[illegible]

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1892.

1в

Ⓚ

СОЧИНЕНІЯ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ДОКТОРА БОГОСЛОВІЯ,

ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФІИ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Сергіевъ Посадъ.
1892.

В
42.00
Куд

Типографіи А. И. Снегиревой
въ Москвѣ и Сергіевомъ Посадѣ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

1. О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго . . . . . 1— 61.
2. О религіозномъ индиферентизмѣ. . . . . 62—103
3. Изъ чтеній по философіи религіи . . . . . 104—347

I. Первобытная религія. 104 — 154; — II. Политеизмъ. 154—231; III. Религіи некультурныхъ языческихъ народовъ. 231—267; IV. Религіи культурныхъ языческихъ народовъ. 267—347.

О ЕДИНОБОЖІИ,

какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго *).

Для спасенія рода человѣческаго Промыслу Божію благоугодно было не только сообщить людямъ истины вѣры и правила жизни, на которыхъ зиждется религія, но и опытно показать, какъ они необходимы для человѣка, и тѣмъ содѣйствовать ихъ воспріятію и утвержденію въ его душѣ. Священное Писаніе содержитъ посему не только положительное ученіе Откровенной религіи, но излагаетъ самую исторію человѣчества въ религіозномъ отношеніи. Оно изображаетъ жалкое состояніе падшаго человѣка, и различные пути, соотвѣтственные духовнымъ нуждамъ его въ различныя времена, коими Промыслъ Божій, предохраняя человѣка отъ заблужденій, велъ его къ совершенству и спасенію чрезъ вѣру въ Спасителя міра. Такимъ образомъ, исторія религіи въ родѣ человѣческомъ есть исторія домостроительства Божія о спасеніи человѣка, и служитъ къ тому, чтобы содѣлать яснымъ для вѣрующаго разума планъ и нужду сего домостроительства.

Итакъ въ Священномъ Писаніи, по самому существу и цѣли его, какъ откровеннаго Богомъ ученія, должны находиться самыя достовѣрныя свѣдѣнія о началѣ религіи и ея судьбахъ въ родѣ человѣческомъ. Понятно посему, отчего съ ослабле-

*) Эта статья была напечатана въ „Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцевъ“ за 1857 г. ч. XVI, стр. 328—416.

ніемъ вѣры въ истину .Откровенія, ослабѣла и увѣренность въ истинѣ той исторіи вѣры, которую изображаетъ Священное Писаніе. Сомнѣніе въ истинѣ историческихъ сказаній Священнаго Писанія побудило разумъ обратиться къ другимъ, не столь вѣрнымъ источникамъ для разрѣшенія вопроса о происхожденіи и исторіи религіи въ человѣчествѣ; а неполная достовѣрность источниковъ, въ соединеніи съ предубѣжденіемъ противъ истины Откровенія, легко привела къ ложнымъ понятіямъ о религіи и ея исторіи.

Первое появленіе въ христіанскомъ мірѣ такихъ независимыхъ отъ Священнаго Писанія и противныхъ ему изслѣдованій о религіи мы замѣчаемъ съ распространеніемъ невѣрующей учености въ XVII и XVIII столѣтіяхъ. Но попытки подобныхъ изслѣдованій, составленныя подъ преобладающимъ вліяніемъ матеріализма и атеизма, не могли, ни быть безпристрастными, ни имѣть даже внѣшняго вида сколько нибудь важнаго наукообразнаго изслѣдованія. Отвергая, или подвергая сомнѣнію самыя основныя и священнѣйшія истины религіи, самую религію почитая слабостію ума, невѣрующіе ученые XVIII столѣтія не могли уже охотно заниматься трудолюбивымъ и усерднымъ изученіемъ исторіи религій, или философскимъ изслѣдованіемъ ихъ началъ. Отъ того теоріи и исторіи религій, ими составленныя, представляютъ поверхностные, лишенные историческаго основанія взгляды, достойные поверхностной философіи того времени *).

Болѣе значенія имѣютъ новѣйшія изслѣдованія касательно религіи, возбужденныя новымъ движеніемъ философіи и исторіи въ настоящемъ столѣтіи. Какъ та, такъ и другая, не смотря на различныя понятія о сущности и значеніи религіи въ различныхъ системахъ, признали самую религію, какъ дѣйствительное и всеобщее явленіе въ родѣ человѣческомъ, существеннымъ и необходимымъ проявленіемъ духа человѣческаго, и какъ на такое проявленіе обратили на него то вниманіе, какого оно заслуживало. Съ одной стороны, философія, не ограничиваясь изложеніемъ общихъ теоретическихъ понятій о

*) „Primos deos fecit timor“: къ этому изреченію Римскаго поэта сходятся въ сущности взгляды на религію и ея начало у Волтера, Дидро, Д'Аламберта и ихъ послѣдователей.

Божествѣ и Его свойствахъ, обратила вниманіе на различные виды сихъ понятій у разныхъ народовъ и старалась раскрыть значеніе и взаимную связь различныхъ религій. Наиболѣе извѣстныя философскія системы новѣйшаго времени (каковы Шеллинга и Гегеля), кромѣ общихъ философскихъ вопросовъ естественной религіи, старались теоретически объяснить различные виды, въ какихъ являлась религія въ родѣ человѣческомъ, и законы ихъ преемственности, и тѣмъ положили основаніе новому отдѣлу въ системѣ философскихъ наукъ, такъ называемой ими *философіи религій*. Съ другой стороны, исторія, подъ вліяніемъ философіи, разширивъ свой взглядъ, не стала ограничиваться однимъ изслѣдованіемъ политическихъ событій въ жизни народовъ. Она признала, что кромѣ внѣшнихъ событій, жизнь народовъ и человѣчества опредѣляется внутренними силами и началами ею управляющими; религія народовъ, какъ одна изъ такихъ силъ и началъ исторической жизни, не могла не обратить на себя теперь вниманія исторіи, какого она прежде мало удостоивалась.

Этими особенностями направленія философіи и исторіи, преимущественно въ Германіи, объясняется, почему вопросы о религіи и судьбахъ ея занимаютъ важное мѣсто въ современной наукѣ, и почему изслѣдованія о религіи вообще и религіяхъ различныхъ народовъ составляютъ значительный отдѣлъ сочиненій въ современной философіи и исторіи, богатство котораго особенно замѣтно въ сравненіи съ скудостію подобныхъ изслѣдованій въ предъидущія времена.

Христіанскую любознательность должно привлекать къ себѣ не столько современное значеніе этихъ изслѣдованій, сколько важность предмета, имѣющаго самое тѣсное отношеніе къ существеннымъ убѣжденіямъ вѣры, и опасности, какія могутъ возникнуть для вѣры, въ случаѣ неправильнаго пониманія сего предмета. А нельзя сказать, чтобы такихъ опасностей не существовало въ настоящее время. Не смотря на то, что новѣйшія изслѣдованія о религіи, и по большей внимательности къ своему предмету и по тому значенію, какое они приписываютъ ей, далеко оставляютъ поверхностныя и исполненныя предубѣжденія сужденія о религіи энциклопедистовъ XVIII-го вѣка, часто въ сущности или по своимъ выводамъ, они не менѣе противны ученію Откровенія, какъ и эти послѣднія; но

опаснѣе ихъ тѣмъ болѣе, чѣмъ съ большею силою и искусствомъ пользуются оружіемъ разума.

Общее исходное начало большей части изслѣдованій о религіи, новѣйшаго времени, есть принятое новѣйшею философіею понятіе о постепенномъ и постоянномъ движеніи рода человѣческаго отъ несовершенства къ совершенству, понятіе, которое возводятъ въ общій законъ жизни народовъ и человѣчества для всѣхъ ея обнаруженій.

Приложенное къ исторіи религіи понятіе о *прогрессѣ* привело къ мысли о постоянномъ естественномъ развитіи и усовершенствованіи религіи. По этой мысли, какъ во всѣхъ отношеніяхъ, такъ и въ религіозномъ, родъ человѣческій находится сначала въ самомъ грубомъ и дикомъ состояніи. Подавленный вещественными нуждами, въ первобытныя времена своей жизни человѣкъ не имѣетъ понятія и не заботится ни о чемъ сверхчувственномъ, потомъ съ постепеннымъ освобожденіемъ его отъ узъ природы, съ пробужденіемъ силы разума, являются и первые слѣды религіи; но эта первоначальная религія также несовершенна, какъ и самъ человѣкъ; это — грубое обожаніе чувственныхъ предметовъ. За тѣмъ являются болѣе и болѣе развитыя, разнообразныя формы многобожія въ ихъ законосообразномъ преемствѣ, раскрываемомъ философіею. Единобожіе, какъ плодъ болѣе зрѣлаго разума, не скоро смѣняетъ религіи, признающія многихъ боговъ; но и оно не есть окончательный видъ богопознанія; и оно въ свою очередь служитъ для ума переходною ступенью изъ области положительныхъ вѣрованій въ область свободнаго философскаго познанія Божества *).

*) Первое раскрытіе такого понятія о религіи мы находимъ въ философскомъ и историческомъ изслѣдованіи о религіи Юма. Философія религіи Гегеля въ сущности раскрываетъ туже идею постепеннаго восхожденія религіи отъ несовершенства къ совершенству. „О непосредственной религіи, говоритъ онъ, думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіею, и что она должна быть исторически первою. По нашему взгляду, она есть самая несовершенная, а отъ того и первая, тогда какъ, по вышесказанному представленію, она хотя первая, но самая истинная“. Отвергая потомъ понятіе о первоначальномъ совершенствѣ человѣка, онъ такъ понимаетъ первоначальное состояніе: „состояніе невинности есть то, въ которомъ для человѣка нѣтъ еще ничего ни добраго, ни злаго. Это состояніе животнаго, состояніе безсознательности, когда человѣкъ не знаетъ

Подобное, основанное на теоріи постепеннаго усовершенствованія человѣчества, понятіе о началѣ и историческомъ ходѣ религіи, не только противорѣчитъ исторіи ея, изображенной въ Священномъ Писаніи, но въ своихъ слѣдствіяхъ приводитъ къ отверженію самаго основанія Откровенной религіи,—необходимости Откровенія. Ибо, если разумъ въ дѣлѣ религіи, по естественнымъ своимъ законамъ, неизбѣжно долженъ идти отъ несовершенства къ совершенству, и самое несовершенство его въ отношеніи къ религіи на различныхъ ступеняхъ развитія его, не есть что-либо противное его природѣ, но естественно и законно, то какая нужда для него въ особенномъ, божественномъ Откровеніи? Какая цѣль сего послѣдняго? Не будетъ ли оно только ненужнымъ нарушеніемъ естественнаго хода развитія, путемъ котораго человѣкъ самъ собою достигаетъ религіознаго совершенства?

Наша цѣль,—изслѣдовать главныя основанія упомянутаго взгляда на религію, и показать, дѣйствительно ли религія рода человѣческаго въ началѣ была грубою и несовершенною, а все послѣдующее ея движеніе представляетъ постоянное восхожденіе къ большему и большему совершенству? Рѣшенія

ни о добрѣ, ни о злѣ, когда то, что онъ хочетъ, не опредѣленно для него какъ то, или иное, поелику не зная о злѣ, онъ не знаетъ и о добрѣ". Соотвѣтственно такому началу, у него первая форма религіи есть *религія природы*, раскрывающаяся какъ религія *волшебства* (дикарей и Китая), потомъ какъ религія *фантазіи* (Индѣйская) и наконецъ какъ религія *свѣта* (Зороастрова) и *загадки* (Египетская). Затѣмъ слѣдуютъ религіи *духовной индивидуальности* (Іудейская, Эллинская и Римская) и наконецъ *абсолютная религія* (христіанская), представленная съ точки зрѣнія его системы (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832 г. B. 1. p. 190. 193). Послѣ Гегеля, мысль о первобытной религіи, какъ грубомъ натурализмѣ, и о послѣдовавшемъ усовершенствованіи ея, часто повторяется въ различныхъ философскихъ и историческихъ сочиненіяхъ (напр см. Ed. Röth, Geschichte Abendländ. Philosophie, 1846. B. 1. p. 334. 347. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, Th. 1. 1853. и др.). Крайнее развитіе подобныхъ понятій о религіи въ настоящее время представляетъ выродившаяся изъ Гегелевой философія Фейербаха. Религію онъ производитъ отъ чувства зависимости первобытнаго, безпомощнаго человѣка отъ различныхъ предметовъ и явленій природы; отъ того первая форма религіи есть обожаніе предметовъ природы (*фетишизмъ*). За тѣмъ человѣкъ приписываетъ предметамъ природы духовныя и человѣкообразныя свойства; наконецъ, не находя въ природѣ ничего лучше самого себя, обоготворяетъ созданный имъ самимъ собственный идеалъ.

сего вопроса мы ближайшимъ образомъ должны искать въ исторіи. Не опасаясь впасть въ крайнюю произвольность мнѣній, мы не можемъ опредѣлять ходъ дѣйствительныхъ событій, не зная ихъ, и на основаніи однихъ теоретическихъ соображеній гадать о томъ, что должно было и какъ случиться. Въ исторіи ищутъ главныхъ основаній для своего взгляда на религію защитники постепеннаго усовершенствованія ея; и философскія системы, установляя теоретически законы раскрытія религіозныхъ понятій, стараются оправдать свои положенія изображеніемъ исторической преемственности религій, стараясь доказать истину теоріи попытками найти осуществленіе ея въ самой дѣйствительности. Такимъ образомъ, обращаясь къ исторіи, мы прибѣгаемъ къ суду той самой науки, у которой ищутъ благопріятныхъ для себя свидѣтельствъ и историки и философы, защищающіе разсматриваемую нами теорію религіи,—суду, законности котораго, слѣдовательно, отвергнуть они не могутъ.

„Неоспоримая истина, говоритъ Юмъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о религіи, что восходя лѣтъ за 1700 до Рождества Христова, мы находимъ всѣ народы идолопоклонническими, что чѣмъ болѣе мы углубляемся въ древность, тѣмъ болѣе находимъ людей погруженными въ идолопоклонство. Мы не замѣчаемъ тамъ ни малѣйшаго слѣда болѣе совершенной религіи; всѣ древніе памятники представляютъ намъ полиѳеизмъ, какъ ученіе утвердившееся и всѣми признаваемое... Если же, сколько мы можемъ слѣдовать за нитью исторіи, мы находимъ человѣчество преданнымъ многобожію, то можемъ ли мы думать, чтобы во времена болѣе отдаленныя, прежде открытія наукъ и искуствъ, могла существовать болѣе совершенная религія, могли бы преобладать начала чистаго единобожія? Думать такъ, значило бы утверждать, что люди открыли истину, когда были невѣжественными и варварами, а какъ скоро начали образовываться и научаться, впали въ заблужденіе“ *).

Вотъ заключеніе, которое выводится изъ историческихъ изслѣдованій учеными, защищающими мысль о грубости первоначальной религіи и постепенности ея усовершенія.

---

*) Hume, Hist. natur. de la Relig. p. 732. 733. въ Demonstr. Evang. Tom. VII.

Но основательно ли будетъ это заключеніе даже въ такомъ случаѣ, если мы на время допустимъ истинность перваго историческаго положенія:—что всѣ народы исторія находитъ первоначально въ идолопоклонствѣ и многобожіи? Имѣетъ ли это положеніе то значеніе, какое ему приписываютъ? Слѣдуетъ ли изъ него, что и первобытная религія была грубымъ многобожіемъ? Очевидно нѣтъ. Какъ ни древни сохранившіяся до нашего времени письменныя или археологическія свидѣтельства языческихъ народовъ о многобожіи въ древнія времена, они могутъ говорить только о религіозномъ состояніи той эпохи, къ которой они принадлежатъ, или временъ очень къ ней близкихъ. Но что даетъ намъ право переносить это состояніе и на предшествующія отдаленныя времена? Нельзя забывать, что самыя древнія изъ извѣстныхъ намъ историческихъ свидѣтельствъ принадлежатъ далеко не первобытнымъ временамъ, что за тѣми временами, о которыхъ сохранились историческія воспоминанія, находятся еще древнѣйшія времена первобытной жизни рода человѣческаго, къ которой ничто не даетъ намъ права прилагать тѣ заключенія, которыя мы могли бы вывести изъ наблюденія надъ религіею, хотя очень древнихъ, но не древнѣйшихъ и первоначальныхъ временъ. Существованіе рода человѣческаго, а съ нимъ и религіи, далеко восходитъ за день явленія исторіи и письменныхъ памятниковъ у народовъ языческихъ, такъ что, если и дѣйствительно, въ эпоху, указываемую древними историческими свидѣтельствами, всѣ народы жили въ многобожіи, то отсюда никакъ еще нельзя заключать, что этотъ же видъ религіи былъ господствующимъ и во времена предшествовавшія сей эпохѣ. Такое заключеніе было бы не историческимъ выводомъ, а слѣдствіемъ предзанятой уже мысли о постепенномъ усовершенствованіи религіи, какъ естественномъ законѣ ея развитія, мысли, что религія съ теченіемъ времени могла только усовершаться, а не упадать, что слѣдовательно, если она несовершенна въ данное время, то прежде должна быть еще несовершеннѣе и хуже. Мысль, очевидно, привнесенная отвнѣ для объясненія исторіи,— а не ею прямо доказываемая и объясняемая *).

*) Эту мысль, какъ мы видѣли, дѣйствительно и высказываетъ Юмъ, какъ основаніе своего мнимо-историческаго вывода. Утверждая, что древность многобожія не допускаетъ насъ признать мысли о первобытной, болѣе со-

Такимъ образомъ, если бы и дѣйствительно всѣ историческія свидѣтельства единогласно говорили о грубости религіи тѣхъ временъ, коимъ они принадлежатъ, то эти свидѣтельства для безпристрастнаго изслѣдователя, не увлеченнаго никакою предзанятою мыслію, не могутъ быть доказательствомъ грубости и первобытной религіи. Онѣ доказывали бы только, что заблужденія многобожія въ родѣ человѣческомъ очень древни,— не болѣе.

Но справедливо ли теперь самое основное историческое положеніе, изъ котораго думаютъ выводить послѣдующее изъ него заключеніе? Дѣйствительно ли „неоспоримая истина", какъ говоритъ Юмъ, и какъ думаютъ защитники теоріи постепеннаго усовершенствованія религіи, что родъ человѣческій такъ далеко, какъ достигаютъ историческіе памятники, является погруженнымъ въ многобожіе? Дѣйствительно ли въ древности мы не можемъ найти никакихъ слѣдовъ понятій болѣе возвышенныхъ и чистыхъ, чѣмъ заблужденія язычества, и такимъ образомъ должны отказаться отъ всякой надежды уяснить историческимъ путемъ вопросъ о первоначальной религіи?

Для рѣшенія сего вопроса обратимся къ самымъ историческимъ свидѣтельствамъ, кои могутъ служить основаніемъ къ заключенію о древнѣйшемъ религіозномъ состояніи человѣчества. Очевидно, чтобы быть вѣрными и годными для этой цѣли, они должны, или принадлежать къ очень древнимъ временамъ, и въ такомъ случаѣ, чѣмъ древнѣе они, тѣмъ прямѣе относятся къ своему предмету — религіи, тѣмъ большую степень достовѣрности они имѣютъ; или, если они сами по себѣ и не древни, то должны сохранять въ себѣ вѣрныя указанія на древнѣйшія религіозныя вѣрованія. Перваго рода свидѣтельства, болѣе важныя, заключаются въ древнѣйшихъ письменныхъ памятникахъ религіознаго содержанія, принадлежащихъ древнимъ народамъ; послѣднія состоятъ въ указаніи религіозныхъ вѣрованій тѣхъ народовъ и племенъ, которые обыкновенно называются дикими, и кои, не будучи подвер-

---

вершенной религіи, онъ доказываетъ это тѣмъ, что думать иначе, значило бы утверждать, что люди знали ее, когда были невѣждами, и забыли ее, когда стали образованными,—что, по его мнѣнію, нелѣпо. Но на чемъ основывается такое рѣшительное сужденіе?

жены вліянію образованія иныхъ народовъ, иногда болѣе неизмѣнно сохранили первоначальныя религіозныя воззрѣнія, чѣмъ народы образованные. Обратимъ вниманіе на тѣ и другія.

1) При одномъ воспоминаніи о древнихъ письменныхъ памятникахъ, мысль невольно обращается къ древнѣйшему изъ нихъ, къ бытописанію Моисееву и за тѣмъ къ другимъ историческимъ книгамъ Ветхаго Завѣта. — Но, къ удивленію, свидѣтельства этихъ книгъ, имѣющихъ по своему содержанію непосредственное отношеніе къ религіи, по видимому, менѣе всего цѣнятся, и притомъ въ вопросѣ, касающемся религіи же. Въ несомнѣнной истинѣ сказаній, содержащихся въ книгахъ Священнаго Писанія, для истиннаго христіанина не можетъ быть сомнѣнія. Но и для колеблющихся въ вѣрѣ, и чуждыхъ ей, какъ бы ни были разногласны ихъ мнѣнія, касательно боговдохновенности книгъ Моисеевыхъ, остается во всякомъ случаѣ несомнѣннымъ и неоспоримымъ то, что эти книги древнѣе всѣхъ извѣстныхъ намъ письменныхъ памятниковъ, и что въ сравненіи съ древнѣйшими памятниками язычества, каковы напр. Индѣйскія Веды, Китайскія Кинги и Персидская Зендавеста, они обладаютъ несравненно большею истиною и чистотою своихъ историческихъ указаній. Поэтому и свидѣтельства ихъ, даже какъ просто историческія свидѣтельства, и безъ высшаго ручательства за ихъ неоспоримую истину, имѣютъ наибольшую силу и значеніе предъ всѣми другими свидѣтельствами въ отношеніи къ первобытнымъ временамъ.

Но вся исторія религіи, излагаемая въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, есть не что иное, какъ исторія непрерывнаго храненія вѣры въ единаго истиннаго Бога, отъ первобытныхъ временъ человѣческаго рода до явленія въ міръ Спасителя, когда сія вѣра начала распространяться по всей вселенной. Не состояніе, подобное состоянію животныхъ, не дикость нравовъ, вначалѣ чуждая всякой религіи, и потомъ породившая первыя грубыя представленія о богахъ, изображается удѣломъ первыхъ людей. Первосозданная чета украшена совершенствомъ духа и тѣла и наслаждается блаженствомъ въ раю. Но ни совершенство, ни блаженство не могло бы быть истиннымъ и полнымъ, если бы не соединялось съ чистымъ познаніемъ истиннаго Бога, познаніемъ, которое было есте-

ственнымъ слѣдствіемъ близости человѣка къ Богу. Но человѣкъ палъ; по мѣрѣ удаленія его отъ Бога, ослабѣвалъ въ душѣ его и истекавшій отъ Бога свѣтъ чистаго богопознанія. Это ослабленіе было постепеннымъ, по мѣрѣ удаленія человѣка отъ Бога, и достигло крайняго предѣла ко времени явленія на землѣ Сына Божія. Исторія первыхъ поколѣній рода человѣческаго представляетъ намъ всеобщность и единство вѣры въ единаго, истиннаго Бога. Не смотря на то, что нравственныя качества скоро раздѣлили допотопныхъ людей на сыновъ Божіихъ и человѣческихъ, такое раздѣленіе не сопровождалось, по видимому, никакимъ измѣненіемъ и различіемъ основныхъ понятій о Божествѣ. Въ потомствѣ сыновъ Божіихъ неизмѣнно сохранялась истина откровенной въ раю религіи. Сыны человѣческіе, преданные порокамъ, забывали о Богѣ, не страшились Его правосудія и не чтили Его могущества, но не видно, чтобы они дерзали притомъ искажать богопреданную религію, или измышлять какія либо новыя суевѣрія *).

Страшное наказаніе, постигшее безбожіе и безнравственность людей первобытнаго міра, очистило землю и предохранило родъ человѣческій отъ распространенія допотопнаго нечестія. Но память сего наказанія, предохраняя людей отъ невѣрія, не предотвратила того, чтобы люди не бросились

*) Священное Писаніе, указывая на преступленія людей, навлекшія на землю потопъ, говоритъ о нравственномъ развращеніи ихъ, о томъ, что они преданы были плотскимъ дѣламъ и страстямъ (Быт. 6, 3), и что они помышляли въ сердцѣ своемъ злое во вся дни (ст. 5): но не упоминаетъ о какихъ либо заблужденіяхъ ихъ, въ отношеніи къ истинѣ вѣры. Ихъ преступленіе, навлекшее примѣрную и строгую казнь, было не ложное какое-либо ученіе, но совершенное забвеніе Бога и всѣ пороки отсюда происходящіе, — нравственное невѣріе или безбожіе. Основаніе къ такому заключенію о религіозномъ состояніи сыновъ человѣческихъ можно находить въ словахъ Ап. Павла, который причиною отверженія жертвы Каиновой поставляетъ невѣріе (Евр. 11, ст. 4. ср. ст. 6), и въ словахъ Ап. Іуды, который изображая лжеучителей, ходящихъ путемъ Каина, сущность ихъ заблужденія также полагаетъ въ невѣріи и богохульствѣ (Іуд. 1, 4. 8). Дѣйствительно, одно только безбожіе могло составить ту глубину золъ, въ которую люди вскорѣ ниспали. Но что касается до суевѣрія или идолопоклонства, то „невѣроятно, чтобы оно одно могло истребить чувство честности безъ остатка и безъ надежды исправленія; а сіе самое случилось предъ потопомъ во многихъ“. Начерт. Библ. Ист., стр. 36.

въ противоположную крайность, — суевѣріе. Съ разсѣяніемъ народовъ началъ разсѣяваться и ослабѣвать самый свѣтъ вѣры; съ удаленіемъ ихъ отъ мѣстопребыванія потомства Симова, въ которомъ должна была храниться истинная Церковь, люди стали постепенно забывать истины вѣры и смѣшивать ихъ съ заблужденіями. Но тѣмъ не менѣе нужно было много времени, чтобы свѣтъ истинной вѣры въ единаго Бога помрачился до того, что только одна страна и одинъ народъ, и то при особенной помощи Божіей, могли остаться вѣрными его хранителями. Въ своемъ началѣ, многобожіе не было ни повсюду распространеннымъ, ни очень сильнымъ. Служеніе *инымъ богамъ,* которое начало увлекать родоначальниковъ избраннаго народа, началось въ землѣ Халдейской (Іис. Нав. 24, 2), и распространеніе его было причиною воззванія Авраама въ землю Ханаанскую, гдѣ какъ показываетъ исторія, господствовали тогда еще довольно чистыя понятія о Божествѣ. Но первое увлеченіе иными богами было еще чуждо тѣхъ заблужденій и того духа противленія истинной вѣрѣ, съ какимъ является язычество впослѣдствіи. Началомъ заблужденія было только смѣшеніе истинной вѣры съ суевѣріемъ,—смѣшеніе, еще не довольно сильное, чтобы въ борьбѣ съ нимъ не могла по временамъ торжествовать истина. Такъ хотя Священное Писаніе причисляетъ Ѳарру къ служившимъ богамъ инымъ, но рѣшимости сего патріарха оставить свое отечество вмѣстѣ съ Авраамомъ нельзя представить другой причины, кромѣ вѣры. Остатки чистаго богопознанія и добродѣтели, долго сохранявшіеся въ той даже части его потомства, которая ближе была къ заблужденію, показываютъ, что ни онъ самъ, ни его ближайшіе потомки, внѣ рода избраннаго Богомъ, не были подобны прочимъ идолопоклонникамъ, и что небесный свѣтъ долго боролся со тьмою, которую распространялъ господствующій духъ времени *). Такъ Лаванъ, хотя имѣетъ въ своемъ семействѣ идоловъ, но тѣмъ не менѣе признаетъ и чтитъ Іегову, Бога Авраамова и Бога Нахорова (Быт. 21, 53, также: 24, 30. 50. 51). Обитатели земли Ханаанской, во времена патріарховъ, по видимому далеко не были такими закоснѣлыми идолопоклонниками, какими являются они

*) Начерт. Библ. Ист., стр. 68.

во время Іисуса Навина и Судей, когда ихъ неисправимое нечестіе навлекло праведный судъ Божій. Въ Священномъ Писаніи мы не только не находимъ тѣхъ сильныхъ обвиненій въ идолослуженіи Хананеевъ, какія оно произноситъ на ихъ потомковъ, напротивъ, находимъ ясные примѣры сохраненія истинной вѣры и богопочтенія между ними. Такъ Авимелехъ, царь Герарскій, признаетъ владычество Іеговы (Быт. 20, 3, 4; 21, 22, 23); Мелхиседекъ, царь Салимскій, былъ священникомъ Бога вышняго, *иже созда небо и землю* (Быт. 14, 10); Хеттеи признаютъ Бога Авраамова (Быт. 23, 6). За предѣлами земли Ханаанской мы находимъ Іова, мужа знаменитаго своею вѣрою, святостію жизни и терпѣніемъ. Бесѣда его съ друзьями, раздѣляющими его образъ мыслей о Богѣ, показываетъ, что чистота вѣры не была въ его время необыкновеннымъ явленіемъ, но что племена сѣверной Аравіи были еще свободны отъ заблужденій язычества. Въ самомъ Египтѣ, гдѣ начало идолопоклонства скрывается въ глубочайшей древности, Фараонъ временъ Авраама, и его наслѣдникъ во времена Іосифа, знали и признавали владычество Іеговы (Быт. 12, 17. 18; 41, 38. 39) и не говорили, какъ Фараонъ временъ Моусея: *кто есть егоже послушаю гласа... не вѣмъ Іеговы* (Исх. 5, 2).

Отдѣленіе израильскаго народа отъ другихъ народовъ имѣло главною причиною повсемѣстное усиленіе многобожія. Хотя во времена Моусея находимъ еще чтителей истиннаго Бога, въ землѣ Мадіамской (Исх. 18, 9) и среди Моавитянъ (Числ. 22), но съ теченіемъ времени тьма язычества усиливается до такой степени, что мы уже съ трудомъ можемъ, внѣ предѣловъ избраннаго народа, по временамъ замѣчать слабыя искры Откровеннаго Богомъ свѣта истины и то въ смѣшеніи часто съ заблужденіями. Такъ во дни Соломона, Хирамъ царь Тирскій благословляетъ Іегову и даетъ древа на построеніе храма (3 Царст. 5, 6. 10); царица Савская исповѣдуетъ величіе Бога Израилева (3 Цар. 10, 9); Ниневитяне внимаютъ проповѣди покаянія пророка истиннаго Бога (Іон. 3); Киръ Персидскій признаетъ владычество единаго Бога (1 Ездр. 1, 2); Дарій участвуетъ въ принесеніи постоянныхъ жертвъ во храмѣ Іерусалимскомъ (1 Ездр. 6, 9); Артаксерксъ (Есѳ. 8, 13) и самый Навуходоносоръ, хотя

вынужденный бѣдствіями (Дан. 4, 31), признаютъ величіе и силу истиннаго Бога.

Такимъ образомъ, ветхозавѣтныя книги Священнаго Писанія, вопреки новѣйшимъ теоріямъ религіи, не только изображаютъ цѣлый народъ, отъ временъ незапамятной для свѣтскихъ историческихъ памятниковъ древности, исповѣдующимъ вѣру въ единаго Бога, но, до избранія сего народа хранителемъ истинной вѣры, и цѣлое человѣчество обладающимъ болѣе или менѣе сокровищемъ той же чистой вѣры. Не отъ несовершенныхъ и грубыхъ представленій многобожія восходитъ родъ человѣческій, равно какъ и народъ Божій, къ болѣе совершеннымъ, далекимъ путемъ заблужденій и трудныхъ изысканій истины. Свыше-дарованное первому человѣку познаніе о Богѣ, совершенное по мѣрѣ его совершенства, постепенно помрачается вмѣстѣ съ удаленіемъ человѣка отъ Бога. Когда это помраченіе становится до того сильнымъ, что угрожаетъ совершеннымъ и повсемѣстнымъ забвеніемъ истиннаго Бога, Богъ для сохраненія дарованнаго Имъ людямъ свѣта истины избираетъ особое племя въ лицѣ Авраама, его родоначальника, размножаетъ это племя въ народъ и дѣлаетъ этотъ народъ, не смотря на его невѣрность и постоянное склоненіе къ язычеству, избраннымъ сосудомъ для храненія вѣры между людьми, до тѣхъ поръ, пока не явился въ міръ самый Свѣтъ истины Іисусъ Христосъ, возсіявшій во откровеніе языкамъ по всей вселенной.

Такой ходъ человѣчества отъ совершенства къ несовершенству въ религіозно-нравственномъ отношеніи, до временъ Спасителя, такъ ясно изображенъ въ Священномъ Писаніи и находится въ такой тѣсной связи со всѣмъ домостроительствомъ Божіимъ о спасеніи падшаго человѣка, что можетъ показаться до крайности страннымъ, что могла когда нибудь возникнуть мысль въ свидѣтельствахъ самаго же Священнаго Писанія искать указаній и подтвержденій совершенно противоположнаго мнѣнія о религіозной жизни человѣка. Между тѣмъ въ новѣйшее время, подъ вліяніемъ философской теоріи о необходимомъ движеніи человѣчества отъ несовершенства къ совершенству, дѣйствительно явились попытки найти историческое подтвержденіе этой теоріи въ томъ самомъ Священномъ Писаніи, которое представляетъ очевидное опроверженіе

ея. Исторія народа Израильскаго не есть, говорятъ, исключеніе изъ общаго закона жизни человѣчества. Хотя древнія священныя книги Ветхаго Завѣта были измѣняемы и дополняемы позднѣйшими писателями, но и въ нихъ мы находимъ будто слѣды многобожія, какъ древнѣйшей и первоначальной религіи Еврейскаго народа. Ученіе о единомъ Богѣ, которое такъ сильно отличаетъ народъ Израильскій отъ всѣхъ языческихъ народовъ древняго міра, произошло изъ многобожія чрезъ постепенное возвышеніе одного Божества изъ ряда другихъ боговъ, чрезъ особенное почитаніе его, какъ особеннаго покровителя и защитника сперва Еврейскаго племени, потомъ Израильскаго народа. Іегова, Богъ Израильскаго народа, сначала не былъ единымъ и единственнымъ Богомъ, но только могущественнѣйшимъ и высочайшимъ между прочими богами,— *народнымъ* Богомъ Израильтянъ, особенное почитаніе Котораго не исключало признанія другихъ божествъ языческихъ. Чѣмъ болѣе возвышалось особенное служеніе Іеговѣ, тѣмъ болѣе уничижались боги другихъ народовъ, пока наконецъ они совершенно не затмились въ своемъ ничтожествѣ, и въ позднѣйшія времена, можетъ быть около эпохи плѣна Вавилонскаго, образовалось понятіе объ исключительномъ божествѣ Іеговы *).

Подобныя мнѣнія такъ очевидно противорѣчатъ духу и буквѣ Св. Писанія, что для подтвержденія ихъ, ихъ защитники могли указать только на нѣкоторыя отдѣльныя и частныя мѣста, въ которыхъ будто бы находятся слѣды первоначальнаго многобожія Еврейскаго народа и послѣдующаго признанія существованія другихъ боговъ, кромѣ Іеговы.

Такъ, въ защиту мнѣнія о первоначальномъ многобожіи Евреевъ, указываютъ на древнѣйшее будто бы и первональное имя Божества: *Elohim*. Окончаніе множественнаго числа, которое оно имѣетъ, считаютъ доказательствомъ первоначальной, общей со всѣми языческими народами, вѣры предковъ Израильскаго народа во множество боговъ. Но въ тоже время забываютъ, что нигдѣ Св. Писаніе не даетъ ни малѣйшаго

*) Защитники этого мнѣнія, въ разныхъ его видахъ, суть: Клерикъ, Гердеръ, Деветте, Гартманнъ, Ваттке и отчасти Эвальдъ. См. Hävernik's Vorles. über d. Theol. d. Alt. Testam. 1848. p. 39. 45. Hengstenberg: Authenthie des Pentateuches. 1836. 1. B. p. 19 et sq.

указанія, чтобы съ этимъ именемъ соединялось и понятіе о какой либо множественности божественныхъ существъ. Оно постояно употребляетъ сіе имя, какъ наименованіе единаго истиннаго Бога, — Іеговы, и всѣ свойства и качества высочайшаго Существа соединяются съ нимъ. *Elohim* — не суть какіе либо боги, среди которыхъ занимаетъ мѣсто Іегова, Богъ народа Еврейскаго, но самый же Іегова, единый истинный Богъ. Оба имени употребляются въ Священномъ Писаніи безразлично, какъ наименованія единаго Высочайшаго Существа *).

Нельзя не видѣть притомъ, что если бы когда нибудь, даже у язычниковъ, соединялось съ именемъ Elohim какое нибудь представленіе, напоминающее многобожіе, то конечно писатели священныхъ книгъ, строгіе ревнители закона Моусеева, заботливо предотвращавшіе все, что могло бы ввести Израильтянъ къ соблазну многобожіемъ, запретили бы или уничтожили употребленіе этого имени, а не стали бы сами свободно и безразлично употреблять его, какъ названіе единаго истиннаго Бога. Такое употребленіе показываетъ, что съ нимъ не могло быть соединяемо никакого недоразумѣнія. А если множественное окончаніе, возбуждавшее такое недоразумѣніе у позднѣйшихъ изслѣдователей, не давало къ нему повода тогда, когда языкъ еврейскій былъ живымъ и во всеобщемъ употребленіи, то это конечно зависѣло отъ того, что, по свойству самаго языка, въ самомъ словѣ не заключалось въ дѣйствительности такого повода, что изъ древнихъ Евреевъ никто и не думалъ видѣть въ немъ что либо противное истинѣ единства Божія или напоминавшее о многобожіи. И дѣйствительно, внимательное изученіе свойствъ и особенностей Еврейскаго языка показываетъ, что уже и прежде извѣстно было еврейскимъ толковникамъ **), что множествен-

---

*) Такъ напр. единство и тождество именъ Іегова и Элогимъ ясно выражается въ важномъ мѣстѣ Священнаго Писанія, гдѣ Господь открываетъ Моусею знаменованіе Своего имени: *и рече Богъ (Elohim) къ Моусею: Азъ есмь Сый, и рече: тако речеши сыномъ Израилевымъ: Сый посла мя къ вамъ. И рече Богъ паки къ Моусею: тако речеши сыномъ Израилевымъ: Господь (Іегова) Богъ отецъ нашихъ, Богъ Авраамовъ, и Богъ Исааковъ и Богъ Іаковль посла мя къ вамъ* (Исх. 3, 14. 15.).

**) Раввины окончаніе множественнаго числа въ имени Elohim обыкновенно

ное окончаніе имени *Elohim* означаетъ не понятіе множественности Божествъ, но высочайшее величіе Существа, означаемаго симъ именемъ *). Но, по своему буквальному смыслу, не подавая соблазна для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ какимъ либо языческимъ значеніемъ, священное имя Божіе Elohim для болѣе посвященныхъ въ таинства вѣры самою своею особенностію открываетъ и нѣчто болѣе глубокое, таинственное въ познаніи Божества, указывая на таинство Пресвятыя Троицы **).

Когда въ особенностяхъ изображенія Іеговы, какъ Владыки, Промыслителя и Спасителя народа Израильскаго, стараются видѣть понятіе о Немъ, какъ о народномъ только Божествѣ, преимущественное служеніе Которому будтобы не уничтожаетъ признанія и другихъ боговъ, коимъ покланялись языческіе народы, то опять такое мнѣніе можетъ возникнуть только при совершенномъ забвеніи общаго духа Священнаго Писанія и сущности религіи народа Божія. Если Іегова изображается преимущественно Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, родоначальниковъ Израильскаго народа, или называется въ особенности Богомъ Израилевымъ (Исх. 5, 1.), если въ Священномъ Писаніи часто указывается на особенныя отношенія Іеговы къ народу Изральскому и народа Божія къ Іеговѣ; то это не потому, чтобы священные писатели ограничивали владычество

объясняютъ или въ смыслѣ особеннаго почтенія, приличнаго Существу Высочайшему (consuetudo. honoris), какъ Абенъ-Езра и Кимхи, или въ смыслѣ соединенія многихъ силъ и совершенствъ въ одномъ Существѣ. „Elohim, говоритъ одинъ изъ нихъ въ толкованіи на 1-й стихъ 1-й гл. кн. Бытія, значитъ тоже, что владыка всѣхъ силъ. . такое наименованіе особенно прилично Божеству, многообразные роды владычества Коего неисчислимы, отъ Котораго Одного получаютъ свое владычество всѣ владычествующіе. Который есть единъ, но силы Коего многи“ (Bechai и др. у Генгстенберга въ его Authenthie d. Pentateuches. 1. B. p. 253. 254.).

*) Употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ гораздо многоразличнѣе и обширнѣе, нежели въ новѣйшихъ языкахъ Особенно замѣчательно употребленіе онаго для обозначенія высшей степени силы, величія, господства, совершенства (plur. majèstaticus vel excellentiae). Въ семъ смыслѣ окончаніе множественнаго числа присоединяется какъ къ именамъ Божіимъ (напр. адонаимъ: Малах. 1, 6 и др), такъ и къ названіямъ другихъ существъ для означенія особенной ихъ силы и значенія (напр. Баадимъ: Іов 31, 39.). Gesenius Lehrgebäude. d Hebr. Sprache, 1817. p. 662. 663.

**) Записки на кн. Бытія. 1819. стр. 3.

Его однимъ народомъ Израильскимъ, давая другимъ народамъ другихъ особенныхъ владыкъ, но въ слѣдствіе особеннаго домостроительства Божія, по которому Богъ избралъ и отдѣлилъ народъ Еврейскій изъ среды всѣхъ народовъ и соединилъ его съ Собою союзомъ особеннаго завѣта. Чрезъ сіе, властвуя и промышляя надъ всѣми языками, Онъ, по особенному попеченію и благодѣяніямъ, явленнымъ народу Израильскому, содѣлался для него преимущественно его Владыкою, Спасителемъ и Благодѣтелемъ. Поелику Израиль изъ всѣхъ языковъ земли, по благоволенію къ нему Божію, *бысть часть Господня и людіе Его* (Втор. 32, 8, 9), то и Израиль съ своей стороны могъ назвать Іегову своею частію, Богомъ въ особенности *своимъ*, по своей близости къ Нему и силѣ завѣта. Но, признавая Іегову своимъ Богомъ, народъ Израильскій никогда не думалъ исключать изъ Его господства другіе народы и признавать ихъ *частію* и достояніемъ какихъ либо другихъ божествъ. Когда законодатель народа Еврейскаго отъ имени Іеговы начерталъ первую заповѣдь закона: *Азъ есмь Господь Богъ твой... да не будетъ тебѣ бози иніи развѣ Мене* (Исх. 20, 2, 3.), то этимъ, конечно, не то только говоритъ, что для народа Израильскаго не должно быть иныхъ почитаемыхъ боговъ, кромѣ Іеговы, но что такихъ боговъ и нѣтъ, и въ существованіе ихъ онъ не долженъ вѣрить. Не только высокія изображенія свойствъ Божіихъ, Его безпредѣльной силы и могущества, примѣнимыя только къ истинно-высочайшему и единому Существу, не позволяютъ думать, чтобы Израильтяне могли допускать бытіе какихъ либо другихъ божествъ, кромѣ Іеговы, но и ясныя указанія на единство Божіе и на ничтожество боговъ языческихъ. *Господь Богъ нашъ*, говоритъ Моисей, *сей Богъ есть и нѣсть развѣ Его* (Втор. 4, 35.); *Господь Богъ нашъ Господь единъ есть* (—6, 4.). *Гдѣ суть бози, на нихъ же уповаша*, говоритъ онъ, отъ имени истиннаго Бога, обращаясь къ язычникамъ; *Азъ есмь Богъ и нѣсть развѣ Мене* (Втор. 32, 37. 39.). Такъ Соломонъ умоляетъ Бога принимать въ новосозданномъ имъ храмѣ молитвы не только Іудеевъ, но и язычниковъ: *яко да разумѣютъ вси людіе земли яко Господь Богъ, той Самъ Богъ и нѣсть инаго* (3 Цар. 8, 60.). Когда Рапсакъ, воевода царя Ассирійскаго, считая Іегову народнымъ Богомъ

Израильтянъ, по подобію боговъ и другихъ покоренныхъ Ассиріанами народовъ, дерзаетъ посмѣваться надъ Его силою и могуществомъ, Езекія исповѣдуетъ единство и всевластіе Іеговы надъ всѣми народами и ничтожество боговъ языческихъ: *Господи Савао҃въ, Боже Израилевъ... Ты еси Богъ единъ, царь всякаго царства вселенныя, Ты сотворилъ еси небо и землю.* Если боги языческіе не спасли своихъ народовъ отъ меча Ассиріанъ, то потому, что *не бѣша бози, но дѣла рукъ человѣческихъ, древа и каменіе* (Ис. 37, 10. 11. 16. 19). Пророкъ Исаія, укоряя Израильтянъ, увлекшихся идолопоклонствомъ, съ особенною ясностію изображаетъ ничтожество языческихъ боговъ и идоловъ, единство истиннаго Бога и обращеніе къ Нему всѣхъ народовъ отъ заблужденій многобожія: наприм.: *Азъ Богъ и нѣстъ развѣ Мене спасаяй: прежде Мене не бысть Бога и по мнѣ не будетъ* (Ис. 43, 10.). *Азъ первый и Азъ по сихъ, кромѣ Мене нѣстъ Бога; кто якоже Азъ* (—44, 6. 7; 45, 22, 23) *)?

При столь очевидныхъ свидѣтельствахъ Священнаго Писанія о безусловномъ, а не относительномъ только единствѣ Божества и ничтожествѣ боговъ языческихъ, нѣкоторыя мѣста онаго, въ которыхъ, по видимому, говорится о существахъ имѣющихъ дѣйствительное бытіе **), конечно не могутъ имѣть того смысла, какой приписываютъ имъ желающіе унизить чистоту ветхозавѣтнаго единобожія.

Въ нѣкоторыхъ изъ сихъ мѣстъ языческіе боги дѣйствительно представляются какъ бы живыми существами съ тою цѣлію, чтобы чрезъ сіе олицетвореніе явственнѣе и нагляднѣе изобразить ничтожество и безсиліе ихъ предъ силою и всемогуществомъ Бога истиннаго. Такъ Господь чрезъ пораженіе первенцевъ Египетскихъ обѣщаетъ сотворить *отмщеніе во всѣхъ бозѣхъ Египетскихъ* (Исх. 12, 12.); Моисей въ побѣдной пѣсни, по переходѣ черезъ море Чермное, восклицаетъ: *кто подобенъ Тебѣ въ бозѣхъ Господи, кто подобенъ Тебѣ* (Исх. 15, 11)? Хотя Іоѳоръ не былъ прямымъ Израиль-

*) Вообще боги языческихъ народовъ прямо называются въ Св. Писаніи *суетными*, то-есть, ничтожными, небогами, напр. Ис. 44, 10; 45, 19; 2 Парал. 11, 15: Лев. 17, 7 и др.

**) Напр. Исх. 12, 12; 18, 11; Псал. 83, 7; 96, 9 и др.

тяниномъ, и потому и образъ мыслей его не можетъ служить свидѣтельствомъ образа мыслей народа Израильскаго, но тѣмъ не менѣе, вѣроятно, и онъ въ семъ, а не иномъ, смыслѣ называетъ Іегову великимъ *паче всѣхъ боговъ* (Исх. 18, 11.). Священные писатели тѣмъ съ большимъ правомъ могли говорить иногда о богахъ языческихъ, какъ о живыхъ, враждебныхъ истинному Божеству и Имъ покоряемыхъ силахъ, что они видѣли въ обоготворяемыхъ язычниками, въ лицѣ своихъ боговъ, существахъ, дѣйствительныя тайныя силы царства тьмы, властвующія надъ совѣстію язычниковъ. Такъ Моисей объ Израильтянахъ, увлекавшихся служеніемъ языческимъ богамъ, говоритъ, что они *пожроша бѣсовомъ, а не Богу, богамъ ихъ же не вѣдѣша* (Второз. 32, 17.); равно и Псалмопѣвецъ говоритъ о тѣхъ, кои *поработаша истуканнымъ*, что они *пожроша сыны своя и дщери своя бѣсомъ* (Пс. 105, 37). Очевидно, въ семъ именно смыслѣ представляетъ живыми боговъ языческихъ Псалмопѣвецъ, когда говоритъ: *великій Господь и хваленъ зѣло, страшенъ есть надъ всѣми боги: яко вси бози языкъ бѣсове, Господь же небеса сотвори* (Псал. 95, 4. 5). Иногда, представляя живыми боговъ языческихъ, священные писатели прямо отожествляютъ ихъ съ идолами, ничтожество и бездушность которыхъ тутъ же изображается, чѣмъ ясно показываютъ, что такое ихъ представленіе есть только олицетвореніе, а не признаніе ихъ существованія. Такъ, напримѣръ, Псалмопѣвецъ, восклицая: *великій Господь нашъ: Господь нашъ надъ всѣми боги*, здѣсь же показываетъ и причину такого возвышенія Іеговы: *Господь вся, елика восхоте, сотвори, на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ*, — тогда какъ идолы суть ничтожныя дѣла рукъ человѣческихъ; они не слышатъ, не говорятъ, не видятъ: *ниже бо есть духъ во устнѣхъ ихъ* (Псал. 134, 1. 5. 6. 15 — 17.) *). — Наконецъ въ иныхъ еще мѣстахъ Священнаго Писанія, приводимыхъ нашими противниками, имя—*боговъ*—очевидно относится не къ богамъ языческимъ, но къ различнымъ существамъ, которыя по ихъ достоинству

*) Подобное же отожествленіе боговъ языческихъ съ идолами и противоположеніе ихъ къ истинному Богу находится въ Псалмахъ: 113, 10 — 16; 96, 7—9.

называются иногда въ Священномъ Писаніи богами въ смыслѣ переносномъ. Такъ, когда Псалмопѣвецъ говоритъ: *кто во облацѣхъ уравнится Господеви, уподобится Господеви въ сынѣхъ Божіихъ* (Пс. 58, 7), то подъ именемъ живущихъ въ облацѣхъ и сыновъ Божіихъ разумѣетъ Ангеловъ, такъ же какъ великихъ земли именуетъ богами въ словахъ: *Богъ ста во сонмѣ боговъ, посредѣ же боги разсудитъ* (Псал, 81, 1. 6; 46, 9), или: *боговъ да не злословиши и князю людей твоихъ да не речеши зла* (Исх. 22, 28).

Итакъ Священное Писаніе ясно и неоспоримо указываетъ намъ цѣлый народъ, который обладаетъ чистыми и возвышенными понятіями о Богѣ, отъ временъ глубочайшей древности. Сей народъ не изобрѣтаетъ такихъ понятій путемъ труднаго освобожденія разума отъ долговременныхъ заблужденій, въ слѣдствіе первоначальной грубости ума, но получаетъ ихъ отъ Бога путемъ откровенія, и затѣмъ хранитъ ихъ какъ священное наслѣдіе отъ первобытныхъ временъ неизмѣнно, не смотря на всѣ историческія измѣненія своихъ судебъ. Но если такое наслѣдіе вѣчныхъ истинъ религіи, особенно хранившееся при помощи Божіей въ народѣ избранномъ, вначалѣ до избранія сего народа, было общимъ достояніемъ всего рода человѣческаго; то ужели оно совершенно и безслѣдно изчезло у другихъ народовъ, лишенныхъ особеннаго попеченія Божія? Неужели у нихъ, среди заблужденій, не сохранилось какихъ либо остатковъ лучшихъ вѣрованій отъ временъ, ближайшихъ къ первобытнымъ?

Не смотря на давность язычества и на силу заблужденій, трудно предположить, чтобы слѣды первобытныхъ истинъ вѣры изчезли въ язычествѣ совершенно и безъ остатка. Думать иначе заставляетъ разумность человѣческой природы, не отвергающей истины злонамѣренно, но только по слабости ума искажающей и помрачающей ее, и твердость религіозныхъ вѣрованій, основанныхъ у всѣхъ народовъ на преданіи. Нравы, обычаи, общественныя учрежденія и проч. легко измѣняются съ перемѣною мѣстообитанія и отъ вліянія чужихъ народностей. Религіозныя вѣрованія составляютъ самое священное достояніе человѣка, и, по самому существу своему, менѣе подвержены произвольнымъ измѣненіямъ; они передаются изъ вѣка въ вѣкъ, огражденныя самою святостію своею для чело-

вѣка отъ забвенія и намѣреннаго искаженія. Исторія религій, неизмѣнно въ своей сущности сохраняющихся въ теченіи цѣлыхъ тысячелѣтій, при всѣхъ народныхъ переворотахъ; усиленное часто до упорства охраненіе религіозныхъ преданій и обычаевъ древнихъ временъ, даже при самой перемѣнѣ религій и нравовъ, свидѣтельствуетъ объ ихъ постоянствѣ и неудобоизмѣняемости. Но если долго и упорно хранятся въ религіяхъ заблужденія, по уваженію къ ихъ древности, то тѣмъ болѣе мы должны признать возможнымъ сохраненіе древнихъ истинныхъ понятій и вѣрованій.

Священное Писаніе оправдываетъ такое предположеніе о существованіи среди заблужденій язычества остатковъ болѣе чистыхъ вѣрованій, указывая намъ (какъ мы и видѣли) примѣры сохраненія слѣдовъ истинной вѣры внѣ избраннаго народа. Обвиняя язычниковъ въ томъ, что они сокрывали *истину въ неправдѣ* (Римл. 1, 18), Апостолъ тѣмъ самымъ даетъ разумѣть, что у нихъ подъ оболочкою многочисленныхъ заблужденій скрывается иногда болѣе свѣтлое, внутренное содержаніе истины и самъ открываетъ такое содержаніе въ поклоненіи Аѳинянъ невѣдомому Богу (Дѣян. 17, 19. 34). Подъ символомъ невѣдомаго Бога Апостолъ находитъ несознаваемое самими язычниками почитаніе Бога истиннаго, имъ возвѣщаемаго: *его же убо не вѣдуще (благолѣпнѣ) чтете, сего азъ проповѣдую вамъ* (ст. 23).

Конечно, судя по содержанію и по времени памятниковъ языческой древности, мы не можемъ и ожидать найти въ нихъ ясныя свидѣтельства, на основаніи которыхъ мы могли бы составить ясное понятіе о первобытной религіи, независимо отъ Священнаго Писанія. Но для насъ достаточно, если изъ нихъ будетъ видно, что религія у всѣхъ народовъ, въ древнѣйшія времена, была чище, возвышеннѣе и ближе къ единобожію, чѣмъ въ послѣдующія, что такимъ образомъ не грубый полиѳеизмъ былъ первоначальною религіею, а напротивъ, съ большимъ и большимъ развитіемъ языческихъ народовъ развивались заблужденія и суевѣрія въ дѣлѣ религіи.

Болѣе всѣхъ народовъ древности извѣстны и изслѣдованы религіозныя вѣрованія Грековъ и Римлянъ; но не смотря на то, менѣе всего мы можемъ ожидать, чтобы въ религіи сихъ народовъ сохранились ясные слѣды древнихъ, первобытныхъ

вѣрованій человѣчества. Греки и Римляне являются на поприщѣ исторіи очень поздно, сравнительно съ другими народами древняго міра. Это обстоятельство было вдвойнѣ гибельно для достоинства и чистоты религіи. До самостоятельнаго явленія сихъ народовъ въ исторіи, залогъ первобытной религіи не могъ сохраниться неповрежденнымъ въ теченіе многихъ вѣковъ у племенъ грубыхъ, не имѣвшихъ письменности, каковы были первые обитатели Греціи и Италіи. А когда Еллинское племя, котораго вѣрованія дали существенное содержаніе и Римской религіи, начало пріобрѣтать самостоятельность и историческое значеніе, то оно застало уже предъ собою другіе народы, старѣйшіе его на пути гражданственности, и, по общему историческому закону, должно было отъ нихъ получить первыя начала и сѣмена образованія. Такимъ образомъ, оно рано подверглось иноземному вліянію Египта и Финикіи,— вліянію, которое могло только затмить, а не прояснить народныя вѣрованія. Такое постепенное потемнѣніе было тѣмъ удобнѣе, что у Еллиновъ не было, какъ у другихъ восточныхъ народовъ, ни постояннаго и твердо установленнаго жреческаго сословія, которое заботилось бы о сохраненіи истинъ религіи, ни письменныхъ памятниковъ, кои, считаясь священными, полагали бы предѣлъ нововведеніямъ и служили бы свидѣтельствомъ вѣрованій древнѣйшихъ временъ. Дѣло религіи было предоставлено народу и народные поэты явились у Грековъ истолкователями и образователями народныхъ вѣрованій. Легко предположить, чего можно было ожидать отъ подобныхъ вождей религіознаго образованія и въ какой мѣрѣ, при свободномъ поэтическомъ представленіи народныхъ вѣрованій, могъ сохраниться ихъ истинный древній смыслъ и значеніе.

Но, не смотря на всѣ неблагопріятныя условія къ сохраненію первоначальныхъ вѣрованій въ ихъ чистотѣ, не смотря на самое сильное распространеніе язычества въ Греціи, внимательное наблюденіе въ безсвязной пестротѣ Еллинскаго многобожія находитъ указаніе, что это многобожіе не было первоначальнымъ, что оно развивалось постепенно, что чѣмъ древнѣе, тѣмъ религіозныя понятія были чище и возвышеннѣе. Эти указанія мы находимъ въ свидѣтельствахъ историковъ, въ твореніяхъ древнѣйшихъ поэтовъ и наконецъ въ мнѣніяхъ

позднѣйшихъ писателей, ближайшимъ образомъ знавшихъ жизнь своего народа и его исторію.

Древнѣйшій историкъ Греціи, Геродотъ, не смотря на все уваженіе къ народнымъ вѣрованіямъ своего времени, ясно говоритъ, что эти вѣрованія не были древними и первоначальными, что они являлись постепенно и мало по малу, и указываетъ самые источники ихъ происхожденія. Онъ говоритъ, что Пелазги, родоначальники Грековъ, въ началѣ не знали именъ отдѣльныхъ боговъ; что они приносили жертвы богамъ въ совокупности, не различая ихъ; что ни они, ни другіе обитатели Греціи, — Карійцы, Лидяне, Аркадяне, не знали идоловъ; что первыя понятія о различіи боговъ и ихъ названія занесены изъ Египта; и что обитатели Греціи только въ слѣдствіе утвердительнаго отвѣта Додонскаго оракула приняли ихъ и стали почитать *). Далѣе, по разнымъ поводамъ, онъ указываетъ и историческое происхожденіе служенія различнымъ божествамъ отъ различныхъ иноземныхъ народовъ. Такъ, напримѣръ, онъ свидѣтельствуетъ, что служеніе Афродиты перешло въ Грецію отъ Финикіянъ и распространилось изъ Аскалона черезъ Киѳеру **); что служеніе Діонису ввелъ нѣкто Мелампъ, заимствовавъ его отъ переселившихся въ Ѳивы и Бэотію Финикіянъ ***), и проч. Вообще, все ученіе о происхожденія боговъ, ихъ числѣ и различныхъ видахъ Геродотъ почитаетъ очень недавнимъ, и составителями для Грековъ ѳеогоній называетъ Гомера и Гезіода, жившихъ не болѣе, какъ за сто лѣтъ до его времени ****).

Отрывочныя и случайныя свидѣтельства Геродота о происхожденіи греческаго многобожія вполнѣ подтверждаются тщательными изслѣдованіями греческой миѳологіи и сравненіемъ ея съ миѳологіею другихъ народовъ, — въ новѣйшее время. Эти изслѣдованія показываютъ, что большая часть, и въ числѣ ихъ всѣ главнѣйшія и наиболѣе почитаемыя божества Грековъ, ихъ миѳологія и обряды, первоначально перенесены въ Грецію изъ Египта и Финикіи; что собственно

---

*) Herod. Lib. II, 9. 52.
**) Herod. I, 105.
***) Herod. II, 49.
****) Herod. II. Euterp. 53.

Греческаго, въ религіи этого народа, есть художественное преобразованіе этихъ первоначально заимствованныхъ отвнѣ божествъ, сообразно духу Греческаго народа, подъ вліяніемъ поэтовъ и художниковъ, и, кромѣ того, миѳическія сказанія о жизни древнихъ героевъ Греціи, напр. Геркулеса, Кастора и Полидевка, Ѳезея и др. Но то и другое принадлежитъ уже къ позднѣйшимъ историческимъ временамъ, и есть привзошедшее прибавленіе, а не первоначальное достояніе греческой религіи. Такъ вся миѳологія Зевса есть не что иное, какъ видоизмѣненіе исторіи Озириса; Аѳина, Океаносъ, Ѳетида, Деметра, Гермесъ, Эскулапъ, Панъ, Фебъ, суть чисто Египетскія божества; Артемида, Кибелла, Адонисъ,—Финикійскія и проч. Перехожденіе иноземныхъ божествъ и обрядовъ въ Грецію было постояннымъ и продолжалось до послѣднихъ временъ упадка язычества, такъ напримѣръ, служеніе Кибеллы и Сераписа *). Такимъ образомъ вся пестрота и запутанная ткань Греческой миѳологіи мало по малу разрѣшается, и мы находимъ, что все многообразіе боговъ есть нѣчто постороннее, привносимое въ Грецію постепенно, въ теченіе вѣковъ, что первоначальная религія была проще, чище и свободнѣе отъ заблужденій полиѳеизма.

Но въ чемъ же теперь состояла эта первоначальная религія, до ея искаженія иноземными вліяніями и произволомъ народныхъ поэтовъ? Прямыхъ древнихъ свидѣтельствъ, кромѣ неопредѣленнаго выраженія Геродота, что древнѣйшіе обитатели Греціи почитали боговъ безлично и не зная ихъ именъ и особенностей, мы не имѣемъ; но за то въ самыхъ твореніяхъ древнихъ религіозныхъ поэтовъ мы находимъ понятія о божествѣ болѣе возвышенныя и далекія отъ обыкновенныхъ народныхъ понятій послѣдующаго времени, которыя доказываютъ бо́льшую чистоту религіи во времена древнѣйшія и упадокъ ея въ позднѣйшія.

Такъ въ древнѣйшихъ гимнахъ, извѣстныхъ подъ именемъ Орфическихъ, содержится ученіе о первой причинѣ всего и о происхожденіи всѣхъ вещей, отличное отъ безсвязныхъ представленій позднѣйшаго язычества. Это ученіе ясно выражаетъ

---

*) Подробныя изслѣдованія о происхожденіи Греческихъ божествъ,– см. въ Aegyptische und Zoroastr. Glaubenslehre, v. Ed. Röth. 1846. S. 278 et sq.

мысль о единомъ верховномъ виновникѣ всего сущаго, который именуется Зевсомъ. Зевсъ Орфическихъ гимновъ совершенно отличенъ отъ Зевса народной миѳологіи. Онъ изображается единымъ, первоначальнымъ, высочайшимъ, виновникомъ всего, единою силою и божествомъ, отъ котораго произошелъ міръ и всѣ боги *). Хотя другія черты, приписываемыя Зевсу, и затемняютъ это чистое понятіе о Божествѣ, представляя его по отношенію къ міру, то душею разлитою по всѣмъ частямъ природы и оживляющею ихъ, какъ душа оживляетъ тѣло, то пантеистическимъ началомъ, нераздѣльно соединеннымъ съ вещественнымъ міромъ, но, тѣмъ не менѣе, въ ученіи Орфическихъ поэтовъ о Зевсѣ высказываются мысли, чуждыя послѣдующему язычеству. Происхожденіе міра у Орфиковъ изображается въ видѣ образованія первобытнаго хаоса силою свѣтлаго, божественнаго Эроса, носившагося среди мрака и нестроенія и образовавшаго небо и землю, боговъ и людей **). Касательно явленія и происхожденія самаго Эроса, сохранившіеся до насъ отрывки изъ древнихъ ѳеософовъ, по видимому, не согласны между собою. У однихъ все твореніе приписывается одному разумному существу, которое изображается виновникомъ самого Эроса ***), совѣчнымъ хаосу ****). У другихъ, напримѣръ, у Гезіода, мірообразующій Эросъ кажется являющимся изъ самыхъ нѣдръ хаоса, и все ученіе о происхожденіи міра получаетъ физическій оттѣнокъ въ томъ, что матерія считается первоначальною, а духъ послѣ явившимся изъ нѣдръ матеріи бытіемъ. Но тѣмъ не менѣе, древніе писатели и толкователи отстраняютъ эту неясность въ происхожденіи Эроса тѣмъ, что и Гезіоду, какъ и прочимъ Орфикамъ, приписываютъ мысль о самостоятельности и независимости

---

*) *Ζευς—πρῶτος γένετο, Ζευς ὕσατος, Ζευς κεφαλὴ, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται, Ζευς ἔν κράτος, εἷς δαίμων γένετο.* Gesneri, Orphica, 1805. p. 365. Также: Euseb. Praep. Evang. III. 9.

**) Поэтическое описаніе образованія міра дѣйствіемъ Эроса, основанное вѣроятно на древнихъ преданіяхъ, находимъ у Аристофана: Птицы, ст. 694. Также Argon. v. 426. 12. Hesiod. Theogon. v. 116.

***) Argon. v. 12.

****) Procl. in. Tim. p. 49. Другія мѣста у Причарда въ его Aegypt. Mythol. übers. v. Hayman. 1837. p. 144.

отъ вещества, мірообразовательнаго, божественнаго начала, которое называется Эросомъ *).

Представленныя нами свидѣтельства, касательно существованія въ древнѣйшія времена Греціи болѣе чистыхъ и близкихъ къ единобожію понятій, чѣмъ въ послѣдствіи, подтверждаются и мнѣніями древнихъ писателей. Такъ Платонъ называетъ очень древнимъ то ученіе, что Богъ заключаетъ въ Себѣ начало и конецъ всего сущаго и всѣмъ управляетъ **), и говоритъ, что ученіе Элеатовъ о происхожденіи всѣхъ вещей изъ единаго духовнаго начала существовало въ Греціи еще прежде Ксенофана, основателя сей школы ***). Такимъ же древнимъ и праотеческимъ преданіемъ называетъ ученіе о происхожденіи вещей отъ Бога и Его промыслѣ, распространяющемся на весь міръ, древній сочинитель книги о мірѣ, приписываемой Аристотелю ****).

Все сказанное нами о ходѣ религіи въ Греціи повторяется и въ Римѣ. Если сравнительная новость Римскаго народа въ исторіи и несамостоятельность его умственнаго и религіознаго образованія, не позволяютъ намъ искать у него самобытныхъ и подлинныхъ религіозныхъ преданій, сохранившихся отъ временъ глубокой древности; за то вся исторія послѣдующаго римскаго многобожія представляетъ наглядный примѣръ того, какъ могутъ повреждаться чистота религіи и развиваться крайности многобожія неразумнымъ привнесеніемъ разныхъ заблужденій отъ различныхъ народовъ, по различнымъ случаямъ. Дѣйствительно Римскихъ, или правильнѣе, Этрусскихъ божествъ, принятыхъ первымъ основателемъ Римскаго владычества, было очень немного. Эти боги не имѣли ни капищъ, ни статуй, ни многочисленныхъ обрядовъ богослуженія,—введеніе которыхъ, по сознанію самихъ Римскихъ писателей, очень не древне и не восходитъ далѣе временъ Нумы, которому Римское историческое преданіе приписываетъ образованіе и устрой-

---

*) Свидѣтельства о семъ изъ древнихъ писателей и схоліастовъ собраны у Кудворта, въ его Syst. Intellect. T. 1. p. 160. 296. 297.

**) De legib. IV. p. 715—„παλαιὸς λόγος“.

***) Soph. p. 242. Ксенофанъ, одинъ изъ самыхъ древнихъ философовъ Греціи, почти современникъ Ѳалеса и Пиѳагора, процвѣталъ около 61 олимп., то-есть, 536 года до Рожд. Хр.

****) Lib. de mundo. Cap. 5. p. 856. Op. Arist. T. 1.

ство религіи *). Съ теченіемъ времени, сближеніе съ Греками, и умственное ихъ вліяніе на Римлянъ было поводомъ къ перенесенію въ Римъ многихъ Эллинскихъ боговъ и особенно различныхъ миѳологическихъ сказаній, пріуроченныхъ къ древнимъ народнымъ божествамъ. Постепенное же распространеніе Римскаго владычества по востоку имѣло слѣдствіемъ постепенное перенесеніе вѣрованій и боговъ покоряемыхъ народовъ въ столицу вселенной, пока наконецъ Римское язычество не дошло до тѣхъ нелѣпыхъ крайностей многобожія, какія едва ли представляютъ всѣ другія языческія религіи.

Мы видѣли, что главнымъ источникомъ многобожія, наводнившимъ своими заблужденіями Грецію, а потомъ и Римъ, частію чрезъ Грецію, частію непосредственно, были Египетъ и Финикія съ сопредѣльными ей Малоазійскими странами.

Крайность народнаго суевѣрія, особенно почитаніе животныхъ, въ Египтѣ возбуждала насмѣшки въ самихъ язычникахъ, а древность этого суевѣрія заставляла ихъ въ этой странѣ предполагать самое начало язычества. Но, среди мрака народныхъ вѣрованій, въ жреческой кастѣ сохранялись и здѣсь, отъ древнѣйшихъ временъ, огражденныя неприкосновенностію священныхъ письменъ, болѣе основательныя и разумныя представленія. Хотя эти представленія были далеки еще отъ истины, но тѣмъ не менѣе, съ одной стороны, не смотря на свою древность, они были гораздо чище послѣдующихъ, съ другой, въ нихъ заключались указанія на еще болѣе возвышенныя понятія о Божествѣ, указывающія на первоначальное религіозное достояніе народа.

Египетское религіозное ученіе во главу и основаніе всего поставлятъ понятіе о единомъ началѣ всего сущаго. Такое верховное божество, источникъ всего существующаго, называется Аммунъ (*сокровенный;* Греки переводили это имя: Зевсъ). Оно проявляетъ себя въ четырехъ главныхъ началахъ, олицетворенныхъ въ видѣ божествъ. Эти начала: первобытный Духъ или Кнефъ, первобытная матерія, — Нейтъ, первобытное время—Севехъ, и первобытное пространство — Паштъ. Взаимное сочетаніе этихъ божествъ, изъ коихъ два (Кнефъ и Севехъ) представляются мужескаго, а два другіе

*) Варронъ, у бл. Августина: De Civ. Dei .Lib.VII, cap. 5. 6. Lib. IV, cap. 31.

(Нейтъ и Паштъ) женскаго рода, производитъ новую генерацію боговъ извѣстныхъ въ числѣ осьми и называемыхъ Кабирами (то есть, сильными). Явленіе этихъ божествъ предшествуетъ образованію земли. Чтобы устроить ее и населить живыми существами, четыре высшіе и восемь низшихъ боговъ нисходятъ на землю (въ Египетъ) и чрезъ взаимное соединеніе производятъ новое поколѣніе боговъ, кои носятъ на себѣ, уже не отвлеченный, а мѣстный и національный характеръ. Эти низшіе, многочисленные, человѣкообразные боги, къ числу которыхъ принадлежатъ впослѣдствіи наиболѣе почитаемые,— Озирисъ и Изида, производятъ родъ человѣческій, воплощаются и странствуютъ по землѣ для благодѣяній людямъ. Миѳическія сказанія о дѣйствіяхъ этихъ божествъ и обряды, образно выражающіе эти дѣйствія, составляютъ главное содержаніе народной религіи.

Новѣйшія изслѣдованія въ области Египетской миѳологіи показываютъ, что генераціи или преемства божествъ не суть только произведенія мудрствующаго о происхожденіи вещей ума, но, какъ и въ другихъ языческихъ религіяхъ, изображаютъ дѣйствительный историческій ходъ религіи. Первоначальныя божества первоначальныя не только въ смыслѣ старѣйшинства ихъ надъ низшими, но и въ томъ отношеніи, что они дѣйствительно были первоначальными и самыми древними божествами Египетскаго народа. Постепенное увеличеніе числа боговъ происходило исторически, и различныя преемства ихъ означаютъ различные періоды народной религіи. Согласно съ этимъ, первоначальная и древнѣйшая религія Египта представляется въ болѣе простомъ и разумномъ видѣ; съ теченіемъ времени, съ большимъ и большимъ утвержденіемъ народной своеобразности, увеличивается и число боговъ, также получающихъ болѣе и болѣе мѣстный и народный характеръ. Наконецъ, склоняясь болѣе и болѣе къ антропоморѳизму, народъ Египетскій началъ обоготворять древнихъ царей и героевъ, знаменитыхъ въ исторіи своей страны и украшать ихъ дѣянія вымыслами фантазіи. Такимъ образомъ постепенно болѣе и болѣе упадала религія, помрачаясь чувственными представленіями; неспособный, съ упадкомъ древней мудрости и жреческаго сословія, къ отвлеченнымъ понятіямъ и къ разумѣнію чисто символическихъ, іероглифическихъ образовъ,

народъ болѣе и болѣе привлекался къ миѳическимъ изображеніямъ дѣйствительныхъ историческихъ лицъ, имъ обоготворенныхъ, и преимущественно предъ древними знаменательными божествами возвысилъ Озириса и Изиду, два главныя божества послѣдней генераціи,—божества, миѳическія сказанія о которыхъ представляютъ ясные слѣды дѣйствительнаго, историческаго существованія этихъ, обоготворенныхъ впослѣдствіи, лицъ. Такимъ образомъ, въ послѣднія времена существованія Египетскаго язычества, они явились главными божествами и, сосредоточивши всѣ прочія вѣрованія, затмили древнія, лучшія религіозныя понятія; самое грубое почитаніе животныхъ въ соединеніи съ фантастическою миѳологіею, заступило мѣсто древняго символизма, который въ образныхъ формахъ выражалъ истины, впослѣдствіи недоступныя разумѣнію большей части народа *).

Итакъ, и Египетская религія представляетъ въ своемъ историческомъ развитіи постепенное движеніе отъ болѣе чистыхъ и разумныхъ понятій къ большему и большему господству неразумнаго многобожія и идолопоклонства. Хотя и древнѣйшій видъ Египетской религіи, въ сравненіи съ послѣдующими ея состояніями, имѣетъ только превосходство въ большей разумности понятій, но не въ отношеніи къ ихъ истинѣ, такъ какъ система Египетскаго вѣроученія склоняется къ космическому пантеизму, но тѣмъ не менѣе въ ней, въ смѣшеніи съ ложными, хранятся и истинныя понятія о Божествѣ. Самое главное изъ нихъ есть древнѣйшее ученіе о единомъ, первоверховномъ Божествѣ, виновникѣ міра. Это ученіе, хотя постепенно помрачаемое усиливающимся многобожіемъ, тѣмъ не менѣе сохранилось до послѣднихъ временъ Египетскаго язычества. Такъ, по свидѣтельству Ямвлиха и другихъ писателей, Египтяне признавали, „что прежде всего сущаго и прежде всѣхъ началъ есть Богъ, единый, первый“ **). Въ противоположность другимъ, происшедшимъ богамъ называли его „нерожденнымъ и безсмертнымъ“ ***). Имѣя въ виду не-

*) Содержаніе Египетской религіи и постепенный ходъ ея изложены на основаніи изслѣдованій Рета (Aegypt. und Zoroastr. Glaubenslehre v. Röht. 1846) и Причарда (Aegypt. Myth. über. v. Haymann. 1837).

**) Jambl. de Myster. Aegypt. VIII, c. 2.

***) Plut. de Iside et Osyr. c. 21.

постижимость его существа, именовали его „сокровеннымъ“ или недоступнымъ чувствамъ, недовѣдомымъ мракомъ, существомъ почитаемымъ только чрезъ молчаніе *). Это верховное Божество почиталось столь возвышеннымъ, что Египтяне, изъ благоговѣнія, избѣгали даже произносить его имя **).

Понятіе о единомъ, высочайшемъ началѣ всего часто соединялось и отожествлялось съ болѣе опредѣленнымъ представленіемъ о Кнефѣ, мірообразовательномъ Духѣ, первомъ и высочайшемъ порожденіи верховнаго Божества, такъ что Кнефу часто приписывались черты самаго высочайшаго Божества и онъ сливался съ Аммуномъ, получая названіе, — Аммунъ-Кнефъ (то есть, сокровенный высочайшій духъ) ***), Такое соединеніе понятій показываетъ, что верховное Существо было представляемо не только первоначальнымъ, но и духовнымъ существомъ. Такъ, по свидѣтельству Ямвлиха, Египтяне во главу всего поставляли Умъ и Слово или разумъ (λόγος) самосущій, устроившій все, и прежде неба, въ небѣ живущую силу ****).

---

*) Plut. de Isid. c. 9. Damascius, de princ. prim. p 385. ed. Kopp. Также: Prichard, Aegypt. Myth. p. 145.

**) Jambl. de Myst. Aegypt. VIII, 4.— Впрочемъ, вопросъ о томъ, признавали ли Египтяне единое, верховное и разумное начало всего, въ древности рѣшался различно. Діодоръ Сицилійскій и Херемонъ думали, что вся Египетская миѳологія есть не иное что, какъ обожаніе силъ природы. Но другіе писатели, особенно Ямвлихъ и Плутархъ (оставившіе не случайныя замѣтки, а изслѣдованія о египетской миѳологіи), были совершенно иного мнѣнія; и ихъ мнѣнія болѣе подтверждаются послѣдующими изысканіями (разборъ этихъ мнѣній см. у Причарда, въ его Aegyth. Myth. p. 22. et sq.). Самъ Евсевій, хотя не высокаго мнѣнія о Египетскомъ вѣроученіи, на основаніи свидѣтельства Порфирія говоритъ, что Египтяне признавали разумнаго виновника или устроителя міра, подъ именемъ Кнефа (Praep. Evang. Lib. III, cap. 11)

***) Röth. Aegypt. und Zoroastr. Glaub. p. 133. Lehrb. d. Mythol. v. Eckermann. 1845. 1. B. p. 77.

****) Jambl. de Myster. Aegypt. VIII, c. 4. Другія мѣста изъ Ямвлиха и другихъ писателей собраны въ Syst. Intellect. Cudworti, 1. 499 — 505.—Древнее Египетское ученіе объ Аммунѣ,—верховномъ началѣ всего, и Кнефѣ—высочайшемъ Духѣ, перворожденномъ Божествѣ, по видимому, послужило для языческихъ ученыхъ, съ распространеніемъ христіанства, поводомъ къ смѣшенію этихъ понятій съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ Отцѣ и рожденномъ отъ Него Сынѣ. Такое, имѣющее притязаніе на сходство съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ и Его Словѣ, ученіе мы находимъ въ сочиненіи, приписываемомъ Гермесу Трисмегисту, древнему миѳическому лицу Египта, но кото-

Какъ религіозныя понятія въ Египтѣ представляются тѣмъ въ большей чистотѣ, чѣмъ они древнѣе, такъ и обряды богослуженія. Почитаніе идоловъ и животныхъ, какъ предметовъ божественныхъ, и соединенные съ симъ почитаніемъ безнравственные обряды, есть явленіе позднѣйшее въ исторіи Египта. Символическія изображенія религіозныхъ понятій, основанныя на свойствахъ іероглифическаго языка, въ послѣдствіи, съ упадкомъ религіозной мудрости, были приняты за изображенія самыхъ божествъ и послужили поводомъ къ суевѣрному почитанію. Но мысль, что эти изображенія, почитаемыя народомъ, не суть изображенія самыхъ божествъ, но только символы ихъ, и что идолопоклонство есть явленіе чуждое глубокой древности, не терялась въ Египтѣ и въ послѣдующія времена. Такъ Египетскіе жрецы, на вопросъ Цезаря о почитаніи животныхъ, отвѣчали ему, что въ нихъ они почитаютъ божество, котораго животныя суть только символы *). Лукіанъ говоритъ о Египтянахъ вмѣстѣ съ Сиріянами, что эти народы не имѣли въ древности въ своихъ храмахъ никакихъ статуй или идоловъ; что онъ самъ въ Сиріи видѣлъ много древнихъ храмовъ, въ которыхъ не было никакихъ изображеній **). Плутархъ о жителяхъ Θиваиды въ Египтѣ говоритъ, что они не почитали животныхъ и не жертвовали ничего на ихъ содержаніе, потому что не признавали никакаго смертнаго бога, но покланялись только тому, кого они называли Кнефомъ, несозданнымъ и безсмертнымъ Существомъ ***).

раго духъ и образъ выраженій ясно указываетъ на времена христіанства. Впрочемъ самая попытка соединить языческія понятія съ христіанскими показываетъ, что въ древнихъ религіозныхъ писаніяхъ и въ сокровенномъ ученіи Египетской мудрости были нѣкоторыя истины, болѣе высокія и чистыя, чѣмъ обыкновенныя миѳическія представленія. И, конечно, имѣя въ виду нѣкоторое согласіе мыслей, изложенныхъ въ сочиненіи Трисмегиста съ дѣйствительнымъ содержаніемъ древняго Египетскаго ученія, нѣкоторые Отцы и Учители Церкви, напр. Іустинъ, Лактанцій, Кипріанъ и особенно Климентъ Александрійскій, приводили изъ сего сочиненія мѣста, чтобы доказать, что Египтянамъ извѣстна была вѣра въ единаго Бога. Cudworth: Syst. Intellect. T. 1. p. 493—498.

*) Lucan. Phars. lib. 1. Sinesius, Calvit. Encom.

**) Lucian. de Dea Syra.

***) De Iside et Osir.

Глубокая древность образованія Финикійскаго народа и обширное вліяніе, какое имѣли религіозныя вѣрованія Финикіянъ на религіи различныхъ народовъ, съ которыми они приходили въ тѣсныя соотношенія путемъ всемірной торговли и многочисленныхъ колоній *), даютъ особенную важность вопросамъ: какія были самыя древнія религіозныя понятія этого народа? Какого рода измѣненія испытывали они въ долгое время исторической жизни этого народа? Но, къ сожалѣнію, отсутствіе древнихъ достовѣрныхъ источниковъ и свидѣтельствъ не позволяетъ дать удовлетворительный отвѣтъ на эти важныя для исторіи религіи вопросы. Отрывочныя и скудныя свидѣтельства греческихъ писателей, по отношенію къ древнѣйшей религіи Финикіянъ, имѣютъ значеніе очень позднихъ свидѣльствъ. Что же касается до отрывковъ, приписываемыхъ Санхоніатону, древнѣйшему Финикійскому историку, то подложность и позднее происхожденіе ихъ нынѣ не подлежитъ сомнѣнію **). Сколько можно судить изъ сравненія различныхъ наименованій, свойствъ и особенностей, приписываемыхъ различнымъ божествамъ Финикійскимъ, воспоминаніе о единомъ, древле поклоняемомъ, верховномъ Божествѣ, сохранялось у Финикіянъ въ представленіи главнаго божества, называемаго ими Эль или Бэлъ (Ваалъ), котораго греческіе писатели называли Сатурномъ, считая его верховнымъ божествомъ Финикіянъ. Эль, котораго имя значитъ сильный и котораго называютъ древнимъ, вѣчнымъ Элемъ, изображается какъ глава и начальникъ всѣхъ другихъ боговъ, „которые отъ него получаютъ имя“. Онъ называется также безначальнымъ первосуществомъ, вѣчностію, отцемъ вѣчности; онъ

*) О религіозномъ вліяніи Финикіянъ на различные народы, см. Movers, Die Phönizer. 1841. B. 1. 47—55.

**) Отрывки изъ Санхоніатона, сохранившіеся главнымъ образомъ у Евсевія (Lib. 1. c. C. 7.), заимствованы имъ изъ сочиненія Филона Библосскаго. „Финикійская исторія“ будто бы переведенная Филономъ съ Финикійскаго, есть не что иное, какъ Финикійская миѳологія, изложенная въ духѣ Евгемера, то есть, въ видѣ исторіи съ ясными примѣненіями къ Греческой миѳологіи и къ Священному Писанію. Самъ ли Филонъ составилъ ее отъ имени Санхоніатона (жившаго будто бы за 1300 л. до Р. Хр.), или былъ обманутъ другимъ, во всякомъ случаѣ она есть, очевидно, произведеніе очень недревняго писателя, хорошо знакомаго съ греческою ученостію. Movers, Die Phönizer. 1841. T. I. 116 147.

царь боговъ и отецъ людей, онъ безначаленъ, устроилъ міръ и управляетъ имъ *). Религіозное преданіе относитъ нераздѣльное господство этого божества и поклоненіе ему къ древнѣйшимъ временамъ **). Не смотря на то, что въ послѣдствіи это древнее божество является не выше, а въ ряду другихъ боговъ, и что служеніе ему сопровождается всѣми крайностями языческаго суевѣрія, въ ученіи о немъ нельзя не видѣть слѣдовъ древняго почитанія единаго верховнаго Божества.

Финикійская религія не есть самостоятельное произведеніе Финикійскаго народа, мало способнаго къ отвлеченнымъ и созерцательнымъ занятіямъ. Она есть совершившееся подъ вліяніемъ иноземныхъ, преимущественно Египетскихъ, вѣрованій видоизмѣненіе одной древней системы религіозныхъ понятій, общей нѣкогда всѣмъ народамъ Западной Азіи. Сравненіе религій Финикіи, Сиріи, Ассиріи, Халдеи, Ханаанскихъ и Аравійскихъ племенъ приводитъ къ заключенію, что первоначальною и древнею формою религіи всѣхъ этихъ народовъ было единобожіе. Общее имя единаго верховнаго Божества у всѣхъ сихъ народовъ было *Эль*, называемый Бэломъ въ Ассиріи, Вааломъ и Бэломъ въ Аравійскихъ странахъ. Поклоненіе сему единому верховному Божеству, и даже самое имя его, сохранялось у Хананейскихъ племенъ во время пребыванія тамъ патріарховъ. Вѣра въ единаго Бога постепенно помрачалась подъ усиливающимся вліяніемъ почитанія свѣтилъ, особенно въ Халдеѣ и Вавилоніи. Но тѣмъ не менѣе, мысль о первоначальномъ единомъ Божествѣ не исчезала совершенно среди разлива многобожія; она выражалась въ томъ, что божеству, первоначально бывшему единственнымъ, постоянно усвоялось первенство и главенство въ ряду прочихъ божествъ, и приписывались такія качества и черты, которыя ясно напоминаютъ о древнемъ служеніи единому истинному Богу, понятіе о Которомъ во всей чистотѣ сохранилось у народа Божія. Такъ, по общему всѣмъ народамъ Западной Азіи преданію, высочайшему Божеству исключительно приписывается

*) Movers, Unters. über d. Religion der Phönizer. 1841. p. 261. 262. 312.
**) Ibid. p. 321. 354.

твореніе міра чрезъ раздѣленіе тьмы и свѣта *); сіе Божество одно и нераздѣльно господствуетъ въ первыя времена человѣчества; время его особеннаго господства на землѣ изображается какъ время счастія и блаженства; оно даетъ людямъ письменные законы, постановленія; но, разгнѣванное увеличившимся нечестіемъ и беззаконіями людей, оно наказываетъ ихъ потопомъ, спасая отъ него нѣсколько благочестивыхъ, чудеснымъ образомъ. Такія черты, приписываемыя верховному Божеству, особенно же, сходныя съ библейскимъ сказаніемъ, преданія о первобытномъ состояніи людей, ихъ послѣдующемъ развращеніи и о всемірномъ потопѣ, соединяемыя съ представленіемъ о семъ Божествѣ, ясно показываютъ, что сіе представленіе есть не что иное, какъ остатокъ первоначальнаго почитанія единаго истиннаго Бога во всей Западной Азіи **).

Религіи Греко-римская, Египетская и народовъ Западной Азіи, — какъ вслѣдствіе историческаго вліянія ихъ одна на другую, такъ и по сопредѣльности и тѣсному соединенію этихъ странъ, подъ вліяніемъ Римскаго владычества, пред-

---

*) Такъ, по мнѣнію Ассиріянъ, Бэлъ есть главный владыка всего; было время, когда ничего не было, кромѣ мрака и воды... Но Бэлъ, котораго называютъ также Зевсомъ, раздѣлилъ мракъ, отдѣлилъ небо и землю, и создалъ міръ. Berosus, Fragm. in Fabricii Bibl. Graec. L. VI, c. 12. Сходное преданіе о происхожденіи міра у Финикіянъ,—Euseb. Praep. Evang. Lib. 1. c. 6. 7.

*) Все сказанное нами о первоначальномъ видѣ религіи народовъ Западной Азіи основано на подробныхъ изслѣдованіяхъ Моверса о Финикійской и родственныхъ съ нею религіяхъ (Unters. über. d. Religion d. Phönizer. 184¹. особ. стр. 312—321). Сохраненіемъ воспоминаній о единомъ истинномъ Богѣ, перенесенныхъ въ послѣдствіи на главныя божества въ языческихъ религіяхъ Западной Азіи, Моверсъ объясняетъ, почему язычники иногда находили сходство между ними и истиннымъ Богомъ народа Израильскаго. Такъ напр. распространенное между язычниками мнѣніе, что Евреи поклоняются Сатурну, онъ производитъ изъ того, что Финикіяне и Ассиріяне, въ сказаніяхъ о своемъ Элѣ или Бэлѣ, находили нѣкоторыя черты сходства съ ученіемъ о твореніи міра Богомъ и о первобытной исторіи человѣчества у Евреевъ. Равнымъ образомъ, частое склоненіе древнихъ Израильтянъ къ поклоненію Ваалу можетъ быть отчасти объяснено тѣмъ, что при началѣ распространенія многобожія, слѣды первобытной религіи были яснѣе, нежели въ послѣдствіи, у язычниковъ, и Израильтяне въ древности легче, нежели въ послѣдствіи, могли увлекаться нѣкоторыми чертами верховнаго божества Финикіянъ и Ассиріянъ, напоминающими имъ ихъ собственныя, болѣе истинныя понятія о Божествѣ.

ставляли много общаго и сходнаго въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и преданіяхъ. Боги, почитаемые на берегахъ Нила, когда дѣлались извѣстными, были почитаемы и въ Римѣ и въ Греціи (напр. Сераписъ или Изида). Малоазійскіе обряды распространялись свободно по всей Римской имперіи (напр. служеніе Кибеллѣ и Діонису) и т. д. Греческіе писатели узнавали своихъ боговъ, подъ другими только именами, у Египтянъ и Финикіянъ, и при большей извѣстности различныхъ религій, пришли въ заключенію, что боги у всѣхъ этихъ народовъ одни и тѣже; различны только имена и обряды богослуженія *). Такое сходство главныхъ вѣрованій и понятій естественно должно было привести ученыхъ язычниковъ къ мысли о первоначальномъ единствѣ религіи всѣхъ извѣстныхъ Грекамъ и Римлянамъ народовъ и о постепенномъ увеличеніи числа боговъ и обрядовъ отъ различія названій божествъ въ разныхъ странахъ, отъ различія нравовъ, обычаевъ и установленій у разныхъ народовъ. Такую мысль о происхожденіи многобожія, основанную на сравнительномъ изученіи религій различныхъ народовъ, когда это изученіе сдѣлалось возможнымъ съ соединеніемъ сихъ народовъ подъ Римскимъ владычествомъ, ясно высказываютъ Греческіе и Римскіе писатели позднѣйшихъ временъ. При всемъ частномъ разнообразіи религіозныхъ вѣрованій, они во всѣхъ ихъ находили идущее отъ глубокой древности и общее всѣмъ имъ ученіе о единомъ началѣ вещей и общее преданіе о первоначальной простотѣ и чистотѣ религіозныхъ обрядовъ. Такъ Ямвлихъ, Проклъ, Симплицій, и другіе Неоплатоники, наконецъ, Іуліанъ Отступникъ старались въ защиту язычества, противъ христіанскихъ обличителей нелѣпостей многобожія, доказать, что ученіе о единомъ Богѣ, Творцѣ и Виновникѣ міра, находилось и въ язычествѣ, что боги суть ничто иное, какъ высшія творенія и произведенія единаго Виновника всего **). Это убѣжденіе позднѣйшихъ язычниковъ въ существованіи истины единства Божія въ ихъ

*) Plut. de Iside et Osyr.

**) Всѣ относящіяся сюда мѣста изъ упомянутыхъ писателей собраны и объяснены у Кудворта въ его Syst. Intellect. T. 1. c. 4. § 27. § 13. стр. 322. 335. 404. 685—696 и др.

религіи было такъ сильно, что нѣкоторые изъ нихъ упрекали даже христіанъ и Іудеевъ въ томъ, что свое ученіе о единобожіи они извлекли изъ языческихъ же вѣрованій *). Иные, вникая въ сущность языческихъ религій, приходили къ мысли, что не только у Грековъ, но и у всѣхъ народовъ земли существуетъ вѣра въ единаго Бога, Царя и Отца всяческихъ, что въ этомъ только одномъ согласны Эллины и варвары, обитатели твердой земли и острововъ, мудрецы и немудрецы; а что разнообразіе вѣрованій и боговъ происходитъ отъ естественнаго различія нравовъ и обычаевъ разныхъ народовъ **). Макробій утверждаетъ, что у древнихъ ѳеологовъ Юпитеръ почитается умомъ, душею міра и первою причиною всего, что въ древности не было изображенія этого божества, и что онъ превыше духа и природы ***). По мнѣнію Ѳеофраста, религія въ началѣ состояла въ самомъ простомъ и чистомъ служеніи Божеству. Тогда не почитали никакого чувственнаго изображенія; не приносили никакихъ кровавыхъ жертвъ. Тогда еще не были изобрѣтены имена и родословія того множества боговъ, которыхъ начали почитать въ послѣдствіи. Воздаваемо было невинное поклоненіе первому началу всѣхъ вещей, то есть, люди приносили ему въ жертву травы и плоды, въ признаніе его верховнаго владычества ****).

Нельзя рѣшительно отвергать подобныхъ свидѣтельствъ позднѣйшихъ язычниковъ, только потому, что они возбуждены усиливающимся вліяніемъ христіанства и общимъ убѣжденіемъ въ нелѣпости обыкновенныхъ миѳическихъ сказаній о богахъ. Если и есть много заимствованій отъ христіанскаго ученія въ изложеніи понятій о божествѣ, представляемыхъ какъ языческія (напр. у Неоплатониковъ), то, во всякомъ случаѣ, основная мысль, которую они защищали, именно, — что въ

*) Фавстъ у бл. Августина. Contr. Faust. L. XX. cap. IV et XIX.

**) Максимъ Тирскій, Diss. 1, p. 45. Проклъ, также, говоритъ, что всѣ религіи и секты признаютъ единую первую причину и начало всего, не смотря на признаніе частныхъ боговъ (Com. in Timaeum. Plat. 286.). Діонъ Хризостомъ говоритъ, что всѣ поэты признавали единаго верховнаго бога, и наученные ими люди воздавали особенныя высшія почести Зевсу, называя его царемъ и отцемъ (Or. 36. p. 447.—Cudw. Syst. Intell. T. 1. p. 683. 695. 447.).

***) Macrob. Saturnal. Lib. 1. c. 17. 23.

****) Theophr. ap. Porphyr. De abstin. anim. Lib. 11. n. 25. 29.

язычествѣ издревле хранилось преданіе о единомъ Богѣ, не можетъ быть ихъ вымысломъ. Трудно было бы язычникамъ выдавать, за собственное и древнее, ученіе совершенно неизвѣстное язычеству и новое, если бы въ самой религіи язычниковъ не находилось къ тому какихъ нибудь основаній; а эти основанія мы сами уже видѣли въ древней священной поэзіи Грековъ, въ религіозныхъ преданіяхъ Египта и другихъ народовъ. Такихъ свидѣтельствъ, въ пользу древности единобожія, сами ученые язычники могли находить еще болѣе. Распространеніе христіанства и упреки дѣлаемые христіанами язычникамъ только могли болѣе усугубить ихъ вниманіе къ изслѣдованію своихъ религіозныхъ памятниковъ, къ чему не было повода въ древнѣйшія времена. Самое направленіе Неоплатонической философіи, обращенной преимущественно къ изслѣдованію о божественномъ и духовномъ, болѣе благопріятствовало такому дѣлу, чѣмъ направленіе предшествовавшей философіи, въ справедливомъ презрѣніи къ народнымъ вѣрованіямъ совершенно отстранявшей ихъ изъ круга своихъ изслѣдованій, какъ не достойныя вниманія, или опасавшейся высказывать о народной религіи истины, противныя мнѣнію большинства.

Съ другой стороны, христіанскіе писатели, не менѣе язычниковъ знакомые съ письменными памятниками и преданіями язычества, не преминули бы обличить ихъ, еслибъ ихъ утвержденія были совершеннымъ вымысломъ *). Но мы видимъ, напротивъ, что Отцы и Учители Церкви, безпощадно раскрывавшіе все дурное и ложное въ язычествѣ, сами соглашались, что и въ немъ дѣйствительно, среди мрака заблужденій, сохранились слѣды истины, и посредствомъ внимательнаго изученія языческой литературы старались, для обличенія язычниковъ, открывать такіе слѣды. Климентъ Александрійскій **),

*) Христіанскіе писатели также упоминаютъ о распространенномъ между многими язычниками своего времени, мнѣніи, что и съ ихъ религіею согласно почитаніе единаго Бога, и что Зевсъ есть сей единый Богъ. „Нѣкоторые, говоритъ Лактанцій, убѣжденные въ истинѣ единства Божія, и не будучи въ состояніи отрицать оную, утверждаютъ, что и они почитаютъ единаго Бога, называя его по своему Юпитеромъ“. За тѣмъ Лактанцій опровергаетъ законность такого названія (Divin. Instit. Lib. 1. c. 1.).

**) Частію in Stromatis, напр Lib. VI. c. 5, и особенно in Protrept. cap. 6. Clem. oper. edit. Klotz. T. III. p. 121.

Аѳинагоръ *), Ѳеофилъ Антіохійскій **), Кириллъ Александрійскій ***), Іустинъ мученикъ ****), Тертулліанъ *****), Минуцій Феликсъ ******), Лактанцій *******) и другіе пользовались всѣми извѣстными въ ихъ время памятниками языческой письменности и религіи, для доказательства истины единобожія ********). Источникъ же лучшихъ и болѣе чистыхъ вѣрованій въ язычествѣ христіанскіе учители находили или въ заимствованіи истинъ вѣры отъ Іудеевъ, или въ древнемъ преданіи. Бл. Августинъ, обличая манихея Фавста, утверждавшаго, что христіане заимствовали ученіе о единомъ Богѣ отъ язычниковъ, говоритъ: „итакъ, пусть узнаетъ Фавстъ, или лучше тѣ, кои восхищаются его сочиненіями, что мнѣніе о единовластительствѣ не мы получили отъ язычниковъ, но что язычники не до такой степени ниспали къ ложнымъ богамъ, чтобы совершенно оставить мысль о единомъ истинномъ Богѣ, отъ котораго происходитъ всякое бытіе“ *********).

Отъ круга народовъ, болѣе извѣстныхъ классическимъ писателямъ и которыхъ вѣрованія находятся въ тѣсномъ взаимномъ отношеніи, теперь перейдемъ къ другимъ народамъ востока съ древнимъ и самостоятельнымъ образованіемъ, каковы Персы, Индѣйцы и Китайцы. Если религіи народовъ, соединенныхъ подъ скипетромъ Рима представляли намъ ясные слѣды древняго ученія о единомъ Богѣ, сохранившіеся среди многочисленныхъ заблужденій, нараставшихъ съ теченіемъ вѣковъ; то съ гораздо большею увѣрен-

---

*) Legat. pro Chr. cap. 6.

**) Ad Autolyc. Lib. II, c. 57. Lib. III, c. 11.

***) Lib. 1. contr. Julian.

****) Just. Cohort. ad Gent. et de Monarchia Dei.

*****) In Apologetico, cap. 24. Tertul. opera, ed. Oehler. T. 1. p. 217.

******) In Octavio, cap. 18. 19.

*******) Divin. Instit. Cap. V. VII.

********)Изъ приводимыхъ христіанскими писателями многихъ мѣстъ изъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ намъ нынѣ древнихъ поэтовъ и философовъ, кромѣ свидѣтельствъ изъ Сивиллиныхъ оракуловъ, особенно замѣчательно мѣсто изъ Софокла (котораго нѣтъ въ дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ сего поэта); въ немъ поэтъ говоритъ: „единъ, по истинѣ единъ есть Богъ, создавшій небо и землю, бездну понта и силу вѣтровъ“ и проч. (Strom. Lib. V, p. 79 и др. Clem. opera, ed. Klotz. 1832.).

*********) Contr. Faust. c. 19. Также Климентъ Александрійскій. Strom. c. VI, p. 759. ed. Potteri.

ностію мы можемъ ожидать найти ихъ въ религіяхъ восточныхъ народовъ. Ни у Грековъ, ни у народовъ Малой Азіи мы не находимъ особенно древнихъ письменныхъ памятниковъ, которые бы могли служить свидѣтельствомъ о религіозномъ состояніи сихъ народовъ въ отдаленныя эпохи; въ сужденіи объ этихъ эпохахъ мы большею частію основываемся на соображеніи свидѣтельствъ позднѣйшихъ писателей. Если и были въ Египтѣ подлинныя свидѣтельства древности, заключенныя въ іероглифическія письмена, то они сдѣлались недоступны не только намъ, но, вѣроятно, самимъ христіанскимъ и языческимъ писателямъ первыхъ временъ христіанства *). У образованныхъ восточныхъ народовъ мы находимъ писанія, почитаемыя священными большею частію отдаленной древности, и съ большею достовѣрностію можемъ судить изъ нихъ о религіозныхъ понятіяхъ народовъ въ сіи времена, сравнивать ихъ съ послѣдующими и заключать о состояніи религіи въ самыя древнія времена.

Древній памятникъ Персидской религіи есть собраніе сочиненій религіознаго содержанія, извѣстное вообще подъ именемъ Зендавесты. Происхожденіе ея, равно и время жизни писателя ея Зороастра, новѣйшіе изслѣдователи относятъ къ VI столѣтію до Р. Хр. **). Но Зороастръ не былъ изобрѣтателемъ новой, а только возстановителемъ и преобразователемъ древней религіи, которую онъ нашелъ въ состояніи упадка. Поэтому, и основныя вѣрованія, излагаемыя въ Зендавестѣ, восходятъ ко временамъ еще болѣе далекимъ.

Главное содержаніе всей древле-персидской религіи есть, какъ извѣстно, ученіе о двухъ началахъ всего существую-

*) Неизвѣстно, строгая ли таинственность, съ какою хранили свои древніе памятники Египетскіе жрецы, или, что вѣроятнѣе, потеря этихъ писаній и забвеніе значенія іероглифическихъ письменъ въ самомъ Египтѣ, съ упадкомъ древней мудрости, было причиною того, что мы не встрѣчаемъ ссылокъ на подлинныя древнія писанія Египта у писателей, занимавшихся Египтомъ. Дошедшія до насъ, подъ названіемъ Египетскихъ, сочиненія или подложны, какъ, напримѣръ, Трисмегистъ, или не древни (какъ отрывки изъ Манеѳона). Греческіе писатели получали свои свѣдѣнія о Египетской религіи большею частію изъ устныхъ разсказовъ и собственныхъ наблюденій.

**) Анкетиль опредѣляетъ время жизни Зороастра 589—612 годомъ до Р.Хр. Zendavesta, v. Kleuker. 1776. 3 Th. p. 40. Также: Anhang zu Zend. p. 352. Röth. Aegypt. und Zoroastr. Glaubenslehre, p. 352 и слѣд.

щаго, добромъ и зломъ, Ормуздѣ и Ариманѣ; символомъ перваго изъ нихъ служитъ свѣтъ, послѣдняго—мракъ. Принятіемъ сихъ двухъ началъ Персы думали объяснить противоположности совершенства и несовершенства, добра и зла, являющіяся повсюду въ мірѣ физическомъ и нравственномъ.

Въ сущности, Персидская религія есть почитаніе единаго божества, — Ормузда. Къ нему одному, какъ истинному и благому божеству, относится все религіозное служеніе и почитаніе. Ариманъ, начало злое, не есть какое либо божество, которое пользовалось бы религіознымъ почитаніемъ; борьба противъ него при помощи добраго начала, возможное противодѣйствіе ему,—вотъ единственное отношеніе, въ какое поставляетъ къ нему своихъ послѣдователей Зендавеста. Ариманъ, не смотря на свою силу и значеніе, изображается въ чертахъ, кои показываютъ болѣе вражду и презрѣніе къ нему, нежели страхъ предъ его могуществомъ и уваженіе къ его силѣ. Ормуздъ, напротивъ, изображается со всѣми возвышенными свойствами, достойными понятія объ истинномъ Божествѣ. Вотъ, напримѣръ, начало одной молитвы къ Ормузду въ Зендавестѣ: „я молюсь и взываю къ Ормузду, великому, свѣтлому, свѣтозарному, всесовершенному, всепревосходному, чистѣйшему, всемогущему, премудрому, коего природа чистотою превосходитъ все и свѣтлѣе всего, коего мысль — есть чистое благо, который есть источникъ всякихъ радостей, который даетъ мнѣ все, что имѣю, который силенъ, дѣйственнъ, все питаетъ и надъ всѣмъ неизреченно покоится въ величіи славы“ *). Въ другихъ мѣстахъ онъ называется великимъ владыкою всего, началомъ свѣта и добра, основаніемъ всѣхъ существъ, творцемъ неба и земли, высочайшимъ разумомъ, мудростію, источникомъ всякаго познанія, полнотою блаженства для всѣхъ и пр. **).

Конечно, высокія совершенства, приписываемыя Ормузду, помрачаются и ограничиваются, когда мы вспомнимъ, что ему противопоставляется враждебное ему начало, ему непокорное, надъ которымъ онъ не имѣетъ всецѣлой власти. Но уже древніе Персы чувствовали противорѣчіе, скрывающееся

*) Zendavesta, ed. Kleuker. Riga. 1776. Th. 1. p. 80.
**) Zend. Th. 3. p. 328. Ormuzd.

въ признаніи двухъ равносильныхъ верховныхъ началъ. Чтобы избѣгнуть его, они искали еще высшаго, единаго начала бытія, и возводили къ нему происхожденіе какъ Ормузда, такъ и Аримана. Это верховное начало въ Зендавестѣ называется несотвореннымъ, все въ себѣ объемлющимъ бытіемъ, въ высочайшемъ совершенствѣ покоящимся существомъ, вѣчнымъ и особенно „безпредѣльнымъ временемъ“ (Zeruane-Akerene) *). Оно не имѣетъ ни начала, ни конца; оно произвело какъ Ормузда, такъ и Аримана, два первоначально чистыя и совершенныя существа. Ниспаденіе Аримана ко злу есть слѣдствіе его собственной злой воли, надъ которою восторжествуетъ наконецъ начало добра, очистивъ и возстановивъ въ первобытное совершенство, какъ самаго Аримана, такъ и все злое, внесенное имъ въ твореніе.

Зороастръ мало говоритъ о сущности и свойствахъ сего высочайшаго и единаго начала всего. Оно остается таинственнымъ, неопредѣленнымъ, какъ бы недоступнымъ для религіознаго почитанія и для познанія началомъ бытія. Ормуздъ есть истинно живое божество Зендавесты, и служеніе ему и чистымъ духамъ, отъ него происшедшимъ, составляетъ главное содержаніе религіи по ея ученію. Впрочемъ, нѣкоторыя черты показываютъ, что оно не было понимаемо только какъ отвлеченное начало всего сущаго, но какъ верховное существо. Такъ оно изображается творящимъ какъ Ормузда, такъ и Аримана со всѣми духами, дающимъ власть и силу Ормузду **); имя его, какъ существа дѣйствительно сущаго, призывается однажды въ молитвѣ вмѣстѣ съ Ормуздомъ и другими духами ***); творческое слово (Honover), посредствомъ котораго Ормуздъ творитъ міръ, приписывается также иногда и высочайшему началу всего ****).

Что, не смотря на неопредѣленность понятія о первомъ началѣ всего въ дошедшихъ до насъ писаніяхъ Зороастра, не совершенный дуализмъ, а ученіе о единомъ верховномъ началѣ всего, было древнимъ и постояннымъ ученіемъ Персидской религіи, это доказываютъ, какъ мнѣнія ближайшихъ

*) Zend. ed. v. Kleuker. Th. II. p. 106. Anhang. zu Zend. p. 185. 186.
**) Zendavesta, ed. Kleukeri, Th. II, p. 376.
***) Ibid. p. 106.
****) Röth. Aegypt. und Zoroastr. Glaub. p. 395. 396.

къ Зороастру послѣдователей его, такъ и свидѣтельства Греческихъ писателей. Не смотря на различіе сектъ, ближайшіе послѣдователи Зороастра соглашаются въ признаніи одного верховнаго начала всего сущаго *). Свидѣтельства Греческихъ писателей, древнѣйшія изъ которыхъ указываютъ на времена, предшествовавшія Зороастру, также говорятъ о ученіи объ единомъ началѣ всего, какъ отличительномъ ученіи Персовъ. Такъ Геродотъ говоритъ, что Персы, не имѣя идоловъ и человѣкообразныхъ боговъ, покланяются верховному божеству, которое онъ по гречески называетъ Зевсомъ, хотя видитъ въ семъ Зевсѣ олицетвореніе эѳира **). Въ Кироπедіи Ксенофонта Киръ и Персы изображаются поклоняющимися прежде всего верховному божеству, а потомъ всѣмъ низшимъ божествамъ. Аристотель, говоря объ отношеніи нравственно добраго къ первой причинѣ всего, причисляетъ маговъ къ защитникамъ того ученія, что первое и единое начало всего есть высочайшее и нерожденное благо ***). Евсевій приводитъ слѣдующее ученіе о Богѣ изъ извѣстныхъ въ его время писаній Зороастра: „Богъ первоначаленъ, безсмертенъ, невидимъ, не рожденъ, не дѣлимъ, никому не подобенъ, виновникъ всего прекраснаго, нелицепріятенъ, самый благій изъ благихъ, мудрѣйшій изъ мудрыхъ. Онъ отецъ закона и правды; онъ источникъ самобытнаго вѣдѣнія; онъ вѣдаетъ естество, совершенъ, премудръ и единъ изобрѣтатель священнаго знанія; это тотъ богъ, который имѣетъ голову копчика“ ****).

---

*) Такъ одна секта учила, что начало свѣта и добра (Ормуздъ) есть высшее и первое, а начало тьмы и зла (Ариманъ) есть произведенное имъ; другіе признавали свѣтъ или добро высочайшимъ началомъ, отъ котораго произошло Zeruane-Akerene, а чрезъ него Ормуздъ и Ариманъ. Третьи, и самые многочисленные послѣдователи Зендавесты, которые считали себя настоящими учениками Зороастра, производили свѣтъ и мракъ отъ Бога, считая послѣдній какъ бы тѣнью, которая нераздѣльна отъ тѣла. Kleuker. Anh. zu Zendav. p. 186. 187.

**) Онъ называетъ его: *Ζέυς πατρῷος Πέρσων*. Herod. 1, 25. Понятіе эѳира напоминаетъ названіе высочайшаго начала „безпредѣльнымъ временемъ“ у Персовъ.

***) Aristot. Metaph. Lib. XIV. cap. IV.

****) Послѣднія слова очевидно относятся къ символическому изображенію божества Такое изображеніе, какъ символъ божественной силы, встрѣчается часто на картинахъ, открытыхъ недавно въ развалинахъ Ниневіи. Евсевій

Такимъ образомъ у древнихъ Персовъ постоянно сохранялось ученіе о единомъ верховномъ началѣ всего, хотя это высочайшее начало и оставалось неяснымъ и удаленнымъ отъ религіознаго почитанія, а мѣсто живаго высшаго Божества, для народнаго вѣрованія, заступалъ Ормуздъ. Нельзя думать, чтобы ученіе о единомъ началѣ всего, предшествующемъ раздѣленію началъ добра и зла, было произведеніемъ позднѣйшаго отвлеченнаго умствованія. Мы видѣли, что древніе Греческіе писатели не упоминаютъ о дуализмѣ, говорятъ только о почитаніи Персами верховнаго божества и потомъ низшихъ божествъ. Что ученіе о первомъ, единомъ началѣ всего не есть изобрѣтеніе Зороастра, видно изъ того, что оно не раскрывается имъ подробно, въ видѣ основнаго или особенно важнаго ученія (что сдѣлалъ бы Зороастръ, если бы самъ ввелъ это важное ученіе); оно упоминается въ Зендавестѣ въ разныхъ мѣстахъ, какъ ученіе всѣмъ извѣстное. Ближайшіе послѣдователи Зороастра также согласно признаютъ это ученіе. Напротивъ, историческія соображенія даютъ право думать, что позднѣйшее явленіе въ Персидской религіи есть рѣшительный дуализмъ, невозведенный къ высшему началу и который приписывается Персамъ позднѣйшими писателями (напр. Плутархомъ) *). Ученіе о единомъ первоначалѣ было постепенно забываемо, съ преобладаніемъ почитанія Ормузда и развитіемъ миѳическихъ сказаній о низшихъ существахъ и духахъ отъ него происшедшихъ, сдѣлавшихся предметомъ особеннаго почитанія, во времена упадка самостоятельности Персовъ. Явился дуализмъ, который положилъ основаніе манихейству, послѣднему вырожденію Персидской религіи **).

Еще болѣе такой упадокъ первоначальныхъ вѣрованій у Персовъ замѣтенъ въ распространеніи идолопоклонства, первоначально чуждаго ихъ религіи, и въ обоготвореніи предметовъ вещественной природы, которые въ древности считались

говорилъ, что приведенное имъ мѣсто читается въ Зороастровомъ собраніи священныхъ Персидскихъ книгъ, и что тоже самое говоритъ о Богѣ и Персидскій мудрецъ Гостанъ въ своемъ Осмокнижіи (Praep. Evang. L. 1. c. 10).

*) Свидѣтельство Плутарха и другихъ позднѣйшихъ писателей у Клеукера, въ его Anhand. zu Zendavest. p. 33 и слѣд. 116.

**) Основаніемъ къ такимъ заключеніямъ служатъ изслѣдованія Анкетиля (Kleuker. Anh. zu Zend. 185—208. Смотр. также Hyde, Rel. vet. Pers., c. 9. 22).

только символами божества, напримѣръ, огня и солнца, какъ источниковъ свѣта. Геродотъ ясно говоритъ, что Персы его времени „не считали дозволеннымъ устроять статуи боговъ, строить храмы и алтари, безъ сомнѣнія потому, что они не думали, какъ Греки, что боги произошли подобно людямъ. Ихъ обычай—приносить жертвы Зевсу на вершинахъ высокихъ горъ. Кромѣ того, они издревле (ἀρχήθεν) приносили жертвы не многимъ стихійнымъ богамъ, или духамъ, управляющимъ силами природы. Но уже въ его время, они заимствовали отъ Ассиріянъ и Арабовъ почитаніе Небесной Афродиты, которую первые называли Милитою, а Персы Миѳрою *). Единственными видимыми знаками богопочтенія были въ древности пиреи, или столбы, на которыхъ возжигался священный огонь, и введеніе которыхъ приписывается Зороастру **). Но въ послѣдующее время мы находимъ въ Персіи не только храмы ***), но и совершенное обоготвореніе свѣта въ видѣ огня, солнца, луны и другихъ свѣтилъ, служившихъ прежде или символами Ормузда или предполагаемыми жилищами различныхъ духовъ ****).

Религіознымъ письменнымъ памятникамъ Индіи многіе приписывали чрезвычайную древность, возводя происхожденіе ихъ за три и болѣе тысячъ лѣтъ до Р. Хр. Но болѣе внимательное изученіе ихъ показываетъ, что они составлены въ очень различныя времена, и что древнѣйшая часть Ведъ (Ригъ-Веда) не восходитъ далѣе 1400 лѣтъ до Р. Хр.; а соединеніе различныхъ частей Ведъ въ одно цѣлое произошло не раньше VII столѣтія до Р. Хр. Нѣсколько раньше VI столѣтія до Р. Хр. составленъ другой замѣчательный памятникъ Индѣй-

---

*) Herod. 1, 25.

**) По свидѣтельствамъ Персидскихъ и Арабскихъ писателей. Kleuker. Anh. zu Zend. p. 127.

***) Такъ наприм. Артаксеркъ построилъ храмъ богинѣ Анаитисъ въ Экбатанѣ (Plut. vita Artax.).

****) Такимъ искаженіемъ древней религіи объясняются противорѣчащія свидѣтельства позднѣйшихъ писателей о сущности ея. Они то говорятъ, что Персы почитаютъ одного Бога,—солнце (какъ Страбонъ), то верховное божество—Миѳру (какъ Порфирій), то огонь и проч. Kleuker. Anh. zu Zend. p. 127, 231, 147. О состояніи религіи Персовъ во времена Сассанидовъ, ibid. p. 150. et sq.

ской письменности, — законы Ману. За Ведами, по времени происхожденія, слѣдуютъ религіозныя эпопеи — Рамаяна и Магабхарата, коихъ происхожденіе, распространеніе и завершеніе полагаютъ отъ перваго до третьяго вѣка по Р. Хр. За тѣмъ являются философскія системы, частію основанныя на религіозномъ ученіи, отчасти враждебныя ему, и наконецъ историческія сочиненія (Пураны). Образованіе Индѣйской литературы простирается до XII и XIII-го столѣтій по Рождествѣ Христовомъ *).

Какъ ни трудно точно опредѣлить взаимную преемственность различныхъ письменныхъ памятниковъ Индіи, по недостатку достовѣрной исторіи, но, тѣмъ не менѣе, сличая религіозныя понятія въ различныхъ сочиненіяхъ, коихъ относительное послѣдованіе извѣстно, мы отчасти видимъ постепенное движеніе самой религіи. Сначала ясное почитаніе единаго верховнаго начала, хотя и окруженнаго низшими божествами, но не затемняемаго ими. Потомъ, въ эпоху процвѣтанія эпической поэзіи, постепенное забвеніе служенія верховному божеству, усиленіе почитанія низшихъ боговъ, и сильное распространеніе миѳическихъ сказаній. Наконецъ, съ появленіемъ философіи, измѣненіе древнихъ простыхъ вѣрованій въ пантеистическія понятія у людей образованныхъ, и распространеніе грубыхъ суевѣрій въ народѣ.

Но, при всемъ разнообразіи поэтическихъ сказаній и философскихъ понятій о божествѣ, всегда и вездѣ остается неизмѣннымъ основное ученіе Индѣйской религіи. По этому ученію, началомъ всего признается единое, верховное и духовное существо. Это существо, называемое Парабрамою, Брамою Ишварою (Брамою-владыкою), Маганъ-Атмою (великимъ духомъ) и другими именами, производитъ три главныя божества, олицетворяющія зиждительную, хранящую и разрушительную силы божества, — это: Брама, Вишну и Шива. Отъ нихъ происходятъ всѣ другія, какъ божественныя, такъ и небожественныя существа.

Ученіе о Парабрамѣ, какъ оно излагается въ самыхъ древнихъ священныхъ книгахъ, ясно свидѣтельствуетъ о существованіи идеи о единомъ высочайшемъ божествѣ, во вре-

*) Wuttke, Gesch. d. Heidenthums. Th. II. p. 235. 236.

мена самой глубокой древности Индѣйскаго народа. Хотя уже въ самыхъ древнихъ частяхъ Ведъ упоминается много боговъ, но, по ясному ихъ ученію, они не суть божества самостоятельныя. Существуютъ только три главныя божества; всѣ другіе боги суть только части или свойства ихъ. По различнаго рода дѣятельности ихъ, они различно называются и описываются. Но и три главные бога суть только раскрытіе единаго высочайшаго начала, и имъ объемлются; на самомъ дѣлѣ, есть только одно Божество, великій духъ, Маганъ Атма *).

Изображенія верховнаго Брамы въ различныхъ древнихъ религіозныхъ сочиненіяхъ Индѣйцевъ показываютъ высокія ихъ понятія о высочайшемъ началѣ всего. Въ законахъ Ману, Брама часто называется „самъ отъ себя сущимъ“, имѣющимъ „отъ себя бытіе существомъ“. Всѣ боги произошли отъ него; онъ „былъ прежде всѣхъ боговъ, и выше его нѣтъ ничего“. Онъ есть „высочайшій правитель, сотворившій боговъ и множество духовъ“. „Брама есть всепроницающее, но само не проницаемое, самосущее существо“. „Брама невидимъ, непостижимъ, самъ отъ себя существуетъ, не имѣетъ ни цвѣта, ни глаза, ни слуха; онъ вѣченъ, всепроницающъ, тонокъ, непреходящъ, источникъ существъ“. „Великъ Брама, божественъ, его образъ недомыслимъ; онъ тонче всего тонкаго; онъ не объемлется ни взоромъ, ни словомъ, ни другимъ какимъ чувствомъ“... „Не можно его постигнуть ни словомъ, ни сердцемъ, ни взоромъ; только тотъ его постигаетъ, кто говоритъ: *онъ есть;* его сущность открывается намъ, когда мы понимаемъ его, какъ *сущее*“. Брама „нераздѣленъ, неразличимъ, безъ причины и подобія; онъ недѣлимое существо простаго свойства, безъ втораго или инаго. Онъ безконеченъ, безъ мысли мыслитъ, внѣ пространства (пустоты) находится въ пространствѣ, но однако выше его“. Онъ чистъ, свободенъ, безконечно блаженъ, его не касаются измѣненія міра и пр. **).

---

*) Colebrooke's Abhandl. über die heil. Schriften d. Indier. übers, v. Poley. 1847. p. 24. 25.

**) Эти и другія подобныя мѣста собраны въ Geschichte des Heidenthums v. Ad. Wuttke. 1853. Th. II, p. 256—259.—Также у Виндишмана въ его Philosophie im Fortgang d. Weltgesch. 1827. Th. II. p. 1389, и слѣд.

Подобныя возвышенныя описанія божества, часто встрѣчающіяся въ древнихъ писаніяхъ Индѣйцевъ, ясно указываютъ на высокія религіозныя понятія, существовавшія въ Индіи во времена отдаленной древности. Вообще, по мнѣнію извѣстнаго изслѣдователя Индѣйскихъ древностей, Кольбрука, сличеніе разныхъ древнихъ религіозныхъ сочиненій ясно показываетъ, „что древняя, основанная на Ведахъ, религія Индѣйцевъ признаетъ только единаго Бога, но не раздѣляетъ достаточно Творца отъ творенія“ *). Это, конечно, и было причиною, что послѣдующіе философы придали религіозному ученію Индѣйцевъ пантеистическій характеръ.

Но высочайшее первосущество, Парабрама, не смотря на возвышенныя понятія о немъ, уже въ эпоху появленія древнѣйшихъ священныхъ книгъ, не было главнымъ предметомъ дѣятельнаго поклоненія и служенія. Идея первоначальнаго существа была соединяема съ понятіемъ о Брамѣ, какъ выраженіи творческой силы Божества, и на того Браму, который впослѣдствіи являлся на ряду съ Вишною и Шивою, были перенесены всѣ высокіе аттрибуты и понятія, приписываемыя Парабрамѣ. Почитаніе Брамы, какъ главнаго и высшаго божества, котораго два другія являются только помощниками, представляется господствующимъ въ періодъ іерархическаго общественнаго устройства Индѣйскаго народа, подъ управленіемъ браминовъ. Но съ упадкомъ жреческой власти, начался въ Индіи и упадокъ религіи. Недовольная преобладаніемъ жреческаго сословія, каста благородныхъ людей или воиновъ мало по малу вступила въ нравственную и политическую борьбу съ нимъ. Слѣдствіемъ этого было распаденіе единства Индѣйскаго народа, явленіе множества отдѣльныхъ владѣтелей и князей, и постоянныя между ними войны, составляющія героическій періодъ Индѣйской исторіи. Преобладаніе касты Кшатріевъ въ религіозномъ отношеніи ознаменовалось возвышеніемъ служенія Вишну, считавшагося издревле покровителемъ военной касты, и забвеніемъ служенія Брамѣ. За періодомъ Ведъ наступилъ періодъ эпическихъ сочиненій, и въ этихъ сочиненіяхъ Вишну рѣшительно преобладаетъ надъ

*) Colebrock's, Abhandl. üb. die heil. Schrift. d. Indier. üb. v. Poley. 1847. p. 25.

всѣми другими божествами. Въ понятіи Вишну выражается идея зиждительной, всехранящей и устрояющей ко благу силы Промысла; съ понятіемъ Вишну издревле соединялась мысль о дѣятельномъ участіи Божества въ устроеніи блага міра и рода человѣческаго,—мысль, которая чувственно изображалась въ ученіи о различныхъ воплощеніяхъ Вишну (Аватары), о явленіяхъ его на землѣ въ различныхъ видахъ, по различнымъ случаямъ, гдѣ требовалась людямъ особенная помощь божества. Но такая мысль о являемости божества въ чувственныхъ образахъ на землѣ, будучи воспринята поэтическою фантазіею, могла быть поводомъ къ безчисленнымъ вымысламъ и миѳическимъ сказаніямъ. Въ героическую эпоху сказанія о явленіяхъ Вишну на землѣ смѣшались съ сказаніями о дѣяніяхъ и подвигахъ царей и героевъ, и такое смѣшеніе, подъ вліяніемъ поэзіи, произвело ту пеструю ткань миѳологіи, которую мы видимъ теперь въ Индѣйской религіи. Тогда какъ фантазія поэтовъ трудилась надъ раздробленіемъ религіозныхъ понятій, и превращая ихъ въ чувственные образы, вымышляла однихъ боговъ за другими, одни приключенія чудовищнѣе другихъ, философы старались возвести къ единству различныя религіозныя представленія, найти въ нихъ связь и значеніе. Но неопредѣленность отношенія верховнаго божества къ произшедшимъ отъ него существамъ и къ міру въ древнихъ религіозныхъ писаніяхъ, и невозможность для разума понять такое отношеніе безъ чуждой всему язычеству идеи творенія изъ ничего, привела ихъ большею частію къ пантеизму *). Съ потерею политической самостоятельности и съ упадкомъ образованности, Индѣйскій народъ еще болѣе ниспалъ въ религіозномъ отношеніи. Служеніе Брамѣ и Вишну, постепенно упадая, въ наибольшей части народа смѣнилось поклоненіемъ Шивѣ, въ служеніи которому особенно преобладаетъ чувственный элементъ. Съ идеею разрушенія и смерти въ семъ божествѣ соединилось понятіе чувственнаго рожденія и возникновенія: отъ этого кровавые и варварскіе обряды соеди-

*) Кромѣ того вліяніе политическаго раздробленія Индіи съ одной, и философіи съ другой стороны, выразилось въ образованіи многочисленныхъ сектъ, коихъ въ Индіи насчитываютъ нынѣ до 48. Wuttke, Gesch. d Heidenthums. p. 280.

нились здѣсь съ безнравственными и чувственными. Въ этихъ обрядахъ и различнаго рода грубыхъ суевѣріяхъ многіе ученые видятъ вліяніе чуждыхъ браминизму вѣрованій древнихъ, грубыхъ туземцевъ Индіи, покоренныхъ пришедшимъ съ сѣвера Индѣйскимъ племенемъ и смѣшавшихся съ низшими классами народа *). Подавленные браминизмомъ въ эпоху процвѣтанія его, эти вѣрованія и обряды возникли снова въ новой, примѣненной къ браминской религіи, формѣ, съ упадкомъ древняго образованія, и исказили чисто браминскія вѣрованія. По крайней мѣрѣ, сами образованнѣйшіе изъ нынѣшнихъ Индѣйцевъ отвращаются отъ такихъ чувственныхъ обрядовъ и въ распространеніи ихъ видятъ упадокъ древней религіи.

Древніе письменные памятники Китая собраны, приведены въ порядокъ и дополнены изъясненіями Конфуціемъ за 500 лѣтъ до Рождества Христова. Древнѣйшіе изъ нихъ восходятъ за нѣсколько столѣтій до Конфуція **).

Религія Китая представляется намъ въ двухъ главныхъ видахъ: въ простѣйшемъ и древнѣйшемъ, какъ она изображается въ самыхъ древнихъ священныхъ книгахъ до Конфуція и въ какомъ была въ его время, и въ болѣе развитомъ и отвлеченномъ, какъ она постепенно образовалась въ послѣдующія времена, подъ вліяніемъ философіи и различныхъ мнѣній толкователей древнихъ священныхъ книгъ. Смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ эпохъ было причиною различныхъ, даже противоположныхъ, мнѣній о Китайской религіи. Тогда какъ одни, основываясь на прямыхъ древнихъ свидѣтельствахъ, видѣли въ ней чистое и возвышенное религіозное ученіе, другіе, имѣя въ виду позднѣйшіе комментаріи и философскія сочиненія, считали Китайцевъ совершенными матеріалистами. Между тѣмъ, среднее и истинное мнѣніе здѣсь то, что первоначальныя чистыя понятія о Божествѣ постепенно

*) Wuttke, Gesch. d. Heidenth. p. 274.

**) Что же касается до символической книги И—Кингъ, состоящей изъ прямыхъ и ломаныхъ линій и приписываемой Китайцами основателю ихъ государства—Фо-ги, то ей даютъ древность 3000 лѣтъ до Р. Хр. Таинственныя начертанія сей книги во всѣ времена служили предметомъ разнообразныхъ, но въ сущности мало достовѣрныхъ толкованій у Китайскихъ ученыхъ

искажались и измѣнялись, съ одной стороны подъ вліяніемъ превратной философіи, съ другой—подъ вліяніемъ чуждыхъ Китайской религіи, привнесенныхъ изъ Индіи, суевѣрій.

Древнія историческія книги, сохраненныя Конфуціемъ, свидѣтельствуютъ, что древніе Китайцы поклонялись единому верховному божеству, которое называли Ксан-ти, то есть, высочайшій владыка. Это божество изображается какъ личное, благодѣтельное, міроправящее существо. Самый древній храмъ ему выстроенъ третьимъ послѣ Фоги императоромъ Геангъ-ти. Имя Ксан-ти, какъ названіе верховнаго Божества, встрѣчается въ самыхъ древнихъ частяхъ священныхъ книгъ. Далѣе, является на ряду съ симъ именемъ также древнее, но впослѣдствіи взошедшее въ большее употребленіе наименованіе Божества—Тіенъ, собственно: небо. Причину подобнаго названія личнаго существа нарицательнымъ именемъ неба знатоки Китайскаго языка находятъ не въ какой-либо особенности понятія, а въ свойствахъ Китайскаго словоупотребленія, часто полагающаго названіе самой вещи вмѣсто лица, обладающаго вещію или содержащагося въ ней *). Притомъ же личныя качества и свойства, приписываемыя небу, каковы—мудрость, благость, всемогущество, всевѣдѣніе, власть награждать и наказывать и пр., равно какъ и ясное отличеніе физическаго неба отъ высшаго и разумнаго, — показываютъ, что этимъ именемъ обозначалось понятіе о единомъ верховномъ началѣ всего **). Что касается до обрядовъ богослуженія и частныхъ народныхъ вѣрованій, то сами Китайскіе писатели свидѣтельствуютъ, что идолопоклонство явилось въ Китаѣ очень поздно, съ распространеніемъ изъ Индіи религіи и идоловъ Будды (около 65 года по Р. Х.) ***).

Древнія сочиненія, собранныя Конфуціемъ, суть историческаго или нравственнаго содержанія: посему они только представляютъ краткія указанія на древнее поклоненіе единому Владыкѣ всего. Болѣе полныя системы Китайскаго вѣроученія принадлежатъ уже позднѣйшимъ временамъ. Но недостатокъ сочиненій чисто религіознаго содержанія въ древности

*) Confucius Sinarum Philosophus. Paris. 1687. Proem. p. 93.
**) Ibid. p. 91. 92.
***) Ibid. p. 78.

нѣсколько восполняется писаніями современнаго Конфуцію философа и основателя особой религіозной секты, Лао-дзы. Особенность его ученія, равно какъ и то обстоятельство, что оно принимается только послѣдователямн его, не дѣлаясь народнымъ, приводятъ къ той мысли, что это ученіе образовалось не безъ вліянія иноземныхъ понятій *). Но глубокая древность ученія Лао-дзы не подлежитъ сомнѣнію и даетъ ему важное значеніе свидѣтельства объ образѣ религіозныхъ понятій во времена отдаленныя.

Единое верховное начало всего, по ученію Лао-дзы, есть Тао, — разумъ, мысль, духовная сила. „Оно было прежде, нежели явились небо и земля, и будетъ существовать, когда ихъ не будетъ". Оно таинственно, непостижимо, не имѣетъ названія. „Если меня спросятъ, что такое Тао, я отвѣчаю: оно не имѣетъ ни начала, ни конца, оно не измѣняется, оно не имѣетъ никакого тѣла, ни мѣста, оно не дѣлается, ни больше, ни меньше, оно не умираетъ и не возникаетъ... Оно не имѣетъ ни внутренняго, ни внѣшняго, ни образа, ни звука" и пр. „Во всемъ сущемъ Тао не имѣетъ равнаго или подобнаго себѣ; оно стоитъ внѣ всякаго дѣйствительнаго бытія и не измѣняется: оно проникаетъ все и само не проникается ничѣмъ". Сокровенное, безсмертное Тао распространяетъ благо на всѣ существа, и, научая ему, дѣлаетъ чрезъ то ихъ совершенными. Но этотъ высочайшій, неименуемый, верховный разумъ, въ сотвореніи конечныхъ вещей открывается, дѣлается „именуемымъ Тао". Такое откровеніе высочайшаго единаго разума, по мнѣнію однихъ толкователей ученія Лао-дзы, есть явленіе божественнаго разума чрезъ твореніе, по мнѣнію же другихъ, самый міръ есть обнаруженіе Божества, есть самый откровенный божественный разумъ, второе, имѣющее имя, Тао.

*) Нѣкоторые находятъ въ ученіи Лао-дзы слѣды Индѣйскаго вліянія, другіе—Іудейскаго. Его сочиненіе Тао-те-Кингъ, написанное темнымъ и отрывочнымъ слогомъ, въ послѣдствіи стало предметомъ разнообразныхъ толкованій между его послѣдователями. У многихъ изъ нихъ видно стараніе согласить его ученіе съ господствующими философскими понятіями въ Китаѣ или дать ему пантеистическій оттѣнокъ (Wuttke, Gesch. d. Heidenth. p. 76—83. Windischmann,—Die Philos. in Fortg. d. Weltgeschichte, Th. 1. p. 243—246).

Такимъ образомъ ученіе Лаодзы получаетъ пантеистическій оттѣнокъ у многихъ изъ послѣдователей секты Тао *).

Такимъ образомъ, въ Китаѣ, во времена глубокой древности, мы находимъ довольно возвышенныя понятія о божествѣ, отсутствіе миѳологіи, рано исказившей эти понятія у другихъ народовъ и чистоту богослуженія. Упадокъ религіи начинается въ Китаѣ съ распространеніемъ изъ Индіи буддизма, около 65 г. по Р. Хр. **). Буддизмъ, въ своей сущности, и такъ, какъ онъ является въ ученіи своего основателя Шакіамуни и его ближайшихъ послѣдователей, есть не что иное, какъ прикрытый матеріализмъ. Но такое противурелигіозное и отвлеченное ученіе, первоначальному распространенію котораго въ Индіи способствовали особенныя политическія обстоятельства, могло удержаться и сдѣлаться религіею только подъ условіемъ совершеннаго искаженія своего. Религія не можетъ быть безъ божества; и такъ какъ въ буддизмѣ не было истиннаго божества, то послѣдователи его начали обоготворять самаго основателя своей религіи — Будду Шакіамуни, а за нимъ и другихъ почитаемыхъ ими буддъ или учителей своей секты. Такъ одно заблужденіе породило другое противоположное, и не давшій людямъ божества буддизмъ превратился въ обоготвореніе людей. Распространившійся въ Китаѣ и Средней Азіи (особенно Тибетѣ) буддизмъ еще болѣе исказился невѣжествомъ простаго народа, его принимавшаго, привнесеніемъ мѣстныхъ заблужденій и суевѣрій. Въ настоящее время религія Будды, почитаемаго Китайцами подъ именемъ Фо, сдѣлалась почти народною; ей не слѣдуетъ только высшій и образованный классъ народа.

Но тогда какъ, чуждое Китайской древности, иноземное ученіе затмило древнія религіозныя вѣрованія для народа, философія, съ своей стороны, не менѣе содѣйствовала совершенному упадку религіи. Древнія философскія сочиненія и толкованія священныхъ книгъ, напримѣръ Конфуція и Менъ-

---

*) Отрывки изъ Тао-те-Кингъ, см. у Виндишмана въ его Die Philos. im Fortg. d. Weltgesch. 1827. Th. 1. 394—423. Также у Вуттке въ его Gesch. d. Heidenth. Th. 11, p. 76—83.

**) Время явленія буддизма въ Индіи, которому нѣкоторые приписываютъ глубокую древность, не восходитъ далѣе VI стол. до Р. Хр.

дзы (около IV стол. до Рожд. Хр.), были преимущественно нравственнаго содержанія. Теоретическая философія, служащая основаніемъ религіозныхъ убѣжденій образованной части Китайцевъ, явилась не раньше X столѣтія по Р. Хр. Послѣ продолжительнаго упадка наукъ и образованности, въ слѣдствіе внутреннихъ неустройствъ, подъ владычествомъ покровительствовавшей наукамъ династіи Сунъ (царствовавшей отъ 961 по 1281 г. по Р. Хр.) явилось множество ученыхъ толкователей не только на древнія книги, но и на собственныя сочиненія Конфуція и Менъ-дзы. На основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ древнихъ сочиненій, гдѣ, кромѣ духовнаго начала всего, допускается, по видимому, и другое начало бытія,—первобытная матерія, Китайскіе мыслители начали признавать два равныя, верховныя, независимыя другъ отъ друга начала всего бытія,—дѣятельное и страдательное, первобытную силу и первобытную матерію (Инъ и Янгъ), посредствомъ соединенія коихъ въ различной мѣрѣ и степени образовались различные предметы міра. Выше этихъ двухъ началъ бытія было поставляемо только ихъ отвлеченное единство, или безразличіе, Таі-кі (Да-нѣтъ), предшествующее образованію отдѣльныхъ вещей міра. Такъ какъ такое отвлеченное единство силы и матеріи не могло имѣть ни сознанія, ни разумности, и самый міръ здѣсь не производится верховнымъ началомъ, но слагается въ различныхъ формахъ изъ матеріи и силы, то, очевидно, все философское ученіе склоняется къ матеріализму, отъ упрека въ которомъ не свободны Китайскіе мыслители *). Конечно, болѣе глубокомысленные изъ нихъ, напр. Чу-ги (1200 л. по Р. Хр.), видѣли неудовлетворительность для разума такого ученія: они во главу всего поставляли единое начало бытія, верховную силу, и отъ ней уже производили дѣятельное и страдательное начала бытія и изображали сію верховную силу въ чертахъ возвышенныхъ, приписывая ей разумъ и другія божественныя свойства. Но такія мнѣнія были слишкомъ частными и по своей неопредѣленности не могли

*) Вотъ еще мнѣніе о началѣ всѣхъ вещей извѣстнаго китайскаго философа Ло-пи: „я читалъ великое преданіе (т. е. И-Кингъ) и тамъ узналъ, что небо и земля имѣютъ начало... Разумъ предшествуетъ началу вещей". Windischm. Lib. cit. p. 143.

измѣнить общаго, болѣе или менѣе матеріалистическаго направленія философіи, которое остается и доселѣ *).

Такимъ образомъ, исторія религіи въ Китаѣ представляетъ намъ, какъ и исторія другихъ религій, постепенный ходъ отъ болѣе чистыхъ и совершенныхъ религіозныхъ понятій къ менѣе совершеннымъ. Сначала, въ глубокой древности, мы видимъ ясные слѣды почитанія единаго Бога, Владыки и Устроителя міра; потомъ, постепенный упадокъ сей вѣры, чрезъ вторженіе суевѣрій и идолопоклонства, съ одной стороны, и помраченіе религіозныхъ истинъ чуждою древней религіи философіею, съ другой.

2) Религіозныя преданія, заключающіяся въ письменныхъ памятникахъ древнихъ народовъ, представляютъ достаточно ясныя и твердыя свидѣтельства о первоначальной чистотѣ религіи и постепенномъ ея склоненіи къ упадку. Въ вѣрованіяхъ другихъ народовъ, болѣе новыхъ и не имѣющихъ письменныхъ памятниковъ древности, конечно, не могутъ съ такою ясностію храниться слѣды религіи первоначальной: и самое время и недостатокъ сохраненія древнихъ религіозныхъ понятій

---

*) Въ настоящее время общеуважаемою книгою китайской философіи служитъ такъ называемая „Книга о природѣ“ Sim-li-ta-Çiven, составленная, около 1415 года нашей эры, 42-мя учеными, по порученію правительства. она преимущественно составлена по изслѣдованіямъ философовъ Шеу-су (1070 по Р. Хр.) и Чу-ги (1200 по Р. Хр.). Она имѣетъ видъ толкованій на древнее ученіе; но нельзя не видѣть, что, излагая матеріалистическое ученіе позднѣйшихъ писателей, она противорѣчитъ древнему ученію, хотя кстати и некстати часто приволитъ слова его. Основаніемъ для своихъ толкованій составители этой книги принимаютъ загадочную книгу И-Кингъ, написанную будто бы основателемъ китайскаго государства Фо-ги, состоящую изъ начертаній прямыхъ и ломаныхъ линій. Какъ ни разнообразны нравственныя и космологическія толкованія сей книги, но самое разнообразіе ихъ ясно показываетъ произвольность всѣхъ ихъ (не исключая и комментарія Конфуція), тѣмъ болѣе, что ключъ къ разумѣнію символическихъ начертаній ея давно утраченъ. Что касается до признаваемаго будто бы на основаніи этой книги первоначальнаго единства или безразличія двухъ началъ міра (силы и матеріи) какъ начала бытія (Таі-кі), то, по свидѣтельству синологовъ, ученіе о немъ принадлежитъ новѣйшимъ временамъ. Самое имя это, какъ названіе первой причины бытія, въ первый разъ встрѣчается въ одномъ крайне-темномъ мѣстѣ сочиненій Конфуція, — въ прибавленіи (Ні-çи), которое онъ присовокупилъ къ объясненной имъ древней „книгѣ перемѣнъ“ (Confucius, Sinarum Philos. p. 55. 59).

особенными призванными къ тому лицами и надежнымъ путемъ письменности, — могли измѣнять и искажать ихъ. Но тѣмъ болѣе заслуживаютъ нашего удивленія тѣ случаи, когда не смотря на всѣ неблагопріятныя условія, не смотря на невѣжество и грубость нѣкоторыхъ племенъ, у нихъ среди многочисленныхъ суевѣрій и дѣтскихъ представленій, сохраняются и довольно возвышенныя религіозныя понятія о Божествѣ. Эти понятія, судя по умственному и нравственному униженію сихъ племенъ, не могли быть изобрѣтены ими самими. Очевидно, онѣ суть святое, хотя и безсознательно сохраняемое, наслѣдство отъ болѣе свѣтлыхъ и счастливыхъ для религіи временъ.

Такъ вѣрованія древнихъ племенъ, населявшихъ Европу, въ сравненіи съ современными имъ религіозными представленіями Грековъ и Римлянъ, часто представляютъ замѣчательную степень чистоты. Древле-германскія племена признавали бытіе единаго верховнаго Существа, Творца боговъ, міра и людей. Его имя „Отецъ всего“ *). Въ немъ одномъ совмѣщаются всѣ божескія силы и свойства, коими владѣютъ въ извѣстной мѣрѣ и порознь различныя божества. Его природа сокровенна и недоступна разумѣнію людей, посему онъ называется Surtur, то есть, тайный, сокровенный. Онъ творецъ и хранитель вселенной; отъ его силы исчезнутъ боги, люди и нынѣшній міръ, чтобы дать мѣсто новому; но „человѣку онъ далъ душу, которая будетъ жить и не исчезнетъ, хотя бы тѣло разрушилось въ прахъ и было сожжено въ пепелъ“ **). Хотя не видно, чтобы Германцы воздавали особенное религіозное почитаніе сему верховному божеству, но вообще ихъ религіозные обряды были чужды заблужденій современнаго Римскаго язычества. По свидѣтельству Тацита, они не строили храмовъ, не имѣли и идоловъ, въ томъ убѣжденіи, что небесныя существа слишкомъ возвышенны, чтобы ихъ можно было заключить въ стѣнахъ храмовъ, или сдѣлать ихъ человѣческое изображеніе ***). Нѣкоторые находятъ слѣды

---

*) Alfadir (то есть, All-vater) или Alfadir-Odhin.

**) Kraft, Religionsgesch. 1848 p. 168.

***) Tacit. Germ. c. 9. Symbolik. d. alten Völker. v. Creuzer. Th. VII. p. 18.

единобожія также у древнихъ Кельтовъ, Галловъ и Евіоплянъ *).

Какъ ни великъ упадокъ, въ которомъ находятся въ настоящее время дикія и полуобразованныя языческія племена, но и у нихъ сохраняются воспоминанія о единомъ верховномъ Божествѣ. Такъ, по свидѣтельствамъ путешественниковъ, преданіе о единомъ виновникѣ всего, отцѣ всѣхъ прочихъ боговъ и всего міра сохраняется у дикихъ народовъ негрскаго племени, обитающихъ по берегамъ Африки, у племенъ малайскихъ, населяющихъ острова Индо-Китайскаго архипелага и Океаніи **). Одно верховное божество, какъ главу другихъ боговъ, признаютъ обитатели Сибири, Тунгузы, Остяки, Буряты, Камчадалы и др. ***). Даже у племенъ, кои всѣми признаются стоящими на самой низшей ступени гражданственности, каковы Готтентоты и обитатели Новой Голландіи, сохранились темныя воспоминанія о единомъ верховномъ Началѣ, хотя ему и противополагается ими равносильное злое начало ****). Существенная особенность религіи всѣхъ почти дикихъ племенъ состоитъ въ томъ, что признаніе единаго верховнаго Виновника всего не уничтожаетъ почитанія многихъ низшихъ боговъ и идоловъ. Единое верховное существо, хотя признается, но мало уважается; оно остается въ удаленіи, не пользуется никакимъ дѣятельнымъ религіознымъ почитаніемъ и поклоненіемъ; мысль о немъ не имѣетъ никакого нравственнаго вліянія на жизнь. Обыкновенными предметами поклоненія служатъ низшія божества, въ коихъ олицетворяются силы природы, и идолы, ихъ изображающіе, а на низшей степени язычества, предметы вещественные, коимъ приписываютъ божественную силу,— фетиши. У нѣкоторыхъ, наиболѣе огрубѣлыхъ племенъ, напримѣръ, обитателей Новой Голландіи, религіозное чувство достигло до такой степени искаженія, что, допуская бытіе благаго начала, они обращаются съ религіоз-

*) Cudworti, Syst. Intell. T. 1, p. 701—703.

**) Свидѣтельства путешественниковъ у Леланда, въ Dem. Evang. T. III. p. 744. 1843. О Неграхъ Золотаго берега см. Ritter's Afrika, p. 313. 317. Также Kraft, Religionsgesch. 1848. p. 23.

***) Görres, Mythol. 1, 54.

****) Путешес. вокругъ свѣта Дюмонъ-Дюрвиля. 1837. Ч. IX. стр. 186. 187. 326. 328.

нымъ почитаніемъ не къ нему, а къ противоложному ему злому началу: господствующее у нихъ религіозное чувство есть страхъ темныхъ, невидимыхъ силъ, насылающихъ бѣдствія, болѣзни и грозныя явленія природы; подъ вліяніемъ сего страха, они ограничиваютъ свои религіозныя стремленія умилостивленіемъ сихъ злыхъ духовъ посредствомъ различныхъ жертвъ.

Особенно важны для насъ и замѣчательны свидѣтельства путешественниковъ о вѣрованіяхъ туземныхъ племенъ Америки. Неизвѣстность Новаго Свѣта до довольно позднихъ временъ, отдѣльная жизнь этихъ племенъ, лишенныхъ до открытія Америки сношеній съ образованными и христіанскими народами нашего полушарія, заставляетъ насъ въ религіозныхъ ихъ вѣрованіяхъ видѣть самостоятельныя вѣрованія, не измѣненныя ни вліяніемъ иноземныхъ религій, ни внутреннимъ развитіемъ образованія, которое, въ древнемъ мірѣ, будучи лишено истинной религіозной основы, сопровождалось въ религіозномъ отношеніи только большимъ искаженіемъ первоначальной религіи, съ большимъ развитіемъ языческихъ народовъ.

Но чѣмъ удаленнѣе была Америка отъ образованнаго міра, тѣмъ удивительнѣе казалось первымъ путешественникамъ встрѣтить у туземцевъ ея чистыя и возвышенныя понятія о единствѣ Божества и Его высочайшихъ свойствахъ. Всѣ племена Америки, безъ исключенія, признаютъ верховное владычество единаго Бога, котораго называютъ „великимъ Духомъ“ (Manitu) или Творцемъ. Хотя многіе изъ нихъ и признаютъ кромѣ него другія божества, но всегда ясно отдѣляютъ отъ нихъ божество высочайшее, какъ перваго творца и виновника всего. Это верховное божество не остается у нихъ только признаваемымъ, но не почитаемымъ первоначаломъ бытія, какъ у большей части дикихъ племенъ Стараго Свѣта; вѣра въ него сопровождается религіозными дѣйствіями, молитвами, жертвами и обрядами, выражающими живое религіозное почитаніе *).

*) Свидѣтельства путешественниковъ о религіи различныхъ племенъ Америки смотр. въ Geschichte Amerik. Urregionen. v. J. Müller, 1855. p. 102 и сл. Такъ Мехиканцы, подъ именемъ Теотля (имя, по видимому, родственное съ греческимъ Θεός, латинскимъ Deus и санскритскимъ Deva) чтили высочайшаго Бога и владыку вселенной. Они такъ взывали къ нему въ мо-

Вообще, понятія о единомъ верховномъ Божествѣ у туземцевъ Америки выражаются такъ ясно и такъ близко къ истинному ученію о Богѣ, что многіе изъ прежнихъ ученыхъ путешественниковъ думали объяснить происхожденіе ихъ не иначе, какъ только производя Американцевъ отъ древнихъ Іудеевъ, разсѣянныхъ послѣ плѣна Вавилонскаго *). Хотя болѣе основательныя изслѣдованія Американскихъ древностей не подтверждаютъ сей мысли, но, во всякомъ случаѣ, сіи изслѣдованія доказываютъ ясно, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ **), что мысль о единомъ верховномъ началѣ не могла быть заимствована Американцами отъ христіанскихъ проповѣдниковъ въ послѣдующее время. Самостоятельность ея доказывается: свидѣтельствами самыхъ древнихъ путешественниковъ въ Америкѣ, которые впервые посѣщали племена, не имѣвшія еще сношеній съ Европейцами; всеобщностью распространенія ея между всѣми племенами Новаго Свѣта, — заимствованіе не могло бы быть всеобщимъ вѣрованіемъ, но ограниченнымъ; далѣе, различными туземными именами верховнаго Божества, выражающими понятія творчества, владычества, духовности; какъ показываетъ исторія язычества, заимствованіе божества всегда сопровождалось заимствованіемъ самаго имени его или, по крайней мѣрѣ, переложеніемъ его на другой языкъ; наконецъ, совершенно народными сказаніями о дѣйствіяхъ сего божества въ отношеніи къ людямъ, народными обрядами служенія ему, показывающими, что и самое понятіе о немъ есть древнее, искони принадлежавшее Американцемъ ***).

Но какъ ни кратковременно и ни малозначительно было самобытное движеніе Американскихъ народовъ на пути къ

литвахъ: „Богъ, которымъ мы живемъ, вездѣсущій, знающій всѣ мысли, ниспосылающій всѣ дары". „Богъ, безъ котораго человѣкъ ничто, невидимый, безплотный, единый, обладающій совершеннѣйшими совершенствами и чистотою". (Завоеваніе Мехики, Прескотта. Отеч. Записки. 1848. Т. LVI. стр. 19).

*) Эта мысль впрочемъ находитъ себѣ защитниковъ и до настоящаго времени среди американскихъ ученыхъ. Theol. Stud. und Kritik. 1849. IV. p. 727—800.

**) Ibid. p. 802.

***) Подробное раскрытіе сихъ доказательствъ, см. Müller, Gesch. Amerik. Urreligg. 1855. p. 102 и слѣд.

образованію, тѣмъ не менѣе, и его исторія подтверждаетъ мысль, засвидѣтельствованную и исторіею другихъ народовъ, именно, что чѣмъ древнѣе религіозныя понятія, тѣмъ онѣ свободнѣе отъ заблужденій многобожія, что умноженіе числа боговъ, а съ ними миѳическихъ сказаній и суевѣрныхъ обрядовъ, идетъ съ общественнымъ развитіемъ народовъ въ мірѣ языческомъ. Тогда какъ религія кочевыхъ и полудикихъ племенъ Америки состоитъ въ почитаніи единаго великаго Духа, свободномъ отъ идолопоклонства, среди самостоятельно образовавшихся народовъ Америки,— Мехиканцевъ и Перуанцевъ находимъ, не смотря на признаніе единаго верховнаго Божества, сильное распространеніе многобожія, идолопоклонства, миѳологіи, а съ тѣмъ вмѣстѣ суевѣрныхъ и жестокихъ обрядовъ. Первые, кромѣ верховнаго божества, признавали болѣе 200 низшихъ божествъ, коимъ приносили кровавыя и человѣческія жертвы *). Но, по собственнымъ ихъ преданіямъ, введеніе подобныхъ жертвъ не есть древнее установленіе, но изобрѣтеніе, начало котораго восходитъ не далѣе, какъ за двѣсти лѣтъ до завоеванія Мехики **). Обитатели Перу, подъ владычествомъ Инковъ, признавая много низшихъ боговъ, поклонялись главнымъ образомъ солнцу, въ которомъ олицетворяли верховное начало природы. Но это поклоненіе, введенное завоевателями Перу—Инками, было отлично отъ древнѣйшей туземной религіи, которая состояла въ почитаніи „великаго, невидимаго Духа“ (Pacha-Kamak). Понятіе о немъ не совершенно исчезло и въ послѣдующія времена, и развалины древняго храма его близъ Лимы привлекали поклонниковъ и при господствѣ новой религіи ***).

Религіозныя воспоминанія о единомъ Богѣ, сохранившіяся у племенъ дикихъ, важны потому, что указываютъ на понятіе о единствѣ Божіемъ, какъ на основное и первоначальное выраженіе идеи Божества въ духѣ человѣческомъ, сохранившееся не смотря на всѣ позднѣйшія прибавленія и искаженія. Идея единства Божія у дикарей, очевидно, не можетъ быть, при ихъ

*) Прескоттъ, Завоев. Мехики. Отеч. Записки. Т. LVI стр. 19.

**) Тамъ же, стр. 23. Гумбольдтъ приводитъ и самый случай, по которому введены человѣческія жертвы.

***) Wuttke, Gesch. d. Heidenth. 1852. T. I. p. 255.

умственной неразвитости, слѣдствіемъ какого либо философскаго размышленія или убѣжденія въ неистинѣ многобожія. Можетъ ли мало размышляющій о всемъ, что выходитъ за предѣлы чувственнаго міра и удовлетворенія насущныхъ потребностей, дикарь дойти до этой высокой мысли? Еще менѣе можно думать, чтобы мысль о единствѣ Божества могла быть ими заимствована отъ христіанъ. Распространеніе ея въ отдаленныхъ одна отъ другой и не имѣющихъ взаимнаго сообщенія странахъ; чисто народныя имена, кои даются верховному Божеству; самыя заблужденія, съ которыми она соединяется, наконецъ, нахожденіе ея первыми путешественниками у такихъ народовъ и племенъ, кои не имѣли дотолѣ сношеній съ Европейцами, — все это показываетъ, что она не могла быть повсюду заимствованною. Но не будучи ни собственнымъ произведеніемъ ума человѣческаго, ни заимствованнымъ отвнѣ пріобрѣтеніемъ, мысль о единствѣ Божіемъ у племенъ дикихъ, очевидно, есть единственный остатокъ первобытныхъ, общихъ всему человѣчеству вѣрованій, остатокъ первобытной религіи.

Такимъ образомъ, основываясь на историческихъ свидѣтельствахъ и на преданіяхъ народовъ, мы пришли къ совершенно противоположному взгляду на исторію религій, чѣмъ тотъ, который выдаютъ за истинный защитники мнѣнія о постепенномъ усовершенствованіи религіи. По ихъ мнѣнію „неоспоримый фактъ“, что религіи всѣхъ народовъ начались грубымъ многобожіемъ, а что мысль о единствѣ Божества возникла съ теченіемъ времени и образованія, усовершившаго религіозныя понятія. Свидѣтельства древности показали намъ, что, напротивъ, въ началѣ религіозныя вѣрованія народовъ были чище и возвышеннѣе, что мысль о единствѣ Божіемъ была преобладающею и ясною въ древности, что, съ теченіемъ времени и съ развитіемъ внѣшняго образованія, умножались и развивались только народныя суевѣрія, новыя божества, миѳы, идолы и обряды, а истинныя основанія религіи были помрачаемы, забываемы или искажаемы. Такимъ образомъ, исторія языческихъ религій даетъ подтверждающее свидѣтельство ученію Священнаго Писанія о первобытномъ совершенствѣ вѣры, и о единствѣ Божіемъ, какъ основномъ догматѣ первоначальной, общей всему человѣчеству, религіи, и о

постепенномъ упадкѣ ея у языческихъ народовъ, пока съ явленіемъ въ міръ Искупителя рода человѣческаго не просіялъ свѣтъ во откровеніе истины всѣмъ язычникамъ.

О РЕЛИГІОЗНОМЪ ИНДИФЕРЕНТИЗМѢ. *)

Въ ряду духовныхъ недуговъ, ослабляющихъ религіозную жизнь въ настоящее время, едва ли не главное мѣсто принадлежитъ той холодности и безразличію къ Вѣрѣ, которое, обыкновенно, называютъ религіознымъ индиферентизмомъ. Не принадлежа къ числу явныхъ враговъ христіанской Вѣры, многіе, тѣмъ не менѣе, вредятъ ей, относясь къ религіознымъ вѣрованіямъ и жизни съ тѣмъ печальнымъ равнодушіемъ, которое ясно показываетъ, что они слишкомъ мало понимаютъ и цѣнятъ высокій и жизненный союзъ Бога съ человѣкомъ, который составляетъ сущность религіи.

Иже нѣсть со Мною, на Мя есть, и иже не собираетъ со Мною, расточаетъ (Мѳ. 12, 30). Сіи грозныя слова Спасителя можно приложить и нынѣ къ тѣмъ людямъ, кои, почитая себя христіанами, хотя и не принадлежатъ къ числу явныхъ враговъ Христовыхъ, но, по своей холодности и равнодушію къ Вѣрѣ, не могутъ быть названы и послѣдователями Христа. Не только открытыхъ враговъ истины поставляетъ Господь въ число Своихъ противниковъ, но и тѣхъ, кои не имѣютъ ни мужества, ни желанія ратовать съ Нимъ и за Него противъ сихъ враговъ, хотя бы и стояли они въ рядахъ Его послѣдователей. Въ Церкви Христовой дѣйствуетъ противъ Христа и тотъ, кто, по преступному равнодушію къ Вѣрѣ, не только самъ не является подвижникомъ истины, но

*) Эта статья была напечатана въ журналѣ: „Духовная Бесѣда“ (1861 г., №№ 36, 37 и 40).

безразлично смотритъ на друзей и враговъ ея, и, какъ часто бываетъ, подъ предлогомъ свободы совѣсти и бепристрастія, препятствуетъ другимъ сражаться противъ враговъ истинной Вѣры, называя таковую борьбу именами нетерпимости и фанатизма.

Но религіозный индиферентизмъ, болѣзнь, и сама по себѣ, какъ видимъ, крайне опасная, въ наше время является тѣмъ болѣе опасною, что страждущіе ею не только не сознаютъ своего бѣдственнаго положенія, но и почитаютъ оное часто вполнѣ законнымъ, естественнымъ и здоровымъ. И въ прежнія времена холодность и равнодушіе къ Вѣрѣ не были явленіями необыкновенными; но это печальное состояніе души не было оправдываемо открыто. Оно прикрывалось внѣшнимъ видомъ благочестія,—лицемѣріемъ, которое какъ ни безнравственно само по себѣ, но здѣсь невольно выражало тайное сознаніе сердца, что безразличное положеніе въ отношеніи къ религіи неестественно, что каждый *долженъ* быть человѣкомъ религіознымъ, и потому люди, не бывшіе такими, старались хотя *казаться* ими. Нынѣ равнодушіе къ религіи часто не почитаетъ нужнымъ даже и скрывать себя. Напротивъ, при помощи различныхъ, кажущихся болѣе или менѣе благовидными, соображеній и понятій, многіе индиферентисты нашего времени стараются оправдать себя и убѣдить себя и другихъ, что именно таково и должно быть отношеніе человѣка къ религіознымъ вѣрованіямъ, въ какомъ находятся они сами.

Мы постараемся указать главные источники этихъ понятій и вмѣстѣ съ тѣмъ причины, содѣйствовавшія распространенію индиферентизма въ наше время, а затѣмъ раскрыть ихъ слабость и ложность.

Конечно, не въ однихъ только ложныхъ теоретическихъ понятіяхъ о религіи, ея значеніи и отношеніи къ нравственной жизни, коренятся причины индиферентизма; главный, болѣе внутренній источникъ этой болѣзни—не столько заблужденіе ума, сколько охлажденіе религіознаго чувства и ослабленіе нравственной энергіи воли. Поэтому и врачебныя средства противъ нея должны быть такого рода, чтобы дѣйствовали не столько на умъ, сколько на сердце и волю. Такихъ средствъ должно искать не въ одномъ знаніи, но въ силѣ христіанскаго слова, исходящаго отъ сердца, дѣйствующаго

прямо на сердце и возбуждающаго въ немъ любовь къ вѣчному и неземному, любовь, которая и волѣ сообщитъ нравственную силу. Въ настоящее время, на христіанскихъ проповѣдникахъ лежитъ особенный долгъ, не только научить человѣка истинамъ Вѣры и правиламъ нравственности (опытъ показываетъ, что одного знанія не достаточно, чтобы уничтожить столь замѣтную нынѣ холодность къ Вѣрѣ), но силою одушевленнаго чувствомъ любви слова подѣйствовать на сердце и волю, пробудить въ человѣкѣ глубокое сознаніе необходимости и спасительности христіанской религіи для человѣка.

Но, тѣмъ не менѣе, и обличеніе ложныхъ понятій о значеніи религіи и объ отношеніи къ ней человѣка, установленіе истиннаго взгляда на религіозный долгъ человѣка,—можетъ имѣть свою пользу въ борьбѣ противъ индиферентизма. Оно можетъ уничтожить, по крайней мѣрѣ, ту гордую и пагубную для религіозно-нравственной жизни самоувѣренность, по которой нѣкоторые свое безразличное положеніе въ отношеніи къ религіозной истинѣ почитаютъ нормальнымъ, — а съ тѣмъ вмѣстѣ пробудить сознаніе ложности этого положенія и желаніе освободиться отъ него.

Если отличительная черта духовной болѣзни нашего времени — не только холодность и практическое безразличіе въ религіи (явленіе, повторявшееся и въ другія времена), но и стараніе теоретически оправдать такое безразличіе, какъ истинное отношеніе человѣка къ религіознымъ истинамъ, — то источникъ этого послѣдняго явленія мы конечно должны искать въ какихъ-либо ложныхъ понятіяхъ о сущности религіи и ея значеніи въ жизни человѣка. Дѣйствительно, наблюдая направленіе современнаго знанія въ той его области, которая имѣетъ ближайшее отношеніе къ религіознымъ вопросамъ,—въ философіи, мы не можемъ не признать, что если она и не виновна прямо въ современномъ охлажденіи религіозно-христіанской жизни, то тѣмъ не менѣе въ своихъ выводахъ она дала людямъ, охладѣвшимъ къ Вѣрѣ, обманчивыя средства оправдать свое охлажденіе и изъ теоретическихъ понятій о религіи, какія они находили въ господствующихъ философскихъ системахъ, вывести индиферентизмъ,

какъ единственное, кажущееся имъ разумнымъ, отношеніе къ религіи.

Должно отдать честь новѣйшей философіи (родоначальникомъ которой должно почитать Канта), что она по достоинству оцѣнила пустоту, легкомысліе и недостатокъ истинно-философскаго направленія у мыслителей XVIII столѣтія, которые имѣли столь сильное и столь враждебное христіанству вліяніе на умы своего времени. Она признала, что религія, какъ всеобщее и всемірно-историческое явленіе, не можетъ быть произведеніемъ причинъ случайныхъ, не можетъ быть произведеніемъ невѣжества, страха, намѣреннаго обмана со стороны различныхъ лицъ, желавшихъ пріобрѣсти общественную силу и вліяніе (напримѣръ: жрецовъ и законодателей). Она признала не только существенное значеніе религіи вообще (что допускали и нѣкоторые французскіе и англійскіе деисты, ограничивая, впрочемъ, содержаніе религіи очень скудными понятіями своего ума), но и всемірно-историческое значеніе различныхъ положительныхъ религій, при чемъ, конечно, христіанству было отдаваемо подобающее ему высшее мѣсто, какъ совершеннѣйшей и наиболѣе благопріятной усовершенствованію рода человѣческаго религіи. Но, не смотря на все это, идеалистическая философія, господствовавшая въ различныхъ видахъ отъ Канта почти до нашего времени, одною рукою разрушала то значеніе христіанской религіи, которое утверждала другою. Не говоримъ уже о главномъ характерѣ всѣхъ идеалистическихъ системъ: пантеистическое направленіе, которое болѣе или менѣе ясно выражалось во всѣхъ ихъ, конечно, не могло дать ни истиннаго понятія о религіи вообще, ни истиннаго понятія о христіанствѣ. Самое понятіе о совершенствѣ христіанской религіи и преимуществѣ ея предъ всѣми прочими было такого рода, что неизбѣжно вело къ практическому индифферентизму, несмотря на теоретическое признаніе ея значенія. Съ одной стороны, религія вовсе не признавалась высочайшимъ и всеопредѣляющимъ началомъ человѣческой жизни, какъ въ знаніи, такъ и въ нравственности; выше ея поставлялось чистое знаніе — философія, въ которой она изчезала, какъ низшій моментъ въ высшемъ, какъ переходная ступень отъ чувственно-художественнаго знанія къ философскому: чего можно было ожидать христіанству,

при такомъ воззрѣніи на него, кромѣ холоднаго и безплоднаго уваженія, которое могло относиться къ нему точно также, какъ и къ какой-нибудь достойной уваженія въ свое время, но отжившей, философской системѣ, какъ къ какому нибудь, важному въ свое время и для извѣстнаго состоянія рода человѣческаго, общественному учрежденію, — но потомъ замѣненному новымъ и лучшимъ? Съ другой стороны, и самое преимущество, какое приписывалось христіанской религіи въ сравненіи съ другими религіями, не было безусловное превосходство, которое отличало бы ее отъ другихъ религій, какъ истинное отъ ложнаго, какъ спасительное отъ вреднаго и гибельнаго. Напротивъ, исходя изъ того положенія, что всякое неслучайное, но всеобщее проявленіе общечеловѣческой жизни (все *дѣйствительное*, въ духѣ идеализма) разумно и необходимо, новѣйшій пантеизмъ долженъ былъ признавать одинаково разумными и необходимыми въ историческомъ развитіи человѣчества и всѣ религіи, имѣвшія историческое значеніе. При такомъ понятіи, христіанство совершенно теряло свое истинное, всемірное значеніе, какъ единая безусловно-истинная и спасительная религія, становилось, по существу, въ уровень со всѣми прочими религіями, а если и возвышалось надъ ними только степенью, какъ высшая форма развитія религіознаго сознанія, то и это кажущееся возвышеніе тотчасъ же уничтожалось тѣмъ, что и она, наравнѣ съ другими, признавалась только моментомъ, временно-необходимымъ явленіемъ въ жизни человѣчества, и, притомъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, моментомъ уже отжившимъ свое время и свое историческое значеніе. Что могло быть плодомъ такихъ воззрѣній на сущность религіи и христіанства, какъ нравственно-религіозный индифферентизмъ? Единственное участіе, какое могла заслужить христіанская религія, во мнѣніи мнимопросвѣщенныхъ умовъ, воспитанныхъ подъ вліяніемъ философскихъ понятій извѣстнаго направленія, могло быть только холодное участіе къ ней ума, какъ къ важному и въ свое время необходимому и цѣлесообразному явленію въ исторіи человѣческаго рода. Но что общаго между такимъ отвлеченнымъ участіемъ, которое христіанство раздѣляетъ наравнѣ со всѣми другими значительными религіями, и живою вѣрою въ его истину и спасительность?

Какъ ни было оскорбительно для истинно-христіанскаго чувства то безплодное и холодное уваженіе, которое питала къ христіанской религіи идеалистическая философія, но и оно, къ сожалѣнію, стало упадать съ упадкомъ этой философіи и съ явленіемъ новыхъ, противоположныхъ ей направленій мысли, уступивъ мѣсто, если не прямой враждѣ къ религіи, то болѣе или менѣе открытому пренебреженію ея. Односторонность этой философіи, какъ и слѣдовало ожидать, вызвала реакцію мыслящаго ума. Но такъ какъ одна крайность, къ сожалѣнію, часто вызываетъ другую, то и въ настоящемъ случаѣ преобладаніе идеализма начало смѣняться въ области знанія постепеннымъ преобладаніемъ эмпиризма, отъ котораго, у многихъ односторонних ученыхъ, недалекъ былъ переходъ къ совершенному матеріализму. Такая смѣна, кромѣ неудовлетворительности идеализма, условливалась еще преобладаніемъ опытныхъ и положительныхъ наукъ въ ущербъ чисто умственнымъ, а также и практическимъ направленіемъ времени, заботящагося часто болѣе о внѣшнихъ и вещественныхъ удобствахъ временной жизни, чѣмъ о вѣчныхъ потребностяхъ духа.

Понятно, въ какое положеніе въ отношеніи къ христіанству должны были стать какъ мыслители, явно проникнутые матеріалистическимъ направленіемъ, такъ и многіе образованные люди, подчинившіеся вліянію духа, замѣтно господствующаго въ наукахъ опытныхъ.

Если нѣтъ ничего дѣйствительнаго и важнаго для человѣка кромѣ матеріальнаго и матеріальныхъ интересовъ жизни, — то, очевидно, религія съ ея требованіями есть не что иное, какъ пустой вымыселъ недальновиднаго или предубѣжденнаго ума. Естественное слѣдствіе такого воззрѣнія есть внутреннее невѣріе, а въ отношеніи къ другимъ вѣрующимъ и существующимъ религіознымъ понятіямъ—полный индифферентизмъ, который потому только не превращается въ открытую вражду, что религіи, каково бы ни было ея внутреннее значеніе, многими приписывается сила нравственнаго и общественнаго вліянія, сдерживающаго пороки въ тѣхъ классахъ общества, которые, по своему недостаточному умственному развитію, способны подчиняться ея нравственной силѣ.

Средину между крайностями идеализма и матеріализма зани-

маетъ то очень многоразличное въ своихъ частныхъ оттѣнкахъ направленіе ума по отношенію къ вѣрѣ, которое можно назвать общимъ именемъ *раціонализма*. Многіе, почитающіе себя образованными людьми, думаютъ тѣмъ предохранить себя отъ крайностей невѣрія и суевѣрія, что, признавая общія истины религіи, произвольно ими опредѣляемыя, смотрятъ на всѣ частные догматы и установленія различныхъ вѣроисповѣданій и религій, какъ на нѣчто неважное и случайное, какъ на принадлежащій собственно человѣку способъ и образъ пониманія всеобщихъ религіозныхъ истинъ,—и потому, и въ жизни и въ знаніи, становятся въ безразличное отношеніе къ положительнымъ религіямъ. Такого рода воззрѣніе на религію является на очень различныхъ ступеняхъ, въ различныхъ формахъ; общее между ними — произвольное, основанное на личныхъ соображеніяхъ разсудка (отъ чего мы и называемъ такое воззрѣніе *раціонализмомъ*), отдѣленіе существеннаго и несущественнаго въ религіи, — и оно-то болѣе всего, хотя не всегда прямо и сознательно, содѣйствуетъ распространенію индифферентизма въ наше время. Одинъ, предоставляя своему личному произволу опредѣленіе главнаго и неглавнаго въ религіи, признаетъ необходимыми всѣ догматы своей Церкви, но смотритъ безразлично на ея обряды и богослужебныя установленія, какъ на нѣчто совершенно неважное, и дѣлается индифферентнымъ въ отношеніи къ внѣшнимъ уставамъ своей Церкви. Другой идетъ дальше: признавая истину основныхъ догматовъ христіанской Вѣры, почитаетъ ничтожными не только обряды, но и догматическія различія вѣроисповѣданій, а въ слѣдствіе сего, и безразличнымъ дѣломъ—принадлежатъ къ тому или другому изъ нихъ. Третій, опять руководясь одними соображеніями своего разсудка, уже опредѣляетъ по своему произволу самую сущность христіанства и значеніе существенныхъ его догматовъ (многіе германскіе, собственно такъ называемые, раціоналисты) и становится безразличнымъ уже къ такимъ искаженіямъ христіанскаго ученія, которыя прямо противорѣчатъ его духу и ученію, оправдывая такое отношеніе къ христіанской религіи свободою совѣсти и правами личнаго, свободнаго убѣжденія. Иные, наконецъ, заходятъ еще дальше: признавая существенно-необходимыми для человѣка самыя общія истины естественной религіи, напримѣръ,

вѣру въ бытіе Божіе, въ Промыслъ, въ безсмертіе души, почитаютъ безразличнымъ дѣломъ не только разности христіанскихъ вѣроисповѣданій, но и самое различіе религій, склоняясь, такимъ образомъ, къ совершенному деизму.

Какъ ни различны формы и степени раціонализма, но общій духъ, господствующій въ немъ, составляетъ, какъ мы замѣтили, одну изъ главныхъ причинъ распространенія индифферентизма въ наше время. Такое раціоналистическое направленіе не всегда ясно и сознательно выражаетъ основанія своихъ убѣжденій; но оно тѣмъ опаснѣе, что во многихъ случаяхъ, повидимому, не чуждаясь христіанства и почитая себя согласнымъ съ его требованіями, оно на самомъ дѣлѣ мало по малу можетъ привести къ совершенному разрушенію его силы. Идеализмъ и матеріализмъ, прямымъ своимъ вліяніемъ, не могутъ дѣйствовать въ слишкомъ обширномъ кругу; первый, для своего распространенія, предполагаетъ нѣкоторое философское образованіе, отъ крайностей послѣдняго предохраняютъ многихъ остатки религіознаго и нравственнаго чувства; но духъ раціонализма, обѣщающаго кажущееся примиреніе требованій знанія и просвѣщенія съ потребностію вѣры, легче всего способенъ овладѣть нетвердыми умами, и кто поддается ему на первыхъ, по видимому, незначительныхъ шагахъ, тотъ подвергается опасности идти дальше и дальше по пути безразличія въ дѣлѣ Вѣры.

Итакъ мы видимъ, что среда современнаго знанія и господствующихъ его направленій благопріятна развитію той опасной болѣзни духа, которую мы называемъ религіознымъ индифферентизмомъ. Но мы были бы несправедливо строгими къ знанію, если бы на него одного возложили всю вину въ этомъ прискорбномъ явленіи. Общій духъ и направленіе знанія очень много подчиняются жизни, господствующимъ стремленіямъ вѣка,—гораздо больше, чѣмъ сколько можетъ показаться на первый взглядъ, и особенно подчиняются въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ дѣятельности человѣка и вліяніе на его жизнь. А очевидно, что такое вліяніе болѣе всего принадлежитъ религіознымъ понятіямъ. Неудивительно поэтому, что содѣйствующія причины къ такому или иному образованію сихъ понятій въ данное время, особенно къ большему или меньшему распространенію

ихъ, могутъ заключаться въ господствующихъ склонностяхъ и направленіи извѣстнаго времени. Что же касается до нашего времени, то не трудно замѣтить, что наиболѣе ясное и замѣтное стремленіе его именно содѣйствуетъ возникновенію и распространенію ложныхъ религіозныхъ понятій, ведущихъ къ индифферентизму. Подъ покровомъ практическаго направленія, именемъ котораго часто характеризуютъ преобладающее стремленіе нашего времени, часто скрывается исключительное пристрастіе къ внѣшнимъ удобствамъ жизни, къ матеріальному довольству, съ пренебреженіемъ, даже забвеніемъ, высшихъ духовныхъ потребностей. При такомъ направленіи вѣка, удивительна ли холодность и равнодушіе къ религіи? А что такое одностороннее предпочтеніе вещественныхъ удобствъ улучшенію внутренняго духовнаго состоянія дѣйствительно имѣло вліяніе на образованіе соотвѣтственныхъ себѣ религіозныхъ понятій, свидѣтельствомъ тому служатъ многія довольно распространенныя въ настоящее время экономическія и соціальныя теоріи общественнаго благосостоянія. Вещественныя удобства и внѣшнія улучшенія, торговля, промыслы, въ нихъ поставляются такъ односторонне — высоко, что имъ однимъ приписываются всѣ тѣ дѣйствія, которыя издавна почитались принадлежащими, главнымъ образомъ, религіи. Отъ распространенія вещественнаго довольства, отъ лучшаго устройства экономическихъ отношеній, а не отъ очищенія, возвышенія и укрѣпленія религіознаго чувства ожидаютъ улучшенія нравственнаго состоянія обществъ и явленія на землѣ временъ мира и невозмутимаго счастія. При такихъ понятіяхъ, порожденныхъ, очевидно, одностороннимъ направленіемъ времени, религія, съ ея могущественными средствами нравственнаго и общественнаго вліянія, совершенно отдѣляется въ сторону, какъ нѣчто излишнее и ненужное для общественнаго благосостоянія, какъ безразличное для жизни обнаруженіе однихъ личныхъ теоретическихъ мнѣній, не имѣющихъ никакой прямой связи съ дѣйствительною жизнію и дѣйствительными ея требованіями. Но и такой взглядъ на значеніе религіи, обнаруживающійся то прямо, то совершеннымъ умолчаніемъ о ней въ числѣ средствъ и условій нравственнаго и общественнаго благосостоянія, о которыхъ такъ много говорятъ въ наше время, есть еще не послѣднее слѣдствіе односторонности такъ называемаго практическаго направленія нашего

времени. Есть люди, которые, отвергая истину религіи и забывая свидѣтельства исторіи о благотворномъ вліяніи ея на нравственную и общественную жизнь, видятъ въ христіанствѣ и его установленіяхъ нѣчто даже враждебное предполагаемому ими осуществленію общественнаго благосостоянія и изъ людей безразличныхъ къ христіанству становятся врагами его.

Вообще, въ наше время, подъ вліяніемъ частію ложныхъ понятій о религіи, частію односторонніхъ политико-экономическихъ теорій, преувеличивающихъ значеніе внѣшнихъ, житейскихъ улучшеній и ихъ вліяніе на нравственную жизнь, чаще распространяется въ различныхъ формахъ гибельная для религіознаго чувства и прямо содѣйствующая индифферентизму мысль о независимости нравственности отъ религіи. „Лишь бы быть добрымъ человѣкомъ и полезнымъ гражданиномъ, а то все равно, какой религіи ни слѣдовать“, — вотъ слова, которыя часто можно услышать, и съ которыми, въ сущности, согласны разсужденія многихъ ученыхъ. Въ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ скрывается совершенное непониманіе и даже отрицаніе тѣснѣйшей связи религіи съ нравственностію, естественный плодъ котораго—равнодушіе въ дѣлѣ Вѣры.

Мы старались указать тѣ разнородныя причины, заключающіяся частію въ направленіи современнаго знанія, частію въ ходѣ самой жизни, которыя содѣйствовали появленію холодности къ Вѣрѣ и религіознаго индифферентизма, замѣчаемаго въ наше время. Совмѣстное дѣйствіе всѣхъ этихъ причинъ, несознаваемое, большею частію, самыми подвергшимися ихъ вліянію, столь вредному для духовной жизни, породило и нѣсколько ложныхъ, довольно распространенныхъ мнѣній, которыми люди, подвергшіеся болѣзни индифферентизма, часто стараются оправдать свое состояніе, и на которыя мы намѣрены теперь обратить вниманіе.

Сущность всѣхъ этихъ мнѣній сводится къ такому умствованію: „различіе частныхъ религіозныхъ вѣрованій не есть что либо существенно—важное для человѣка; человѣкъ имѣетъ право сохранять свободу выбора между религіозными мнѣніями и не можетъ подвергаться нравственной отвѣтственности за свои убѣжденія. Существенно-важное въ жизни есть добрая и честная жизнь, вообще, нравственность; но нравственнымъ

человѣкомъ можно быть при каждой религіи, даже и вовсе безъ религіи: поэтому держаться тѣхъ или другихъ теоретическихъ религіозныхъ мнѣній—дѣло безразличное“.—

Легко замѣтить, что подобное умствованіе есть естественный и одинаковый практическій результатъ всѣхъ представленныхъ нами теоретическихъ воззрѣній на религію, изъ какого бы источника онѣ ни проистекали. Къ нему въ концѣ приводитъ и пантеистическая теорія, видящая въ религіи не существенное и вѣчно—необходимое требованіе духа нашего, но только временный и преходящій моментъ въ жизни человѣчества,—и матеріализмъ, приписывающій религіи только случайное происхожденіе и значеніе, — и раціонализмъ, произвольно опредѣляющій содержаніе религіи и все, выходящее въ ней за черту предполагаемыхъ границъ, почитающій неважнымъ и безразличнымъ,—и тотъ современный, односторонній практицизмъ, который почитаетъ существеннымъ и главнымъ въ жизни житейское, много, нравственное благосостояніе. Поэтому, не касаясь по частямъ разнородныхъ, болѣе или менѣе отдаленныхъ, источниковъ замѣчаемаго нынѣ равнодушія къ религіи (это повело бы насъ очень далеко), мы остановимъ наше вниманіе на самомъ этомъ умствованіи, въ которомъ сосредоточивается все, что можетъ сказать въ свое оправданіе индифферентизмъ различныхъ направленій и оттѣнковъ.

„Различіе частныхъ вѣрованій не есть что либо существенно-важное въ дѣлѣ религіи“. Но тѣмъ, которые говорятъ это, мы предложимъ такой вопросъ: самая религія, вообще, есть ли, по ихъ мнѣнію, что нибудь существенно-важное и необходимое для человѣка? Совершенное невѣріе, конечно, дастъ на этотъ вопросъ отрицательный отвѣтъ, и будетъ, конечно, вполнѣ послѣдовательно, когда, отвергая самую религію, отвергнетъ значеніе и всѣхъ частныхъ религіозныхъ вѣрованій, каковы бы онѣ ни были. Но съ совершеннымъ невѣріемъ, которое не признаетъ самыхъ основныхъ истинъ естественной религіи, мы спорить не имѣемъ намѣренія. Мы здѣсь имѣемъ въ виду не враговъ религіи, но тѣхъ, кои, признавая существенное содержаніе религіознаго знанія, одинаково равнодушно и недовѣрчиво смотрятъ на различныя формы, въ которыхъ въ дѣйствительности выражается это содержаніе,—

на различныя положительныя религіи. Но они, если истинно и искренно вѣруютъ въ Бога, должны согласиться, что между Нимъ и человѣкомъ, между Творцомъ и Его твореніемъ, должно находиться постоянное взаимоотношеніе, истинная *религіозная связь*, и что эта связь есть дѣло существенной важности для человѣка. Что между человѣкомъ и Богомъ должно быть постоянное взаимоотношеніе, на которомъ основывается религія,—это необходимо слѣдуетъ уже изъ самаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ живомъ, всеблагомъ и вѣчно дѣйствующемъ ко благу Своихъ созданій. Богъ не удаленъ отъ міра, не заключенъ въ какомъ либо отдѣльномъ пространствѣ, но повсюду присущъ и вѣчно дѣйствуетъ въ мірѣ.— Богъ, сотворивъ міръ и въ немъ человѣка, не предоставилъ ихъ самимъ себѣ и случаю, но постоянно поддерживаетъ ихъ бытіе и жизнь Своимъ всемогущимъ и премудрымъ Промысломъ. Что такое взаимоотношеніе должно быть дѣломъ существенной важности для человѣка,—это опять съ неменьшею очевидностію слѣдуетъ изъ самаго понятія о человѣкѣ. Какъ существо ограниченное, онъ не можетъ и въ своей духовной жизни, точно также какъ и въ тѣлесной, существовать безусловно, самъ отъ себя. Въ отношеніи къ физической сторонѣ его бытія мы легко замѣчаемъ эту существенную зависимость его отъ окружающаго его внѣшняго міра, отъ природы, съ которою онъ находится въ многоразличной и тѣсной связи, по своей органической жизни. Но, ограниченный съ одной чувственной стороны, человѣкъ, по самой сущности своей природы, хотя свободно—разумной, но небезусловно свободной и разумной, долженъ испытывать такое же ограниченіе и съ другой, духовной стороны. Какъ тамъ онъ, условіями своей земной жизни, тѣсно связанъ съ природою внѣшнею; такъ и здѣсь, для поддержанія и продолженія своего духовнаго бытія въ его истинномъ нормальномъ видѣ, онъ долженъ находиться въ живомъ, постоянномъ взаимоотношеніи съ міромъ сверхъчувственнымъ, съ Духомъ, высочайшимъ и всесовершеннымъ. Какъ не можетъ жить человѣкъ на землѣ безъ пищи, свѣта, воздуха и т. п. внѣшнихъ условій его тѣлеснаго существованія; такъ и въ духовной жизни не можетъ онъ жить безъ истины, безъ добра, первоначальный источникъ которыхъ есть безусловная Истина и безусловная Благость. И истина и добро

не есть что нибудь вымышленное или созданное самимъ человѣкомъ, но имѣютъ свое истинное и дѣйствительное (объективное) бытіе въ дѣйствительномъ Высочайшемъ Существѣ. Истина и добро въ человѣкѣ есть только отраженіе лучей высшаго свѣта, — отраженіе болѣе или менѣе сильное и ясное, по мѣрѣ чистоты самаго человѣка и его способности и нравственной силы воспринимать лучи этого свѣта и оживлять ими свое духовно-нравственное бытіе.

Если теперь религія имѣетъ такое существенное значеніе въ жизни человѣка, если потребность ея основывается на самомъ свойствѣ его разумной природы и законахъ ея жизни; то само собою очевидно, что она не можетъ быть, какъ думаютъ нѣкоторые, какимъ либо временнымъ обнаруженіемъ жизни духа человѣческаго, на извѣстной только степени его развитія, не можетъ быть потребностію нѣкоторыхъ только людей, стоящихъ и теперь на этой отжившей свое время степени. Она есть вѣчная и постоянная потребность человѣческаго духа; она равно необходима и существенно важна и для древнихъ народовъ и для новыхъ и для просвѣщенныхъ, также какъ и для непросвѣщенныхъ; она необходима для человѣчества въ началѣ его исторической жизни, также какъ и во все продолженіе ея, — если только духовно-разумная жизнь, а не физическое существованіе есть назначеніе человѣка.

Ясно теперь, что, при такомъ существенномъ значеніи религіи для человѣка, на немъ лежитъ высокій нравственный долгъ найти прямой путь къ установленію истиннаго и живаго религіознаго союза съ Богомъ; а если въ дѣйствительности представляется много такихъ путей, предлагаемыхъ различными религіями, то его не менѣе священный долгъ — искать между ними такой, которая бы наиболѣе удовлетворяла религіозной потребности человѣка, искать истинной религіи и быть вѣрнымъ послѣдователемъ ея. Никакія пожертвованія, никакіе труды не могутъ быть слишкомъ великими при достиженіи этой высокой цѣли. Холодность, равнодушіе и небрежность въ этомъ отношеніи будетъ недостойнымъ человѣка равнодушіемъ къ самымъ высокимъ интересамъ своей нравственно-духовной жизни.

Но, не смотря на болѣе или менѣе ясно сознаваемую важ-

ность религіи, индифферентизмъ и здѣсь старается уклониться отъ тѣхъ требованій, какія налагаетъ сознаніе этой важности— искать истинной религіи и вѣрно слѣдовать ей, старается уклониться подъ двумя совершенно противоположными предлогами, ссылаясь то на трудность этого дѣла, то на легкость его. Одни остаются равнодушными къ религіи и безразличными въ отношеніи къ религіознымъ вѣрованіямъ, потому что, по ихъ мнѣнію, трудно, почти невозможно найти религіозную истину; другіе—потому, что ее найти легко, что нѣтъ нужды много заботиться о выборѣ между религіями, всѣ онѣ одинаково хороши для достиженія своей цѣли.

„Религій, говорятъ, очень много; каждая изъ нихъ выдаетъ себя за единственно-истинную и приводящую къ Богу. Но самая многочисленность ихъ не затрудняетъ ли до крайности выборъ между ними и не служитъ ли сама по себѣ свидѣтельствомъ безсилія нашего ума въ познаніи предметовъ, столь далеко лежащихъ за предѣлами нашего разсудка, каковы міръ сверхъ-чувственный, Богъ и Его отношенія къ человѣку? Поэтому, не лучше ли и не безопаснѣе ли оставить безплодный трудъ — стараться понять непостижимое и ограничиться въ знаніи однимъ доступнымъ намъ, а въ жизни исполненіемъ нравственныхъ обязанностей, предписываемыхъ одинаково— согласно и разсудкомъ и совѣстію и всѣми положительными религіями“?

Положимъ на первый разъ, что человѣку дѣйствительно очень трудно среди различныхъ религій найти истинную и единственно-спасительную. Но трудность исканія оправдываетъ ли нашу лѣность и равнодушіе къ достиженію столь высокаго предмета, какова религіозная истина? Еслибы человѣкъ, пугаясь трудностей, отказывался отъ дѣятельности на пути къ достиженію высшихъ цѣлей своей духовно-разумной жизни; то онъ всегда бы и оставался на самой низшей ступени духовнаго развитія. Что было бы въ самомъ дѣлѣ съ человѣкомъ, еслибы онъ вздумалъ примѣнять и къ прочимъ сферамъ жизни то правило, которое онъ дозволяетъ себѣ иногда почитать вполнѣ законнымъ въ отношеніи къ религіи? О различныхъ предметахъ наукъ существовало и существуетъ много различныхъ теорій: итакъ неужели должно отказаться отъ науки и отъ желанія знать истину потому только, что ее найти трудно

среди различія мнѣній? Въ жизни общественной опять много различныхъ взглядовъ на способы къ вѣрнѣйшему достиженію общественнаго благосостоянія: что было бы, еслибы на этомъ основаніи человѣкъ отказался отъ всякихъ попытокъ улучшенія и отъ всякаго участія въ общественной жизни? Такое безразличіе убѣжденій, такой индифферентизмъ въ наукѣ и жизни каждый назвалъ бы постыднымъ для человѣка свидѣтельствомъ его внутренней испорченности, его умственнаго и нравственнаго безсилія. Почему же именно въ религіи такое безразличное отношеніе ума къ истинѣ и лжи почитаютъ иногда, если не вполнѣ законнымъ, то извинительнымъ? Одинъ древній законодатель подвергалъ наказанію гражданъ, которые, во время общественныхъ даже междоусобій и борьбы партій, не приставали ни къ одной изъ нихъ, по малодушію и преступному безучастію къ дѣламъ своего отечества. Въ этомъ узаконеніи, направленномъ противъ общественнаго индифферентизма, есть глубокій смыслъ. Если достоинъ осужденія, какъ дурной гражданинъ, тотъ, кто отказывается имѣть собственное положительное убѣжденіе касательно наилучшаго устройства общественныхъ дѣлъ и защищать его, не взирая на труды и опасности; то не болѣе ли преступенъ и недостоинъ имени человѣка тотъ, кто въ дѣлѣ, касающемся самыхъ высокихъ интересовъ своей духовной жизни, въ дѣлѣ религіи, остается и самъ безразличнымъ и требуетъ того же и отъ другихъ? Тотъ, кто, на основаніи искренняго и добросовѣстнаго убѣжденія, держится даже недостаточныхъ религіозныхъ понятій, не гораздо ли выше въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ тотъ, кто старается уклоняться отъ вопросовъ религіознаго знанія подъ предлогомъ ихъ трудности,—предлогомъ, обыкновенно прикрывающимъ нравственную лѣность и апатію ума? „Религій много“: но слѣдуетъ ли отсюда, что между ними нѣтъ ни одной истинной и что напрасный трудъ искать такую религію и что вообще религіозное знаніе недоступно человѣку? Кто признаетъ существенную важность религіи для духовной жизни человѣка (а не признать ее, какъ мы видѣли, не можетъ никто, для кого вѣра въ Бога—не одно только пустое слово), тотъ долженъ согласиться, что долженъ же быть истинный и вѣрный путь къ достиженію человѣкомъ религіознаго союза съ Богомъ, что должна же быть одна истинная религія,

среди другихъ неистинныхъ или смѣшанныхъ съ заблужденіями. Печально было бы положеніе человѣка, еслибы, при сознаніи существенной необходимости религіи для своей духовной жизни, ему отказано было въ вѣрныхъ и удобныхъ средствахъ познать Бога и вступить съ Нимъ въ животворныя религіозныя отношенія. Такая мысль рѣшительно противорѣчила бы и понятію о Богѣ и понятію о религіи. Богъ, создавшій человѣка и поставившій для него цѣлію постоянное дѣятельное приближеніе къ Себѣ, источнику вѣчной истины, добра и блаженства, конечно, даровалъ ему и средства къ достиженію этой цѣли, — средства, тѣмъ болѣе вѣрныя, надежныя и всѣмъ доступныя, чѣмъ необходимѣе для человѣка постоянное религіозное общеніе съ Нимъ. Эти средства заключаются въ самомъ разумѣ, въ чистотѣ совѣсти, въ волѣ, въ которой положено стремленіе къ добру,—и вина самого человѣка, если онъ по нерадѣнію не пользуется этими средствами такъ, какъ долженъ бы пользоваться. „Ищите и найдете“,—вотъ что можно сказать тѣмъ, кои жалуются на трудность познанія религіозной истины: при внимательномъ исканіи, можетъ быть, окажется, что мнимая трудность есть скорѣе дѣло нашей умственной лѣности и нравственнаго разслабленія, нежели дѣйствительнаго затрудненія найти истину среди множества различныхъ религіозныхъ мнѣній.

Но мало того, что Богъ, въ самомъ устройствѣ духовной природы человѣка положившій необходимость религіи, въ самыхъ способностяхъ этой природы далъ и средства къ достиженію религіозной истины: Онъ Самъ не остается при этомъ недѣятельнымъ свидѣтелемъ усилій нашего ума, но, соотвѣтственно мѣрѣ и чистотѣ этихъ усилій, открываетъ Себя ищущимъ Его и тѣмъ даетъ новое средство къ открытію истинной религіи. Еслибы въ дѣлѣ религіи мы имѣли въ виду только однѣ естественныя силы человѣка, то могли бы еще въ извиненіе себя сказать, что онѣ слишкомъ слабы для открытія истины. Но религія не есть одно только стремленіе человѣка къ Богу, къ познанію Его, къ соединенію съ Нимъ; она есть союзъ обоесторонній и живой, въ которомъ дѣятельнымъ образомъ участвуетъ не только человѣкъ — своимъ стремленіемъ къ Богу, но и Богъ — Своимъ снисхожденіемъ къ человѣку. Богъ не только познается человѣкомъ, но и

открываетъ Себя человѣку; Онъ не только служитъ высшею цѣлію нравственныхъ стремленій человѣка, но и Самъ постоянно дѣйствуетъ на человѣка, сообщая ему дѣйствительныя силы для нравственной жизни. Отсюда видно, что истинная религія не можетъ быть однимъ только болѣе или менѣе несовершеннымъ произведеніемъ ума человѣческаго и его стремленія приблизиться къ Богу; она есть сообщаемое Самимъ Богомъ и усвояемое человѣкомъ истинное и спасительное ученіе о всѣхъ предметахъ религіознаго знанія и жизни,— словомъ, истинная религія есть религія *Откровенная*.

Но какъ скоро дѣло религіи есть дѣло не только человѣка, но и Бога, какъ скоро Самъ Богъ открываетъ Себя человѣку и сообщаетъ ему религіозныя познанія въ религіи Откровенной; то затрудненія въ исканіи истинной религіи падаютъ сами собою, когда на помощь слабому уму человѣка является свѣтъ высшей истины. Если есть религія Откровенная (а такую мы необходимо должны допустить), — то она должна носить на себѣ ясные слѣды и признаки своего божественнаго происхожденія. А если религія существенно необходима для всѣхъ людей, какъ образованныхъ, такъ и необразованныхъ, то, очевидно, и признаки эти должны быть столь ясны, чтобы каждый ясно и безъ особенныхъ утомительныхъ изысканій могъ найти ее и отличить отъ вымысловъ человѣческаго ума въ дѣлѣ религіи, хотя бы эти послѣдніе и присвоивали себѣ авторитетъ божественнаго Откровенія. Эти признаки, столь облегчающіе для человѣка открытіе истинной религіи, конечно, должны состоять въ полной удовлетворительности ея всѣмъ религіознымъ и нравственнымъ требованіямъ, заключающимся въ душѣ человѣка, въ ея сверхъестественныхъ дѣйствіяхъ которыми свидѣтельствуется божественное ея происхожденіе и, наконецъ, въ животворномъ ея вліяніи на духовную жизнь человѣка, котораго не могутъ имѣть религіи ложныя.

Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ критическій разборъ различныхъ существующихъ религій, съ цѣлію показать, къ которой изъ нихъ могутъ быть приложены эти признаки истинной и Богомъ откровенной религіи. Это дѣло нетрудное для человѣка, какъ скоро онъ искренно убѣдится, что религія есть дѣло существенной важности для человѣка, и, одушевленный этимъ убѣжденіемъ, будетъ усердно искать истинной религіи.

Онъ легко увидитъ, что только въ христіанской религіи духъ человѣка находитъ полное удовлетвореніе своимъ религіознымъ потребностямъ, что только она одна подтверждена въ своей истинѣ множествомъ сверхъестественныхъ знаменій, что только она одна, наконецъ, даетъ человѣку дѣйствительныя благодатныя средства къ нравственному усовершенствованію.

Но если для однихъ мнимая трудность найти религіозную истину служитъ предлогомъ равнодушія и недѣятельности въ дѣлѣ религіи, то для другихъ, какъ мы сказали, такимъ предлогомъ служитъ, напротивъ, кажущаяся легкость и удобство находить нужную для человѣка религіозную истину во всякой религіи, безъ особенной заботы о единственно-истинной религіи. „Мы, говорятъ, безразлично, безъ вреда для нашей нравственности можемъ относиться ко всѣмъ религіямъ, потому что каждая изъ нихъ одинаково, только въ различныхъ формахъ, содержитъ религіозную истину и достигаетъ цѣли религіи. Существенное въ религіи—вѣра въ бытіе Божіе и въ обязательность нравственнаго закона; за исключеніемъ этого, все прочее въ религіяхъ—неглавное и неважное, къ чему можно относиться безразлично“.

Но такое мнѣніе проистекаетъ изъ совершенно — ложнаго понятія о содержаніи религіи. Положимъ, каждая религія говоритъ о Богѣ и учитъ быть добрымъ; но неужели все содержаніе религіознаго знанія и жизни ограничивается однимъ холоднымъ признаніемъ бытія Божія и святости нравственнаго закона? Очевидно, нѣтъ. Довольно взглянуть на содержаніе всѣхъ существующихъ религій, чтобы увидѣть, что, каково бы ни было ихъ внутреннее достоинство, ни одна не ограничивается тѣмъ скуднымъ содержаніемъ, какимъ часто хочетъ ограничить ее отвлеченный деизмъ: ясный знакъ, что религіозныя потребности человѣческаго духа несравненно живѣе и шире, что умъ человѣка требуетъ отъ религіи не одного только общаго подтвержденія бытія Божія и важности нравственнаго закона, но возможно-полнаго познанія о Богѣ, Его отношеніи къ міру и человѣку и о средствахъ богоугожденія и спасенія. Дѣйствительно, изъ самаго понятія о религіи, представленнаго нами, видно, что она должна быть постояннымъ, живымъ, многостороннимъ союзомъ и взаимоотношеніемъ человѣка съ Богомъ, а не однимъ только признаніемъ бытія

Божія и законовъ совѣсти; это есть простое слѣдствіе яснаго, непосредственнаго сознанія и не составляетъ еще религіи. Итакъ то, что индифферентизмъ называетъ неважнымъ и второстепеннымъ въ религіи, частнѣйшее познаніе о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру, о средствахъ приближенія къ Богу и угожденія Ему, есть, напротивъ, нѣчто существенно-важное въ религіозной жизни, къ чему человѣкъ не можетъ оставаться равнодушнымъ. Истинная религія, поэтому, должна содержать въ себѣ не только признаніе Божества и нравственныхъ понятій, но сообщать ясныя, полныя и удовлетворительныя познанія о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку,—должна сообщать самыя вѣрныя и пригодныя къ каждому частному случаю и положенію правила богоугодной жизни и, наконецъ, посредствомъ живаго союза съ Богомъ, подавать силы и средства къ осуществленію этихъ правилъ.

Очевидно теперь, что если таковы требованія отъ истинной религіи, то крайне несправедлива мысль, что всѣ религіи въ сущности равны и равно годны для достиженія существенной цѣли религіи, что „во всякой религіи можно угодить Богу“. Угодить Богу можно только въ той религіи, которая сообщаетъ истинныя и достойныя Бога понятія о Немъ, и которая даетъ средства и помощь къ богоугожденію нравственною жизнію. Но всѣ ли религіи одинаково даютъ все это? Правда, всѣ религіи учатъ о Богѣ, но какъ различны, какъ противоположны сообщаемыя ими понятія о Немъ и о другихъ существенныхъ истинахъ религіи? Съ какими страшными заблужденіями соединены онѣ въ большей части религій! Всѣ религіи одинаково говорятъ: дѣлай добро, уклоняйся отъ зла. Но какъ различны мнѣнія о томъ, что въ частности нужно почитать добромъ и что зломъ! Какое разнообразіе въ опредѣленіи самыхъ нравственныхъ обязанностей и богоугодныхъ дѣлъ! Неужели же все равно, какого бы понятія о Богѣ ни держаться, лишь бы вѣровать въ Его бытіе и признавать обязательность нравственнаго закона вообще? Говорить такъ, не значитъ ли жестоко смѣяться и надъ истиною и надъ достоинствомъ человѣка и надъ самою религіею? Если въ наукѣ, въ самыхъ обыкновенныхъ житейскихъ свѣдѣніяхъ, никто не скажетъ, что все равно, какое ни имѣть понятіе о предметѣ, истинное или ложное, лишь бы признавать существованіе

предмета, который очевидно существуетъ; то какъ можно говорить это о Богѣ, высочайшемъ предметѣ знанія, какъ рѣшиться сказать, что все равно, какое ни имѣть понятіе о Богѣ, лишь бы вѣровать въ Него? Не унижаютъ ли въ высшей степени религію тѣ, кои отказываютъ ей одной въ томъ, чего безусловно требуютъ отъ человѣка въ другихъ областяхъ знанія и жизни, — въ обязательности знать истину и отвергать ложь?

Итакъ, еслибы даже религія была дѣломъ одного человѣческаго ума, стремящагося узнать истину о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ,—то и тогда бы мы не могли сказать, что все равно для достиженія религіозной цѣли, какой бы религіи мы ни слѣдовали. И тогда самою священною, нравственною обязанностію нашею было бы твердо и исключительно держаться той изъ нихъ, которая сообщала бы самыя достойныя понятія о Богѣ. Но мнѣніе о внутреннемъ равенствѣ и относительномъ только достоинствѣ религій еще очевиднѣе оказывается несостоятельнымъ, когда вспомнимъ, что религія есть дѣло не только человѣческое, но и Божіе, что истинная религія, по самому понятію своему, необходимо должна быть *Откровенная*. А если такъ, то, очевидно, истинная Откровенная религія можетъ быть только *одна*, и если существуетъ много религій, то всѣ онѣ могутъ относиться къ ней, не какъ равныя, но какъ ложныя и смѣшанныя съ ложью—къ истинной. Думать иначе значило бы предполагать, что Богъ въ различныя времена, для различныхъ народовъ открывалъ Себя различнымъ образомъ, сообщалъ разнообразныя, даже противоположныя понятія о Себѣ и о средствахъ къ спасенію. Но подобное предположеніе, при которомъ только и возможна мысль объ одинаковой цѣлесообразности всѣхъ религій, совершенно несогласно съ достоинствомъ верховнаго Виновника религіи. Примѣняться къ измѣнчивымъ требованіямъ людей, къ ихъ заблужденіямъ и иногда не совсѣмъ чистымъ желаніямъ, сокрывать истину въ неправдѣ,—дѣло недостойное Бога. Да и со стороны человѣка, такое примѣненіе нисколько не требуется какими либо свойствами его природы. Религіозная истина всегда сама по себѣ ясна и удобопонятна для людей; нѣтъ никакой необходимости, чтобы она, для большей пріемлемости со стороны человѣка, являлась въ такихъ мно-

горазличныхъ, темныхъ и ложныхъ формахъ, какія представляютъ намъ различныя ложныя религіи. Сравнивая эти формы, мы легко видимъ, что онѣ не только не усняютъ истины, не приспособляютъ ея къ понятіямъ людей, но, напротивъ, заглушаютъ и искажаютъ то слабое зерно истины, которое когда то лежало въ основаніи ихъ. Нужно быть крайне увлеченнымъ предзанятою мыслію о значеніи и безусловномъ достоинствѣ всѣхъ религій, чтобы предполагать, что запутанныя аллегоріи и безсмысленные миѳы и обряды языческихъ религій могли служить достойнымъ и цѣлесообразнымъ выраженіемъ истины для какого бы то ни было времени.

Итакъ, повторимъ, если религія есть дѣло не человѣка только, но и Бога, открывающаго Себя людямъ, то должна быть во всѣ времена только одна истинная и истинноткровенная Богомъ религія, относящаяся ко всѣмъ прочимъ, не какъ лучшее только къ менѣе хорошему, но какъ безусловно-истинное къ ложному.

Что такая единая и единственно-истинная отъ начала міра религія есть христіанская, являющаяся въ двухъ видахъ, ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ,—въ этомъ легко убѣдитъ каждаго безпристрастное сравненіе ея со всѣми другими религіями.

Чтобы, наконецъ, еще болѣе убѣдиться въ невѣрности той мысли, что всѣ религіи одинаково могутъ вести человѣка къ достиженію религіозной цѣли, что при какомъ угодно вѣрованіи можно угодить Богу,—должно обратить еще вниманіе и на то, что не одно только теоретическое знаніе религіозной истины составляетъ содержаніе религіи. Какъ живой союзъ человѣка съ Богомъ, истинная религія должна не только научить человѣка, но и дать ему живыя и дѣйствительныя средства къ осуществленію религіозной истины въ жизни, къ нравственному усовершенствованію. Но опять, можно ли сказать, что всѣ религіи и въ этомъ отношеніи въ сущности одинаковы, что всѣ онѣ, только различными путями, ведутъ къ нравственному усовершенію, даютъ для него средства и силы? Еслибы кто захотѣлъ утверждать подобное, то исторія тотчасъ уличила бы его во лжи. Она показала бы въ самомъ разрушеніи и изчезновеніи многихъ религій явное доказательство ихъ несостоятельности, а во вредномъ вліяніи, какое

имѣли онѣ на нравственный и общественный бытъ народовъ, исповѣдывавшихъ ихъ, не менѣе явные признаки ихъ крайней неудовлетворительности для религіозной потребности человѣческаго духа. Она показала бы, что ложныя религіи, несмотря на то, что и онѣ признавали бытіе божества и требовали нравственнаго совершенства, привели однакожъ родъ человѣческій и къ невѣрію и къ крайней безнравственности, — вообще къ совершенной нравственной гибели и безнадежному состоянію, отъ которыхъ онъ спасенъ былъ только христіанствомъ. Исторія показала бы далѣе, что въ одной христіанской религіи заключаются не только истинныя и свѣтлыя понятія о Богѣ, но и могущественная животворная сила, способная поддержать человѣка на пути его нравственныхъ стремленій, дать ему ту силу и крѣпость въ нравственной жизни, какой лишена его ослабленная грѣхомъ природа. Существуетъ и въ настоящее время много религій, кромѣ христіанской, но достаточно взглянуть на то нравственное, умственное и общественное состояніе, въ какомъ находятся народы, исповѣдующіе ихъ, чтобы увидѣть, какъ безсильны эти религіи въ томъ, что должно составлять существенное достоинство истинной религіи, — въ возбужденіи и поддержаніи нравственной силы въ человѣкѣ. Если народы, исповѣдующіе христіанскую религію, занимаютъ первое мѣсто въ исторіи; если отъ нихъ распространяются живительные лучи просвѣщенія и гражданственности: то что причиною этого, какъ не животворная сила истинной религіи? Но пусть отъ уроковъ, предлагаемыхъ исторіею, люди, унижающіе христіанство сопоставленіемъ ея по достоинству съ прочими религіями, обратятся къ своему уму и сердцу: найдутъ ли они въ своихъ скудныхъ понятіяхъ о сущности религіи, ограниченной отвлеченнымъ деизмомъ, тотъ миръ, то спокойствіе совѣсти, ту непоколебимость нравственныхъ убѣжденій, какія должна давать истинная религія, чтобы быть именно *религіею*, а не отвлеченнымъ только ученіемъ о Богѣ? Не думаемъ, чтобы кто нибудь со всею искренностію отвѣтилъ на этотъ вопросъ утвердительно, если только холодность и безчувствіе сердца онъ, въ жалкомъ самообольщеніи, не приметъ за внутренній миръ и спокойствіе.

Но не всѣ на пути религіознаго индифферентизма заходятъ

такъ далеко, чтобы почитать безразличными всѣ религіи; многіе признаютъ божественное достоинство религіи христіанской, почитаютъ ее не лучшею только и сравнительно болѣе совершенною, чѣмъ другія, но единственно истинною, безусловно необходимою и спасительною для человѣка: но въ тоже время неправильно смотрятъ на существующія различія христіанскихъ вѣроисповѣданій, почитая ихъ дѣломъ несущественнымъ и маловажнымъ. По ихъ мнѣнію, важно и спасительно въ христіанствѣ только самое общее содержаніе его, — Вѣра во Христа, сущность и границы которой опять понимаются очень различно; всѣ же прочія взаимныя отличія христіанскихъ обществъ въ догматахъ, въ церковныхъ уставахъ и обрядахъ,— дѣло неважное, къ которому относиться можно безразлично.

Такое мнѣніе опять показываетъ столько же недостатокъ истиннаго уваженія къ религіи, сколько и забвеніе того, что христіанство не есть произведеніе человѣческаго ума, въ которомъ одно можетъ быть болѣе, другое менѣе истиннымъ и важнымъ,— но религія Откровенная, въ которой все должно быть одинаково истиннымъ.

Не говоримъ уже о несправедливости той мысли, что различія между христіанскими вѣроисповѣданіями и ученіями касаются только неважныхъ и несущественныхъ вопросовъ. Достаточно указать на социніанъ или на довольно многочисленную школу раціоналистовъ, чтобы видѣть, что различія между ними и главными христіанскими вѣроисповѣданіями касаются вовсе не случайныхъ и маловажныхъ, а самыхъ существенныхъ сторонъ христіанства. Согласимся, что во всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ можно отличить нѣкоторыя общія истины, въ которыхъ всѣ онѣ согласны и которыя составляютъ краеугольный камень христіанства. Слѣдуетъ ли отсюда, чтобы все прочее, въ чемъ онѣ не согласны, было дѣломъ пустымъ и неважнымъ, о которомъ не стоитъ заботиться? Въ истинной и особенно Богомъ откровенной религіи не должно быть ничего неважнаго, пустаго, такого, что можетъ быть принимаемо и нѣтъ, о чемъ можно съ одинаковымъ правомъ думать и такъ и иначе. Истинная религія должна быть истинною и въ общемъ, и въ частномъ, и въ цѣломъ, и въ подробностяхъ. Самое уваженіе къ религіи и самое достоинство человѣка не требуютъ ли, чтобы мы искали истины и держались *праваго*

мнѣнія и о такихъ предметахъ Вѣры и жизни, кои хотя не имѣютъ такой важности, какъ коренные догматы христіанства, но, по тѣсной связи съ ними, необходимо имѣютъ сильное вліяніе на нашу религіозную жизнь, каковы, напримѣръ, церковныя установленія и обряды? Пренебреженіе и равнодушіе къ такъ называемымъ частностямъ и мелочамъ въ дѣлѣ религіи не приведетъ ли мало по малу къ пренебреженію важнаго и существеннаго? Дѣйствительно, думающіе легко о частныхъ отличіяхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, сами того не замѣчая, вступаютъ на очень скользкій и опасный путь, который, начинаясь равнодушіемъ и пренебреженіемъ къ такъ называемымъ частностямъ въ дѣлѣ религіи, можетъ завести мало по малу очень далеко, отъ безразличія въ отношеніи къ вѣроисповѣданіямъ къ безразличію въ религіи вообще. Говорятъ: въ христіанствѣ важно только общее и существенное, а не частныя догматическія и другія различія. Но кто приметъ на себя право и смѣлость рѣшительно провести границу въ христіанствѣ между важнымъ и неважнымъ, необходимымъ и предоставленнымъ личному произволу? Каждое частное вѣроисповѣданіе почитаетъ существеннымъ въ дѣлѣ Вѣры не только общія для всѣхъ вѣроисповѣданій, коренныя истины христіанства, но и свои отличительные догматы; слѣдовательно, индифферентизмъ, когда задумаетъ различать главное и существенное отъ неглавнаго и неважнаго, долженъ будетъ обратиться не къ авторитету какой либо опредѣленной Церкви, но къ собственному разуму и свой разумъ поставить судьею христіанской истины, опредѣляя, по собственному личному усмотрѣнію, важное и неважное. Но допустить такой произвольный судъ разума было бы очень опасно въ христіанской религіи, которая содержитъ въ себѣ многія истины таинственныя, хотя недоступныя для разума, но, тѣмъ не менѣе, необходимыя для спасенія. Легко можетъ быть, что, мѣряя человѣческою мѣркою предметы божественные, судя о томъ, что для него недоступно и непонятно, разумъ почтетъ существеннымъ и важнымъ то, что несущественно, и напротивъ, ко вреду для спасенія, отвергнетъ, какъ нѣчто неважное, существенное въ христіанствѣ. Исторія раціонализма дѣйствительно и показываетъ, что, и при уваженіи къ христіанской религіи, но при совершенной свободѣ разума отъ авторитета

Церкви, при предоставленіи ему исключительнаго права опредѣлять существенное содержаніе христіанства, человѣкъ можетъ дойти до такихъ понятій о немъ, которыя оставляютъ только имя его, уничтожая всю его силу. Не видимъ ли мы писателей, называющихъ себя христіанскими богословами, но раскрывающихъ самыя превратныя понятія о таинствѣ искупленія, о лицѣ Іисуса Христа, о боговдохновенности Св. Писанія и проч., словомъ — о самыхъ существенныхъ положеніяхъ христіанства?

Самое понятіе о религіи христіанской, какъ религіи Откровенной, запрещаетъ намъ дѣлать самовольное различеніе въ ней важнаго и неважнаго, существеннаго и несущественнаго, и допускать вѣру въ одномъ случаѣ, безразличіе въ другомъ. Дѣйствительно, если христіанская религія есть религія Откровенная, если она есть постоянно продолжающійся союзъ Бога съ человѣкомъ; то мы не можемъ думать, чтобы только какія нибудь самыя общія истины христіанства единовременно были сообщены людямъ, а все остальное раскрытіе и пониманіе ихъ было представлено произволу личнаго мнѣнія. Если разумъ человѣка часто и легко заблуждается, если отъ вмѣшательства его въ раскрытіе и объясненіе таинственныхъ истинъ религіи могутъ происходить вредныя для религіозной жизни заблужденія; то не естественно ли предположить, что верховный Виновникъ Откровенной религіи предотвратитъ опасность подобныхъ заблужденій, Самъ постепенно содѣйствуя раскрытію и уясненію содержанія религіи? Итакъ, должно существовать, утвержденное божественнымъ авторитетомъ, правое и истинное ученіе не только объ основныхъ истинахъ Откровенной религіи, но и о всѣхъ другихъ предметахъ, о которыхъ когда либо возникали недоумѣнія въ христіанскомъ мірѣ и производили разногласіе мнѣній. Среди разнообразныхъ ученій должно быть *одно* истинное ученіе; среди различныхъ вѣроисповѣданій—одна истинная *православная* Вѣра, въ которой вѣрующій умъ и сердце могутъ найти полное удовлетвореніе и разрѣшеніе всѣхъ недоумѣній. Находить такое правое вѣроисповѣданіе и строго держаться его, поэтому, есть долгъ каждаго христіанина. Думать же, что такого вѣроисповѣданія нѣтъ, что, за исключеніемъ существенныхъ догматовъ христіанства, единожды заключенныхъ въ

Евангеліи, все остальное въ христіанствѣ не важно и предоставлено свободѣ личнаго мнѣнія, не значитъ ли унижать понятіе о Богѣ, какъ постоянномъ Наставникѣ и Руководителѣ христіанскаго міра, отвергать Его живое, постоянно дѣйственное участіе въ судьбахъ его?

Но не одна только необходимость имѣть полное, ясное, всестороннее понятіе о христіанской истинѣ побуждаетъ человѣка искать единственно-истиннаго и совершеннаго вѣроисповѣданія среди другихъ. Христіанская религія не ограничена однимъ только вѣроученіемъ; какъ религія истинная, какъ живой союзъ человѣка съ Богомъ, она должна подавать и подаетъ человѣку благодатныя силы для нравственнаго усовершенствованія, какъ плодъ сего союза. Но, по премудрому устроенію Божію, такое подаяніе благодатныхъ силъ и средствъ ко спасенію не иначе совершается, какъ въ учрежденномъ Самимъ Богомъ и соединенномъ посредствомъ священноначалія и преемства благодати обществѣ вѣрующихъ,—въ Церкви. Въ Церкви, невидимо на землѣ, присутствуетъ Іисусъ Христосъ, какъ глава ея; чрезъ Церковь, чрезъ ея спасительныя таинства, чрезъ посредство освященныхъ Самимъ Богомъ строителей сихъ таинствъ только и можетъ христіанинъ надѣяться получить благодатную силу преспѣянія въ добрѣ, руководящую его ко спасенію. Безъ этой внутренней силы, изливающейся на христіанина изъ Церкви и чрезъ Церковь, не достаточны для его спасенія и самыя вѣрныя понятія о Богѣ и требованія нравственнаго закона, потому что естественныя силы человѣка не достаточны для его исполненія. Итакъ, самая сущность христіанства, а не одно только общественное положеніе человѣка, требуетъ, чтобы христіанинъ необходимо принадлежалъ къ какой либо *Церкви,* и именно къ такой, которая обладала бы всѣми богодарованными средствами къ спасенію человѣка. И тотъ, кто по небрежности и равнодушію къ своему религіозному состоянію, думаетъ, что можетъ оставаться христіаниномъ, не принадлежа ни къ какой Церкви, тѣмъ болѣе истинной Церкви, — тотъ подвергаетъ большой опасности дѣло своего спасенія, ибо самъ лишаетъ себя необходимыхъ сверхестественныхъ средствъ для религіозной жизни.

Какъ среди различныхъ христіанскихъ вѣроученій должно

быть единое истинное вѣроученіе, такъ и среди различныхъ христіанскихъ церквей должна быть единая истинная Церковь, на которой вполнѣ почіетъ благодать Божія и которая во всей полнотѣ владѣетъ благодатными средствами для спасенія. Принадлежать къ такой Церкви есть долгъ каждаго заботящагося о своемъ спасеніи христіанина. Конечно, признавая единую истинную Церковь, мы не говоримъ того, чтобы члены и другихъ христіанскихъ обществъ были совершенно лишены божественной помощи ко спасенію. Милосердіе и премудрость Божія неистощимы въ дѣлѣ спасенія человѣка, и не всѣ, находящіеся за оградою истинной Церкви, по тому уже самому осуждены на вѣчную погибель. Но все это нисколько не ведетъ къ оправданію той, служащей часто покровомъ индифферентизма мысли, что во всѣхъ вѣроисповѣданіяхъ одинаково можно угодить Богу и спастись, и что, поэтому, все равно, къ какому изъ нихъ ни принадлежать. Когда въ одной только истинной Церкви источникъ благодати течетъ полною, чистою, обильною струею, а въ другихъ мѣстахъ этотъ источникъ, если и не изсякаетъ совершенно по милосердію Божію, то пробивается скудными струями, съ трудомъ пролагая себѣ путь среди многочисленныхъ преградъ, полагаемыхъ суемудріемъ и заблужденіями людей; то неужели безразличное для спасенія дѣло — куда ни прибѣгать для утоленія духовной жажды и укрѣпленія нравственныхъ силъ? Не подвергаетъ ли величайшей опасности дѣло спасенія своего и своихъ ближнихъ тотъ, кто равнодушно смотритъ на источникъ воды живой, проходитъ часто мимо его, самъ думая и уча другихъ, что все равно, гдѣ ни черпать воду — въ чистомъ ли источникѣ, или въ мутныхъ и скудныхъ струяхъ истины, смѣшанной съ заблужденіемъ? Многоразличныя христіанскія общества и церкви, по отношенію ко спасенію, сравниваются иногда съ многоразличными путями, ведущими къ одной и той же цѣли,—спасенію. Положимъ такъ; но дѣло въ томъ, что прямой и царскій путь, свободный отъ опасностей, есть только одинъ,—путь единой православной Церкви; всѣ другіе пути болѣе или менѣе уклоняются въ сторону, по мѣрѣ удаленія отъ истинной Церкви; всѣ они болѣе или менѣе сопряжены съ опасностями, лишены божественнаго свѣта въ томъ обиліи, въ какомъ озаряется имъ Церковь истинная; всѣ они

болѣе или менѣе уклоняются отъ прямаго пути истины, а нѣкоторые запутываются въ дебряхъ заблужденія такъ далеко, что не смотря на то, что сначала, повидимому, обѣщаютъ вести ко Христу, заводятъ отъ Него въ концѣ къ вѣчной гибели. Теперь, какъ несмысленъ и преступенъ былъ бы тотъ человѣкъ, который, собираясь идти въ рѣшительный для его жизни путь, и видя предъ собою множество дорогъ и тропинокъ, съ непростительнымъ равнодушіемъ сталъ бы говорить, что все равно, по какой дорогѣ ни идти, забывая при этомъ, что на нѣкоторыхъ путяхъ онъ встрѣтитъ такія трудности, какихъ не преодолѣть его силамъ, а вступивъ на другія, онъ и совершенно не достигнетъ цѣли!

Если теперь религія имѣетъ существенное значеніе для человѣка, если, поэтому, онъ для своего спасенія *обязанъ* слѣдовать одной истинной и спасительной, Самимъ Богомъ откровенной, религіи; то отсюда уже сама собою вытекаетъ несправедливость и того, часто высказываемаго индифферентистами, мнѣнія, что „человѣкъ имѣетъ право сохранять полную свободу личнаго убѣжденія въ дѣлѣ Вѣры и не можетъ подвергаться нравственной отвѣтственности за свои религіозныя убѣжденія“.

„Человѣкъ имѣетъ право сохранять свободу личнаго убѣжденія въ дѣлѣ Вѣры“. Это часто повторяемое въ наше время мнѣніе было бы вполнѣ истинно, еслибы не было понимаемо слишкомъ двусмысленно, еслибы подъ именемъ свободы личнаго убѣжденія не былъ часто понимаемъ совершенный произволъ мнѣній въ дѣлѣ религіи. Что человѣкъ долженъ принимать ученіе Вѣры разумно, на основаніи искренняго, свободнаго, личнаго убѣжденія въ его истинѣ,—это неоспоримая истина,—право, вытекающее изъ самаго свойства его разумно-свободной природы. Такой свободы разумнаго убѣжденія въ ея истинѣ не только не нарушаетъ религія, но даже требуетъ ея, потому что отсутствіе искренняго разумнаго убѣжденія производитъ суевѣріе, а не истинную вѣру. Но когда, подъ именемъ свободы личнаго убѣжденія, провозглашаютъ совершенный, ничѣмъ не ограничиваемый, произволъ мнѣнія, когда самымъ полнымъ выраженіемъ свободнаго и независимаго личнаго убѣжденія иногда почитаютъ отсутствіе всякихъ опре-

дѣленныхъ религіозныхъ убѣжденій,—то этимъ самымъ совершенно разрушаютъ истинное понятіе о свободѣ и о религіи.

Еслибы даже религія состояла только въ извѣстномъ кругѣ пріобрѣтаемыхъ разумомъ познаній о Богѣ и мірѣ сверхъчувственномъ, то и въ такомъ случаѣ нельзя бы безусловно сказать, что человѣкъ, въ отношеніи къ этимъ предметамъ, имѣетъ право сохранять неограниченную свободу личнаго мнѣнія,—словомъ, думать такъ, какъ ему хочется; потому что всякое истинное знаніе не есть дѣло совершеннаго произвола и свободы личнаго мнѣнія, но должно строго подчиняться закону истиннаго знанія, существующему въ нашей душѣ, и требованію самой истины. Мы не имѣемъ *права* признавать и не признавать истину; мы необходимо *должны* признавать за истину то, что является намъ съ признаками истины. Только древніе софисты могли говорить: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей; истины самой по себѣ нѣтъ; истинно для каждаго только то, что кажется ему истиннымъ“. Но здравая философія давно уже отвергла это умствованіе, какъ разрушающее знаніе въ самой основѣ его. Признаніе истины, конечно, требуетъ личнаго убѣжденія, но не одно только личное убѣжденіе опредѣляетъ истину. Это ясно и для непосредственнаго сознанія. Никто въ дѣлѣ обыкновеннаго познанія не признаетъ вѣрнымъ такого правила: каждый имѣетъ право думать о всемъ какъ ему угодно, никто не можетъ отвѣчать предъ судомъ здраваго смысла и совѣсти за свои мнѣнія. Напротивъ, каждый согласится, что истинное правило знанія должно быть таково: каждый долженъ думать о предметѣ такъ, какъ требуетъ истина, — сообразно съ законами познанія и сущностію вещей. Не можетъ отвѣчать за свои мнѣнія только безумный. Кто останавливается на какомъ ни попало мнѣніи о предметѣ, не заботясь о томъ, истинно ли оно или нѣтъ,—тотъ унижаетъ разумное достоинство человѣка и подвергается нравственной отвѣтственности предъ судомъ разума.

На какомъ же основаніи теперь то право, истина котораго признается всѣми въ обыкновенномъ познаніи, отвергается въ приложеніи къ познанію предметовъ религіозныхъ, важнѣйшихъ для человѣческаго знанія? Мы почли бы глупцомъ того человѣка, который сталъ бы увѣрять, напримѣръ, о землѣ, что все равно держаться ли того мнѣнія, что она

шарообразна, или того, что она плоска, думать ли, что она неподвижна, вращается ли около солнца, или лежитъ на огромной черепахѣ, какъ думаютъ брамины, и проч., — что здѣсь изыскивать истиннаго мнѣнія не стоитъ, потому что человѣкъ имѣетъ право свободы личнаго убѣжденія. Почему же не назвать неразумнымъ и того, кто говоритъ, что все равно, какихъ религіозныхъ убѣжденій ни держаться, лишь бы удержать свободу личнаго мнѣнія?

Знаніе истины есть *обязанность*, которая должна опредѣлять нашу свободу; эта обязанность тѣмъ выше и священнѣе, чѣмъ выше и необходимѣе для насъ тѣ или другіе предметы познанія. Если, поэтому, безразличіе къ тому или другому мнѣнію и беззаботность объ усвоеніи болѣе правильнаго изъ нихъ не можетъ быть терпима въ знаніи предметовъ, удовлетворяющихъ одной только любознательности человѣка и незнаніе которыхъ не можетъ принести ему существеннаго вреда; то, тѣмъ болѣе, не можетъ быть она допущена въ дѣла познанія предметовъ величайшей важности для человѣка,—а таковы, какъ мы уже сказали, предметы, входящіе въ область религіи. Равнодушіе къ познанію истины касательно этихъ предметовъ можетъ быть названо не только унизительнымъ для человѣческаго разума, но и преступнымъ въ нравственномъ отношеніи; потому что съ правильнымъ или неправильнымъ понятіемъ объ этихъ предметахъ соединяется правильная или неправильная дѣятельность человѣка, отъ которой зависитъ участь его на всю вѣчность. Можно имѣть тѣ или другія понятія о земномъ шарѣ, о движеніи свѣтилъ, о свойствахъ того или другаго растенія безъ вреда для нравственной жизни, — хотя и здѣсь нельзя назвать похвальнымъ, когда человѣкъ, имѣя случай и возможность пріобрѣсти истинныя понятія вмѣсто ложныхъ, по равнодушію и небрежности, не заботится о томъ. Но не такъ бываетъ съ понятіями о предметахъ религіи, гдѣ различіе мнѣній, по тѣсной связи ихъ со всею жизнію человѣка, немедленно отражается въ нравственной дѣятельности. Тотъ, кто не вѣритъ въ жизнь будущую, въ вѣчныя награды и наказанія, станетъ иначе вести себя, нежели тотъ, кто увѣренъ въ этомъ: *„ямы и піемъ, утрѣ бо умремъ“*,—будетъ правиломъ жизни перваго. Язычникъ, постоянно видящій примѣры чувственности и безнрав-

ственныхъ поступковъ въ богахъ, которымъ онъ вѣруетъ, станетъ опять вести себя иначе, нежели христіанинъ, имѣющій истинное понятіе о Богѣ и пр. Вообще, вліянія религіозныхъ убѣжденій на нравственную жизнь человѣка никто отвергать не станетъ. Если же теперь человѣкъ долженъ отвѣчать и предъ судомъ своей совѣсти и предъ судомъ общества за свои нравственныя дѣйствія, то, очевидно, онъ подлежитъ нравственной отвѣтственности и за свои религіозныя убѣжденія, которыми главнымъ образомъ условливается характеръ его нравственности.

Правило, что человѣкъ подлежитъ нравственной отвѣтственности за свои мнѣнія, какъ скоро онѣ имѣютъ пагубное вліяніе на дѣятельность,—съ странною непослѣдовательностію допускается самими индифферентистами въ жизни общественной. Такъ, всеобщему презрѣнію и суду общественному подвергся бы тотъ человѣкъ, который сталъ бы распространять, напримѣръ, такія мнѣнія, что красть, грабить, убивать — законно и справедливо, подвергся бы даже и тогда, хотя бы его ученіе и не выразилось въ соотвѣтствующихъ дѣйствіяхъ. Такъ, въ жизни гражданской, общества опять не остаются равнодушными и безразличными ко всякаго рода общественнымъ теоріямъ, но преслѣдуютъ тѣ изъ нихъ, которыя считаютъ опасными для себя: политическая терпимость, въ самыхъ свободныхъ государствахъ, имѣетъ свои предѣлы, уничтожить которые, предоставивъ полную свободу политическимъ мнѣніямъ и дѣйствіямъ, значило бы допустить разрушеніе самаго общества. Даже въ дѣлѣ самой религіи, не смотря на проповѣдуемую нѣкоторыми въ теоріи безусловную свободу мнѣній и терпимость, самые равнодушные къ религіи ограничиваютъ ту терпимость только тѣми религіями, которыя не имѣютъ *очевидно*-вреднаго вліянія на нравственную жизнь. Ни одинъ индифферентистъ не станетъ, конечно, требовать во имя безусловной свободы личнаго мнѣнія въ дѣлѣ религіи, чтобы было допущено въ благоустроенныхъ обществахъ жертвоприношеніе людей, многоженство и тому подобныя установленія.

Но если теоретическія мнѣнія людей имѣютъ вліяніе на нравственную дѣятельность, и поэтому должны подлежать вмѣненію и отвѣтственности, то, съ другой стороны, эта отвѣт-

ственность расширяется тѣмъ болѣе, что по большей части, какъ показываетъ опытъ, самыя эти мнѣнія условливаются и опредѣляются нравственнымъ состояніемъ и характеромъ человѣка. Религіозныя убѣжденія не такъ независимы отъ жизни и нравственнаго состоянія человѣка, какъ часто думаютъ; это не то, что мнѣнія о различныхъ предметахъ науки, различіе которыхъ происходитъ отъ различнаго настроенія и силы ума, отъ разнообразія основаній и фактовъ, какіе имѣетъ предъ собою разсудокъ. Напротивъ, опытъ показываетъ, что въ религіи человѣкъ часто вѣритъ тому, чему хочетъ вѣровать по свойствамъ своей нравственной природы, и соображаетъ свои убѣжденія съ характеромъ своей жизни. Сила вліянія нравственныхъ качествъ человѣка, потребностей его сердца, его склонностей добрыхъ или худыхъ на образъ его мыслей не можетъ укрыться отъ каждаго опытнаго наблюдателя человѣческой природы. Еслибы люди, говоритъ Мальбраншъ, имѣли какой нибудь интересъ въ томъ, чтобы стороны подобныхъ трехъугольниковъ не были равны, и еслибы ложная геометрія была бы столь же удобна для ихъ порочныхъ наклонностей, какъ ложная религія или ложная мораль, то они легко стали бы дѣлать столь же нелѣпые паралогизмы и въ области математики, какъ и въ дѣлѣ нравственности, потому что ихъ заблужденія были бы имъ пріятны, а истина только ихъ затрудняла бы и сердила.

Дѣйствительно, печальный опытъ показываетъ, что очень рѣдко превратныя нравственныя и религіозныя понятія происходили отъ заблужденій одного ума, безъ участія воли и сердца; но, по большей части, они основывались на превратныхъ стремленіяхъ испорченной воли и поддерживались ею. Здѣсь, главнымъ образомъ, а не въ ложныхъ теоретическихъ мнѣніяхъ источникъ невѣрія, которое распространилось въ прошломъ столѣтіи не только въ тѣсномъ кругу односторонникъ, но болѣе или менѣе добросовѣстныхъ въ исканіи истины мыслителей, но и въ обществѣ, мало знакомомъ съ началами и требованіями отвлеченнаго знанія. Уже давно замѣчено, что не вѣруетъ въ Бога тотъ, кому выгодно, чтобы Богъ не существовалъ. Въ испорченности нравовъ во всѣ времена коренились зародыши и тѣхъ теорій, которыя проповѣдывали чувственность и эгоизмъ, какъ начала нравственной жизни.

Испорченностію нравовъ объясняется и то, повидимому, странное явленіе, что многія религіозныя заблужденія и суевѣрія, не смотря на свою очевидную слабость предъ судомъ разума, держались долгое время въ умахъ и сердцахъ людей. Если языческая религія, нелѣпость которой сознавали ясно и лучшіе умы языческаго міра, держалась долго и упорно, не смотря на явленіе христіанства; то въ чемъ искать главнымъ образомъ причины этого явленія, какъ не въ томъ, что ея ученіе льстило чувственности людей развращеннаго въ то время языческаго міра и согласовалось съ ихъ нравственною настроенностію?

Связи религіи съ нравственностію, какъ факта, подтверждаемаго опытомъ и исторіею, конечно, не отвергнутъ индифферентисты. Но многіе изъ нихъ не признаютъ всего значенія этого факта. „Нѣтъ спора, говорятъ они, что религіозныя мнѣнія часто имѣютъ вліяніе на нравственную дѣятельность; но это явленіе возможно и законно только на извѣстныхъ ступеняхъ образованія, гдѣ для человѣка недостаточно однихъ внутреннихъ побужденій къ исполненію нравственнаго закона. Но, въ сущности, особенно для человѣка развитаго, сохраненіе нравственнаго достоинства возможно независимо отъ религіозныхъ убѣжденій; для него одинаково возможно быть добрымъ во всякой религіи (ибо ни одна религія не предписываетъ дѣлать зло, вмѣсто добра), даже безъ всякой религіи. Главное въ жизни—самая жизнь, а различіе теоретическихъ религіозныхъ мнѣній — дѣло неважное, которое можетъ быть предоставлено свободѣ каждаго“.

Чтобы яснѣе разобрать, въ какой мѣрѣ возможна нравственность безъ религіи или при совершенномъ равнодушіи къ ней, мы должны условиться сперва, что такое должно понимать подъ именемъ *нравственности;* потому что, не смотря на кажущуюся ясность этого понятія, одно только недоразумѣніе относительно его могло привести къ мнѣнію, сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе внѣшнихъ грубыхъ пороковъ, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не красть,

не убивать и пр., то конечно, можно согласиться, что не только послѣдователь каждой религіи, но и безбожникъ можетъ быть добрымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, и собственная выгода не дѣлать зла другимъ,—все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Дѣйствующимъ началомъ и побужденіемъ нравственности здѣсь будетъ въ сущности эгоизмъ, — желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣмъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно-уважающихъ нравственность и понимающихъ сущность ея, не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отвергается всякая нравственность; потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ и прямымъ образомъ правъ другихъ. Притомъ же уваженіе къ общественному мнѣнію и страхъ предъ закономъ могутъ служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока общія мнѣнія и законы довольно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицемъ, но какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его никто уже не остановитъ на пути къ злу.

Истинная нравственность, какъ согласится каждый безпристрастный человѣкъ, должна состоять въ такой настроенности души, по которой человѣкъ *уважаетъ* и *исполняетъ* нравственный законъ по собственной доброй и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими нибудь принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія и силы такой нравственности, если отторгнемъ ее отъ религіи?

„Въ естественномъ, природномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни; человѣкъ по своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ нибудь особенныхъ препятствій отвнѣ, портящихъ своимъ вліяніемъ добрую сію природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра. Отстраните эти препятствія, напримѣръ: бѣдность,

гнетущую человѣка, неправильное общественное устройство и пр., и человѣкъ естественно будетъ добрымъ и нравственнымъ".

Но справедливо ли, съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣйствіи, когда не будетъ къ тому препятствій, а съ другой, что препятствія къ нравственному совершенству заключаются только во внѣшнихъ, случайныхъ обстоятельствахъ, какъ предполагаютъ нѣкоторые новѣйшіе мыслители, которые видятъ спасеніе отъ всѣхъ нравственныхъ золъ только въ одномъ преобразованіи общественныхъ и экономическихъ отношеній?

Опытъ и внутреннее сознаніе каждаго опровергаютъ рѣшительно то и другое мнѣніе. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Еслибы недостаточенъ былъ для подтвержденія этого собственный опытъ каждаго,—то не видимъ ли мы постоянно людей, окруженныхъ всѣми благопріятными внѣшними условіями, чтобы быть добродѣтельными, и вмѣсто того оказывающимися далеко не такими? По тому понятію, какое составляютъ нѣкоторые о побужденіяхъ и условіяхъ нравственной жизни, въ наше время можно бы ожидать, что люди богатые и обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые неблагопріятными внѣшними условіями,—безнравственными. Но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія условія жизни, хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственную жизнь, но очень слабое, въ сущности же нравственность независима отъ нихъ. Первоначальный источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой, въ ея природныхъ стремленіяхъ и свойствахъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и къ злу. Пагубныя страсти и злыя влеченія возникаютъ не отъ однихъ благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, но и могутъ существовать въ развращенной душѣ, не смотря на всѣ внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ узы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ и законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но тѣмъ не менѣе пре-

изводя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что естественное влеченіе къ добру не можетъ служить твердымъ побужденіемъ къ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ сильное противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, независящей отъ насъ, грѣховной испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность къ злу, по большей части, сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

„Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, есть природное влеченіе не къ одному только добру, но и къ злу. Раждаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ, при недѣятельности разума. Поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ добру. Но человѣкъ, какъ существо разумное, долженъ противодѣйствовать этимъ злымъ влеченіямъ: побужденіемъ къ такому противодѣйствію и къ положительному исполненію разумнаго закона совѣсти должно служить *уваженіе* къ важности и святости этого закона“.—Уваженіе къ нравственному закону многими мыслителями (напримѣръ, въ школѣ Канта) поставляется не только достаточнымъ, но и единственно-безкорыстнымъ, истиннымъ и высшимъ, нежели религіозное, побужденіемъ къ добродѣтели.

Но *уваженіе*, какъ чувство, одушевляющее человѣка къ исполненію нравственныхъ предписаній совѣсти, чтобы быть разумнымъ и въ свою очередь заслуживающимъ уваженія, конечно, не можетъ быть инстинктивнымъ, но само должно основываться на ясномъ пониманіи разумныхъ причинъ, которыя служатъ для него основаніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣтель и уважать до такой степени, чтобы всегда быть готовыми слѣдовать по пути ея, мы должны знать: почему же добродѣтель именно достойна уваженія, а не противоположныя ей влеченія чувственной природы? Но такого истиннаго и прочнаго основанія своему уваженію къ добродѣтели не можетъ найти тотъ, кто разъединяетъ добродѣтель съ религіею. Христіанинъ можетъ уважать нравственный законъ потому,

что видитъ въ немъ святыя предписанія божественнаго Законодателя, которыя онъ долженъ исполнять по уваженію къ Нему. Но на чемъ можетъ основывать свое уваженіе къ предписаніямъ нравственности тотъ, кто высшаго освященія имъ ищетъ не въ религіи, а гдѣ либо инуда? Скажетъ ли онъ, что предписанія нравственности должно уважать потому, что онѣ составляютъ естественный законъ человѣческой природы? Но въ той же человѣческой природѣ заключаются и другія, противныя нравственности, стремленія, которыя, также, можно назвать естественными влеченіями, удовлетворенія которымъ также требуетъ природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя суть принадлежность низшей, животной, и первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторымъ должно также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія, — а это правило не безопасно для нравственности при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же, несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны однѣ добрыя: мы знаемъ множество страстей, принадлежащихъ одной духовной природѣ, напримѣръ: гордость, скупость, месть, зависть и проч. Если слѣдовать естественнымъ только влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать однѣ и уважать другія. Скажутъ ли наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ и исполнять потому, что исполненіе его приноситъ счастіе, миръ и благополучіе человѣку? Но это внѣшнее побужденіе къ исполненію нравственлаго закона отвергается, какъ эвдемонистическое, тою самою теоріею, которая чистое уваженіе, свободное отъ всякихъ представленій ожидаемой пользы или блага, ставитъ главнымъ началомъ добродѣтели. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственнаго закона, одно само по себѣ, не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потому уже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добродѣтели, при борьбѣ съ противоположными сильными наклонностями, не всегда приносятъ

плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу, — миръ и счастіе души и соотвѣтственное внѣшнее счастливое положеніе. Участь добродѣтельныхъ на землѣ далеко не такова, чтобы побудить человѣка къ добродѣтельной жизни, если онъ не имѣетъ другихъ какихъ либо высшихъ побужденій къ ней. Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, не имѣя для себя твердой основы безъ религіи, не можетъ служить надежнымъ основаніемъ нравственности.

Кромѣ того, истинное начало нравственныхъ дѣйствій, конечно, должно быть всеобщимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только людей, которымъ оно извѣстно и которые могутъ его усвоивать и понять, но такимъ, которое могло бы служить безусловнымъ нравственнымъ побужденіемъ для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли то отвлеченное начало уваженія, которымъ думаютъ замѣнить религіозныя побужденія къ исполненію добродѣтели? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, можетъ, конечно, служить сильнымъ нравственнымъ побужденіемъ для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и цѣли его жизни. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для котораго нужны не отвлеченныя понятія, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ оно найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ побужденіямъ, въ надеждѣ, что онѣ приведутъ къ добру, какъ мы сказали, въ этомъ случаѣ очень опасно. Общественные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе отступленіе отъ нихъ, очевидно, недостаточны. Законы не всевидящи, и человѣку искусному и искусившемуся во злѣ не трудно скрыться отъ нихъ, притомъ же, они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу, дѣйствія, внутреннее безнравственное состояніе недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая указываетъ человѣку невидимаго, но всевидящаго Судію, знающаго не только внѣшнія порочныя дѣйствія, но и внутреннее состояніе души, награждающаго и карающаго правосудно не только въ этой жизни, но и въ будущей. Такое спасительное и всеобщее вліяніе религіи на нравственную жизнь столь ясно, что его признавали даже тѣ, которые не

вѣрили въ истину ея; нравственныя предписанія, освященныя именемъ и властію религіи, они почитали самою дѣйствительною уздою пороковъ, самымъ сильнымъ побужденіемъ къ нравственности для большей части людей.

Но источникъ нравственной силы религіи, силы единственной въ своемъ родѣ, и которой не могутъ дать человѣку никакія ни внѣшнія побужденія, ни философскія убѣжденія, заключается вовсе не тамъ, гдѣ думаютъ искать его невѣрующіе въ ея истину,—не въ суевѣріи и необразованности большей части людей, для руководства которыхъ будто бы нужно было вымышленное практическою мудростію законодателей сказаніе о высшемъ Законодателѣ; этотъ источникъ заключается въ глубокой и существенной связи нравственности съ религіею и зависимости первой отъ послѣдней. Не одни простые и необразованные люди имѣютъ нужду въ религіозномъ освященіи нравственныхъ предписаній для ихъ исполненія. Мы уже видѣли, что не только внѣшнія побужденія, какими руководствуются люди неразвитые, но и внутреннее *уваженіе* къ нравственному закону, какое почитаютъ достаточнымъ для людей образованныхъ, на самомъ дѣлѣ оказывается совершенно недостаточнымъ для твердаго основанія истинной нравственности. Оставалось бы, поэтому, признать одно,—что ни внѣшнія, ни даже внутреннія побужденія, сами по себѣ, недостаточны для осуществленія истинной нравственности въ человѣкѣ, еслибы здѣсь на помощь ему не являлась религія.

Дѣйствительно, нужно обратить вниманіе и на то, что нравственность состоитъ не въ одномъ только знаніи нравственнаго закона, не въ одномъ только уваженіи къ нему, но въ дѣятельномъ исполненіи его предписаній. Но самое ясное пониманіе нравственнаго закона, самое искреннее уваженіе къ нему и сознаніе его важности можетъ ли дать намъ силы къ его исполненію, къ противодѣйствію страстямъ и злымъ наклонностямъ? Самое усиленное, основанное на уваженіи къ добродѣтели, стремленіе естественныхъ силъ человѣка къ исполненію нравственнаго закона, сопровождается ли достаточнымъ, соотвѣтствующимъ усиліямъ, успѣхомъ въ добрѣ? Утверждать это значитъ совершенно не знать человѣческой природы. Недостаточность естественныхъ силъ человѣка къ постоянному и безкорыстному исполненію нравственнаго закона долженъ

признать каждый, и по собственному опыту, и по наблюденію надъ тщетностію попытокъ стать человѣкомъ нравственнымъ, при помощи однѣхъ естественныхъ средствъ. *Не еже хощу доброе, сіе творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю,*— долженъ искренно сказать каждый человѣкъ, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Многіе мыслители древняго міра были проникнуты чувствомъ глубокаго уваженія къ нравственному закону, поставляли нравственность исключительною цѣлію и знанія и жизни, основывали школы, имѣвшія цѣлію единственно заботу о нравственной жизни,—но ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, чтобы его усилія увѣнчались успѣхомъ, чтобы онъ открылъ вѣрное средство сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ естественными средствами. Предлагаемыя нѣкоторыми новѣйшими учеными средства сдѣлать человѣка нравственнымъ и общество счастливымъ, напримѣръ, всеобщее матеріальное довольство, или измѣненіе общественнаго устройства,—конечно, могутъ уничтожить нѣкоторые внѣшніе поводы къ порокамъ, но не могутъ влить въ душу внутренней силы къ преспѣянію въ добрѣ, не могутъ исцѣлить прирожденной слабости грѣховной воли и ея склонности ко злу.

Если же теперь естественныя силы недостаточны для нравственной жизни человѣка, если ни усилія разума, понимающаго высокое значеніе нравственнаго закона, ни внѣшнія благопріятныя для добродѣтельной жизни условія не могутъ уничтожить въ немъ злыхъ наклонностей; то, очевидно, такого измѣненія нравственной природы человѣка, восполненія недостатковъ естественныхъ силъ мы должны ожидать не отъ самаго человѣка, а отъ высшей божественной силы, отъ высочайшаго источника всего благаго и истиннаго. Только въ союзѣ съ Богомъ, въ религіи человѣкъ можетъ найти достаточно силъ для своего нравственнаго усовершенствованія и стать истинно нравственнымъ существомъ, не только познающимъ и уважающимъ законъ правды и добра, но и исполняющимъ его.

Что религія и нравственность находятся между собою въ существенномъ и неразрывномъ союзѣ, что одна религія способна дать человѣческой волѣ такія силы для нравственной дѣятельности, какихъ не можетъ найти человѣкъ ни въ естественныхъ влеченіяхъ своей природы, ни въ побужденіяхъ

разума, это показываетъ исторія нравственной жизни во всѣ времена. Уже въ ложныхъ языческихъ религіяхъ, одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе предписанія божественнаго и приближаетъ человѣка къ Божеству, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодныхъ дѣйствій, какой не могли сообщить человѣку никакія другія нравственныя побужденія. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязаніе браминовъ-пустынниковъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей и самоистязаніе въ другихъ религіяхъ, чтобы и въ этихъ достойныхъ сожалѣнія дѣйствіяхъ увидѣть всю силу вліянія религіозныхъ убѣжденій на дѣятельность. Можно даже сказать: все, что было нравственнаго въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею, какъ она ни была недостаточна; съ паденіемъ религіозныхъ вѣрованій, не смотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности, и родъ человѣческій, предъ пришествіемъ Спасителя, достигнулъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственнаго разстройства.

Но ложныя религіи, какъ ни сильно было ихъ вліяніе на дѣятельность, не могли произвести истинной нравственности, дать человѣку истинно-нравственной силы. Такую силу можетъ дать только дѣйствительный и живой союзъ человѣка съ Богомъ и сообщеніе чрезъ этотъ союзъ особенныхъ, сверхъестественныхъ силъ къ добродѣтельной жизни,—а такой союзъ можетъ быть только въ одной *истинной* религіи. Нравственная сила ложныхъ религій заключалась только въ мечтательномъ предположеніи такого союза,—и одно это предположеніе давало человѣку особенную твердость воли. Человѣкъ *воображалъ,* что исполненіемъ извѣстныхъ религіозныхъ дѣйствій онъ угождаетъ Богу, и это предположеніе внезапно возбуждало его волю къ совершенію такихъ дѣйствій, къ которымъ онъ былъ неспособенъ, повинуясь только естественнымъ влеченіямъ своей природы. Но такъ какъ эти дѣйствія основывались только на воображаемыхъ, созданныхъ заблуждающимся умомъ человѣка, а не отъ Бога происшедшихъ требованіяхъ, то очень естественно, что эти требованія не только сами по себѣ были ложны, но и противны нравственности; нравственная сила религіи была безплодно расточаема на дѣйствія только

кажущіяся нравственными ослѣпленному уму, но въ сущности безнравственныя: отсюда человѣческія жертвоприношенія, безнравственные и оскорбляющіе чувство обряды, безплодныя самоистязанія и тому подобное.

Если такова сила одного воображаемаго предположенія о религіозномъ значеніи различныхъ дѣйствій; то какую дѣйствительную, а не мечтательную нравственную силу можетъ сообщить истинная религія, въ которой человѣкъ получаетъ дѣйствительную помощь отъ Бога? Какъ дѣйственна и велика нравственная сила, сообщаемая истинною религіею слабой по природѣ человѣческой волѣ, — показываетъ вся исторія христіанства. Что, какъ не истинная религія, могло подать человѣку силы къ возстанію изъ этого глубокаго нравственнаго паденія, въ какомъ онъ находился въ мірѣ языческомъ? Что могло одушевить первыхъ христіанъ къ перенесенію жесточайшихъ мученій и представить цѣлый рядъ мучениковъ за свои убѣжденія, какого не представляетъ ни одна ложная религія, ни одна философская школа? Что могло дать христіанскимъ подвижникамъ силу къ совершенію сверхъестественныхъ подвиговъ въ борьбѣ противъ страстей и естественныхъ влеченій чувственности? Если отъ этихъ, всѣмъ очевидныхъ, признаковъ дѣйствія божественной силы, сообщаемой истинною религіею, перейдемъ къ явленіямъ обыкновенной жизни, то и здѣсь, при внимательномъ испытаніи ея, найдемъ оправданіе, и въ собственной жизни и жизни другихъ, той открываемой Апостоломъ истины, что все лучшее въ насъ отъ Бога, что безъ Него и помыслить не можемъ ничего истинно-добраго.

Да, только при помощи религіознаго союза съ Богомъ, человѣкъ можетъ быть дѣйствительно-добродѣтельнымъ; только истинная религія можетъ произвести истинную нравственность. Поэтому мысль, что человѣкъ можетъ быть добрымъ независимо отъ религіи или при какой угодно религіи, есть одна изъ самыхъ опасныхъ для нравственной жизни мыслей. Порождая самонадѣянность, увѣренность въ достаточности однихъ естественныхъ силъ и побужденій для нравственности, индифферентизмъ, самъ того не замѣчая, подрываетъ самую нравственность, отвращая человѣка отъ единственнаго источника истинно-нравственной силы.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ

ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ *).

I.

Первобытная религія.

Вопросъ о первоначальной религіи рода человѣческаго принадлежитъ не только исторіи, но и философіи, даже послѣдней едва-ли не болѣе, чѣмъ первой. Религія древнѣе исторіи и самыхъ древнихъ историческихъ памятниковъ; потому естественно, что тамъ, гдѣ молчитъ исторія, имѣетъ право

*) Рядъ статей, напечатанныхъ въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1879—1889 годы. Къ статьямъ этимъ авторъ сдѣлалъ слѣдующее предисловіе: „Подъ этимъ заглавіемъ мы намѣрены предложить читателямъ „Православнаго Обозрѣнія“ нѣсколько изслѣдованій, касающихся наиболѣе близкихъ „религіозному сознанію вопросовъ изъ области философіи религіи. Таковы „вопросы: о первоначальномъ видѣ религіи, о происхожденіи и значеніи политеизма и его главныхъ формъ, объ основныхъ философскихъ воззрѣніяхъ, „опредѣляющихъ религіозное міросозерцаніе, каковы деизмъ, пантеизмъ, те„измъ. Хотя эти изслѣдованія, по самому характеру журнальныхъ статей, „не могутъ имѣть вида строго систематическаго цѣлаго, тѣмъ не менѣе, вни„мательному читателю „Православнаго Обозрѣнія „не трудно будетъ открыть „внутреннюю связь какъ между ними, такъ и съ помѣщеннымъ на страницахъ „этого же изданія изслѣдованіемъ того же автора: „Религія, ея сущность и „происхожденіе“ (1870 - 1871 г.). Цѣль настоящихъ изслѣдованій была бы вполнѣ „достигнута, еслибы читатель нашелъ въ нихъ новое подтвержденіе и болѣе „конкретное разъясненіе тѣхъ основныхъ положеній о сущности религіи, ко„торыя, какъ результатъ критическаго разбора главныхъ философскихъ поня„тій о религіи, высказаны въ послѣднемъ отдѣлѣ упомянутаго выше изслѣ„дованія“.

сказать свое слово философія. Но это право становится для нея необходимостію, какъ скоро обратимъ вниманіе на то, что такое или иное рѣшеніе вопроса имѣетъ существенную связь съ самымъ понятіемъ о религіи и ея происхожденіи, служа въ свою очередь повѣркою правильности или неправильности этого понятія и опредѣляя вмѣстѣ съ тѣмъ все дальнѣйшее пониманіе процесса религіознаго сознанія и его различныхъ формъ.

Дѣйствительно, нетрудно замѣтить, что коренное различіе воззрѣній на сущность религіи необходимо отражается и въ пониманіи сущности и характера религіи первобытной.

Если религія есть исключительное произведеніе познавательныхъ силъ человѣка,—случайное ли и лишенное объективной истины порожденіе его практическихъ аффектовъ и теоретическаго незнанія, какъ думаютъ отрицающіе истину религіи,—или естественное обнаруженіе дѣятельности умозаключающаго разсудка, какъ полагаютъ мыслители, отрицающіе возможность откровенія сверхъестественнаго и которыхъ, поэтому, можно назвать раціоналистами,—то, очевидно, она въ своемъ развитіи должна подчиняться общему и необходимому закону развитія познавательныхъ и другихъ силъ человѣческаго духа,—закону восхожденія отъ несовершеннаго состоянія къ совершенному. Первобытная религія должна быть самою несовершенною; а такъ какъ самая несовершенная форма религіознаго сознанія изъ фактически представляющихся его обнаруженій есть политеистическая, то, очевидно, политеизмъ долженъ быть и первоначальною формою религіи человѣческаго рода. Задача философіи религіи здѣсь состоитъ въ томъ: рѣшить, какая изъ политеистическихъ формъ наиболѣе соотвѣтствуетъ понятію первобытной, и какимъ образомъ изъ этой первобытной формы путемъ законосообразнаго развитія возникли дальнѣйшія формы, заключительнымъ моментомъ которыхъ служитъ монотеизмъ, какъ наиболѣе совершенная форма.

Если религія, по самому существу своему, предполагаетъ не только участіе познавательныхъ силъ человѣка по своей субъективной сторонѣ, но и дѣятельное, живое участіе самаго высочайшаго объекта религіи—Бога и Его таинственное вліяніе на духъ человѣка, то мы должны придти къ совершенно

иному воззрѣнію на первобытную религію. Религіозное дѣйствованіе Бога на духъ первобытнаго человѣка не могло выразиться въ формѣ завѣдомо ложныхъ и превратныхъ представленій о Божествѣ, каковы политеистическія. Мы имѣемъ право предположить, что первобытная религія была чистымъ, живымъ, хотя и соотвѣтственнымъ данному состоянію человѣка, но совершеннымъ по существу, отраженіемъ въ его умѣ религіознаго объекта, *единаго* и совершеннаго; она должна быть монотеизмомъ и тѣмъ болѣе совершеннымъ и чистымъ, чѣмъ ближе человѣкъ, и по времени, и по цѣльной свѣжести своей непосредственной натуры, стоялъ къ верховному источнику и началу бытія. Дальнѣйшей задачей философіи религіи здѣсь должно быть рѣшеніе вопросовъ: какимъ образомъ было возможно измѣненіе этой болѣе совершенной формы религіознаго сознанія въ менѣе совершенныя, по какимъ послѣдовательнымъ ступенямъ оно шло и какъ затѣмъ снова достигло до теоретическаго признанія истины этой первоначальной формы.

Нашею ближайшею задачей теперь будетъ критически разсмотрѣть и оцѣнить доводы, которые могутъ быть представлены въ свою пользу каждою изъ этихъ противоположныхъ теорій.

Первое обстоятельное научное раскрытіе теоріи первоначальности политеизма представляетъ намъ „Натуральная исторія религіи“ извѣстнаго философа Юма *). Сущность его доказательствъ въ пользу своей теоріи состоитъ въ слѣдующемъ. Неоспоримая истина, говоритъ Юмъ, что лѣтъ за 1700 до Р. Хр. мы находимъ всѣ народы идолопоклонниками, что чѣмъ болѣе мы углубляемся въ древность, тѣмъ болѣе мы находимъ людей погруженными въ многобожіе; мы не замѣчаемъ тамъ ни малѣйшаго слѣда религіи болѣе возвышенной. Всѣ древніе памятники и воспоминанія человѣчества представляютъ намъ политеизмъ, какъ ученіе утвердившееся и всѣми признаваемое. Если же, сколько можемъ слѣдить за нитью исторіи, мы находимъ человѣчество преданнымъ многобожію, то можемъ ли думать, чтобы во времена болѣе отдаленныя, прежде изобрѣтенія наукъ и искуствъ, могла существовать

*) Natural history of religion (Works, Vol. IV).

болѣе совершенная религія, могли бы преобладать начала чистаго единобожія? Думать такъ значило бы утверждать, что люди открыли истину, когда были невѣжественными и варварами, а какъ скоро начали образовываться, вдругъ утратили эту истину и вмѣсто нея, неизвѣстно откуда, усвоили себѣ самыя странныя заблужденія. По нашему мнѣнію, замѣчаетъ Юмъ, утверждать, будто люди умѣли представлять себѣ Божество единымъ и всесовершеннымъ Духомъ, прежде чѣмъ научились представлять Его въ многоразличныхъ ограниченныхъ видахъ, такъ же неразумно, какъ и утверждать, будто люди жили въ каменныхъ дворцахъ прежде, чѣмъ въ натуральныхъ пещерахъ, тростниковыхъ и деревянныхъ хижинахъ, что они знали геометрію и архитектуру прежде, чѣмъ стали пахать землю. Основный, неизмѣнный законъ жизни и исторіи есть законъ постепеннаго развитія или восхожденія отъ низшаго къ высшему, отъ менѣе къ болѣе совершенному. Какъ законъ естественный и потому всеобщій, онъ необходимо простирается и на область религіи. Только разсудокъ подкупленный какими-либо эгоистическими интересами и разсчетами или руководимый болѣзненною фантазіей можетъ оспаривать этотъ естественный, законосообразный путь развитія религіозной мысли и вмѣсто этого утверждать, будто умъ человѣческій прежде всего и сразу сталъ на почвѣ чистаго монотеизма.

Юмомъ со всею ясностію и рѣшительностію высказаны главныя основанія мнѣнія о политеизмѣ, какъ первоначальной формѣ религіи человѣчества. Въ послѣдующихъ, согласныхъ по существу съ его мыслію, теоріяхъ первобытной религіи, начиная отъ философской исторіи культовъ Дюпюи и кончая философскимя воззрѣніями Гегеля, Фейербаха и Конта, мы едва-ли встрѣтимъ какіе-либо новые и болѣе сильные доводы въ пользу первоначальности политеизма. Такъ, Гегель въ мысли о первоначальномъ совершенствѣ религіи, съ которою необходимо связывается представленіе о первобытномъ совершенствѣ человѣка вообще, находитъ противорѣчіе коренному закону развитія человѣческаго духа. То единеніе человѣка съ Богомъ, которое обыкновенно почитается содержаніемъ религіи, конечно, составляетъ существенное назначеніе человѣка самого по себѣ, составляетъ самую идею его, по-

тому что человѣкъ есть разумъ, есть духъ и въ силу такой своей особенности долженъ обладать истиною. Но никакъ нельзя представлять себѣ это идеальное его состояніе, заключающееся въ самомъ понятіи человѣка, какъ первоначальное состояніе, которое затѣмъ случайно утрачено; нельзя смѣшивать абсолютно первое, первое по понятію, и эмпирически первое,—начальное явленіе при реализированіи понятія. Такое смѣшеніе противорѣчило бы природѣ духа: духъ есть только то, чѣмъ онъ самъ собою въ послѣдствіи свободно становится. Поэтому совершенство человѣка въ его идеѣ никакъ не предполагаетъ первобытнаго совершенства его во времени. Напротивъ, такъ-называемое „состояніе невинности есть то, въ которомъ для человѣка нѣтъ еще ничего ни добраго, ни худаго. Это состояніе животнаго, состояніе безсознательности, когда человѣкъ не знаетъ ни о добрѣ, ни о злѣ, когда то, чего онъ хочетъ, не опредѣлено для него какъ то или иное; поелику не зная о злѣ, онъ не знаетъ и о добрѣ„. Чтобы человѣкъ въ такомъ состояніи имѣлъ высочайшее вѣдѣніе природы и Бога, это есть самое нелѣпое представленіе, которое и исторически оказывается совершенно неосновательнымъ. О непосредственной религіи думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіей, и что она должна быть исторически первою; по нашему взгляду, говоритъ Гегель, она есть самая несовершенная, а отъ того и первая. Эта несовершенная первоначальная религія, которую Гегель не считаетъ даже достойною носить имя религіи, есть такъ-называемая имъ религія волшебства *). Чтобы дойти до монотеизма въ іудействѣ, религіозное сознаніе должно предварительно пройти еще три ступени, представляемыя намъ религіями: фантазіи (Индѣйская), свѣта (Зороастрова) и загадки (Египетская).

По мнѣнію Фейербаха, первымъ опредѣленіемъ религіознаго сознанія должно быть чувство зависимости первобытнаго человѣка отъ явленій природы; отсюда—первая форма религіи есть грубый натурализмъ, обоготвореніе частныхъ предметовъ и явленій природы. Но такъ какъ предметы и явленія природы являлись для человѣка то благодѣтельными, то злотвор-

*) Vorles. üb. d. Philosophie der Religion. Berl. 1832. B. 1. стр. 190—193, 219.

ными, то онъ сталъ ихъ представлять затѣмъ какъ чувствующія, желающія, дѣйствующія, словомъ, какъ подобныя себѣ существа; такимъ образомъ, вторая ступень религіи состояла въ перенесеніи на природу человѣческихъ свойствъ, въ превращеніи натурализма въ антропоморфизмъ. Но поелику человѣкъ ставитъ себя на вершинѣ существъ природы, а его сознаніе есть всеобъемлющее единство, то при дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія, онъ изъ многихъ боговъ дѣлаетъ одного; такимъ образомъ возникаетъ наконецъ монотеизмъ.

Таже самая мысль о несовмѣстимости монотеизма съ законами развитія человѣческаго духа, которую находимъ у Юма и Гегеля, служитъ главнымъ основаніемъ мнѣнія о крайнемъ несовершенствѣ первоначальной религіи и у Конта. Обыкновенно считаютъ политеизмъ искаженіемъ первоначальной чистой монотеистической религіи. Но думать, будто монотеизмъ былъ первобытною религіею, по мнѣнію Конта, такъ же нелѣпо, какъ и утверждать, что ребенокъ можетъ быть абстрактнымъ мыслителемъ, потому что идея единаго безусловнаго существа есть, конечно, самая абстрактная изъ идей. Ребенокъ мыслитъ не абстрактными понятіями о вещахъ, а представленіями о нихъ или конкретными образами. Вмѣстѣ съ этимъ у него соединяется естественная наклонность переносить на внѣшніе ему, неодушевленные предметы свои собственныя психическія состоянія, считать ихъ живыми, чувствующими, мыслящими, дѣйствующими подобно себѣ, словомъ, — олицетворять ихъ. Въ силу этой особенности дѣтской природы, которая вполнѣ примѣнима и къ дѣтству человѣчества, первоначальная его религія не могла быть ничѣмъ инымъ, какъ самымъ конкретнымъ олицетвореніемъ и обоготвореніемъ предметовъ природы. Это даже не политеизмъ въ точномъ смыслѣ слова, сущность котораго состоитъ въ вѣрѣ въ сверхъестественныя существа, отличныя и даже независимыя отъ вещественныхъ предметовъ, служащихъ ихъ жилищами, и который составляетъ уже принадлежность болѣе совершеннаго, юношескаго возраста человѣчества, а скорѣе грубый фетишизмъ, который самые неодушевленные, поражающіе человѣка предметы принимаетъ за живыя существа, за боговъ.

Выслушавши мнѣнія извѣстнѣйшихъ защитниковъ мысли о

крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи, мы видимъ, что главными основаніями для этой мысли служатъ для нихъ: а) историческія данныя; б) необходимый законъ развитія человѣка отъ несовершеннаго состоянія къ совершенному; признаніе единобожія первоначальною формою религіи было бы противорѣчіемъ и этимъ даннымъ и этому закону. Но такъ ли прочны эти основанія, какъ представляется на первый взглядъ?

1) Что касается до историческихъ свидѣтельствъ, то они, конечно, могли бы имѣть чрезвычайно важное, даже рѣшающее значеніе въ разъясненіи вопроса о первоначальномъ видѣ религіи, еслибы только мы могли имѣть такія достовѣрныя свидѣтельства о временахъ первобытныхъ и исторически освѣтить эпоху самого возникновенія религіи. Но, къ несчастію для разсматриваемой нами гипотезы, такихъ свидѣтельствъ нѣтъ, да и быть не можетъ, а тѣ историческіе факты, которые она приводитъ въ свою пользу, независимо отъ ихъ достовѣрности или недостовѣрности, не могутъ имѣть никакой рѣшающей силы относительно вопроса, рѣшенія котораго отъ нихъ ожидаютъ. Сохранившіяся до нашего времени письменныя или археологическія свидѣтельства о религіи древнихъ временъ могутъ говорить только о политеизмѣ господствовавшемъ въ ту эпоху, къ которой они принадлежатъ, или во времена къ ней близкія. Но, опираясь на подобныя свидѣтельства, забываютъ, что они принадлежатъ далеко не первобытнымъ временамъ, и что за тѣми временами, о которыхъ сохранились историческія свѣдѣнія, можетъ лежать цѣлая эпоха до-исторической жизни, къ которой ничто еще не даетъ намъ права прилагать тѣ заключенія, какія мы вывели бы изъ наблюденія надъ религіею хотя и древнихъ, но уже болѣе близкихъ къ намъ эпохъ. Существованіе рода человѣческаго, а съ нимъ и религіи, далеко восходитъ за день рожденія исторіи и письменныхъ памятниковъ, такъ что если и дѣйствительно въ эпоху древнихъ историческихъ свидѣтельствъ всѣ народы были преданы политеизму, то отсюда нельзя еще рѣшительно приписывать такую же форму религіознаго сознанія и временамъ предшествующимъ, доисторическимъ.

Если обращаться къ исторіи для рѣшенія вопроса о перво-

бытной религіи, то должно не прямо распространять древнѣйшую изъ исторически извѣстныхъ намъ формъ религіи на всю первоначальную эпоху человѣчества, но поискать, нѣтъ ли въ сохранившихся до насъ древнихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и памятникахъ самаго политеизма указаній на эпоху еще древнѣйшую, на форму религіознаго сознанія, предшествовавшую явленію этихъ самыхъ памятниковъ.

Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя наше вниманіе общій историческій процессъ развитія политеистическихъ религій. Этотъ процессъ въ каждой религіи представляется намъ какъ постепенное осложненіе вѣрованій, какъ постепенное возрастаніе и размноженіе числа боговъ, а съ ними и миѳическихъ сказаній о нихъ. Это сложеніе происходило двумя путями — внѣшнимъ и внутреннимъ. Въ первомъ случаѣ приращеніе боговъ совершалось посредствомъ заимствованія культовъ и боговъ отъ иноземныхъ народовъ, съ которыми данный народъ приходилъ въ соприкосновеніе или мирнымъ путемъ торговли и другихъ сношеній или путемъ завоеваній. Такой способъ расширенія политеизма во многихъ случаяхъ мы можемъ прослѣдить исторически, напр. въ религіяхъ болѣе извѣстныхъ народовъ,—Грековъ и Римлянъ. Старые національные боги при этомъ, конечно, не изчезали, но мирно допускали въ свой сонмъ новыхъ боговъ, причемъ послѣднимъ большею частію придавался національный оттѣнокъ. Но еще важнѣе для насъ фактъ постепеннаго осложненія политеизма внутреннимъ путемъ вслѣдствіе постояннаго видоизмѣненія живаго языческаго религіознаго сознанія. Живое, неустойчивое, въ силу коренной фальши язычества, никогда ничѣмъ даннымъ неудовлетворяющееся религіозное сознаніе язычества постоянно вызывало новыхъ и новыхъ боговъ, причемъ, однакожъ, старые боги не исчезали совершенно, какъ отжившіе свое время, но въ силу традиціи, составлявшей не менѣе существенный элементъ религіозной жизни язычества, какъ и постоянное недовольство даннымъ, оставались въ религіи, хотя и удалялись въ религіозномъ сознаніи на задній планъ, теряя въ живости и интенсивности религіознаго почитанія, которое по преимуществу обращалось къ новымъ богамъ. Болѣе крупныя и замѣтныя смѣны боговъ религіозное сознаніе выражало въ миѳическихъ представленіяхъ различныхъ генерацій боговъ, изъ

которыхъ каждая послѣдующая являлась болѣе сложною и разнообразною, чѣмъ предыдущая.

Во всѣхъ почти миѳологіяхъ сохранились представленія объ этихъ генераціяхъ боговъ, выражавшихъ послѣдовательныя смѣны религіознаго сознанія, сопровождавшіяся постепеннымъ осложненіемъ политеизма. Возьмемъ въ примѣръ миѳологію Греческую. Начиная отъ многочисленнаго сонма антропоморфическихъ боговъ образовавшейся въ религіозномъ и политическомъ отношеніи Эллады, мы можемъ слѣдить за постепеннымъ образованіемъ и историческимъ появленіемъ каждаго изъ этихъ боговъ; большая часть ихъ явилась въ историческія времена и, кромѣ главныхъ боговъ, немногіе восходятъ далеко за времена Гомера и Гезіода. Но поколѣніе новыхъ боговъ, дѣтей Зевса, не искони властвовало надъ религіознымъ сознаніемъ Грековъ. За многочисленною толпою Олимпійцевъ, мы находимъ царство Сатурна и Реи, окруженныхъ не богами, но немногимъ числомъ титановъ, существъ не чисто божеской, но демонической натуры. Но еще древнѣе владычества Сатурна царство Урана и Геи, древнѣйшихъ боговъ, чисто космическаго характера.

Какое заключеніе изъ указаннаго нами общаго закона развитія политеистическаго религіознаго сознанія мы можемъ вывести теперь относительно самыхъ первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій? Общій характеръ этого развитія несомнѣнно ведетъ къ тому заключенію, что религіозное сознаніе здѣсь шло отъ болѣе простаго къ болѣе сложному и разнообразному, а не наоборотъ. Не изъ политеизма мало по малу вырабатывался монотеизмъ чрезъ сокращеніе числа боговъ и объединеніе миѳическихъ представленій, но, наоборотъ, незначительное въ началѣ число боговъ размножалось больше и больше, пока не было положено предѣла этому размноженію рѣшительнымъ сознаніемъ несостоятельности политеизма. Но это сознаніе, послужившее переходомъ къ монотеизму, возникло не въ средѣ самаго политеизма, но проникло въ него отвнѣ, частію вслѣдствіе самостоятельнаго развитія философской мысли, а главнымъ образомъ въ силу распространенія истинной, Откровенной религіи.

При такомъ положеніи дѣла, мы вправѣ предположить, что и самыя простыя изъ извѣстныхъ намъ политеистическихъ

представленій не суть еще первоначальныя и что, идя за ними еще далѣе въ глубь вѣковъ, мы должны встрѣтить древнѣйшую, первобытную форму религіи, по отношенію къ которой и самый несложный по числу боговъ и миѳовъ политеизмъ окажется явленіемъ позднѣйшимъ и болѣе сложнымъ: такая форма можетъ быть только монотеизмомъ.

То заключеніе о простотѣ и несложности первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій, на которое даетъ намъ право наблюденіе надъ общимъ закономъ развитія политеистическихъ религій, подтверждается и общимъ историческимъ преданіемъ народовъ, которое къ этимъ качествамъ прибавляетъ новую черту, — совершенства и высоты религіозной жизни сравнительно съ жизнію послѣдующихъ поколѣній. Общій голосъ религіознаго преданія, выражающійся въ сказаніяхъ о золотомъ вѣкѣ и т. п. тотъ, что въ древности люди были ближе къ Божеству, чѣмъ въ послѣдствіи и что религіозныя понятія были тогда чище и возвышеннѣе. Таже мысль о простотѣ и сравнительномъ совершенствѣ первоначальныхъ вѣрованій проводится очень часто у древнихъ историковъ и философовъ. Такъ напр. Геродотъ, не смотря на все уваженіе къ народнымъ вѣрованіямъ своего времени, свидѣтельствуетъ, что эти вѣрованія недревни и непервоначальны, что они являлись постепенно, и указываетъ самые источники ихъ. Онъ говоритъ, что Пелазги, родоначальники Грековъ, въ началѣ не знали именъ боговъ, что они приносили жертвы богамъ въ совокупности, не различая ихъ; что ни они, ни другіе обитатели Греціи (Карійцы, Лидяне, Аркадяне) не знали идоловъ, что первыя понятія о различіи боговъ и ихъ названія занесены изъ Египта и что обитатели Греціи только въ слѣдствіе утвердительнаго отвѣта Додонскаго оракула приняли ихъ и стали почитать. Вообще, всѣ подробности ученія о богахъ, ихъ числѣ и различныхъ видахъ Геродотъ почитаетъ очень недревними и составителями для Грековъ теогоній называетъ Гомера и Гезіода *). Въ болѣе опредѣленной и конкретной формѣ изображаютъ первобытныя религіозныя вѣрованія древніе философы; у нихъ ясно проходитъ мысль, что политеизмъ есть явленіе сравнительно позднѣйшее и что въ болѣе

*) Herod. Lib. 11. 9. 52. 53.

глубокой древности существовали болѣе возвышенныя представленія о Божествѣ. Съ этими болѣе возвышенными представленіями они часто приводятъ въ связь свои, болѣе совершенныя и удаляющіяся отъ народнаго политеизма, философскія понятія. Такъ напр. Платонъ называетъ очень древнимъ то ученіе, что Богъ заключаетъ въ себѣ начало и конецъ всего сущаго и всѣмъ управляетъ *), и говоритъ, что ученіе Элеатовъ о происхожденіи всѣхъ вещей изъ единаго духовнаго начала существовало въ Греціи еще прежде Ксенофана, основателя Элейской школы **). Такимъ же древнимъ, праотеческимъ преданіемъ называетъ ученіе о происхожденіи вещей отъ Бога и Его Промыслѣ древній сочинитель книги о мірѣ, приписываемой Аристотелю ***). Въ послѣдствіи времени, съ большимъ знакомствомъ древнихъ философовъ съ миѳологіями различныхъ народовъ, постепенно возникаетъ и крѣпнетъ между ними мысль о первоначальномъ единствѣ религіи всѣхъ извѣстныхъ имъ народовъ и о позднѣйшемъ размноженіи и увеличеніи числа боговъ и миѳовъ отъ различія названій Божества, отъ различія нравовъ, обычаевъ и установленій въ разныхъ странахъ. При всемъ частномъ разнообразіи религіозныхъ вѣрованій, они во всѣхъ нихъ находятъ идущее отъ глубокой древности и общее всѣмъ народамъ ученіе о единомъ, верховномъ началѣ вещей и общее преданіе о первоначальной простотѣ и чистотѣ религіозныхъ обрядовъ. Вообще, несмотря на все уваженіе къ язычеству и вражду къ христіанству, философы позднѣйшаго періода древней философіи не только допускаютъ глубокую древность монотеистической идеи, но и готовы признать ее первобытной религіею ****).

---

*) De legib. IV p. 715. „παλαιὸς λὸγος“.

**) Soph. p. 242.

***) Lib. de mundo. Cap. 5. Arist. Op. T. I.

****) Такъ Ямвлихъ, Проклъ, Симплицій и другіе Неоплатоники, самый Юліанъ Отступникъ старались, въ защиту язычества противъ христіанскихъ обличеній нелѣпости многобожія, доказать, что ученіе о единомъ Богѣ, Творцѣ міра, находилось и въ язычествѣ, что боги суть не что иное какъ высшія творенія и произведенія единаго Виновника всего (Всѣ относящіяся сюда мѣста изъ упомянутыхъ писателей собраны и объяснены у Кудворта въ его Syst. intellect. T. 1. c. 4. § 27. 13. стр. 322, 325. 865—695 и др). Это убѣжденіе позднѣйшихъ язычниковъ въ существованіи истины единства Божія въ ихъ религіи было такъ сильно, что нѣкоторые изъ

Нельзя заподозривать истины этихъ свидѣтельствъ на томъ только основаніи, что большая часть ихъ принадлежитъ позднѣйшимъ писателямъ, что на нихъ, поэтому, отразилось вліяніе христіанскихъ идей и начинающееся сознаніе язычества о несостоятельности политеизма. Нельзя видѣть въ нихъ одни философскія гипотезы о первоначальной религіи, созданныя въ духѣ господствующихъ системъ, хотя и въ этомъ случѣ была бы довольно замѣчательною противоположность научныхъ теорій религіи у древнихъ языческихъ философовъ, признававшихъ первоначальною формою религіи монотеизмъ, и у многихъ христіанскихъ ученыхъ, отдающихъ эту честь политеизму. Правда, древніе писатели не сопровождаютъ своихъ воззрѣній подробными ссылками на опредѣленные историческіе факты; но причина тому могла заключаться какъ въ общемъ характерѣ научныхъ познаній того времени, которому чужды были точныя, мелочныя и археологическія изысканія, такъ и въ томъ враждебномъ отношеніи, въ какомъ находился философскій монотеизмъ къ господствующему народному политеизму. Такое отношеніе, могло служить препятствіемъ къ ясному выраженію философскихъ мнѣній о религіи, особенно къ такому историко-критическому изложенію, въ которомъ заключалось бы

нихъ упрекали даже христіанъ и іудеевъ въ томъ, что свое ученіе о единобожіи они извлекали изъ языческихъ же вѣрованій (Фаустъ у бл. Августина. Contr. Faust. L. XX cap. 4. 19. Иные, вникая въ сущность языческихъ религій, приходили къ мысли, что не только у Грековъ, но и у всѣхъ народовъ земли существуетъ вѣра въ единаго Бога, царя и отца всего, что въ этомъ только одномъ согласны эллины и варвары, обитатели материка и острововъ, мудрецы и немудрые; и что разнобразіе вѣрованій въ боговъ произошло отъ времени, отъ естественнаго различія нравовъ и обычаевъ у разныхъ народовъ (Максимъ Тирскій, Проклъ, Діонъ Хризостомъ,—у Кудворта въ его Syst. intell. T. 1. p. 683, 695, 447). Макробій утверждаетъ, что у древнихъ теологовъ Юпитеръ почитается умомъ, душею міра и первою причиною всего, что въ древности не было изображеній этого божества, и что онъ превыше духа и природы (Saturn. Lib. 1. 17. 23). По мнѣнію Ѳеофраста, религія въ началѣ состояла въ самомъ простомъ и чистомъ служеніи божеству; тогда не почитали никакого чувственнаго изображенія; тогда еще не были изобрѣтены имена и родословія того множества боговъ, которыхъ начали почитать въ послѣдствіи. Воздаваемо было невинное поклоненіе первому началу всѣхъ вещей, то-есть люди приносили ему въ жертву травы и плоды въ признаніе его верховнаго владычества. (Theophr. ap. Porhyr. de abstin. anim. Lib. 11, 25. 29).

прямое отрицаніе истины и значенія народныхъ вѣрованій. Но самое знакомство съ исторіею своей религіи, какое мы должны предположить у языческихъ писателей, особенно столь древнихъ, какъ Геродотъ и Платонъ, позволяетъ намъ видѣть въ ихъ мнѣніяхъ о первоначальной религіи болѣе чѣмъ простыя догадки, тѣмъ болѣе, когда эти мнѣнія подверждаются показаніями изъ исторіи религіи у другихъ народовъ. Что касается до того, что подобнаго рода свидѣтельства о совершенствѣ первоначальной религіи въ большей массѣ появляются у позднѣйшихъ, по преимуществу, неоплатоническихъ философовъ, то подобное явленіе легко объясняется большимъ возбужденіемъ интереса къ изслѣдованіямъ о религіи во времена неоплатонизма, по самому направленію этой философіи и по потребностямъ времени. Распространеніе христіанства и упреки, дѣлаемые христіанами язычникамъ, могли обратить вниманіе философовъ къ изслѣдованію своихъ религіозныхъ памятниковъ, къ чему не было повода въ древнѣйшія времена. Самое направленіе неоплатонической философіи, обращенной преимущественно къ изслѣдованію о божественномъ и духовномъ, болѣе благопріятствовало такому дѣлу, чѣмъ направленіе предшествующей философіи, въ презрѣніи къ народнымъ вѣрованіямъ совершенно отстранявшей ихъ изъ круга своихъ изслѣдованій, какъ не заслуживающія вниманія, или опасавшейся высказывать о народной религіи истины противныя мнѣнію большинства.

Общимъ, неопредѣленнымъ преданіемъ и согласными съ нимъ отзывами древнихъ писателей о совершенствѣ первобытной религіи не ограничиваются историческіе слѣды, по которымъ мы можемъ судить о характерѣ этой религіи. Въ наиболѣе широко развитыхъ и стройно организованныхъ политеистическихъ религіяхъ внимательное изслѣдованіе ихъ открываетъ такія понятія и представленія о Богѣ, которыя находятся въ полной дисгармоніи съ общимъ строемъ религіозныхъ вѣрованій и могутъ быть объяснимы только какъ остатки древнѣйшихъ, болѣе совершенныхъ, вѣрованій. Мы разумѣемъ здѣсь слѣды единобожія, сохранившіеся въ языческихъ религіяхъ. Уже въ древнія времена Отцы и Учители Церкви любили указывать на эти слѣды болѣе совершенныхъ понятій о Богѣ, сохранявшіеся у самихъ язычниковъ, — съ

цѣлію указать обличеніе язычества въ самомъ же язычествѣ. Источникъ этихъ понятій они находили большею частію въ религіи Откровенной и въ скрытомъ заимствованіи ихъ отсюда язычниками. Конечно, такое предположеніе о происхожденіи ихъ могло быть исторически невѣрнымъ; не всѣ приводимыя ими мѣста изъ языческихъ писателей и миѳологовъ могли быть подлинно древними (напр. изреченія изъ такъ-называемыхъ Сивиллиныхъ книгъ); но для насъ важна самая мысль о присутствіи въ язычествѣ болѣе высокихъ и указывавшихъ на болѣе совершенныя религіозныя воззрѣнія понятій, — и этого присутствія не отвергали и сами язычники. При этомъ должно замѣтить и то, что древніе апологеты христіанства имѣли предъ собою одну Греко-римскую миѳологію, а о другихъ религіяхъ имѣли смутныя и окрашенныя примѣсью Эллинскихъ воззрѣній понятія. Но Эллинская миѳологія, въ томъ видѣ какъ она намъ извѣстна по памятникамъ классической древности, не могла дать многаго для разъясненія вопроса о первобытной религіи. Эллинская миѳологія, не говоря о Римской, сравнительно не древняя. Въ Греціи не сохранилось отъ древнѣйшихъ временъ никакихъ письменныхъ религіозныхъ памятниковъ, подобныхъ священнымъ книгамъ древнихъ народовъ Востока, изъ которыхъ мы могли бы извлечь свѣдѣнія о первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ болѣе достовѣрныя, чѣмъ какія можетъ дать намъ самый тщательный анализъ Греческихъ миѳовъ съ цѣлію отдѣлить въ нихъ древнѣйшій элементъ отъ позднѣйшаго наслоенія. Кромѣ того, Эллины, въ противуположность болѣе или менѣе неподвижнымъ народамъ Востока, болѣе подвергались вліянію живаго историческаго развитія, сильно видоизмѣнявшаго вмѣстѣ съ другими понятіями и религіозныя вѣрованія. Поэтому гораздо больше надеждъ на отысканіе слѣдовъ древнѣйшихъ, первоначальныхъ вѣрованій подаютъ намъ принадлежащіе отдаленной древности религіозные памятники народовъ Востока. И дѣйствительно, какъ скоро стали извѣстны эти памятники, внимательные изслѣдователи ихъ скоро замѣтили въ нихъ среди массы миѳологическихъ представленій такія религіозныя понятія, которыя по своему содержанію и характеру указывали на древнѣйшія, болѣе простыя и чистыя, вѣрованія и происхожденіе которыхъ не могло быть объяснено естествен-

нымъ миѳологическимъ процессомъ. Не говоря о священныхъ памятникахъ богооткровенной религіи Ветхаго Завѣта, въ религіозныхъ памятникахъ Индѣйцевъ, Персовъ, Вавилонянъ, Египтянъ, Китайцевъ они находили не только указанія на бо́льшую чистоту древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій сравнительно съ позднѣйшими и на постепенное осложненіе ихъ въ слѣдствіе миѳологическаго процесса, но и довольно ясныя указанія на первональное вѣрованіе въ единаго Бога, затемненное и искаженное позднѣйшими политеистическими представленіями. Подробное изложеніе этихъ указаній, историческое раскрытіе слѣдовъ первоначальнаго монотеизма въ религіяхъ различныхъ народовъ, конечно, потребовало бы особаго спеціальнаго труда и не входитъ въ предѣлы настоящаго нашего изслѣдованія *).

Существованіе въ древнѣйшихъ религіозныхъ памятникахъ слѣдовъ монотеизма и вообще представленій о Божествѣ болѣе высокихъ и чистыхъ, чѣмъ обыкновенныя миѳологическія, мы въ правѣ принять какъ фактъ, вполнѣ удостовѣренный безпристрастными историческими изслѣдованіями,— тѣмъ болѣе въ правѣ, что и болѣе безпристрастные противники мысли о первоначальности монотеизма не отрицаютъ дѣйствительности многихъ изъ этихъ указаній. Они только стараются объяснить присутствіе этихъ болѣе высокихъ понятій о Богѣ съ своей точки зрѣнія и тѣмъ устранить выводимое изъ нихъ заключеніе о совершенствѣ первобытной религіи. Но эти усилія ослабить значеніе несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ не могутъ быть признаны состоятельными.

Мы не останавливаемся здѣсь на общихъ и голословныхъ подозрѣніяхъ въ тенденціозности, высказываемыхъ иногда противъ изслѣдователей первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, по которой они будто бы выставляютъ въ слишкомъ яркомъ свѣтѣ или перетолковываютъ въ пользу монотеизма такія положенія, которыя или вовсе не говорятъ въ его

*) Изъ спеціальныхъ сочиненій, вполнѣ или отчасти касающихся этого предмета, можемъ указать на: Cudwort, Systema intellect. T. I Lücken. Die Traditionen d. Menschengeschlechts. 1856. D'Anselme, Le monde payen. 1858. Creuzer, Symbolik und Mythologie d. alten Völker, также статью въ Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцевъ за 1857 г.: „О единобожіи какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго“.

пользу или очень мало. Не останавливаемся потому, что одни подозрѣнія, пока они ничѣмъ не доказаны, ничего не значатъ и что лживость или искаженіе фактическихъ указаній—вещь не такого рода, чтобы ее нельзя было сейчасъ же уличить или замѣтить. Притомъ же, если и можетъ быть нѣкоторая тенденціозность не въ передачѣ, а въ группировкѣ извѣстныхъ данныхъ въ пользу единобожія, то должно замѣтить, что можетъ быть тенденціозность и въ противуположную сторону,—намѣренное желаніе уменьшить значеніе этихъ данныхъ; такого рода тенденціозность встрѣчается довольно часто. Гораздо важнѣе то замѣчаніе, что такъ-называемые слѣды первоначальнаго единобожія въ древнихъ религіозныхъ памятникахъ, мѣста, содержащія въ себѣ довольно чистыя и высокія понятія о Богѣ, не суть выраженіе дѣйствительно древнѣйшихъ вѣрованій, а понятія позднѣйшія, внесенныя въ кругъ религіозныхъ представленій извѣстнаго народа уже послѣ, какъ плодъ рефлексіи, философствованія, развитія религіознаго сознанія. Такъ напр. говорятъ, что ученіе о единомъ Богѣ въ Ветхозавѣтныхъ книгахъ есть результатъ позднѣйшей передѣлки и обработки болѣе древнихъ сагъ и преданій Еврейскаго народа; такъ ученіе о Брамѣ съ его возвышенными чертами въ Индійскихъ священныхъ книгахъ есть позднѣйшее дополненіе рефлектирующаго надъ религіознымъ преданіемъ ума и т. под. Отвѣчать на эти предположенія дѣло, конечно, исторической критики и она во многихъ случаяхъ побѣдоносно опровергла ихъ, напр. что касается до священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта. Здѣсь замѣтимъ только, что невѣроятно и противорѣчитъ всѣмъ законамъ религіозной жизни то предположеніе, будто въ систему религіозныхъ вѣрованій подъ видомъ древняго можетъ быть случайно, такъ-сказать обманомъ, нѣкоторыми рефлектирующими лицами внесено важное религіозное понятіе, которое шло бы наперекоръ и въ разрѣзъ съ духомъ и направленіемъ прочихъ религіозныхъ понятій. А таковы именно понятія единства Божества и Его высшей природы, встрѣчающіяся съ политеистическихъ религіяхъ. Мало вѣроятно и то, чтобъ такое понятіе могло быть открыто нѣкоторыми жрецами, а еще менѣе вѣроятно, чтобы оно могло быть допущено въ религіозныя книги и въ народныя вѣрованія безъ живаго

протеста. Еслибы, дѣйствительно, такое понятіе возникло какъ плодъ умственнаго развитія извѣстнаго лица и недовольства его политеизмомъ, то оно не замедлило бы развиться въ опредѣленную религіозную систему съ полемикою противъ противоположныхъ представленій и образовало бы, конечно не безъ борьбы, извѣстную секту, если не религію. Но ничего подобнаго нѣтъ въ тѣхъ указаніяхъ на единство Божества, какія мы встрѣчаемъ въ языческихъ религіяхъ: эти указанія являются спорадически, часто не связанныя съ прочими религіозными представленіями, безъ всякой тенденціозности и полемики, какъ простые слѣды или обломки какого-то другаго, чѣмъ политеистическое, міросозерцанія, только случайно иногда въ искаженіи сохранившіеся среди чуждаго уже имъ религіознаго міра. Мы не отвергаемъ, конечно, возможности внесенія въ религіозную систему, въ позднѣйшіе періоды исторической жизни извѣстнаго народа,—болѣе свободныхъ философскихъ понятій о Богѣ, болѣе возвышенныхъ, чѣмъ тѣ, какія давалъ народный, чувственный политеизмъ. Но дѣло въ томъ, что подобныя понятія, чтобы быть внесенными въ эту систему, должны были въ ней же имѣть свою почву, быть развитіемъ и разъясненіемъ какихъ-либо положеній уже найденныхъ въ религіи, хотя бы и остававшихся до времени въ тѣни, — словомъ, чтобы такъ-называемая рефлексія была рефлексіею надъ дѣйствительнымъ религіознымъ содержаніемъ, а не чѣмъ либо явившимся случайно и противорѣчащимъ ему. Поэтому, если нѣкоторыя болѣе чистыя и болѣе близкія къ монотеизму представленія о Богѣ въ язычес ихъ религіяхъ (напр. ученіе о Зевсѣ въ орфическихъ гимнахъ или ученіе объ Аммунѣ въ сочиненіяхъ такъ называемаго Трисмегиста) и могутъ быть названы позднѣйшими, то только въ томъ смыслѣ, что они представляютъ обработку и развитіе древнѣйшихъ вѣрованій, къ которымъ они примкнули какъ къ своей первоначальной религіозной почвѣ.

Если защитники первоначальности политеизма и могутъ иногда съ вѣроятностію объяснять присутствіе монотеистическихъ, болѣе совершенныхъ, понятій о Божествѣ въ письменныхъ памятникахъ древнихъ народовъ Востока — привнесеніемъ въ нихъ чуждыхъ, позднѣйшихъ философскихъ идей,

то такое объясненіе совершенно неприложимо къ подобнымъ же религіознымъ понятіямъ, встрѣчающимся часто въ вѣрованіяхъ племенъ, стоящихъ на самой низшей ступени цивилизаціи, дикарей. Свидѣтельства безпристрастныхъ путешественниковъ указываютъ на несомнѣнное присутствіе у многихъ такъ-называемыхъ дикихъ племенъ монотеистическихъ представленій, которыя находятся еще въ большой дисгармоніи съ кругомъ ихъ обыкновенныхъ вѣрованій, чѣмъ подобнаго же рода представленія въ религіозныхъ памятникахъ древнихъ народовъ *). Между тѣмъ, защитниками мысли о крайнемъ несовершенствѣ и политеистическомъ характерѣ первобытной религіи очень часто въ подкрѣпленіе мнимо историческаго довода о первоначальности политеизма приводится указаніе на нынѣ существующія некультурныя племена, которыя должны представлять собою подобіе первобытнаго человѣчества съ его первобытными вѣрованіями. Не говоримъ о томъ, что самая аналогія между дикими племенами и первобытнымъ человѣчествомъ очень шатка и сомнительна; нужно бы предварительно доказать, что такъ-называемыя дикія племена суть дѣйствительно образчики первобытнаго человѣчества, а не племена одичавшія, что въ нихъ мы видимъ дѣйствительное дѣтство человѣчества, а не болѣзненное искаженіе первоначальнаго человѣческаго типа, происшедшее вслѣдствіе вліянія различныхъ неблагопріятныхъ условій. Самая возможность присутствія, среди дѣйствительно грубыхъ религіозныхъ представленій, нѣкоторыхъ болѣе свѣтлыхъ и совершенныхъ, мелькающихъ, какъ неожиданные проблески свѣта среди тьмы, заблужденій—не говоря уже о дознанномъ наукою богатствѣ языковъ нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, далеко превышающемъ ихъ настоящія умственныя силы и запасъ наличныхъ понятій,—должна сильна колебать мысль объ аналогіи настоящихъ дикихъ племенъ съ первобытнымъ человѣчествомъ. Но, и независимо отъ несостоятельности этой аналогіи, и настоящее состояніе религіозныхъ вѣрованій дикихъ племенъ вовсе не можетъ служить опорою мнѣнія о первоначальности политеизма. Еслибы многобожіе было необходимымъ проявленіемъ

*) См. статью: „О единобожіи, какъ первон. видѣ религіи,“ въ Приб. къ Твор. Св. Отцевъ, 1857 г. стр. 407—416.

первоначальной грубости и неразвитости религіознаго сознанія, а постепенное сокращеніе его и затѣмъ возникновеніе монотеизма результатомъ умственнаго развитія, то мы должны бы ожидать, что встрѣтимъ тѣмъ сильнѣйшее распространеніе политеизма, чѣмъ извѣстное племя ниже стоитъ на степени культурнаго развитія и наоборотъ. Но на дѣлѣ выходитъ не такъ. У племенъ дикихъ, вообще, немного боговъ и миѳологія ихъ скудна; число ихъ рѣдко доходитъ до пяти, шести, часто ограничивается двумя—мужескимъ и женскимъ или добрымъ и злымъ, а иногда остается представленіе только объ одномъ верховномъ Существѣ, какъ напр. у многихъ туземцевъ Америки, покланяющихся великому Духу; умноженіе числа боговъ и миѳическихъ сказаній о нихъ, вообще, идетъ въ параллель съ развитіемъ народа. Если сопоставимъ это явленіе съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что среди грубыхъ и младенческихъ религіозныхъ представленій встрѣчаются проблески идеи о единомъ верховномъ Божествѣ, то придемъ къ убѣжденію, что эта идея не такъ чужда первобытнымъ временамъ и не такъ несовмѣстима съ низкимъ уровнемъ цивилизаціи, какъ думаютъ защитники гипотезы первоначальности политеизма.

2) Мы видѣли, что историческая почва, на которой думаютъ утвердить гипотезу о первоначальной грубости религіознаго сознанія, выраженіемъ которой могъ служить только политеизмъ въ самой грубой формѣ, оказывается очень ненадежною. Напротивъ, сохранившіяся историческія данныя и аналогіи, по которымъ можно судить о первобытныхъ вѣрованіяхъ человѣчества, ведутъ скорѣе къ противоположному возрѣнію на эти вѣрованія, по крайней мѣрѣ, показываютъ *возможность* существованія монотеизма во времена глубочайшей древности. Теперь посмотримъ, болѣе ли надежны, чѣмъ историческая почва, тѣ основанія, которыя защитники разсматриваемой нами гипотезы думаютъ находить во всеобщемъ и коренномъ законѣ развитія человѣческаго духа который состоитъ въ постепенномъ восхожденіи отъ несовершеннаго къ совершенному по всѣмъ областямъ духовной жизни, слѣдовательно, и въ сферѣ религіозной. На этотъ законъ съ особенною настойчивостію указываютъ наши антагонисты и въ немъ находятъ неодолимое, по ихъ мнѣнію, затрудненіе къ признанію монотеизма первоначальнымъ рели-

гіознымъ вѣрованіемъ человѣчества. Какимъ образомъ, спрашиваютъ они, вопреки естественному закону развитія, человѣческій родъ могъ идти отъ совершенства къ упадку? Какимъ образомъ, развиваясь во всѣхъ отношеніяхъ, люди могли упадать только въ религіозномъ? Какъ они могли знать истину (скажемъ словами Юма), когда были невѣжественными и варварами, и забыть ее, когда стали образованными?

Противъ общей истины этого закона мы не споримъ. Но въ виду, прежде всего,—того явленія, что въ приложеніи къ жизни религіозной, какъ мы видѣли, этотъ законъ не только не оправдывается исторически, но, повидимому, допускаетъ возможность противорѣчащихъ себѣ явленій, невольно возникаетъ недоумѣніе: такъ ли понимаютъ этотъ законъ, какъ слѣдуетъ? Дѣйствительно ли прогрессъ человѣчества состоитъ въ неизбѣжномъ, безусловномъ и строго послѣдовательномъ восхожденіи отъ несовершенства къ совершенству? Не допускаетъ ли онъ нѣкоторыхъ исключеній, ограниченій, остановокъ, причемъ цѣль прогрессивнаго движенія хотя и достигается, но не прямымъ, строго послѣдовательнымъ путемъ, но иногда и путемъ окольнымъ, допускающимъ временныя уклоненія и остановки?

На чемъ собственно утверждается мысль о прогрессивномъ движеніи человѣчества къ совершенству, какъ законѣ его развитія? Прежде всего, на аналогіи изъ сферы жизни органической и психической, затѣмъ на указаніяхъ исторіи, несомнѣнно свидѣтельствующихъ о развитіи человѣчества.

Въ жизни органической мы, дѣйствительно, находимъ послѣдовательный процессъ развитія изъ зародышнаго состоянія къ полному и окончательному типу органическаго существа; въ жизни психической, жизни отдѣльныхъ лицъ,—подобную же постепенность умственнаго развитія. Но, имѣя полное значеніе въ общихъ чертахъ, этотъ законъ, какъ показываетъ опытъ, не такъ безусловенъ, чтобы не допускать возможности частныхъ отступленій и исключеній. Не видимъ ли мы въ природѣ случаевъ, когда органическая жизнь извѣстнаго существа, вслѣдствіе неблагопріятныхъ внѣшнихъ вліяній или отъ неизвѣстныхъ намъ внутреннихъ причинъ останавливается въ своемъ развитіи или получаетъ развитіе болѣзненное,

искаженное? Не видимъ ли мы растеній, преждевременно засыхающихъ, больныхъ и чахлыхъ, не приносящихъ плода? Не видимъ ли въ мірѣ животномъ аномалій, уродствъ и случаевъ болѣзненнаго развитія? Въ мірѣ человѣческомъ, всегда ли человѣкъ нормально развивается и развиваетъ тѣ способности и дарованія, которыя заложены въ его духовной натурѣ? Не встрѣчается ли часто то явленіе, что богатые задатки дарованій и нравственныхъ силъ въ дѣтствѣ и юношествѣ глохнутъ потомъ и изчезаютъ безслѣдно или получаютъ превратное и гибельное направленіе? Самыя теоретическія познанія и понятія, пріобрѣтенныя въ дѣтствѣ, развѣ не могутъ быть забываемы и утрачиваемы при неблагопріятныхъ условіяхъ дальнѣйшаго развитія? Нѣтъ, опытъ несомнѣнно показываетъ, что человѣкъ можетъ не только идти впередъ, но и останавливаться, даже возвращаться назадъ, можетъ не только пріобрѣтать, но и терять пріобрѣтенное. Правда, идеальный законъ жизни требуетъ постояннаго усовершенствованія; но на дѣлѣ могутъ быть и бываютъ уклоненія отъ этого закона: правда (воспользуемся примѣромъ Юма), что человѣкъ долженъ жить въ хижинахъ прежде, чѣмъ научиться строить дворцы; но бываютъ случаи, когда онъ принужденъ бываетъ и изъ дворца переходить въ хижину и жить только воспоминаніями о дворцѣ.

Но, можетъ быть, исторія не дозволяетъ намъ обобщать подобныхъ аналогій изъ жизни органической и психической и переносить ихъ на человѣчество вообще? Можетъ быть она представляетъ намъ законъ прогресса неизмѣннымъ до такой степени, что невозможны временныя уклоненія отъ него? Едвали найдутся защитники такого безусловнаго оптимизма, историческаго прогресса въ виду несомнѣнныхъ фактовъ, что человѣчество идетъ къ совершенству не ровнымъ и прямымъ путемъ, но путемъ постоянныхъ уклоненій отъ нормы, страданій, заблужденій, ошибокъ. И въ исторической жизни народовъ мы видимъ случаи не только ненормальнаго, болѣзненнаго развитія, но и утраты лучшаго прежняго, доблестей предковъ, учрежденій, которымъ не суждено развиться, изобрѣтеній, которыя забыты, высокаго состоянія просвѣщенія, которое смѣнялось варварствомъ. Человѣчество дѣйствительно идетъ къ совершенству, но не такимъ мѣрнымъ и однообразно

правильнымъ шагомъ, какимъ подвигается впередъ марширующій солдатъ. Не только въ жизни отдѣльныхъ лицъ, но и въ жизни народовъ и человѣчества возможны и остановки, и окольные пути, и даже временныя возвращенія назадъ, что-бы отыскать утраченную дорогу.

Всѣ эти явленія показываютъ, что нельзя противъ возможности первоначальнаго совершенства религіозной идеи выставлять, какъ несокрушимое оружіе, законъ всеобщаго прогресса. Очень возможенъ и не противорѣчитъ этому закону такой случай, когда по причинамъ, намъ пока неизвѣстнымъ, человѣчество или часть его уклонится отъ прямой дороги, отъ истины первоначально данной, и пойдетъ блуждать надолго окольными путями, пока, или само, или при помощи стороннаго руководителя, снова выдетъ на настоящую дорогу и достигнетъ истиннаго понятія о Богѣ.

При такой, и психологически и исторически допускаемой, возможности утраты или искаженія первоначальныхъ болѣе чистыхъ и совершенныхъ религіозныхъ понятій, само собою падаетъ и то выставляемое защитниками несовершенства первобытной религіи возраженіе, что если-бы эти понятія дѣйствительно были совершенны, то они никакъ не могли бы быть утрачены или забыты и что предполагаемая утрата ихъ уже показываетъ ихъ несовершенство. Утрачено можетъ быть только то, чего не стоило беречь и хранить.

Если подобный случай считаютъ невозможнымъ и противорѣчащимъ общему закону историческаго прогресса, то едва-ли не главная причина тому въ невѣрномъ понятіи о религіи вообще, о первоначальномъ монотеизмѣ въ частности. Религію понимаютъ, вообще, какъ сумму извѣстнаго рода теоретическихъ истинъ, а монотеизмъ какъ опредѣленное, теоретически развитое, *понятіе* о Богѣ. Сопоставляя единобожіе съ многобожіемъ, защитники гипотезы о первоначальномъ несовершенствѣ религіи обыкновенно берутъ идею о единомъ Богѣ въ той формѣ, въ какой она является намъ въ позднѣйшія времена, какъ она раскрыта путемъ отвлеченнаго мышленія, и, предположивъ существованіе ея во времена глубочайшей древности, изумляются, какъ она могла бы тамъ возникнуть при общемъ низкомъ уровнѣ образованія. Конечно, предположивъ во времена первобытныя такое отчетливое понятіе о Богѣ,

какое находится, напримѣръ, у нѣкоторыхъ философовъ или въ системахъ христіанскаго богословія и сравнивъ, затѣмъ, послѣдующія грубыя политеистическія представленія, мы вправѣ усумниться въ возможности возникновенія, а затѣмъ утраты такого понятія. Но такое смѣшеніе позднѣйшаго монотеизма съ первоначальнымъ не можетъ быть допущено. При тожествѣ содержанія идеи о единомъ Богѣ во времена первобытныя и послѣдующія мы необходимо должны признать различіе въ субъективной формѣ этой идеи,—различіе, условливаемое особенностями умственнаго и нравственнаго состоянія человѣка въ различные періоды его исторической жисни. Мы сейчасъ увидимъ, въ чемъ могла состоять эта своеобразная форма первоначальнаго монотеизма, отличная отъ послѣдующихъ формъ. Здѣсь замѣтимъ только, что нѣтъ никакихъ основаній ни психологическихъ, ни гносеологическихъ думать, будто представленіе о единомъ Богѣ для человѣка почему-либо труднѣе или недоступнѣе, чѣмъ представленіе о многихъ богахъ. Напротивъ, если мы отрѣшимся отъ самой формы религіозной идеи, отъ той или иной опредѣленности или логическаго развитія, какое она можетъ получить въ умѣ человѣка, то скорѣе придемъ къ такому предположенію, что по самому закону развитія идея единаго Бога должна быть древнѣе и первоначальнѣе, чѣмъ мысль о многихъ богахъ. Для насъ гораздо понятнѣе и естественнѣе представить себѣ процессъ религіознаго развитія такимъ образомъ, что умъ человѣка шелъ отъ неопредѣленнаго къ болѣе конкретному, отъ простаго къ сложному, отъ единства къ множественности и разнообразію, а не наоборотъ, отъ множества частныхъ религіозныхъ представленій къ ихъ обобщенію и объединенію. Скорѣе многіе боги могли возникнуть въ сознаніи или чрезъ распаденіе понятія о единомъ Богѣ или чрезъ приращеніе и прибавленіе къ единому Богу другихъ, чѣмъ наоборотъ, понятіе объ единомъ Богѣ чрезъ сплавленіе и обобщеніе многихъ боговъ. Притомъ же, противъ такого процесса рѣшительно говоритъ исторія религіи: она въ языческихъ религіяхъ вездѣ представляетъ намъ постепенное большее и большее размноженіе числа боговъ и разрастаніе миѳологическихъ представленій и нигдѣ не указываетъ ни малѣйшихъ слѣдовъ обратнаго процесса.

Но, говоря о *возможности* утраты первоначальныхъ, болѣе совершенныхъ, религіозныхъ вѣрованій, мы имѣли въ виду показать только непрочность того основанія, которое считаютъ несокрушимымъ защитники гипотезы несовершенства первоначальной религіи. Осуществилась ли эта возможность въ дѣйствительности, вполнѣ ли и окончательно утратило человѣчество первобытную религію или сохранило слѣды ея и въ какой мѣрѣ, на этотъ вопросъ можетъ дать отвѣтъ только исторія религіи. Но этотъ отвѣтъ такого рода, что и самъ по себѣ окончательно разсѣеваетъ недоумѣнія, которыя могутъ возникнуть при предположеніи совершенной утраты первоначальнаго монотеизма. Исторія показываетъ намъ, что такой полной утраты первоначальнаго монотеизма, которая могла-бы затруднить насъ въ объясненіи причинъ ея, вовсе не было, и что потемнѣніе и уклоненіе отъ нормы религіознаго сознанія простиралось только на извѣстную часть человѣчества. Въ исторіи народа Божія мы ясно видимъ преемственное храненіе вѣры въ единаго Бога. Но, и независимо отъ этой исторіи, которая даетъ намъ несомнѣнное свидѣтельство и о первоначальности монотеизма и о дальнѣйшемъ сохраненіи его, не смотря на всѣ усилія отрицательной критики подорвать это свидѣтельство указаніемъ мнимыхъ слѣдовъ политеизма въ самыхъ Ветхозавѣтныхъ книгахъ,—даже въ исторіи религій языческихъ, какъ мы видѣли, хранятся слѣды болѣе возвышенныхъ религіозныхъ понятій, чѣмъ политеистическія. „Болѣе чистая, первобытная религія,— монотеизмъ, какъ справедливо замѣчаетъ Крейцеръ, какъ онъ ни былъ открыто раздробленъ и искаженъ вторгшимся политеизмомъ, никогда однако-же совершенно не терялся, но въ существенномъ сохранялся даже въ антропоморфической Греціи чрезъ посредство жреческихъ преданій и мистерій... Самобытная мысль, порожденная въ самой глубинѣ человѣческаго духа молніеноснымъ божественнымъ лучемъ и заключенная въ счастливомъ образѣ, никогда не можетъ погибнуть совершенно; она можетъ испытать частное потускнѣніе, но такъ какъ она въ самой себѣ носитъ свой жизненный принципъ, то всегда можетъ снова явиться уму, который пойметъ ее въ ея полномъ существѣ; всегда можетъ быть возбуждено снова перво-

начальное воззрѣніе и глубокомысленно выражено геніальнымъ мыслителемъ или поэтомъ“ *).

3) Мы старались показать несостоятельность тѣхъ основаній, которыя приводятъ въ свою пользу защитники несовершенства первобытной религіи, а отсюда старѣйшинства по времени политеизма предъ монотеизмомъ. Критическій разборъ этихъ основаній привелъ насъ къ результатамъ болѣе значительнымъ, чѣмъ простое отстраненіе несостоятельной гипотезы; онъ представилъ намъ, кромѣ того, нѣкоторыя данныя, по которымъ мы имѣемъ право считать существованіе монотеизма въ первобытныя времена не только возможнымъ, но и *вѣроятнымъ*. Но эта мысль не есть только простая гипотеза, хотя и въ этомъ видѣ она имѣла бы столько же, если не больше шансовъ въ свою пользу, какъ и противуположное воззрѣніе. Она находитъ свое полное подтвержденіе и оправданіе въ истинномъ понятіи о сущности и происхожденіи религіи.

Религія, какъ показываетъ самое ея названіе, есть союзъ или взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ; отсюда уже видно, что, при опредѣленіи первоначальной формы религіи, мы необходимо должны имѣть въ виду какъ тотъ, такъ и другой изъ взаимно относящихся агентовъ религіи: Бога и человѣка,—дѣйствіе Божества на нашъ духъ и способъ усвоенія этого дѣйствія со стороны человѣка. Примѣняясь къ общепринятой философской терминологіи, мы можемъ назвать эти элементы религіи объективнымъ и субъективнымъ **).

Первый и важнѣйшій изъ этихъ элементовъ есть конечно объективный,—дѣйствіе Божества на нашъ духъ, опредѣляющее собою религіозное состояніе и жизнь. Къ сожалѣнію, этотъ элементъ или вовсе устраняется или оставляется въ тѣни въ большей части изслѣдованій о первобытной религіи; на первый планъ исключительно выступаетъ элементъ психологическій, субъективный. Религія признается такъ или иначе

---

*) Creuzer's Briefwechsel. Br. 6. p. 88.

**) Болѣе полное раскрытіе понятія о сущности и происхожденіи религіи, служащаго основаніемъ для послѣдующаго опредѣленія первоначальной формы религіознаго сознанія, читатели могутъ найти въ нашемъ изслѣдованіи: „Религія, ея сущность и происхожденіе,“ особ. стр. 212—252.

созданіемъ самаго человѣка, произведеніемъ его познавательныхъ силъ. При такомъ взглядѣ на дѣло естественно, что и первобытная религія ставится въ уровень съ первобытнымъ познаніемъ, котораго несовершенство переносится и на религію; первоначальная религія должна быть столько же грубою и несовершенною, какъ несовершенны первоначальныя понятія человѣка вообще. Но идея о Богѣ не есть простое отвлеченное понятіе, вырабатываемое постепенно умомъ для уясненія себѣ начала и причины всего бытія и потому подчиненное общему закону постепеннаго развитія и усовершенствованія научныхъ понятій разсудка. Если же идея о Богѣ зараждается въ душѣ человѣка не многотруднымъ путемъ отвлеченнаго мышленія, но есть плодъ живаго и дѣйствительнаго вліянія Бога на нашъ духъ, то мы должны признать не только возможнымъ, но даже необходимымъ существованіе въ самыя первобытныя времена въ умѣ человѣка вполнѣ истинной, по содержанію, идеи объ истинномъ Богѣ. Истинный Богъ религіи не есть деистическое отвлеченное божество, обитающее въ какой-то туманной дали, отдѣленное непроходимою, не допускающею никакого общенія преградою отъ созданнаго имъ конечнаго бытія, и предоставившее человѣку угадывать себя и познавать себя, какими путями онъ хочетъ; не есть Онъ и пантеистическое абсолютное, развивающееся по недовѣдомымъ законамъ, достигающее сознательности только въ человѣчествѣ и потому въ началѣ вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ самосознающее себя только въ несовершенныхъ формахъ и образахъ. Богъ есть Существо живое, личное и потому находящееся въ живомъ и дѣятельномъ отношеніи къ своему творенію и, въ особенности, къ высшему изъ земныхъ созданій, человѣку,—отношеніи, которое мы называемъ религіознымъ. Но такое отношеніе, какъ существенно вытекающее изъ самаго понятія о Богѣ и духовной природѣ человѣка и необходимое для достиженія высшихъ цѣлей его бытія, не можетъ зависѣть въ своемъ осуществленіи отъ какого-либо временнаго момента въ развитіи самаго человѣка или отъ степени его умственнаго развитія. Оно должно быть изначальнымъ, такъ какъ и первобытный человѣкъ, не смотря на незначительность его культурнаго развитія, владѣлъ тѣми же существенными свойствами духовной природы и тѣмъ же чело-

вѣческимъ достоинствомъ, какъ и послѣдующія поколѣнія. Неразвитость и младенческое состояніе человѣчества не только не устраняли нужды въ ближайшемъ религіозномъ отношеніи его къ высочайшему Существу, но вызывали тѣмъ сильнѣйшую и настоятельнѣйшую потребность въ немъ. Если и дитя въ первые годы своей жизни нуждается въ особенномъ попеченіи и заботливости о немъ родителей и воспитателей, то и первобытный человѣкъ, при отсутствіи самостоятельнаго и самодѣятельнаго развитія, имѣлъ особенную нужду въ высшемъ руководствѣ. Такимъ образомъ, съ самаго перваго момента появленія человѣка на землѣ, мы должны допустить то высшее и сверхъестественное дѣйствіе Божества на его духъ, которое мы назвали религіознымъ, — и это дѣйствіе, которое можемъ назвать первобытнымъ естественнымъ Откровеніемъ, должно было произвести въ его умѣ идею о Богѣ, идею истинную, монотеистическую. Ибо, конечно, не естественно думать, чтобы въ какіе-либо виды и намѣренія Божества входило возбужденіе въ умѣ человѣка ложныхъ и несоотвѣтствующихъ истинѣ представленій съ тою цѣлію, чтобы онъ самъ потомъ вѣковою работою ума дошелъ до сознанія ихъ несостоятельности.

Но, можетъ-быть, въ самомъ первобытномъ человѣкѣ, въ особенностяхъ его умственнаго и нравственнаго состоянія, находились какія-нибудь неблагопріятныя условія для правильнаго воспріятія божественнаго на него дѣйствія, и чистый лучъ божественнаго свѣта, озарившій его, необходимо долженъ былъ отразиться и преломиться въ сознаніи въ видѣ смутныхъ и невѣрныхъ политеистическихъ образовъ? Но въ первобытной природѣ человѣка, въ силу самой ея первобытности и непосредственности, мы не можемъ найти такихъ субъективныхъ, неблагопріятно дѣйствующихъ, условій. Мы не намѣрены здѣсь касаться вопроса о первоначальномъ нравственномъ состояніи человѣка, которое въ дѣлѣ религіи имѣетъ чрезвычайно важное, опредѣляющее чистоту и истину религіозныхъ понятій, вліяніе. Если даже оставимъ въ сторонѣ коренящуюся во всѣхъ религіозныхъ преданіяхъ мысль о первобытномъ нравственномъ совершенствѣ человѣка и остановимся только на томъ понятіи о первобытномъ состояніи, которое дозволяютъ намъ защитники первоначальнаго несо-

вершенства религіи, то и въ немъ не найдемъ никакихъ субъективныхъ условій къ возникновенію на первыхъ порахъ исторіи человѣчества ложныхъ представленій о Богѣ. Допустимъ вмѣстѣ съ Гегелемъ, что такъ называемое состояніе невинности было состояніемъ безсознательности, когда для человѣка не было еще ни добраго, ни злаго, когда воля его еще не имѣла никакой моральной опредѣленности. При такомъ неопредѣленномъ и безразличномъ нравственномъ состояніи человѣка, возможно ли предположить, что самымъ первымъ продуктомъ усвоенія сверхчувственнаго вліянія будутъ ложныя религіозныя представленія? Напротивъ, это состояніе подъ условіемъ дѣйствія внѣшняго сверхчувственнаго объекта должно быть вполнѣ благопріятнымъ для образованія истинной идеи о Богѣ уже потому самому, что при отсутствіи всякой самодѣятельности духъ человѣка былъ вполнѣ готовымъ къ пассивному воспріятію каждаго внѣшняго объективнаго вліянія во всей его чистотѣ и силѣ: такое вліяніе не могло еще встрѣчать препятствій, какъ, въ послѣдствіи, въ сформировавшейся уже нравственной личности съ опредѣленнымъ нравственнымъ настроеніемъ. Лучъ божественнаго свѣта, впервые озарившій духъ человѣка, не могъ породить въ дѣвственной духовной почвѣ столь болѣзненныхъ произрастеній, каковы миѳологическія представленія о Божествѣ, но скорѣе долженъ былъ вызвать къ жизни чистыя и нормальныя религіозныя понятія. Измѣненіе ихъ могло произойти только тогда, когда сама почва рядомъ послѣдующихъ самобытныхъ наслоеній заглушала первоначальное зерно истины или своимъ измѣнившимся составомъ порождала болѣзненные и ненормальные религіозные продукты.

4) Объективный элементъ религіи,—живое и непосредственное дѣйствованіе Божества на духъ человѣка опредѣляетъ собою *содержаніе* первоначальнаго религіознаго сознанія: этимъ содержаніемъ, какъ мы видѣли, можетъ быть только идея объ истинномъ, слѣдовательно, единомъ Богѣ, — первобытная религія должна быть монотеистическою. Но какую опредѣленную *форму* должно теперь принять это содержаніе? Въ чемъ особенность и отличіе этого первоначальнаго монотеизма отъ послѣдующихъ позднѣйшихъ представленій о единомъ Богѣ?

Для отвѣта на этотъ вопросъ мы должны обратить вниманіе на другой элементъ религіи,— субъективный, на самый способъ усвоенія религіозной идеи человѣкомъ.

Что субъективный элементъ, — особенности человѣческой природы—долженъ имѣть опредѣляющее вліяніе на характеръ религіознаго сознанія, это, также, необходимо вытекаетъ изъ самаго понятія о религіи, какъ взаимоотношеніи между Богомъ и человѣкомъ, какъ и признаніе объективнаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ. Человѣческій духъ въ религіозномъ отношеніи не есть чистая таблица эмпириковъ, пассивно только отображающая впечатлѣнія и вліянія міра сверхчувственнаго; онъ есть живая, самодѣятельная сила, свободно воспринимающая и преобразующая полученныя отвнѣ впечатлѣнія по законамъ и формамъ своего познанія. Условія и законы этого ограниченнаго познанія имѣютъ всеобщее приложеніе ко всему познаваемому; они должны отразиться и на томъ познаніи, какое мы получаемъ путемъ воспріятія сверхчувственнаго. Иначе наше религіозное познаніе не было бы познаніемъ человѣческимъ, развивающимся мало-по-малу, не обладающимъ всецѣлою истиною, а постепенно приближающимся къ ней; оно было бы знаніемъ абсолютнымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ.

Поэтому и религіозная идея о единомъ Богѣ, единая и тожественная по своему содержанію, не только можетъ, но и должна принимать различныя своеобразныя формы, зависящія отъ субъективныхъ условій и законовъ ограниченнаго человѣческаго познанія. По своей формальной сторонѣ, она должна подлежать закону постепеннаго развитія человѣческаго ума. Первоначальный монотеизмъ не можетъ быть тожественнымъ съ монотеизмомъ, который можетъ возникнуть въ позднѣйшія времена на иныхъ ступеняхъ умственнаго развитія человѣка; не говоримъ о другихъ нравственныхъ, историческихъ вліяніяхъ, могущихъ своеобразно отражаться на особенностяхъ религіознаго сознанія въ различныя эпохи.

Въ чемъ же должна состоять та субъективная, гносеологическая особенность познавательной дѣятельности человѣка, которая могла имѣть опредѣляющее вліяніе на форму первобытнаго монотеизма?

Обращая вниманіе на отношеніе нашей познавательной

способности къ предметамъ познанія, мы встрѣчаемъ двѣ основныя, условливаемыя, главнымъ образомъ, степенью ея развитія, формы познавательной дѣятельности: представленіе и понятіе. Та и другая форма, конечно, могутъ имѣть множество оттѣнковъ и переходныхъ ступеней относительно ихъ ясности, точности, опредѣленности, но эти оттѣнки пока для насъ не важны. Существенное здѣсь то, что форма представленія и въ психологическомъ и въ гносеологическомъ и въ историческомъ преемствѣ должна предшествовать формѣ понятія: человѣкъ долженъ сначала представить себѣ объектъ, чтобы потомъ перейти къ раціональному понятію о немъ. Очевидно, тѣже самыя степени субъективнаго познанія мы должны признать и относительно религіозной идеи. Первоначальное религіозное сознаніе не можетъ быть отвлеченнымъ раціональнымъ мышленіемъ о религіозныхъ предметахъ, первоначальныя вѣрованія—*понятіями* о сверхчувственномъ въ точномъ смыслѣ слова. Первоначальный монотеизмъ, поэтому, можетъ быть не понятіемъ, а только *представленіемъ* о единомъ Богѣ *).

Но, если на основаніи наблюденія надъ общимъ ходомъ познавательной дѣятельности, намъ нетрудно было открыть,

---

*) Въ виду того, что самая форма представленія, какъ форма познанія истины менѣе адекватная и совершенная, чѣмъ форма понятія, можетъ наводить неблагопріятную тѣнь на совершенство первобытной религіи, почитаемъ нужнымъ оговориться, что какъ представленіе, такъ и понятіе мы беремъ безотносительно къ ихъ содержанію, какъ чистую форму познавательной дѣятельности. Сами по себѣ, какъ формы познанія, какъ представленіе, такъ и понятіе еще не ручаются за истину или неистину содержанія, но говорятъ только о формальномъ гносеологическомъ достоинствѣ его. По содержанію же низшая форма познанія, несмотря на ея низшее гносеологическое значеніе, можетъ быть истиннѣе, а потому совершеннѣе высшей. Опытъ показываетъ, что можетъ быть представленіе о предметѣ вѣрное и точное, а понятіе, имѣющее въ виду объяснить *что* онъ такое,—ложное. Эта общая истина имѣетъ полное приложеніе и въ отношеніи къ религіи. Могутъ быть очень логически стройныя и даже глубокомысленныя философскія построенія ложныхъ по содержанію понятій о Богѣ и можетъ заключаться глубокая истина въ образныхъ и символическихъ представленіяхъ и въ искреннихъ и живыхъ вѣрованіяхъ людей, которымъ недоступно отвлеченное мышленіе. Поэтому форма представленія, характеристическая для первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій, не можетъ сама по себѣ служить предосужденіемъ для этихъ вѣрованій, какъ скоро содержаніе ихъ истинно. А что оно должно быть такимъ, — именно монотеистическимъ, это мы видѣли.

что первобытная религіозная идея должна быть представленіемъ, а не понятіемъ, то гораздо затруднительнѣе дать болѣе опредѣленный отвѣтъ на вопросъ: какого рода именно было это первоначальное религіозное представленіе, какой чувственный образъ служилъ для выраженія идеи о единомъ Богѣ? Трудность здѣсь зависитъ отъ того, что представленіе, какъ чувственная форма или оболочка идеи, можетъ зависѣть отъ различныхъ субъективныхъ условій; по отношенію къ мысли или идеѣ ею выражаемой, эта оболочка есть нѣчто случайное въ томъ смыслѣ, что одна и та же идея можетъ быть выражаема различными представленіями, условливаемыми различными субъективными состояніями человѣка. Поэтому, чтобы точнѣе опредѣлить первоначальное религіозное представленіе, мы должны бы знать какъ особенности духовной природы перваго человѣка, такъ и окружающую его внѣшнюю обстановку, —природу внѣшнюю и тѣ вліянія ея, какія онъ испытывалъ, потому что чувственные элементы представленія могутъ быть заимствованы человѣкомъ изъ окружающаго его физическаго міра, отъ впечатлѣній, производимыхъ его предметами и явленіями. При этомъ трудно выполнимомъ условіи понятно, что и попытка наша точнѣе выяснить форму первоначальнаго религіознаго представленія о единомъ Богѣ можетъ имѣть только гипотетическое значеніе. Помощь при попыткѣ такого объясненія могутъ дать намъ наблюденія надъ характеромъ нормальной познавательной дѣятельности въ дѣтскомъ возрастѣ, такъ какъ состояніе первобытнаго человѣчества мы вправѣ считать въ нѣкоторомъ родѣ аналогичнымъ съ состояніемъ дѣтства. Вмѣстѣ съ этимъ мы должны имѣть въ виду ту характеристическую особенность религіозной жизни перваго человѣка, что онъ находился въ болѣе непосредственномъ и живомъ отношеніи къ Богу, чѣмъ послѣдующія поколѣнія. Между нимъ и Богомъ не успѣла еще образоваться та раздѣляющая и своеобразно преломляющая, отчасти задерживающая лучи сверхъестественнаго Откровенія, среда, которая мало-по-малу возникала вслѣдствіе самостоятельной дѣятельности человѣка и удаленія его отъ Бога. Принимая во вниманіе обѣ эти особенности жизни первобытнаго человѣка,— дѣтское состояніе его умственныхъ и нравственныхъ силъ и особенную доступность живому дѣйствію Божества на его

духъ, мы можемъ извлечь отсюда нѣкоторыя конкретныя черты, характеризующія первоначальное религіозное представленіе.

а) Первая отличительная черта, которую мы должны признать въ этомъ представленіи, — та, что оно должно быть конкретнымъ или индивидуальнымъ представленіемъ. Разсматривая представленіе, какъ выраженіе или оболочку идеи, мы различаемъ три формы его развитія. Прежде всего, представленіе конкретное, образъ какого-либо единичнаго предмета. Затѣмъ представленіе общее, обнимающее въ одномъ чувственномъ образѣ извѣстную группу эмпирическихъ объектовъ и заимствующее черты для этого образа изъ признаковъ общихъ всѣмъ или многимъ изъ этихъ объектовъ: таковы напр. представленія: столъ, домъ, дерево вообще; этого рода представленіе стоитъ на переходѣ къ понятію и часто незамѣтными только оттѣнками отличается отъ него. Наконецъ, представленіе символическое, когда мысль, образовавъ понятіе о предметѣ, преднамѣренно облекаетъ его въ извѣстный чувственный образъ или въ свободно составленное изъ этихъ образовъ произведеніе фантазіи: такъ напр. голубь служитъ символическимъ изображеніемъ невинности и чистоты, левъ— мужества и силы и т. п. Изъ этихъ трехъ формъ представленія ни послѣдняя, ни вторая, очевидно, непригодны, чтобы служить выраженіемъ первоначальной религіозной идеи, потому что ни та, ни другая не суть формы первичныя. Символическая форма предполагаетъ уже нѣкоторую рефлексію, наблюденіе надъ аналогическими свойствами различныхъ предметовъ и потому предполагаетъ довольно значительное умственное развитіе. Вторая форма, составляя переходъ отъ представленія къ понятію, какъ обобщенію существенныхъ признаковъ общихъ многимъ предметамъ, также, не можетъ быть первоначальною формою умственнаго познанія. Притомъ же, эта форма имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ объединяются подъ одинъ общій образъ многіе сходные единичные предметы. Но первобытная идея Божества есть идея единаго, конкретнаго Существа. Уже въ силу этой одной особенности, независимо отъ того, что общее и символическое представленіе не суть первичныя формы познавательной дѣятельности, мы имѣемъ право предположить, что первоначальная религіозная идея была конкретнымъ представленіемъ, что человѣкъ единаго

Бога долженъ былъ представлять въ образѣ какого-либо единичнаго объекта.

б) Какой же теперь конкретный образъ могъ служить для выраженія первобытной идеи о высочайшемъ Существѣ? Здѣсь мы должны обратить вниманіе на то, что этотъ субъективный образъ вызывается въ душѣ человѣка живымъ дѣйствіемъ на него сверхчувственнаго объекта и что этотъ объектъ по отношенію къ сознанію человѣка есть *внѣшній* объектъ. По этому для разъясненія дѣла мы должны остановиться на самомъ элементарномъ и первоначальномъ способѣ познанія человѣкомъ внѣшнихъ объектовъ, когда, возвысившись надъ непосредственнымъ чувственнымъ воззрѣніемъ, онъ старается понять, уяснить для себя ихъ смыслъ и значеніе, но, еще будучи не въ силахъ составить болѣе или менѣе точныя понятія о нихъ, создаетъ себѣ свойственныя извѣстной дѣтской ступени развитія, своеобразныя представленія о нихъ. Особенность этихъ представленій, какъ показываетъ наблюденіе надъ дѣтскимъ возрастомъ человѣка и исторія религій и культуры, состоитъ въ томъ, что человѣкъ здѣсь судитъ и мыслитъ о внѣшнихъ объектахъ по аналогіи съ своими собственными психическими состояніями, такъ или иначе олицетворяетъ, антропоморфизируетъ ихъ. Такъ напр. дитя бьетъ камень, о который ударилось, предполагая въ немъ волю и желаніе причинить ему вредъ, разговариваетъ съ куклою, животнымъ, воображая, что они должны понимать его; такъ первобытные народы олицетворяютъ неодушевленные предметы природы въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ и религіозныхъ миѳахъ, приписывая имъ свои человѣческія мысли, желанія, дѣйствія. Эта склонность первобытнаго человѣка олицетворять, антропоморфизировать внѣшніе предметы, какъ извѣстно, служила для нѣкоторыхъ философовъ поводомъ къ самымъ превратнымъ понятіямъ о сущности и происхожденіи религіи. Въ этомъ дѣтскомъ стремленіи первобытнаго человѣка къ олицетворенію внѣшнихъ предметовъ поставляли всю сущность религіи, видя въ ней временный продуктъ первоначальной неразвитости человѣческаго ума, который потому самому и долженъ исчезнуть на высшихъ стадіяхъ культурнаго развитія. Но, при этомъ, совершенно забывали, что олицетвореніе предметовъ не одно и тоже, что религіозное обоготвореніе ихъ нисколько не

предполагаетъ еще послѣдняго, что обоготвореніе, связанное съ олицетвореніемъ, примѣры чего видимъ въ языческихъ религіяхъ, можетъ быть заблужденіемъ, зависящимъ отъ иныхъ причинъ, а не отъ одной только способности олицетворенія. Затѣмъ, и въ сферѣ религіозныхъ вѣрованій, связанныхъ съ этою формою представленія, упускали изъ виду то, что форма познанія не есть то же, что внутреннее содержаніе его, что это содержаніе неисчерпывается формою, не уничтожается съ измѣненіемъ или устраненіемъ формы и съ переходомъ познанія на высшую и болѣе совершенную гносеологическую ступень. Религія, какъ показываетъ опытъ и исторія, не исчезла вмѣстѣ съ ослабленіемъ живой, непосредственно-поэтической способности олицетворенія; она живетъ и будетъ жить, хотя содержаніе ея вмѣсто символовъ и образовъ будетъ выражаться болѣе совершенными понятіями разума, соотвѣтствующими различнымъ стадіямъ умственнаго развитія. Но, если могутъ быть невѣрными и односторонними толкованія дѣйствительнаго факта въ исторіи умственнаго развитія, то самый фактъ стремленія первобытнаго человѣка олицетворять внѣшніе объекты и антропоморфизировать ихъ неподлежитъ сомнѣнію и мы имѣемъ право обратиться къ нему для объясненія первоначальной формы религіозной идеи. Не только нѣтъ ничего невѣроятнаго, но и вполнѣ согласно съ законами психической жизни то явленіе, что первобытный человѣкъ и высочайшее сверхчувственное Существо будетъ понимать и представлять себѣ по общему типу пониманія внѣшнихъ объектовъ, т.-е. будетъ приписывать ему черты и свойства собственной природы. И такъ какъ сущность представленія въ отличіе отъ понятія въ томъ именно состоитъ, что человѣкъ мыслитъ и понимаетъ предметы въ чувственномъ образѣ, то и первобытный религіозный антропоморфизмъ можетъ быть только чувственнымъ, — представленіемъ Божества въ чувственно-человѣческомъ образѣ. Этою чертою первоначальный антропоморфизмъ существенно отличается отъ того болѣе утонченнаго антропоморфизма, который встрѣчается въ болѣе развитыхъ религіяхъ и который состоитъ въ томъ, что Богу приписываются нѣкоторыя черты и свойства исключительно духовной человѣческой природы. По самой природѣ первобытнаго человѣка его антропоморфизмъ можетъ быть не инымъ,

какъ духовно-чувственнымъ. Такой способъ представленія не только не говоритъ противъ совершенства первобытной религіи, но, напротивъ, принимая во вниманіе уровень тогдашняго умственнаго состоянія человѣка, изъ всѣхъ способовъ конкретнаго представленія есть наиболѣе совершенный и достойный религіозной идеи. Что касается до антропоморфизма вообще, какъ формы религіозной идеи, то, если даже въ наиболѣе совершенныхъ религіяхъ не унижаютъ достоинства религіи и не нарушаютъ истины ея внутренняго содержанія нѣкоторыя антропоморфическія черты, приписываемыя Божеству въ силу богоподобія человѣческой природы *), то тѣмъ менѣе можетъ быть предосудительнымъ такое явленіе при низшей степени духовнаго развитія. И, если согласно закону этого развитія, на зарѣ своей исторической жизни человѣкъ долженъ былъ представлять высочайшее Существо въ какомъ-либо конкретно-чувственномъ образѣ, то какой образъ могъ быть болѣе достойнымъ совершеннѣйшаго Существа, какъ не образъ совершеннѣйшаго изъ земныхъ созданій, по своей духовной природѣ составляющаго образъ и подобіе Творца? Если въ послѣдствіи времени мы видѣли, что человѣкъ представлялъ Бога въ образѣ иныхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметовъ природы или создавалъ для этой цѣли смѣшанные фантастическіе образы, то это явленіе могло быть только слѣдствіемъ упадка первоначальнаго религіознаго совершенства, когда не ощущая Бога въ себѣ, онъ сталъ искать его внѣ себя, въ окружающей его природѣ и сталъ переносить на внѣшніе предметы тѣ высочайшіе предикаты, о которыхъ напоминала ему коренящаяся въ его духѣ религіозная идея. Но, если мы не можемъ предположить въ первобытномъ человѣкѣ такого уклоненія отъ нормы религіозной жизни, то не имѣемъ никакого повода думать, чтобы онъ могъ первоначально представлять себѣ Бога по подобію какихъ-либо низшихъ или неодушевленныхъ предметовъ и явленій природы. Часто встрѣчающееся мнѣніе, будто въ религіи въ формѣ представленія антропоморфизмъ не можетъ быть первою, а только заклю-

*) Человѣкъ, мѣтко замѣчаетъ Якоби, необходимо антропоморфируетъ Бога, потому, что Богъ ѳеоморфизировалъ его при созданіи. Jakobi, Werke T. III. 418.

чительною и послѣднею ступенью, будто сперва человѣкъ долженъ былъ обоготворять неодушевленные предметы природы и притомъ, въ самой непосредственно-грубой формѣ (фетишизмъ), чтобы потомъ мало-по-малу дойти до чистаго художественнаго антропоморфизма (Эллинская миѳологія),—это мнѣніе есть не болѣе, какъ произвольный выводъ изъ предзанятой мысли о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи. Какъ скоро отстранено такое предположеніе, то нѣтъ уже никакихъ препятствій видѣть въ антропоморфической формѣ первобытную форму религіозной идеи. Какъ нѣтъ никакихъ основаній думать, будто для первобытнаго человѣка труднѣе имѣть понятіе о единомъ Богѣ, чѣмъ о многихъ богахъ, такъ точно нѣтъ никакихъ основаній предполагать, будто для него легче и удобнѣе было представлять себѣ Божество въ образѣ дерева, камня, животнаго, чѣмъ въ образѣ человѣка. При томъ же, представленное нами мнѣніе нисколько не подтверждается даже исторіею языческихъ религій. Антропоморфизмъ существуетъ не въ одной Эллинской религіи и не возникаетъ въ другихъ религіяхъ только въ позднѣйшіе періоды ихъ развитія: это есть общая и повсюду распространенная форма религіозной идеи отъ древнѣйшихъ временъ. У самыхъ грубыхъ дикихъ племенъ, почитающихъ неодушевленные предметы и животныхъ (фетишей), этимъ почитаніемъ не исчерпывается содержаніе религіи: на ряду съ нимъ у нихъ существуютъ и представленія о богахъ, которые носятъ антропоморфическій характеръ.

в) Но не одна только форма религіозной идеи, — форма конкретнаго, антропоморфическаго представленія условливается субъективнымъ, психическимъ состояніемъ первобытнаго человѣка. Особенность этого состоянія должна была наложить своеобразный оттѣнокъ и на качественное свойство этого представленія, на его силу и интенсивность, и тѣмъ внести новую характеристическую черту въ первобытное религіозное сознаніе. Если вспомнимъ, что сознаніе перваго человѣка было дѣтски непосредственнымъ, болѣе пассивнымъ, чѣмъ активнымъ, въ высшей степени впечатлительнымъ и, поэтому, особенно способнымъ къ воспріятію и живому ощущенію воздѣйствій отвнѣ; если, съ другой стороны, будемъ имѣть въ виду невозмущаемое еще никакими препятствіями со сто-

роны нравственной природы человѣка, живое дѣйствованіе на его духъ высочайшаго объекта религіи, Бога: то необходимо придемъ къ предположенію, что первоначальное представленіе человѣка о Богѣ должно было быть въ высшей степени живымъ и энергическимъ представленіемъ. Оно должно имѣть такую силу и интенсивность, какой не могли имѣть послѣдующія религіозныя представленія, отчасти потому, что съ умственнымъ развитіемъ человѣка, съ пробужденіемъ силы рефлексіи мало-по-малу утрачивалась первоначальная дѣтская живость и впечатлительность, а главнымъ образомъ потому, что вслѣдствіе уклоненія человѣка отъ пути истинно-религіозной жизни, если не совершенно прекратилось, то до послѣдней степени ослабѣло въ немъ ощущеніе дѣйствія на его духъ высочайшаго Существа. Какой же теперь характеристическій признакъ въ высшей степени живаго и сильно возбужденнаго состоянія представительной способности человѣка? Первое указаніе на этотъ признакъ мы имѣемъ уже въ самомъ обыкновенномъ психическомъ самонаблюденіи, когда о необыкновенно живомъ и сильномъ представленіи говоримъ: я представляю себѣ этотъ предметъ,—этого человѣка, напримѣръ, такъ ясно, какъ будто онъ стоитъ предо мною живой. Но то, на что намекаетъ только повседневный опытъ, на самомъ дѣлѣ бываетъ въ исключительныхъ состояніяхъ представительной способности, въ слѣдствіе особенной живости воспріятія съ одной стороны и силы впечатлѣнія отвнѣ съ другой. Дѣйствительно, опытъ показываетъ, что представленіе, при извѣстныхъ субъективныхъ условіяхъ, можетъ достигать такой живости и интенсивности, что переходитъ въ *видѣніе* представляемаго объекта, въ созерцаніе его какъ внѣ реально существующаго предмета; такъ напр. въ глубокой печали, постоянно сосредоточенная мысль объ утраченномъ любимомъ человѣкѣ можетъ вызвать дѣйствительное видѣніе этого человѣка. Но въ обыкновенномъ теченіи жизни подобнаго рода случаи суть исключительные, большею частію, ненормальные, болѣзненные. Они могутъ служить только аналогіею и психологическимъ указаніемъ степени, до которой можетъ достигать энергія представленія. Чтобы опредѣлить нормальный характеръ въ высшей степени энергическаго, живаго религіознаго представленія, мы должны обратиться къ опытамъ

собственно религіозной жизни, такъ какъ обыденная жизнь не можетъ дать намъ ни примѣра дѣйствія вышечувственнаго объекта, ни образца того субъективнаго состоянія воспріимчивости этого дѣйствія, какой даетъ религіозная жизнь. Но въ этихъ опытахъ мы видимъ, что, при сильномъ возбужденіи религіознаго сознанія, религіозныя представленія обыкновенно принимаютъ форму видѣній, созерцаній, какъ внѣшнихъ объектовъ, тѣхъ образовъ и представленій, которыя возбуждены религіознымъ чувствомъ. Мы не касаемся здѣсь вопроса о качествѣ и внутреннемъ значеніи этихъ явленій религіознаго сознанія; они, конечно, могутъ быть вызваны столько же дѣйствительнымъ, какъ и мнимымъ воображаемымъ дѣйствіемъ на духъ сверхчувственнаго бытія, что и имѣло мѣсто въ ложныхъ религіяхъ. Мы констатируемъ только тотъ фактъ, что во всѣхъ почти религіяхъ въ высшей степени живое религіозное представленіе является въ формѣ видѣнія, созерцанія. Отсюда видно, что, допуская особенную живость первобытнаго религіознаго представленія, мы имѣемъ полное право предполагать, что это представленіе могло достигать maximum'а своей силы и энергіи, быть не простымъ представленіемъ, но *видѣніемъ* представляемаго объекта. Если же теперь мы частнѣе охарактеризовали это первоначальное представленіе, какъ монотеистическое по содержанію, конкретное и антропоморфическое по формѣ представленія, то имѣемъ основаніе думать, что первобытный человѣкъ при высшей степени напряженности религіознаго сознанія могъ не только представлять Божество въ своемъ умѣ, но и видѣть его, какъ существо являющееся во внѣшнемъ, чувственно-созерцаемомъ обликѣ.

То понятіе о первобытной религіи, къ которому привелъ насъ анализъ возможныхъ психологическихъ особенностей первоначальнаго религіознаго сознанія, находитъ свое подтвержденіе какъ въ историческомъ свидѣтельствѣ Св. Писанія, такъ и въ преданіяхъ о религіозной жизни первыхъ временъ человѣчества. Священный бытописатель изображаетъ намъ перваго человѣка не только обладающимъ идеею *единаго* истиннаго Бога, но и даетъ ясно разумѣть, что форма его религіозной идеи была именно та, которую мы признали наиболѣе соотвѣтствующею первобытному состоянію человѣка:

это—форма не отвлеченнаго понятія, а представленія, и притомъ, конкретнаго, антропоморфическаго представленія, доходящаго до степени видѣнія. Такъ Богъ является бесѣдующимъ съ Адамомъ въ раю; Адамъ и Ева, съ своей стороны, слышатъ голосъ Господа, ходящаго въ раю во время прохлады дня и скрываются отъ Лица Его между деревьями рая (Быт. 3, 4. 8. 9). Подобный, слишкомъ, повидимому, чувственный и реальный характеръ боговидѣнія и богоявленія, на первый разъ, конечно, можетъ возбуждать недоумѣніе и попытку видѣть въ библейскомъ сказаніи, равно какъ и во всей исторіи перваго человѣка, символическій характеръ. Но, съ нашей точки зрѣнія на особенности первобытнаго религіознаго сознанія, въ такомъ символизмѣ нѣтъ нужды: Богъ и не могъ иначе явиться первому человѣку, какъ въ чувственно-конкретномъ видѣ, и человѣкъ не могъ иначе воспринимать религіозное дѣйствіе высочайшаго Существа, какъ въ формѣ боговидѣнія *). Въ религіозномъ преданіи

*) Хотя въ книгѣ Бытія и не сказано прямо, что это боговидѣніе было антропоморфическимъ и что Богъ являлся именно въ видѣ человѣка, но это заставляютъ предполагать черты: хожденіе въ раю, обращенія къ человѣку съ словомъ, равно какъ и выраженія: *взялъ Господь Богъ человѣка и поселилъ его въ саду Едемскомъ* (2, 15), *привелъ Господь животныхъ къ человѣку* (ст. 19), *сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожаныя и одѣлъ ихъ* (3, 21). Новѣйшіе толкователи Св. Писанія, признающіе историческій характеръ первыхъ главъ книги Бытія, большею частію согласны въ томъ, что Богъ являлся первому человѣку въ чувственномъ, антропоморфическомъ видѣ, хотя и разногласятъ въ оцѣнкѣ значенія этого рода богоявленій. Одни (напр. Деличъ) видятъ здѣсь упадокъ первоначальнаго религіознаго сознанія и полагаютъ, что богоявленія начались съ паденіемъ человѣка, „потому что только тогда Богъ могъ обращаться съ человѣкомъ столь внѣшнимъ, его матеріализованію и обращенію ко внѣшнему, соотвѣтствующимъ способомъ“. Другіе (напр. Кейль) съ большимъ основаніемъ находятъ здѣсь характеристическій признакъ совершенства первобытной религіи. „То, что Богъ обращается съ первымъ человѣкомъ въ видимомъ образѣ, какъ отецъ и воспитатель своихъ дѣтей, есть первоначальная форма божественнаго откровенія, которая не возникла только послѣ паденія, но уже прежде имѣла мѣсто, когда Богъ привелъ къ человѣку животныхъ и далъ ему жену“. (Lange, Bibelwerk. II. 19. 22. Keil, Comment. üb. d. Bücher Mose's. 1816. 60). Нельзя также не признать вполнѣ согласною съ духомъ библейскаго повѣствованія мысль о пророчественномъ, такъ сказать, характерѣ первобытнаго боговидѣнія, по которому видимый первымъ человѣкомъ образъ Божій былъ образомъ имѣвшаго явиться на землѣ Сына Божія. „Общее основаніе *богоявленій*

міра языческаго мы, конечно, не найдемъ ясныхъ и вѣрныхъ представленій о первобытной религіи, хотя послѣ представленнаго нами теоретическаго разъясненія сущности первоначальнаго религіознаго сознанія, мы имѣемъ теперь болѣе основаній, чѣмъ прежде, отнести къ воспоминаніямъ объ этой религіи сохранившіеся повсюду слѣды ученія о единомъ Богѣ. Но, кромѣ этихъ воспоминаній, для подтвержденія нашего взгляда имѣетъ особенное значеніе общій тонъ миѳологическихъ сказаній о первобытныхъ временахъ человѣчества. По всѣмъ этимъ сказаніямъ первобытное состояніе представляется болѣе счастливымъ, а въ религіозномъ отношеніи болѣе совершеннымъ, чѣмъ послѣдующія эпохи. Первые люди живутъ ближе къ богамъ, чѣмъ послѣдующія поколѣнія; боги постоянно чувственно являются людямъ, обращаются между ними, наставляютъ ихъ, принимаютъ живое участіе въ ихъ дѣлахъ. Если мы отбросимъ отъ этихъ сказаній всѣ частныя черты, которыми украсила ихъ богатая миѳологическая фантазія, то найдемъ въ нихъ преданіе о томъ, что въ древнѣйшую эпоху религіозной жизни человѣкъ не только представлялъ Божество въ чувственныхъ, антропоморфичекихъ чертахъ, но что въ силу особенной, утраченной въ позднѣйшее время энергіи этой жизни, его представленіе доходило до степени видѣнія.

Тѣмъ, что сказано нами о характерѣ первоначальнаго монотеизма, сами собою устраняются нѣкоторыя невѣрныя

Ветхаго и Новаго завѣта, наипаче въ образѣ человѣческомъ, есть вочеловѣченіе Сына Божія; ибо корень и начало Его святаго человѣчества находилось въ человѣкахъ отъ самыхъ первыхъ прародителей; и Сынъ Божій былъ на землѣ еще прежде своего плотскаго рожденія, подобно какъ *Сынъ человѣческій былъ на небеси* еще прежде вознесенія (Іоан. 3, 13). Особенные же образы и степени откровенія, сколько видно изъ примѣровъ, соотвѣтствовали обстоятельствамъ и способности пріемлющихъ оныя". (Преосв. Филарета, Записки на книгу Бытія. Спб. 1816 г. 287). „Священное повѣствованіе не даетъ точнаго понятія объ образѣ явленія Божія (первому человѣку): можно утверждать только то, что явившійся былъ Сынъ Божій, коему свойственно *исповѣдывать Бога, никѣмъ*, наипаче же, грѣшниками, *невидимаго*, Іоан. 1, 18. (Ibid. стр. 93. Ср. также, стр. 257).

понятія о немъ философовъ, допускавшихъ въ принципѣ эту форму религіи для первобытнаго человѣчества, но представлявшихъ его въ такомъ видѣ, что первобытный монотеизмъ оказывался въ сущности хуже и ниже послѣдующаго политеизма.

Нѣтъ нужды долго останавливаться на тѣхъ воззрѣніяхъ на существо первобытной религіи, въ которыхъ подъ именемъ первоначальнаго монотеизма разумѣется въ высшей степени туманное и неопредѣленное состояніе религіознаго чувства, смутное ощущеніе *чего-то* сверхчувственнаго, безъ сколько-нибудь яснаго и раздѣльнаго представленія самаго объекта ощущенія. Божественное начало въ этой ступени религіознаго сознанія является человѣку не Богомъ (Deus), а Божествомъ (Numen), лишеннымъ всякой конкретной опредѣленности. Первою попыткою незрѣлаго еще ума выйдти изъ этого крайне неопредѣленнаго и потому несовершеннаго состоянія религіознаго сознанія былъ политеизмъ, какъ стремленіе внести нѣкоторую ясность и опредѣленность въ простое, смутное ощущеніе сверхчувственнаго бытія. Такимъ образомъ политеизмъ былъ уже шагомъ впередъ по отношенію къ этому первоначальному религіозному сознанію, которое, если и можно назвать монотеистическимъ, то только потому, что въ немъ, по самой смутности его, не выступили опредѣленные образы боговъ. — Но очевидно, что такой жалкій монотеизмъ, въ сравненіи съ которымъ самый грубый политеизмъ является уже прогрессомъ, не заслуживаетъ имени не только монотеизма, но и религіи. Не говоримъ о томъ, что допуская такое первоначальное религіозное состояніе, совершенно забываютъ объ объективномъ факторѣ религіи, представляя ее естественнымъ продуктомъ умственнаго развитія. Далѣе, смотря на религію съ этой исключительно субъективной стороны, мы не можемъ допустить такого неопредѣленнаго состоянія познавательной силы, въ которомъ у человѣка не было бы никакого опредѣленнаго *представленія* о предметѣ, а только смутное ощущеніе совершенно неизвѣстнаго объекта: первоначальная дѣятельность познавательной силы выражается всегда первоначально въ представленіи, и притомъ въ конкретномъ представленіи. Поэтому, если даже мы и допустимъ, что первоначальнымъ источникомъ религіи было смутное чувство чего-то сверхчувственнаго или иначе, — чувство зависимости

человѣка отъ всецѣлаго, отъ природы, то и тогда это чувство не могло оставаться простымъ чувствомъ, но должно было тотчасъ отразиться въ умѣ въ формѣ представленія конкретнаго объекта, производящаго это чувство, въ формѣ ли то представленія о единомъ Богѣ или о многихъ богахъ, но ни въ какомъ случаѣ не могло оставаться немыслимымъ, безпредметнымъ представленіемъ *чего то* вышечувственнаго.

Гораздо болѣе имѣетъ для насъ значенія воззрѣніе на первоначальный монотеизмъ Шеллинга. Онъ не только вполнѣ допускаетъ необходимость объективнаго элемента въ религіи, но и старается опредѣлить точнѣе самую форму первобытнаго монотеизма. Критическій разборъ различныхъ теорій о происхожденіи миѳовъ приводитъ его къ мысли, что миѳологіи народовъ не могутъ быть ни случайнымъ изобрѣтеніемъ и вымысломъ отдѣльныхъ лицъ, ни коллективнымъ продуктомъ такъ-называемаго народнаго творчества. Не народы и не частныя лица создаютъ миѳологіи, но опредѣленная миѳологія народа раждается вмѣстѣ съ самымъ народомъ, какъ его индивидуальное сознаніе. Самое происхожденіе народовъ и выдѣленіе ихъ изъ общаго корня человѣчества не есть дѣло случайное или результатъ вліянія внѣшнихъ физическихъ условій, но прямое слѣдствіе совершившагося разъединенія первоначальнаго общаго миѳологическаго сознанія,—слѣдствіе выступленія различныхъ боговъ въ единомъ до тѣхъ поръ сознаніи человѣчества. Распаденіе первоначальнаго единства религіознаго сознанія было коренною причиною раздѣленія человѣчества и образованія народовъ. Но если причиною раздѣленія народовъ было распаденіе единаго до тѣхъ поръ сознанія человѣчества, то и наоборотъ, предшествующее раздѣленію единство человѣческаго рода ни чѣмъ инымъ не могло быть такъ рѣшительно обусловливаемо и сдерживаемо, какъ сознаніемъ „всеобщаго и всему человѣчеству общаго Бога“. Такимъ образомъ, сознаніе единства Божества было существенною принадлежностію первобытнаго, нераздѣленнаго еще на народы, человѣчества и монотеизмъ первобытною формою религіи *).

Но эта столь глубокая и вѣрная въ существѣ своемъ

*) Philosophie der Mythologie v. Schelling. 1856. I. 103.

мысль, что раздѣленіе народовъ условливалось и сопровождалось, помимо другихъ причинъ, распаденіемъ религіознаго сознанія съ утратою понятія о единомъ Богѣ, получаетъ совершенно иную окраску въ дальнѣйшихъ представленіяхъ Шеллинга о сущности первоначальнаго монотеизма. Этотъ монотеизмъ, по его мнѣнію, не былъ чистымъ абсолютнымъ монотеизмомъ, потому что „при такомъ предположеніи политеизмъ историческаго времени былъ бы простымъ ухудшеніемъ (Verschlechterung) религіи, для котораго, сверхъ того, нельзя бы придумать никакого положительнаго основанія". Въ чемъ же состоялъ этотъ монотеизмъ? Онъ былъ не болѣе какъ *относительнымъ* монотеизмомъ; общій всему человѣчеству Богъ могъ быть только въ той мѣрѣ единымъ, въ какой въ сознаніи еще не возникали другіе боги: онъ былъ только первый членъ въ слѣдующемъ за нимъ рядѣ послѣдовательно возникавшихъ въ сознаніи боговъ политеизма. Итакъ, въ сущности, онъ былъ уже изначала миѳологическій богъ, именно potentia, такъ какъ съ нимъ уже начался рядъ миѳологическихъ боговъ. При такомъ представленіи само собою падаетъ предположеніе о совершенствѣ первоначальнаго монотеизма. Политеизмъ въ сравненіи съ нимъ есть уже движеніе впередъ, „истинный переходъ къ лучшему, къ освобожденію человѣчества отъ благодѣтельной самой по себѣ, но подавляющей его свободу, сдерживающей всякое развитіе и вмѣстѣ съ тѣмъ высшее познаніе, силы". „На весь миѳологическій процессъ можно смотрѣть какъ на переходъ отъ этого, хотя существеннаго, какъ бы въ самое существо человѣка вросшаго, монотеизма къ свободно сознанному монотеизму. При такомъ воззрѣніи политеизмъ находитъ свое полное изъясненіе и оправданіе, тогда какъ онъ является совершенно необъяснимымъ при томъ другомъ воззрѣніи, которое считаетъ его ни къ чему не ведущимъ упадкомъ и уклоненіемъ въ разныя стороны отъ первоначально даннаго, какъ ученіе, какъ система, монотеизма" *).

Что касается до болѣе конкретнаго опредѣленія содержанія первоначальнаго монотеизма, то въ силу своего метафизическаго понятія объ абсолютномъ, какъ объективномъ моментѣ

*) Schelling's: Phil. d. Myth. 1856. B. I. 139. II. 126 127.

религіознаго сознанія, Шеллингъ приходитъ къ мысли, что первоначальною формою религіи долженъ быть монотеистическій *сабеизмъ*. Такъ-какъ сознаніе первобытнаго человѣка существенно подчинено сидерическому началу, какъ божественной космогонической и вмѣстѣ теогонической потенціи, то оно необходимо почитаетъ своимъ богомъ Господа неба,— Бэла (Ваалъ или Уранъ). Этотъ богъ и былъ единымъ, цѣлому человѣчеству, не раздѣленному еще на національности, общимъ богомъ. Но онъ не былъ еще единственнымъ истиннымъ Богомъ абсолютнаго монотеизма, но только одною стороною его и, притомъ, не истинною; а такъ какъ онъ былъ неистиннымъ единымъ и одностороннимъ, то онъ и долженъ былъ подвергнуться разрушенію въ древнѣйшемъ процессѣ политеизма.

Мы не станемъ останавливаться на этомъ положительномъ опредѣленіи первоначальнаго монотеизма у Шеллинга. Безпристрастная критика давно указала, какъ въ настоящемъ случаѣ, такъ и во всемъ построеніи миѳологическаго процесса у Шеллинга многочисленныя противорѣчія исторіи религій,—противорѣчія, возникшія, главнымъ образомъ, отъ того, что дѣйствительный, историческій ходъ религіозной жизни у него часто насильственно втискивается въ рамки его метафизической теоріи объ абсолютномъ и о моментахъ его развитія *). Здѣсь мы должны обратить вниманіе на ту мысль, которая, какъ не трудно замѣтить, составляетъ у Шеллинга главное, едва ли

*) Противъ гипотезы Шеллинга, будто Бэлъ (онъ же Ваалъ и Уранъ) былъ единымъ первобытнымъ богомъ, свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что нигдѣ въ исторіи религій этотъ богъ неба не является единымъ и единственнымъ богомъ; вездѣ и въ глубочайшей древности на ряду съ нимъ стоитъ богиня земли и вмѣстѣ луны (Астарта); кромѣ того, эти главныя божества всегда и вездѣ окружены второстепенными богами различныхъ свѣтилъ и элементовъ природы. Но главный недостатокъ Шеллингова представленія сабеизма тотъ, что онъ прямо отрицаетъ всякое отношеніе своего астральнаго бога къ обыкновеннымъ видимымъ свѣтиламъ и полагаетъ, что въ немъ почиталось какъ божественное—не чувственно являющееся, но только духовное, то есть внутренняя основа или причина сидерическаго движенія. Но о такомъ утонченномъ, духовномъ сабеизмѣ ничего не знаетъ исторія. Напротивъ, несомнѣнный фактъ, что въ сабеизмѣ религіозное почитаніе было относимо къ чувственно видимымъ свѣтиламъ и сидерическіе боги имѣли прямую связь съ ними. Pfleiderer, Die Religion. 11, 13, 38, 39.

не единственное, основаніе къ отрицанію совершенства первобытнаго монотеизма, — мысль, будто допуская такое совершенство, мы принуждены будемъ отвергнуть дальнѣйшій прогрессъ въ политеизмѣ; будто, съ такимъ признаніемъ, политеизмъ не найдетъ себѣ никакого оправданія и изъясненія,— словомъ, что съ признаніемъ совершенства первобытной религіи невозможно никакое раціональное построеніе философіи миѳологіи. Нетрудно замѣтить, что допуская эту мысль, Шеллингъ сходится на общей почвѣ съ тѣми философами (напр. Юмомъ), которые отвергаютъ первоначальность монотеизма на томъ основаніи, что признаніе его несогласно съ закономъ историческаго прогресса. Теорія первоначальнаго единобожія у Шеллинга есть, такимъ образомъ, нѣчто въ родѣ компромисса съ этимъ столь распространеннымъ воззрѣніемъ. Онъ допускаетъ первоначальный монотеизмъ, но такого рода, что онъ не противорѣчитъ предполагаемому несовершенству и дальнѣйшему усовершенствованію религіознаго сознанія и съ которымъ легко могли бы примириться и противники его воззрѣнія.

Но мы уже видѣли, что мысль, будто религіозное сознаніе должно быть подчинено закону неизмѣннаго прогресса отъ худшаго къ лучшему, есть не болѣе, какъ предположеніе, само по себѣ ничѣмъ еще не обоснованное, что опыты исторической и психической жизни представляютъ постоянные случаи уклоненія отъ этого закона во всѣхъ сферахъ жизни. Поэтому Шеллингъ, еслибъ желалъ стоять на твердой почвѣ, долженъ бы предварительно доказать, что подобнаго рода случаи въ жизни религіозной рѣшительно невозможны, а не наоборотъ — исходя изъ предположенія этой невозможности, умалять значеніе и достоинство первобытнаго монотеизма сравнительно съ послѣдующими политеистическими формами, вопреки не только правильному взгляду на религію, но въ противорѣчіе съ своими собственными положеніями. Потому что не можетъ же онъ не признать, что монотеистическая идея гораздо выше и истиннѣе, чѣмъ политеистическія представленія; не можетъ не признать и того, что понятіе о Богѣ, какъ о внутреннемъ, духовномъ началѣ сидерическаго движенія, началѣ отличномъ отъ конкретнаго обнаруженія свѣта въ видимыхъ свѣтилахъ (его Бэлъ или Уранъ), есть понятіе

несравненно болѣе высокое, чѣмъ позднѣйшія политеистическія представленія. Такимъ образомъ, у самаго Шеллинга невольно прорывается противорѣчіе его собственному, вызванному компромиссомъ съ противоположными теоріями, утвержденію, будто политеизмъ есть прогрессъ въ сравненіи съ первоначальнымъ монотеизмомъ.

Что касается до мысли, будто признавая совершенство первобытной религіи вообще, въ частности, первоначальнаго монотеизма, мы тѣмъ самымъ уничтожаемъ всякую возможность раціональнаго построенія философіи миѳологіи, такъ какъ должны будемъ отвергнуть всякій смыслъ въ политеизмѣ и видѣть въ немъ одинъ лишь рядъ нестройныхъ, безсвязныхъ и ни къ чему не ведущихъ заблужденій, то эта мысль есть не болѣе какъ предразсудокъ, къ несчастію, очень распространенный и препятствующій установленію правильнаго воззрѣнія на первобытную религію. Представленіе о совершенствѣ первобытной религіи на самомъ дѣлѣ нисколько не устраняетъ мысли о прогрессѣ въ области религіознаго сознанія языческаго міра и не препятствуетъ основанному на идеѣ прогрессивнаго развитія раціональному построенію философіи миѳологіи, если только мы, исходя изъ вѣрнаго понятія о сущности религіи, будемъ строго и точно различать въ ней оба основные элемента — объективный и субъективный. Не предрѣшая здѣсь вопроса о сущности и происхожденіи политеизма (о чемъ надѣемся говорить въ послѣдствіи), здѣсь замѣтимъ только, что если идеальное понятіе о религіи (приближеніе къ которому мы можемъ находить въ религіи первобытной) предполагаетъ равновѣсіе и гармоническое сочетаніе обоихъ элементовъ: дѣйствія Божества на духъ человѣка и самодѣятельнаго воздѣйствія со стороны ищущаго Бога человѣка, то уклоненіе отъ этого идеала въ язычествѣ могло состоять только въ ослабленіи или утратѣ одного изъ этихъ элементовъ религіи,— именно объективнаго. Язычество есть оставленіе человѣка Богомъ вслѣдствіе удаленія его отъ Бога, есть предоставленіе ему ходить въ дѣлѣ религіи собственными своими путями. Если же теперь преобладающимъ, почти единственнымъ религіознымъ элементомъ въ язычествѣ остался субъективный, — естественное, хотя и неудовлетворенное нормально, стремленіе человѣка къ Богу, то, очевидно, это стремленіе, какъ естествен-

ное, должно быть подчинено въ своемъ историческомъ развитіи естественному закону жизни человѣческаго духа. Отчуждившись отъ Бога, человѣкъ долженъ былъ *искать* Бога въ силу неискоренимой религіозной потребности и въ этомъ исканіи подчиняться общимъ законамъ познанія, какъ законамъ самостоятельнаго изысканія истины. Здѣсь вполнѣ естественны и необходимы послѣдовательные переходы отъ худшаго къ лучшему, отъ представленій и понятій менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ, — необходимо жизненное, законосообразное движеніе, которое столько же должно имѣть мѣсто въ естественной религіи, какъ и въ другихъ сферахъ духовной жизни человѣка.

Что такое законосообразное, прогрессивное движеніе имѣло мѣсто въ язычествѣ, этого отрицать нельзя, не закрывая намѣренно глаза на очевидные факты въ исторіи религіи. Допустить его требуетъ уже простое сравненіе языческаго религіознаго сознанія въ различныя эпохи. Въ отношеніи къ развитію нельзя напр. ставить на одинъ уровень эпоху, когда образовался въ Греціи художественный циклъ Олимпійскихъ боговъ, и эпоху, когда надъ религіознымъ сознаніемъ Эллиновъ господствовали титаническіе боги; точно также, нельзя не видѣть, что позднѣйшій, богатый религіозно-философскими идеями браманизмъ гораздо выше, чѣмъ первоначальное, скудное по содержанію, міросозерцаніе Индусовъ. Но въ томъ и другомъ случаѣ развитіе религіознаго сознанія въ язычествѣ сопровождалось расширеніемъ политеизма. Тоже самое явленіе представляетъ намъ и сравненіе вѣрованій племенъ дикихъ и мало развитыхъ съ вѣрованіями политеистическихъ народовъ болѣе цивилизованныхъ. Скудость миѳологіи у первыхъ не говоритъ еще о большей чистотѣ и высотѣ ихъ религіозныхъ понятій въ сравненіи съ широко развившимся политеизмомъ другихъ, выше ихъ стоящихъ на степени духовнаго развитія народовъ. Чѣмъ скуднѣе миѳологія, тѣмъ бѣднѣе содержаніе религіознаго сознанія; тѣмъ менѣе, значитъ, раждалось въ немъ вопросовъ о различныхъ отношеніяхъ божества къ міру и человѣку, — вопросовъ, которые на извѣстной ступени умственнаго развитія и могли находить рѣшеніе только въ религіозно-поэтическихъ легендахъ и миѳахъ. Даже появленіе въ исторіи религій такихъ, повидимому, крайне искаженныхъ обнаруженій

религіозности, каковы: человѣческія жертвоприношенія, фанатическій аскетизмъ и т. п., представляютъ не упадокъ, а возвышеніе религіозной жизни, хотя и извращенное въ слѣдствіе фальши, заключающейся въ самомъ существѣ язычества. Какъ бы ложными и противными высшему религіозному сознанію ни казались подобныя проявленія религіозности, во всякомъ случаѣ, они суть явленія чисто религіозныя, и, вникая въ смыслъ и значеніе подобныхъ явленій, мы найдемъ въ нихъ сильную, хотя и болѣзненную, возбужденность религіознаго чувства, — возбужденность, которую по силѣ дѣйствующаго въ ней религіознаго сознанія нельзя сравнивать со смутнымъ суевѣрнымъ страхомъ или тупымъ равнодушіемъ по отношенію къ божественному дикаря, не знающаго еще ни религіознаго аскетизма, ни многосложнаго культа болѣе развитыхъ народовъ. Нужно много силы воли, энтузіазма и религіознаго чувства, чтобы во имя религіи бороться съ самыми священными и кровными побужденіями природы, осуждать на жестокія истязанія, на самую смерть себя, своихъ дѣтей, ближнихъ, изъ одного желанія угодить Божеству. И здѣсь нельзя не обратить вниманія на то явленіе въ исторіи религій, что часто большимъ развитіемъ политеизма сопровождалось большее развитіе и энергія религіозной жизни. Изъ народовъ Востока едва ли не превосходятъ прочихъ напряженностію религіознаго чувства и суровостію аскетизма Индѣйцы, религія которыхъ представляетъ крайнее развитіе политеизма. Совершенно инаго рода явленіе представляетъ намъ сосѣдняя древняя нація, Китай, гдѣ закоснѣлость религіознаго сознанія на первой космической ступени и, вслѣдствіе этого, бѣдность миѳологіи такъ мало давала религіозному чувству народа, что отсутствіе религіозности была и есть самая замѣтная черта народнаго характера, бросавшаяся въ глаза путешественникамъ.

Но если мы необходимо должны допустить послѣдовательныя ступени развитія въ исторіи языческаго религіознаго сознанія, указаніе которыхъ и составляетъ задачу философіи миѳологіи, то это нисколько не обязываетъ насъ ставить политеизмъ выше первоначальнаго монотеизма и съ насиліемъ истинѣ принижать послѣдній до того, чтобы въ сравненіи съ нимъ политеизмъ, даже на первой низшей ступени его, оказался шагомъ впередъ. Для такого пожертвованія закону истори-

ческаго прогресса не окажется ни малѣйшей нужды, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на то, что само по себѣ такъ-называемое *развитіе* нисколько еще не говоритъ за внутреннее достоинство развивающагося объекта, что оно представляетъ собою только законосообразный процессъ всесторонняго раскрытія даннаго содержанія, не ручаясь еще за качество этого содержанія. Поэтому, можетъ быть развитіе одностороннее, болѣзненное, ложное, точно также какъ нормальное, правильное, сопровождаемое раскрытіемъ истины содержанія. Такъ зараженный въ младенчествѣ неисцѣльною болѣзнію организмъ можетъ расти и развиваться, но его развитіе будетъ вмѣстѣ и развитіемъ болѣзни, которое можетъ окончиться смертію организма. Такъ ложный и односторонній принципъ можетъ иногда развиваться въ формально-стройную, даже блестящую философскую систему, которая на время можетъ увлечь умы; но это одностороннее развитіе не спасетъ системы отъ общей участи всего ложнаго,— разрушенія. Что подобнаго рода развитіе мы имѣемъ право предположить въ политеизмѣ, показываетъ общій ходъ его исторіи, закончившейся его саморазложеніемъ.

При такомъ характерѣ развитія въ политеизмѣ вполнѣ естественно и понятно, что предшествующая ему форма религіознаго сознанія, не смотря на ея неразвитость, можетъ быть по содержанію гораздо выше, совершеннѣе и истиннѣе, чѣмъ всѣ послѣдующіе фазисы развитія.

Въ сферѣ нравственныхъ и религіозныхъ идей формальное или теоретическое развитіе и въ этомъ отношеніи усовершенствованіе ихъ, какъ показываетъ опытъ, не всегда предполагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и матеріальное усовершенствованіе содержанія. Большая опредѣленность, конкретность и разнообразіе нравственныхъ или религіозныхъ понятій не ручается еще за то, что и самыя эти понятія, по содержанію, будутъ непремѣнно истиннѣе и возвышеннѣе. Наглядный примѣръ тому—въ сферѣ жизни нравственной. Мы часто видимъ, что дитя, что человѣкъ простой и теоретически неразвитый, нравственно гораздо чище, возвышеннѣе человѣка сравнительно очень развитаго и образованнаго. То, чего первымъ недостаетъ въ совершенствѣ умственнаго развитія, обильно выкупается истиною, чистотою непосредственнаго нравственнаго чувства,

а дальнѣйшее умственное развитіе иногда не только не сопровождается параллельнымъ развитіемъ и укрѣпленіемъ нравственнаго сознанія, но идетъ въ ущербъ ему; вмѣстѣ съ непосредственностью теряется мало-по-малу и чистота нравственнаго сознанія. То же явленіе замѣчается иногда и въ исторіи народовъ. Племя грубое, умственно неразвитое, часто оказывается нравственнѣе, чѣмъ народъ высоко-цивилизованный, но съ цивилизаціею не сохранившій нравственной энергіи. Эти факты несовпаденія нравственности съ теоретическимъ развитіемъ такъ часты, что даже подавали нѣкоторымъ философамъ поводъ къ одностороннему заключенію, будто цивилизація вообще гибельно дѣйствуетъ на нравственную жизнь, и что только въ непосредственной близости къ природѣ въ племенахъ младенческихъ и въ людяхъ простыхъ и не тронутыхъ цивилизаціей мы должны искать истинной нравственности. Заключеніе, конечно, очень поспѣшное, основанное на обобщеніи частныхъ фактовъ; но дѣло въ томъ, что на основаніи ясныхъ свидѣтельствъ опыта мы не можемъ не признать возможности того, что при извѣстныхъ условіяхъ умственное развитіе можетъ не соединяться съ нравственнымъ. То же самое явленіе можетъ имѣть мѣсто и въ столь близкой къ нравственной сферѣ области жизни религіозной. Вотъ почему и въ историческомъ процессѣ развитія религіознаго сознанія, это развитіе, будучи, конечно, усовершенствованіемъ теоретическимъ или формальнымъ, можетъ не быть усовершенствованіемъ матеріальнымъ, можетъ сопровождаться даже упадкомъ и искаженіемъ первоначальнаго, болѣе истиннаго, религіознаго содержанія. Все это имѣетъ полное приложеніе и къ объясненію взаимнаго отношенія первоначальнаго монотеизма къ послѣдующему за нимъ политеизму въ его различныхъ формахъ. Эти формы, будучи нѣкоторымъ развитіемъ первоначально неразвитаго религіознаго сознанія, въ то же время могутъ быть упадкомъ и потемнѣніемъ этого сознанія, что касается до его содержанія. Въ этомъ отношеніи первоначальный монотезмъ можетъ быть по своему существу востолько разъ чище и совершеннѣе слѣдующаго политеизма, восколько разъ нравственно выше невинное дитя или необразованный, но прямой и честный простолюдинъ—очень утонченно развитаго, но мало нравственнаго и софистически искажающаго

нравственныя понятія, цивилизованнаго человѣка. А что въ такомъ именно родѣ мы должны представляетъ себѣ первоначальную религію, и въ этомъ религіозно-нравственномъ отношеніи первобытнаго человѣка — болѣе совершеннымъ, чѣмъ позднѣйшія, погруженныя въ политеизмъ поколѣнія, это вытекаетъ какъ изъ истиннаго понятія о происхожденіи религіи, такъ и изъ понятія о человѣкѣ, какъ существѣ по природѣ и первоначально явившемся не въ видѣ дикаго животнаго, но въ видѣ именно человѣка,— существа хотя и неразвитаго теоретически, но со всѣми задатками истинно-человѣческой природы: разумностью, нравственностью и религіозностью.

II.

Политеизмъ.

Въ нашемъ изслѣдованіи о первобытной религіи мы старались обосновать ту мысль, что эта религія должна быть, если не формально, то качественно совершенною, и, потому, не иною, какъ монотеистическою. Такое воззрѣніе на первобытную религію есть необходимый результатъ истиннаго понятія о сущности и происхожденіи религіи, какъ естественнаго и нормальнаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ; этотъ результатъ, какъ мы видѣли, вполнѣ оправдывается и психологическими данными и историческими аналогіями.

Теперь посмотримъ, не поможетъ ли намъ это же понятіе въ опредѣленіи дальнѣйшаго процесса религіознаго сознанія, ближайшимъ образомъ—не приведетъ ли оно насъ къ уясненію той его формы, которая и исторически представляется древнѣйшею послѣ первоначальной: мы разумѣемъ политеизмъ, объясненіе котораго считаютъ невозможнымъ при предположеніи совершенства первобытной религіи защитники противоположнаго воззрѣнія.

Религія, по самому существу своему, какъ взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, предполагаетъ два элемента: объективный и субъективный, — божественное воздѣйствіе на духъ человѣка и воспріятіе этого воздѣйствія человѣкомъ и

въ силу этого самостоятельное участіе познавательныхъ силъ человѣка въ способѣ усвоенія религіознаго содержанія. Въ идеальной или нормальной своей формѣ, возможное приближеніе къ которой мы и должны признать въ религіи первобытной, оба эти элемента должны находиться въ гармоническомъ равновѣсіи. Это равновѣсіе, конечно, не предполагаетъ и не требуетъ абсолютной неподвижности религіи; тотъ и другой элементъ могутъ гармонически развиваться и послѣдовательно осуществлять собою большую и большую полноту и широту религіознаго сознанія. Съ одной стороны, Богъ, какъ абсолютная полнота жизни и совершенства, можетъ полнѣе и яснѣе открывать себя человѣку по мѣрѣ его пріемлемости и нравственнаго усовершенствованія, съ другой стороны, и человѣкъ, по мѣрѣ его духовнаго развитія, можетъ становиться болѣе и болѣе способнымъ къ болѣе широкому и глубокому уразумѣнію и жизненному усвоенію религіознаго содержанія.

Но иное дѣло—идеалъ, иное—фактическое его осуществленіе. Говоря о дѣйствительномъ ходѣ религіознаго сознанія, мы должны имѣть въ виду не только теоретическое понятіе о религіи, но и возможность практическаго его осуществленія. При практическомъ осуществленіи, мы не должны упускать изъ виду существенные элементы религіознаго сознанія: самостоятельность и свободу человѣка. Религія не есть процессъ теоретически совершающійся въ духѣ человѣка подъ непреоборимымъ вліяніемъ сверхчувственныхъ потенцій, какъ полагалъ Шеллингъ. Въ религіи человѣкъ находится въ свободномъ отношеніи къ высочайшему объекту ея и, какъ существо свободное, можетъ осуществлять и нѣтъ идеалъ религіи. Принимая во вниманіе этотъ практическій элементъ, мы должны признать, что указанное нами нормальное движеніе религіознаго сознанія на дѣлѣ могло и не осуществиться. Отрицать эту возможность не только идти впередъ, но и останавливаться, идти косвенными путями, даже возвращаться назадъ, по всѣмъ областямъ умственной, нравственной и общественной жизни, не только запрещаетъ намъ понятіе о человѣкѣ, какъ свободно разумномъ существѣ, но и безспорные факты исторіи и ежедневнаго опыта; религія не можетъ быть въ этомъ случаѣ исключеніемъ.

Мы не станемъ здѣсь входить въ разъясненіе вопроса: почему и какъ эта, заключающаяся въ самомъ строѣ духовной природы человѣка, возможность уклоненія отъ нормы религіозной жизни осуществилась на дѣлѣ, отъ чего и какъ произошло такъ-называемое на языкѣ христіанской догматики *паденіе* человѣка? Для насъ достаточно признать это уклоненіе какъ фактъ, совершившійся въ доисторическія незапамятныя времена; достаточное доказательство истины этого факта — самое существованіе завѣдомо ложныхъ религій и превратныхъ понятій о Богѣ, губительно дѣйствовавшихъ на нравственно-религіозную жизнь. Но какъ скоро признана не только возможность, но и дѣйствительность уклоненія отъ нормы религіи, то возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какое вліяніе будетъ имѣть это уклоненіе на дальнѣйшій ходъ религіознаго сознанія, въ какихъ новыхъ формахъ выразится религія?

Идеалъ религіи, какъ мы сказали, состоитъ въ гармоническомъ соотношеніи и соотвѣтствіи двухъ ея элементовъ: объективнаго и субъективнаго. Ближайшее, на первый взглядъ представляющееся, отступленіе отъ этого идеала могло бы состоять въ упраздненіи какого-либо одного изъ этихъ элементовъ. Но такое уничтоженіе немыслимо безъ уничтоженія самой религіи. Если религія есть существенная и необходимая принадлежность человѣческаго духа, а въ религіи тотъ и другой элементъ одинаково существенны и необходимы, то мы, конечно, не въ правѣ предположить, чтобы уклоненіе отъ нормы религіи могло простираться до совершеннаго уничтоженія какого-либо изъ двухъ коренныхъ ея элементовъ. Итакъ, оно можетъ состоять только въ колебаніи равновѣсія между ними, въ преобладаніи какого-либо одного изъ нихъ и въ вызванномъ этимъ преобладаніемъ усиленіи дѣйствія другаго элемента съ цѣлію возстановить потерянное равновѣсіе.

При этихъ условіяхъ въ дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія очевидно возможны только два случая: преобладаніе или элемента субъективнаго, или объективнаго.

Въ первомъ случаѣ, живое воздѣйствіе высочайшаго объекта религіи,—Божества и усвоеніе этого воздѣйствія человѣкомъ ослабѣваетъ и можетъ дойти до minimum своей силы. Преобладающее значеніе въ религіи получаетъ элементъ субъективный,—

самодѣятельность человѣка и участіе въ образованіи религіи его познавательныхъ и нравственныхъ силъ; религія становится дѣломъ, по преимуществу, самого человѣка, его собственнымъ созданіемъ и въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи подчиняется общимъ законамъ развитія его познавательной силы. Такая религія, въ которой главнымъ агентомъ является самъ человѣкъ и его естественныя силы, можетъ быть названа, хотя и не совсѣмъ точно, *естественною* религіею; говоримъ: не совсѣмъ точно, потому что такое религіозное состояніе человѣка, какъ уклонившееся отъ нормы религіозной жизни, конечно, не можетъ быть названо вполнѣ естественнымъ.

Но этотъ первый случай возможнаго колебанія равновѣсія въ сторону элемента субъективнаго неминуемо долженъ вызвать соотвѣтственное особенное возвышеніе и интенсивное дѣйствіе втораго элемента,—объективнаго. Удаленіе и уклоненіе человѣка отъ Бога не могло вызвать соотвѣтствующаго удаленія Бога отъ человѣка и совершеннаго оставленія послѣдняго на произволъ его судьбы. Напротивъ, чѣмъ болѣе человѣкъ удалялся отъ Бога, тѣмъ болѣе Богъ по своей благости стремился приблизиться къ нему и взыскать погибающаго въ силу своей высочайшей любви къ нему. Бо̀льшее и бо̀льшее удаленіе человѣка отъ Бога вызывало бо̀льшее приближеніе Его къ человѣку до того предѣльнаго момента, когда наибольшее и крайнее отчужденіе его отъ Бога вызвало, наконецъ, высочайшій актъ божественной любви, приближающейся къ человѣку,—воплощеніе Бога. Отсюда видно, что въ параллель съ естественнымъ религіознымъ развитіемъ, съ религіею естественною, должна идти другая форма религіознаго сознанія, въ которой главнымъ опредѣляющимъ началомъ его явится сторона объективная, развитіе религіозной жизни будетъ условливаться особеннымъ и преимущественнымъ дѣйствіемъ Божества, самъ Богъ явится въ религіи главнымъ руководителемъ и учителемъ: это будетъ религія сверхъестественная или *Откровенная*. Въ такой религіи элементъ объективный, сверхъестественный неминуемо долженъ получить преобладающее значеніе и перевѣсъ надъ естественнымъ уже по тому самому, что послѣдній въ своемъ развитіи идетъ по пути ненормальному; въ отношеніи къ нему элементъ объективный является не только господствующимъ, но даже сдерживающимъ, стѣсняющимъ его свободное развитіе.

Такимъ образомъ, вслѣдствіе удаленія человѣка отъ нормы религіозной жизни, послѣ утраты первобытной религіи, религіозное сознаніе необходимо должно было раздвоиться и религіозная жизнь течь по двумъ одновременно и параллельно идущимъ потокамъ, теченіе которыхъ не прекращается и до сихъ поръ въ исторіи человѣчества. Съ одной стороны, мы видимъ естественный процессъ развитія религіознаго сознанія, выражающійся сначала въ различныхъ формахъ такъ-называемыхъ естественныхъ, языческихъ религій, затѣмъ—въ смѣнившихъ ихъ, но коренящихся на той же почвѣ естественнаго міровоззрѣнія, разнообразныхъ философскихъ понятіяхъ о Богѣ. Съ другой, мы находимъ постепенное, активно-религіозное, сверхъестественное дѣйствованіе Божества, выразившееся въ религіи Откровенной: патріархальной, ветхозавѣтной, христіанской.

При такомъ раздѣленіи религіознаго сознанія на два параллельно идущія направленія не должно забывать, что въ томъ и другомъ направленіи характеризующій ихъ элементъ имѣетъ преобладающее только, но не исключительное и единственное значеніе. И въ религіи Откровенной имѣетъ мѣсто элементъ субъективный,— дѣятельность познавательныхъ силъ человѣка и условливаемые законами ихъ развитія способы усвоенія богооткровеннаго содержанія. И въ религіяхъ естественныхъ мы не можемъ допустить совершеннаго отсутствія элемента объективнаго, полнаго оставленія человѣка Богомъ и лишенія его руководственнаго свѣта божественной истины. Какъ тотъ, такъ и другой элементы, какъ мы замѣтили, одинаково условливаютъ возможность религіи, и не только религіи, но и вообще познанія о Богѣ. Различіе здѣсь только въ томъ, что въ первомъ видѣ религіи человѣческій, субъективный элементъ является менѣе важнымъ и несущественнымъ предъ содержаніемъ Откровенія; формы человѣческаго познанія: представленіе и понятіе здѣсь не болѣе какъ формы, субъективное отношеніе которыхъ къ содержанію сознается и высказывается болѣе или менѣе ясно. Въ послѣднемъ видѣ религіи субъективный элементъ выступаетъ на первый планъ и за нимъ едва можно примѣтить нѣкоторые проблески элемента объективнаго; предъ нами — естественныя человѣческія представленія и понятія о Богѣ, и только при особенно внимательномъ взглядѣ на послѣдовательный ходъ и результаты

религіознаго процесса мы можемъ догадываться, что, не смотря на кажущуюся самостоятельность этого процесса, онъ невидимою промыслительною рукою направлялся къ высшей цѣли, — къ возстановленію истиннаго, религіознаго союза человѣка съ Богомъ. Это различіе и вмѣстѣ сходство двухъ коренныхъ, всемірно-историческихъ направленій религіознаго сознанія важно для насъ потому, что даетъ возможность находить между ними нѣкоторое взаимоотношеніе и параллели въ законахъ развитія того и другаго. Съ одной стороны, естественные законы развитія религіознаго сознанія, съ особенною ясностію и значеніемъ выступающіе въ религіяхъ языческихъ, какъ законы свободнаго и самостоятельнаго развитія человѣческаго духа, могутъ имѣть приложеніе къ объясненію естественной или субъективной стороны въ религіи Откровенной. Нѣтъ нужды, что это развитіе съ высшей религіозной точки зрѣнія представляется ненормальнымъ. Въ физіологіи (какъ говоритъ Жофруа Сенъ-Илеръ) и по аномаліямъ можно изучать законы органической жизни; тоже можно сказать и о значеніи формъ языческаго религіознаго сознанія по отношенію къ естественной сторонѣ религіи истинной. Съ другой стороны, исторія религіи Откровенной можетъ проливать нѣкоторый свѣтъ не только на смыслъ всего процесса естественнаго религіознаго сознанія, но и на значеніе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ моментовъ этого процесса.

Предметомъ нашего изслѣдованія будетъ теперь естественное развитіе религіознаго сознанія, совершавшееся внѣ сферы религіи Откровенной и выразившееся, съ одной стороны, въ разнообразныхъ языческихъ религіяхъ, съ другой, въ различныхъ, состоящихъ если не по формѣ, то по идеямъ, ими выражаемымъ, въ родствѣ съ этими религіями, философскихъ понятіяхъ объ основныхъ истинахъ религіознаго сознанія.

Мы видѣли, что первоначальное религіозное сознаніе рода человѣческаго, по содержанію своему, было монотеистическимъ. Первымъ слѣдствіемъ отступленія отъ идеала религіозной жизни, первымъ результатомъ поколебавшагося равновѣсія между двумя существенными факторами религіи было на естественномъ пути

ея развитія измѣненіе первоначальнаго монотеизма въ политеизмъ. Съ древнѣйшихъ незапамятныхъ временъ политеизмъ является намъ всеобще распространенною формою религіи, распространенною до такой степени, что за нимъ едва мелькаютъ, лишь послѣ тщательнаго анализа открываемые, слѣды первоначальныхъ, болѣе совершенныхъ вѣрованій. Господство политеизма простирается не только на весь почти древній, до-христіанскій міръ, но и на большинство человѣческаго рода въ настоящее время. Какимъ образомъ могъ совершиться переходъ отъ болѣе высокой и совершенной религіи къ низшей ея формѣ, и отчего такъ долго и упорно держится эта очевидно несостоятельная предъ судомъ высшаго религіознаго сознанія форма? Въ чемъ источникъ ея силы и жизненности? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ для насъ нетруденъ, какъ скоро мы точнѣе опредѣлимъ, въ чемъ именно состоитъ сущность политеизма.

При самомъ общемъ и непосредственномъ взглядѣ на политеизмъ, въ немъ ясно выступаютъ двѣ характеристическія черты, отличающія его отъ истиннаго религіознаго и философскаго понятія о Богѣ: первая та, что онъ признаетъ *многихъ* боговъ вмѣсто одного; вторая та, что этихъ боговъ онъ *представляетъ* въ различныхъ чувственныхъ формахъ и чертахъ, заимствуя эти черты отъ различныхъ предметовъ и явленій природы и жизни человѣка. Слѣдовательно, характеристическая особенность и вмѣстѣ ложь политеизма заключается какъ въ его содержаніи (признаніи многихъ боговъ), такъ и въ его формѣ (представленіи божества въ несвойственныхъ ему чувственныхъ формахъ).

Теперь раждается вопросъ: какой изъ этихъ элементовъ политеизма коренной, первоначальный и истинно-существенный? Гдѣ центръ тяжести политеизма: въ представленіи ли о многихъ богахъ или въ представленіи божества въ чувственномъ видѣ? На первый взглядъ кажется, что сущность и вмѣстѣ коренная ложь политеизма именно въ представленіи о множественности боговъ. Чувственная форма есть дѣло второстепенное и относительно неважное. Эта форма необходимо условливается низшею степенью развитія познавательной силы человѣка, дѣтскостію его такъ-сказать и можетъ безразлично облекать какъ истинное, такъ и ложное содержаніе. И еди-

наго, истиннаго Бога можно представлять себѣ въ чувственныхъ, антропоморфическихъ чертахъ; хотя и эти черты составляютъ менѣе адэкватную и менѣе точную форму для выраженіи идеи о Богѣ, чѣмъ форма понятія, сама по себѣ эта форма не искажаетъ еще внутренней истины понятія о Богѣ, составляя естественный и необходимый способъ пониманія божества на извѣстной степени развитія человѣка. Такъ напр. и въ Ветхомъ Завѣтѣ мы встрѣчаемъ изображенія Божества съ антропоморфическими чертами, но это не возмущаетъ чистоты идеи о Богѣ. Даже при значительномъ умственномъ развитіи мы не всегда въ состояніи держаться на высотѣ отвлеченныхъ понятій, но въ силу законовъ своей природы неизбѣжно влечемся къ представленію Божества и Его дѣйствій въ чертахъ чувственныхъ. Отсюда представляется, что сущность язычества заключается въ многобожіи, а чувственное представленіе по отношенію къ нему есть нѣчто второстепенное и случайное.

Однако же, при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло, противъ этого предположенія возникаютъ многія недоумѣнія. Прежде всего представляется вопросъ: если чувственная форма есть нѣчто внѣшнее и случайное по отношенію къ содержанію политеизма, то отъ чего это содержаніе такъ тѣсно соединено съ этою формою, что съ нарушеніемъ формы тотчасъ уничтожается и содержаніе? Отъ чего не можетъ существовать многобожіе внѣ чувственной формы и безъ нея, какъ философское напр. ученіе? Отъ чего, какъ скоро развивающаяся мысль (въ Греческой философіи) сознала несоотвѣтствіе чувственныхъ представленій о Божествѣ истинному понятію о немъ, то разрушился и самый политеизмъ и философія тотчасъ пришла къ понятію о единомъ Богѣ? Очевидно, что форма представленія находится въ болѣе тѣсной связи съ содержаніемъ политеизма, съ мыслію о многихъ богахъ, чѣмъ какъ представляется на первый взглядъ, потому что разрушеніе формы неизбѣжно повело къ разрушенію содержанія, т.-е. многобожія. Дѣйствительно, если ближе всмотримся въ эту характеристическую для политеизма форму представленія, то найдемъ, что въ ней и кроется главная причина того, что человѣкъ раздробилъ идею о Богѣ на представленія о многихъ богахъ. Свойство чувственной формы познанія именно

таково, что она представляетъ мысль, предметъ въ ограниченномъ временно-пространственномъ образѣ, по подобію какого-либо предмета или явленія видимой, вообще чувственной природы. Тоже самое происходитъ и съ отдѣльными элементами мысли или идеи: каждый изъ этихъ элементовъ представляется какъ внѣшній образъ, какъ отдѣльное цѣлое, ограниченное предѣлами времени и пространства. Раскрытіе данной общей идеи, поэтому, можетъ послѣдовать не иначе, какъ въ формѣ разложенія этой идеи на отдѣльные, самостоятельные чувственные образы, выражающіе каждый извѣстную сторону этой идеи. Тоже должно имѣть мѣсто и по отношенію къ религіозной идеѣ, какъ скоро эта идея сдѣлается исключительнымъ достояніемъ познавательныхъ силъ человѣка и форма представленія получитъ преобладающее значеніе. Процессъ дальнѣйшаго раскрытія этой идеи, очевидно, можетъ состоять только въ томъ, что различныя, мало-по-малу выступающія въ религіозномъ сознаніи стороны этой идеи будутъ являться въ видѣ отдѣльныхъ, многихъ боговъ. Общая идея Божества есть идея абсолютнаго совершенства: Богъ сознается вообще какъ Существо всесовершенное. Теперь, какъ скоро для мысли является необходимость раздѣльнѣе и точнѣе опредѣлить совершенства, характеризующія понятія о Богѣ, то эти частныя совершенства явятся въ видѣ отдѣльныхъ совершенныхъ существъ; благость напр., всемогущество, правда, сила, актъ творчества, промысла и т. д. выразятся въ конкретныхъ чувственныхъ образахъ. Но такъ какъ понятія о Богѣ и его аттрибутахъ съ развитіемъ ума постепенно видоизмѣняются, уясняясь и разнообразясь въ своихъ оттѣнкахъ, а съ другой стороны, каждое новое понятіе снова выражается въ формѣ конкретнаго образа, то этимъ дается мѣсто и поводъ къ неограниченному размноженію числа боговъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ какой-либо моментъ или фазисъ въ развитіи религіозной идеи.

Такимъ образомъ, въ представительной формѣ первоначальнаго познанія, по нашему мнѣнію, кроется главная причина политеистическаго пониманія Божества, какъ многихъ боговъ. По видимому, сильнымъ возраженіемъ противъ этого мнѣнія служитъ тотъ фактъ, что на дѣлѣ представительная форма религіознаго знанія не всегда однако же сопровождается поли-

теизмомъ. Такъ мы видѣли, что первобытный монотеизмъ сопровождался чувственною формою богопредставленія; такъ мы знаемъ, что въ религіи народа Еврейскаго чувственныя черты въ изображеніи Божества не препятствовали единобожію; также точно и въ мірѣ христіанскомъ поэтическія олицетворенія Божества, а въ средѣ мало образованныхъ классовъ и рѣшительно чувственныя представленія о Богѣ, не сопровождаются, однако же, язычествомъ и политеизмомъ. Но на это должно замѣтить, что здѣсь мы ведемъ рѣчь о естественномъ религіозномъ сознаніи, и поэтому въ опроверженіе того, что имѣетъ въ немъ значеніе, нельзя приводить фактовъ изъ исторіи религіознаго сознанія, развивавшагося подъ вліяніемъ того особеннаго, сверхъ-естественнаго фактора, котораго почти не было въ религіяхъ языческихъ. Этотъ особенный факторъ есть божественное Откровеніе, которое вноситъ въ религіозное сознаніе новый объективный элементъ. По отношенію къ естественному ходу развитія познавательной дѣятельности человѣка въ религіозной сферѣ, этотъ элементъ является, прежде всего, какъ *сдерживающій* естественный процессъ разложеніи идеи о единомъ Богѣ на представленія о многихъ богахъ, какъ находящійся съ нимъ въ борьбѣ и его ограничивающій. Безъ этого сдерживающаго элемента антропоморфическія представленія о единомъ Богѣ въ средѣ народа Еврейскаго не замедлили бы перейти въ чувственно языческія. И въ религіозномъ сознаніи міра христіанскаго тѣмъ же сдерживающимъ началомъ, недопускающимъ естественнаго распаденія представительной формы познанія о Богѣ на политеизмъ, является тоже Откровеніе, а отчасти рефлектирующая мысль, не смотря на чувственную форму, какъ напр. въ поэтическихъ и символическихъ изображеніяхъ религіозныхъ идей, ясно сознающая, что эта форма не болѣе какъ форма, не адэкватная содержанію. Но что и здѣсь эта форма не остается безъ опаснаго вліянія на самое содержаніе религіозныхъ понятій, увлекая поддавшагося ей человѣка неудержимо къ политеизму, свидѣтельствомъ тому можетъ служить пониманіе христіанской религіи неразвитыми и необразованными людьми. Кому извѣстны народныя суевѣрія и народныя легенды, въ которыхъ выражаются понятія простаго народа о религіозныхъ предметахъ, тотъ легко замѣ-

тить чисто языческіе элементы въ его религіозномъ міросозерцаніи.

Разъясненіе сущности политеизма само собою приводитъ насъ и къ коренной причинѣ перехода религіознаго сознанія отъ первобытнаго монотеизма къ менѣе совершенной формѣ религіи, политеизму. Эта причина заключается въ томъ, что человѣкъ, въ слѣдствіе нарушенія равновѣсія между двумя факторами религіи, предоставленный только самому себѣ и своимъ естественнымъ силамъ, долженъ былъ и въ религіозной жизни подчиниться необходимому закону развитія своей познавательной силы. Язычество въ своей глубочайшей основѣ есть не что иное, какъ удаленіе человѣка отъ Бога, а со стороны Бога—оставленіе его Богомъ, предоставленіе ему ходить своими путями *). Но естественный законъ умственнаго развитія состоитъ въ томъ, что гносеологическая форма усвоенія истины, форма необходимая и всеобщая, форма понятія предполагаетъ уже дальнѣйшую, болѣе высокую ступень умственнаго развитія. Но особенность представленія въ отличіе отъ понятія, какъ мы видѣли, и состоитъ именно въ томъ, что оно раздробляетъ, представляетъ въ конкретныхъ образахъ единую, живую мысль. Идея единаго Бога, подчинившись господству этой формы, необходимо должна раздробиться въ многообразныя политеистическія представленія и политеизмъ стать всеобщею естественною религіею, до тѣхъ поръ пока рефлектирующій разумъ въ лицѣ философіи не сознаетъ неудовлетворительности этой гносеологической формы, пока съ возвышеніемъ объединяющаго понятія надъ раздробляющимъ представленіемъ не станетъ возможнымъ переходъ отъ политеизма къ естественному, философскому монотеизму.

Въ разъясненіи сущности политеизма мы находимъ отвѣтъ и на второй поставленный нами вопросъ о причинахъ столь сильнаго распространенія и устойчивости этой формы религіознаго сознанія. Если форма представленія есть необходимая гносеологическая форма, если она простираетъ свое владычество и на область знанія религіознаго, точно также какъ

---

*) Въ язычествѣ, по слову Апостола, люди были безъ Бога (*ἄθεοι*) въ мірѣ (Ефес. 2, 13); Богъ предоставилъ (*ἔιασε*) всѣмъ народамъ ходить своими путями (Дѣян. 14, 16), попустилъ быть временамъ невѣдѣнія (17, 30).

и другія сферы познанія, то вполнѣ понятно, что она должна быть единственною и незамѣнимою никакою другою высшею формою на извѣстной стадіи умственнаго развитія человѣка и человѣчества. Всякая другая форма на этой стадіи будетъ для него неестественною, чуждою ему и непонятною, противъ которой онъ будетъ возмущаться и бороться, еслибы она была насильственно ему навязана. Если представимъ теперь, что на этой стадіи умственнаго развитія стоялъ нѣкогда весь родъ человѣческій и въ настоящее время находится еще едвали не большая частъ человѣчества по своему умственному младенчеству, то для насъ будетъ ясно и обширное распространеніе и устойчивость до извѣстнаго времени политеистической формы религіознаго сознанія. Только законосообразностію, естественною необходимостію этой формы можетъ быть объяснено то, на первый взглядъ странное, явленіе, что хранившіеся въ язычествѣ, какъ воспоминанія о болѣе совершенной первобытной религіи, слѣды ученія о единомъ Богѣ не получили никакого дальнѣйшаго развитія, но стояли въ общей системѣ религіозныхъ вѣрованій язычества изолированно, не оказывая никакого ощутительнаго вліянія на религіозную жизнь, не смотря на то, что, повидимому, ученіе о единомъ Богѣ по меньшей мѣрѣ столько же понятно и удобопріемлемо для разума, какъ и ученіе о многихъ богахъ. Только законосообразностію этой формы можетъ быть объяснена и та ожесточенная вражда, съ какою менѣе развитое большинство встрѣчало возвысившихся надъ этою формою провозвѣстниковъ высшихъ и болѣе чистыхъ религіозныхъ понятій, напр. Сократа, Анаксагора. Этою же естественностію такъ-сказать политеистической формы религіознаго сознанія на извѣстной ступени историческаго развитія объясняется отчасти и то явленіе въ исторіи народа избраннаго, что, не смотря на могущественный, сдерживавшій естественное стремленіе къ политеизму элементъ, сверхъестественное Откровеніе,—ученіе о единомъ Богѣ могло держаться и сохраняться съ величайшимъ иногда трудомъ и борьбою. Вся почти религіозная исторія этого народа есть исторія постоянной борьбы идеи единобожія съ увлеченіями язычествомъ, увлеченіями столь сильными, что бывали времена, когда лучшіе представители этого народа невольно сомнѣвались, не остались ли они одни чтителями Іеговы

(3 Царств. 19, 14). Такое увлеченіе на первый разъ кажется удивительнымъ: распространеніе и силу многобожія между народами языческими можно еще объяснить неразвитостію этихъ народовъ, особенностями ихъ нравственнаго характера и незнаніемъ истины. Но, повидимому, трудно понять, какимъ образомъ могъ увлекаться многобожіемъ народъ, издавна знавшій о единомъ Богѣ и имѣвшій болѣе чистыя понятія о немъ, какимъ образомъ онъ могъ предпочесть худшее, очевидно несостоятельное, лучшему и до такой степени, что это увлеченіе могло заразить даже умнѣйшихъ изъ среды его, напр. Соломона. Но дѣло будетъ понятно, если мы вспомнимъ, что представительная форма познанія, олицетворяющая понятія въ чувственныхъ образахъ, была естественною и неизбѣжною формою на извѣстной ступени развитія человѣка, и что эта форма въ отношеніи къ религіозной идеѣ, сама по себѣ, безъ особаго ограничивающаго элемента неизбѣжно вела къ раздробленію понятія о Богѣ, къ политеизму. Такимъ образомъ сохраненіе идеи единобожія необходимо предполагаетъ упорную борьбу съ естественнымъ влеченіемъ познавательной силы человѣка на извѣстной стадіи ея развитія, и потому неудивительно, что это естественное влеченіе постоянно старалось высвободиться изъ-подъ власти сдерживающаго его сверхъ-естественнаго начала и постоянно увлекало человѣка къ языческому міросозерданію.

Выставляя на первый планъ чувственный способъ представленія, какъ основной элементъ язычества, почитая многобожіе элементомъ второстепеннымъ и существенно зависимымъ отъ перваго, какъ отъ своей причины, мы этимъ самымъ считаемъ себя вправѣ расширить и понятіе язычества. Язычникъ не только тотъ, кто признаетъ многихъ боговъ, но и тотъ, кто понимаетъ Божество какъ нѣчто чувственное, для кого чувственная форма совершенно закрываетъ и поглощаетъ содержаніе, становится этимъ самымъ содержаніемъ, какъ въ мірѣ языческомъ. Поэтому и представленіе о единомъ Богѣ можетъ быть языческимъ, какъ скоро Божество, за утратою оживляющаго чувственный образъ объективнаго содержанія (какъ было въ религіи первобытной), понимается какъ исключительно чувственный объектъ. Таковымъ оно и дѣйствительно могло быть въ переходный періодъ между утратою перво-

бытной религіи и опредѣленнымъ выступленіемъ въ сознаніи многихъ боговъ, такъ какъ естественно предположить, что переходъ отъ первоначальнаго монотеизма къ политеизму былъ не внезапнымъ, а постепеннымъ, начавшимся именно языческимъ представленіемъ о единомъ Богѣ. Такъ и въ дальнѣйшей исторіи язычества мы замѣчаемъ иногда слабыя попытки, главнымъ образомъ вслѣдствіе вліянія рефлектирующей мысли, объединить множественность боговъ, возвысить надъ ними одного, главнаго бога; но эти попытки не вели къ радикальному измѣненію политеизма, потому что и высшій богъ представлялся также въ чувственныхъ чертахъ, былъ богомъ по существу языческимъ. Вслѣдствіе этого подобныя попытки объединенія и не могли быть устойчивы, такъ какъ живое религіозное сознаніе неудержимо влекло мысль къ раздробленію понятія о Богѣ и къ размноженію боговъ.

Въ гносеологической формѣ представленія, первоначальной, естественной, необходимой формѣ познанія мы указали существенный элементъ язычества, объясняющій его происхожденіе, распространеніе и устойчивость. Но насъ справедливо могли бы упрекнуть въ односторонности, въ увлеченіи одною теоретическою стороною религіи съ забвеніемъ остальныхъ, еслибы мы не поспѣшили оговориться, что, выставляя на первый планъ эту сторону, мы нисколько не отвергаемъ и другихъ условій и причинъ, способствовавшихъ возникновенію политеизма, но только утверждаемъ, что эти условія и причины имѣли лишь второстепенное и содѣйствующее значеніе. Безъ указанной нами коренной причины политеизма всѣ другія благопріятствовавшія его возникновенію условія не были бы достаточны, чтобы объяснить этотъ всемірно-историческій религіозный фактъ; съ признаніемъ же ея получаютъ надлежащее значеніе и другія условія, изъ которыхъ мы остановимся на важнѣйшихъ,—нравственныхъ и историческихъ.

Часто указывали на нравственное паденіе и развращеніе человѣка, какъ на главную причину искаженія истины и возникновенія лжи, въ частности, политеистическихъ представленій о Божествѣ. Нравственно развращенный человѣкъ естественно создалъ себѣ и боговъ по своему образу и подобію, — боговъ съ тѣмъ же чувственнымъ характеромъ, съ такими же чувственными страстями, желаніями и побужденіями,

какія находилъ въ себѣ самомъ; отсюда возникли недостойныя миѳологическія представленія о богахъ, приводившія въ негодованіе лучшихъ людей даже изъ міра языческаго.

Что нравственныя причины могли имѣть значительное вліяніе на поддержку и развитіе политеизма, это, конечно, вѣрно. Удаленіе человѣка отъ Бога, положившее начало процессу естественнаго развитія религіознаго сознанія, конечно, не могло ограничиться однимъ теоретическимъ результатомъ, утратою истиннаго понятія о Богѣ и затѣмъ созданіемъ новыхъ, неистинныхъ понятій. Оно неизбѣжно поколебало весь строй духовной природы человѣка, и въ измѣнившемся нравственномъ состояніи онъ могъ находить не только поддержку своимъ ложнымъ теоретическимъ представленіямъ о Богѣ, но и возбужденіе къ созданію новыхъ представленій, болѣе благопріятствующихъ его нравственному строю, по тѣсной связи нравственности съ религіею и по общему вліянію иѳическаго состоянія человѣка на ходъ его умственныхъ идей. Но, при всемъ признаніи значенія нравственнаго элемента на установленіе теоретическихъ понятій, нельзя не видѣть, что изъ одного элемента не можетъ быть объяснено первоначальное происхожденіе политеизма, какъ ученія о многихъ богахъ, а только извѣстныя качественныя особенности миѳическихъ сказаній о нихъ. Предполагаемый нравственный или точнѣе— безнравственный интересъ людей въ дѣлѣ религіи точно также могъ быть удовлетворенъ, еслибы и единому Божеству были приписаны какія-либо недостойныя Его, противонравственныя и чувственныя черты; особеннаго иѳическаго побужденія къ созданію для этой именно цѣли *многихъ* боговъ указать нельзя. Мысль о многихъ богахъ есть мысль, по преимуществу, теоретическая, не возбуждающая никакого особеннаго нравственнаго интереса. Не говоримъ о томъ, что мнѣніе, будто главнымъ мотивомъ политеизма было желаніе нравственно падшаго человѣка создать себѣ и боговъ столь же мало нравственныхъ, какъ и самъ онъ, слишкомъ унизительно для достоинства человѣческой природы и не согласно ни съ цѣлью религіи, ни съ характеромъ даже наименѣе совершенныхъ языческихъ религій. Какъ бы ни были онѣ недостаточны, но въ нихъ человѣкъ стремится выразить идеалъ всесовершеннаго Существа; если этотъ идеалъ неудовлетворителенъ предъ

судомъ высшаго религіознаго сознанія, то причина того не можетъ заключаться въ сознательномъ, даже инстиктивномъ желаніи низвести Божество до нравственнаго уровня съ собою. Если въ язычествѣ богамъ приписывались иногда противонравственныя черты, то это происходило главнымъ образомъ отъ теоретической неясности нравственнаго идеала,—неясности, на происхожденіе которой, конечно, могло имѣть нѣкоторое вліяніе и нравственное состояніе человѣка; въ этомъ отношеніи, и только въ этомъ, мы можемъ признать безнравственность человѣка косвенно содѣйствующею причиною возникновенія политеизма *).

Кромѣ причинъ нравственныхъ, довольно сильно содѣйствующею причиною возникновенія политеизма, подъ вліяніемъ, конечно, коренной нами указанной причины, могли быть и историческія условія жизни первобытнаго человѣчества. Какъ на одно и едвали не главное изъ этихъ условій, мы укажемъ на раздѣленіе и обособленіе племенъ съ разселеніемъ ихъ изъ первоначальнаго центральнаго отечества. Конечно, и до этого обособленія религіозное сознаніе могло стать языческимъ, не сдѣлавшись еще въ то же время политеистическимъ,—и очень вѣроятно, что оно было такимъ до образованія отдѣльныхъ народностей въ томъ смыслѣ, что идея единаго Бога еще до появленія политеизма на пути естественнаго развитія человѣка уже получила чувственно-языческій характеръ. Но во всякомъ случаѣ многобожіе шло рука объ руку съ образованіемъ отдѣльныхъ племенъ и въ этомъ образованіи находило внѣшнее благопріятное для себя условіе. Съ разселеніемъ племенъ изъ общаго центра и разъединеніемъ ихъ, идея единаго Бога стала принимать у каждаго племени особенныя

---

*) Замѣчательно, что и Священное Писаніе, несмотря на то, что въ немъ съ особенною выразительностію указываются нравственные недуги язычества, коренной источникъ его полагаетъ однако въ элементѣ теоретическомъ. Времена язычества оно называетъ временами невѣдѣнія Бога (Дѣян. 18, 30). Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ, гдѣ мы находимъ наиболѣе раскрытымъ ученіе о сущности и происхожденіи язычества, причину его главнымъ образомъ видитъ въ заблужденіи ума, въ невѣдѣніи Бога (Римл. 1, 19—23) а нравственную испорченность поставляетъ слѣдствіемъ (ст. 24. 26); *поелику* (язычники) *не обращали вниманія къ тому, чтобъ имѣть Бога въ разумѣ, то Богъ предалъ ихъ превратному уму дѣлать непотребства* (ст. 28).

зависящія отъ мѣстныхъ этнографическихъ условій черты. Единое Божество стало особымъ, единичнымъ божествомъ каждаго отдѣльнаго племени. Извѣстное племя стало представлять божество только своимъ богомъ, — богомъ ограниченной помѣщеніемъ племени и его интересами области; о значеніи его внѣ этой области рода и племени человѣкъ не думалъ; все, что лежало за предѣлами близкой ему сферы жизни, было для его неразвитаго міросозерцанія столь чуждо и къ нему онъ былъ столь равнодушенъ, что даже и не возникало вопроса: что такое божество сосѣдняго племени и въ какомъ отношеніи стоитъ оно къ его собственному,—одно ли оно и то же, или нѣтъ? Каждое племя покланялось своему богу, не обращая вниманія на религіозныя представленія другихъ племенъ. Первоначальный монотеизмъ такимъ образомъ могъ измѣниться, прежде всего, въ монотеизмъ племенной.

Но съ дальнѣйшимъ развитіемъ человѣчества, съ дальнѣйшимъ сближеніемъ племенъ, съ сплавленіемъ ближайшихъ и сосѣднихъ изъ нихъ въ народы и государства, путемъ ли естественнаго сближенія или путемъ завоеваній, боги различныхъ племенъ вдругъ стали лицемъ къ лицу, соединились въ одну группу, также какъ соединились отдѣльныя, чтившія ихъ племена въ одинъ народъ. Какая участь теперь ждетъ этихъ племенныхъ боговъ? Сольются ли они также въ одно божество, какъ отдѣльныя племена въ одинъ народъ? Сознаетъ ли человѣкъ ихъ внутреннее тожество, не смотря на различную форму, какую они успѣли получить? Нѣтъ, этого не могло случиться въ силу именно неудержимаго склоненія къ раздробленію, характеристическаго для представительной формы религіознаго сознанія. Притомъ же, представленія о Богѣ вслѣдствіе самобытнаго развитія каждаго племени стали уже очень различны и первоначальное ихъ единство и происхожденіе изъ одного источника давно уже было забыто. Одно и то же единое Божество, которому покланялось нераздѣленное человѣчество, въ сознаніи различныхъ племенъ получило уже различныя черты, и при сближеніи и объединеніи племенъ, богъ каждаго племени явился очень отличнымъ отъ божества, которому служило другое племя. При этихъ условіяхъ естественно, что божество каждаго племени или рода сохранило свою самостоятельность и свой конкретный образъ и, при соединеніи ихъ въ цѣлость народа, заняло свое

опредѣленное мѣсто при богахъ другихъ племенъ и, такимъ образомъ, вмѣсто племеннаго единобожія явилась совокупность многихъ боговъ,—явился политеизмъ *).

Мы нашли, что коренная особенность политеизма, объясняющая какъ его сущность, такъ происхожденіе и распространеніе, заключается въ гносеологической формѣ *представленія*, которая необходимо вела религіозное сознаніе къ раздробле-

---

*) Кромѣ указанныхъ нами нравственныхъ и историческихъ причинъ, содѣйствовавшихъ возникновенію политеизма, мы должны упомянуть еще о нѣкоторыхъ другихъ, указанія на которыя мы находимъ въ Св. Писаніи и въ твореніяхъ Отцевъ Церкви. Такъ въ Ветхозавѣтной книгѣ, извѣстной подъ именемъ книги Премудрости Соломона, выражается взглядъ на происхожденіе политеизма, повидимому, отличный отъ высказаннаго нами. Причину язычества вобще авторъ этой книги видитъ въ увлеченіи красотою явленій природы, а многобожіе объясняетъ: 1) чувствомъ скорби объ умершихъ, родственныхъ и, вообще, дорогихъ лицахъ; скорбящіе объ утраченныхъ лицахъ для своего утѣшенія и воспоминанія дѣлали ихъ изображенія, которыя потомъ обращались въ предметы почитанія, становились образами боговъ; 2) чувствомъ уваженія и почтенія къ высокопоставленнымъ лицамъ, особенно, отдаленнымъ по мѣсту жительства; движимые этимъ чувствомъ люди дѣлали ихъ изображенія, которымъ оказывали наружные знаки почтенія; эти изображенія со временемъ превратились въ идоловъ, а изображаемыя лица въ боговъ (Пр. Сол. 13, 1. 3. 14, 15—20). Но, очевидно, что здѣсь имѣется въ виду не всеобщая и коренная причина язычества, которую и авторъ книги находитъ въ невѣдѣніи Бога (13, 1), но причины частныя и второстепенныя, можетъ-быть имѣвшія особенное значеніе въ томъ спеціальномъ кругѣ языческихъ вѣрованій, который былъ ближайшимъ образомъ знакомъ писателю упомянутой книги.

У нѣкоторыхъ Отцевъ и Учителей Церкви (напр. Іустина мученика, Климента и др.) встрѣчается еще мнѣніе, по которому политеизмъ считается непосредственнымъ произведеніемъ темныхъ и злыхъ силъ, овладѣвшихъ религіознымъ сознаніемъ человѣка съ утратою имъ истиннаго боговѣдѣнія, а языческіе боги отожествляются съ демонами. Разсматривая это мнѣніе съ религіозной точки зрѣнія, нельзя сказать, чтобы оно было совершенно безосновательно и не заключало въ себѣ доли истины. Духъ человѣка, лишенный живаго и непосредственнаго общенія съ Богомъ, но не потерявшій въ глубинѣ духа стремленія къ сверхчувственному, какъ въ язычествѣ, легко могъ подчиниться вліянію темныхъ сверхъестественныхъ силъ и это вліяніе могло сказаться въ области жизни религіозной. Но приписывать *все* въ язычествѣ вліянію только этихъ силъ и производить отсюда политеизмъ было, конечно, односторонностью, легко, впрочемъ, объяснимою, особенно живымъ, полемическимъ увлеченіемъ противъ язычества въ разгаръ борьбы съ нимъ, когда недостатки его выступали для христіанскаго сознанія съ особенною силою. Мы тѣмъ болѣе вправѣ признать его односторонность, что, какъ увидимъ,

нію идеи единаго Бога на многихъ боговъ. Поэтому, для болѣе опредѣленнаго и конкретнаго пониманія язычества и тѣхъ различныхъ историческихъ формъ, въ которыхъ оно выразилось, мы должны обратить наше вниманіе прежде всего на эту характеристическую форму и на отношеніе ея къ скрывающемуся подъ нею содержанію. Форму представленія по отношенію къ религіозному содержанію принято называть *миѳологическою,* а совокупность религіозныхъ вѣрованій облеченныхъ въ эту форму *миѳологіею.* Названіе это нельзя назвать вполнѣ удачнымъ; оно тѣснѣе обозначаемаго имъ понятія и потому легко можетъ подавать поводъ къ недоразумѣніямъ. Съ словами: миѳъ, миѳологія, миѳическій, мы привыкли соединять понятія чего-то ложнаго, вымышленнаго, свойственнаго только язычеству. Но форма представленія на извѣстной ступени умственнаго развитія можетъ быть необходимою формою выраженія и истинныхъ религіозныхъ понятій; въ этомъ отношеніи ее несправедливо было бы называть миѳологическою, а понятія, выраженныя въ ней, миѳами, съ чѣмъ обыкновенно соединяется мысль о лжи и вымыслѣ самаго содержанія. Это названіе въ его общемъ приложеніи къ религіи могутъ допускать только тѣ (какъ напр. Штрауссъ), кои не дѣлаютъ никакого различія между религіею Откровенною и религіями языческими, и видятъ, поэтому, и въ образованіи напр. христіанства тотъ же миѳологическій процессъ, который создалъ религіи языческія. Но такъ какъ у насъ идетъ рѣчь исключительно о естественномъ развитіи религіознаго сознанія, то мы можемъ оставить этотъ терминъ для обозначенія извѣстной характеристической особенности язычества и потому вопросъ о значеніи формы представленія въ религіозномъ сознаніи есть вмѣстѣ вопросъ о значеніи миѳовъ.

среди самыхъ Учителей Церкви существовало другое, болѣе благопріятное для язычества воззрѣніе; по которому въ самомъ язычествѣ они замѣчали слѣды промыслительнаго дѣйствія Слова Божія. Такъ какъ разсматриваемое нами воззрѣніе на язычество легко могло возникнуть на почвѣ христіанскаго міросозерцанія (основаніе его можно находить въ Пс. 96, 5. 106, 37. Второз. 32, 17. 1 Коринѳ. 10, 25), то нѣтъ необходимости искать начала этого воззрѣнія въ манихействѣ и гностицизмѣ, къ чему склоняется авторъ статей о происхожденіи и первоначальной формѣ политеизма въ Труд. Кіевск. Акад. (сентябрь, 1876).

Вопросъ о значеніи миѳовъ во всей своей опредѣленности, очевидно, могъ возникнуть только тогда, когда начала колебаться и ослабѣвать непосредственная и живая вѣра въ истину политеизма. Въ Греціи это ослабленіе шло параллельно самостоятельному развитію философскаго мышленія; какъ скоро умъ человѣка освободился отъ подчиненія религіозному авторитету и сталъ къ содержанію религіи въ независимое отношеніе, то, при безпристрастномъ взглядѣ на это содержаніе, онъ легко открывалъ въ немъ много такого, что казалось ему страннымъ, невѣроятнымъ, даже безсмысленнымъ. Но въ тоже время уваженіе къ религіи вообще, къ національнымъ и праотеческимъ религіознымъ учрежденіямъ не дозволяло философамъ прямо признать нелѣпостію или безсмысленною игрою фантазіи то, что въ незапамятныхъ временъ служило предметомъ благоговѣйнаго почитанія. Отсюда попытки раціонализировать миѳологію, найти въ миѳическихъ сказаніяхъ высшій, неизвѣстный большинству или забытый имъ смыслъ, который могъ бы примирить миѳологію съ философіею. Отсюда различныя теоріи объясненія миѳовъ, преимущественно принадлежащія Стоической школѣ.

Съ паденіемъ язычества и торжествомъ христіанства, какъ единой истинной религіи, вопросъ о значеніи миѳовъ надолго потерялъ свое значеніе и интересъ. Съ понятіемъ миѳа, какъ и съ понятіемъ язычества вообще, соединялось одно неизмѣнное представленіе крайняго заблужденія человѣческаго ума; но какой интересъ могъ быть въ изслѣдованіи дознаннаго заблужденія и могъ ли быть какой смыслъ во лжи и заблужденіи? Съ возрожденіемъ наукъ и съ возбужденіемъ живаго интереса къ классицизму, возродилась для науки и классическая миѳологія, но интересъ ея для знанія былъ болѣе археологическій и филологическій, чѣмъ философскій. Въ семнадцатомъ столѣтіи встрѣчаются уже болѣе систематическія попытки изъясненія миѳологіи *). Но въ этихъ опытахъ еще

*) Первыя попытки изъясненія миѳологіи въ эпоху возрожденія наукъ выходятъ изъ Италіи, гдѣ увлеченіе умовъ классическою древностію естественно должно было возбудить и изученіе миѳологіи. Но первыя, сюда относящіяся, литературныя работы были не что иное, какъ поверхностныя и произвольныя сопоставленія древне-языческаго пантеона съ объясненіями-

не затрогивается вопросъ о значеніи политеистической формы для религіознаго сознанія вообще. Во всей опредѣленности этотъ вопросъ могъ возникнуть только тогда, когда, съ одной стороны, историческое изслѣдованіе, не ограничиваясь одною классическою древностію, простерлось и на другія религіи древняго и новаго міра, съ другой, когда на миѳологію было обращено должное вниманіе философіи. Право на такое вниманіе миѳологія получила только тогда, когда философія, не ограничиваясь такъ называемымъ естественнымъ или раціональнымъ богословіемъ, имѣвшимъ въ виду раскрытіе и утвержденіе общихъ понятій о Богѣ, включила въ область своихъ изслѣдованій и философію религіи, старалась постигнуть смыслъ и значеніе и указать законы развитія тѣхъ всемірно-историческихъ формъ, въ которыхъ въ дѣйствительности выражается для религіознаго сознанія общая всему человѣчеству идея сверхчувственнаго. Истиннымъ родоначальникомъ этого направленія должно признать Канта, который въ своемъ сочиненіи: „Религія въ предѣлахъ чистаго разума“ старался не только опредѣлить основное понятіе религіи, но и философское значеніе спеціальныхъ формъ религіознаго сознанія, хотя имѣлъ при этомъ въ виду одну религію христіанскую. Со временъ Канта, особенно, Гегеля, наука страдаетъ скорѣе изобиліемъ, чѣмъ недостаткомъ различныхъ попытокъ представить миѳическое содержаніе различныхъ религій въ строгомъ порядкѣ разумнаго и законосообразнаго развитія, изъ безконечно разнообразныхъ и повидимому безсвязныхъ сказаній язычества создать

толкованіями, которыя соотвѣтствовали господствовавшему вкусу того времени. Сюда относятся сочиненія о миѳологіи Боккачіо (De Genealogia. Lib. 1), Георгія Пикторія (Theologia Mythologica, 1532 г.), Жиральди (De diis gentium. Lib. XVII) и др. Лучшимъ сочиненіемъ по миѳологіи этого періода считаютъ твореніе венеціанца Ноэля Конти (Natalis Comes. Mythologiae sive explanationis fabularum Lib. X, 1568 г.). Что касается до метода толкованія миѳовъ и до общаго взгляда на значеніе миѳологіи, то въ сочиненіяхъ этого времени нѣтъ никакого опредѣленнаго начала и системы; различные взгляды и толкованія, отчасти извѣстныя отъ древности, смѣшиваются и употребляются то тотъ, то другой по произволу толкователя. Поэтому здѣсь можно найти образцики различныхъ воззрѣній на миѳы, — физическаго, историческаго и др. О важнѣйшихъ, касающихся изъясненія миѳологіи, сочиненіяхъ XVII и XVIII вѣка упомянемъ въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ говорить о различныхъ воззрѣніяхъ на миѳологію.

стройное цѣлое — философію миѳологіи *). Но, несмотря на спеціальное различіе въ обработкѣ миѳологическаго матеріала, что касается до общихъ воззрѣній на сущность и значеніе миѳологіи, то они немногочисленны, и если исключить смѣшанныя теоріи, эклектически комбинирующія различныя воззрѣнія, они легко могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ типамъ, опредѣляемымъ, преимущественно, различіемъ взглядовъ на сущность религіи вообще.

Тѣ философы, которые не признавали вообще объективной истины религіи и считали ее болѣе или менѣе искуснымъ вымысломъ законодателей, мудрецовъ, жрецовъ и пр. съ цѣлью прикрыть и сдѣлать болѣе удобопріемлемыми и авторитетными для необразованнаго народа свои идеи, очевидно, и на миѳологическія сказанія должны были смотрѣть какъ на искусственный покровъ чуждыхъ религіи истинъ. Снять этотъ покровъ, открыть эти, по существу своему совершенно нерелигіозныя, истины и было задачею философскаго толкованія миѳовъ. Къ этому направленію примкнули и тѣ ученые, которые, хотя и признавали истину и самостоятельность религіи, но видѣли ее только въ единственно истинной Откровенной религіи, въ оцѣнкѣ же религій языческихъ сходились съ философами, совершенно отрицавшими истину религіи. Ключа къ разрѣшенію загадки миѳовъ какъ тѣ, такъ и другіе искали въ нѣкоторыхъ дѣйствительныхъ особенностяхъ миѳовъ: ошибка состояла только въ томъ, что этимъ частнымъ особенностямъ они придавали всеобщее значеніе, старались объяснить миѳологію изъ принциповъ, которые годились только къ объясненію нѣкоторыхъ, иногда незначительныхъ, сторонъ ея.

а) Первая, непосредственно останавливающая наше вниманіе въ миѳологіяхъ черта состоитъ въ томъ, что такъ-называемые боги очень похожи на людей. Какъ люди, они раждаются, вступаютъ въ бракъ, раждаютъ дѣтей; въ своихъ

*) Важнѣйшія изъ сочиненій по философіи миѳологіи, которыя и мы имѣли въ виду въ нашемъ изслѣдованіи, суть: Goerres, Geschichte d. Mythologie, 1808 г. Creuzer, Symbolik und Mythologie d. alt. Völker, 1810 г. Hegel, Vorlesungen üb. d. Philosophie der Religion. 1832 г. Schelling, Philosophie der Mythologie, 1857 г. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1869 г. Max Müller, Essays. 1869 г.

побужденіяхъ и дѣйствіяхъ они руководятся чисто человѣческими мотивами, желаніями, страстями; самая внѣшняя форма ихъ большею частію человѣческая, хотя идеализированная. Не суть ли и на самомъ дѣлѣ эти боги только образы людей, а ихъ дѣянія—дѣйствительныя людскія дѣянія, только украшенныя поэтическою фантазіею?

Этотъ непосредственно представляющійся оттѣнокъ миѳологіи былъ поводомъ къ образованію той ея теоріи, которую можно назвать *историческою*. По этой теоріи, миѳологія есть не что иное какъ своеобразно изложенная древнѣйшая исторія; дѣйствительныя событія въ ней искажены какъ дальновременностію и невѣрностію изустнаго преданія, такъ и фантазіею первыхъ историковъ — поэтовъ. По такому воззрѣнію, боги, которые являются дѣйствующими въ миѳахъ, суть обыкновенные люди: цари, законодатели, герои, основатели колоній; ихъ дѣянія — обыкновенныя событія изъ жизни этихъ лицъ, а вся языческая религія—обоготвореніе людей, благодѣтелей человѣчества, начавшееся простымъ уваженіемъ къ ихъ памяти, окончившееся постепеннымъ превращеніемъ древнѣйшихъ изъ нихъ въ боговъ, позднѣйшихъ въ полубоговъ и миѳическихъ героевъ *).

---

*) По имени перваго въ древности толкователя миѳологіи съ этой точки зрѣнія представленная нами теорія часто носитъ названіе эвгемеризма. Эвгемеръ, философъ Киринейской школы (ок. 300 г. до Р. Хр.), изложилъ свое воззрѣніе на миѳологію въ формѣ религіозно-поэтическаго романа, цѣль котораго показать, что міръ Эллинскихъ боговъ образовался естественнымъ путемъ апоѳеозы великихъ царей древности и другихъ замѣчательныхъ лицъ. Главнымъ мѣстомъ дѣйствія его разсказа служитъ вымышленный островъ Панхея на дальнемъ востокѣ. На этомъ островѣ существуетъ сословіе жрецовъ, обязанность которыхъ хранить памятники, содержащіе истинную исторію боговъ. На основаніи этихъ памятниковъ, преимущественно надписей на золотыхъ столбахъ храма, оказывается, что Уранъ, Сатурнъ, Зевсъ и другіе боги были счастливые завоеватели, послѣдній изъ которыхъ первый воздвигъ алтарь своимъ предкамъ, а потомъ и самъ былъ причисленъ къ сонму боговъ. Поводомъ къ такому взгляду на народную религію для Эвгемера, говорятъ, было то, что многія мѣста и города почитались родиною извѣстныхъ боговъ, а въ другихъ показывались ихъ гробницы, напр. гробъ Зевса въ Критѣ. Сочиненіе Эвгемера имѣло въ древности столь обширный кругъ читателей и такое вліяніе, что Плутархъ считалъ себя вправѣ сказать, что оно распространило безбожіе по всей вселенной (De Isid. et Ozir. c. 23). Эвгемеризмъ находилъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей не только въ

Не говоримъ о томъ, что эта теорія въ своей основѣ держится на совершенно ложномъ и поверхностномъ понятіи о религіи, какъ случайномъ обоготвореніи людей, что она не отвѣчаетъ и не можетъ отвѣтить на существенный для религіи вопросъ, какимъ образомъ и по какому недоразумѣнію люди могли живыя историческія лица счесть за боговъ, приписать имъ необычайныя, сверхъестественныя дѣянія, хотя бы и въ миѳической формѣ. Мы могли бы оставить въ сторонѣ этотъ недостатокъ философскаго обоснованія теоріи, еслибы въ самомъ содержаніи миѳологіи дѣйствительно находили такое преобладаніе историческаго матеріала надъ всѣми другими элементами, которое невольно заставляло бы насъ признать за истину, какъ несомнѣнный, хотя и необъяснимый, фактъ, первоначальное историческое значеніе миѳологіи. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, и историческій элементъ если и входитъ въ миѳы, то въ такой незначительной долѣ, что только одно увлеченіе можетъ заставить видѣть въ немъ что-либо существенное. Нѣтъ спора, что историческій матеріалъ могъ отчасти входить въ образованіе миѳовъ, особенно позднѣйшихъ: доказательство тому въ полумиѳической исторіи героевъ. Но также очевидно и то, что этотъ элементъ далеко не главный и не единственный въ миѳологіи. Большинство миѳовъ и, притомъ, самыхъ важныхъ съ перваго же взгляда обнаруживаютъ свой религіозный смыслъ, какъ въ названіяхъ дѣйствующихъ лицъ, такъ и въ самомъ характерѣ ихъ дѣйствій: таковы наприм. имена Уранъ, Кроносъ, Геліосъ или миѳъ о Прометеѣ. Далѣе, самое историческое въ миѳѣ служитъ не главнымъ содержаніемъ его, которое онъ намѣренъ выразить, но чисто случайнымъ матеріаломъ. Поэтому отыскивать исторію въ миѳахъ—трудъ совершенно неблагодарный, потому что еслибы мы и нашли въ нѣкоторыхъ изъ нихъ намеки на какія нибудь историческія событія или лица, то никакъ не можемъ быть увѣрены въ ихъ дѣйствительномъ, историческомъ харак-

---

древности (Палефатъ, Діодоръ Сицилійекій, Ефоръ), но и въ христіанскомъ мірѣ. Съ исторической точки зрѣнія смотрѣли на миѳологію или вполнѣ или допуская при этомъ отчасти и другіе способы объясненія миѳовъ: Кудвортъ (въ его Systema intellectuale, 1678), Мозгеймъ въ примѣчаніяхъ къ книгѣ Кудворта, Леклеркъ (Clericus) въ примѣчаніяхъ къ своему изданію Гезіода, Банье (Mythologie, 1838), Сенъ-Кроа, Гюльманъ и др.

терѣ; въ результатѣ анализа миѳовъ могутъ получиться только гипотетическія, полудостовѣрныя событія. Историческій фактъ можетъ заключаться въ миѳѣ, но можетъ также и не заключаться въ немъ, и что онъ дѣйствительно въ немъ заключается, этого доказать нельзя; историкъ можетъ только увѣрять себя въ этомъ, будучи увлеченъ пристрастіемъ къ своей теоріи. Очень можетъ быть, что внѣшнимъ поводомъ ко многимъ миѳамъ были историческія событія; но у толкователя нѣтъ никакихъ твердыхъ правилъ, чтобы открыть слѣды ихъ и отдѣлить отъ вымысла. Руководителемъ здѣсь можетъ быть только произволъ и пристрастіе толкователя. Вотъ почему историческое изъясненіе миѳовъ не только не принесло никакой пользы для исторіи, но доводило приверженцевъ его до смѣшныхъ крайностей, которыя вызывали такую же крайность гиперкритицизма, который часто относилъ въ область миѳовъ и дѣйствительную исторію древнѣйшихъ временъ. Обращики такихъ крайностей и очевиднаго произвола въ толкованіи мы могли бы представить во множествѣ какъ у древнихъ такъ и новыхъ послѣдователей исторической теоріи миѳологіи. Такъ напр. по мнѣнію Палефата, Кентавры (чудовища съ получеловѣческою полулошадиною формою), дѣти Нефелы, были не что иное какъ молодые люди изъ Ѳессалійской деревни, называвшейся *Νεφέλη* т.-е. облако. Эти люди—первые изъ Грековъ сѣли на лошадей, чтобы угнать стадо быковъ, принадлежавшее царю Лапиѳовъ Иксіону; отъ того въ миѳѣ они и изображаются въ видѣ полулюдей, полулошадей. Они напали на стадо съ копьями, оттого и названы *Κέντορες* или Кентавры, т.-е. пронзители. По мнѣнію Леклерка, Уранъ, Кроносъ, Зевсъ были Греческіе цари; миѳъ о пожраніи своихъ дѣтей Кроносомъ значитъ не что иное, какъ заключеніе упорныхъ дѣтей въ темницу; Тартаръ—названіе самой темницы; миѳъ о Прометеѣ есть исторія одного царя, который первый устроилъ кузницы для приготовленія оружія. По Банье, Атласъ, держащій на своихъ плечахъ сводъ небесный, былъ ученый царь, съ глобусомъ въ рукахъ изучавшій астрономію. Сторукіе, сражавшіеся съ титанами во время титаномахіи, были не миѳическія существа, а поселяне изъ деревни Гекатонхиріи (Сторукой), которые вели войну съ народомъ на-

зываемымъ Титанами. Олимпійскіе боги, содѣйствіемъ коихъ они пользовались, были не боги, а горные жители Олимпа и т. под.

б) Не имѣющая твердыхъ фактическихъ основаній, историческая теорія миѳологіи въ результатѣ вела къ совершенно ложному взгляду на религію, какъ на обоготвореніе людей. Поверхностность такаго взгляда была сознаваема уже древними философами, которые, не смотря на все недовольство народными миѳами, не могли, однако же, не признать, что миѳологія вообще должна заключать болѣе достойное и важное содержаніе, чѣмъ простые разсказы о разныхъ историческихъ лицахъ и событіяхъ. Всего вѣроятнѣе казалось, что миѳы должны содержать въ себѣ какія-либо высокія, теоретическія или нравственныя истины, сокрытыя подъ оболочкою поэтическихъ образовъ. А такъ какъ первыми сознавшими ложь миѳологіи были философы, то естественно, что они подъ покровомъ миѳовъ стали отыскивать тѣ понятія и положенія, которыя составляли содержаніе ихъ философіи. Такъ уже у древнѣйшихъ, досократовскихъ философовъ мы встрѣчаемъ попытки согласовать свои философскія идеи съ различными миѳическими представленіями народной религіи *). Но эти отрывочныя попытки получили болѣе опредѣленный видъ въ позднѣйшее время Греческой философіи. Прежде всего, легко было замѣтить, что не могли служить содержаніемъ миѳологіи ни отвлеченныя метафизическія положенія, такъ какъ они не были доступны древнѣйшимъ временамъ, ни чисто иѳическія истины, такъ какъ они не соотвѣтствовали слишкомъ чувственному, иногда противонравственному характеру миѳовъ. Оставалась та часть философіи по понятію древнихъ, которая, повидимому, легко могла быть доступною

*) Такъ напр. у Пиѳагора центральный міровой огонь назывался Вестою или матерью боговъ, а высшая сфера міра Олимпомъ; у Эмпедокла четыре стихіи носятъ миѳическія имена: Зевса, Геры, Нестиса и Аидонея; у Гераклита мірообразующій огонь называется Зевсомъ и пр. Аристотель отличаетъ въ миѳологіи чисто миѳическій элементъ, къ которому относитъ антропоморфическія сказанія о богахъ, и самую основу миѳологіи или ученіе о богахъ, какъ первоначалахъ міра. Первый элементъ онъ почитаетъ изобрѣтеніемъ законодателей, чтобы придать религіозное освященіе и твердость законамъ; послѣдній почитаетъ остаткомъ первобытной мудрости предковъ, признавшихъ, что боги суть не что иное какъ субстанціи или начала міра.

и древнѣйшимъ временамъ, а по богатству и разнообразію своего содержанія могла служить ключемъ къ изъясненію разнообразныхъ миѳовъ,—это ученіе о природѣ. Отсюда возникла наиболѣе распространенная теорія физическаго толкованія миѳовъ, разработанная въ древности преимущественно Стоиками. Стоики въ народной религіи видѣли олицетвореніе различныхъ элементовъ, силъ и явленій природы. Съ этой точки зрѣнія объяснялъ миѳологію Хризиппъ въ своемъ сочиненіи о природѣ боговъ: Зевсъ для него есть эѳиръ, Аполлонъ солнце, Посейдонъ море, Вулканъ подземный огонь и пр. Метродоръ прямо называлъ боговъ олицетвореніями природы и стихій и въ своемъ физическомъ толкованіи миѳовъ зашелъ такъ далеко, что старался примѣнить его даже къ Гомеровымъ поэмамъ: въ Иліадѣ онъ видѣлъ космологію и принималъ Агамемнона за эѳиръ, Ахиллеса за солнце и т. под. *).

Въ новѣйшее время теорія физическаго изъясненія миѳологіи также имѣетъ довольно многочисленныхъ послѣдователей. Наиболѣе замѣчательные изъ нихъ—извѣстные филологи Гейне и Германъ. Первоначальное содержаніе миѳологіи,

---

*) Частнымъ видоизмѣненіемъ физическаго толкованія миѳовъ служитъ астрономическое. Основаніе такому взгляду на миѳологію было положено Александрійскими учеными. Вѣрили ли сами Александрійскіе астрономы своей выдумкѣ или нѣтъ, но только они, какъ въ существующей въ ихъ время миѳологіи находили астральный элементъ, такъ и сами составляли астрономическіе миѳы, находя на небесномъ сводѣ различныхъ боговъ и миѳическихъ героевъ. Такъ напр. Эвдоксъ перенесъ на небесный сводъ Каллiопею, Персея, Андромеду, Аргосъ и другія имена, назвавъ ими различныя созвѣздія, изученіемъ которыхъ занимался. Вообще Александрійскимъ ученымъ обязана астрономія тѣмъ, что ея терминологія наполнилась миѳическими именами, изъ которыхъ одни заимствованы изъ существовавшихъ астральныхъ отношеній извѣстныхъ боговъ къ извѣстнымъ планетамъ, а другія вновь ими придуманы. Но особенную извѣстность, какъ толкователь миѳологіи съ астрономической точки зрѣнія, пріобрѣлъ Юлій Гигинъ. И въ новое время этотъ взглядъ на миѳологію также находилъ послѣдователей. Такъ напр. Dorneddens видитъ въ Египетской миѳологіи только календарную систему, символическое изображеніе годичнаго движенія солнца и условливаемой имъ смѣны явленій въ теченіи Египетскаго года.

по мнѣнію Гейне *), есть рядъ болѣе или менѣе связныхъ философемъ объ образованіи вселенной. Такъ напр. когда миѳъ говоритъ, что Зевсъ лишилъ своего отца Кроноса престола и мужеской силы, то это значитъ, что творческая природа долгое время производила только дикое, чудовищное, неорганическое. Но насталъ моментъ, когда произведеніе простыхъ и грубыхъ массъ окончилось; вмѣсто нестройныхъ предметовъ явились органическія формы и существа. Прекращеніе этой нестройной производительности природы и выражается въ видѣ лишенія Кроноса мужеской силы и воцаренія Зевса. Зевсъ и означаетъ ту организующую силу природы, которою положенъ конецъ владычеству чисто стихійныхъ силъ природы. Виновникомъ этой древнѣйшей, сокрытой подъ миѳическою оболочкою, космогоніи Гейне признаетъ какихъ-либо древнихъ мудрецовъ.

Воззрѣніе на миѳологію Гейне съ большею отчетливостію проведено Готфридомъ Германомъ, который старался дать прочное филологическое основаніе его теоріи **). Какъ скоро мы станемъ разбирать имена боговъ, говоритъ Германъ, то прежде всего оказывается, что они имѣютъ филологическое значеніе; за тѣмъ внимательный анализъ этого значенія показываетъ, что эти имена не что иное, какъ предикаты формъ, силъ, явленій и дѣйствій природы. Сравнивая эти предикаты въ ихъ взаимной связи и отношеніяхъ одного къ другому, мы находимъ въ миѳологіи стройное, полное цѣлое, части котораго представляютъ строгую научную связь; между тѣмъ, почитая эти имена за названія дѣйствительныхъ боговъ мы теряемъ всякую связь и значеніе миѳологіи. Такое значеніе миѳологіи, открываемое филологіею, ясно показываетъ, что она не можетъ быть случайнымъ произведеніемъ фантазіи, но есть плодъ чисто научной работы. Это— работа мужей, по своему уму возвышавшихся надъ прочими, наблюдавшихъ явленія природы и ея законы и выработавшихъ изъ своихъ наблюденій стройную теорію происхо-

*) Изложеніе и критику теоріи Гейне см. у Шеллинга въ его: Einleitung in d. Philosophie d. Mythologie. 1856. стр. 30 и слѣд.

**) Dissertatio de Myth. Graecorum 1817. Ueber d. Wesen und die Bedeutung d. Mythologie, 1819.

жденія и связи вещей. При этомъ они слѣдовали тому методу, который одинъ только и дѣлаетъ возможными опредѣленныя, точныя и ясныя познанія: этотъ методъ состоитъ въ отысканіи отличительнаго предиката каждаго предмета, чтобы такимъ образомъ достигнуть точнаго *понятія* о немъ. Такъ напр. кто снѣгъ называетъ снѣгомъ, тотъ хотя представляетъ предметъ, но, собственно говоря, еще не мыслитъ, не понимаетъ его. Чтобы имѣть о немъ понятіе, нужно открыть характеристическій его признакъ, отличить его отъ понятій соприкосновенныхъ и показать взаимную связь ихъ. Для этой цѣли древнѣйшіе мудрецы обратили вниманіе на три вида дурной погоды: снѣгъ, дождь, градъ. Касательно града они замѣтили то, что онъ шумитъ, поэтому они могли назвать его шумящимъ, хотя этимъ выражался только предикатъ, а не самый предметъ. Отсюда и произошло имя одного изъ трехъ сторукихъ исполиновъ у Гезіода: *Κόττος* (отъ *κόπτω*). О дождѣ замѣчали, что онъ дѣлаетъ борозды или рытвины на поляхъ, и вотъ онъ названъ дѣлателемъ бороздъ *Γύγης*,— имя втораго исполина Гезіодовой космогоніи. О снѣгѣ замѣчали, что онъ тяжелъ и давитъ землю, поэтому они и назвали его тяжелымъ: *Βριάρεως*,—имя третьяго исполина. Сами виновники этихъ названій, конечно, не думали ни о какихъ исполинахъ, но только о градѣ, дождѣ, снѣгѣ; поводомъ къ олицетворенію послужила прилагательная форма этихъ названій, заставлявшая предполагать лицо, существо, къ которому она относится, когда первоначальный объектъ былъ забытъ. Съ этой точки зрѣнія Германъ разбираетъ Греческую миѳологію по космогоніи Гезіода и находитъ въ ней не поверхностное собраніе какихъ нибудь физическихъ наблюденій, но теоріи, основанныя на долгомъ опытѣ, на точномъ исчисленіи, такъ что въ цѣломъ зданіи миѳологіи мы имѣемъ право видѣть результатъ основательнаго научнаго познанія природы древнихъ мудрецовъ.

При оцѣнкѣ подобныхъ теорій миѳологіи, мы не имѣемъ нужды входить въ подробное критическое разсмотрѣніе, въ какой мѣрѣ вѣроятнѣе и удовлетворительнѣе тѣ частныя толкованія миѳовъ и миѳическихъ именъ, какія намъ предла-

гаютъ защитники физической теоріи—филологи *). Что въ этихъ толкованіяхъ можно найти столько же остроумія, сколько и натяжекъ, возникшихъ въ слѣдствіе увлеченія любимою теоріею, это естественно; натяжки и невѣроятности можно увидѣть даже въ представленномъ нами примѣрѣ. При богатствѣ и разнообразіи миѳовъ, какъ скоро допущено будетъ аллегорическое объясненіе подъ вліяніемъ какой-либо предзанятой теоріи, открывается широкое поле для произвола и остроумія толкователя. О миѳахъ, какъ удачно замѣтилъ Шеллингъ, тогда труднѣе сказать, что они не значатъ, чѣмъ то, что они значатъ. Поэтому всѣ подобныя толкованія кажутся очень подозрительными. Если Германъ въ оправданіе своего толкованія ссылается на филологическій смыслъ названій, то и эта почва не такъ тверда, чтобы исключала возможность произвольныхъ объясненій. Во всякомъ случаѣ должно замѣтить, что подобныя изъясненія миѳовъ, какъ бы остроумными ни казались, никогда не могутъ обнять всей миѳологіи, а только нѣкоторыя стороны ея и отдѣльные миѳы. Подвести всю миѳологію подъ эту теорію рѣшительно невозможно; сами защитники ея или берутъ только важнѣйшіе миѳы, какъ Гейне, или миѳологію представленную въ извѣстной формѣ, напр. у Гезіода, какъ Германъ. Все это показываетъ, что если и есть въ миѳологіи физическій элементъ, то это не болѣе какъ одинъ изъ входящихъ элементовъ, одна сторона ея, а что эта сторона главная и существенная, доказать нельзя. Очевидно и съ перваго взгляда, что непосредственное значеніе для религіознаго сознанія въ миѳологіи имѣло не то, что извѣстныя имена и миѳы имѣли физическій характеръ (объ этомъ характерѣ послѣдователи политеизма и не догадывались), а именно то, что они выражали собою боговъ и ихъ дѣянія. Итакъ главный элементъ въ миѳологіи религіозный, а физическій, если онъ и былъ, случайный и второстепенный. Объ этомъ элементѣ должно сказать тоже самое, что и объ историческомъ: онъ можетъ входить въ миѳологію только какъ матеріалъ для обработки

*) Подробное изложеніе теоріи міра по Гезіоду и по толкованію Германа вмѣстѣ съ разборомъ его теоріи см. у Шеллинга въ его: Einl. in d. Philos. d. Mythologie, p. 34 et sq.

подъ вліяніемъ основныхъ религіозныхъ представленій. Поэтому съ большимъ правомъ и вѣроятностію можно объяснять различныя представленія о природѣ въ древности изъ религіозныхъ понятій, а не наоборотъ (напр. мысль о вліяніи планетъ на судьбу человѣка).

Ставя элементъ случайный и второстепенный на мѣсто главнаго защитники разсматриваемой нами теоріи, поэтому, не могутъ удовлетворительно объяснить ни причины появленія космологическихъ представленій въ странной, по видимому, для нихъ формѣ олицетвореній и миѳическихъ изображеній, ни перехода этихъ представленій въ религіозныя съ такимъ полнымъ забвеніемъ первоначальнаго ихъ смысла, что нужны были тысячи лѣтъ труда науки, чтобы открыть ихъ истинное значеніе.

По мнѣнію Гейне, такое облеченіе міросозерцанія древнихъ мудрецовъ миѳическимъ покровомъ не было преднамѣреннымъ. Такая форма представленія не была дѣломъ свободнаго ихъ выбора, но какъ бы вынужденною и навязанною имъ. Отчасти въ древнихъ языкахъ не доставало точныхъ научныхъ выраженій для обозначенія общихъ началъ и причинъ явленій, и эта скудость выраженій заставляла древнихъ мудрецовъ представлять абстрактныя понятія въ видѣ лицъ, а логическія или реальныя отношенія между ними въ формѣ рожденія однихъ изъ этихъ лицъ отъ другихъ; отчасти они сами до такой степени были возбуждены предметами своего умственнаго созерцанія, что невольно изображали эти предметы поэтически и какбы драматически въ видѣ дѣйствующихъ лицъ.

Но, во всякомъ случаѣ, что бы ни побуждало къ миѳическому представленію физическихъ понятій, древніе мудрецы, по мнѣнію Гейне, знали, что они говорятъ не о дѣйствительныхъ лицахъ. Спрашивается теперь: какимъ же образомъ произошло то, что созданныя ими олицетворенія въ народномъ мнѣніи стали дѣйствительными лицами, сдѣлались богами? Повидимому, это можно бы объяснить естественнымъ недоразумѣніемъ, которое было неизбѣжнымъ, какъ скоро эти символическія представленія дошли до такихъ людей, которые не знали тайны ихъ происхожденія. Но, по мнѣнію Гейне, дѣло было не такъ. Виновниками превращенія этихъ олице-

твореній въ дѣйствительныя существа были поэты; они замѣтили, что подобнаго рода символы даютъ богатый матеріалъ для различнаго рода увеселительныхъ разсказовъ, которые способны увлекать склонный къ поэзіи народъ: естественно, что они воспользовались этимъ матеріаломъ и постепенно сообщили ему тотъ миѳическій колоритъ, который окончательно затмилъ первоначальное значеніе миѳовъ. Гейне даже не прочь признать главнымъ виновникомъ этого дѣла Гомера. По его мнѣнію, самому Гомеру не былъ извѣстнымъ дѣйствительный смыслъ миѳовъ, какъ можно видѣть изъ многихъ его намековъ и указаній, которыя невольно у него прорываются. Но, какъ поэтъ, онъ очень хорошо понималъ свою выгоду, чтобы дѣйствительное значеніе миѳовъ высказывалось какъ можно меньше, потому что народъ не любилъ сухихъ отвлеченныхъ понятій, а разсказы, даже лишенные всякаго смысла, какъ скоро въ нихъ наблюдается извѣстная смѣна предметовъ и событій, нравятся ему гораздо больше. Такимъ образомъ, миѳологическія олицетворенія сначала явились независимыми отъ ихъ научнаго значенія въ рукахъ поэтовъ, а потомъ дошли до той степени безсмысленности, на какой мы ихъ находимъ въ обыкновенной народной вѣрѣ.

Нетрудно замѣтить, что мнѣніе Гейне ни въ объясненіи первоначальнаго происхожденія миѳовъ, ни въ объясненіи дальнѣйшаго превращенія ихъ въ народныя вѣрованія не выдерживаетъ критики. Главною причиною, почему мнимые древніе мудрецы выразили свои космологическія понятія въ видѣ олицетвореній, была, по его мнѣнію, скудость древняго языка. Это объясненіе имѣло бы смыслъ, если бы дѣло шло дѣйствительно объ очень отвлеченныхъ философскихъ понятіяхъ или о научныхъ истинахъ естественныхъ наукъ въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ теперь. Но мнимая мудрость древнихъ мудрецовъ, какъ можно видѣть изъ объясненій самаго же Гейне и другихъ послѣдователей физической теоріи миѳологіи, была вовсе не такого свойства, чтобы они могли затрудняться выразить ее простыми словами. Неужели въ самомъ дѣлѣ невозможно было при самыхъ небогатыхъ филологическихъ средствахъ выразить такую простую истину, что природа сначала производила несовершенные, неорганическіе предметы, а потомъ болѣе совершенные, орга-

ническіе, и нужно было создавать длинную исторію о Кроносѣ и о лишеніи его мужеской силы Зевсомъ? Что за глубокая и невыразимая обыкновенною рѣчью мудрость заключалась напр. въ томъ, что сѣмя должно быть сокрыто или брошено въ землю, чтобы потомъ произвести растеніе, или что вино происходитъ отъ виноградной лозы? Для чего нужно было древнимъ мудрецамъ на эти темы создавать миѳы о снисхожденіи Персефоны въ подземное царство Плутона или о происхожденіи Діониса (бога вина) отъ Семелы (виноградной лозы)? Еще менѣе понятно, какимъ образомъ подобныя простыя истины могли возбуждать столь живое поэтическое воодушевленіе и столь сильное желаніе нагляднѣе передать ихъ другимъ, чтобы то и другое было причиною драматическаго олицетворенія этихъ истинъ?

Что касается до объясненія дальнѣйшаго превращенія этихъ олицетвореній въ народныя вѣрованія, то, конечно, здѣсь есть часть истины. Но дѣло въ томъ, что личное вліяніе поэтовъ на образованіе миѳологіи не имѣло того обширнаго значенія, какое ему часто приписываютъ; оно простиралось только на дальнѣйшую художественную обработку того миѳическаго матеріала, который они застали уже существующимъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, но никакъ не на созданіе основныхъ религіозныхъ представленій. Здѣсь часто любятъ ссылаться на классическое выраженіе Геродота, что Гомеръ и Гезіодъ создали Эллинамъ ѳеогонію *). Но это выраженіе вовсе не имѣетъ того безусловнаго значенія, по которому нѣкоторые готовы были считать этихъ поэтовъ создателями Греческой миѳологіи. Несомнѣнно извѣстно, что боги были въ Греціи прежде Гомера и Гезіода; Гомеру уже извѣстны храмы, жрецы, жертвы и алтари боговъ, не какъ нѣчто недавно возникшее, но какъ древнее и праотеческое учрежденіе. Притомъ, Геродотъ говоритъ здѣсь собственно не о богахъ, а о ѳеогоніи, т.-е. родословіи боговъ, такъ что слова его, если и понимать ихъ въ строгомъ смыслѣ, могутъ означать только то, что эти поэты ближайшимъ образомъ опредѣлили бывшія до нихъ неопредѣленными отношенія между богами, который отъ кого

*) *Οὗτοι εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν* II, 53. Точный разборъ этого выраженія см. у Шеллинга въ его: Phil. d. Myth., p. 15 et sq.

и какъ происходитъ. Но это далеко еще отъ изобрѣтенія миѳологіи, даже, еслибы, кромѣ этого, мы признали за упомянутыми выше поэтами и болѣе опредѣленное поэтическое изображеніе древнихъ боговъ.

Нѣсколько иначе объясняетъ происхожденіе миѳологіи Германъ. По его мнѣнію, древніе мудрецы миѳологіи были не столько невольными изобрѣтателями, сколько разумными исправителями первоначальной религіи. Первоначальная религія, по всей вѣроятности, состояла въ грубыхъ физическихъ суевѣріяхъ, которыя основывались на представленіи невидимыхъ, въ связи съ естественными явленіями состоящихъ, существъ. Но, съ развитіемъ мышленія и наблюдательности, нѣкоторые болѣе умные люди замѣтили, что мнимые боги суть не что иное, какъ природа и ея силы. Отсюда возникло чисто физическое, отъ всякаго религіознаго элемента свободное знаніе, виновники котораго предложили его съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы навсегда освободить народъ отъ прежнихъ суевѣрій. Германъ, дѣйствительно, находитъ въ Греческой миѳологіи, какъ она изложена у Гезіода, не только вполнѣ научную связь, но даже подлинную философію, которая держится въ сторонѣ отъ всего сверхъестественнаго и старается объяснить все естественно. Если ее понимать какъ слѣдуетъ, то о богахъ въ ней собственно нѣтъ и рѣчи.

Главнымъ поводомъ къ такому невѣрному понятію о смыслѣ миѳологіи у Германа должно почитать то, что онъ о миѳологіи вообще судитъ по космогоніи Гезіода. У Гезіода во главѣ его космогоніи, дѣйствительно, стоятъ такія олицетворенія, которыя ясно напоминаютъ отвлеченныя понятія о силахъ и предметахъ природы: напр. Хаосъ, Гея, Эросъ или сила соединенія враждебныхъ элементовъ, Еревъ или первобытный мракъ, Ночь, Понтъ или море, Океанъ: затѣмъ упоминаются нѣкоторыя имѣющія миѳическое значеніе божества: Ѳемида, Мнемосина и др. Имѣя въ виду эти олицетворенія и основываясь на буквально принимаемыхъ словахъ Геродота, что Гезіодъ вмѣстѣ съ Гомеромъ создалъ Греческую миѳологію, Германъ, при помощи остроумныхъ, хотя иногда довольно шаткихъ, филологическихъ толкованій, съумѣлъ представить его космогонію въ видѣ довольно стройной физической системы. Но дѣло въ томъ, что космогонія Гезіода, по изслѣ-

дованіямъ критиковъ, вовсе не есть произведеніе первоначальнаго религіознаго сознанія, а напротивъ древнѣйшій опытъ философствованія надъ этимъ содержаніемъ, первый опытъ раціональнаго міровоззрѣнія, хотя еще несовершенно отрѣшившагося отъ религіозной почвы. Не говоримъ о томъ, что многіе критики не вполнѣ увѣрены въ неповрежденности творенія Гезіода и допускаютъ въ немъ позднѣйшія вставки и позднѣйшую переработку. Такимъ образомъ то, что Герману кажется древнѣйшимъ опытомъ мудрости, въ дѣйствительности оказывается позднѣйшимъ философствованіемъ, уже предполагающимъ миѳологію. Космогонія Гезіода представляетъ намъ не начало миѳологіи, но конецъ ея и начало перехода въ философію. Что такія понятія, какъ напр. хаосъ, ночь, космическій эросъ, океаносъ и др. не суть чисто миѳологическія, видно изъ того уже, что они никогда не имѣли существеннаго значенія въ религіозномъ сознаніи, какъ напр. Зевсъ, Аполлонъ, Венера и другіе боги.

Кромѣ несостоятельности мнѣнія Германа о высокомъ научномъ значеніи космогоніи Гезіода, для раскрытія которой нужно бы входить въ неумѣстныя и излишнія въ настоящемъ случаѣ подробности, его теорія и сама по себѣ представляетъ много невѣроятнаго. Какимъ образомъ случилось, что мудрецы, задумавшіе освободить народъ отъ суевѣрій, до такой степени неловко взялись за дѣло, что, предлагая ему свою систему, позабыли объяснить свои только грамматическія олицетворенія и предоставили ему самому или доходить до истиннаго ихъ смысла или снова впадать въ заблужденіе, принимая ихъ за сверхъестественныя лица? Да и для чего нужны были подобныя, могущія возбудить недоразумѣнія, олицетворенія? для чего напр. нужно было называть градъ шумящимъ, дождь вырывателемъ рытвинъ, снѣгъ производящимъ тяжесть, когда можно было просто обозначить эти свойства, что прямѣе вело бы къ задуманной ими цѣли, чѣмъ грамматическія олицетворенія? Но какъ бы то ни было, дѣло мнимыхъ мудрецовъ въ свое время не удалось. Спрашивается, какимъ образомъ, будучи не понятнымъ, оно не только осталось цѣлымъ, но и сдѣлалось господствующимъ какъ сумма религіозныхъ вѣрованій? Что народъ по недоразумѣнію могъ названныя мудрецами, какъ лица, силы и явленія природы принять за дѣй-

ствительныя лица, это хотя и нелегко, но возможно еще допустить. Но какимъ образомъ народъ не только превратно понимаетъ предлагаемое ему ученіе, но превратно понятое, къ чему уже не было никакихъ причинъ, принимаетъ на вѣру, какимъ образомъ почитаемыя имъ дотолѣ невидимыя существа, соединенныя въ его сознаніи съ естественными явленіями и слѣд. имѣющія для него значеніе, замѣняетъ новыми, совершенно непонятными для него, лицами или, точнѣе сказать, безсмысленными именами, — на эти вопросы нельзя дать сколько-нибудь вѣроятнаго отвѣта.

в) Несостоятельность двухъ главныхъ теорій миѳологіи съ точки зрѣнія нерелигіознаго, такъ-сказать, пониманія религіи вообще, миѳологіи въ частности, исторической и физической, — теорій, на которыя, однакожъ, было потрачено такъ много остроумія и учености, невольно наводитъ на сомнѣніе: возможно ли вообще *научное* толкованіе миѳологіи, не напрасно ли наука тратитъ время и трудъ, допытываясь смысла въ томъ, что можетъ быть вовсе не имѣетъ его? Ученые и философы обыкновенно обращаютъ всестороннее вниманіе на историческій, физическій, филологическій элементы миѳологіи, но они упускаютъ изъ виду главный и невольно кидающійся въ глаза,—поэтическій.

Дѣйствительно, были ученые, особенно изъ числа изслѣдователей классической древности, которые подозрительно смотрѣли на всякія попытки уразумѣть смыслъ и значеніе миѳологіи. Въ миѳологіи они не хотѣли видѣть никакой внутренней, скрытой подъ покровомъ символовъ, истины; она, по ихъ мнѣнію, совершенно свободное произведеніе поэтической фантазіи, не имѣющее никакой другой цѣли, кромѣ эстетическаго интереса. Миѳологія есть поэзія и ничего болѣе; доискиваться въ ней какого-либо другаго смысла кромѣ непосредственно представляющагося, значитъ, напрасно умствовать тамъ, гдѣ ларчикъ просто открывается *).

Происхожденіе такого взгляда на миѳологію понятно; оно основывается на непосредственномъ впечатлѣніи, производимомъ миѳами и находитъ свое подтвержденіе въ томъ исто-

*) Подобнаго взгляда на миѳологію держался извѣстный филологъ І. Г. Фоссъ (Antisymbolik. 1824 г. 6) и др.

рическомъ фактѣ, что поэты часто являлись дѣятелями въ области миѳологіи, напр. Гомеръ и Гезіодъ. Но дѣло въ томъ, что такое исключительно поэтическое впечатлѣніе миѳъ производитъ только на *наше* чувство, совершенно чуждое языческому религіозному сознанію; иное впечатлѣніе онъ производилъ на людей, вѣровавшихъ въ его истину. Для насъ миѳы, особенно классической древности, особенно въ художественной обработкѣ ихъ поэтами и художниками, конечно, суть не болѣе, какъ поэтическія сказки; но не таковы они были въ глубокой древности: здѣсь они имѣли не поэтическое только значеніе,—удовлетворить чувству изящнаго, но реальный, религіозный смыслъ; отвергать этотъ смыслъ значитъ забывать существенное ихъ значеніе и выставлять на первый планъ второстепенное. Только въ силу этого реальнаго религіознаго смысла, а не внѣшней своей формы, миѳологія и могла имѣть то могущественное вліяніе на жизнь религіозную, нравственную, общественную, какое мы видимъ въ исторіи народовъ языческихъ. Простой поэтическій вымыселъ, еслибы за нимъ не скрывалось болѣе глубокаго значенія, никогда не перешелъ бы границъ той области, въ которой обыкновенно вращается искусство, и не могъ бы имѣть ни силы устойчивости въ теченіе вѣковъ, ни того опредѣляющаго вліянія на жизнь, какое мы видимъ. Мы не нашли бы никакой достаточной причины, почему миѳологія въ жизни древнихъ народовъ должна была имѣть бо́льшее значеніе, чѣмъ какое имѣетъ и теперь поэзія и вообще изящная литература.

Отсюда видно, что элементъ поэзіи, который мы часто видимъ тѣсно связаннымъ съ миѳами, есть элементъ не существенный, а придаточный: поэзія только внѣшняя форма миѳовъ, но форма не необходимая. Къ отожествленію этой формы съ содержаніемъ, къ отрицанію въ миѳологіи высшаго значенія, кромѣ поэтическаго, могло вести только одностороннее ограниченіе поля наблюденія одною классическою, частнѣе, Греческою миѳологіею. Здѣсь дѣйствительно мы находимъ миѳы (хотя и не всѣ) въ самомъ тѣсномъ родствѣ съ поэзіею и съ изящными искусствами. Но это зависѣло не отъ самой сущности миѳологія, а отъ особеннаго эстетическаго характера Эллинской націи, по которому все входившее въ кругъ ея міросозерцанія получало болѣе или менѣе художе-

ственный колоритъ. Но не таковы миѳы народовъ напр. Востока, — не говоримъ о миѳическихъ сказаніяхъ племенъ стоящихъ на низшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Самое невзыскательное эстетическое чувство едвали согласится найти что-либо поэтическое въ чудовищныхъ получеловѣческихъ полуживотныхъ фигурахъ боговъ Египта и Индіи и въ далеко неизящныхъ сказаніяхъ о нихъ. Миѳы Востока при непосредственномъ взглядѣ на нихъ представляютъ скорѣе символическій, чѣмъ поэтическій характеръ; внѣшній типъ ихъ напоминаетъ несвободную игру художественной фантазіи съ цѣлью удовлетворить при помощи чувственно символическихъ образовъ какую-либо религіозную мысль, при чемъ внѣшнее выраженіе является не самостоятельною и главною цѣлью, а только средствомъ выраженія истины.

Соединеніе поэтической формы съ религіознымъ содержаніемъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно имѣетъ мѣсто, легко объясняется всесторонностью вліянія религіи на человѣка. Религія не есть дѣло одного только знанія, не есть теорія; она проникаетъ всѣ сферы духовной жизни человѣка и сообщаетъ имъ своеобразный характеръ; понятно, что и эстетическая способность человѣка можетъ испытывать это всепроникающее вліяніе религіи, и это вліяніе можетъ выражаться въ созданіи религіозныхъ или полурелигіозныхъ поэтическихъ произведеній. Это вполнѣ естественное и нормальное отраженіе религіозной идеи въ области эстетическаго чувства; его не чуждо религіозное сознаніе и на высшихъ степеняхъ своего развитія; но оно, очевидно, должно быть сильнѣе и значительнѣе на той низшей ступени его, когда содержаніе религіи не могло еще выражаться въ формѣ болѣе или менѣе отвлеченныхъ религіозныхъ понятій,—когда господствующею формою религіознаго сознанія было представленіе. Тѣсное родство этой формы познанія съ художественнымъ творчествомъ давало и поэзіи бо́льшее значеніе въ области религіи, чѣмъ въ послѣдующія времена, когда мысль вступила въ свои права. Еще сильнѣйшее значеніе поэтическій элементъ въ области религіи, конечно, долженъ былъ получить тамъ, гдѣ особенное развитіе эстетическаго чувства въ народѣ и въ слѣдствіе этого особенное значеніе поэзіи условливало и преимущественное отраженіе религіозной идеи въ этой именно области, что̀ мы и видимъ въ Греціи.

Но, тѣмъ не менѣе, всѣ эти естественныя и законныя причины вліянія религіи на эстетическое чувство не объясняютъ еще вполнѣ и окончательно того слишкомъ замѣтнаго и кидающагося въ глаза преобладанія поэтическаго элемента надъ религіознымъ, которое мы часто замѣчаемъ въ языческихъ религіяхъ, преимущественно въ Греческой миѳологіи, что и давало иногда поводъ считать и всю миѳологію безцѣльнымъ созданіемъ прихотливой фантазіи. Дѣйствительно, въ Греціи, особенно въ позднѣйшее время, мы замѣчаемъ такое свободное обращеніе поэтовъ съ миѳическимъ матеріаломъ, что невольно приходитъ на мысль, что то или иное миѳическое сказаніе у нихъ является вовсе не съ тѣмъ, чтобы выразить какую-либо религіозную истину, а просто какъ продуктъ свободной художественной фантазіи: лежащій въ основѣ поэтическаго сказанія древній, простой миѳъ является здѣсь для цѣлей поэзіи такимъ же безразличнымъ въ какой-либо высшей идеѣ матеріаломъ, какъ напр. необыкновенное происшествіе въ сказкѣ. Не поэзія существуетъ здѣсь для религіи, какъ ея служительница, но религія для поэзіи; поэзія—главное, а религіозное содержаніе—второстепенное, простой сюжетъ для свободной художественной обработки. Что такое значеніе можетъ иногда имѣть религія для поэзіи, это неоспоримо; но оно выражаетъ вовсе не нормальный и постоянный фактъ взаимнаго ихъ отношенія, но исключительный и имѣющій свою собственную причину въ упадкѣ религіи. Если не въ отношеніи поэзіи къ религіи вообще, то, покрайней мѣрѣ, въ отношеніи къ преобладанію поэзіи въ миѳологіи имѣетъ полную истину замѣчаніе Шеллинга, что „поэзія можетъ быть естественнымъ концемъ и даже необходимымъ непосредственнымъ порожденіемъ миѳологіи, но вовсе не можетъ быть производящимъ основаніемъ или источникомъ представленій о богахъ“ *). Дѣйствительно, поэзія въ истинномъ смыслѣ слова, какъ художественное творчество, предполагаетъ полную свободу въ избраніи матеріала, въ обращеніи съ нимъ и въ художественной его обработкѣ; поэтому истинная поэзія и искусство, какъ мы видимъ ихъ въ Греціи, были бы невозможны, еслибы полетъ

*) Philosophie d. Mythologie. Einl. 20.

полетъ фантазіи былъ скованъ религіозными представленіями, по самому своему характеру недопускающими произвольныхъ измѣненій. Вполнѣ свободное, наиболѣе выгодное для искусства отношеніе къ религіозному матеріалу могло наступить только тогда, когда была утрачена, по крайней мѣрѣ, значительно ослаблена религіозная вѣра въ истину и, слѣдовательно, въ неизмѣнность религіозныхъ вѣрованій, когда эти вѣрованія представлялись не священнымъ содержаніемъ, къ которому нужно относиться съ благоговѣніемъ, а простымъ матеріаломъ поэзіи, съ которымъ можно обращаться свободно. А въ такомъ именно положеніи не живаго созиданія, а начинающагося разложенія и упадка мы и застаемъ миѳологію во время блестящаго развитія искусства въ Греціи. Въ силу этого все, что внесено въ область религіи со временъ Гомера и Гезіода, уже не имѣетъ чисто-религіознаго значенія, но представляетъ постепенный упадокъ греческаго политеизма; истинно религіозные интересы въ виду этого упадка ищутъ себѣ другаго исхода въ такъ-называемыхъ мистеріяхъ.

Общій недостатокъ тѣхъ теорій миѳологіи, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, состоялъ въ томъ, что каждая изъ нихъ одностороннимъ образомъ возвышала и обобщала одинъ какой-либо изъ несущественныхъ элементовъ миѳологіи,— или историческій, или физическій, или художественный, забывая о главномъ и существенномъ—религіозномъ. Что каждый изъ указанныхъ элементовъ находится въ миѳологіи, это, конечно, несомнѣнно; иначе не могли бы образоваться и тѣ теоріи миѳовъ, о которыхъ мы говорили. Несмотря на свою односторонность эти теоріи исходили изъ дѣйствительныхъ, находящихся въ миѳологіи данныхъ и эти данныя только и могли сообщить имъ видъ кажущейся вѣроподобности. Но что эти элементы, несмотря на то, что составляютъ иногда замѣтную, выдающуюся черту отдѣльныхъ миѳовъ, вовсе не главное въ миѳологіи, яснымъ свидѣтельствомъ служитъ уже то одно, что вѣровавшіе въ ея истину послѣдователи политеизма никогда и не подозрѣвали въ ней того содержанія,

какое подкладывали подъ нее позднѣйшіе, критически относившіеся къ ней ученые. Эти ученые готовы были видѣть въ миѳологіи какое угодно содержаніе кромѣ религіознаго, тогда какъ послѣдователи политеизма не думали видѣть въ ней ничего кромѣ религіознаго содержанія. Они видѣли въ богахъ и въ исторіи о нихъ именно только боговъ и ихъ исторію, а если нѣкоторые изъ нихъ въ позднѣйшее время и искали за обыкновенными миѳическими сказаніями какого-либо болѣе глубокаго и таинственнаго смысла, то этотъ смыслъ всетаки былъ религіозный. Такъ-называемыя мистеріи Грековъ предлагалп не какое-либо историческое или физическое толкованіе народныхъ вѣрованій, но религіозныя же истины и религіозные обряды, которые учредителямъ этихъ мистерій казались болѣе глубокими и болѣе спасительными, чѣмъ обыкновенныя вѣрованія и обряды. Тогда какъ по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (напр. Германа) религіозное пониманіе миѳологіи есть не первоначальное, а позднѣйшее, которое не имѣлось въ виду у первыхъ виновниковъ ея и было искаженіемъ первоначальнаго смысла ея историческаго, физическаго и т. п., дѣйствительная исторія религіи ничего не знаетъ о такомъ мнимо первоначальномъ смыслѣ миѳическихъ сказаній; напротивъ свидѣтельствуетъ, что попытки найти въ миѳахъ какой-либо иной смыслъ кромѣ религіознаго принадлежатъ уже къ позднѣйшимъ эпохамъ начинающагося недовѣрія къ непосредственной истинѣ религіозныхъ сказаній и начинающейся рефлексіи и скептицизма.

То могущественное вліяніе, какое имѣла миѳологія на нравственную жизнь, несомнѣнно указываетъ на существенно религіозный ея характеръ. Миѳологія для языческаго народа есть его религія, для него она не игра фантазіи, не поэтизированная исторія, не аллегорическая физика, но дѣло первостепеннаго жизненнаго интереса; она могущественно владѣетъ умами и сердцами. Аллегорическимъ философемамъ о природѣ, поэтическимъ фикціямъ не станутъ создавать алтарей и храмовъ; имъ не станутъ молиться и приносить жертвъ. Все это возможно и понятно только при томъ предположеніи, что миѳологія не есть чистый вымыслъ или вымыселъ смѣшанный съ дѣйствительными фактами исторіи и физики, но заключаетъ въ себѣ нѣкоторую высшую истину,

хотя и завитую въ ткань чувственныхъ образовъ фантазіи, а эта высшая истина можетъ быть только религіозною.

Итакъ содержаніе миѳологіи есть религіозное. Въ чемъ же теперь можетъ состоять это содержаніе и какъ открыть его подъ пестрою и столь фантастическою тканью многообразныхъ миѳовъ? Вотъ вопросъ, рѣшеніе котораго можетъ быть неодинаково, несмотря на вѣрное общее признаніе истиннаго характера миѳологіи.

Религія есть взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Реальное содержаніе религіи есть слѣдствіе живаго дѣйствованія Божества на духъ человѣка; самый актъ этого дѣйствованія мы можемъ назвать божественнымъ откровеніемъ въ обширномъ значеніи этого слова, а то содержаніе религіи, которое производится этими актами, откровеннымъ ученіемъ. Форма религіи, въ частности форма откровеннаго ученія есть уже дѣло усвояющаго это содержаніе человѣка. Гдѣ нѣтъ одного изъ этихъ элементовъ религіи, тамъ нѣтъ религіи въ истинномъ смыслѣ этого слова. Но въ язычествѣ, по самому существу его и въ противуположность истинной религіи, мы, повидимому, не можемъ допустить непосредственнаго присутствія элемента божественнаго откровенія. Итакъ одно изъ двухъ: или въ язычествѣ осталась только форма религіи, — миѳологія, безъ всякаго дѣйствительнаго религіознаго содержанія; или, если было это религіозное содержаніе, то оно не могло быть продуктомъ самаго же языческаго религіознаго сознанія; оно было заимствовано откуда-либо извнѣ, внѣшнимъ образомъ. Но такъ какъ теперь единственный источникъ дѣйствительнаго религіознаго содержанія могъ находиться только въ одной исторической, Богооткровенной религіи, религіи Ветхозавѣтной, то, очевидно, только отсюда и могло быть заимствовано все истинно-религіозное и совершенное въ язычествѣ.

Эти, повидимому, единственно возможные выводы о значеніи миѳологіи при знаніи истины религіи объясняютъ намъ возможность возникновенія въ христіанскомъ мірѣ и у христіанскихъ ученыхъ двухъ противоположныхъ воззрѣній на нее, воззрѣній, иногда непослѣдовательно совмѣщавшихся у одного и того же писателя. Тогда какъ одни, признавая только за Богооткровенною религіею характеръ дѣйствительной религіи,

не хотятъ видѣть въ языческой миѳологіи никакого реальнаго религіознаго содержанія и по отношенію къ ней становятся на точку зрѣнія эвгемеризма и физической теоріи миѳологіи; другіе находятъ въ ней такое содержаніе, но не признаютъ за язычествомъ силы самобытно произвести его; они полагаютъ, что это содержаніе есть не что иное какъ заимствованіе изъ области единой, истинной религіи, заимствованіе затемненное и искаженное намѣренно или нѣтъ подъ вліяніемъ различныхъ условій.

а) Это послѣднее воззрѣніе, начало которому положено Іудейскими платонизирующими философами Аристовуломъ и Филономъ, часто встрѣчается у древнихъ христіанскихъ апологетовъ и учителей Церкви (Іустина, Климента и др.), находившихъ въ нѣкоторыхъ миѳахъ искаженныя событія Ветхозавѣтной религіи, точно также какъ въ языческой философіи элементы, тайно заимствованные изъ священныхъ книгъ народа Еврейскаго. Но систематическое и научное раскрытіе этого воззрѣнія, въ примѣненіи собственно къ миѳологіи, принадлежитъ уже новымъ временамъ, преимущественно ученымъ XVII вѣка: Гергарду Фоссу, Бохарту и особенно французскому епископу Даніелю Гюэ *). Много остроумія и необыкновенной учености потрачено было ими для доказательства той мысли, что въ миѳологіи, причемъ они имѣли въ виду преимущественно Греческую, содержатся искаженныя и затем-

---

1) Первый систематическій опытъ изъясненія миѳовъ съ исторически-религіозной точки зрѣнія находимъ у Стефана Гвичарда (Harmonie etymologique des langues. Par. 1606), который старался доказать, что имена языческихъ боговъ и сказанія о нихъ суть заимствованія изъ Св. Писанія и Еврейской исторіи Даніель Гейнзій (Aristarchus sacer. 1627) при помощи филологіи объясняетъ имена важнѣйшихъ Греческихъ боговъ изъ Еврейскихъ корней. Того же направленія держится и Бохартъ (Geographia sacra. 1627) Сочиненіе Гергарда Фосса (Vossius, de Theologia gentili et cael. 1642) замѣчательно для своего времени по обширной эрудиціи и богатству содержанія. Хотя въ немъ Фоссъ вообще не ограничивается однимъ какимъ-либо способомъ толкованія миѳовъ, но прибѣгаетъ по различію миѳовъ и къ историческому и физическому объясненію ихъ, тѣмъ не менѣе, съ особенною любовію проводитъ ту мысль, что имена и дѣянія большей части важнѣйшихъ боговъ суть искаженія именъ и дѣяній Ветхозавѣтныхъ лицъ. Тому же направленію въ изъясненіи миѳологіи слѣдуетъ Гюэ (Huetius, въ его Demonstratio Evangelica), Лаво, Томасинъ и др.

ненныя суевѣріемъ народа, обманомъ жрецовъ, фантазіею поэтовъ факты изъ дѣйствительной Ветхозавѣтной исторіи. Особенно Гюэ до такой степени увлекся своею теоріею, что видѣлъ въ Туатѣ Финикіянъ, Адонисѣ Сиріянъ, Озирисѣ Египтянъ, Зороастрѣ Персовъ, Кадмѣ и Данаѣ Грековъ,— короче сказать, во всѣхъ почти божескихъ и человѣческихъ личностяхъ различныхъ миѳологій одно и то же лице—Моисея. Отголоски и вліяніе подобныхъ теорій можно и до позднѣйшаго времени встрѣтить въ различныхъ богословскихъ сочиненіяхъ. Такъ напр. въ садахъ Гесперидскихъ думаютъ иногда находить искаженное сказаніе о раѣ, въ борьбѣ титановъ съ богами указаніе на Вавилонское столпотвореніе, въ Зевсѣ, Посидонѣ и Плутонѣ узнаютъ трехъ сыновъ Ноевыхъ, въ Вулканѣ Тубалъ-каина, изобрѣтателя желѣза, въ миѳахъ о Геркулесѣ видятъ слѣды исторіи Іисуса Навина и т. под.

Для оцѣнки этой теоріи, для нашей цѣли было бы излишнимъ трудомъ входить въ фактическія изслѣдованія, въ какой мѣрѣ дѣйствительны тѣ сходства, которыя защитники ея думаютъ находить между такими-то миѳами и такими-то событіями Ветхозавѣтной исторіи. Мы бы, конечно, и безъ особеннаго труда увидѣли здѣсь множество утонченностей, остроумныхъ натяжекъ, случайныхъ сближеній и произвольныхъ филологическихъ толкованій, которыя сильно заподозрили бы дѣйствительность этихъ сходствъ и поколебали бы фактическую основу этой теоріи. Но дѣло не въ томъ, а въ невѣрности самаго принципа, поставленнаго въ главу этой теоріи. Этотъ принципъ состоитъ въ томъ, что замѣчаемое сходство между вѣрованіями различныхъ народовъ предполагаетъ всегда историческую связь между этими вѣрованіями. Какъ скоро это признано, то естественно было придти къ заключенію, что первоначальнымъ источникомъ, изъ котораго произошли сходныя религіозныя вѣрованія, долженъ быть исторически древнѣйшій, именно религія народа болѣе древняго чѣмъ Греки— Еврейскаго.

Сходства между частными религіозными представленіями и символами у различныхъ народовъ отвергать, конечно, нельзя. Но слишкомъ поспѣшно было бы заключать отсюда къ одному общему источнику этихъ сходствъ и къ распространенію ихъ черезъ передачу или заимствованіе этихъ представленій однимъ

народомъ у другаго. Прежде всего, сходныя религіозныя представленія встрѣчаются у такихъ народовъ, между которыми безъ самыхъ сильныхъ натяжекъ и смѣлыхъ гипотезъ трудно предположить историческую связь и сношенія, тѣмъ болѣе взаимостороннее вліяніе и сближеніе. Но въ такихъ натяжкахъ и гипотезахъ нѣтъ и нужды, какъ скоро сходства религіозныхъ представленій у различныхъ народовъ проще и естественнѣе могутъ быть объяснены сходствомъ религіозныхъ потребностей, религіозныхъ воззрѣній и понятій, зависящихъ отъ единства духовной природы и идеи религіи. Самый способъ выраженія или представленія религіозныхъ понятій можетъ быть сходнымъ, даже одинаковымъ у различныхъ народовъ вслѣдствіе однихъ и тѣхъ же законовъ и пріемовъ чувственнаго и символическаго выраженія извѣстныхъ идей. Наконецъ и историческія воспоминанія, вынесенныя изъ древнѣйшей эпохи человѣческаго рода, могутъ самостоятельно храниться у различныхъ народовъ и какъ одинъ изъ элементовъ миѳологіи служить сходною основою для религіозныхъ сказаній. Такъ напр., нѣтъ никакой нужды приводить въ историческую связь съ библейскимъ сказаніемъ о раѣ существующіе во всѣхъ почти религіяхъ миѳы о такъ-называемомъ золотомъ вѣкѣ, о первоначальномъ счастливомъ состояніи рода человѣческаго. Нося въ своей душѣ стремленіе къ счастливой и блаженной жизни и не находя соотвѣтствія этому стремленію въ жизни дѣйствительной, человѣкъ легко могъ переносить идеалъ такой жизни въ давно минувшее и неизвѣстное ему прошедшее и думать, что тогда все было гораздо лучше, что люди въ старину жили счастливѣе и что самая счастливая эпоха была въ началѣ рода человѣческаго. Если вспомнимъ теперь, что такой идеалъ первоначальнаго счастія въ то время могъ быть не иной, какъ только чувственный, то легко поймемъ, почему и болѣе частныя черты изображенія золотаго вѣка могли образоваться также сходнымъ образомъ у различныхъ народовъ. Такъ какъ блаженную жизнь на извѣстной степени умственнаго развитія человѣкъ могъ полагать только въ обиліи чувственныхъ благъ, напр., въ болѣе обыкновеннаго долгой жизни, въ особенной крѣпости силъ, въ свободѣ отъ изнурительныхъ трудовъ, то отсюда удобно и безъ историческаго источника могли возникнуть сходныя сказанія напр. о долголѣтіи первыхъ людей,

объ ихъ исполинскомъ ростѣ и т. под. Возьмемъ еще другое, очень распространенное въ языческихъ религіяхъ преданіе о потопѣ: сказаніе о немъ не выражаетъ собою, повидимому, никакой чисто религіозной идеи и не даетъ права предполагать какого-либо общаго субъективнаго повода къ возникновенію подобнаго сказанія во всѣхъ почти религіяхъ. Но тѣмъ не менѣе и здѣсь нѣтъ нужды предполагать какого-либо заимствованія изъ Ветхозавѣтныхъ книгъ; очень вѣроятно, что это есть всеобщее историческое воспоминаніе о великой катастрофѣ, самостоятельно сохранившееся въ памяти различныхъ народовъ.

Конечно, говоря о возможности происхожденія сходныхъ религіозныхъ представленій у различныхъ народовъ независимо отъ ихъ историческаго сближенія, мы никакъ не отвергаемъ возможности и дѣйствительнаго перехода религіозныхъ понятій отъ одного народа къ другому. Мы защищаемъ только ту мысль, что эти частныя заимствованія никакъ не могутъ служить основаніемъ къ заключенію о взаимной исторической зависимости цѣлыхъ религій или даже важнѣйшихъ религіозныхъ понятій. Заимствованныя представленія, напр. перенесеніе культа извѣстнаго божества изъ одной страны въ другую, изъ Египта въ Финикію или Грецію, большею частію привходятъ какъ случайный матеріалъ въ циклъ извѣстнаго міросозерцанія и скоро ассимилируются съ представленіями этого цикла, теряя свой настоящій характеръ. Если отыскивать слѣды такихъ заимствованій, то, конечно, ихъ нигдѣ нѣтъ болѣе, какъ въ религіи Эллиновъ; но несмотря на то, эти заимствованные отвнѣ матеріалы такъ видоизмѣнены подъ вліяніемъ своеобразнаго Эллинскаго міросозерцанія, что вся совокупность миѳическихъ сказаній, откуда бы они первоначально ни произошли, представляетъ одно стройное и однимъ художественнымъ характеромъ запечатлѣнное цѣлое, такъ что, несмотря на обиліе чуждыхъ элементовъ, никто не откажется признать Греческую религію совершенно самобытнымъ произведеніемъ Греческаго духа.

Изъ всего этого видно, что если и нельзя отвергать законности въ попыткахъ отыскивать внѣшнія сходства и слѣды историческихъ заимствованій въ религіяхъ различныхъ народовъ, то, во всякомъ случаѣ, такія попытки скорѣе могутъ

принести пользу для уразумѣнія внѣшней исторіи народовъ, чѣмъ для пониманія смысла и значенія самыхъ религій. Напротивъ, эти попытки въ приложеніи къ объясненію происхожденія и значенія религій, какъ показываетъ опытъ, приносили много вреда и затемняли самое дѣло, вмѣсто объясненія его, особенно, когда они совершались не съ должнымъ безпристрастіемъ историка, но подъ вліяніемъ какихъ-либо предзанятыхъ идей. Такъ напр. нельзя не замѣтить, что крайности и натяжки въ теоріяхъ Гюэ и Фосса имѣли свой источникъ въ предзанятомъ мнѣніи объ извѣстности и значительно обширномъ вліяніи религіи и историческихъ сказаній Еврейскаго народа въ средѣ окружающихъ его и даже отдаленныхъ народовъ языческихъ, — мнѣніи, которое они могли встрѣтить у нѣкоторыхъ древнихъ Учителей Церкви, полагавшихъ, что все лучшее въ языческой религіи и философіи было заимствовано у Евреевъ. Но должно замѣтить, что можетъ быть увлеченіе и въ противуположную крайность. Мы находимъ ученыхъ, которые подъ вліяніемъ предубѣжденій о глубокой древности Египтянъ, Китайцевъ или Индѣйцевъ, при помощи такой же игры сближеній и параллелей между религіозными представленіями совершенно различныхъ народовъ, думали находить источникъ тѣхъ или другихъ ветхозавѣтныхъ и даже христіанскихъ вѣрованій, то у древнихъ Персовъ, то въ Индіи, то въ Китаѣ. Всѣ подобныя заключенія имѣютъ мало научнаго значенія, хотя остроумное сближеніе сходствъ для недальновиднаго и можетъ показаться поразительнымъ. Но мы уже сказали, что такія сходства сами по себѣ еще нисколько не доказываютъ историческаго родства сходныхъ представленій, если только нѣтъ прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ въ пользу такого родства; но такихъ свидѣтельствъ нѣтъ.

б) Но если историческое содержаніе Ветхозавѣтной религіи не можетъ быть существеннымъ и глубочайшимъ содержаніемъ миѳологіи, а съ другой стороны, такое содержаніе такъ или иначе можетъ быть только откровеннымъ по самой идеѣ религіи, то не ближе ли мы придемъ къ истинѣ, если пойдемъ дальше— за Ветхозавѣтную религію въ глубь вѣковъ и станемъ искать сокровенной истины язычества не въ положительномъ Откровеніи народа Еврейскаго, а въ предшествовавшемъ ему первобытномъ, въ общей всему роду человѣческому первобытной

религіи? Дѣйствительное религіозное содержаніе миѳологіи, истина язычества будетъ, такимъ образомъ, не что иное какъ идущее съ незапамятнымъ доисторическихъ временъ и сохранявшееся по преданію первобытное Откровеніе. Важнѣйшіе миѳы будутъ только разнообразно смѣнявшимися въ силу историческихъ и другихъ условій оболочками и символами первобытнаго религіознаго ученія.

Вотъ воззрѣніе на миѳологію, которое раздѣляется многими учеными и главнымъ, наименѣе одностороннимъ, выразителемъ котораго служитъ Крейцеръ. Крейцеръ не думаетъ конечно все въ миѳологіи производить изъ этого источника. Область миѳологіи такъ обширна, что въ ней находятъ свое мѣсто самые разнообразные элементы. Такъ какъ въ древнѣйшія времена религія имѣла всестороннее значеніе и религіозное образованіе замѣняло для человѣка всякое другое, то въ миѳологіи должно было содержаться не одно только религіозное ученіе, но и полный кругъ первобытнаго знанія; кромѣ представленій чисто религіозныхъ здѣсь встрѣчаются и указанія историческія и представленія физическія и понятія астрономическія и идеи нравственныя. Отсюда и изъясненіе миѳовъ не можетъ быть производимо съ одной чисто религіозной точки зрѣнія, но различные миѳы имѣютъ различное значеніе и требуютъ различныхъ толкованій. Но тѣмъ не менѣе главное и существенное въ миѳологіи—несомнѣнно религіозное; этотъ религіозный элементъ Крейцеръ производитъ изъ первобытнаго преданія, котораго родина Востокъ. „Древнѣйшіе миѳы, говоритъ онъ, чисто теологическаго содержанія и почти всѣ подобнаго рода миѳы, которые сохранились въ греческомъ мірѣ, дошли туда съ Востока; теологическіе миѳы съ восточною окраской первоначально суть цѣлостныя воззрѣнія, познанія и идеи или откровенныя истины, которыя уже очень рано были выражены въ образахъ. Это образы храмовой поэзіи, величественные, много говорящіе типы. Но этотъ простой характеръ первоначальныхъ религіозныхъ ученій изгладился вмѣстѣ съ политеизмомъ“. Но, несмотря на искаженіе первобытной религіи въ политеизмѣ, она никогда не исчезала совершенно въ язычествѣ. „Болѣе чистая первоначальная религія,—монотеизмъ, какъ ни былъ онъ по наружности сильно раздробленъ и искаженъ вторгшимся политеизмомъ, тѣмъ не менѣе, никогда

совершенно не исчезалъ, но въ существенномъ сохранялся даже въ антропоморфической Греціи при посредствѣ жреческихъ преданій и мистерій. Какъ ни раздроблено лучепреломленіе миѳической призмы, тѣмъ не менѣе и здѣсь сквозь множество преломленныхъ лучей мы можемъ усмотрѣть истинный свѣтъ солнца, который если и не произвелъ непосредственно пеструю и разнообразную игру миѳологическихъ цвѣтовъ, то во всякомъ случаѣ былъ первоначальнымъ источникомъ и причиною всей этой игры свѣта". Среди всѣхъ искаженій первобытной религіи, какимъ она могла подвергаться въ язычествѣ, остатки истинной религіи хранились наслѣдственно жреческими фамиліями, каковы были напр. Аѳинскіе и Элевзинскіе Евмолпиды, которые въ своемъ тайномъ ученіи умѣли сохранить неповрежденными первоначальныя восточныя преданія. Конечно, нѣчто изъ первоначальнаго преданія могло и исказиться, но эта судьба могла постигнуть только такія преданія, которыя были несущественны, не состояли въ связи съ главнымъ ученіемъ о единствѣ Божіемъ и о безсмертіи души, и потому не вошли въ составъ жреческаго ученія; но эти основныя истины всегда были вѣрно охраняемы жрецами и хранились въ ихъ тайномъ ученіи *).

Что касается до основной мысли теоріи Крейцера, именно до возможности сохраненія въ язычествѣ нѣкоторыхъ слѣдовъ первобытнаго Откровенія, то эта мысль сама по себѣ, конечно, вѣрна. Мы сами въ послѣдствіи укажемъ на это преданіе какъ на одинъ изъ объективныхъ элементовъ язычества. Но существенный пунктъ нашего разногласія съ теоріей Крейцера и съ другими однородными теоріями тотъ, что въ нихъ этотъ объективный элементъ выставляется на первый планъ, что изъ него производится все лучшее, существенное и истинно религіозное въ язычествѣ, а остальное,—миѳическая оболочка,—относится или къ поэтическому украшенію и вмѣстѣ искаженію этого внутренняго содержанія, или къ тѣмъ историческимъ, физическимъ и другимъ элементамъ, которые только болѣе или менѣе случайно срослись съ миѳологіею и не принадлежатъ къ существу ея. Исходя изъ того положенія, уже раскрытаго нами, что естественное религіозное сознаніе,

*) Creuzer, Symbolik. Th. I. 1810. Также его Briefwechsel, 6 Br.

низшую форму котораго составляетъ язычество, есть религія съ преобладающимъ субъективнымъ элементомъ, мы имѣемъ полное право въ этомъ именно элементѣ видѣть сущность и центръ тяжести язычества. Объективные же элементы, къ числу которыхъ относятся и сохранившіеся въ язычествѣ слѣды первобытной истинной религіи, могутъ имѣть лишь второстепенное значеніе; они не болѣе и не менѣе какъ только слѣды и отрывки, не входящіе существенно въ общій строй и живое содержаніе язычества. Поэтому и истиннаго смысла миѳологіи мы должны искать не въ отвнѣ принесенномъ и только традиціонно хранившемся въ немъ содержаніи, но въ самой же миѳологіи, которая представляетъ намъ самостоятельное развитіе естественнаго религіознаго сознанія,—опытъ религіознаго міросозерцанія, принадлежащій преимущественно самодѣятельности человѣческаго ума, въ своеобразной гносеологической формѣ представленія.

Одностороннее перемѣщеніе центра тяжести съ субъективной стороны религіи на объективную произвело то, что вѣрная въ своей основѣ мысль Крейцера получила видъ недоказанной гипотезы, привела его къ неправильному взгляду какъ на содержаніе, такъ и на форму политеизма. На всѣ эти недостатки издавна указывали критики теоріи Крейцера, хотя и не объяснили съ достаточною ясностью причины, отъ которой они произошли. Такъ, прежде всего, оказалась шаткою та историческая почва, на которой онъ думалъ основать свою гипотезу. Мысль, что Греческая миѳологія не должна быть разсматриваема и изучаема сама по себѣ изолированно, но въ связи съ миѳологіями другихъ народовъ, признана вѣрною и удачною; но что касается до мнѣнія, будто важнѣйшіе Греческіе миѳы перешли съ Востока, въ частности, до конкретнаго способа самого перехода и преобразованія ихъ, то теорія Крейцера во многомъ оказалась несостоятельною и противорѣчащею новѣйшимъ даннымъ археологіи и сравнительной филологіи. Еще болѣе оказалось несостоятельнымъ предположеніе, которое имѣетъ столь важное значеніе для поддержки теоріи Крейцера, будто бы въ жреческихъ кастахъ и мистеріяхъ сохранялись тайныя преданія Востока и идеи первобытной религіи. Но недостаточно обоснованная съ исторической стороны, гипотеза Крейцера, по самому существу дѣла,

не замедлила повести и къ дальнѣйшимъ одностороннимъ воззрѣніямъ. Такъ какъ религіозное содержаніе первобытной религіи представлялось очень необширнымъ,— это ученіе о единомъ Богѣ и безсмертіи души, — а миѳологическія представленія безгранично разнообразными, такъ что трудно было считать ихъ безконечными варьяціями немногихъ простыхъ истинъ, то оказалось необходимымъ отнести самую большую часть миѳовъ на счетъ того нерелигіознаго элемента миѳологіи, о которомъ мы говорили. Отсюда справедливъ упрекъ, дѣлаемый критиками теоріи Крейцера, что онъ, не смотря на свой вѣрный взглядъ на существенно религіозный характеръ миѳологіи, чѣмъ возвысился надъ односторонностію прежнихъ ея толкователей. тѣмъ не менѣе, исходя изъ мысли, что миѳологія содержитъ не только религіозное ученіе, но и полный кругъ первобытнаго знанія, придалъ значеніе этому нерелигіозному элементу (историческому, физическому и пр.) болѣе, чѣмъ сколько слѣдовало, въ ущербъ главному, религіозному. Къ такому расширенію значенія нерелигіознаго элемента въ миѳологіи вело Крейцера не одно только желаніе соединить въ своей теоріи и всѣ предшествующія, какъ частные моменты, но, главнымъ образомъ, какъ мы сказали, невозможность съ точки зрѣнія своей теоріи объяснить разнообразіе и сложность миѳологіи. Невѣрный методъ, принятый имъ къ опредѣленію значенія миѳовъ, еще болѣе удерживалъ его на ложной дорогѣ. Именно, внѣшній поводъ, внѣшній колоритъ миѳа Крейцеръ считалъ указаніемъ на его внутреннее содержаніе, тогда какъ къ такому содержанію внѣшній матеріалъ можетъ относиться совершенно безразлично. Если въ миѳѣ заключаются элементы историческіе или физическіе или астральные, то это не служитъ еще доказательствомъ того, что и самый миѳъ имѣетъ своимъ содержаніемъ историческое событіе или физическое понятіе. Такъ какъ далѣе и въ миѳахъ, которые Крейцеръ признавалъ спеціально религіозными, чрезвычайная пестрота миѳологической ткани никакимъ образомъ не могла быть согласована съ чистотою и высотою предполагаемаго содержанія, то онъ долженъ былъ придти къ заключенію, что миѳы имѣютъ символическое значеніе,—мнѣніе, которое, какъ мы сейчасъ увидимъ, никакъ не выражаетъ истиннаго характера миѳологической формы.

в) Мы видѣли, что изъ ученыхъ, признававшихъ религіозное значеніе миѳологіи одни искали объективнаго, истинно религіознаго элемента язычества въ Богооткровенномъ Ветхозавѣтномъ ученіи и въ исторіи народа Еврейскаго, другіе (какъ напр. Крейцеръ) шли дальше, видѣли этотъ элементъ въ предшествовавшемъ этому Откровенію, первобытномъ общемъ всему роду человѣческому преданіи, родиною котораго былъ Востокъ. Но возможенъ былъ шагъ еще дальше; можно было искать основанія и объективнаго источника язычества не въ какомъ либо дѣйствительномъ историческомъ откровеніи, но въ недосягаемой дали метафизическаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ и почитать политеизмъ извѣстнымъ необходимымъ моментомъ этого отношенія;—не воспоминаніемъ только о какомъ-либо историческомъ откровеніи, но дѣйствительнымъ реальнымъ откровеніемъ. Этотъ послѣдній шагъ по пути объективнаго пониманія миѳологіи сдѣланъ Шеллингомъ.

Къ установленію своего понятія о миѳологіи Шеллингъ идетъ путемъ критики различныхъ прежнихъ теорій о сущности и происхожденіи миѳовъ. Онъ отвергаетъ всякую мысль о изобрѣтеніи и измышленіи ихъ кѣмъ-либо, будутъ ли то отдѣльные лица или цѣлый народъ съ своимъ народнымъ поэтическимъ творчествомъ. Не народъ и не частныя лица производятъ миѳологіи, но опредѣленная миѳологія народа возникаетъ вмѣстѣ съ нимъ, какъ его индивидуальное сознаніе. Самое выдѣленіе народа изъ общей массы единаго и нераздѣльнаго человѣчества происходитъ въ слѣдствіе предварительно совершившагося выдѣленія и установленія опредѣленнаго миѳологическаго сознанія или выступленія различныхъ боговъ въ единомъ дотолѣ сознаніи человѣчества *). Первоначальною формою религіознаго сознанія Шеллингъ признаетъ монотеизмъ, хотя не въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ это выраженіе защитники совершенства первобытныхъ религіи. Монотеизмъ Шеллинга есть, какъ онъ самъ его называетъ, „относительный только монотеизмъ“. Общій всему человѣчеству Богъ могъ быть только въ той мѣрѣ единымъ, въ какой не выступили еще въ его сознаніи другіе боги; онъ есть только первый членъ въ дальнѣйшемъ рядѣ послѣдовательно

*) Einleitung in d. Philosophie der Mythologie. 1856 стр. 109.

идущихъ боговъ политеизма. Собственно, онъ изначала былъ миѳологическій богъ, именно potentia, такъ какъ съ нимъ уже начался рядъ миѳической исторіи боговъ.

Отсюда уже видно, что нельзя искать иного какого либо начала для объясненія первоначальнаго монотеизма (напр. сверхъестественное Откровеніе) и иного для послѣдующаго политеизма (напр. искаженіе этого Откровенія). Та и другая форма религіознаго сознанія состоятъ въ существенной связи и представляютъ одинъ необходимый историческій процессъ. Какой теперь смыслъ и какія движущія силы этого процесса?

Если религія не есть субъективное произведеніе человѣческихъ силъ, если миѳологіи въ частности не суть вымыслъ и порожденіе народной поэзіи или отдѣльныхъ лицъ, то, очевидно, перваго источника этого процесса мы должны искать не въ человѣкѣ, а гдѣ-либо выше его. Хотя этотъ процессъ имѣетъ свое основаніе и въ дѣствительномъ сознаніи человѣчества, изъ котораго онъ долженъ происходить, но, тѣмъ не менѣе, его цѣлое теченіе есть *необходимое* движеніе, которому на дѣлѣ подчинено самое сознаніе послѣдовательно переживающее его. Исторія боговъ, послѣдовательно смѣнявшихся въ миѳологіяхъ народовъ, есть дѣствительная исторія религіознаго сознанія человѣчества, которое должно пережить отдѣльные моменты, выражаемые этими богами. Но эти моменты не суть только идеальныя формы сознанія, не суть только логическія категоріи или феноменологическія ступени послѣдовательно развивающагося знанія, познаванія. Нѣтъ, это совершенно *реальныя потенціи*, которыя овладѣваютъ сознаніемъ, господствуютъ надъ нимъ, и, притомъ, это суть тѣ же самыя реальныя потенціи, которыя лежатъ въ основѣ существованія и происхожденія міра и которыя составляютъ (konstituiren) жизнь самаго божества, слѣдовательно, потенціи космогоніи и теогоніи. Итакъ миѳологія, какъ послѣдовательный политеизмъ, есть не что иное какъ процессъ, посредствомъ котораго божественныя потенціи или, проще, самъ Богъ, посредственно (т. е. въ формѣ сознанія), снова полагаетъ себя, то есть, она есть *теогоническій процессъ*. Съ этой точки зрѣнія то, что въ миѳологіи на первый взглядъ представляется только человѣкообразнымъ, субъективною исторіею, на самомъ дѣлѣ становится объективнымъ, выражаетъ всеобщія

абсолютныя событія, ибо въ миоологическомъ процессѣ человѣческое сознаніе проходитъ по тому же закону и по тѣмъ же самымъ ступенямъ, по которымъ первоначально прошла природа; принципы миѳологическаго процесса суть, вмѣстѣ, принципы всего бытія и происхожденія, какъ историческаго, такъ и естественнаго. По этому единственно истинному, объективному объясненію миѳологіи, послѣдняя ея основа и истинный ключъ ея пониманія заключается не въ историческихъ, но въ превыше-историческихъ, трансцедентно-метафизическихъ отношеніяхъ, короче сказать, въ самомъ существѣ (Wesen) Божіемъ *).

Въ чемъ состоятъ эти реальныя потенціи, опредѣляющія содержаніе, ходъ и моменты политеистическаго процесса,— отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ метафизическое ученіе Шеллинга о Богѣ. Въ Богѣ, по его ученію, мы должны различать три момента: основу (мощь), существованіе (разумъ) и любовь. Эти три момента въ его философіи религіи являются намъ какъ три потенціи: 1) возможность бытія (Seinkönnen), называемая также субъектомъ бытія; 2) чистое бытіе безъ всякой возможности, не субъектъ, но только предикатъ бытія и объектъ бытія, наконецъ 3) единство обоихъ, самополагающая возможность бытія или духъ. Въ свободномъ отъ всякаго противоположенія единствѣ этихъ трехъ потенцій Богъ имѣетъ только потенціальное бытіе, бытіе въ понятіи. Къ дѣйствительному бытію онъ приходитъ только черезъ разъединеніе или напряженіе этихъ потенцій вслѣдствіе божественной воли, въ чемъ заключается вмѣстѣ и начало міра. Это разъединеніе состоитъ въ томъ, что двѣ первыя потенціи превращаютъ свое взаимное отношеніе, такъ что возможность бытія (Seinkönnen) полагаетъ себя какъ дѣйствительное бытіе, чтобы быть побѣжденною (настоящимъ) дѣйствительнымъ бытіемъ и снова стать по прежнему только возможностію. Въ этомъ и состоитъ космогоническій и — такъ какъ въ немъ только Богъ становится актуально самосознающимъ Духомъ, — вмѣстѣ и теогоническій процессъ; этотъ процессъ, который проходитъ въ исторіи природы, достигаетъ своего завершенія и покоя въ человѣческомъ сознаніи: въ немъ божественныя потенціи дости-

*) Тамъ же стр. 216.

гаютъ прежняго единства, разрушеннаго такъ-сказать на время въ космогоническомъ процессѣ. Но съ достиженіемъ этого покоя и единства не оканчивается божественная жизнь. Потенціи, которыя въ существѣ человѣческаго сознанія пришли къ временному единству и покою, снова разъединяются: тотъ же процессъ, который какъ мірообразовательный, космогоническій, предшествовалъ человѣческому сознанію и имѣлъ его своимъ результатомъ, начинается снова въ высшей формѣ,— формѣ сознанія: это и есть миѳологическій процессъ. То обстоятельство, что онъ совершается въ сознаніи, не мѣшаетъ ему быть столько же реальнымъ и объективнымъ, какъ и прежній, космогоническій; потому что не наше сознаніе свободно его производитъ, но оно само подчиняется этому процессу и только выражаетъ его. Какъ въ исторіи природы, такъ и въ исторіи сознанія этотъ процессъ есть не только космогоническій (въ смыслѣ естественнаго), не только миѳологическій (въ смыслѣ субъективнаго), но и реально теогоническій, представляющій процессъ жизни божественной.

Ближайшимъ образомъ этотъ миѳологическій процессъ состоитъ въ томъ, что отдѣльныя, вступившія такъ-сказать между собою въ борьбу, потенціи послѣдовательно одна за другою овладѣваютъ сознаніемъ человѣка какъ властвующія надъ нимъ и покоряющія его силы, т.-е. какъ боги. Миѳологія въ сущности есть не что иное, какъ послѣдовательное выступленіе въ сознаніи божественныхъ потенцій въ формѣ смѣняющихъ другъ друга боговъ. Прежде всего, снова возвышается въ сознаніи то начало, которое лежало въ основѣ дѣйствительной природы и которое было побѣждено нѣкогда возникновеніемъ жизни; это начало: „темная основа, слѣпая сила“. Какъ въ космогоническомъ процессѣ природы это первоначало проявило себя въ астральной міровой системѣ, такъ и теперь въ соотвѣтствующемъ миѳологическомъ процессѣ оно выступаетъ какъ сидерическое божественное начало, какъ Господь неба, Бэлъ или Уранъ; первоначальная миѳологическая религія, такимъ образомъ, есть астральная,—сабеизмъ. Дальнѣйшее движеніе и вмѣстѣ переходъ къ политеизму этой первобытной, относительно монотеистической религіи состоитъ въ смягченіи этого астральнаго, владѣющаго сознаніемъ первобытнаго человѣка, начала, въ появленіи на ряду съ нимъ женственнаго

принципа, — Ураніи или Милитты Вавилонянъ. Ближайшее затѣмъ, господствующее надъ религіознымъ сознаніемъ, божество есть Кроносъ или Ваалъ, богъ Финикіянъ и пелазгическаго періода Грековъ, женственную сторону котораго представляетъ Кибела, матерь боговъ. Съ Кроносомъ начинается дѣйствительное множество на ряду другъ съ другомъ стоящихъ боговъ, тогда какъ предшествующій политеизмъ былъ только послѣдовательнымъ. Борьба перваго бога съ вытѣсняемымъ имъ изъ религіознаго сознанія вторымъ выражается въ египетской миѳологіи какъ борьба Тифона съ Озирисомъ, между тѣмъ какъ Изида, — религіозное сознаніе, колеблется между тѣмъ и другимъ. Но такъ какъ начало природы послѣ жестокой борьбы въ животномъ царствѣ достигаетъ равновѣсія и успокоенія въ человѣкѣ, въ которомъ примиряются силы природы, то и борьба Египетскихъ животно-образныхъ боговъ кончается примиреніемъ въ человѣко-образныхъ богахъ Греціи, гдѣ за суровыми силами Урана и Кроноса слѣдуетъ кроткій Зевсъ и реальный принципъ природы снова становится побѣжденнымъ и низводится въ невидимый видъ *).

Шеллингъ поставляетъ въ заслугу своей теоріи миѳологіи то, что только она одна даетъ истинное объективное объясненіе миѳовъ, что она вмѣстѣ и вполнѣ научная и вполнѣ историческая, вполнѣ эмпирическая и въ тоже время вполнѣ философская; истинно историческое въ ней вполнѣ совпадаетъ съ философскимъ; она находитъ объективное начало изъясненія миѳовъ въ самомъ предметѣ и заставляетъ миѳологію объяснять саму себя **).

Мы слишкомъ удалились бы отъ главной задачи нашего изслѣдованія, еслибы для разрушенія этого горделиваго притязанія Шеллинга на значеніе своей теоріи рѣшились подвергнуть критикѣ какъ метафизическую ея основу, — ученіе его объ абсолютномъ, такъ и оправданіе ея фактами исторіи религій. Философская и научная критика указала уже и несостоятельность основныхъ принциповъ философіи Шеллинга и особенно—искусственность, натяжки и произволъ въ подведеніи фактовъ подъ абстрактныя понятія. Несостоятельная

*) Philosophie d. Mythologie 1857 г., особенно Vorles. 2. 3. 18.
**) Ibid. II, p. 138.

въ философскомъ отношеніи теорія миѳологіи Шеллинга всего менѣе можетъ быть названа историческою. Что высокое мнѣніе Шеллинга о своей теоріи далеко не оправдалась самымъ дѣломъ, свидѣтельствомъ тому служитъ уже тотъ одинъ внѣшній фактъ, что, несмотря на громкое имя и славу Шеллинга въ философскомъ мірѣ, несмотря на надежды возбужденныя появленіемъ его философіи миѳологіи, его теоріи не суждено было даже образовать сколько-нибудь значительнаго кружка приверженцевъ и продолжателей его дѣла. Для насъ, впрочемъ, имѣютъ значеніе не столько частные недостатки его теоріи, сколько ея основная, руководящая мысль, — мысль объ объективномъ принципѣ миѳологическаго процесса. Шеллингу принадлежитъ несомнѣнная заслуга, что вопреки господствовавшимъ мнѣніямъ о случайно-субъективномъ происхожденіи миѳовъ, равно какъ и вопреки мнѣнію о внѣшнемъ только привнесеніи въ нее объективнаго элемента путемъ напр. преданія, онъ выставилъ на видъ этотъ объективный элементъ, составляющій жизненный нервъ религіознаго сознанія, политеистическаго также, какъ и всякаго другаго. Но односторонность его воззрѣнія, прежде всего, состоитъ въ томъ, что онъ до крайности преувеличилъ значеніе этого элемента, призналъ его до такой степени главнымъ факторомъ религіознаго сознанія, что за нимъ почти не оставалось мѣста другому, психологическому, субъективному. Въ миѳологіи не человѣкъ выражаетъ свои понятія о Богѣ и своихъ отношеніяхъ къ нему, но самъ Богъ овладѣваетъ сознаніемъ человѣка и насильственно, такъ-сказать, влечетъ его по различнымъ стадіямъ политеизма. Миѳологія не процессъ человѣческаго познанія о Богѣ, но, какъ выражается самъ Шеллингъ, теогоническій процессъ, исторія самаго Божества, проходящая въ сознаніи человѣка. Миѳологія есть своего рода реальное откровеніе Божества,—прямѣе сказать, самооткровеніе Бога въ извѣстной формѣ. Но очевидно, что такое пониманіе миѳологіи можетъ быть допущено только при рѣшительно пантеистическомъ воззрѣніи на сущность Божества, и въ теоріи Шеллинга нельзя не видѣть несомнѣннаго вліянія его идеалистической философіи, несмотря на всѣ его попытки въ послѣднемъ періодѣ его философствованія сблизить ее съ теистическими воззрѣніями. Объективное дѣйствіе Божества на духъ человѣка

есть, конечно, существенный элементъ религіознаго сознанія, но это дѣйствіе, это естественное откровеніе вовсе не есть то овладѣніе этимъ сознаніемъ, то господство надъ нимъ, о которомъ говоритъ Шеллингъ. Оно предполагаетъ *свободное* усвоеніе человѣкомъ божественнаго воздѣйствія и, вслѣдствіе этого, своеобразное, зависящее отъ строя человѣческой природы представленіе или пониманіе этого воздѣйствія. Только въ этомъ свободномъ усвоеніи божественнаго воздѣйствія мы можемъ найти ключъ къ объясненію той *человѣческой* особенности религіознаго представленія, которая рѣшительно необъяснима и несогласима съ мыслію о совершенствѣ Творца и о достоинствѣ его откровенія, если мы будемъ признавать религію вообще, миѳологію въ особенности, однимъ объективнымъ самооткровеніемъ Божества.

Но ошибка и односторонность Шеллинга не въ томъ только, что подъ вліяніемъ метафизической теоріи объ абсолютномъ онъ невѣрно понялъ значеніе объективнаго фактора религіи, превративъ откровеніе Божества въ пантеистическое самооткровеніе его въ формѣ религіознаго сознанія, но и въ томъ, что такое самооткровеніе онъ нашелъ именно въ язычествѣ и въ миѳологическомъ процессѣ видѣлъ процессъ теогоническій. Какъ ни односторонне его понятіе объ объективномъ факторѣ религіи, но съ нимъ отчасти можно бы примириться, еслибы онъ видѣлъ его дѣйствіе только въ процессѣ истинно-религіознаго сознанія въ исторіи истинно-откровенной религіи. Но признать такое реальное самообнаруженіе Божества въ язычествѣ значитъ уничтожить понятіе о Богѣ какъ о Существѣ личномъ и всесовершенномъ, превратить его въ пантеистическое абсолютное, равнодушное къ истинѣ и лжи, для котораго какъ истинная Откровенная религія, такъ и ложныя языческія составляютъ одинаково необходимыя формы раскрытія. Но истинно религіозное сознаніе никакъ не можетъ допустить мысли, чтобы всесовершенное Божество не только само послѣдовательно превращалось то въ Урана, то въ Кроноса, то въ Зевса, но и того, чтобы эти представленія, по содержанію завѣдомо ложныя, какимъ бы то ни было образомъ были возбуждаемы въ духѣ объективнымъ воздѣйствіемъ Божества. Притомъ же, допуская объективное происхожденіе этихъ принципальныхъ боговъ, мы послѣдовательно должны бы допу-

стить такой же способъ происхожденія и для прочихъ низшихъ боговъ, а съ ними и всѣ тѣ частности миѳологіи, которыя рѣшительно возмущаютъ религіозное чувство не только ложностію своего содержанія, но и практически безнравственными обнаруженіями культа. Правда, Шеллингъ не отрицаетъ совершенно субъективнаго прироста къ своему теогоническому процессу и конечно все недостойное религіи можетъ отнести на счетъ этого прироста. Но это показываетъ только невѣрность себѣ его теоріи, — невѣрность вполнѣ естественную, какъ скоро вспомнимъ, къ какимъ возмутительнымъ, для религіознаго чувства результатамъ могло бы привести вполнѣ послѣдовательное проведеніе его принципа. Потому что, признавъ объективный элементъ столь мощный, что онъ неотразимо увлекалъ религіозное сознаніе, мы не имѣемъ права ставить ему гдѣ-либо границы, и тѣ потенціи, которыя создали Урана, Кроноса, Зевса, не только могли создать Венеру, Астарту, Молоха, Шиву со всѣми особенностями ихъ культа, но и должны были ихъ создать по существенной связи всѣхъ элементовъ политеистическихъ религій. Если же въ произведеніи этихъ и подобныхъ боговъ и ихъ культовъ мы имѣемъ право признать дѣйствіе субъективнаго, психологическаго начала, то гдѣ опять границы его дѣйствія? Почему не предположить, что таже фантазія, которая создала этихъ боговъ, не могла создать и принципальныхъ боговъ, въ которыхъ мы также видимъ ясные признаки дѣятельности чисточеловѣческой представительной силы.

Эту психологическую, субъективную сторону религіи совершенно оставляетъ въ тѣни Шеллингъ, а она-то и составляетъ существенный элементъ язычества. Шеллингъ опасается, что съ признаніемъ субъективнаго элемента главнымъ мотивомъ язычества оно потеряетъ всякій реальный смыслъ и значеніе и политеизмъ обратится въ тѣ лишенныя смысла и истины произведенія поэтовъ, историковъ, философовъ, за которыя выдавали его защитники субъективныхъ теоріи миѳологіи. Но для объясненія законосообразности язычества и послѣдовательности его развитія нѣтъ нужды вдаваться въ противоположную крайность, и искать ключа язычества въ идеѣ абсолютнаго и въ законахъ его развитія. Достаточно обратить вниманіе на другой, не менѣе существенный факторъ рели-

гіознаго сознанія, — субъективный, и въ немъ мы можемъ найти ту законосообразность и смыслъ развитія, который условливается не случайностію, но нормальными законами развитія самой духовной природы человѣка. Тѣ потенціи, которыхъ Шеллингъ искалъ въ недосягаемыхъ, трансцедентальныхъ сферахъ метафизики, могутъ быть ближе найдены— въ самомъ же духѣ человѣческомъ и въ условіяхъ его развитія.

Представленный нами критическій очеркъ важнѣйшихъ теорій миѳологіи отчасти уже выяснилъ намъ тѣ характеристическія черты, которыя должны служить къ установленію истиннаго понятія о миѳологіи, какъ по отношенію къ содержанію, такъ и къ формѣ ея.

Что касается до содержанія, то вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя считаютъ миѳологію простою оболочкою нерелигіознаго матеріала,—физическаго, историческаго, поэтическаго, мы должны признать содержаніе ея несомнѣнно и вполнѣ религіознымъ, какимъ и признавало его само сознаніе народовъ политеистическихъ. Вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя существенно религіозное содержаніе въ язычествѣ видѣли или въ преданіи истинной религіи или въ чисто объективномъ дѣйствіи высочайшаго фактора религіи, мы должны признать это содержаніе хотя религіознымъ, но, по преимуществу, субъективно-религіознымъ. То-есть — въ миѳологіи мы должны видѣть не реальное откровеніе Божества, но опыты самостоятельнаго, почти независимаго отъ объективнаго начала религіи, религіознаго міросозерцанія въ формѣ представленія. Это міросозерцаніе обнимаетъ собою всѣ стороны религіозной идеи,— какъ ученіе о Богѣ, такъ и объ отношеніи его къ міру и человѣку. Какъ скоро мы будемъ имѣть въ виду, что это содержаніе обязано своимъ происхожденіемъ естественной дѣятельности ума, а на пути этой дѣятельности возможны самые разнообразные, даже противоположные, отвѣты на занимающіе мысль человѣка вопросы о Богѣ и мірѣ,— столь же разнообразные, какъ напр. различны системы и воззрѣнія въ области философіи, для которыхъ, какъ увидимъ, религіозныя идеи служатъ зерномъ и прообразомъ,—то мы легко поймемъ,

почему миѳы, несмотря на кажущуюся ограниченность строго религіознаго содержанія, должны быть очень многочисленны и разнообразны. Это разнообразіе еще болѣе должно было увеличиться, когда вспомнимъ, что религіозное сознаніе язычества, въ силу самой своей односторонности и неистины, должно быть постоянно измѣнчивымъ, такъ какъ не обладая готовою богооткровенною истиною должно было *искать* ее и въ этомъ исканіи, въ этомъ стремленіи къ достиженію болѣе и болѣе совершеннаго понятія о Богѣ постепенно переходить разныя стадіи развитія. При этомъ прежнія стадіи и моменты развитія, прежнія миѳическія представленія не изглаживались изъ религіозной памяти, но сохранялись въ ней какъ представленія и воспоминанія о древнихъ богахъ и о прежнихъ генераціяхъ, увеличивая такимъ образомъ массу религіознаго содержанія *).

Но религія не есть только теоретическое ученіе о Богѣ, его свойствахъ и отношеніи къ міру. Она обнимаетъ собою, кромѣ того, сферу религіозныхъ чувствованій и практическихъ стремленій, сообщая имъ свой, религіозный отпечатокъ. Если теперь миѳологическая форма представленія есть существенная и характеристическая форма религіознаго сознанія язычества, то очевидно она должна покрывать собою не только теоретическую, но и другія стороны этого сознанія. Это ведетъ къ тому предположенію, что въ миѳологіи содержится не только ученіе о богахъ въ точномъ смыслѣ, но еще болѣе и преимущественно исторія отношеній человѣка къ божеству, исторія самаго религіознаго сознанія, иначе,— образное выра-

*) При томъ воззрѣніи на миѳологію, по которому истинно религіозное содержаніе ея полагается въ древнѣйшемъ религіозномъ преданіи, а вся миѳическая сторона религіи считается отчасти внѣшнею оболочкою этого содержанія, отчасти оболочкою инаго, нерелигіознаго содержанія, законосообразный процессъ развитія естественнаго религіознаго сознанія теряетъ всякое значеніе, такъ какъ дѣйствительное, традиціонное содержаніе политеизма остается однимъ и тѣмъ же: оно можетъ только съ теченіемъ времени утрачиваться, потемняться, но не развиваться. Вотъ почему мы должны признать справедливымъ и тотъ упрекъ дѣлаемый теоріи Крейцера, что она по самому существу своему отрицаетъ прогрессъ миѳологическаго сознанія, хотя этотъ упрекъ иногда исходитъ изъ такого понятія о прогрессѣ въ язычествѣ, съ которымъ мы согласиться не можемъ.

женіе различныхъ религіозныхъ состояній человѣческаго духа. Отсюда объясняется, почему въ миѳологіи преобладаетъ движущійся или эпическій элементъ. „Такъ какъ состояніе языческаго религіознаго сознанія не было истинное, то оно естественно подлежало измѣненіямъ. Время само собою приносило эти измѣненія и они ощущались въ сознаніи; вмѣстѣ съ тѣмъ чувствовалась потребность дать внутреннимъ ощущеніямъ внѣшнее выраженіе. Отсюда произошелъ, съ одной стороны, миѳъ, какъ повѣствованіе о томъ, что было почувствовано въ сознаніи, съ другой стороны, обрядъ, какъ выраженіе ощущенія въ дѣйствіи. Напр. на островѣ Критѣ, гдѣ впервые развилось служеніе Зевсу, произошелъ миѳъ, что новый богъ Зевсъ родился, но что онъ—младенецъ находится еще въ опасности отъ отца своего Кроноса, бога грознаго, имѣвшаго обычай пожирать своихъ дѣтей. Все, что повѣствуется въ этомъ миѳѣ, было дѣйствительно ощущаемо въ религіозномъ сознаніи. Оно страшилось древняго стихійнаго бога и страшилось за новаго бога еще слабаго, который въ немъ возникалъ. Оно предчувствовало, однакожъ, побѣду послѣдняго и съ радостію встрѣчало его рожденіе; эти ощущенія побуждали его къ дѣйствію. Въ силу такого чувства поклонники и защитники Зевса стали плясать во всеоружіи, выражая тѣмъ свою радость и желаніе заглушить шумомъ оружія грознаго Кроноса, чтобы скрыть отъ него новорожденнаго бога. Ихъ влекло къ пляскѣ и шуму оружіемъ сильное ощущеніе радости и вмѣстѣ рабскаго опасенія,—и вотъ вслѣдствіе такого душевнаго состоянія возникъ на островѣ Критѣ обрядъ, состоящій въ военной пляскѣ, какбы передъ младенцемъ Зевсомъ. Въ обрядѣ выразилось тоже, что въ миѳѣ; они одновременны и взаимно себя объясняютъ. Еще примѣръ: миѳъ о лишеніи Урана Кроносомъ мужеской силы перешелъ въ Грецію съ Востока. Уранъ былъ въ древности мужескимъ божествомъ; какъ такому поклонялись ему всѣ народы, знающіе только астральную религію. Это былъ всеобъемлющій, вѣчно неизмѣнный богъ неба, непрестанно движущійся въ круговращеніи небесныхъ свѣтилъ, богъ чисто внѣшній и чуждый человѣку, не имѣющій ни чувства ни образа. Поклоненіе такому богу не могло удержаться навсегда; по истеченіи времени этотъ богъ началъ смягчаться, принимать женственный характеръ—

и вотъ между людьми произошло сказаніе, что богъ Уранъ потерялъ мужескую силу и что изъ его крови родилась Афродита-Уранія. Этому миѳу соотвѣтствуетъ дѣйствительный переходъ на Востокѣ отъ поклоненія астральному богу къ почитанію небесной богини, которая какъ извѣстно почиталась Вавилонянами подъ именемъ Милитты, а Финикіянами подъ именемъ Астарты".

Если мы будемъ теперь имѣть въ виду всѣ эти столь обильные элементы религіознаго содержанія миѳовъ, то увидимъ, что это содержаніе вполнѣ достаточно, чтобы наполнить представляющееся столь обширнымъ и несоотвѣтствующимъ дѣйствительному матеріалу религіи разнообразіе миѳологіи. На вопросъ, все ли въ миѳологіи относится собственно къ религіи, всѣ ли миѳы религіозны, мы вправѣ, согласно съ пониманіемъ ихъ самими вѣрующими язычниками, отвѣчать утвердительно. Мы вполнѣ чувствуемъ всю силу возраженій, которыя могутъ быть сдѣланы противъ этого положенія. Въ виду обширности миѳологическаго матеріала, въ виду историческихъ, физическихъ и другихъ элементовъ, входящихъ въ составъ миѳовъ, не только ученые, отвергавшіе религіозный смыслъ ихъ, но и признававшіе религію главнымъ содержаніемъ миѳологіи (напр. Крейцеръ) допускали, что далеко не все въ ней имѣетъ религіозное значеніе. Въ подтвержденіе истины такого воззрѣнія указывали на то обстоятельство, что въ древнѣйшія времена религія не имѣла такой тѣсной и строго-очерченной сферы господства среди другихъ проявленій жизни человѣческаго духа, какъ во времена позднѣйшія. Она имѣла тогда всестороннее значеніе, и религіозный, миѳологическій покровъ нераздѣльно облекалъ всѣ произведенія умственной дѣятельности человѣка, такъ что миѳологія представляетъ собою не одну только систему религіозныхъ вѣрованій, но вообще энциклопедію всѣхъ знаній древнѣйшаго человѣчества, въ которой религія имѣетъ только преобладающее, но не единственное значеніе. Отсюда различныя попытки установить правильный методъ разграниченія миѳовъ религіозныхъ отъ миѳовъ, такъ-сказать, свѣтскихъ.

Мы вовсе не думаетъ отрицать всесторонняго значенія религіи въ древности, и въ силу этого значенія присутствія въ области миѳологіи многочисленныхъ физическихъ, истори-

ческихъ и филологическихъ элементовъ; но полагаемъ, что это признаніе нисколько не противорѣчитъ всеобщему религіозному характеру миѳовъ и вполнѣ мирится съ нимъ. Недоразумѣніе здѣсь происходитъ отъ того, что различающіе религіозные и нерелигіозные миѳы подъ вліяніемъ перваго впечатлѣнія, какое производитъ содержаніе послѣднихъ: историческое, физическое и т. п., забываютъ о безспорно присущемъ въ немъ, кромѣ того, религіозномъ элементѣ, элементѣ, который собственно и важенъ для религіознаго сознанія. Какъ бы ясно и очевидно ни было, что извѣстный напр. миѳъ представляетъ извѣстное явленіе природы, несомнѣнно, однако же, то, что къ этому явленію человѣкъ относился не просто какъ къ естественному феномену и къ миѳическому представленію, не просто какъ къ произведенію своей поэтической фантазіи, но съ особеннымъ религіознымъ чувствомъ и религіознымъ пониманіемъ явленія; иначе не было бы никакого различія между миѳомъ и обыкновеннымъ поэтическимъ олицетвореніемъ, какое мы встрѣчаемъ въ позднѣйшее время. Вотъ это-то особенное религіозное отношеніе къ содержанію миѳа, это особенное пониманіе его и чувство имъ возбуждаемое и составляетъ религіозный элементъ каждаго миѳа, который и подлежитъ вѣдѣнію и разъясненію философіи миѳологіи, тогда какъ внѣшніе элементы миѳа—извѣстное физическое явленіе, историческій фактъ, способъ обозначенія понятія словомъ, могутъ составлять законное достояніе всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя могутъ имѣть интересъ въ анализѣ этого матеріала независимо отъ религіознаго его значенія. Этимъ религіознымъ содержаніемъ, какъ цементомъ связующимъ разнородный матеріалъ и сообщающимъ ему своеобразную религіозную окраску, проникнуты несомнѣнно *всѣ* миѳы, до той поры пока они остаются миѳами, т.-е. пока человѣкъ относится къ нимъ религіозно, почитаетъ ихъ чѣмъ-то священнымъ, фактомъ религіи, входящимъ въ общую систему его религіознаго міросозерцанія. Конечно, усвояя всѣмъ миѳамъ религіозное содержаніе, мы не отвергаемъ различія относительной важности этого содержанія въ различныхъ миѳахъ, но это различіе касается только степени такъ-сказать религіозности миѳовъ, но никогда не доходитъ до совершеннаго уничтоженія ея, пока язычество представляетъ жизненное религіозное явленіе.

Эта степень условливается главнымъ образомъ различными стадіями жизни язычества: болѣе живое, вполнѣ религіозное значеніе имѣютъ болѣе древніе миѳы, принадлежащіе эпохѣ, когда языческое религіозное сознаніе достигло высшей степени своей интенсивности. Но съ теченіемъ времени, съ постепеннымъ возбужденіемъ рефлектирующей мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и охлажденіемъ религіозности, мало-по-малу возникаютъ миѳы, въ которыхъ болѣе чѣмъ въ древнихъ даетъ чувствовать свое присутствіе немиѳологическій элементъ. Таковы появляющіяся въ концѣ миѳологическаго процесса эпическія поэмы, изображающія дѣянія полубоговъ и героевъ, гдѣ историческая канва ясно выступаетъ изъ-подъ религіознаго, миѳологическаго узора. Таковы возникающія еще позднѣе попытки полуфилософскаго, полумиѳическаго міросозерцанія, гдѣ начинаетъ заявлять свои права разумъ и даетъ себя чувствовать первый брезжущій лучъ раціональго мышленія: такова напр. космогонія Гезіода. Но какъ бы ни ослабѣвало собственно религіозное значеніе миѳа, хотя бы оно упадало до minimum, миѳъ во всякомъ случаѣ остается болѣе или менѣе религіознымъ до той поры, пока сколько-нибудь живо религіозное сознаніе язычества. Какъ скоро это сознаніе отжило свое время, миѳъ обращается для человѣка въ простое миѳическое сказаніе въ современномъ значеніи этого слова,— сказаніе, изъ котораго улетучилось живое содержаніе и осталась одна болѣе или менѣе поэтическая оболочка; миѳъ становится сказкою.

Признаніе религіознаго содержанія миѳовъ вызываетъ дальнѣйшій вопросъ объ отношеніи къ этому содержанію его внѣшней, чувственной оболочки. Характеристическая форма религіознаго сознанія язычества есть, какъ мы знаемъ, форма представленія; элементы для этой формы даютъ, прежде всего, впечатлѣнія, получаемыя человѣкомъ отъ окружающей его природы, за тѣмъ факты человѣческаго сознанія и исторической жизни. Но отношеніе этихъ элементовъ къ выражаемому ими содержанію въ миѳахъ можетъ быть понимаемо неодинаково. Миѳическая форма можетъ быть непосредственнымъ, безсознательнымъ, такъ-сказать инстиктивнымъ выраженіемъ своего содержанія; содержаніе и форма въ миѳѣ нераздѣльны; онѣ являются вмѣстѣ и составляютъ одно органически связан-

ное цѣлое. Или содержаніе миѳа и его внѣшняя форма не связаны между собою существенно; содержаніе, религіозная мысль предшествуетъ ея выраженію; выраженіе,—миѳическая оболочка присоединяется къ ней сознательно и преднамѣренно, какъ кажущееся наиболѣе адекватнымъ чувственное обозначеніе извѣстнаго понятія. Примѣромъ перваго можетъ служить каждое истинно поэтическое произведеніе, въ которомъ мысль непосредственно выражается въ художественномъ образѣ и не можетъ быть отдѣлена отъ него. Символъ, аллегорія, притча, даютъ понятіе о послѣднемъ способѣ представленія.

По какому изъ этихъ типовъ дѣятельности представительной силы мы должны понимать отношеніе содержанія къ чувственной формѣ въ миѳологіи? Древніе толкователи миѳологіи, начиная отъ Аристотеля и кончая Стоиками, болѣе склонялись къ символическому пониманію миѳовъ; они видѣли въ нихъ намѣренно сокрытую подъ чувственною оболочкою мудрость дре́внѣйшей эпохи—извѣстныя космологическія и нравственныя истины. Такое же понятіе о значеніи миѳологіи, какъ преднамѣренномъ обличеніи чувственною формою различныхъ физическихъ понятій, видимъ отчасти и у новѣйшихъ толкователей, напр. Германа. Но особенное значеніе мысль о символизмѣ миѳовъ получила у Крейцера, и эта мысль стоитъ у него въ тѣсной связи съ его ученіемъ о первобытномъ откровеніи, какъ существенномъ религіозномъ содержаніи миѳологіи. Такъ какъ здѣсь содержаніе предшествуетъ формѣ, понятіе его внѣшнему выраженію, то, очевидно, это выраженіе, миѳическая форма должна быть не иною какъ болѣе или менѣе сознательно составленною формою, т. е. символическою. Изобрѣтеніе этой формы было преднамѣреннымъ дѣломъ хранителей древняго преданія восточныхъ мудрецовъ—жрецовъ, съ цѣлію придать своему ученію наиболѣе соотвѣтствующій уровню пониманія необразованнаго и чувственнаго большинства видъ. „Прямое сообщеніе истины не могло здѣсь имѣть мѣста и свѣтъ чистаго знанія долженъ былъ преломляться въ чувственныхъ предметахъ, чтобы могъ падать на непривыкшій къ нему глазъ въ отраженіи и окрашенномъ видѣ. Это было основаніемъ, почему первые воспитатели рода человѣческаго принуждены были говорить въ образахъ и загадкахъ. Ученіе состояло въ изъясненіи смысла этихъ образовъ и составляло

главное занятіе древнихъ жрецовъ. Но, тѣмъ не менѣе, такое изъясненіе было темнымъ и загадочнымъ; ибо такъ какъ символъ хотѣлъ связать собою міръ идей съ чувственнымъ міромъ, то всегда находило мѣсто несоотвѣтствіе и избытокъ содержанія въ сравненіи съ выраженіемъ. Отсюда темный, полный намековъ, мистическій характеръ миѳовъ".

Но такое представленіе о символическомъ характерѣ миѳовъ рѣшительно противорѣчитъ закону развитія человѣческаго познанія, который простирается и на знаніе религіозное. При символическомъ значеніи миѳовъ, понятно, содержаніе должно предшествовать миѳу — формѣ. Но представленіе, очевидно, есть болѣе первоначальная гносеологическая форма, а понятіе развивается уже въ послѣдствіи на почвѣ представленія. Кромѣ того, предполагая существованіе религіозныхъ понятій прежде, чѣмъ они были облечены образною формою миѳовъ, мы затруднились бы найти удовлетворительное объясненіе причины перехода религіознаго познанія съ высшей ступени на низшую и необходимость послѣдней. Символизмъ есть преднамѣренное облеченіе теоретическихъ понятій и истинъ въ чувственную форму представленія; форма сама по себѣ здѣсь не имѣетъ существеннаго значенія и не состоитъ въ живой связи съ изображаемымъ предметомъ; въ сущности она даже лишняя для него, и истина представленная безъ чувственной оболочки всегда считается высшею и полнѣйшею. При такомъ значеніи символа трудно допустить, чтобы онъ первоначально могъ быть употребленъ именно для болѣе удобнаго и легкаго распространенія извѣстныхъ истинъ въ кругу необразованнаго народа. Невольно представляется мысль, что древнимъ мудрецамъ гораздо было бы проще и естественнѣе излагать свои мнѣнія прямо, не изобрѣтая тѣхъ многосложныхъ и запутанныхъ символическихъ комбинацій, которыхъ и въ настоящее время не могутъ разгадать при самыхъ усиленныхъ трудахъ очень глубокомысленные ученые. Если форма миѳовъ дѣйствительно символическая, то всего естественнѣе было бы думать, что древніе мудрецы употребили эту форму вовсе не съ цѣлію распространенія и разъясненія истины, но съ намѣреніемъ лучше скрыть ее отъ непосвященныхъ. Но на эту гипотезу мы столько же мало найдемъ подтвержденія въ исторіи, какъ

и на противоположную гипотезу Крейцера, что жрецы толковали миѳы и были учителями сокровенной мудрости.

Мы не говоримъ того, будто въ древнихъ религіяхъ вовсе не было символическихъ представленій. Но, съ одной стороны, они далеко не были такъ всеобщи, съ другой — такъ первоначальны, какъ полагаетъ Крейцеръ. Что символизмъ не былъ всеобщею формою религіозныхъ идей, это показываетъ уже самая многочисленность и разнообразіе миѳовъ. Если даже, не ограничиваясь областью религіозныхъ истинъ, предположимъ вмѣстѣ съ Крейцеромъ, что въ миѳологію входила вся такъ-называемая имъ энциклопедія знаній древнихъ народовъ, то мы должны признать, имѣя въ виду обиліе миѳовъ, что энциклопедія была чрезвычайно обширна и богата; но этому рѣшительно противорѣчитъ дальнѣйшая исторія образованія древнихъ народовъ, которые, несмотря на очень богатыя и широкія миѳологіи, оказываются въ началѣ очень бѣдными дѣйствительными познаніями и принужденными доходить до нихъ путемъ продолжительнаго умственнаго развитія. Предположить же, что вся обширная и глубокая мудрость заключенная въ миѳологіи была совершенно забыта и потеряна, такъ что все приходилось начинать съизнова, было бы слишкомъ невѣроятно. Въ самомъ дѣлѣ, при ближайшемъ взглядѣ не только на цѣлое содержаніе миѳологіи, но даже на отдѣльныя миѳическія сказанія, не трудно замѣтить, что несмотря на свободу толкованія, которая у Крейцера дозволяетъ находить въ миѳахъ не только религіозное, но и историческое, астрономическое и т. под. содержаніе, безъ крайнихъ натяжекъ никакъ нельзя отыскать во *всемъ* содержаніи миѳовъ символическій смыслъ. Положимъ, мы можетъ допустить что Зевсъ есть символъ могущества, Аѳина мудрости, Венера красоты, Марсъ войны и т. под. Но о каждомъ изъ этихъ боговъ миѳологія разсказываетъ очень длинныя исторіи, говоритъ о ихъ родословіи, подвигахъ, похожденіяхъ, атрибутахъ: какой символизмъ самый утонченный изслѣдователь можетъ найти во всѣхъ этихъ мелочахъ?

Мы сказали, что если символизмъ и встрѣчается въ миѳахъ, то онъ не можетъ быть такъ первоначальнымъ, какъ думаетъ Крейцеръ, предполагающій, что эта форма есть дѣло первыхъ виновниковъ миѳологіи. Дѣйствительно, изученіе исторіи рели-

гій показываетъ, что символизмъ есть форма далеко неперво-начальная, а скорѣе позднѣйшая въ языческихъ религіяхъ, на пути перехода ихъ въ философію. Не отвлеченныя понятія и научныя истины существовали первоначально и намѣренно облекались затѣмъ въ одежду миѳовъ, а напротивъ сначала существовали миѳы, какъ всеобщія религіозныя вѣрованія, а потомъ, когда начали появляться первые мыслители, они по тѣсной еще связи своей съ религіею старались пріурочивать и приспособлять свои понятія къ существующимъ религіознымъ представленіямъ, понимать тѣ изъ нихъ, которыя казались имъ болѣе сходными съ ихъ идеями, какъ символы этихъ идей, словомъ вкладывать въ религіозныя представленія то значеніе, какое имъ казалось соотвѣтствующимъ. Такимъ образомъ, какъ скоро нѣкоторые миѳы принимаютъ символическій оттѣнокъ, то это не только не служитъ признакомъ ихъ большей древности и первоначальной чистоты, а напротивъ, указываетъ ихъ видоизмѣненіе подъ вліяніемъ болѣе или менѣе отвлеченнаго мышленія. Такой характеръ напр. носятъ миѳы въ космогоніи Гезіода и орфическія представленія о Зевсѣ.

Если такимъ образомъ мы не можемъ признать за миѳологіею символическаго характера, то, очевидно, намъ остается понимать отношеніе между миѳическою формою и содержаніемъ по первому изъ указанныхъ нами типовъ, именно по аналогіи отношенія поэтическаго или художественнаго произведенія къ выражаемой имъ идеѣ. Какъ здѣсь мысль или идея неразрывно связана съ формою и производится вмѣстѣ съ нею не отвлеченнымъ дѣйствіемъ разсудка, а творческимъ актомъ фантазіи, возбужденной эстетическимъ чувствомъ; такъ и въ миѳологіи мысль и ея выраженіе создаются однимъ цѣльнымъ и нераздѣльнымъ актомъ той же фантазіи, дѣйствующей подъ вліяніемъ религіознаго чувства. Приравнивая миѳологическое творчество къ эстетическому, мы, конечно, не думаемъ видѣть въ миѳахъ только поэтическія произведенія фантазіи. Такой поэтическій характеръ имѣютъ, конечно, миѳы греческаго народа, да и то не всѣ; многіе изъ нихъ вовсе неизящны и лишены поэтическаго достоинства; а у другихъ народовъ они по большей части вовсе не удовлетворяютъ чувству изящнаго. Но сравнивая миѳическое творчество съ поэтическимъ, мы

имѣемъ въ виду только характеръ ихъ происхожденія. Какъ поэзія есть извѣстный способъ непосредственнаго созерцанія и выраженія истины въ чувственныхъ образахъ, противоположный рефлектирующему мышленію; такъ и созданіе миѳовъ было дѣломъ безотчетнаго, непосредственнаго религіознаго чувства. Подъ вліяніемъ этого чувства человѣкъ не выдумывалъ представленій, чтобы выразить извѣстное понятіе, извѣстное религіозное состояніе своего духа, но напротивъ невольно выражалъ это состояніе въ чувственномъ образѣ. „И какъ истинному поэту или художнику никогда не приходитъ на мысль присовокуплять толкованіе или нравственное объясненіе своихъ произведеній до послѣднихъ частностей, такъ и для творцевъ (*ποιητής*) и образователей миѳовъ не было нужды перелагать ясно ощущаемыя ими истины въ искусно придуманные образы или символы. Такимъ творцемъ миѳовъ былъ самъ народъ и его религіозное сознаніе, а не какое-либо особенное общество, имѣвшее это дѣло своимъ исключительнымъ занятіемъ. Такой миѳическій образъ выраженія религіозныхъ истинъ и ощущеній былъ самъ по себѣ живъ и понятенъ, какъ всѣмъ понятенъ былъ общій языкъ природы и чувства. Для насъ, конечно, чуждъ уже такой образъ воззрѣнія при господствѣ отвлеченнаго мышленія; но для древнѣйшихъ временъ миѳы и образы не были мертвыми формами безъ значенія, но живымъ словомъ истины. Вотъ почему въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда изъясненія символическаго значенія миѳовъ и обрядовъ. Въ такомъ изъясненіи и не нуждалось то время, когда пониманіе религіозной истины состояло въ томъ, что божественное было сознаваемо не иначе какъ въ чувственномъ и въ нераздѣльномъ съ нимъ единствѣ“.

Такое значеніе миѳовъ легко объясняетъ, почему чрезвычайно трудно, во многихъ случаяхъ почти невозможно, вѣрное, особенно спеціальное толкованіе миѳовъ, то-есть переложеніе представленій въ понятія разсудка. Чрезвычайно трудно не переживъ въ собственномъ сознаніи опытовъ религіозной жизни естественнаго, несостоявшаго подъ вліяніемъ Откровенія человѣка понять и воспроизвести во всей ясности разнообразныя измѣненія религіознаго сознанія, тѣмъ болѣе, что эти измѣненія и колебанія, вѣроятно, и въ свое время чувство-

вались очень смутно. Съ другой стороны, не меньшую трудность для объясненія миѳовъ представляетъ и форма ихъ. Еслибы миѳъ былъ символомъ, то какъ скоро удалось бы намъ при помощи исторіи, филологіи, этнографіи и психологіи разгадать знаки и пріемы символическаго языка, разъясненіе миѳовъ было бы не особенно труднымъ. Но въ непосредственно образномъ, художественномъ представленіи, каково миѳически-религіозное, мысль и ея выраженіе до такой степени слиты въ одно цѣлое, что всѣ усилія анализирующаго разсудка отдѣлить то и другое остаются часто безуспѣшными. Приблизительное понятіе о такой трудности могутъ дать литературныя попытки настоящаго времени изложить главныя идеи и смыслъ великихъ поэтическихъ произведеній, напр. Гамлета,—Шекспира, Фауста,—Гёте, Донъ-Кихота,—Сервантеса и т. п. Эстетическимъ чувствомъ мы ясно цѣнимъ и понимаемъ всю художественную глубину этихъ произведеній. Но какъ многочисленны, разнообразны, даже противорѣчащи попытки изъяснить глубочайшій смыслъ этихъ произведеній и типическихъ образовъ созданныхъ поэтомъ! Какъ трудно уловить и формулировать въ схемахъ раціональнаго мышленія живые поэтическіе образы!

Мы признали политеизмъ формою естественнаго развитія религіознаго сознанія, лишеннаго того объективнаго элемента религіи, который мы называемъ сверхъестественнымъ Откровеніемъ. Но при такомъ пониманіи язычества на первый взглядъ представляется непонятнымъ то, несомнѣнно религіозное значеніе, какое имѣли всѣ языческія миѳологіи. Если миѳологія есть субъективное произведеніе человѣческаго духа, если она представляетъ только попытку стоящаго на извѣстной степени интеллектуальнаго развитія человѣка уяснить себѣ религіозные вопросы, то какимъ образомъ могла она имѣть такое громадное жизненное значеніе и вліяніе, какое представляетъ намъ исторія? Какимъ образомъ, созданные свободнымъ полетомъ религіозной фантазіи, образы боговъ могли не только возбуждать благоговѣйное почитаніе, но воодушевлять человѣка на лишенія, подвиги, самоистязанія,

требовать кровавыхъ жертвъ, часто съ заглушеніемъ самыхъ нѣжныхъ родственныхъ чувствъ? Недоумѣніе становится тѣмъ сильнѣе, когда вспомнимъ, что олицетворенныя въ миѳическихъ образахъ религіозныя понятія не были истинны, но предъ судомъ высшаго религіознаго сознанія ложны и превратны.

Отвѣта на эти вопросы мы, конечно, напрасно стали бы ожидать отъ тѣхъ теорій миѳологіи, которыя исключаютъ изъ нея существенный, религіозный элементъ и видятъ въ ней только прикрытое религіозною оболочкою нерелигіозное содержаніе, историческое, физическое и т. п. Въ силѣ политеизма они видятъ не болѣе какъ колоссальное заблужденіе, объясняемое ими крайнею неразвитостію человѣческаго ума. Признавая за миѳологіею религіозное содержаніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, дѣйствительную силу религіознаго убѣжденія, мы, конечно, удобнѣе и вѣрнѣе объяснимъ тѣ специфическія явленія религіозной жизни, которыхъ не въ силахъ вызвать простыя понятія о явленіяхъ природы или воспоминанія объ историческихъ событіяхъ, хотя и облеченныя въ своеобразную чувственную форму. То обстоятельство, что эти убѣжденія въ язычествѣ имѣли субъективное происхожденіе, были самосозданными человѣкомъ и ложными убѣжденіями, не могло бы служить значительнымъ препятствіемъ къ пониманію ихъ вліянія, когда вспомнимъ, какое вліяніе въ другихъ областяхъ знанія и жизни могутъ имѣть ложныя представленія, общественные предразсудки и пр. Но на самомъ дѣлѣ такое объясненіе было бы недостаточнымъ именно потому, что религіозное вліяніе язычества по своей силѣ, продолжительности и результатамъ, несравненно шире и глубже наибольшаго вліянія, какія могутъ имѣть ложныя теоретическія понятія и предразсудки. Притомъ же, такое объясненіе скользило бы только по поверхности объясняемаго явленія, не достигая до истиннаго и настоящаго корня его. Религіозныя убѣжденія, даже ложныя, имѣютъ несомнѣнное вліяніе на жизнь; но почему изъ области понятій и идей такое особенно могущественное вліяніе принадлежитъ идеямъ именно религіознымъ? Если они созданы человѣкомъ также какъ и прочія умственныя, нравственныя, соціальныя его понятія, то и вліяніе ихъ не должно бы превышать вліянія послѣд-

нихъ; откуда идетъ ихъ спеціальная, характеристически-религіозная сила?

Источникъ этой особенной силы мы должны искать гдѣ-либо выше и внѣ человѣка, иначе не объяснимъ, почему именно этого рода своимъ понятіямъ и представленіямъ человѣкъ далъ такую мощь и силу надъ собою. Шеллингъ хорошо понималъ невозможность объяснить какъ происхожденіе, такъ и всестороннее жизненное вліяніе миѳологіи изъ одного субъективнаго принципа; поэтому-то онъ и видитъ въ миѳологіи не столько психологическій, сколько теогоническій процессъ, могущественное и неотразимое дѣйствіе на человѣка трансцедентныхъ божественныхъ потенцій, всевластно влекущихъ духъ человѣка и опредѣляющихъ его національную и религіозную жизнь. Но если самая теорія Шеллинга оказалась несостоятельною и одностороннею, то, тѣмъ не менѣе, въ ней есть несомнѣнное зерно истины, которое состоитъ въ томъ, что для объясненія силы и значенія миѳологіи необходимо допустить вліяніе въ язычествѣ инаго фактора, кромѣ субъективнаго.

Дѣйствительно, признавая субъективный, психологическій элементъ характеристическимъ элементомъ язычества, въ противоположность Богооткровенной религіи, гдѣ какъ характеристическую черту мы указали господство элемента объективнаго, мы замѣтили, однакожъ, что въ обѣихъ формахъ религіознаго сознанія тотъ или другой элементъ является господствующимъ, преобладающимъ, но не исключительнымъ, такъ какъ совершенное исчезновеніе одного какого-либо изъ нихъ разрушило бы самую религію. Мы замѣтили, что ни религія Откровенная не исключаетъ дѣйствія естественныхъ силъ и формъ познанія условливаемыхъ законами ихъ развитія, ни религія естественная не отрицаетъ возможности нѣкотораго дѣйствія высочайшаго, объективнаго начала религіи. До сихъ поръ мы обращали вниманіе на главный характеристическій элементъ язычества,—субъективный и отсюда объясняли существенныя особенности его. Теперь, не желая быть односторонними, мы должны указать и на этотъ объективный элементъ, который и объяснитъ намъ тѣ явленія въ языческомъ религіозномъ сознаніи, которыя не

могутъ быть вполнѣ выведены изъ одной субъективной стороны его.

Хотя язычество, по самому существу своему, есть удаленіе человѣка отъ Бога и вслѣдствіе этого предоставленіе его самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ въ дѣлѣ богопознанія и богопочтенія, тѣмъ не менѣе, мы не можемъ представить себѣ этого отдаленія и отчужденія отъ Бога въ видѣ совершеннаго и окончательнаго лишенія его свѣта божественной истины и промыслительнаго религіознаго дѣйствія на него. Такое представленіе было бы несогласно съ понятіемъ о Богѣ, какъ о Существѣ высочайшемъ и совершенномъ, дѣятельной любви Котораго къ человѣку не можетъ полагать границъ отдаленіе отъ него человѣка. Такое представленіе было бы несогласно и съ самымъ фактомъ существованія религіи и религіозныхъ идей въ родѣ человѣческомъ, такъ какъ самое возникновеніе понятія о Богѣ и о религіи невозможно безъ нѣкотораго объективнаго дѣйствія на духъ человѣка сверхчувственнаго начала, дѣйствія, которое мы можемъ назвать естественнымъ откровеніемъ *). Такое представленіе, наконецъ, было бы несогласимо и съ характеристическою особенностію разумно-свободной природы человѣка, способной къ воспріятію впечатлѣній міра не только чувственнаго, но и сверхъчувственнаго; какъ бы человѣкъ глубоко ни палъ, онъ никогда не можетъ совершенно и безъ остатка утратить эту характеристическую черту своего человѣческаго достоинства; иначе онъ обратился бы изъ человѣка въ животное. Вопросъ здѣсь можетъ быть только въ томъ, до чего можетъ простираться въ человѣкѣ ослабленіе воспріимчивости къ божественному и сверхъчувственному и слѣд. какая можетъ быть самая низшая степень воспріятія реальнаго религіознаго воздѣйствія? Мы не ошибемся, если, имѣя въ виду фактическія указанія исторіи религій, самую низшую ступень развитія религіознаго сознанія,—minimum этого сознанія будемъ видѣть въ неопредѣленномъ и неясномъ признаніи бытія сверхъчувственнаго Начала, сопровождаемомъ не менѣе смутнымъ чувствомъ отчужденія отъ Него и нравственной вины. Не великъ этотъ

*) См. изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе". 1871. стр. 214—232.

остатокъ первобытнаго религіознаго общенія человѣка съ Богомъ; *но малъ квасъ все смѣшеніе кваситъ*. Мы увидимъ въ послѣдствіи, что этой малой закваски вполнѣ достаточно, чтобы возбудить живое броженіе познавательныхъ и нравственныхъ силъ человѣка, выразившееся въ созданіи разнообразныхъ религіозныхъ представленій съ цѣлью уяснить и опредѣлить себѣ эту неясную идею высочайшаго Начала и разнообразные культы съ цѣлью приблизиться къ нему и загладить свою вину. Здѣсь замѣтимъ только, что присутствіемъ этого объективнаго элемента религіи вполнѣ можетъ быть объяснено вліяніе религіозныхъ убѣжденій въ мірѣ языческомъ, потому что коренною глубочайшею основою и почвою этихъ убѣжденій служитъ дѣйствительная реальная сила, способная возбудить самыя разнообразныя проявленія религіозной жизни. То обстоятельство, что эти проявленія вслѣдствіе ненормальности и односторонности язычества часто получаютъ характеръ искаженный и болѣзненный, нисколько не препятствуетъ ихъ силѣ и энергіи. Есть сила не только здоровья, но и болѣзни. Тѣже жизненныя силы, которыя производятъ нормальныя жизненныя явленія въ здоровомъ организмѣ, при болѣзненномъ его состояніи могутъ проявляться въ страшныхъ, болѣзненно-нестройныхъ явленіяхъ и при этомъ обнаружить такую удивительную, хотя ненормальную энергію, какой мы не замѣчаемъ даже въ обыкновенномъ, правильномъ теченіи жизни. Такъ напр. мускульная сила можетъ достигнуть необыкновеннаго напряженія въ возбужденномъ, горячешномъ состояніи, въ конвульсивныхъ движеніяхъ при нервныхъ болѣзняхъ и проч. и производитъ странныя, необычайныя, болѣзненныя явленія. Такъ и въ язычествѣ ненормальное направленіе религіознаго сознанія можетъ проявлять себя въ болѣзненно-неправильныхъ, но тѣмъ не менѣе въ высшей степени энергическихъ и интенсивныхъ обнаруженіяхъ религіозности, каковы напр. человѣческія жертвоприношенія, самоистязанія, религіозныя войны и т. п. И здоровое сѣмя истины, при несоотвѣтствующей почвѣ, при неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, можетъ произвести не только чахлое, но и болѣзненно искаженное растеніе.

Общею реальною основою религіознаго сознанія язычества

мы признали minimum объэктивнаго элемента религіи, — смутное ощущеніе сверхчувственнаго бытія. Но этимъ признаніемъ, конечно, не исключается возможность въ частныхъ случаяхъ превышенія этого minimum въ ощущеніи божественнаго начала болѣе яснымъ и живымъ, чѣмъ сколько позволялъ общій уровень религіознаго сознанія язычества даннаго времени. Такъ какъ такое изощреніе способности ощущать дѣйствія и вліянія міра сверхчувственнаго идетъ въ-уровень съ нравственнымъ и религіознымъ развитіемъ человѣка, то конечно и среди міра языческаго могли по временамъ появляться лица болѣе, чѣмъ прочія, воспріимчивыя къ божественному свѣту и возвышавшіяся до болѣе чистыхъ религіозныхъ идей. Такія лица выступаютъ въ исторіи религій, то какъ реформаторы прежнихъ религіозныхъ вѣрованій и основатели новыхъ религій, то какъ вдохновенные поэты, въ гимнахъ выражавшіе высокія религіозныя чувства, то какъ религіозные мыслители, сквозь пеструю ткань миѳическихъ образовъ прозрѣвавшіе высшую религіозную истину *).

---

*) Признаніе объективнаго элемента религіи въ язычествѣ не только не ведетъ къ умаленію значенія и достоинства параллельной язычеству Богооткровенной религіи, какъ такой, въ которой этотъ элементъ получаетъ существенное значеніе, но необходимо предполагается самымъ понятіемъ о всеобщности промыслительнаго и спасающаго дѣйствованія Божества, простирающагося на все человѣчество, хотя такое дѣйствованіе по преимуществу, конечно, выразилось въ исторіи того народа, которому особенно предназначено быть охранителемъ истинъ божественнаго Откровенія. По слову Евангелія, Богъ Слово находилось и въ мірѣ непознавшемъ Его; свѣтъ истины свѣтился и въ тьмѣ языческаго невѣдѣнія и сила этой тьмы была не настолько густа и мрачна, чтобы совершенно заглушить и помрачить лучъ божественнаго свѣта; тьма его не объяла (Іоан. I, 4. 5. 10). Согласно съ этимъ указаніемъ Слова Божія, нѣкоторые апологеты и учители Церкви видѣли присутствіе и дѣйствіе божественнаго Слова не только среди народа Еврейскаго, но и въ мірѣ языческомъ, и изъ этого дѣйствованія объясняли всѣ болѣе совершенныя религіозныя понятія въ язычествѣ, хотя въ тоже время указывали и другой источникъ ихъ,—усвоеніе лучшими людьми язычества, философами и поэтами, истинъ Богооткровенной Ветхозавѣтной религіи. Такъ по ученію св. Іустина философа, предвѣчное Слово Божіе, какъ разумъ Божій, есть виновникъ всего разумнаго. Всѣ существа, обладающія разумомъ(λόγος), родственны такъ сказать по самой своей природѣ Слову Божію (λόγος). Разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка есть какъ-бы частица Божія Слова;

Въ идеѣ о Богѣ, всегда присущей уму человѣка въ силу богоподобія его природы и обязанной своимъ происхожденіемъ хотя темному, но реальному ощущенію сверхъчувственнаго, мы указали объэктивный элементъ язычества. Но, кромѣ этого прямаго и главнаго источника объективнаго принципа язычества, мы, конечно, не отвергаемъ нѣкоторой доли вліянія и другихъ косвенныхъ источниковъ, откуда могли доходить въ религіозное сознаніе языческаго міра нѣкоторые лучи объективной религіозной истины, нѣкоторыя крупицы божественнаго Откровенія. Мы уже упоминали объ этихъ источникахъ: это 1) хранившіяся въ политеистическихъ религіяхъ воспоминанія о первобытной религіи и 2) нѣкоторое знакомство съ содержаніемъ Ветхозавѣтнаго Откровенія, которое мы можемъ съ вѣроятностію допустить по крайней мѣрѣ для народовъ Востока, приходившихъ въ ближайшее и

это сѣмя Слова. Это божественное сѣмя не было заглушено паденіемъ совершенно. Человѣкъ, правда, вслѣдствіе паденія подпалъ подъ власть демоновъ, которые отвлекаютъ его отъ жизни сообразной съ требованіемъ его разумной природы, но сѣмя Слова, которому причастенъ весь родъ человѣческій, постоянно расло и приносило плодъ въ человѣкѣ. Если все разумное родственно Логосу или Христу, то всѣ разумные люди суть христіане, хотя бы и жили они до явленія Христа. „Тѣ, которые жили согласно съ Словомъ, суть христіане, хотя бы считались безбожниками; таковы между Эллинами Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные“. Развитіе сѣмени Слова среди міра языческаго доказывается у Іустина всѣми тѣми хорошими сторонами, которыя представляетъ язычество. „Все, что сказано кѣмъ-либо изъ философовъ хорошаго, принадлежитъ намъ христіанамъ. Каждый изъ философовъ, поэтовъ, историковъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сходное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ... Всѣ языческіе писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, хотя и темно“. Таже самая мысль о присутствіи Слова среди міра языческаго раскрывается и у Климента Александрійскаго. Въ ученіи мудрецовъ языческихъ, у каждаго заключается извѣстная частица истины, заимствованная изъ богословія вѣчнаго Слова. Богъ не отстранилъ Эллиновъ отъ участія въ спасеніи, но и о нихъ промышлялъ. Какъ изъ Іудеевъ Онъ воздвигалъ пророковъ, чтобы ихъ сдѣлать здравыми, такъ и изъ Грековъ онъ избиралъ наилучшихъ, которые на своемъ языкѣ возвѣщали Бога. Философы и поэты много говорили справедливаго и достойнаго вниманія. Какъ законъ былъ педагогомъ Іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ Грековъ къ Евангелію“. Тоже воззрѣніе на источникъ высшихъ религіозныхъ понятій въ мірѣ языческомъ находимъ и у Оригена. См. Н. Лебедева, „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“. 1878 г., стр. 12. 13. 46. 47. 194.

непосредственное соприкосновеніе съ народомъ Еврейскимъ. Но элементы, привходившіе въ язычество изъ этихъ источниковъ, имѣютъ только второстепенное значеніе и не могутъ быть опредѣляющимъ сущность и моменты историческаго движенія язычества началомъ. Такимъ началомъ, какъ мы видѣли, служилъ элементъ субъективный, дѣятельность человѣческихъ познавательныхъ силъ. Вотъ почему религіозныя данныя, заимствованныя изъ двухъ указанныхъ нами источниковъ, — первобытнаго преданія и Откровенной религіи, не имѣли опредѣляющаго весь строй религіозныхъ міросозерцаній вліянія; эти данныя, особенно воспоминанія первобытной религіи, встрѣчаются тамъ лишь спорадически, не только внѣ связи, но и въ прямомъ противорѣчіи съ общимъ направленіемъ другихъ религіозныхъ вѣрованій. Оставаясь въ живомъ религіозномъ сознаніи язычества на второмъ планѣ и какъ бы забытыми, они оживляются и получаютъ значеніе только въ эпоху начинающагося разложенія язычества, когда пробуждающаяся, но еще не освободившаяся совершенно отъ узъ религіознаго авторитета философская мысль вызвала изъ забвенія эти воспоминанія о лучшей религіи и примкнула къ нимъ, чтобы найдти религіозное оправданіе своимъ, противорѣчившимъ общему характеру народной религіи, понятіямъ о Богѣ. Въ дѣйствительномъ же своемъ видѣ, нѣкоторыя религіозныя понятія, начало которыхъ мы имѣемъ право возводить къ первобытному религіозному преданію, могутъ имѣть значеніе именно только какъ *слѣды* первобытной религіи и фактическія доказательства въ пользу ея существованія и совершенства.

III.

Религіи некультурныхъ языческихъ народовъ.

При бѣгломъ, непосредственномъ взглядѣ на политеизмъ насъ, прежде всего, поражаетъ безконечное разнообразіе миѳовъ, религіозныхъ вѣрованій, обрядовъ, постоянная, повидимому, никакими разумными мотивами не вызываемая, смѣна ихъ;

окрыленной религіознымъ творчествомъ фантазіи данъ полный разгулъ въ этомъ безбрежномъ, волнующемся морѣ религіозныхъ представленій. Оріентироваться въ этой массѣ представленій, открыть господство какого-либо твердаго и опредѣленнаго закона, разумнаго движенія въ этой хаотической игрѣ фантастическихъ образовъ кажется на первый разъ задачею, способною привести въ отчаяніе самаго смѣлаго изслѣдователя. При такомъ положеніи дѣла неудивительно, что нѣкоторые скептически относились къ самой мысли искать какого-либо законосообразнаго и разумнаго движенія въ политеизмѣ. Одни видѣли въ миѳологіи не болѣе, какъ неподчиняющуюся никакимъ законамъ игру поэтической фантазіи; другіе, хотя не отвергали ея высшаго религіознаго значенія, но, признавая въ то же время язычество чистымъ заблужденіемъ, уклонившагося отъ началъ истинно религіозной жизни ума, въ силу этого отвергали всякій разумный смыслъ въ его исторіи: потому что какой можетъ быть смыслъ и разумность во лжи и заблужденіи?

Но мы уже имѣли случай показать неосновательность подобныхъ воззрѣній на язычество и вмѣстѣ съ тѣмъ возстановили право философской мысли на попытки открыть и опредѣлить законы развитія религіознаго сознанія язычества *). Это право не есть исключительная привилегія только тѣхъ философскихъ теорій, которыя, исходя изъ предположенія о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи, видятъ въ язычествѣ дальнѣйшій прогрессъ религіозной мысли и жизни, какъ утверждаютъ защитники этихъ теорій. Мы видѣли, что и признавая совершенство первоначальной религіи и находя затѣмъ въ язычествѣ уклоненіе отъ этого совершенства, мы и можемъ и должны допустить законосообразное движеніе въ религіозной жизни язычества, и что поэтому философская теорія политеизма вполнѣ возможна и для того болѣе правильнаго воззрѣнія на сущность язычества, которое видитъ въ немъ ненормальное направленіе религіозной жизни, въ противоположность другому параллельно и одновременно въ жизни человѣчества идущему направленію, которое является намъ, какъ исторія религіи Богооткровенной.

Но, выступая изъ среды общихъ понятій о религіи въ

*) Правосл. Обозр. 1879 г. январь, стр. 54—59.

область конкретныхъ историческихъ религій, съ цѣлью установить законы ихъ развитія, не превышаетъ ли философія своихъ правъ и, вторгаясь въ непринадлежащую ей область исторіи, не принимаетъ ли на себя непосильный трудъ? Такъ какъ дѣло идетъ о законахъ и моментахъ историческаго развитія религіознаго сознанія, то, естественно, представляется, что установленіе этихъ законовъ принадлежитъ исторіи и можетъ быть достигнуто только историческимъ методомъ. Не дозволяя себѣ произвольной группировки фактовъ религіознаго сознанія подъ вліяніемъ апріорныхъ идей, не втѣсняя ихъ насильственно и искусственно въ рамки отвлеченныхъ логическихъ схемъ, въ чемъ часто оказывались виновными философскія теоріи религіи, мы должны твердо стоять на почвѣ фактовъ и принимать лишь то, что даетъ намъ строго-историческое изслѣдованіе религій. Задача этого изслѣдованія должна состоять въ томъ, чтобы представить намъ вѣрный и точный процессъ послѣдовательнаго видоизмѣненія и нароще-нія религіозныхъ вѣрованій, начиная отъ первоначальныхъ и самыхъ несложныхъ до позднѣйшихъ, являющихся въ формѣ болѣе или менѣе округленной, религіозныхъ системъ, принадлежащихъ культурнымъ народамъ.

Но этотъ, повидимому, столь вѣрный методъ опредѣленія законовъ и формъ религіознаго сознанія на дѣлѣ оказывается далеко недостаточнымъ. Эта недостаточность сказывается уже на первыхъ шагахъ. Существенно важныя для исторіи религіозной жизни и для опредѣленія законовъ ея развитія эпохи возникновенія религіи и образованія ея первоначальныхъ формъ лежатъ совершенно внѣ исторической области, восходя къ первобытнымъ, доисторическимъ временамъ человѣчества. Затѣмъ, и въ дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія, исторія обладаетъ слишкомъ скуднымъ фактическимъ матеріаломъ, чтобы онъ могъ быть надежною почвою для чисто историческаго опредѣленія преемственности и связи религіозныхъ вѣрованій. Въ собственномъ смыслѣ *исторія* языческихъ религій представляетъ одну изъ самыхъ темныхъ и наименѣе разработанныхъ отраслей исторической науки. При отсутствіи прямо историческихъ, заключающихся въ письменныхъ памятникахъ, указаній на время происхожденія тѣхъ или иныхъ религіозныхъ вѣрованій, исторія должна прибѣгать къ косвен-

нымъ выводамъ при помощи филологіи и археологіи. Но подобнаго рода выводы могутъ имѣть притязаніе только на историческую вѣроятность, но никакъ не на достовѣрность, тѣмъ менѣе имѣть значеніе историческихъ фактовъ. Доказательствомъ тому служитъ самый фактъ существованія чрезвычайнаго разнообразія историческихъ взглядовъ на ту или другую религію: такое разнообразіе объясняется тѣмъ, что, при отсутствіи строго-историческихъ данныхъ, замѣною ихъ служатъ аналогіи и толкованіе скудныхъ историческихъ указаній, при помощи различныхъ, уже не изъ исторіи заимствованныхъ, воззрѣній на сущность и на законы развитія религіознаго сознанія.

Скажутъ: все это конечно вѣрно; но недостаточность въ наше время историческихъ данныхъ для рѣшенія вопросовъ о законахъ и моментахъ развитія религіозной жизни народовъ можетъ говорить только о преждевременности этихъ вопросовъ при настоящемъ состояніи исторической науки, а никакъ не противъ вѣрности и правильности самаго метода ихъ рѣшенія. Не говоримъ о томъ, возможно ли будетъ и при дальнѣйшемъ движеніи науки полное историческое освѣщеніе всѣхъ вопросовъ, касающихся религіознаго сознанія, особенно первобытныхъ, до-историческихъ временъ его. Предположимъ даже, что историческая наука достигла того (что по всей вѣроятности едва ли когда можетъ быть достигнуто), что собрала всѣ важнѣйшіе факты религіозной жизни и размѣстила ихъ въ строго-хронологическомъ порядкѣ. Достаточно ли этого для уразумѣнія истиннаго смысла этихъ фактовъ и дѣйствительныхъ причинъ ихъ послѣдовательной смѣны? Дастъ ли намъ чисто фактическое знаніе ключъ къ пониманію сущности и законовъ развитія религіознаго сознанія? Едва ли. Мы имѣли бы предъ собою простую преемственность религіозныхъ явленій во времени, но этой преемственности далеко еще недостаточно, чтобы понять ихъ дѣйствительную причинную связь. Уразумѣть эту связь, которая превратила бы простое преемство одинъ за другимъ возникающихъ и исчезающихъ миѳическихъ образовъ въ законосообразное и осмысленное движеніе, мы можемъ только при помощи общихъ и основныхъ идей о сущности религіи и выведенныхъ отсюда коренныхъ законовъ развитія религіознаго сознанія. Если и

и вообще въ исторіи, для уразумѣнія смысла историческаго движенія недостаточно простаго историческаго изложенія фактовъ, но необходимо руководство освѣщающихъ это движеніе идей о сущности человѣческаго духа и его назначеніи и выведенныхъ отсюда законовъ историческаго развитія, необходима философія исторіи, то тѣмъ болѣе этотъ философскій элементъ необходимъ въ исторіи религіознаго сознанія. Не одна только скудность и неразработанность историческаго матеріала въ этой области вызываетъ необходимость философскаго восполненія пробѣловъ исторіи. Сама особенность религіозной жизни, условливаемой въ своемъ развитіи не одними только обычными историческими глубочайшими вліяніями, но глубочайшими и таинственными требованіями человѣческаго духа, съ одной стороны, и вліяніемъ реальнаго сверхчувственнаго объекта религіи — съ другой, указываетъ на необходимость для объясненія этой жизни перейти за границы историческаго опыта въ область общихъ понятій о существѣ человѣческаго духа и объ отношеніи его къ Духу абсолютному, чтобы изъ взаимодѣйствія этихъ элементовъ объяснить ходъ религіозной жизни. Исторія религій можетъ дать намъ только ничего не говорящіе о своемъ значеніи факты; объяснить эти факты можетъ только философія религіи *).

---

*) Конечно, выставляя права философскаго метода въ дѣлѣ изслѣдованія законовъ историческаго развитія религіознаго сознанія, дѣлая вопросъ объ этомъ развитіи философскимъ, а не историческимъ только вопросомъ, мы нисколько не думаемъ уменьшать значенія чисто историческихъ изслѣдованій въ области религій. Не говоримъ о томъ, что эти изслѣдованія, какъ и всякаго другаго рода историческія изысканія, имѣютъ полную научную цѣну сами по себѣ, независимо отъ тѣхъ выводовъ, какія могутъ быть сдѣланы изъ нихъ для объясненія общихъ законовъ религіозной жизни. Очищенныя безпристрастною критикою историческія данныя имѣютъ несомнѣнно важное значеніе и для философскаго построенія процесса религіознаго сознанія, какъ одно изъ средствъ для провѣрки правильности или неправильности этого построенія. Философская критика постоянно прибѣгала къ этому средству для указанія несостоятельности различныхъ теорій въ виду противорѣчія ихъ дѣйствительнымъ, историческимъ фактамъ религіозной жизни. Но, очевидно, *средство* для повѣрки правильности философскаго метода и выработанныхъ имъ результатовъ не можетъ замѣнить самаго этого метода въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ оказывается единственно пригоднымъ по свойству самаго предмета изслѣдованія.

Предыдущими нашими изслѣдованіями о сущности религіи вообще, политеизма въ частности, уже даны намъ тѣ руководительныя идеи, которыя должны служить намъ для основанія дальнѣйшаго историческаго движенія религіознаго сознанія. Мы видѣли, что вслѣдствіе уклоненія человѣка отъ нормы религіозной жизни, исторически осуществившейся въ первобытной религіи, дальнѣйшее затѣмъ движеніе религіознаго сознанія должно необходимо идти двумя параллельно текущими потоками. Одинъ изъ этихъ потоковъ есть исторія религіи Богооткровенной, выразившаяся въ трехъ послѣдовательныхъ моментахъ: религіи патріархальной, ветхозавѣтной, христіанской. Другой, — это исторія естественнаго религіознаго сознанія. Сущность этого втораго направленія, которое и составитъ предметъ нашего изслѣдованія, отчасти выражается въ самомъ его названіи: она состоитъ въ томъ, что это религіозное движеніе совершается подъ преобладающимъ господствомъ естественныхъ силъ человѣка. Объективный элементъ религіи, господствующій въ первомъ, здѣсь почти исчезаетъ; на первое мѣсто выступаютъ естественныя условія развитія религіознаго сознанія. Законы развитія этого сознанія, поэтому, суть общіе законы развитія познавательной силы человѣка. Соотвѣтственно этимъ законамъ и религіозное сознаніе должно явиться въ двухъ коренныхъ моментахъ или въ двухъ стадіяхъ развитія: въ формѣ представленія, затѣмъ въ формѣ понятія. Первая форма служитъ условіемъ возникновенія и смѣны естественныхъ религій; вторая — философскихъ понятій о Богѣ.

Въ формѣ представленія, какъ скоро она становится независимою отъ сдерживающаго и упорядочивающаго ея естественное движеніе объективнаго начала религіи (что имѣетъ мѣсто въ религіи Откровенной), заключается уже начало и коренная причина разнообразія и послѣдовательной смѣны языческихъ религій. Ближайшее и необходимое послѣдствіе этой формы, какъ мы видѣли *),—то, что идея единаго Бога распадается на представленія о многихъ богахъ, — вмѣсто первоначальнаго монотеизма является политеизмъ. Но въ самой сущности представленія, какъ гносеологической формы религіи,

*) Прав. Обозр. 1879, мартъ, стр. 478—481.

заключается уже то, что оно не въ состояніи обнять даннаго содержанія вдругъ и однимъ разомъ. Оно даетъ это содержаніе, по скольку можетъ выразить его, въ рядѣ конкретныхъ, *послѣдовательно* идущихъ опредѣленій. Сущность религіознаго представленія не только въ томъ, что оно понимаетъ божественное начало въ формѣ пространственно отдѣльныхъ боговъ, но и въ томъ, что эти боги являются во времени одни за другими: идея Божества, вовлеченная въ сферу представленія, подпадаетъ подъ категорію не только пространства, но и времени; возникаетъ послѣдовательная смѣна религіозныхъ вѣрованій.

Но не одна только субъективная форма представленія условливаетъ эту смѣну: она необходимо предполагается и самою сущностію язычества. Язычество въ существѣ своемъ есть не что иное, какъ оставленіе человѣка Богомъ и предоставленіе ему ходить собственными своими путями. Но такъ какъ такое состояніе религіознаго сознанія есть ненормальное, то въ силу существенно принадлежащаго человѣку стремленія къ Богу и къ соединенію съ Нимъ, въ немъ возникаетъ постоянно гнетущее его чувство неудовлетворенности своимъ религіознымъ состояніемъ и стремленіе высвободиться отъ него. Это чувство и это стремленіе и выражается въ послѣдовательной смѣнѣ религіозныхъ представленій въ религіи естественной. Сознаніе не можетъ остановиться надолго ни на какомъ данномъ религіозномъ представленіи потому, что въ немъ человѣкъ, будучи лишенъ живой религіозной связи съ Богомъ, имѣетъ предъ собою не дѣйствительнаго живаго Бога, но только образъ Его, созданный творческою фантазіею и умомъ. Такой образъ не можетъ дать не только всецѣлаго религіознаго удовлетворенія, но даже и теоретическаго успокоенія религіозной мысли. Раздробленіе идеи единаго Бога на представленіе о многихъ богахъ, въ силу ложности самаго принципа и односторонности вызываемыхъ имъ ограниченныхъ представленій о Богѣ, постоянно возбуждаетъ сознаніе неудовлетворенности каждымъ даннымъ религіознымъ понятіемъ. Объективный элементъ религіи,—идея единаго истиннаго Бога всегда присущая уму человѣка, не смотря на преобладаніе и господство естественнаго, субъективнаго, фактора религіи, постоянно возбуждаетъ внутреннее, глубокое сознаніе неудов-

летворительности политеизма; она служитъ для человѣка своего рода инстиктивною религіозною совѣстью, предъ судомъ которой онъ постоянно чувствуетъ свою религіозную несостоятельность. Отсюда неустойчивость въ религіозной жизни языческаго міра, смѣна и замѣна однихъ религіозныхъ представленій другими. Неудовлетворенный возникающими въ его сознаніи, ограниченными пространствомъ и временемъ, богами, человѣкъ ищетъ истиннаго Бога, смутныя черты Котораго предносятся ему въ глубоко затаенной въ умѣ его идеѣ о Богѣ. Что въ общемъ результатѣ это исканіе не могло достигнуть цѣли, что язычество не могло придти къ истинному понятію о Богѣ, тѣмъ болѣе достигнуть главной цѣли религіи— союза съ Богомъ, это само собою понятно, такъ какъ въ язычествѣ недоставало одного изъ существенныхъ элементовъ религіи, — объективнаго фактора ея. Единственный, существенно важный для религіозной жизни результатъ политеистическаго процесса,—это саморазложеніе язычества, сознаніе собственной несостоятельности; но это результатъ отрицательный. Тѣмъ не менѣе, сравнивая между собою послѣдовательно идущіе моменты этого процесса, мы не можемъ не замѣтить сравнительнаго и относительнаго ихъ совершенствованія: это совершенствованіе необходимо должно было имѣть мѣсто, такъ какъ естественное религіозное сознаніе, въ силу самой своей естественности, должно быть подчинено общему закону прогрессивнаго развитія человѣческаго духа,—закону, который простирается на религіозную столько же, сколько и на всѣ другія стороны человѣческой природы.

Ступенями и моментами въ процессѣ естественнаго религіознаго сознанія служатъ различныя религіи какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ народовъ. Указать эти моменты съ точки зрѣнія представленнаго нами понятія о сущности язычества и будетъ составлять дальнѣйшую задачу нашего изслѣдованія. Мы не намѣрены здѣсь ни входить въ критическій разборъ различныхъ многочисленныхъ опытовъ философскаго построенія религій, съ цѣлію показать какъ ихъ неудовлетворительность, такъ и законность новаго съ нашей стороны опыта, ни излагать подробную философскую исторію религій. Само собою понятно, что то и другое, особенно послѣднее, дѣло могло бы составить предметъ особаго, само-

стоятельнаго и обширнаго труда. Мы ограничиваемся болѣе скромною задачею — опредѣлить съ нашей точки зрѣнія на религію и на язычество лишь самые общіе законы движенія естественнаго религіознаго сознанія и намѣтить главнѣйшіе историческіе моменты его, съ цѣлію опредѣлить точнѣе смыслъ язычества и его отношеніе къ философіи и къ религіи Откровенной.

Какъ мы должны представлять себѣ первый моментъ естественнаго религіознаго сознанія? Какой самый древній и первоначальный видъ политеизма?

Для рѣшенія этого вопроса, повидимому, возможны три способа: или держась историческаго пути, обратиться къ существующимъ культурнымъ религіямъ и въ сохранившихся въ нихъ преданіяхъ и воспоминаніяхъ о древнѣйшихъ вѣрованіяхъ искать указаній на первоначальное состояніе религіознаго сознанія; или руководствуясь аналогіею, считать за первоначальную и главнѣйшую ту форму религіи, какую мы находимъ теперь у наиболѣе неразвитыхъ племенъ человѣческаго рода, или наконецъ, прибѣгая къ помощи психологическаго наблюденія, попытаться выяснить себѣ самые первые проблески религіознаго сознанія въ человѣкѣ въ его младенческомъ возрастѣ и отсюда вывести заключеніе о древнѣйшей религіи человѣчества. Каждый изъ этихъ путей избирали философы для рѣшенія занимающаго насъ вопроса, но результаты, къ которымъ пришли они, оказались и неудовлетворительными и противорѣчащими другъ другу, что само собою указываетъ на необходимость искать новаго пути.

Дѣйствительно, и съ перваго взгляда легко убѣдиться въ ненадежности этихъ путей. Первоначальная эпоха возникновенія религій лежитъ далеко за предѣлами исторіи и потому воспоминанія о ней въ сформировавшихся уже и пережившихъ долговременный процессъ развитія религіяхъ могутъ быть только крайне смутными и неопредѣленными; слѣды первоначальныхъ вѣрованій если и сохранились въ нихъ, то должны были необходимо испытать переработку и истолкованіе въ духѣ позднѣйшихъ религіозныхъ воззрѣній, такъ что отдѣлить въ

нихъ дѣйствительно первоначальное отъ позднѣйшаго очень трудно. Аналогія первобытныхъ вѣрованій съ вѣрованіями дикихъ и неразвитыхъ племенъ настоящаго времени основывается на недоказанномъ предположеніи о подобной же дикости первобытнаго человѣчества. Но даже и при такомъ предположеніи нельзя довѣряться подобнаго рода аналогіи для опредѣленія первоначальной формы религіи потому, что нельзя допустить такой неподвижности и неизмѣнности религіозныхъ вѣрованій у самыхъ некультурныхъ племенъ, которая дозволяла бы видѣть въ ихъ вѣрованіяхъ точный типъ первоначальнаго религіознаго сознанія. Эти племена не до такой степени неподвижны и окаменѣлы, чтобы мы имѣли право предположить, что ихъ религіозное состояніе рѣшительно не измѣнилось въ теченіе тысячелѣтій; но измѣненіе можетъ быть не только къ лучшему, но и къ худшему. Очень можетъ быть, что въ ихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ мы видимъ не первоначальную ихъ религію, но искаженные обломки прежнихъ вѣрованій. Притомъ же, самыя вѣрованія дикарей такъ разнообразны, представляютъ иногда такую смѣсь довольно возвышенныхъ и безобразно грубыхъ представленій, что сдѣлать отсюда какой-либо общій выводъ относительно первоначальнаго вида политеизма очень трудно. Что касается до психологическаго пути, то повидимому съ большими надеждами на успѣхъ для объясненія первоначальнаго состоянія религіознаго сознанія мы могли бы обратиться къ наблюденію надъ зарожденіемъ и первою формою религіозныхъ понятій въ дѣтскомъ возрастѣ, такъ какъ дѣтское сознаніе вообще можетъ быть очень сходнымъ съ состояніемъ народовъ, стоящихъ на первоначальныхъ ступеняхъ развитія. Но на самомъ дѣлѣ эта аналогія оказывается довольно обманчивою, потомучто въ настоящее время мы не можемъ наблюдать совершенно самостоятельнаго, естественнаго въ точномъ смыслѣ слова развитія человѣка въ дѣтскомъ возрастѣ. Прежде чѣмъ въ дѣтяхъ могло бы самостоятельно проявиться религіозное сознаніе, посредствомъ внѣшнихъ воспитательныхъ вліяній въ ихъ умъ вносятся уже высшія и болѣе развитыя религіозныя представленія, господствующія въ окружающей ихъ средѣ. Притомъ же то, что дѣйствительно могло бы быть названо дѣтскимъ и естественнымъ въ религіозномъ сознаніи, такъ неопредѣленно

и незначительно, такъ быстро исчезаетъ въ потокѣ послѣдующихъ, сознательныхъ представленій, сливаясь съ ними, что уловить здѣсь опредѣленный образъ первоначальнаго естественнаго религіознаго сознанія почти невозможно.

Тѣ изъ философовъ, которые стараются держаться болѣе историческаго пути въ рѣшеніи вопроса о первоначальной формѣ политеизма, такою формою считаютъ грубый и непосредственный натурализмъ, обоготвореніе различныхъ предметовъ и явленій видимой природы. Признавая согласно съ древнимъ изреченіемъ, что timor primos fecit deos, что первымъ мотивомъ религіознаго сознанія былъ страхъ первобытно грубаго, безпомощнаго человѣка предъ грозными явленіями природы, они полагаютъ, что это чувство страха и служило для человѣка руководительнымъ началомъ при выборѣ себѣ боговъ изъ круга предметовъ и явленій природы; признавались богами предметы страшные, поразительно дѣйствовавшіе на младенческій умъ человѣка, напр. огонь, гроза и молнія, вѣтеръ и т. п. Фактическое подтвержденіе своей теоріи они думаютъ находить преимущественно въ сравнительномъ изученіи миѳовъ древнихъ народовъ. Это изученіе показываетъ намъ, что древнѣйшіе боги всѣхъ религій носятъ исключительно стихійный, натуралистическій характеръ. Такъ напр. въ миѳологіи Греческой во главѣ позднѣйшихъ генерацій боговъ религіозное преданіе ставитъ Урана и Гею. Конечно, эти имена слишкомъ напоминаютъ символизмъ и работу отвлеченнаго обобщающаго мышленія, чтобы можно было понимать буквально, что первоначальными богами Эллиновъ было небо и земля. Но здѣсь можно видѣть довольно прозрачное указаніе на то, что первыми предметами поклоненія для людей были вообще естественные предметы на небѣ и землѣ. Разъясненіемъ этого преданія служитъ миѳъ о дѣтяхъ Урана и Геи, которые изображаются въ видѣ грозныхъ стихійныхъ чудовищъ, могучихъ титановъ, сторукихъ исполиновъ, циклоповъ. Подъ видомъ этихъ чудовищъ сохранилось для позднѣйшихъ поколѣній воспоминаніе о древнихъ богахъ, могущественныхъ и грозныхъ силахъ и явленіяхъ природы, которыя и въ послѣдствіи не могли опредѣлиться для религіознаго сознанія въ конкретныя формы дѣйствительныхъ боговъ, но

остались въ его памяти образами темныхъ силъ, навѣки заключенныхъ въ тартарѣ послѣдующими богами.

Не смотря на то, что представленная нами гипотеза о грубомъ натурализмѣ, какъ первоначальной формѣ политеизма, думаетъ держаться на фактической почвѣ, она рѣшительно противорѣчитъ какъ дѣйствительнымъ историческимъ указаніямъ сравнительной миѳологіи, такъ и аналогіямъ, которыя могли бы представить современныя намъ наиболѣе дикія племена. Въ настоящее время мы нигдѣ, среди самыхъ грубыхъ племенъ, не найдемъ религіи на той ступени, которую называютъ непосредственнымъ натурализмомъ, обоготвореніемъ предметовъ и явленій природы, какъ таковыхъ; нигдѣ не видимъ, чтобы человѣкъ поклонялся огню, молніи, вѣтру, горѣ, какъ божествамъ реальнымъ. У всѣхъ самыхъ некультурныхъ племенъ существуютъ представленія о богахъ, отличныхъ отъ предметовъ природы, болѣе или менѣе антропоморфическихъ; существуетъ и своего рода миѳологія, хотя очень грубая. Замѣчаемое среди ихъ почитаніе нѣкоторыхъ естественныхъ предметовъ, напр. священныхъ деревьевъ, источниковъ и пр. принадлежитъ къ области культа, а не вѣроученія и вовсе не есть то же, что обоготвореніе этихъ предметовъ; религіозное сознаніе относится къ нимъ не какъ къ богамъ, но только какъ къ священнымъ предметамъ или мѣстамъ, въ силу какой-либо связи ихъ съ дѣйствительно религіозными представленіями. Точно то же должно сказать и о древнѣйшихъ эпохахъ религіи культурныхъ народовъ. Безпристрастное изученіе древнихъ религій прямо говоритъ противъ гипотезы непосредственнаго натурализма. Такъ называемый натурализмъ въ древнихъ религіяхъ всегда и постоянно является намъ въ такой формѣ, что за явленіями природы предполагаются существа или божества, властвующія надъ ними; явленія суть только носители божественной силы, обнаруженія ея, а не самобытные боги; мы видимъ боговъ огня, воды, грома и молніи, но не прямое обоготвореніе этихъ явленій. Но такого рода натурализмъ не имѣетъ ничего общаго съ предполагаемымъ первоначальнымъ, и самими защитниками гипотезы, нами разсматриваемой, отличается отъ него, какъ позднѣйшій уже моментъ религіознаго сознанія.

Что касается до такъ-называемыхъ историческихъ указаній,

которыя приводятся въ пользу этой гипотезы, то съ перваго взгляда легко видѣть, что они не даютъ никакихъ прямыхъ свидѣтельствъ въ его пользу и составляютъ только произвольное истолкованіе фактовъ, имѣющихъ другой смыслъ. Миѳъ объ Уранѣ и Геѣ (равно какъ и однородныя указанія въ религіяхъ другихъ народовъ, напр. Китая) скорѣе могъ бы навести на мысль о первобытномъ поклоненіи небу и землѣ, какъ божественнымъ началамъ *), но онъ нисколько не говоритъ, чтобы подъ этими общими наименованіями скрывалось древнѣйшее обоготвореніе отдѣльныхъ предметовъ и явленій природы. Если и согласиться, что подъ видомъ миѳическихъ чудовищъ, дѣтей Урана, олицетворены грозныя стихійныя силы природы, то и въ такомъ случаѣ уже одно отличеніе ихъ въ Греческой миѳологіи отъ дѣйствительныхъ боговъ и совершенное отсутствіе указаній, чтобы они когда-либо признавались такими, говоритъ прямо противъ гипотезы непосредственнаго натурализма. Но мы уже имѣли случай замѣтить, разсматривая теорію физическаго толкованія миѳовъ, что самая мысль видѣть въ этихъ миѳическихъ существахъ олицетвореніе силъ и явленій природы должна быть признана совершенно несостоятельною **).

Въ виду шаткости мнимо историческихъ указаній въ пользу первобытнаго натурализма, другіе философы считаютъ болѣе безопаснымъ держаться пути аналогіи и наблюденія надъ дѣйствительными вѣрованіями наименѣе развитыхъ племенъ. Эти наблюденія приводятъ къ предположенію, что древнѣйшею

*) Къ этой мысли дѣйствительно и склоняются нѣкоторые философы (напр. Отто Пфлейдереръ въ его: Religion, ihr Wesen u. Geschichte). Но понятія неба и земли, какъ верховныхъ началъ бытія, слишкомъ отвлеченны и слишкомъ поздняго происхожденія, чтобы они могли служить выраженіемъ первоначальнаго религіознаго сознанія. Въ Греческой миѳологіи напр. они встрѣчаются въ космогоніи Гезіода, которая составляетъ первый опытъ нѣкоторой религіозной философіи и въ которой далеко не все можетъ служить для характеристики древнѣйшихъ вѣрованій. Ученіе о небѣ и землѣ, какъ первоначальныхъ, въ религіи Китая также, какъ увидимъ въ послѣдствіи, принадлежитъ болѣе позднимъ эпохамъ религіознаго сознанія. Вообще, по общему закону развитія познаній, первоначальныя религіозныя представленія должны быть конкретными, а не такими общими и отвлеченными принципами, какъ небо и земля вообще.

**) „Прав. Обозр.“ 1879, мартъ, 496—507.

формою политеизма долженъ быть фетишизмъ, такъ какъ и въ настоящее время онъ представляется общею формою религіи наименѣе развитой и наиболѣе близкой къ первоначальному типу человѣчества расы,—негритянской. Характеристическая черта этой формы въ отличіе отъ натурализма та, что религіозное чувство возбуждается не столько грозными и поразительными явленіями природы, сколько необычайностію и странностію нѣкоторыхъ, на самомъ дѣлѣ очень обыкновенныхъ, предметовъ. Человѣкъ боготворитъ какое-нибудь особенной формы или величины дерево, страннаго вида камень, рыбью кость, животное, поражающее его своею фигурою, напр. змѣю, черепаху и т. п. Къ предметамъ своего поклоненія онъ относится здѣсь довольно свободно; часто мѣняетъ ихъ по различнымъ случайнымъ побужденіямъ и избираетъ новые.

Если бы фетишизмъ былъ именно тѣмъ, чѣмъ представляется здѣсь, то-есть обоготвореніемъ ничтожныхъ самихъ по себѣ предметовъ, то возникновеніе такого рода религіи было бы для насъ совершенно необъяснимою загадкою. Въ пользу натурализма говоритъ, по крайней мѣрѣ, вѣроятное предположеніе, что на неразвитый умъ человѣка должны были сильно дѣйствовать грозныя и поразительныя явленія природы и что онъ могъ признать эти явленія за обнаруженія сверхъестественныхъ божественныхъ силъ. Но какой психологическій мотивъ могъ побудить человѣка къ обоготворенію вовсе нестрашныхъ для него предметовъ и затѣмъ къ свободной смѣнѣ ихъ? Объяснить происхожденіе такого рода религіи невозможно. Поэтому неудивительно, что въ виду этой трудности, многіе готовы признать фетишизмъ не первоначальною формою религіи, а второю, слѣдующею за натурализмомъ на томъ основаніи, что въ фетишизмѣ человѣкъ уже освободился нѣсколько отъ подавляющаго и устрашающаго его впечатлѣнія грозныхъ силъ природы и сталъ относится къ нимъ самостоятельно и свободно: эта самостоятельность и выразилась въ его болѣе свободномъ выборѣ предметовъ религіознаго почитанія и болѣе свободномъ отношеніи къ нимъ.

Но смѣну безусловнаго страха предъ явленіями природы совершеннымъ безпристрастіемъ, выразившимся въ произволѣ выбора предметовъ богопочтенія, объяснить не менѣе трудно,

какъ и вообще вывести дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія изъ первоначальнаго фетишизма. Тѣ, кто въ фетишизмѣ видятъ первый моментъ этого сознанія, совершенно упускаютъ изъ виду одно существенное обстоятельство, — именно что фетишизмъ нигдѣ, у самыхъ дикихъ племенъ, не является въ чистомъ видѣ, не состоитъ въ одномъ только простомъ обоготвореніи различныхъ предметовъ природы. У самыхъ грубыхъ племенъ негритянской расы, гдѣ преимущественно господствуетъ эта форма религіи, на ряду съ фетишами существуютъ различнаго рода представленія о богахъ и миѳы о нихъ: эти представленія и миѳы, конечно, очень грубы, часто наивны, но дѣло въ томъ, что въ нихъ боги представляются вовсе не въ видѣ фетишей, но въ человѣкообразной формѣ. Къ этимъ богамъ фетиши иногда имѣютъ отношеніе, иногда, повидимому, нѣтъ. Отсюда видно, что такъ-называемый фетишизмъ вовсе не есть грубое обоготвореніе различныхъ предметовъ природы, что въ немъ кромѣ религіознаго почитанія этихъ предметовъ есть другой существенный элементъ,— антропоморфическій. Почему же изъ этихъ двухъ тѣсно связанныхъ элементовъ мы должны считать болѣе первоначальнымъ и древнимъ культъ предметовъ природы, а антропоморфическій признавать второстепеннымъ и позднѣйшимъ? Это дѣло чистаго произвола.

Психологическій оттѣнокъ носитъ та гипотеза первоначальнаго политеизма, которая выводитъ религію вообще изъ культа умершихъ предковъ, а этотъ послѣдній изъ психологическаго факта сновидѣній объ умершихъ близкихъ лицахъ. Сновидѣнія ведутъ непосредственно къ вѣрѣ въ дѣйствительное существованіе лицъ видѣнныхъ во снѣ,—существованіе въ видѣ тѣней, призраковъ, привидѣній. Эти призраки или духи мало-по-малу превращаются въ существа неземныя, сверхъестественныя, въ боговъ. Такимъ образомъ самая первая и древняя форма религіи есть культъ душъ умершихъ, духовъ, пневматизмъ. Какъ мы сейчасъ увидимъ, что касается до *формы* первоначальнаго политеизма, то эта гипотеза ближе всѣхъ другихъ подходитъ къ истинѣ, хотя это приближеніе къ истинѣ въ ней есть дѣло случайное и нисколько не связано съ тѣми поверхностными

мотивами, которыми объясняется въ ней какъ происхожденіе вѣры въ безсмертіе души, такъ и происхожденіе религіи *).

Итакъ ни одна изъ представленныхъ нами и другъ другу противорѣчащихъ гипотезъ не можетъ удовлетворительно объяснить намъ первоначальной формы естественнаго религіознаго сознанія. Этого и естественно ожидать, такъ какъ всѣ онѣ исходятъ изъ общаго ложнаго предположенія о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи.

Но вопросъ объ этой формѣ рѣшается легко и удобно, какъ скоро мы, оставивъ эти невѣрныя предположенія и самые способы рѣшенія нашего вопроса (историческій, аналогическій, психологическій), которые, какъ мы видѣли, и не могутъ привести насъ ни къ какимъ удовлетворительнымъ выводамъ, обратимся къ истинному понятію о первобытной религіи и отсюда попытаемся опредѣлить дальнѣйшій ходъ религіознаго сознанія.

Мы видѣли, что по содержанію первобытная религія должна быть монотеистическою, а по формѣ—конкретно-антропоморфическою. Тогда какъ такое содержаніе условливалось непосредственнымъ вліяніемъ объективнаго фактора религіи,—Существа высочайшаго, форма вполнѣ зависѣла отъ фактора субъективнаго, составляла выраженіе необходимаго закона человѣческаго познанія. Человѣкъ на первыхъ порахъ своего развитія не.иначе могъ сознавать божественное какъ въ формѣ конкретнаго и, при томъ, антропоморфическаго представленія. Дальнѣйшій за тѣмъ процессъ религіознаго сознанія состоялъ въ нарушеніи нормальнаго равновѣсія между двумя факторами религіи и вслѣдствіе этого въ раздвоеніи его на два направленія, изъ которыхъ одно съ преобладаніемъ элемента объективнаго послужило исходнымъ началомъ религіи Богооткро-

---

*) Что касается до происхожденія религіи изъ культа умершихъ людей, то эта гипотеза есть ничто иное какъ старинный эвгемеризмъ, несостоятельность котораго уже указана нами (Прав. Обозр. 1879 г. мартъ, 493). Что касается до дѣйствительно оригинальнаго объясненія пройсхожденія вѣры въ безсмертіе души изъ сновидѣній, то разборъ его не входитъ въ кругъ нашихъ изслѣдованій. Какъ обстоятельное изложеніе самой гипотезы, нами разсматриваемой, такъ и критическій разборъ ея читатели могутъ найдти въ сочиненіи г. Апостольскаго: „Происхожденіе первобытныхъ вѣрованій по теоріи Герберта Спенсера“. Москва, 1877.

венной, другое—религіи естественной. Такъ какъ въ послѣдней господствующимъ факторомъ явился элементъ субъективный, то ближайшимъ послѣдствіемъ этой односторонности было то, что форма представленія, непосредственное выраженіе этого фактора, не сдержанная началомъ объективнымъ, вступила въ полныя свои права, и идея единаго Бога оказалась раздробленною на представленія о многихъ богахъ; мѣсто первоначальнаго монотеизма заступилъ политеизмъ. Какой видъ теперь долженъ принять этотъ политеизмъ на первой стадіи своего развитія? Онъ необходимо долженъ былъ состоять въ непосредственной генетической связи съ первобытною религіей; и такъ какъ въ послѣдней формою представленія единаго Бога былъ живой, конкретный антропоморфизмъ, то, очевидно, и первая стадія политеизма должна быть не иною какъ антропоморфическою, — представленіемъ божественнаго начала въ видѣ многихъ человѣкообразныхъ существъ.

Какой характеръ должны были имѣть теперь эти человѣкообразныя сверхъестественныя существа первоначальнаго политеизма? Были ли они простымъ умноженіемъ или повтореніемъ того монотеистическаго представленія, которое составляло принадлежность первобытной религіи, хотя бы то и съ нѣкоторыми частными оттѣнками для каждаго? Были ли они дѣйствительными, болѣе или менѣе совершенными, божествами? Конечно, уже самое раздроблепіе идеи единаго Бога на представленія о многихъ богахъ вело къ ограниченію силы и достоинства каждаго изъ нихъ; идея истиннаго, всесовершеннаго Бога должна была утратиться и видоизмѣниться въ представленіи о многихъ, относительно несовершенныхъ богахъ, такъ какъ каждый изъ нихъ въ своемъ совершенствѣ ограничивается тѣмъ, что не имѣетъ того, что, какъ отличительная особенность, принадлежитъ другому. Но этого мало. Если язычество по своей сущности состояло въ удаленіи человѣка отъ Бога и въ оставленіи его Богомъ, т.-е. въ отступленіи отъ его религіознаго сознанія объективнаго фактора религіи, то естественнымъ слѣдствіемъ этого была утрата истиннаго и живаго ощущенія Божества; человѣкъ остался безъ Бога. Изъ двухъ существенныхъ элементовъ религіи: объективнаго и субъективнаго, для естественнаго религіознаго сознанія остался одинъ субъективный, который и сталъ опредѣляющимъ

моментомъ этого сознанія. За отсутствіемъ содержанія осталась одна субъективная форма первоначальной религіи, — антропоморфическое представленіе, тотчасъ раздробленное на множество частныхъ представленій. Но какъ скоро было утрачено живое содержаніе этой формы, то вмѣстѣ утратилось и сознаніе, что представляемыя антропоморфическія существа суть носители и представители высшей Божественной силы, такъ какъ сознаніе такой силы, сознаніе Божества, могло быть дано только непосредственнымъ ощущеніемъ его, котораго лишился человѣкъ. Эти существа оказались не только не божествами, сколько-нибудь подобными тому Божеству, которое составляло предметъ первобытной религіи, но даже и не богами въ языческомъ смыслѣ слова; такихъ боговъ человѣкъ долженъ былъ еще найти. Возникнувъ изъ безсодержательной формы представленія, они и остались простыми представленіями антропоморфическихъ существъ, безъ истинно божественнаго достоинства.

Въ связи съ этимъ существеннымъ измѣненіемъ содержанія религіознаго сознанія, сравнительно съ содержаніемъ первобытной религіи, шло и дальнѣйшее измѣненіе, касающееся его формы, — измѣненіе, условливаемое тѣмъ же отдаленіемъ человѣка отъ Бога, тѣмъ же лишеніемъ объективнаго, божественнаго элемента религіи, которое и вообще служило началомъ политеизма. Мы видѣли, что характеристическая черта первоначальнаго религіознаго представленія единаго Бога состояла въ его особенной живости и интенсивности. Представленіе о высочайшемъ Существѣ, подъ живымъ вліяніемъ этого Существа, доходило до степени *видѣнія,* созерцанія Божества въ чувственномъ видѣ. Первобытный человѣкъ, при высшей степени напряженности религіознаго сознанія, могъ не только представлять Божество въ своемъ умѣ, но и видѣть Его, какъ существо, являющееся ему во внѣшнемъ, чувственно созерцаемомъ, обликѣ человѣка *). Но съ ослабленіемъ напряженности, съ выступленіемъ изъ сознанія человѣка условливающаго ее реальнаго сверхчувственнаго начала, очевидно, должна была утрачиваться мало-по-малу и эта первоначальная живость и интенсивность представленія, имѣвшаго мѣсто въ

*) Прав. Обозр. 1879, январь, 44, 45.

религіи первобытной. Со степени живости видѣнія и созерцанія оно мало-по-малу должно было нисходить до простаго, психологическаго представленія. Образы антропоморфическихъ существъ должны были постепенно блѣднѣть, терять свою живость и интенсивность, превращаться изъ почти чувственно видимыхъ въ моменты напряженности религіознаго сознанія существъ въ существа тусклыя, туманныя, полуживыя, — въ то, что всего ближе мы можемъ назвать *призраками* или привидѣніями. Дальнѣйшее еще за тѣмъ ослабленіе первоначальной живости религіознаго представленія состояло въ томъ, что и эти тусклые образы мало-по-мало теряли для сознанія свою жизненность и превращались въ обыкновенныя умственныя *представленія* о сверхъестественныхъ существахъ, въ вѣрованія въ ихъ существованіе.

Теперь, надѣемся, съ достаточною ясностію опредѣлилась первоначальная форма естественнаго религіознаго сознанія и вмѣстѣ первоначальная форма политеизма. Древнѣйшая естественная религія должна быть вѣрованіемъ въ существованіе человѣкоподобныхъ, призрачныхъ, сверхъестественныхъ существъ, не имѣющихъ однако истинно божественнаго достоинства и характера. Къ такого рода существамъ всего ближе можетъ подходить названіе *духовъ*, конечно не въ томъ точно опредѣленномъ смыслѣ, какой получило это слово въ позднѣйшія времена, но въ смыслѣ отличія этихъ существъ отъ дѣйствительныхъ боговъ послѣдующаго политеизма. Такимъ образомъ первую форму политеизма мы можемъ назвать *пневматизмомъ*.

Представленное нами понятіе о первоначальной формѣ естественнаго религіознаго сознанія вполнѣ устраняетъ тѣ затрудненія, которыя составляютъ камень преткновенія для вышеприведенныхъ нами гипотезъ; напротивъ, въ нашемъ воззрѣніи находятъ себѣ полное оправданіе и надлежащее мѣсто и объясненіе тѣ дѣйствительные факты изъ исторіи первоначальной религіи, которые при неправильномъ и одностороннемъ ихъ истолкованіи вели къ ложнымъ теоріямъ.

Прежде всего, этимъ понятіемъ объясняется несомнѣнный фактъ присутствія антропоморфизма какъ въ самыхъ древнихъ слояхъ культурныхъ религій, такъ и въ настоящихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ самыхъ дикихъ нецивилизованныхъ

племенъ. Этотъ фактъ крайне затрудняетъ защитниковъ теоріи, исходившей изъ предположенія о крайнемъ несовершенствѣ первобытной религіи. Эти теоріи требовали, чтобы антропоморфизмъ былъ не началомъ, а завершеніемъ процесса религіознаго сознанія, такъ какъ человѣкъ долженъ былъ восходить отъ обоготворенія менѣе совершенныхъ предметовъ и явленій природы къ наиболѣе совершеннымъ,—отъ природы физической къ человѣку, что вполнѣ и достигнуто въ антропоморфическомъ, греко-римскомъ политеизмѣ. Подъ гнетомъ ложной теоріи, антропоморфизмъ въ древнѣйшихъ религіяхъ или игнорировался или, что чаще бываетъ, перетолковывался въ смыслѣ аллегорическаго представленія о силахъ и явленіяхъ природы,—что и повело къ ложному, такъ-называемому физическому толкованію миѳологіи. Антропоморфическіе боги древнихъ религій понимались какъ олицетворенія силъ и явленій природы; истинный антропоморфизмъ считался явленіемъ позднѣйшимъ. Наше воззрѣніе не только вполнѣ объясняетъ присутствіе антропоморфическаго элемента въ древнѣйшихъ религіяхъ, не искажая его значенія, но и показываетъ его истинное первоначальное значеніе.

Конечно, между этимъ первоначальныхъ антропоморфизмомъ и тѣмъ художественнымъ, греко-римскимъ, которымъ заключилась исторія политеизма,—громадное различіе, условливаемое многовѣковымъ процессомъ развитія религіознаго сознанія. Но это различіе касается степени, но не основной идеи того и другаго; эта идея заключается въ томъ, что самое совершенное и лучшее внѣшнее выраженіе и воплощеніе всесовершеннаго есть человѣкъ. Эта идея со всею ясностію была выражена въ религіи первобытной; блѣдный отпечатокъ ея выразился въ ближайшей къ первобытной формѣ естественнаго религіознаго сознанія. Къ этой же первоначальной идеѣ и возвратилось на концѣ язычество послѣ многовѣковаго блужданія, исканія и смѣны различныхъ представленій о Богѣ, такъ что вся исторія язычества представляетъ собою полный циклъ, въ которомъ религіозное сознаніе возвращается къ той основной формѣ, изъ которой оно вышло, съ тѣмъ только различіемъ, что то, что въ первоначальной религіи было наполнено живымъ, реальнымъ содержаніемъ, въ язычествѣ осталось по самому существу его одною субъективною формою; міръ антропомор-

фическихъ боговъ Эллады былъ міромъ не реальныхъ, а вымышленныхъ, созданныхъ человѣкомъ, существъ. Та потребность религіознаго сознанія въ живомъ, во образѣ человѣка являющемся божествѣ, которую чувствовало язычество и только фальшивымъ способомъ думало удовлетворить въ художественномъ антропоморфизмѣ Греческой религіи, нашла реальное удовлетвореніе въ христіанствѣ.

Особенностями первоначальнаго антропоморфизма, нами указанными, объясняются далѣе и тѣ черты древнѣйшей эпохи религіознаго сознанія, которыя, будучи невѣрно поняты, вели къ ложному представленію не только о первоначальномъ видѣ политеизма, но и о первоначальномъ видѣ религіи вообще.

Всѣ теоріи естественнаго развитія религіознаго сознанія одинаково исходятъ изъ предположенія о крайнемъ несовершенствѣ перваго историческаго момента этого сознанія. Одни допускаютъ для этого момента только minimum религіознаго содержанія, — темное неопредѣленное чувство чего-то сверхчувственнаго, безъ опредѣленія его въ видѣ какого-либо существа или божества, такъ что состояніе религіознаго сознанія въ первой моментъ его можно назвать атеистическимъ; боги, въ самой грубой ихъ формѣ, должны были явиться уже въ послѣдствіи, какъ плодъ долговременнаго умственнаго развитія. Другіе, почитая первоначальнымъ мотивомъ религіи страхъ предъ грозными явленіями природы, почитаютъ непосредственный натурализмъ первоначальною религіею. Иные, какъ мы видѣли, такимъ мотивомъ считаютъ вѣру въ существованіе душъ умершихъ предковъ и первоначальною формою религіи полагаютъ обоготвореніе этихъ душъ въ видѣ духовъ, привидѣній.

Во всѣхъ этихъ мнѣніяхъ есть доля истины, какъ скоро мы будемъ относить представленныя черты не къ дѣйствительно первобытной религіи, а къ той, которая смѣнила ее и составляетъ первый моментъ естественнаго религіознаго сознанія.

Если понимать религію, какъ вѣру въ опредѣленное божество или боговъ, то, конечно, въ извѣстномъ смыслѣ мы можемъ назвать первоначальное состояніе естественнаго религіознаго сознанія безбожіемъ, такъ какъ тѣ признанные сверхчувствен-

ные образы, которые остались для человѣка съ утратою живаго религіознаго объекта, не были богами въ собственномъ смыслѣ. На мѣсто истиннаго Бога, утраченнаго человѣкомъ съ первобытною религіею, не явилось пока еще никакого другаго, хотя бы то и измышленнаго бога или боговъ. Мѣсто ихъ занимали призрачныя существа, которыя не могли имѣть для него истинно религіознаго значенія; хотя въ человѣкѣ и оставалось смутное чувство чего-то сверхчувственнаго или, лучше сказать, никогда неоставлявшая его темная идея Божества, но это чувство не успѣло еще опредѣлиться и выразиться въ какомъ-либо конкретномъ представленіи *). Такъ какъ призрачныя существа первоначальной естественной религіи не были дѣйствительными богами, то и отношеніе къ нимъ и чувство, ими возбуждаемое, не могло быть истинно-религіознымъ. Единственное чувство, которое могло имѣть мѣсто, это тоже чувство страха, которое и теперь испытываетъ неразвитый человѣкъ къ такъ-называемымъ привидѣніямъ и вымышленнымъ фантастическимъ чудовищамъ, — чувство суевѣрной боязни, безъ всякаго практическаго или нравственнаго дѣйствія. Страхъ, поэтому, дѣйствительно можно признать первоначальнымъ обнаруженіемъ

*) Мысль о практическомъ безбожіи, какъ первомъ моментѣ естественнаго религіознаго сознанія человѣка, утратившаго первобытное религіозное совершенство, встрѣчаетъ подтвержденіе и въ библейскомъ воззрѣніи на первоначальное религіозное состояніе „сыновъ человѣческихъ“. Апостолъ Іуда, изображая лжеучителей, ходящихъ путемъ Каина, сущность ихъ заблужденія полагаетъ въ невѣріи и богохульствѣ (Іуд. 1. 4. 8). Отсюда вѣроятно, что между потомками Каина господствовало не идолопоклонство, а безбожіе, которое „одно только могло составить ту глубину золъ, въ которую люди вскорѣ ниспали. Что касается до суевѣрія, то невѣроятно, чтобы оно одно могло истребить чувство честности безъ остатка и безъ надежды исправленія, а сіе самое случилось передъ потопомъ во многихъ“ (Начерт. Библ. Ист. митр. Филарета, стр. 36).

Таже мысль о практическомъ безбожіи, смѣнившемъ первоначальное совершенное состояніе религіи, проходитъ и въ преданіяхъ языческихъ народовъ. По Греческой напр. миѳологіи, послѣ золотаго вѣка люди мало-по-малу совершенно оставили почитаніе боговъ; въ дерзкомъ безуміи, говоритъ Гезіодъ (Op. et dies), они не хотѣли служить безсмертнымъ, не чтили алтарей блаженныхъ боговъ, не стали приносить жертвъ, какъ подобаетъ смертнымъ. Этотъ нечестивый родъ истребляется разгнѣванными богами потопомъ, отъ котораго спасаются Девкаліонъ и Пирра.

религіознаго чувства, но это вовсе не былъ страхъ предъ грозными явленіями природы (такой страхъ чувствуютъ и животныя, но у нихъ онъ не имѣетъ ничего общаго съ религіею), но страхъ предъ сверхъестественными существами, въ которомъ и выразилось первоначальное отношеніе къ сверхчувственному, ставшему теперь чуждымъ человѣку. Эти сверхчувственныя существа, какъ мы замѣтили, всего ближе можно назвать духами, такъ какъ для религіознаго сознанія они не стали еще богами и теорія пневматизма здѣсь угадала вѣрную сторону дѣла. Но ошибка ея въ томъ, что этихъ духовъ она почитала не прямо духами, но душами умершихъ предковъ. Хотя вслѣдствіе смутности и неразвитости первоначальнаго религіознаго сознанія и могли быть случаи смѣшенія умершихъ лицъ съ сверхчувственными существами, такъ какъ подобнаго рода смѣшеніе, какъ привходящій элементъ, можно находить и въ позднѣйшихъ языческихъ религіяхъ, но оно есть дѣло второстепенное и случайное. Вообще же религіозное сознаніе всегда отличаетъ сверхъестественныя, божественныя существа, служащія предметомъ религіознаго культа, отъ душъ или тѣней предковъ. Отожествлять послѣднія съ первыми на основаніи возможныхъ частныхъ случаевъ значитъ возводитъ случайный элементъ религіи на мѣсто главнаго и существеннаго. Эвгемеризмъ есть теорія одинаково неосновательная какъ въ приложеніи къ послѣдующей, такъ и къ первоначальной эпохѣ язычества.

Что касается теперь до болѣе конкретнаго опредѣленія религіозныхъ представленій на разсматриваемой нами ступени религіознаго сознанія, то различіе ихъ, конечно, условливалось мѣстными, этнографическими, историческими и соціальными условіями жизни различныхъ племенъ,—условіями, о которыхъ мы судить не можемъ, такъ какъ жизнь этихъ племенъ относится къ доисторической эпохѣ. Мы можемъ только съ вѣроятностію предполагать: 1) что по отношенію къ содержанію, раздробленіе идеи единаго Бога, смѣна ея представленіями о многихъ сверчувственныхъ существахъ происходила постепенно. Такъ какъ эти представленія были существенно антропоморфическія и образовывались по аналогіи съ существующими человѣческими отношеніями, а въ ту пору эти отношенія ближайшимъ образомъ были семейныя, при отсутствіи общественной

и государственной жизни и условливаемыхъ ею соціальныхъ различій, то по всей вѣроятности первою степенью удаленія отъ монотеизма было то, что человѣкъ въ представленіе о Богѣ сталъ вносить различія мужескаго и женскаго пола, затѣмъ различія по происхожденію (отцы, дѣти, внуки) и по родству (братья, сестры). Затѣмъ на ближайшей очереди стояли благопріятныя и неблагопріятныя отношенія къ роду и племени; явились существа благодѣтельныя для человѣка и враждебныя ему, добрыя и злыя; 2) по отношенію къ формѣ представленія, такъ какъ преобладающимъ религіознымъ чувствомъ въ эту эпоху былъ страхъ, то естественно предполагать, что невидимыя существа, предметъ первоначальныхъ вѣрованій, были представляемы по преимуществу въ образахъ страшныхъ, чудовищныхъ.

Указанія на разсматриваемую нами форму религіознаго сознанія мы находимъ не только въ аналогическихъ вѣрованіяхъ самыхъ неразвитыхъ племенъ человѣческаго рода *), но и во всѣхъ болѣе развитыхъ религіяхъ. Во всѣхъ нихъ, кромѣ боговъ, признается существованіе особеннаго рода сверхъестественныхъ существъ не чисто божеской, но, такъ-сказать, демонической натуры. Эти существа въ миѳологіяхъ большею частію изображаются въ видѣ страшныхъ чудовищъ, грозныхъ, темныхъ силъ. И замѣчательно, что происхожденіе и господство этихъ чудовищъ относится къ древнѣйшимъ временамъ религіознаго сознанія, предшествующимъ появленію и господству дѣйствительныхъ боговъ; во всѣхъ почти религіяхъ настоящіе боги достигаютъ своего владычества не иначе какъ послѣ упорной борьбы съ ними. Здѣсь довольно ясно выражается

---

*) Въ этомъ отношеніи очень замѣчательно религіозное состояніе туземныхъ племенъ Австраліи, нѣкоторыхъ острововъ Океаніи и наиболѣе дикихъ туземцевъ Америки. Оно наглядно представляетъ намъ неосложненное еще послѣдующими наслоеніями состояніе первоначальной естественной религіи. Вся религія этихъ племенъ, по свидѣтельству путешественниковъ, состоитъ въ очень смутномъ представленіи какихъ-то невидимыхъ силъ, духовъ, наполняющихъ природу и готовыхъ всегда нанести всякій вредъ и гибель человѣку. Собственнаго религіознаго отношенія къ этимъ темнымъ силамъ, кромѣ страха, нѣтъ никакого; имъ не молятся, не приносятъ жертвъ. Уровень религіознаго состоянія этихъ племенъ такъ низокъ, что нѣкоторые путешественники приходили къ отрицанію у нихъ какого бы то ни было понятія о Богѣ.

воспоминаніе о томъ, что первоначальное религіозное сознаніе знало только эти демоническія существа, а появленіе боговъ было уже дальнѣйшимъ моментомъ въ немъ. Такъ напр. въ миѳологіи Греческой титаны, исполины, циклопы предшествуютъ генераціи Олимпійскихъ боговъ и господство послѣднихъ утверждается только послѣ борьбы съ ними. Видѣть въ этихъ миѳическихъ существахъ олицетвореніе силъ и явленій природы было бы очевидною натяжкою, что̀ мы и видѣли при разборѣ теорій миѳологіи Гейне и Германа. Всего естественнѣе въ этихъ существахъ, не оставшихся, конечно, безъ нѣкоторой переработки ихъ позднѣйшимъ религіознымъ сознаніемъ, можно видѣть воспоминаніе о той древнѣйшей формѣ религіи, которую мы называемъ пневматизмомъ.

Но эта первоначальная форма политеизма заключала уже въ себѣ начало разложенія, условливавшаго ея видоизмѣненіе. Это начало состояло въ томъ, что сверхчувственныя существа, составлявшія объектъ религіи, не были богами въ собственномъ смыслѣ. Религіозное сознаніе, смутно ищущее дѣйствительно всесовершеннаго Существа, не могло удовлетвориться существами, которыя на самомъ дѣлѣ не представляли никакого совершенства, не имѣли никакой высшей силы, кромѣ силы возбуждать страхъ и опасеніе. Далѣе, обязанныя своимъ происхожденіемъ одному субъективному фактору религіи,— представительной силѣ человѣка, они не могли возбуждать въ немъ и истинно религіознаго, живаго чувства. Человѣкъ инстинктивно чувствовалъ, что эти представленія о сверхъестественныхъ существахъ суть не болѣе, какъ его представленія, имъ созданныя. Отсюда естественное стремленіе высвободиться изъ-подъ гнета этихъ субъективныхъ и не удовлетворяющихъ идеѣ совершенства представленій и искать божественнаго начала не въ этихъ призрачныхъ существахъ, но внѣ ихъ, въ какихъ-либо дѣйствительныхъ и реальныхъ проявленіяхъ божественной силы, въ явленіяхъ окружающаго міра. Человѣкъ стремился дать большую реальность, осязательность, такъ-сказать, своимъ религіознымъ представленіямъ, съ утратою истинно объективнаго содержанія постепенно тускнѣвшимъ и терявшимъ свою живость. Не находя божественнаго начала въ себѣ и въ своихъ субъективныхъ представле-

ніяхъ, онъ ищетъ проявленій его внѣ себя, въ окружающей его дѣятельности.

Первый шагъ на этомъ пути долженъ былъ состоять въ томъ, что человѣкъ къ существующимъ и даннымъ въ его сознаніи сверхъестественнымъ существамъ станетъ пріискивать какія-либо реальныя обнаруженія или проявленія ихъ силы во внѣшнемъ мірѣ. Созданіе религіозною фантазіею совершенно новыхъ боговъ, которые устраняли бы какъ побѣжденныя ими темныя силы, неопредѣленныя божественныя существа первоначальнаго политеизма, было еще впереди. Ближайшимъ переходнымъ моментомъ къ этому должно было служить обращеніе религіознаго чувства и культа къ извѣстнымъ естественнымъ предметамъ, въ которыхъ человѣкъ думалъ видѣть реальное обнаруженіе сверхчувственнаго. Эти предметы не были богами въ собственномъ смыслѣ, но только божественными предметами, состоявшими въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ тѣми сверхъестественными существами, которыя дотолѣ чтилъ человѣкъ. Эти существа, хотя не исчезли еще изъ религіознаго сознанія, но становились уже на задній планъ: живое религіозное чувство болѣе обращалось къ тому, что считало выраженіемъ сверхъестественнаго въ природѣ.

Что же теперь ближайшимъ образомъ человѣкъ могъ считать сверхъестественнымъ въ природѣ на той ступени умственнаго развитія, на которой находился? Не какія-либо величественныя, грозныя ли то или благотворныя явленія и предметы, какъ обыкновенно думаютъ. Эти явленія, какъ часто повторяющіяся и извѣстныя, были для него обыкновенными, естественными и заурядными. Чтобы видѣть именно въ нихъ обнаруженія высшей, божественной силы, нужна была уже извѣстная степень рефлексіи, размышленія о значеніи того или другаго явленія въ общей жизни природы. На первыхъ порахъ этого не могло быть. Всего проще и естественнѣе, что малоразвитый человѣкъ сверхъестественнымъ сочтетъ то, что для непосредственнаго воззрѣнія въ области явленій представляется необычайнымъ, выходящимъ изъ ряда, страннымъ и рѣдкимъ. Необыкновенное будетъ для него и божественнымъ, въ немъ и будетъ искать для себя удовлетворенія религіозное сознаніе при переходѣ отъ субъективнаго пнев-

матизма къ натурализму. Такимъ образомъ, второю стадіею естественнаго религіознаго сознанія, послѣ пневматизма, будетъ культъ необычайнаго въ природѣ.

Судя по тому, въ какой области явленій человѣкъ будетъ преимущественно искать этого необычайнаго, въ природѣ ли неодушевленной, въ царствѣ ли животно-органическомъ или въ области человѣческой природы, эта форма религіи приметъ различные оттѣнки, которые мы называемъ: *фетишизмомъ, зоолатріею, шаманствомъ.*

Въ фетишизмѣ, который составляетъ характеристическую особенность религіознаго сознанія низшей по умственному развитію расы,—негритянской, вмѣстѣ низшую ступень разсматриваемой нами формы религіи, выдающаяся черта та, что предметомъ религіознаго почитанія служатъ самые обыкновенные по значенію, но большею частію странные по формѣ, предметы неодушевленной природы, напр. пестрый, страннаго вида камень, раковина, рыбья кость, уродливо изогнутое дерево, темная пещера и т. п. Этимъ предметамъ человѣкъ придаетъ какое-то сверхъестественное значеніе. Эти фетиши не суть однакоже ни боги, ни даже изображенія какихъ-либо боговъ или идолы ихъ. Напротивъ, какъ мы уже замѣтили, независимо отъ почитанія этихъ естественныхъ предметовъ, у всѣхъ самыхъ дикихъ племенъ существуютъ представленія о богахъ и различнаго рода миѳы о нихъ, хотя очень грубые. Фетишъ для дикаря не есть ни самое божество, ни символъ его, а просто священный, магическій предметъ *), въ которомъ онъ чувствуетъ присутствіе таинственной, сверхъестественной силы, то благотворной, то вредной для него. Въ первомъ случаѣ онъ старается обладать этимъ священнымъ предметомъ, охраняющимъ его отъ бѣдъ, въ послѣднемъ относится къ нему съ чувствомъ религіознаго страха и ищетъ предотвратить зло, могущее отъ него произойти, различными обрядами. Но такъ какъ предметы неодушевленные суть именно тѣ, надъ которыми всего скорѣе и яснѣе можетъ проявить себя власть человѣка надъ природою и такъ какъ

*) Фетишъ, отъ португальскаго слова: Faticaria, первоначально означаетъ: волшебную силу, магическій предметъ, а затѣмъ—идолъ.

внутреннее ничтожество этихъ предметовъ, какъ объектовъ религіознаго почитанія, не можетъ надолго укрыться отъ религіознаго сознанія, даже на самой низкой ступени его, то этимъ объясняется и та особенность фетишизма, что въ немъ человѣкъ къ предметамъ своего культа относится вообще довольно свободно; онъ часто мѣняетъ своихъ фетишей, по различнымъ случайнымъ побужденіямъ, иногда просто по неудовольствію, что не нашелъ въ нихъ ожидаемой помощи, и избираетъ новыхъ.

Нѣсколько выше фетишизма стоитъ, обыкновенно тѣсно связанное съ нимъ, почитаніе различныхъ животныхъ,—зоолатрія. Въ необычайной фигурѣ нѣкоторыхъ животныхъ, въ ихъ удивительныхъ инстинктахъ, въ образѣ жизни, неразвитый человѣкъ могъ находить много загадочнаго и страннаго, что̀ для него равнялось сверхъестественному. Какъ въ фетишизмѣ вниманіе человѣка привлекало не значеніе того или другаго предмета въ области міровой жизни, а только его необычайность, такъ и здѣсь предметомъ культа большею частію служатъ не какія-либо животныя, играющія видную роль въ экономіи природы по пользѣ или по вреду ими приносимому для человѣка, а просто поражающія его своимъ необыкновеннымъ видомъ, напр. черепаха съ своими узорчатымъ покровомъ, необыкновенный змѣй, страннаго вида насѣкомое и т. п. Какъ въ фетишизмѣ неодушевленные предметы не были для человѣка богами въ собственномъ смыслѣ, а только носителями божественной силы, такъ и въ зоолатріи мы находимъ не обоготвореніе животныхъ, но только почитаніе ихъ по связи съ различными сверхъестественными существами, воплощеніемъ или орудіемъ которыхъ они признаются. Такое значеніе священныя животныя имѣютъ въ тѣхъ религіяхъ, гдѣ культъ животныхъ составляетъ характеристическую черту, напр. въ Египтѣ. Нѣтъ никакихъ основаній думать, будто такое значеніе священныхъ животныхъ есть уже дѣло позднѣйшаго религіознаго сознанія, пріурочившаго ихъ къ различнымъ позднѣйшаго происхожденія богамъ, какъ ихъ символы, а что въ началѣ они были дѣйствительными, непосредственными богами. Напротивъ, и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ самыхъ дикихъ племенъ, гдѣ встрѣчается почитаніе священныхъ животныхъ, они не играютъ

исключительной роли боговъ, но имѣютъ почти тоже значеніе, что и фетиши. Ихъ значеніе второстепенное: на ряду съ ними и выше ихъ существуютъ представленія о дѣйствительныхъ богахъ, съ миѳологіею которыхъ извѣстныя животныя приводятся только въ связь.

Наконецъ, еще выше стоитъ та форма религіи необычайнаго, которая проявленіемъ сверхчувственнаго почитаетъ необыкновенныя психическія явленія. Къ этого рода явленіямъ принадлежатъ всѣ тѣ состоянія, которыя вообще можно назвать экстатическими, будутъ ли они естественно-болѣзненными или ненормальными состояніями или искусственнымъ подражаніемъ и вызываніемъ ихъ. Такого рода состоянія поражаютъ малоразвитый умъ въ загадочныхъ дѣйствіяхъ шамановъ, колдуновъ, заклинателей, жрецовъ; въ нихъ онъ видитъ въ самомъ человѣкѣ, въ извѣстныхъ личностяхъ присутствіе той же сверхъестественной силы, которую прежде замѣчалъ въ предметахъ неодушевленныхъ, въ животныхъ; вслѣдствіе этого эти личности имѣютъ для него важное религіозное значеніе и окружены суевѣрнымъ уваженіемъ. Такъ какъ эта форма религіи въ настоящее время преимущественно распространена между туземцами монгольской расы въ сѣверной Азіи, то ее называютъ часто *шаманствомъ;* можно назвать ее также, вмѣстѣ съ Гегелемъ, религіею волшебства.

Всѣ эти три формы религіи существенно связаны между собою своею основною идеею, которая состоитъ въ томъ, что выраженіемъ божественнаго для человѣка служитъ необычайное и странное, причемъ это необычайное, будутъ ли то неодушевленные предметы, животныя или люди, не есть само божество, но только проявленіе божественной силы антропоморфныхъ существъ, духовъ. Вслѣдствіе этой существенной связи, ни одна изъ нихъ не встрѣчается разъединенно и въ чистомъ видѣ—какъ исключительный фетишизмъ, зоолатрія или шаманство, но тотъ или другой элементъ является только преобладающимъ. Такъ напр. у негрскихъ племенъ наравнѣ съ фетишизмомъ существуетъ и зоолатрія; въ большомъ ходу у нихъ также заклинаніе духовъ, заговоры болѣзней, предотвращеніе и насыланіе различныхъ бѣдствій посредствомъ различныхъ волшебныхъ дѣйствій. Точно также у дикарей

сѣверной Азіи мы находимъ фетишей въ видѣ кусковъ дерева, оленьихъ роговъ, грубыхъ куколъ или идоловъ, съ которыми они обращаются довольно свободно, иногда даже пренебрежительно и часто мѣняютъ ихъ,—что̀ указываетъ не столько на идолопоклонство, въ позднѣйшемъ смыслѣ слова, сколько на фетишизмъ; встрѣчается между ними и суевѣрное почитаніе нѣкоторыхъ животныхъ, напр. медвѣдя. Причины, почему у одного изъ дикихъ племенъ является преобладающимъ одинъ моментъ указанной нами формы религіи (напр. фетишизмъ), у другихъ другой (напр. зоолатрія или шаманство), зависятъ конечно отъ многочисленныхъ и въ настоящее время трудно опредѣлимыхъ историческихъ, этнографическихъ, географическихъ и другихъ условій. Такъ, напримѣръ, очень естественно, что элементъ зоолатріи сильнѣе выступитъ тамъ, гдѣ богатая южная природа представитъ наиболѣе разнообразія животной жизни, а шаманство получитъ перевѣсъ тамъ, гдѣ однообразіе и суровость окружающей природы расположитъ человѣка къ сосредоточенію въ себѣ и къ наблюденію необычайныхъ явленій въ собственной природѣ.

Слѣды разсматриваемаго нами древнѣйшаго состоянія религіознаго сознанія легко можно найти во всѣхъ культурныхъ религіяхъ. Такъ фетишизмъ напоминаетъ существующее во всѣхъ религіяхъ почитаніе различныхъ неодушевленныхъ предметовъ, въ которыхъ предполагается сверхъестественная магическая сила, присущая имъ или сама по себѣ или вслѣдствіе совершенія надъ ними какихъ-либо религіозныхъ дѣйствій. Таково напр. почитаніе аэролитовъ въ Греціи *), уваженіе къ священнымъ деревьямъ (дубъ въ Додонѣ), употребленіе амулетовъ, различныхъ религіозно освященныхъ или волшебныхъ вещей и т. п. Во всѣхъ религіяхъ находимъ также элементъ зоолатріи въ пріуроченіи къ различнымъ богамъ различныхъ животныхъ, причемъ этотъ элементъ то выступаетъ съ особенною силою и значеніемъ, какъ напр. въ Египтѣ, гдѣ различныя животныя прямо служатъ воплощеніемъ извѣстныхъ божествъ и предметомъ культа, то занимаетъ второстепенное и незначительное мѣсто, какъ напр. въ Гре-

*) Черный камень аэролитъ въ Ефесѣ, названный именемъ Матери боговъ, камень Эроса въ Θеспіи, 30 камней въ Фарѣ.

ціи, гдѣ пріуроченіе извѣстныхъ животныхъ къ извѣстнымъ богамъ (орла къ Зевсу, павлина къ Юнонѣ, голубя къ Венерѣ, змѣя къ Эскулапу и пр.) служитъ не болѣе, какъ только символомъ извѣстныхъ свойствъ или дѣйствій даннаго божества. Во всѣхъ также религіяхъ находимъ элементъ шаманства въ волшебствѣ и чародѣйствѣ, въ заклинаніяхъ, въ вдохновеніи и экстазѣ жрецовъ, въ оракулахъ. Различіе между этимъ позднѣйшимъ фетишизмомъ, зоолатріею и шаманствомъ и первоначальнымъ—въ томъ, что въ послѣднемъ эти элементы играли первенствующую роль въ религіозномъ сознаніи и находились въ связи съ древнимъ пневматизмомъ, а въ позднѣйшихъ религіяхъ они заняли второстепенное мѣсто и были приведены въ связь съ послѣдующими вѣрованіями, отъ чего получили новую, своеобразную окраску.

Представленныя нами три формы религіи: фетишизмъ, зоолатрія и шаманство, состояли въ самой тѣсной связи съ первоначальною формою политеизма, которую мы назвали пневматизмомъ. Въ этихъ формахъ религіозное сознаніе искало выхода изъ сферы чисто субъективныхъ, и потому скоро оказавшихся немощными и призрачными, представленій о сверхчувственномъ мірѣ въ область бытія реальнаго. Въ этомъ реальномъ внѣшнемъ мірѣ человѣкъ искалъ тѣхъ откровеній божественнаго начала, которыхъ не ощущалъ уже въ собственномъ духѣ. Ближайшимъ образомъ это исканіе выразилось въ томъ, что въ различныхъ предметахъ и явленіяхъ природы, выдающихся по своей необычайности, человѣкъ думалъ видѣть откровеніе силы невидимыхъ, божественныхъ существъ,—духовъ. Предметы, въ которыхъ открывалась эта сила, не были сами для него богами, но только носителями божественной силы духовъ, хотя въ дѣйствительномъ, живомъ культѣ почитаніе этихъ предметовъ и могло выступать на первый планъ и затѣнять тѣ самыя существа, отъ которыхъ они получали свою магическую силу.

Если главною причиною возникновенія указанныхъ нами формъ политеизма служило стремленіе религіознаго сознанія придать болѣе опредѣленный, реальный характеръ представленіямъ о духахъ чрезъ ближайшую связь ихъ съ дѣйствительнымъ міромъ, то продолженное и усиленное дѣйствіе той же причины должно было повести къ дальнѣйшему видоизмѣненію

политеизма по тому же направленію. Это видоизмѣненіе будетъ состоять въ томъ, что сверхъестественныя существа первоначальнаго политеизма станутъ получать мало-по-малу бо́льшую опредѣленность, конкретность, живость; будутъ вступать въ болѣе и болѣе близкую связь съ различными явленіями природы и принимать болѣе реальный характеръ. Мало различающіяся между собою сверхъестественныя существа пневматизма будутъ обособляться и принимать каждое самостоятельный обликъ; вмѣсто полубоговъ, полудуховъ, полупривидѣній явятся дѣйствительные боги съ ихъ миѳически опредѣленными чертами.

Путь, которымъ пойдетъ при этомъ религіозное сознаніе, тотъ же самый, какимъ шло оно и при образованіи предыдущихъ формъ религіи. Это — дальнѣйшее наблюденіе въ окружающей насъ природѣ предметовъ и явленій, которые по своему значенію, поражая умъ человѣка, могли казаться ему носителями высшей божественной силы, и затѣмъ — тѣснѣйшее пріуроченіе этихъ предметовъ и явленій къ извѣстнымъ сверхчувственнымъ существамъ, которыхъ до сихъ поръ чтилъ человѣкъ, отчего и эти послѣднія получаютъ каждое опредѣленный характеръ. Явятся боги опредѣленныхъ предметовъ и явленій природы и миѳическій обликъ ихъ составится изъ характеристическихъ чертъ, заимствованныхъ изъ этихъ предметовъ и явленій.

Къ какимъ именно изъ окружающихъ его явленій природы теперь преимущественно обратится человѣкъ и въ какихъ особенно будетъ видѣть проявленіе божественной силы, это вполнѣ будетъ зависѣть, съ одной стороны отъ степени умственнаго развитія его, съ другой — отъ многочисленныхъ и разнообразныхъ климатическихъ, расовыхъ, соціальныхъ, историческихъ и другихъ условій, различно опредѣляющихъ жизнь того или другаго народа. Что касается до степени умственнаго развитія, то вліяніе его скажется прежде всего въ томъ, что человѣкъ не станетъ уже считать сверхъестественнымъ и потому божественнымъ одно только необычайное, странное, ненормальное, что́, какъ мы видѣли, вело къ созданію фетишизма, зоолатріи и шаманства. Развивающійся умъ человѣка скоро замѣтитъ, что въ необычайныхъ предметахъ и явленіяхъ нѣтъ ничего существенно важнаго и имѣющаго

значеніе для жизни природы и человѣка; несмотря на ихъ необычайность, они суть самые обыкновенные предметы природы, и потому уже въ фетишизмѣ человѣкъ привыкаетъ относиться къ нимъ свободно, даже небрежно, мѣняя предметы своего культа по случайнымъ впечатлѣніямъ. Онъ обратитъ свое вниманіе на предметы и явленія, которые имѣютъ дѣйствительное значеніе въ области природы и дѣйствительное вліяніе на его жизнь. Откровеніемъ божественнаго начала будетъ для него не одно только необычайное, но величественное, благотворное, грозное, прекрасное, полезное въ окружающей его природѣ, вообще все то, къ чему на данной степени умственнаго развитія онъ всегда естественнѣе можетъ приложить тѣ предикаты абсолютнаго совершенства, смутное представленіе о которыхъ давала ему коренящаяся въ его умѣ идея о Богѣ. Къ предметамъ и явленіямъ носящимъ такой характеръ, а не къ какой-либо рыбьей кости или черепахѣ, онъ пріурочитъ теперь тѣ неопредѣлившіяся еще ясно божественныя существа, которыхъ онъ дотолѣ чтилъ, и создастъ опредѣленныхъ боговъ различныхъ явленій и областей природы. Возникнутъ боги и богини солнца и луны, грома и молніи, боги морей и рѣкъ, боги властвующіе надъ скотомъ, земледѣліемъ и т. п.

Какой внѣшній видъ получитъ каждое божество, какое изъ нихъ будетъ предметомъ особеннаго культа у извѣстнаго народа, какое займетъ второстепенное мѣсто, какъ установятся взаимныя отношенія между богами, ихъ генеалогія и миѳическая исторія, все это будетъ зависѣть отъ многочисленныхъ, отчасти субъективныхъ (народный характеръ, степень и направленіе умственнаго и нравственнаго развитія), отчасти объективныхъ условій (характеръ данной мѣстности, степень вліянія и значенія, какое имѣютъ для ея жителей тѣ или другія явленія природы и пр.). Указать эти условія и при помощи ихъ объяснить какъ особенности миѳологіи каждаго народа, такъ и историческое видоизмѣніе ея,—дѣло спеціальной, философской исторіи религій. Дѣло это, какъ мы имѣли случай замѣтить, представляетъ особенныя, иногда едва преодолимыя трудности, заключающіяся въ самой сущности миѳологическаго представленія.

Представленную нами форму естественнаго религіознаго

сознанія мы можемъ назвать *натурализмомъ*, такъ какъ божественное начало здѣсь представляется въ видѣ боговъ, властвующихъ надъ различными явленіями природы и тѣсно соединенныхъ съ ними. Но изъ всего сказаннаго нами легко понять, что съ этимъ словомъ мы соединяемъ не совсѣмъ тотъ смыслъ, который обыкновенно съ нимъ соединяется. Нашъ натурализмъ не есть ни непосредственное обоготвореніе предметовъ и явленій природы, какъ таковыхъ, ни даже обоготвореніе силъ природы отвлеченныхъ отъ конкретныхъ предметовъ и явленій ея и олицетворенныхъ въ видѣ миѳическихъ существъ. Онъ состоитъ въ томъ, что за извѣстною однородною группою естественныхъ предметовъ и явленій предполагается божественное существо, властвующее надъ этою группою; это существо не есть отвлеченная идея какой либо силы природы, но существо живое, съ антропоморфическими аттрибутами, хотя характеристическія черты для опредѣленнаго миѳическаго изображенія каждаго божества берутся изъ области тѣхъ явленій природы, съ которыми оно находится въ ближайшемъ отношеніи. Замѣна этихъ конкретныхъ антропоморфическихъ боговъ отвлеченными понятіями силъ и началъ природы, при чемъ боги являются только символами и олицетвореніями ихъ, какъ мы увидимъ, есть уже дальнѣйшій моментъ въ процессѣ естественнаго религіознаго сознанія.

Натурализмъ выражаетъ собою чрезвычайно важный и всеобщій моментъ въ исторіи язычества. Смыслъ этого момента и его происхожденіе изъ предыдущаго довольно вѣрно выражается въ приведенномъ уже нами выше *) преданіи Геродота о возникновеніи Эллинскаго политеизма изъ древнѣйшей пелазгической формы религіи. Пелазги, родоначальники Грековъ, по его словамъ, въ началѣ не знали именъ боговъ и ихъ отличій, но приносили жертвы всѣмъ имъ въ совокупности; не знали они также и идоловъ; первыя понятія о различіи боговъ занесены изъ Египта и приняты вслѣдствіе рѣшенія Додонскаго оракула. Дѣйствительно, значеніе натурализма и состоитъ въ томъ, что въ немъ религіозное сознаніе придало миѳическую опредѣленность сверхъестествен-

*) Прав. Обозр. Январь, 1879 г., стр. 18.

нымъ существамъ, дотолѣ смутно носившимся въ сознаніи. Изъ фетишизма, зоолатріи и шаманства образовался политеизмъ въ точномъ значеніи этого слова, какъ вѣрованіе во многихъ опредѣленныхъ боговъ; въ отношеніи къ этимъ богамъ прежнія божественныя существа, по общему закону развитія религіознаго сознанія, по которому каждый пережитый моментъ развитія не исчезаетъ безслѣдно, но отходитъ только на задній планъ, остались въ видѣ простыхъ сверхъестественныхъ существъ, не имѣющихъ истинно божественнаго достоинства: таковы Титаны Греціи, Анофи Египта, Изеды и Девы Персіи, Суры и Азуры Индіи и т. под.

Натурализмъ составляетъ господствующую и вмѣстѣ окончательную форму религіи у всѣхъ некультурныхъ народовъ какъ древняго, такъ и новаго міра. Въ религіяхъ древнихъ культурныхъ народовъ, Ассиріянъ и Вавилонянъ, Персовъ, Египтянъ, Китайцевъ и Индѣйцевъ онъ образуетъ тотъ болѣе древній слой религіозныхъ вѣрованій, который служитъ почвою, на которой возросли позднѣйшія извѣстныя намъ системы религій этихъ народовъ. Этотъ болѣе древній религіозный слой, восходящій къ тѣмъ эпохамъ, когда означенные народы находились въ некультурномъ состояніи, въ настоящее время съ достаточною ясностію отличается отъ позднѣйшихъ формъ религіи почти всѣми изслѣдователями древнихъ религій. Характеристическая черта этого древнѣйшаго слоя та, что въ немъ какъ самые боги, такъ и миѳическія сказанія о нихъ, носятъ исключительно натуралистическій характеръ. Такъ въ Греціи древнѣйшій или пелазгическій Зевсъ, Паллада, Аѳина, Аполлонъ, важнѣйшія божества этого періода, физическимъ характеромъ замѣтно отличаются отъ тѣхъ же боговъ позднѣйшаго, культурнаго періода; Зевсъ является исключительно какъ владыка грома и молніи, какъ собиратель облаковъ и ниспосылатель дождя на землю; Аполлонъ есть богъ солнца и свѣта, Паллада, — богиня чистаго яснаго неба и вмѣстѣ бурь и непогодъ, очищающихъ воздухъ; тотъ же натуралистическій характеръ носитъ и древняя Афродита (Уранія) и прочіе второстепенные боги; тѣ миѳическія и художественныя черты, съ которыми являются эти боги въ извѣстной намъ миѳологіи, принадлежатъ позднѣйшимъ уже временамъ. Въ Индіи въ древнѣйшую эпоху первое мѣсто занимаютъ: Индра,—

богъ атмосферныхъ явленій, бурь и дождя; Сурія, богъ солнца, Митра и Варуна,—боги близнецы, дня и ночи; Агни,—богъ огня и др. О Брамѣ, Вишну и Шивѣ, характеристическихъ божествахъ позднѣйшаго браманизма, еще не знаетъ религіозное сознаніе *).

Но на этомъ древнѣйшемъ натурализмѣ не могло остановиться религіозное сознаніе. Прежде всего, по самому способу своего возникновенія, онъ долженъ былъ заключать въ себѣ много нестройнаго, неяснаго и неудовлетворительнаго для развивающагося ума. Въ оцѣнкѣ предметовъ и явленій природы по степени ихъ значенія для жизни природы и человѣка, естественно должно было встрѣчаться много субъективнаго и произвольнаго, зависящаго отъ народнаго характера и отъ вліянія окружающей среды; при разграниченіи различныхъ явленій природы и отнесеніи ихъ къ тому или иному божеству было много неопредѣленнаго и запутаннаго, такъ какъ области этихъ явленій часто совпадали и смѣшивались. Первою и существенною задачею развивающейся мысли должно быть теперь установленіе болѣе точныхъ отношеній между богами, приведеніе ихъ во взаимную связь, чрезъ подчиненіе однихъ другимъ и отличеніе боговъ главныхъ отъ второстепенныхъ и сведеніе первыхъ къ какому-либо единству. Словомъ, надлежало разрозненныя представленія о богахъ свести въ какую-либо религіозную систему и установить опредѣленное міросозерцаніе.

Такое стремленіе къ систематизаціи религіозныхъ вѣрованій ближайшимъ образомъ, конечно, условливалось естественнымъ бо̀льшимъ и бо̀льшимъ умственнымъ развитіемъ народовъ; оно было плодомъ теоретическаго прогресса человѣческой мысли, которая старалась сколько возможно осмыслить и привести въ гармонію то, что было нестройнаго и противорѣчащаго въ прежнихъ религіозныхъ представленіяхъ. Но была тому и другая, болѣе глубокая религіозная причина. Она заключалась въ инстинктивномъ, постоянно гнетущемъ человѣка, сознаніи неудовлетворительности политеизма. Лежащая въ

*) О различіи древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій арійскихъ племенъ отъ позднѣйшихъ, см. Dunker, Gesch. d. Alterts. t. 1. B. V. Max Müller, Essays. Leipz. 1862. Pfleiderer, Gesch. d. Rel. 1869. 79. 108—132 и др.

глубинѣ человѣческаго духа и никогда вполнѣ не заглушенная идея истиннаго и единаго Бога, въ связи съ темными воспоминаніями о первоначальномъ монотеизмѣ, побуждала человѣка, искать выхода изъ множественности представленій о богахъ и стремиться если не къ совершенному уничтоженію ихъ (что было невозможно по самой сущности язычества), то по крайней мѣрѣ къ сведенію ихъ къ какимъ-либо высшимъ и болѣе удовлетворяющимъ идеѣ абсолютности бытія началамъ. Неудовлетворенный прежними натуралистическими богами, человѣкъ ищетъ выше ихъ и надъ ними болѣе совершенныхъ и менѣе многочисленныхъ боговъ, чего достигаетъ или чрезъ возвышеніе нѣкоторыхъ изъ прежнихъ боговъ надъ другими или чрезъ созданіе новыхъ боговъ, болѣе общихъ и отвлеченныхъ, чѣмъ прежніе.

Различные опыты такого объединенія и сведенія къ высшему единству натуралистическихъ представленій о богахъ представляютъ намъ религіи культурныхъ языческихъ народовъ.

IV.

Религіи культурныхъ языческихъ народовъ.

Мы заключили нашъ очеркъ исторіи религіознаго сознанія некультурныхъ народовъ указаніемъ того дальнѣйшаго пути, которымъ оно должно было идти вслѣдствіе оказавшейся несостоятельности натурализма. Этотъ путь долженъ быть состоять въ постепенной систематизаціи разрозненныхъ и взаимно противорѣчащихъ представленій о богахъ и въ сведеніи ихъ къ высшему единству. Такой характеръ дальнѣйшаго движенія религіознаго сознанія условливался двумя причинами: съ одной стороны общимъ прогрессомъ умственнаго движенія человѣчества, съ другой, коренящеюся въ его умѣ идеею единаго истиннаго Бога, которая, возбуждая сознаніе неудовлетворительности натуралистическаго политеизма, заставляла человѣка искать выхода изъ него въ попыткахъ объединенія множественности боговъ и подчиненія ихъ, сколько то было воз-

можно для естественнаго религіознаго сознанія, какому-либо высшему единству.

Перваго рода причина объясняетъ намъ то, почему такое стремленіе къ систематизаціи и объединенію политеистическихъ представленій могло имѣть мѣсто только въ средѣ культурныхъ народовъ. Оно дѣйствительно могло возникнуть только тогда и тамъ, гдѣ вслѣдствіе общаго вліянія культуры начала пробуждаться и въ сферѣ религіи умозрительная мысль, гдѣ могли явиться хотя слабые зародыши философскаго мышленія, для котораго такого рода объединеніе и сведеніе разнообразнаго къ высшему единству было существенною потребностію. Но эта потребность не могла ни выступить сразу, какъ чисто философская мысль, ни найти себѣ соотвѣтствующаго выраженія въ формѣ понятія. Для этого нужно было ясное сознаніе несостоятельности и внутренняго противорѣчія политеизма, что̀ состояло въ связи съ предварительнымъ сознаніемъ неудовлетворительности и неадэкватности чувственной формы представленія о Богѣ, — формы, которая, какъ мы видѣли, условливала распаденіе идеи единаго Бога и вела къ созданію политеизма. Но для такого сознанія не сразу наступило время. Такъ какъ форма представленія была существенною и необходимою формою языческаго религіознаго сознанія, то естественно, что умъ человѣка не могъ вдругъ и совершенно отрѣшиться отъ этой формы. Появленію чисто философской мысли долженъ былъ предшествовать долговременный періодъ разнообразныхъ попытокъ выразить философскія идеи въ формѣ религіозныхъ представленій; различные моменты этого переходнаго между религіею и философіею періода и представляютъ собою религіи культурныхъ народовъ. Философскій объединительный элементъ является въ нихъ въ тѣснѣйшей связи и смѣшеніи съ религіознымъ элементомъ: философскія идеи заявляютъ себя въ видѣ смутныхъ и неустановившихся религіозныхъ стремленій и выступаютъ въ формѣ миѳологическихъ образовъ, болѣе и болѣе теряющихъ свое непосредственное значеніе и принимающихъ символическій характеръ. Проходя сквозь призму религіознаго сознанія, эти идеи являются въ видѣ боговъ съ болѣе или менѣе чувственными аттрибутами и имѣютъ для сознанія полное религіозное значеніе.

Такого религіознаго значенія тѣсно связанныхъ съ формою представленія философскихъ идей никакъ не должно упускать изъ виду для правильнаго пониманія и другой особенности культурныхъ религій, отличающей ихъ отъ религій некультурныхъ. Такъ какъ первое побужденіе къ объединенію и осмысленію миѳологическихъ представленій мы указали въ общемъ культурномъ развитіи человѣческаго ума, а это развитіе не одинаково и вдругъ обнимаетъ всю массу извѣстнаго народа, но обыкновенно начинается и совершается въ высшихъ культурныхъ слояхъ, тогда какъ масса остается на прежнемъ уровнѣ и только крайне медленно воспринимаетъ выработанныя этими слоями воззрѣнія, то этимъ объясняется та особенность, замѣчаемая нами въ культурныхъ религіяхъ и составляющая только частное примѣненіе къ религіи общаго закона распространенія культуры, что высшее религіозное движеніе сосредоточивается теперь въ высшихъ интеллектуальныхъ слояхъ народа. Является повсюду замѣчаемое въ болѣе совершенныхъ языческихъ религіяхъ различіе между высшимъ религіозно-интеллектуальнымъ классомъ (жрецы, маги, брамины) и простымъ народомъ, между высшею религіозною мудростію и обыкновеннымъ, популярнымъ политеизмомъ. Жреческое сословіе существовало и въ предшествующихъ натуралистическихъ религіяхъ, но тамъ оно имѣло значеніе только для религіознаго культа и совершенія обрядовъ; въ высшихъ религіяхъ оно является кромѣ того создателемъ и хранителемъ высшей религіозной мудрости. Такое значеніе жрецкаго сословія въ культурныхъ религіяхъ въ связи съ указаннымъ нами выше полуфилософскимъ характеромъ религіозныхъ вѣрованій вело иногда къ неправильному взгляду на значеніе этихъ вѣрованій. Въ культурныхъ религіяхъ различали эсотерическую и экзотерическую стороны и въ первой думали находить стройныя философскія системы, которыя и излагали затѣмъ подъ именемъ Китайской, Египетской, Индѣйской, орфической и др. философій; въ представителяхъ высшей религіозной мудрости, жрецахъ, магахъ, браминахъ, видѣли философовъ, сознательно возвышавшихся надъ уровнемъ популярныхъ вѣрованій и только по политическимъ и другимъ соображеніямъ облекавшихъ свои раціональныя идеи въ миѳо-

логическіе символы, которые имѣли религіозное значеніе только для массы народа.

Но такое воззрѣніе не только не оправдывается исторіею религій, нигдѣ не представляющей столь рѣзкаго различія между эсотерическою и эксотерическою частями религіи, какое предполагаютъ, но и противорѣчитъ вообще духу и характеру древнѣйшихъ временъ, когда религія и зараждающаяся философія находились въ неразрывномъ единствѣ. Жрецы не были ни философами въ позднѣйшемъ смыслѣ слова, ясно сознававшими отличіе своихъ міросозерцаній отъ народныхъ вѣрованій, ни намѣренными обманщиками, которые сами знали и думали одно, а народу изъ политическихъ и другихъ соображеній предлагали другое, сами питались зерномъ истины, а другимъ бросали негодную скорлупу,— миѳическіе разсказы и обряды. Различіе высшаго жреческаго и низшаго популярнаго знанія состояло не въ намѣренно установленномъ и ясно сознанномъ различіи содержанія, но только въ степеняхъ и формѣ усвоенія того же самаго религіознаго содержанія. Въ исторіи религіознаго сознанія низшая стадія развитія не уничтожается съ появленіемъ высшей и не отрицается какъ ея противоложность: она органически сплавляется съ высшею и только получаетъ высшій, своеобразный смыслъ. Поэтому и древній философъ мудрецъ, пока онъ не отрѣшался отъ религіознаго сознанія, не имѣлъ никакой нужды и побужденія отличать свои вѣрованія отъ народныхъ, тѣмъ болѣе противуполагать ихъ послѣднимъ. Онъ со всею искренностію признавалъ тѣхъ же боговъ, что̀ и народъ, но только понималъ ихъ глубже и совершеннѣе, чѣмъ послѣдній.

Конечно, въ пользу противоположнаго воззрѣнія говоритъ повидимому то обстоятельство, что въ нѣкоторыхъ культурныхъ религіяхъ основныя идеи, по ихъ истинному смыслу, составляютъ прямое отрицаніе религіи (таково напр. матеріалистическое міросозерцаніи Китая и нигилистическое буддизма), а въ другихъ въ средѣ самихъ хранителей религіозной мудрости (напр. въ Индіи) развиваются разнообразныя и противуположныя философскія направленія, начиная отъ крайняго идеализма до скептицизма и матеріализма. Въ то же время всѣ эти по существу антирелигіозныя идеи и направленія стараются принять религіозную оболочку, найти себѣ опору

въ священныхъ книгахъ и удержать связь съ религіозными преданіями. Но для объясненія этого столь чуждаго послѣдующимъ временамъ явленія, нѣтъ нужды прибѣгать къ предположенію какой-либо неискренности и лицемѣрія представителей религіи. Ближайшая причина его заключается въ неясности религіознаго сознанія, въ недостаткѣ умственнаго анализа, разграничивающаго области вѣры и знанія. Благодаря этой неясности могли считаться религіозными и такія толкованія религіозныхъ вѣрованій, которыя въ настоящее время были бы смертію для религіи, напр. матеріалистическія, и древній мудрецъ, при самомъ, повидимому, разрушительномъ для религіи направленіи своего мышленія, не только могъ считать себя религіознымъ, но и быть таковымъ, относясь къ произведеніямъ своей мысли не съ яснымъ сознаніемъ рефлектирующаго разсудка, но съ благоговѣніемъ религіознаго чувства. Явленіе невозможное въ послѣдующія времена.

Но одной неясности религіознаго сознанія еще недостаточно для полнаго объясненія указанной нами особенности его. Мы должны обратиться ко второй изъ представленныхъ нами причинъ, условливавшихъ дальнѣйшее послѣ натурализма движеніе религіознаго сознанія, чтобы уяснить себѣ, какимъ образомъ религіозное чувство въ культурныхъ религіяхъ могло удовлетворяться иногда нерелигіознымъ содержаніемъ. Тогда какъ первая причина, заключающаяся въ общемъ культурномъ развитіи, объясняетъ главнымъ образомъ форму религіознаго движенія, вторая опредѣляетъ его содержаніе. Коренящаяся въ глубинѣ человѣческаго духа идея Божества влечетъ умъ человѣка къ отысканію единаго, болѣе чѣмъ натуралистическіе боги удовлетворяющаго идеалу абсолютнаго совершенства, начала бытія. Но такъ какъ въ то же время въ язычествѣ человѣкъ лишенъ живаго и непосредственнаго общенія съ Богомъ и утратилъ тотъ существенный элементъ религіи, который можно назвать объективнымъ или богооткровеннымъ, то естественно, что не находя Бога въ себѣ и не ощущая здѣсь Его присутствія, онъ будетъ искать Его внѣ себя, въ окружающей его дѣйствительности и предлагать ей запросы объ абсолютномъ и единомъ началѣ бытія. Понятно само собою, что эти запросы въ результатѣ окажутся неудачными: человѣкъ напрасно будетъ искать въ мірѣ ограниченныхъ и

условныхъ явленій того, что выше ихъ и о чемъ эти явленія не могутъ дать истиннаго понятія. Но чтобы дойти до этого убѣжденія, въ которомъ окончательно скажется ложь язычества и нужда въ высшей помощи, религіозное сознаніе должно послѣдовательно пройти циклъ возможныхъ опредѣленій абсолютнаго, заимствованныхъ изъ сферы бытія ограниченнаго. Путь, которымъ оно пойдетъ при этомъ, есть въ сущности только продолженіе того же пути, которымъ шло оно и до сихъ поръ въ натурализмѣ. Человѣкъ обратится и теперь къ явленіямъ природы, съ тѣмъ только отличіемъ отъ предшествующаго момента религіознаго сознанія, что тамъ онъ группировалъ однородныя, кажущіяся ему совершенными, явленія природы подъ объединящія начала конкретныхъ натуралистическихъ боговъ, а здѣсь эти самыя группы и боговъ, ихъ объединяющихъ, станетъ возводить къ высшему и высшему единству, причемъ прежніе боги низойдутъ уже на второстепенное мѣсто. Этого высшаго единства оно будетъ достигать такимъ образомъ, что отъ явленій и предметовъ природы станетъ отвлекать ихъ всеобщія начала и силы, будетъ искать въ самой же природѣ высшей и общей причины, условливающей всѣ конкретныя явленія, и къ этой причинѣ относить предикаты того абсолютнаго и всесовершеннаго бытія, идею котораго онъ носитъ въ своемъ умѣ.

Послѣдовательныя ступени того пути, которымъ пойдетъ теперь религіозное сознаніе, опредѣляются тѣми сторонами и моментами міровой жизни, на которые умъ человѣка, соотвѣтственно степени своего развитія, въ связи съ другими историческими и соціальными условіями, будетъ обращать свое вниманіе. Такихъ главныхъ ступеней (какъ и въ предшествующей формѣ религіи необычайнаго) можно указать три, судя по тому, гдѣ человѣкъ будетъ преимущественно искать абсолютнаго начала бытія: въ области ли природы неорганической, въ сферѣ ли жизни органической или въ области духовно-органическаго, человѣческаго бытія. Хотя элементы каждаго изъ этихъ трехъ моментовъ религіознаго сознанія мы можемъ находить во всѣхъ закончившихъ циклъ своего развитія культурныхъ религіяхъ, но характеристическими представителями перваго момента могутъ служить для насъ религіи: свѣта (Сабеизмъ и Зороастрова), Китайская и Египетская,

втораго — Браманизмъ, третьяго, — Буддизмъ и Греко - римская религія.

1. а) Самый первоначальный и древній опытъ внесенія единства міросозерцанія въ разрозненныя дотолѣ политеистическія представленія о богахъ представляетъ намъ религія свѣта, основанная на разграниченіи свѣтлыхъ оживотворяющихъ и потому признаваемыхъ божественными предметовъ и явленій природы отъ темной, грубо - вещественной области бытія. И небольшаго наблюденія было достаточно, чтобы видѣть, что тѣ частные предметы и явленія природы, которыя человѣкъ до тѣхъ поръ почиталъ самостоятельными областями бытія съ отдѣльными божествами во главѣ ихъ, не суть таковы на самомъ дѣлѣ, что они въ своемъ бытіи и измѣненіи зависятъ отъ нѣкоторыхъ высшихъ силъ природы. Неудовлетворенное ими религіозное чувство ищетъ теперь въ ряду явленій и силъ природы такой, которая дѣйствительно могла бы назваться первоначальною и главною, которая бы опредѣляла существованіе и жизнь различныхъ частныхъ предметовъ и явленій, сама не завися отъ нихъ. Когда такая сила, условливающая всѣ измѣненія природы и сама ничѣмъ не условливаемая, покажется найденною, то человѣкъ обратится къ ней, какъ къ истинному проявленію высочайшаго начала и абсолютнаго совершенства, какъ къ истинному и верховному своему божеству. На первыхъ порахъ своего умственнаго развитія, человѣкъ не въ состояніи еще сдѣлать полную абстракцію невидимой силы отъ ея вещественнаго обнаруженія и потому эта сила въ его религіозномъ сознаніи должна быть неразрывно соединена съ матеріальнымъ своимъ субстратомъ, должна быть только наиболѣе всеобщимъ и жизненнымъ *явленіемъ* самой природы. Обращая теперь взоръ вокругъ себя, человѣкъ замѣчаетъ, прежде всего, противоположность земли и неба, земныхъ и небесныхъ предметовъ и явленій. Первыя представляютъ постоянную измѣнчивость, зависимость своего бытія отъ различныхъ условій, кратковременность въ своемъ существованіи; послѣдніе — неизмѣнность въ своемъ бытіи, стройность и порядокъ въ своемъ движеніи, постоянство и независимость ни отъ какихъ земныхъ условій. Вся жизнь и существованіе земныхъ предметовъ зависитъ отъ свѣта и теплоты, источникъ которыхъ на

небѣ; свѣтъ и теплота напротивъ нисколько не зависятъ отъ предметовъ земныхъ. Такимъ образомъ небесныя свѣтила составляютъ совершенный контрастъ съ земными предметами, и еслибы человѣкъ къ чему-либо вещественному захотѣлъ приложить предикаты абсолютнаго совершенства: безусловность, вѣчность, неизмѣнность, могущество и пр., повидимому ни къ чему законнѣе не могъ бы отнести ихъ какъ къ свѣтиламъ. Свѣтила съ незапамятныхъ, вѣчныхъ для человѣка, временъ неизмѣнны и въ неизмѣнно стройномъ порядкѣ являются надъ землею; свѣтъ и теплота имѣютъ такое наглядно могущественное вліяніе на жизнь земныхъ существъ, что человѣкъ на извѣстной ступени умственнаго развитія ни чему въ природѣ съ большимъ правомъ не могъ приписать честь быть высочайшимъ источникомъ жизни и бытія, какъ свѣту и его носителямъ, свѣтиламъ.

Религія свѣта является на двухъ главныхъ ступеняхъ развитія. На первой она носитъ еще характеръ непосредственности религіознаго сознанія и не вполнѣ еще отрѣшается отъ предыдущей формы натурализма. Свѣтила: солнце, луна и звѣзды почитаются непосредственнымъ воплощеніемъ божественной силы, но эта сила, раздробляясь на отдѣльныхъ боговъ, не сводится еще къ какому-либо общему началу. Это древнѣйшая религія свѣта, астролатрія или сабеизмъ *), который многіе почитаютъ первоначальною формою политеизма. На второй ступени, отъ опредѣленныхъ вещественныхъ носителей свѣта, — свѣтилъ, видимыхъ на горизонтѣ, развивающееся религіозное сознаніе восходитъ къ общей идеѣ свѣта, отвлекаетъ такъ-сказать отъ частныхъ вещественныхъ предметовъ общее божественное начало, въ нихъ заключающееся, и даетъ этому началу болѣе глубокое и одухотворенное значеніе, распространяя его не только на физическую, но и на духовную область бытія. Понятіе свѣта соединяется съ понятіемъ добра, истины, порядка, —всего лучшаго въ человѣческомъ

*) Слово: сабеизмъ часто производятъ отъ имени Сабеевъ, извѣстнаго народа Счастливой Аравіи, который былъ почитателемъ свѣтилъ. Но Шеллингъ такое словопроизводство почитаетъ невѣрнымъ и производитъ съ большею вѣроятностію это слово отъ Еврейскаго слова *Цаба* (войско), въ частности, воинство небесное, такъ что оно означаетъ собственно поклонниковъ звѣздъ. Phil. d. Myth. 1857 г., стр. 179, 180.

мірѣ: это—религія свѣта на высшей ступени развитія, древне-персидская религія Зороастра.

Слѣды сабеизма или служенія свѣтиламъ мы находимъ во всѣхъ культурныхъ религіяхъ, какъ частный, входящій въ нихъ, моментъ. Но въ болѣе чистой формѣ и въ большей опредѣленности мы находимъ его въ Халдеѣ, Вавилоніи, Аравіи. Кромѣ религіознаго сознанія противоположности земнаго и небеснаго, и представленія, что свѣтъ и теплота есть главный и всеобщій источникъ жизни въ природѣ, причиною перваго появленія и устойчивости религіи свѣтилъ, въ этихъ именно странахъ были и чисто мѣстныя условія. Первоначальнее средоточіе образованности въ человѣческомъ родѣ, Вавилонъ и Халдея представляли взорамъ человѣка, за исключеніемъ небольшихъ плодоносныхъ оазисовъ, пустынную и скудную дарами природы равнину, лишенную богатства и разнообразія животныхъ и растительныхъ формъ жизни, а надъ нею чистое, постоянно безоблачное небо, на которомъ съ особеннымъ великолѣпіемъ сіяли свѣтила; тѣмъ съ большею силою они должны были привлекать вниманіе человѣка, что въ своей пустынной, небогатой величественными явленіями природы странѣ онъ не могъ ни на чемъ лучшемъ остановить своего эстетически-религіознаго, ищущаго въ природѣ откровеній Божества, чувства. Природа и мѣстность неизбѣжно кладутъ свою печать на религіи природы, и поклоненіе свѣтиламъ устойчивѣе держится тамъ, гдѣ постоянная чистота неба и сіяніе свѣтилъ составляютъ контрастъ съ пустынностію равнинъ, окружающихъ человѣка.

Сущность сабеизма состоитъ въ томъ, что здѣсь свѣтила почитаются живыми существами, имѣющими власть надъ судьбами міра. Идея саможизненности свѣтилъ есть идея общая почти всей древности; она встрѣчается у лучшихъ Греческихъ философовъ, напр. у Платона; она пробуждалась въ человѣкѣ ихъ вѣчно правильнымъ и неизмѣннымъ самодвиженіемъ, внѣшнихъ причинъ котораго, какъ въ движеніяхъ и измѣненіяхъ земныхъ предметовъ, онъ не видѣлъ. Самая однообразная правильность и законосообразность ихъ движенія не только не наводила на мысль о его механизмѣ и безжизненности, напротивъ, казалась (какъ и впослѣдствіи философамъ) лучшимъ доказательствомъ собственной внутренней разумности свѣтилъ;

неизмѣнная правильность указывала на неизмѣнность божественнаго разума ихъ, противоположнаго измѣнчивому, по незнанію истины, человѣческому разуму. Вслѣдствіе этой неизмѣнной правильности, признакъ высочайшей мудрости, и отношенія этихъ видимыхъ боговъ (какъ называлъ ихъ Платонъ) къ землѣ и людямъ не могутъ быть случайными и измѣнчивыми, зависящими отъ колебаній чувства и воли, отъ такихъ или другихъ состояній человѣка по отношенію къ нимъ. Какъ ихъ собственныя движенія, такъ и отношенія къ землѣ, опредѣлены разъ навсегда съ неизбѣжною необходимостію; отношенія ихъ къ людямъ—не отношенія свободы, но отношенія закона, постояннаго и неизмѣннаго. Все въ мірѣ неизмѣнно предопредѣлено по волѣ этихъ видимыхъ боговъ. Такъ въ природѣ своимъ правильнымъ восхожденіемъ и захожденіемъ они распредѣляютъ времена годовыхъ временъ, мѣсяцевъ, дней, отъ чего зависитъ тотъ строй жизни, какой мы видимъ на землѣ. Такъ, думалъ человѣкъ, и въ мірѣ человѣческомъ, кажущіяся измѣнчивыми, явленія совершаются по тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ, начертаннымъ на небѣ и опредѣляемымъ движеніемъ свѣтилъ.

Этимъ воззрѣніемъ на свѣтила опредѣлялась для служителей ихъ и задача ихъ религіозной мудрости. Изучить законы божественной воли, выражающіеся въ теченіи свѣтилъ, опредѣлить отношенія ихъ къ природѣ и людямъ, угадать такъ-сказать волю боговъ,—вотъ въ чемъ состояла религіозная мудрость, философія и вмѣстѣ богословіе сабеизма. Эта мудрость есть астрономія, тѣснѣйшимъ образомъ соединенная съ астрологіею (или гороскопіею), такъ какъ видимые боги были богами не только природы, но и людей. Жрецы Вавилона и Халдеи,—это маги, изучавшіе теченіе свѣтилъ небесныхъ и старавшіеся опредѣлить ихъ отношенія къ міру физическому и человѣческому. Не только явленія природы, но и судьба каждаго человѣка предначертана въ различныхъ отношеніяхъ свѣтилъ; измѣненіямъ въ ихъ относительномъ положеніи на небѣ въ каждый данный моментъ соотвѣтствуютъ измѣненія на землѣ и въ мірѣ человѣческомъ. Угадать смыслъ этихъ измѣненій и ихъ значеніе по отношенію къ судьбамъ людей есть задача астролога, къ рѣшенію которой должно вести его не какое-либо вдохновеніе и откровеніе воли боговъ, какъ въ религіяхъ

допускавшихъ свободу и измѣнчивость въ высшихъ существахъ, но благоговѣйное наблюденіе надъ вѣчно неизмѣнными законами движенія свѣтилъ.

Этимъ религіознымъ направленіемъ объясняется, почему изъ естественныхъ наукъ астрономія есть древнѣйшая и наиболѣе совершенная въ глубокой древности наука. Древнія астрономическія свѣдѣнія не только Вавилонянъ и Халдеевъ, но и Китайцевъ, Египтянъ, Индѣйцевъ часто приводили въ удивленіе новѣйшихъ ученыхъ; послѣдующія времена изъ позднѣйшей эпохи Александрійскаго образованія представляютъ не столько усовершенствованіе, сколько упадокъ и забвеніе первоначальныхъ древнѣйшихъ свѣдѣній и наблюденій. Объясненіе этого страннаго на первый взглядъ факта, древняго процвѣтанія и затѣмъ долговременнаго забвенія астрономіи, заключается въ самой сущности религіи свѣтилъ и въ мѣстѣ, которое она занимаетъ въ процессѣ культурнаго религіознаго сознанія. Эта религія нѣкогда была древнѣйшимъ моментомъ въ этомъ процессѣ во всѣхъ развитыхъ политеистическихъ религіяхъ. Такъ какъ созерцаніе и изученіе свѣтилъ было дѣломъ религіознымъ, то естественно, что въ немъ нѣкогда были сосредоточены всѣ силы познающаго ума; но съ измѣненіемъ религіознаго сознанія, съ направленіемъ его на другія стороны природы, ослабѣла и ревность къ изученію неба. То, что было пріобрѣтено, хранилось какъ постепенно тускнѣвшее преданіе; та же самая религія, которая положила начало астрономіи, скоро наложила на нее оковы, воспрепятствовавшія ея дальнѣйшему развитію, превративъ ее въ астрономическую традицію.

Первоначальный сабеизмъ, вслѣдствіе дальнѣйшаго развитія религіознаго сознанія, мало-по-малу долженъ былъ оказываться неудовлетворительнымъ. Первое, что должно было казаться недостаткомъ въ немъ, это — отсутствіе опредѣленности и характерическихъ признаковъ въ каждомъ изъ видимыхъ на горизонтѣ боговъ. Всѣ свѣтила представляютъ однообразную свѣтлую субстанцію; конечно, по величинѣ своей солнце и мѣсяцъ должны были выдѣлятся изъ ряда прочихъ и вести человѣка къ признанію ихъ главными божествами, а прочихъ второстепенными. Но этого мало: религіозное сознаніе хотѣло опредѣлить ближайшимъ образомъ и ихъ нравственную при-

роду, и отношеніе ихъ какъ между собою, такъ и къ другимъ свѣтиламъ,—хотѣло сдѣлать ихъ такъ-сказать болѣе живыми и разнообразными, чѣмъ сколько допускало одно только видимое и скудное для сознанія различіе ихъ по относительной силѣ свѣта и величинѣ. Но такъ какъ основаній къ этому опредѣленію характерическихъ особенностей свѣтилъ человѣкъ не могъ найти въ самыхъ свѣтилахъ, столь однообразныхъ по своей свѣтлой сущности, то онъ искалъ ихъ уже не на небѣ, а на землѣ, и переносилъ на свѣтила свойства тѣхъ явленій природы и собственной жизни, которыя казались ему наиболѣе важными и характерными. Первый и готовый матеріалъ къ такому болѣе живому и конкретному опредѣленію видимыхъ боговъ,— свѣтилъ человѣкъ находилъ въ предыдущей формѣ религіи, натурализмѣ; прежнимъ натуральнымъ богамъ онъ старался придать теперь астральное значеніе, въ чемъ и заключается тѣснѣйшая связь этихъ двухъ моментовъ религіознаго сознанія. Явились свѣтила мужескаго и женскаго пола, какъ солнце и мѣсяцъ, Сатурнъ и Венера и др., явились свѣтила благотворныя и злыя. Дальнѣйшимъ видоизмѣненіемъ сабеизма было затѣмъ отдѣленіе въ самыхъ свѣтилахъ различныхъ свойствъ и качествъ по различію дѣйствій ихъ на земные предметы и олицетвореніе этихъ качествъ въ видѣ отдѣльныхъ боговъ съ антропоморфическими чертами. На этой ступени развитія сабеизмъ представляется намъ въ религіяхъ Сиро-финикійскихъ и Ханаанскихъ племенъ, которыя имѣли такое гибельное и деморализующее вліяніе на религіозную жизнь Еврейскаго народа. Здѣсь олицетвореніемъ солнца, какъ перваго и главнаго изъ боговъ, источника благотворной силы свѣта и тепла служитъ Ваалъ или Белъ. Но тотъ же самый богъ солнца, по различію разныхъ сторонъ дѣйствій этого свѣтила, распадается на нѣсколько другихъ боговъ: онъ является то какъ Яо (сирійскій Адонисъ), богъ весны и восходящаго солнца, то какъ Ваалъ Шаманъ или Молохъ, богъ зноя и губительной засухи. Ваалу солнцу соотвѣтствуетъ женское божество—Астарта, луна; планета Сатурнъ олицетворяется какъ мрачное и злое божество въ образѣ финикійскаго Еля или Геркулеса и т. под.

Но если однообразіе видимыхъ боговъ,— свѣтилъ могло вести, съ одной стороны, къ частнѣйшему опредѣленію ихъ

антропоморфическими чертами (въ чемъ можно видѣть упадокъ сабеизма), то, съ другой, оно также могло вести и къ противоложному исходу,—къ сведенію однообразнаго къ единству, къ высшему началу. Общая всѣмъ имъ свѣтящаяся натура могла навести на мысль, что всѣ они суть только проявленія одного божественнаго начала, — свѣта. Отъ разъединенныхъ свѣтилъ человѣкъ возвышался такимъ образомъ къ понятію свѣта вообще, какъ божественнаго начала природы, при чемъ свѣтила сказывались уже не самостоятельными и сами по себѣ сущими богами, но только произведеніями высшаго начала,—свѣта.

Но въ то же время развивающееся религіозное сознаніе не могло не замѣчать, что это божественное начало не есть безусловное, единственное, имѣющее полную власть надъ всѣмъ земнымъ. Человѣкъ скоро замѣтилъ, что далеко не все въ природѣ зависитъ отъ свѣта и теплоты. Конечно, свѣтъ служитъ источникомъ жизни растеній и организмовъ. Но въ то же время существуетъ независимая въ своемъ бытіи отъ свѣта темная и мертвая масса — земля, которая только озаряется свѣтомъ, но не отъ него происходитъ. Свѣту и теплу противустоятъ тьма и холодъ, какъ нѣчто враждебное имъ, что только на время можетъ быть прогнано свѣтомъ, но не уничтожено имъ. Эта враждебная свѣтлому началу природы темная сторона ея должна имѣть свое начало въ параллельной ей и вмѣстѣ самостоятельно противоположной силѣ—силѣ тьмы. Такимъ образомъ возникшая изъ сабеизма религія свѣта представляется намъ въ видѣ дуализма двухъ верховныхъ началъ,—свѣта и мрака, съ которымъ при дальнѣйшемъ движеніи религіознаго сознанія по этому направленію соединяются нравственныя понятія добра и зла.

Полное раскрытіе религіознаго ученія, основаннаго на этой идеѣ, мы находимъ въ Зендавестѣ, сборникѣ священныхъ сочиненій и гимновъ, приписываемыхъ Зороастру *).

*) Мнѣнія о времени жизни Зороастра расходятся: тогда какъ одни относятъ время его жизни къ царствованію Кира или Дарія Гистаспа (ок. 550 г. до Р. Хр.), другіе полагаютъ, что онъ жилъ не позже 1300 г. до Р. Хр. Новѣйшіе историки (напр. Дункеръ, Gesch. d. Alterth. 483), склоняются къ послѣднему мнѣнію. Что касается до самаго состава Зендавесты, то различныя части ея принадлежатъ различнымъ временамъ и древнѣйшія отъ позднѣйшихъ отдѣляются, можетъ быть, цѣлыми столѣтіями.

Абсолютнымъ началомъ всего существующаго Зендавеста полагаетъ безграничное время, — Зеруане-Акерене. Но это начало есть только отвлеченное, мыслимое начало, не имѣющее никакого опредѣленнаго, личнаго характера и потому не составляющее объектъ дѣйствительнаго религіознаго почитанія. Изъ этого первоначала проистекаютъ двѣ противуположныя сущности „несотворенный свѣтъ“ и „несотворенный мракъ“, добро и зло, Ормуздъ и Ариманъ, первородныя дѣти Зеруане. Ормуздъ называется началомъ и владыкою свѣта, основаніемъ всѣхъ существъ, разумомъ, полнотою блаженства и пр. Зеруане поставило его царемъ надъ всѣмъ, но само властвуетъ надъ нимъ. Ариманъ, начало и владыка мрака, есть источникъ всякаго зла и нестроеній въ мірѣ. Но онъ золъ не по природѣ, а по собственной волѣ, потому что онъ отпалъ отъ своего творца. Но и послѣ этого паденія Ормуздъ хотѣлъ отвратить его отъ зла, не вступая еще въ борьбу съ нимъ, но онъ самъ не захотѣлъ этого.

Какая первоначальная причина этого измѣненія благой природы въ Ариманѣ въ злую, этого Зендавеста не объясняетъ; но только для уничтоженія раздѣленія и борьбы свѣта и мрака, верховное божество опредѣлило созданіе міра чрезъ Ормузда.

Творенію міра, по ученію Зендавесты, предшествуетъ появленіе феруеровъ (фраваши) или духовъ. Существо ихъ однакоже не есть чисто духовное, они имѣютъ внѣшнюю призрачную форму тѣхъ существъ, которыя должны явиться потомъ и которыя они должны оживлять. Такъ напр. феруеры человѣка имѣютъ человѣческій видъ, феруеры животныхъ— животный и пр.; всѣ земныя созданія имѣютъ своихъ феруеровъ. Такимъ образомъ, феруеры въ сущности не что иное, какъ прежде видимаго дѣйствительнаго міра существующій видимый идеальный міръ, который служитъ прототипомъ перваго; такъ напр. еще прежде сотворенія міра, по Зендавестѣ, существовали солнце, луна и звѣзды изъ первоначальнаго свѣта, но только какъ феруеры. Міръ феруеровъ представляетъ поэтому нѣкоторое подобіе Платонова міра идей, только въ болѣе чувственной формѣ: феруеры — это олицетворенные въ видѣ живыхъ существъ прототипы вещей или мысли божественныя о вещахъ. Въ мірѣ физическомъ,

они суть оживляющія начала, души чувственныхъ предметовъ и явленій; они движутъ облаками и вѣтрами, заставляютъ течь воду, расти деревья и пр. Въ мірѣ нравственномъ они главнымъ образомъ ведутъ борьбу противъ зла на землѣ. У каждаго человѣка, не только живущаго, но и умершаго, даже не родившагося, есть свой феруеръ, который невидимо присутствуетъ при немъ и помогаетъ ему, пока онъ живетъ на землѣ. Но дѣйствительное жилище феруеровъ есть Городманъ, страна блаженныхъ на твердомъ сводѣ небесномъ.

Царство феруеровъ представляетъ отличіе совершенствъ и значенія соотвѣтственно значенію тѣхъ предметовъ, которыхъ они служатъ идеальными представителями. Высшіе феруеры суть божественныя существа, стоящія во главѣ не частныхъ существъ и явленій, но большихъ классовъ ихъ. Сюда принадлежатъ семь главныхъ духовъ Амшаспандіевъ, въ ряду которыхъ числится и самъ Ормуздъ. Это, кромѣ Ормузда, духи царства животнаго, металловъ, земли, воды и вѣтровъ, растеній и духъ божественнаго откровенія или закона. За ними слѣдуютъ отчасти какъ ихъ помощники, отчасти какъ самостоятельныя божества, феруеры болѣе частныхъ предметовъ и явленій. Наибольшимъ уваженіемъ въ числѣ ихъ пользуются такъ-называемые предводители свѣтилъ, духи планетъ и созвѣздій, первое мѣсто между которыми занимаетъ Митра, божественное существо, истинное значеніе котораго по недостатку данныхъ опредѣлить трудно: одни отождествляютъ его съ солнцемъ, другіе съ планетою Венерою, иные съ обыкновеннымъ огнемъ. Митра занимаетъ очень важное мѣсто въ миѳологіи Персовъ; онъ называется посредникомъ между Ормуздомъ и Ариманомъ, приносящимъ взаимное ихъ примиреніе, устанавливающимъ равновѣсіе между добромъ и зломъ. Что касается до болѣе частнаго ученія о феруерахъ,то понятно, что при широтѣ принципа, допускающаго неопредѣленно многое число ихъ и при невозможности точно разграничить различныя сферы чувственнаго и духовнаго бытія, это ученіе могло быть крайне сбивчивымъ, запутаннымъ и нестройнымъ. Самый темный пунктъ здѣсь есть значеніе Изедовъ или добрыхъ духовъ; какъ они относятся къ феруерамъ, суть ли они тѣже феруеры, но только

не дѣйствительныхъ, а лишь имѣющихъ еще явиться въ мірѣ существъ, или особенныя, отличныя отъ нихъ существа,—рѣшить трудно.

Приведеніе идеальнаго міра въ дѣйствительность, твореніе чувственнаго міра совершено Ормуздомъ въ теченіи 1365 дней, посредствомъ своего чистаго, святаго и быстро движущагося слова; это слово, Гоновeръ, также олицетворено у Персовъ какъ особенное божественное существо.

Твореніе міра свѣтлыхъ духовъ и прекрасной природы вызвало и творческую дѣятельность Аримана, но только въ противоположномъ направленіи. Въ параллель духовъ свѣта и для борьбы съ ними и съ добрымъ началомъ производятся имъ духи мрака и зла. Ихъ такое же множество, какъ и добрыхъ, и они въ порядкѣ и значеніи соотвѣтствуютъ первымъ; такъ семи Амшаспандіямъ Ариманъ противопоставилъ семь Дарвандовъ, семи феруерамъ планетъ — семь кометъ, которыя почитались у Персовъ вѣстниками несчастій, насылаемыхъ Ариманомъ; Изедамъ, добрымъ духамъ, противостоятъ Девы, духи злобы и лжи. Каждое физическое бѣдствіе: болѣзни, засуха, смерть и др. имѣютъ своимъ представителемъ какое-либо злое существо, созданное Ариманомъ.

Дуализмъ, который является въ царствѣ духовъ, проводится затѣмъ во всей рѣзкости какъ въ природѣ физической, такъ и въ мірѣ человѣческомъ. Всѣ предметы и явленія раздѣляются на два класса, на произведенія Ормузда и Аримана, добрыя и злыя, полезныя и вредныя, чистыя и нечистыя. Этимъ дуализмомъ опредѣляется вся нравственная и обрядовая сторона религіи Зороастра. Всѣми силами бороться противъ проявленій злаго начала, истреблять эти проявленія, помогать Ормузду въ его борьбѣ съ Ариманомъ, — вотъ задача религіозно-нравственной жизни человѣка. По самому характеру политеизма, естественно ожидать, что эта задача будетъ понимаема не столько въ духовномъ и нравственномъ смыслѣ, какъ борьба противъ зла нравственнаго, сколько внѣшнимъ и чувственнымъ способомъ. Хотя нравственная борьба и соединенныя съ нею обязанности и не упускаются изъ вида, но онѣ совершенно затемняются множествомъ формальныхъ и обрядовыхъ предписаній, которыя въ Зендавестѣ выступаютъ на первый планъ. Такъ раздѣленіе живо-

тныхъ и растеній на чистыя и нечистыя, созданія Ормузда и Аримана, ведетъ за собою рядъ строгихъ, подробныхъ и крайне мелочныхъ предписаній относительно различія пищи, чистоты тѣла, очищенія отъ осквернения и пр. На этомъ же раздѣленіи основано предписаніе истреблять вредныхъ животныхъ и растенія, воздѣлывать и сохранять полезныя, что имѣло сильное вліяніе на развитіе земледѣлія въ Персіи. Не ограничиваясь природою, дуализмъ проходитъ и въ родѣ человѣческомъ, обнаруживаясь не только въ различіи добрыхъ и злыхъ людей, но и въ различіи народовъ. И между странами и народами есть народъ созданный Ормуздомъ и страна избранная, это Иранъ; всѣ остальные народы и страны, Туранъ, находятся подъ владычествомъ Аримана; борьба съ этими народами есть дѣло святое и носитъ столько же религіозный характеръ, какъ и вообще борьба противъ злаго начала. Періодъ борьбы между Ормуздомъ и Ариманомъ и вмѣстѣ періодъ существованія дѣйствительнаго міра, по высшему опредѣленію Зеруане, долженъ продолжаться 12000 лѣтъ, которыя раздѣляются на четыре эпохи или міровые вѣка, каждый по 3000 лѣтъ. Въ первомъ вѣкѣ господствуетъ одинъ Ормуздъ; это золотой вѣкъ счастія и блаженства на землѣ; во второмъ, Ариманъ хотя начинаетъ дѣйствовать, но перевѣсъ остается еще на сторонѣ добра; третій вѣкъ представляетъ эпоху равновѣсія между добромъ и зломъ; въ четвертомъ, Ариманъ достигаетъ полнаго господства.

Тѣмъ не менѣе, борьба свѣта и мрака, Ормузда и Аримана, должна окончиться полнымъ торжествомъ и побѣдою перваго. Какъ совершится это торжество, религія Персовъ даетъ только смутное представленіе, затемненное миѳическими образами. Общая мысль та, что во время крайняго господства зла на землѣ, въ послѣдній міровой періодъ владычества Аримана, долженъ явиться на землѣ искупитель, примиритель вражды свѣта и тьмы, Сосіошъ (Саошіангъ). Но кто такой этотъ примиритель, и какъ онъ совершитъ дѣло прекращенія міровой борьбы добра и зла, на это нѣтъ яснаго отвѣта: онъ называется только послѣднерожденнымъ изъ людей, сыномъ Ормузда.

Персидская религія признаетъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ и о всеобщемъ судѣ надъ людьми, который будетъ

произведенъ Ормуздомъ или упомянутымъ таинственнымъ примирителемъ. Злые люди будутъ страдать опредѣленное время въ аду, послѣ чего упадетъ на землю комета Гургеръ и произведетъ совершенное разрушеніе міра огнемъ. Въ пламени этого огня очистится отъ зла не только все вещественное, но и самъ Ариманъ съ злыми духами и людьми, и затѣмъ вмѣстѣ съ Ормуздомъ и духами свѣта соединится снова подъ владычествомъ древняго, первобытнаго божественнаго начала Зеруане-Акерене. Возстановленіе первобытнаго совершенства завершится созданіемъ новаго совершеннѣйшаго міра.

Вотъ основныя черты религіи Персовъ. Что касается до видимаго предмета поклоненія, олицетворяющаго божество свѣта, то имъ былъ священный огонь, благоговѣйно поддерживаемый на алтаряхъ и высокихъ башняхъ. Затѣмъ предметомъ почитанія служило восходящее солнце какъ совершеннѣйшее отображеніе божественной силы свѣта. Замѣчательно, что ограничиваясь этими символами, Персидская религія не допускала идоловъ, какъ изображеній низшихъ боговъ, и преслѣдовала идолопоклонство у другихъ народовъ.

б) Религіозное сознаніе въ своемъ движеніи къ болѣе и болѣе совершенному опредѣленію идеи Божества, какъ существа абсолютно-совершеннаго, не могло остановиться на религіи свѣта. Оно скоро почувствовало заключающееся въ ней противорѣчіе этой идеѣ, какъ въ самомъ принципѣ ея, такъ и въ чувственномъ представленіи этого принципа. Дуализмъ двухъ противоборствующихъ началъ ограничивалъ каждое изъ нихъ и противорѣчилъ понятію истинно божественнаго и потому неограниченнаго въ своей силѣ и могуществѣ Существа. Представленіе же двухъ началъ въ видѣ свѣта и мрака не только носило слишкомъ еще чувственный и конкретный характеръ, но и не могло быть выдержаннымъ и само себѣ вѣрнымъ. Добрыя и злыя, полезныя и вредныя явленія и предметы не могли быть строго распредѣлены, какъ проявленія того или инаго начала. Одно и тоже напр. солнце, совершеннѣйшее произведеніе Ормузда, раститъ полезныя земледѣльческія растенія и ядовитыя травы, производитъ благотворную для органической жизни теплоту и въ тоже время служитъ причиною зноя и засухи,

губящихъ растительность. Самыя прекрасныя созданія Ормузда оказываются въ иныхъ случаяхъ вредными и злыми, а созданія Аримана имѣютъ свою добрую сторону и оказываются нужными дла гармоніи общей жизни природы.

Какъ скоро такое наблюденіе сдѣлано, какъ скоро въ религіи свѣта найдено противорѣчіе, она должна дать мѣсто новымъ опытамъ религіознаго міросозерцанія. Но устраненіе недостатковъ религіи свѣта на первыхъ порахъ могло быть только не полное и несовершенное. Дуализмъ оставался, но значительно смягчался тѣмъ, что два верховныя начала бытія не ставились въ рѣзко враждебное и противорѣчащее отношеніе другъ къ другу, причемъ одно начало только разрушало то, что созидало другое: при такомъ отношеніи невозможно было объясненіе единства и стройности природы; эти начала были понимаемы теперь въ видѣ двухъ равно необходимыхъ и одинаково условливающихъ гармонію и цѣлость бытія условій. Представленія свѣта и мрака должны были замѣниться болѣе общими представленіями; но эти представленія не могли еще перейти прямо въ чистоотвлеченныя отъ вещественныхъ явленій понятія и должны были носить чувственный характеръ.

Этотъ дальнѣйшій моментъ въ исторіи религіознаго сознанія, моментъ смягченнаго, но не устраненнаго еще дуализма и замѣны конкретнаго представленія свѣта и мрака болѣе общимъ представленіемъ, мы находимъ въ религіи Китая *). Китайское религіозное міросозерцаніе возводитъ всю совокупность существующаго къ двумъ первоначаламъ— движущей силѣ Янгъ и покоющейся матеріи, Инъ. Та и другая суть одинаково необходимыя условія бытія; одно не можетъ существовать безъ другаго; но существуя вмѣстѣ они не происходятъ одно изъ другаго; ни одно изъ нихъ

*) Письменными памятниками религіозныхъ вѣрованій Китая служатъ, какъ извѣстно, сочиненія Конфуція (р. 550 г. до Р. Хр.), котораго Китайцы чтутъ какъ идеалъ человѣчества, „князя мудрости“. Въ какой мѣрѣ сохранились въ его сочиненіяхъ подлинныя древнѣйшія вѣрованія и до какой степени коснулась ихъ реформаторская дѣятельность Конфуція, судить трудно. Самъ Конфуцій не разъ настаиваетъ потомъ, что онъ передалъ древнее ученіе въ самомъ чистомъ видѣ и ничего не прибавилъ къ нему и не отнялъ отъ него. Pfleiderer. Gesch. d. Rel. 171.

не можетъ быть названо первымъ или вторымъ. Реальное проявленіе этихъ первоначалъ есть небо и земля, — первое выраженіе дѣятельнаго, второе страдательнаго начала. Отъ неба и земли произошло все; они отецъ и матерь всего существующаго.

Эти два начала, Янгъ и Инъ, сила и матерія, небо и земля, по самому понятію своему, имѣютъ необходимое взаимоотношеніе: сила дѣйствуетъ на матерію, образуетъ ее; матерія воспринимаетъ дѣйствіе силы. Различныя степени дѣйствія силы на вещество условливаютъ различіе предметовъ міра. Въ каждой вещи соединены оба начала; нѣтъ ничего, что бы было просто Янгъ или просто Инъ; но отношенія ихъ взаимнаго соединенія очень различны: въ однѣхъ вещахъ преобладаетъ одно начало, въ другихъ другое. На основаніи такого преобладанія того или инаго начала и вся область существующаго дѣлится на двѣ половины, изъ которыхъ въ одной имѣетъ перевѣсъ начало Янгъ, въ другой начало Инъ; это мужская и женская, дѣятельная и страдательная, бѣлая и черная области бытія. Такимъ образомъ въ Китайскомъ религіозномъ міросозерцаніи нѣтъ мѣста понятію творенія или даже развитія міра изъ перваго начала; здѣсь только смѣшеніе двухъ противоположностей въ различныхъ пропорціяхъ, не происхожденіе, но механическое сложеніе.

Итакъ абсолютное начало бытія есть двойственность противоположныхъ началъ, своимъ соединеніемъ въ различныхъ степеняхъ слагающихъ міръ. Но нельзя сказать, чтобы религіозное сознаніе не чувствовало противорѣчія этого дуализма съ потребностію ума, ищущаго единства абсолютнаго начала, и не искало выхода изъ него.

Древнѣйшую попытку примиренія космическаго дуализма мы находимъ въ философіи Лаодзы (6 ст. до Р. Хр.). Лаодзы старался возвыситься надъ религіознымъ дуализмомъ къ монизму чрезъ сведеніе началъ силы и матеріи къ высшему первосуществу, которое онъ называлъ Тао (разумъ, слово, законъ, порядокъ). Тао въ своемъ существѣ недоступно и непостижимо для человѣка; оно вѣчно и неизмѣнно и есть творящая сила природы; небо и земля суть проявленія этого вѣчнаго начала и сами вѣчны. Тао описывается чертами чисто духовнаго

начала, съ предикатами абсолютнаго совершенства. Но религіозная философія Лаодзы была уклоненіемъ отъ духа народнаго міросозерцанія; послѣдователи ея образовали особенную секту, которая мало-по-малу совершенно исказила суевѣрными представленіями возвышенное ученіе своего основателя о верховномъ разумѣ. Болѣе вѣрную духу религіи, но за то менѣе удовлетворительную попытку примиренія дуализма, мы находимъ въ философіи извѣстнаго философа Чу-ги (12 ст. по Р. Хр.), который выше силы и матеріи поставлялъ безразличное, чисто формальное единство ихъ, — Талки (Да-нѣтъ). Это единство не есть какое-либо существо или даже абсолютное тожество двухъ началъ, но только механическое, такъ сказать, объединеніе ихъ въ отвлеченномъ понятіи.

Что касается собственно до религіознаго сознанія, то оно искало исхода изъ антирелигіознаго по существу дуализма въ непослѣдовательномъ, но вполнѣ естественномъ возвышеніи одного начала, — силы, — надъ другимъ. Хотя оба начала бытія по своему значенію совершенно равны и условливаютъ одно другое, но тѣмъ не менѣе для религіознаго чувства первоначальная сила, откровеніемъ которой служитъ небо, выступаетъ рѣшительно на первый планъ; земля какъ проявленіе другаго начала, — Инъ, почти исчезаетъ для религіознаго сознанія. Небо называется высочайшемъ владыкою (Чангъ-ти) и ему приписываются возвышенные духовные предикаты, которые напоминаютъ понятіе объ истинномъ Богѣ, напр. всемогущество, вездѣприсутствіе, всевѣдѣніе, правосудіе, благость, милосердіе. Но тѣмъ не менѣе эти предикаты скорѣе выражаютъ инстинктивное сознаніе религіозной потребности, чѣмъ дѣйствительное представленіе о высочайшемъ духовномъ Существѣ. Въ противорѣчіе съ этими предикатами божество остается небомъ, видимымъ „голубымъ небомъ“ (Тьенъ) для грубо-народнаго представленія или небеснымъ, неизмѣннымъ порядкомъ и закономъ бытія, умопостигаемымъ небомъ (Лао-тьенъ) для болѣе развитаго мышленія.

Очевидно, такого рода божество не можетъ быть названо существомъ личнымъ или духовнымъ. Хотя духовное въ мірѣ есть проявленіе силы неба, тѣмъ не менѣе небо или начало силы не есть самосознающій духъ. Такое понятіе о верховномъ началѣ ясно и прямо высказывается Китайскими фило-

софами. „Мудрые древности, говоритъ одинъ изъ нихъ *), между всѣми предметами только одного человѣка почитали одареннымъ душею. Янгъ и Инъ не суть одушевлены; они не одарены разумомъ, не мыслятъ, не желаютъ“ и пр. Такимъ образомъ, небо и сила есть безсознательно дѣйствующая, всеобщая сила природы. Поэтому все, что въ обыкновенномъ религіозномъ языкѣ говорится о разумности неба, его милосердіи, любви, гнѣвѣ, правосудіи и пр. сообразно истинному смыслу Китайскаго міросозерцанія должно быть принимаемо только за образныя представленія, выражающія мысль о законосообразности природы; такъ и понимаютъ эти выраженія многіе философы. Но нельзя не видѣть, что самая неискоренимая потребность подобныхъ выраженій показываетъ глубокую, внутреннюю неудовлетворенность человѣческаго духа космологическимъ дуализмомъ и потребность въ живомъ, личномъ божествѣ.

Этой потребности религіозное сознаніе въ Китаѣ старалось удовлетворить еще и другихъ путемъ,—признаніемъ духовъ, какъ высшихъ человѣка, божественныхъ существъ. Ученіе о духахъ, повидимому, не можетъ имѣть мѣста въ Китайскомъ міросозерцаніи. Главныя и единственныя божества суть Янгъ и Инъ, и первымъ произведеніемъ ихъ служатъ не какія-либо посредствующія между ими и міромъ божества, но стихіи или, лучше сказать, главные элементы природы. Въ опредѣленіи этихъ элементовъ видно еще очень неглубокое наблюденіе надъ природою; такъ напр. главными стихіями, въ которыхъ преобладаетъ начало Янгъ, почитаются небо, облако, громъ съ молніей; стихій съ преобладаніемъ начала Инъ, также четыре: вѣтеръ, вода, горы, земля **). Очевидно, тутъ нѣтъ ничего общаго съ понятіемъ о какихъ-либо второстепенныхъ богахъ или духахъ. Но народная вѣра не такъ послѣдова-

*) Сингъ-ли-чинъ. Wuttke, Gesch. d. Heidenthums. 2 Th. p. 28.

**) Въ послѣдствіи времени, съ развитіемъ мышленія развилось и представленіе о первоначальныхъ элементахъ бытія. Такихъ элементовъ философія Чу-ги насчитываетъ до 19, которые въ нѣкоторыхъ частностяхъ напоминаютъ таблицу началъ или категорій Пиѳагорейской философіи. Здѣсь находимъ покой и движеніе, единство и двойственность, четъ и нечетъ, жизнь и смерть, тьму и мракъ, душу и тѣло, огонь и воду, мужское начало и женское, добро и зло и пр.

тельна. Находя, что высшимъ проявленіемъ начала силы на землѣ служитъ сознательный духъ человѣка, оно по аналогіи могло допустить, что и въ другихъ предметахъ и явленіяхъ міра можетъ обнаруживаться та же сознательность, и даже въ большей степени совершенства, чѣмъ на землѣ въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, какъ замѣчаемое на землѣ сознательное начало жизни, — *души* людей, такъ и предполагаемое въ другихъ предметахъ то же начало, — *духи*, служитъ предметомъ религіознаго почитанія какъ совершеннѣйшее проявленіе божественнаго начала Янгъ. Выше всего стоятъ духи солнца, луны и прочихъ свѣтилъ, какъ чистѣйшихъ проявленій верховной силы. Этимъ духамъ (Чинъ) народная вѣра приписываетъ большое вліяніе на землю и дѣла людскія; отсюда важное значеніе астрологіи и высокое состояніе астрономіи въ древнемъ Китаѣ, пришедшее въ упадокъ со времени распространенія Буддизма. За духами второе мѣсто въ религіозномъ сознаніи занимаютъ души предковъ и славныхъ въ исторіи Китая лицъ, мудрецовъ и властителей, а на землѣ духъ императора, который служитъ представителемъ небеснаго закона и порядка. Почитаніе предковъ составляетъ самую обширную часть религіозныхъ обрядовъ Китая. Съ древнѣйшихъ временъ въ честь ихъ строятъ храмы (напр. многочисленные храмы Конфуція), приносятъ жертвы. Народная вѣра признаетъ за ними возможность вмѣшательства въ обыкновенное теченіе дѣлъ, поэтому къ нимъ обращаются съ молитвами о помощи и совѣтѣ. Особенно въ каждомъ семействѣ пользуются религіознымъ почтеніемъ души предковъ, какъ домашнихъ покровителей и защитниковъ. Наконецъ, кромѣ астральныхъ духовъ и душъ предковъ, народная религія признаетъ и существованіе духовъ земель, рѣкъ, горъ, грома, вѣтровъ, также духовъ-покровителей провинцій, городовъ и пр.,—хотя культъ этихъ духовъ и не очень развитъ.

Что почитаніе духовъ, тѣмъ болѣе почитаніе душъ умершихъ предковъ, основанное на предположеніи безсмертія души, рѣшительно не вытекаетъ изъ началъ Китайской религіи, это ясно сознавали Китайскіе философы. Поэтому одни изъ нихъ (Чу-ги) рѣшительно отвергали это почитаніе, какъ суевѣріе, противорѣчащее духу религіи; другіе допускали его, но придавали ему смыслъ не религіознаго почитанія, но символиче-

скаго выраженія разными обрядами простаго уваженія къ памяти предковъ и великихъ лицъ. Но мы уже указали на истинную причину этого явленія. Непосредственное, но въ своихъ инстиктивныхъ стремленіяхъ вѣрное, религіозное чувство не могло удовлетвориться безличными стихійными богами Янгъ и Инъ; оно искало выхода изъ области мертваго, механическаго порядка природы и населило міръ существами, которыя хотя и не получили названія боговъ и были признаваемы не болѣе какъ духами — покровителями, но, тѣмъ не менѣе, овладѣли совершенно религіознымъ сознаніемъ, оттѣснивъ на дальнѣйшій планъ высочайшее начало бытія. Историческою почвою для такого культа духовъ служила древнѣйшая религія пневматизма. Чѣмъ менѣе удовлетворялось религіозное сознаніе высшею культурною формою его, тѣмъ крѣпче держалось за прежнія вѣрованія, хотя эти вѣрованія и не могли быть приведены въ органическую связь съ позднѣйшими.

Очеркъ религіознаго міросозерцанія Китая показываетъ, что основаніемъ его служитъ космологическій дуализмъ, который въ истинномъ его смыслѣ есть не что иное, какъ чистый матеріализмъ. Дѣйствительно, таковымъ онъ и явился при послѣдовательномъ развитіи мышленія въ системахъ Китайскихъ философовъ. Конечно, религіозное сознаніе, какъ мы видѣли, различными путями старалось уклониться отъ этого логическаго послѣдствія; но, тѣмъ не менѣе, самая сущность основной идеи религіи Китая была такого рода, что не могла не имѣть гибельнаго вліянія на религіозно-нравственную жизнь. Отсюда въ области теоретической совершенное почти отсутствіе религіозныхъ убѣжденій въ высшемъ и болѣе понимающемъ классѣ народа и упадокъ древней религіи въ простомъ народѣ, замѣненной то безсмысленными суевѣрными обрядами, то Буддизмомъ, обширное распространеніе котораго изъ Индіи не могло бы имѣть мѣста, если бы начала народной религіи были болѣе удовлетворительны. Въ области нравственной,— отсутствіе живыхъ нравственныхъ началъ, замѣненныхъ принципомъ матеріальной пользы. Дѣйствительно, могла ли дать обязательное начало и побужденіе къ нравственнымъ дѣйствіямъ религія, которая не только не могла объяснить причинъ обязательности добра и отрицанія зла, но, по самому

существу своему, дѣлала ихъ нравственно-безразличными, одинаково необходимыми проявленіями бытія? Въ самомъ дѣлѣ, по ученію Китайскихъ мудрецовъ, добро и зло, совершенство и несовершенство равно необходимы въ области бытія, и относятся между собою какъ свѣтъ и тѣнь, черный цвѣтъ и бѣлый. Добро происходитъ отъ преобладанія начала Янгъ, зло отъ перевѣса начала Инъ; они необходимо условливаютъ другъ друга и находятся въ такомъ же отношеніи, какъ и самыя начала. Точно также не можетъ быть ничего вполнѣ добраго и совершеннаго, ни вполнѣ злаго и худаго, какъ нѣтъ ни одной вещи, которая была бы чистымъ Янгъ или Инъ. Такой взглядъ на значеніе нравственныхъ противоположностей, приравниваемыхъ къ физическимъ контрастамъ, могъ бы освятить совершенный индифферентизмъ, допуская равную законность добра и зла, еслибы тоже законное въ своей непослѣдовательности религіозное чувство, которое возвысило одно божественное начало на счетъ другаго, не сдѣлало тогоже и въ отношеніи къ практической дѣятельности, вмѣнивъ въ обязанность, что должно стремиться къ добру, а не злу, къ подражанію небу, къ осуществленію и въ своей жизни такого же неизмѣннаго порядка и правильности, какія замѣчаемъ въ законосообразности природы.

в) Мы видѣли, что, по отношенію къ предыдущей формѣ, религія Китая представляетъ несомнѣнно шагъ впередъ, но шагъ нерѣшительный и неокончательный. Она только смягчила дуализмъ, но не уничтожила его совершенно, она замѣнила представленія свѣта и мрака болѣе общими представленіями неба и земли, но не вполнѣ еще устранила чувственный характеръ своихъ первоосновъ бытія. Дальнѣйшее движеніе религіозной мысли могло состоять, какъ въ совершенномъ устраненіи дуализма чрезъ сведеніе стихійныхъ началъ природы къ высшему началу, такъ и въ большемъ удаленіи ихъ отъ чувственной формы представленія, въ приданіи имъ болѣе отвлеченнаго характера. Это мы и находимъ въ третьей космической религіи—Египетской*).

*) Выведеніе основнаго религіозно-философскаго міросозерцанія Египта изъ массы миѳическихъ представленій представляетъ значительныя трудности, которыя происходятъ отъ того, что еще недостаточно ясно разграничены

Религія Египта носитъ тотъ же космическій характеръ, какъ и религія Китая; и она также старается отыскать въ самой природѣ первоначальныя основанія бытія; но въ слѣдствіе болѣе глубокаго анализа принципа міровой жизни, она вмѣсто двухъ началъ признаетъ четыре, которымъ съ большею, притомъ, опредѣленностію и ясностію, чѣмъ Китайская религія, придаетъ религіозный характеръ, прямо называя ихъ богами и существами. Эти верховныя божественныя существа суть: 1) Кнефъ, или первобытный духъ, который представляется, то въ видѣ дѣйствительнаго духа, то въ видѣ вѣянія, дыханія и теплоты, объемлющихъ и окружающихъ вселенную; поэтому онъ и изображается символомъ змѣя, обвивающаго землю; 2) Нейтъ, или первобытная матерія, которая, впрочемъ, представляется не въ формѣ совершенно мертвой и неподвижной массы, но какъ вещество одаренное внутреннею производительною силою, только возбуждаемою дѣйствіемъ на нее перваго начала; 3) Севехъ,—первобытное время: это божество олицетворено въ солнцѣ, которое опредѣляетъ собою порядокъ годовыхъ временъ, дня и ночи на землѣ. Подобно Сатурну у Грековъ и Кали у Индѣйцевъ, Севехъ представляется преимущественно съ своей грозной и разрушительной стороны; поэтому къ нему отнесено и происхожденіе зла; 4) Паштъ есть безграничное пространство, съ которымъ соединяется мысль о мракѣ, нестроеніи и безпорядкѣ. Но въ это же время, по какому-то странному сочетанію понятій, на то же божество переносится идея о божественномъ правосудіи, и богиня Паштъ является съ благой стороны, какъ мстительница неправды и блюстительница міроваго порядка. Два изъ этихъ божественныхъ началъ, выражающія дѣятельную сторону бытія, — Кнефъ и Севехъ суть боги; остальныя Нейтъ и Паштъ, первобытная матерія и пространство, суть богини.

различные слои и моменты въ религіи Египта, съ установленіемъ ихъ хронологической послѣдовательности. Отсюда значительныя разногласія въ историческихъ изложеніяхъ Египетской религіи: то, что одними почитается позднѣйшимъ моментомъ религіознаго сознанія (напр. культъ Озириса и Изиды), то у другихъ признается древнимъ и первоначальнымъ. Въ своемъ изложеніи мы слѣдовали Рету: Röth, Ägypt. u. Zoroastr. Glaubenslehre, T. I

Но эти четыре главныя божества не остаются столь разрозненными и несоединенными въ высшемъ единствѣ, какъ Янгъ и Инъ въ Китаѣ. Выше ихъ, какъ верховное единство и первоначало, поставляется высочайшее божество Аммунъ, имя котораго значитъ сокровенный или таинственный. Въ позднѣйшихъ религіозныхъ сочиненіяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ Гермеса Трисмегиста, это верховное божество изображается чертами величественными, напоминающими истинное понятіе о Богѣ. Аммунъ есть верховное начало вселенной, невидимое, непостижимое, первобытное, вѣчное, вездѣприсущее и всемогущее. Природа есть только произведеніе его и слабое отраженіе его совершенствъ. Познать его трудно, изречь его сущность невозможно; ему нѣтъ имени; только два названія приличны ему: отецъ и первоначальное благо. Если въ этомъ понятіи и нельзя не видѣть вліянія позднѣйшаго философскаго мышленія, то во всякомъ случаѣ нѣкоторыя первоначальныя данныя для этого понятія должны были существовать въ Египетской религіи издавна, хотя и въ неразвитомъ видѣ, такъ какъ религіозная философія, чтобъ быть дѣйствительно народно-религіозною, должна была примкнуть къ какимъ-либо традиціоннымъ элементамъ. Самое названіе первоначальнаго божества сокрытымъ или таинственнымъ уже показываетъ, что древнѣйшее религіозное сознаніе не могло сказать о немъ ничего опредѣленнаго; поэтому и для религіозной жизни Аммунъ не имѣлъ живаго значенія: ему не строили храмовъ, не приносили жертвъ, и для народа онъ былъ почти неизвѣстенъ. При такой неясности представленія объ Аммунѣ, одинаково трудно какъ считать его личнымъ, высочайшимъ божествомъ, какимъ изображается онъ въ отрывкахъ Гермеса, такъ и признавать его только отвлеченнымъ и формальнымъ объединеніемъ четырехъ упомянутыхъ первоначалъ, ихъ безразличіемъ, высочайшимъ четвероединствомъ, какъ думаютъ нѣкоторые (Ретъ). Также трудно опредѣлить и отношеніе его къ четыремъ главнымъ богамъ: суть ли они его произведенія или части его самаго, выдѣлившіяся изъ первоначальнаго безразличія.

Что касается до отношенія этихъ четырехъ боговъ къ міру, то вселенная есть не что иное, какъ раскрытіе ихъ же самихъ: они входятъ въ ея составъ какъ основныя стихіи міроваго бытія. Но въ тоже время они представляются у Египтянъ

объемлющими и окружающими вселенную, такъ что они не всецѣло и совершенно переходятъ въ міръ и міръ не есть полное реализованіе божества. Хотя божество есть въ мірѣ и служитъ его основою, но въ то же время оно существуетъ и внѣ міра, и какъ бы сдерживаетъ его въ своихъ нѣдрахъ.

Раскрытіе этихъ боговъ въ міръ происходитъ посредствомъ разнсообразнаго совокупленія ихъ, отчего являются новые второстепенные боги, называемые сотворенными и явившимися, въ отличіе отъ первыхъ несотворенныхъ и сокрытыхъ. Такимъ образомъ космогонія или ученіе о происхожденіи міра у Египтянъ въ тоже время есть и ѳеогонія, ученіе о происхожденіи боговъ. Первую генерацію боговъ составляютъ восемь космическихъ божествъ, называемыхъ Кабирами. Они плодъ взаимосочетанія четырехъ главныхъ божествъ, преимущественно Кнефа (первоб. духа) и Нейтъ, матеріи. Эти Кабиры суть: Гарсефъ-Ментъ (Мендесъ Грековъ), великій мірообразовательный духъ, олицетвореніе производительной силы природы; Фта, первобытная теплота, происходящая отъ вліянія Кнефа на матерію; Пе и Ануке, богини верхней и нижней половины небеснаго свода: Ре и Іогъ, солнце,—мужское и луна—женское божество; наконецъ Зате и Аторъ, свѣтлое и темное міровое пространство. Отсюда видно, что каждому изъ четырехъ главныхъ боговъ соотвѣтствуетъ двойственное его проявленіе; Кнефу—Ментъ и Фта; первобытной матеріи—богини Пе и Ануке, первобытному времени—Ре и Іогъ; первобытному пространству—Зате и Аторъ. Но въ народныхъ вѣрованіяхъ первое мѣсто въ ряду этихъ боговъ занимаетъ Ре,—солнце, въ чемъ нельзя не видѣть продолжающагося вліянія предыдущей астральной формы религіи. Съ теченіемъ времени эти восемь божествъ въ свою очередь раздробляются на различныя частныя божества, получая не только космическое, но и моральное значеніе. Такъ напр. тоже божество Ре, какъ источникъ не только физическаго, но и умственнаго свѣта, является какъ новое божество—Тотъ, начало всякой мудрости и знанія; Іогъ преобразуется въ божество правосудія и посмертнаго суда и получаетъ названіе Гапи, и т. д.

Явленіе всѣхъ этихъ боговъ предшествуетъ появленію человѣка на землѣ. Для того, чтобы населить ее, восемь Кабировъ нисходятъ на землю, именно въ Египетъ и взаимнымъ соеди-

неніемъ производятъ новую, вторую генерацію боговъ, обыкновенно полагаемыхъ въ числѣ двѣнадцати. Намъ нѣтъ нужды перечислять ихъ имена и опредѣлять ихъ значеніе, тѣмъ болѣе, что при отрывочности и запутанности свѣдѣній по Египетской миѳологіи здѣсь господствуютъ значительныя разногласія между изслѣдователями Египетскихъ древностей. Замѣтимъ только, что всѣ эти боги второй генераціи имѣютъ уже мѣстный и національный характеръ и тѣсно соединены съ Египтомъ и Ниломъ.

Отъ этихъ боговъ происходитъ на землѣ новая, третья генерація совершенно антропоморфическихъ боговъ. Здѣсь только распадается этотъ міръ высшихъ существъ на добрыя и злыя и выступаетъ нравственная противоположность и борьба. Прежде господствуютъ одни добрыя божества; потомъ наступаетъ преобладаніе злыхъ и открытая война противъ первыхъ. Важнѣйшими изъ добрыхъ боговъ здѣсь являются Озирисъ и Изида, впослѣдствіи въ антропоморфическій періодъ Египетской религіи затмившіе въ народномъ сознаніи почти всѣхъ прочихъ боговъ и занявшіе по отношенію къ нимъ почти такое же мѣсто, какое въ Греціи Зевсъ занялъ по отношенію къ генераціямъ Сатурна и Урана. Сильнѣйшимъ изъ злыхъ боговъ является Тиѳонъ, порожденіе Севеха, бога времени, предводитель враждебной Озирису партіи боговъ. Но кромѣ боговъ въ этой борьбѣ принимаетъ участіе множество низшихъ духовъ,—Анофи, чудовищъ необыкновенной силы и величины, подобныхъ Греческимъ титанамъ и гигантамъ. Послѣ долговременной борьбы Тиѳонъ былъ побѣжденъ и низвергнутъ въ Нилъ, но, тѣмъ не менѣе, его могущество не было уничтожено совершенно, но только ограничено, и возобновленіе его вражды противъ Озириса мы находимъ опять въ исторіи человѣчества.

Чтобы очистить землю отъ происшедшаго на ней преобладанія темныхъ силъ неустройства, всемірный духъ Кнефъ посылаетъ на нее потопъ, посредствомъ котораго земля возвращается въ первобытное состояніе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы очистить и самихъ возмутившихся противъ добра и порядка духовъ, божество солнца и Ментъ образуютъ человѣческія и животныя тѣла, въ которыя и заключаютъ ниспавшихъ духовъ; такимъ образомъ происходитъ родъ человѣче-

скій. Различныя степени очищенія выражаются различными степенями перехожденія душъ изъ однихъ органическихъ существъ въ другія, и здѣсь лежитъ основаніе Египетскаго ученія о душепереселеніи. Новосозданный человѣческій родъ былъ поставленъ подъ непосредственное владычество и руководство боговъ послѣдней генераціи, которые съ этою цѣлью принимаютъ на себя человѣческій видъ, являются среди людей, основываютъ первыя общества, даютъ законы и священныя книги, опредѣляютъ обряды богослуженія и пр. Озирисъ и Изида играютъ здѣсь главную роль. Но неуничтоженная вполнѣ сила зла, олицетворенная въ Тиѳонѣ, является еще разъ, чтобы вступить въ борьбу съ добромъ. Изображеніе этой борьбы Озириса съ Тиѳономъ, гибе́ль и обоготвореніе перваго, окончательная побѣда надъ Тиѳономъ сына его Гороса и пр. составляетъ главный предметъ миѳологіи Египта и состоитъ въ самой тѣсной связи съ Египетскимъ культомъ.

Египетская религія представляетъ довольно полное развитіе космическихъ началъ, какъ божественныхъ началъ міра. Она не останавливается на первоначальномъ четвероединствѣ, какъ религія Китая на своей двойственности, но въ развитіи этихъ началъ идетъ дальше и дальше, потому что въ ней процессъ природы, который есть вмѣстѣ и ѳеогоническій процессъ, представляется не какъ простое механическое соединеніе первобытныхъ силы и матеріи, но какъ послѣдовательное развитіе космическихъ началъ. Здѣсь уже вводится въ область мірообразованія начало *движенія* или развитія, близкое къ понятію *жизни*, какъ абсолютнаго начала бытія. Но религія, съ большею ясностію выразившая собою идею развитія и жизни, какъ основную идею божества, есть Индѣйская или Браманизмъ.

2) Предшествующія формы религіи искали опредѣленій для абсолютнаго начала преимущественно въ области общихъ космическихъ силъ природы. Но эти космическія силы сами по себѣ были мертвыми, безжизненными началами, несмотря на олицетвореніе ихъ въ видѣ реальныхъ боговъ. Религіозное сознаніе неминуемо должно было сознать существенный недостатокъ этихъ космическихъ божествъ: изъ міровыхъ стихійныхъ началъ могъ произойти только механическій, болѣе или менѣе искусный аггрегатъ, но не полная жизни и движенія природа. Подъ вліяніемъ идеи абсолютнаго, человѣкъ не могъ не замѣчать,

что стихійные боги въ сущности лишены живаго конкретнаго содержанія, что жизнь, таящаяся въ природѣ, открывающаяся въ существахъ живыхъ и одушевленныхъ, въ богатомъ разнообразіемъ царствѣ природы органической, представляетъ болѣе совершенный и богатый содержаніемъ принципъ, чѣмъ стихійныя начала неодушевленной природы. Отвлечь это начало жизни отъ конкретныхъ его обнаруженій въ существахъ живыхъ, уловить главные моменты жизненнаго процесса и поставить его на мѣсто абсолютнаго, божественнаго начала, было дальнѣйшею задачею развивающагося религіознаго сознанія, разрѣшеніе которой мы находимъ въ Браманизмѣ.

Браманизмъ есть одна изъ самыхъ богатыхъ и глубокомысленныхъ формъ политеизма. Равныя по древности образованія, сосѣднія по географическому положенію, но независимыя по самостоятельности развитія страны, Китай и Индія, представляютъ существенное различіе въ характерѣ религіознаго міросозерцанія. Тогда какъ въ Китаѣ абсолютное представляется какъ двойственность силы и матеріи,—двойственность, которая повторяется и продолжается и въ конкретныхъ вещахъ, Индѣйское міросозерцаніе обращаетъ исключительное вниманіе на одинъ изъ моментовъ этой двойственности, силу. Истинное бытіе есть сила, жизнь, процессъ; бытіе покоющееся, матерія есть только тѣнь истиннаго бытія, нѣчто само въ себѣ неистинное и несамостоятельное. Второй моментъ бытія природы, матеріальный вытѣсняется на самый отдаленный планъ, почти уничтожается для религіознаго сознанія, такъ что въ противоположность Китайскому, въ существѣ матеріалистическому міросозерцанію, Индѣйское можетъ быть названо идеалистическимъ.

Абсолютное, по понятію Браманизма, не есть что-либо вещественное или какое-либо стихійное начало природы; оно есть абсолютная жизнь, служащая источникомъ жизни и движенія въ мірѣ. Жизнь, въ ея дѣйствительномъ откровеніи въ мірѣ, въ существованіи существъ живыхъ, представляетъ намъ три основные момента жизненнаго процесса: рожденіе, продолженіе жизни, смерть, — начало, продолженіе бытія и уничтоженіе. Эти три момента, обнимающіе собою понятіе жизни и служатъ опредѣленіемъ самого абсолютнаго, которое является какъ тройственная сила: производящая, сохраняющая и разрушающая.

Но эти три момента жизненнаго процесса суть не болѣе какъ несамостоятельные моменты одной въ существѣ идеи жизни; три момента, которыми опредѣляетъ себя абсолютное, суть только различныя стороны и формы его бытія. Абсолютное по существу есть единое; оно и есть высочайшее божество, Брама-Ишвара (брама-владыка) и Маганъ-Атма (великій духъ). Какъ въ Египетскомъ Аммунѣ, характеристическая черта въ понятіи этого высочайшаго Брамы есть его сокровенность и непостижимость; „о немъ нельзя сказать, учатъ брамины, *что* онъ есть, поелику онъ есть все не то, о чемъ только можно говорить; о немъ можно знать только то, что онъ не есть“. Его нельзя представить ни въ какой опредѣленной формѣ, ни мыслить какимъ-либо опредѣленнымъ образомъ; онъ существо непостижимое, не имѣющее истиннаго, соотвѣтствующаго себѣ имени. Чтобы сколько-нибудь представить такое чистое божественное бытіе, должно очистить мысль отъ всякаго опредѣленнаго понятія, должно ни о чемъ не думать. Когда я что-нибудь еще думаю, то я не мыслю еще первобытное бытіе; но когда я совершенно ни о чемъ не мыслю, нахожусь въ бодрствованіи какъ бы въ глубокомъ снѣ, тогда я имѣю нѣкоторое понятіе о высочайшемъ божествѣ. Какъ человѣкъ не тогда видитъ чистый свѣтъ, когда смотритъ на освѣщенные предметы, потому что здѣсь свѣтъ всегда является окрашеннымъ, неполнымъ и смѣшаннымъ съ тѣнью, но тогда, когда прямо смотритъ на непосредственный источникъ свѣта, на солнце, и тогда на самомъ дѣлѣ ничего не видитъ отъ самой ослѣпительности свѣта; такъ и человѣкъ, когда отвращаетъ свой умъ отъ всякаго опредѣленнаго, конечнаго бытія и твердо устремляетъ духовный взоръ на истинное, чистое и простое бытіе, то ничего не видитъ: отъ избытка свѣта тьма распространяется предъ его глазами и онъ видитъ истинно безразличное, первое начало свѣта и тьмы, конечнаго и божественнаго бытія, истинное божество.

Но стремленіе къ этому таинственному божеству и созерцаніе его составляетъ предметъ только высшей религіозной мудрости и высшаго нравственнаго совершенства. Для обыкновеннаго религіознаго сознанія непостижимый Брама-Ишвара остается заключеннымъ въ далекомъ священномъ сумракѣ. Какъ и Аммунъ въ Египтѣ, онъ не имѣетъ ни храмовъ, ни

жертвъ. Поэтическая фантазія, создавшая символическіе образы другихъ божествъ, не смѣетъ его коснуться; онъ не имѣетъ никакой миѳологіи.

Этотъ высочайшій Брама раскрывается въ трехъ моментахъ, выражающихъ, какъ мы сказали, понятія зиждущей, сохраняющей и разрушающей силъ природы, — понятія, олицетворенныя въ образахъ трехъ верховныхъ боговъ, составляющихъ Индѣйскую Тримурти или тройственность, которая символически изображается въ видѣ фигуры съ тремя головами. Эти боги: Брама, Вишну и Шива.

Брама занимаетъ первое мѣсто въ ряду прочихъ двухъ боговъ Тримурти; онъ называется перворожденнымъ, главою всѣхъ духовъ, а на землѣ творцемъ и покровителемъ всѣхъ браминовъ. Понятіе творенія относится къ Брамѣ; отъ него произошло все и прежде него ничего не было, кромѣ первоединаго начала бытія. Но тождественный по имени и часто сливающійся по значенію съ Брамой-Ишварой, ближе всего стоящій къ нему по достоинству, Брама раздѣляетъ вмѣстѣ съ нимъ и печальный жребій постепеннаго забвенія между людьми и удаленія въ религіозномъ сознаніи предъ двумя послѣдующими божествами, какъ скоро мысль человѣка стала привлекать не столько начало, сколько самый процессъ бытія. Въ настоящее время Брама почти неизвѣстенъ народу, блескъ его величія перешелъ къ Вишну и Шивѣ.

Вишну есть богъ сохраненія и продолженія жизни,—понятіе, которое можно выразить нашимъ словомъ: провидѣніе. Онъ проникаетъ и оживляетъ все созданное Брамою. Какъ правитель міра и его ближайшій попечитель, онъ не разъ является въ мірѣ для его благоустройства, воплощаясь то въ образѣ животныхъ, то въ образѣ человѣка, чтобы уничтожать усиливающееся зло и давать торжество добродѣтели. Миѳическая исторія этихъ воплощеній (Аватаръ) Вишну составляетъ главный матеріалъ священной поэзіи Индѣйцевъ *).

*) Такихъ Аватаръ считаютъ десять: въ первый разъ онъ является во время потопа, въ видѣ рыбы, чтобы спасти Мину, индѣйскаго Ноя съ его семействомъ отъ гибели; затѣмъ въ образѣ черепахи приноситъ людямъ напитокъ безсмертія; въ образѣ кабана и человѣко-льва является для истребленія исполиновъ: въ образѣ героя Рамы сражается противъ тирановъ; какъ герой Бала-рама—противъ мятежниковъ изъ касты Кшатріевъ; какъ

Шива по первоначальному своему значенію есть грозный богъ разрушенія и смерти; но въ послѣдствіи съ нимъ соединена идея не только уничтоженія, но и чувственнаго рожденія, чувственно производительной силы природы. Отсюда и культъ его представляетъ двѣ стороны: одну мрачную, требующую принесенія въ жертву всего живаго, выразившуюся въ самоистязаніяхъ и кровавыхъ человѣческихъ жертвахъ его поклонниковъ; другую чисто чувственную, обоготворяющую естественную силу рожденія и выражающуюся въ безнравственныхъ символахъ и обрядахъ **).

Три момента божественной природы, открывающейся въ Брамѣ, Вишну и Шивѣ, составляя основную идею браминской религіи, послѣдовательно проходятъ во всемъ религіозномъ міросозерцаніи, простираясь на всѣ явленія природы, жизни общественной, даже исторіи. Вездѣ Браманизмъ находитъ тройственность проявленія божественной силы. Такъ, въ природѣ каждое божество имѣетъ особенную, свойственную себѣ сферу проявленія; эти области міроваго бытія называются Гунами. Гуна-Сатва есть область Брамы, наиболѣе божественная сторона міра: это небо и міръ боговъ; на землѣ эта сторона выражается во всемъ добромъ и истинномъ; въ человѣкѣ,—познаніемъ; свѣтъ служитъ чувственнымъ проявленіемъ этой области бытія. Гуна-Раджасъ, соединеніе божественной и небожественной сторонъ міра, міръ борьбы и движенія, смѣны между свѣтомъ и мракомъ. Въ мірѣ физическомъ выраженіемъ его служитъ средняя между небомъ и землею область воздуха, а на землѣ текучій элементъ воды. Въ человѣкѣ эта сфера бытія проявляется какъ желаніе и страсть, движущія

Кришна, умерщвляетъ дракона Калію; какъ Будда, основываетъ Буддизмъ. Наконецъ въ послѣднемъ, будущемъ своемъ воплощеніи онъ явится какъ мститель (Калки), чтобы разрушить міръ окончательно и очистить души отъ грѣховъ.

**) Полагаютъ, что это второе значеніе Шивы, какъ производительной силы природы есть позднѣйшее привнесеніе въ чистый Браманизмъ представленій изъ области религіи, принадлежавшей древнимъ туземцамъ южной Индіи, покореннымъ Арійскимъ племенемъ Индусовъ и смѣшавшихся съ нимъ. Дѣйствительно, строгіе и вѣрные духу своей религіи брамины отвергаютъ этотъ чувственный культъ Шивы и съ омерзѣніемъ отвращаются отъ безнравственныхъ его символовъ и обрядовъ, распространенныхъ преимущественно между низшими классами Индѣйцевъ.

его дѣйствіями. Это міръ Вишну. Наконецъ Гуна-Тамасъ есть наиболѣе далекая отъ божественнаго область существующаго, мертвая и покоющаяся матерія, причина уничтоженія жизни и источникъ смерти. Исторгающійся изъ нѣдръ земли, земной, все поядающій огонь есть символъ и откровеніе владыки этой области бытія,—Шивы. Все грубое и вещественное въ человѣкѣ, его чувственныя желанія и наклонности относится къ этой области.

Такое же тройственное раздѣленіе проводится Браманизмомъ и въ человѣчествѣ, какъ микрокосмѣ. Истинное человѣчество сосредоточивается въ священномъ Индѣйскомъ народѣ; Индѣйцы, не вошедшіе въ касты и затѣмъ иноплеменники составляютъ двѣ остальныя области бытія. Въ самомъ народѣ Брамы проходитъ таже тройственность моментовъ божественной природы, находящихъ свое осуществленіе въ трехъ высшихъ законныхъ кастахъ: браминовъ, кшатріевъ (воиновъ, дворянъ) и вайшіевъ (земледѣльцевъ) *). Значеніе, обязанности и религіозное направленіе каждой изъ этихъ кастъ приведены въ замѣчательное соотношеніе съ тремя главными божествами и съ тремя областями бытія. Каждая каста преимущественно служитъ своему богу покровителю: занятіе религіозною мудростію и почитаніе Брамы составляетъ спеціальность браминовъ; кшатріи чтутъ по преимуществу Вишну; культъ Шивы особенно распространенъ въ простомъ народѣ. Къ характеристическимъ особенностямъ этихъ божествъ принаровлены и всѣ обряды. Такъ Брама есть владыка свѣта и свѣтлый цвѣтъ есть принадлежность его культа. Вишну считается божествомъ воздуха и воды: ему посвященъ голубой цвѣтъ и вода въ его культѣ пользуется религіознымъ уваженіемъ; Гангъ есть священная рѣка для поклонниковъ Вишну; сообразно началамъ своего культа, они сожигаютъ мертвыхъ, чтобы не осквернить воды. Почитатели Шивы напротивъ изображаютъ свое боже-

*) Что касается до четвертой касты судра (ремесленники, слуги), то она не считалась равноправною съ первыми и произошла, какъ думаютъ, изъ покоренныхъ и порабощенныхъ Арійскимъ племенемъ туземцевъ Индіи: первыя три касты противополагаются послѣдней подъ общимъ именемъ „дважды рожденныхъ“ (Dwidjas), т. е. торжественно принятыхъ въ религіозное общество, имѣющихъ общія жертвы, обряды и права, напр. читать священныя книги; отъ всего этого устранены члены касты судра.

ство въ страшныхъ образахъ, въ которыхъ красный и черный цвѣта, символы естественнаго рожденія и смерти, имѣютъ религіозное значеніе. Они не почитаютъ воды, въ слѣдствіе чего погребаютъ или бросаютъ въ воду мертвыхъ, чтобы сожженіемъ ихъ не осквернить огня.

Самая исторія культурной религіи Индѣйскаго народа представляетъ туже тройственность въ періодахъ своего развитія. Въ древнѣйшій періодъ ея господствуетъ почитаніе Брамы: онъ главное божество; два другія являются только его помощниками и находятся къ нему въ такомъ же отношеніи, какъ Нептунъ и Плутонъ къ Зевсу въ миѳологіи Греческой. Это— эпоха составленія Ведъ и ѳеократическаго устройства общества подъ управленіемъ браминовъ, — эпоха наибольшей чистоты браминской религіи. Недовольная преобладаніемъ священнаго сословія, каста благородныхъ людей—воиновъ мало-по-малу вступаетъ въ долговременную борьбу съ нимъ. Слѣдствіемъ этой борьбы въ политическомъ отношеніи было распаденіе единства Индѣйскаго народа, образованіе множества отдѣльныхъ владѣній и постоянныя между ними войны, составляющія героическій періодъ Индѣйской исторіи. Преобладаніе касты кшатріевъ отразилось и въ религіозномъ отношеніи— въ возвышеніи ихъ покровителя Вишну и въ упадкѣ служенія Брамѣ. За эпохою Ведъ послѣдовалъ періодъ священныхъ эпическихъ сочиненій, въ которыхъ Вишну рѣшительно преобладаетъ надъ другими божествами. Какъ сила дѣйствительной, движущейся жизни, какъ олицетвореніе божественной міроправящей воли, Вишну долженъ былъ выступить на первый планъ въ эпоху дѣятельной политической жизни и борьбы. Эпосъ служитъ выраженіемъ этого времени, представляя вмѣстѣ съ развитіемъ художественнаго политеизма и упадокъ первоначальной чистоты религіи. Религіозная мысль перешла въ область фантазіи и множественность въ представленіи о божественномъ началѣ преодолѣла стремленіе къ абсолютному единству, выражающемуся повсюду въ Ведахъ. Наконецъ прошла эпоха и политической самостоятельности Индѣйскаго народа, а вмѣстѣ съ тѣмъ прошло и свѣтлое время владычества Вишну, бога царей и героевъ, сходившаго на землю въ человѣческомъ образѣ и подвизавшагося въ ряду другихъ героевъ для блага людей. Политическое значеніе касты кша-

тріевъ пало, какъ пало и господство браминовъ, и подъ владычествомъ иноземцевъ всѣ индусы стали какъ бы простыми людьми. Настало время господства бога низшей касты, грознаго Шивы, къ почитателямъ котораго принадлежитъ теперь большая часть народонаселенія Индіи. Преобладаніе мрачнаго по своему дикому аскетизму и кровавымъ жертвамъ и въ то же время крайне чувственнаго культа Шивы, по сознанію самихъ браминовъ, выражаетъ собою упадокъ религіи, такъ какъ Шивѣ принадлежитъ господство надъ третьею и послѣднею эпохою міра, — эпохою наибольшаго удаленія людей отъ божества.

Тремя верховными божествами не ограничивается религія Индѣйцевъ. За ними является безчисленное множество второстепенныхъ, образцы которыхъ создалъ эпосъ и въ миѳологіи которыхъ мы не найдемъ никакой строгой системы и ясно сознанныхъ религіозныхъ идей. Эти низшіе боги, одаренные эѳирнымъ тѣломъ, какъ и антропоморфическіе боги Египта и Греціи, не чужды земныхъ желаній, страстей и наслажденій. Въ героическихъ поэмахъ они постоянно являются среди людей, принимаютъ живое участіе въ ихъ дѣлахъ и судьбахъ. Наиболѣе характеристическая черта въ Индѣйской миѳологіи есть та, что вѣрная своей основной идеѣ органической жизни, какъ опредѣленію божественной жизни вообще, она постоянно различаетъ въ каждомъ божествѣ дѣятельную и страдательную, мужескую и женскую сторону. Отсюда большую часть боговъ сопровождаютъ въ миѳологическомъ воззрѣніи богини, какъ ихъ жены, Эти богини придаются даже тремъ верховнымъ богамъ: такъ супруга Брамы есть Сарасватіе, богиня мудрости, поэзіи, изящныхъ искусствъ и дара слова; супруга Вишну есть Лаксми, богиня любви; Шивѣ въ его разрушительномъ значеніи соотвѣтствуетъ Кали, мрачная богиня времени, въ производительномъ, — Бгавани, богиня рожденія и смерти. Кромѣ боговъ Индѣйская религія допускаетъ также существованіе множества низшихъ духовъ, какъ добрыхъ (суровъ), такъ и злыхъ (азуровъ) и даже главнаго предводителя послѣднихъ—майзазура, начальника зла, враждебнаго людямъ.

Религія браминовъ немного возвышалась бы надъ предшествующими формами политеизма, если бы существенное содержаніе ея ограничивалось указаннымъ нами различеніемъ трехъ

моментовъ въ проявленіи единаго божественнаго начала и довольно стройнымъ проведеніемъ этихъ моментовъ по всей области существующаго. Главное достоинство ея въ томъ, что она пытается рѣшить незатронутый еще предыдущими религіями вопросъ, — о значеніи міра явленій по отношенію къ Божеству и вывести отсюда заключеніе о значеніи вообще земной жизни для человѣка, какъ принципъ для его нравственной дѣятельности. Въ предыдущихъ формахъ политеизма причина явленія разнообразія и множественности бытія изъ основнаго начала его остается необъясненною; міръ и самые боги являются по какой-то необходимости, которую разумъ и не пытается объяснить, точно также какъ и отношеніе происшедшаго къ основному началу бытія. Совершенно иначе относится къ этому вопросу Браманизмъ: его съ древнѣйшихъ временъ занимаетъ вопросъ, какъ относится происшедшее къ первоначальному, частное и множественное къ абсолютному, и онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ совершеннымъ отрицаніемъ самостоятельности міра явленій. Единое, истинное бытіе есть Брама; внѣ его нѣтъ ничего самостоятельнаго; міръ есть не что иное какъ развитіе одной абсолютной субстанція. „Все есть Брама и Брама бываетъ всѣмъ“,—это пантеистическое положеніе въ различныхъ формахъ постоянно высказывается въ священныхъ книгахъ Индѣйцевъ. „Какъ тысячами выходятъ искры изъ пламени или изъ раскаленнаго желѣза, когда по нему ударяютъ молотомъ, такъ исходятъ всѣ существа изъ неизмѣннаго Брамы и опять въ него же возвращаются“.

Но что за причина этого раскрытія Брамы въ міръ множественности, этого выступленія такъ-сказать божества изъ себя самого? На этотъ затруднительный для всякаго пантеизма вопросъ, конечно, не можетъ дать удовлетворительнаго отвѣта и религія браминовъ; она признаетъ только, что выступленіе Брамы въ дѣйствительный міръ есть нѣчто ложное и несовершенное въ самомъ Брамѣ. Явленіе разнообразія бытія, происхожденіе міра есть внесеніе цвѣта и тѣни въ первобытный чистый свѣтъ, возмущеніе его чистоты. Міръ явился отъ того, что въ Брамѣ возникло недостойное его вожделѣніе выдти изъ себя самаго, оставить свое истинное состояніе и перейти въ другое неистинное, — вожделѣніе, котораго стыдится Брама, какъ человѣкъ стыдится своего грѣховнаго

вожделѣнія. Это вожделѣніе есть ложное состояніе, самообольщеніе Брамы, относящееся къ его истинной природѣ также, какъ тяжелый и исполненный грезъ сонъ къ бодрствованію. Отсюда новое представленіе о мірѣ, какъ о сновидѣніи божества,—сновидѣніи, не имѣющемъ никакой истины и самостоятельности; бытіе міра явленій также относится къ бытію истинному, какъ грезы и сны человѣка къ дѣйствительности. Такое состояніе самообольщенія и сна Брамы называется Майя,—многозначительное понятіе, имѣющее обширное приложеніе въ религіозной философіи и въ практической жизни послѣдователей Брамаизма. Выражаемую этимъ понятіемъ мысль о неистинности дѣйствительнаго бытія религіозное сознаніе старается уяснить себѣ и при помощи другихъ мистическихъ представленій. Такъ оно называетъ твореніе міра жертвою и самоотреченіемъ Брамы, потому что, раздробляя себя черезъ переходъ изъ яснаго и блаженнаго единства въ темную множественность предметнаго бытія, онъ какъ бы отрекается отъ себя, жертвуетъ собою. Такъ еще твореніе міра называется аскетическимъ подвигомъ (Тапасъ), мученіемъ и самоистязаніемъ Брамы. Мученіе, которое испытываетъ мысль, когда, исходя изъ понятія чистаго единства бытія, хочетъ постигнуть множественность реальнаго, или наоборотъ, наполненная представленіями предметнаго бытія, хочетъ совершенно забыть ихъ и отрѣшившись отъ нихъ вознестись къ чистому безразличному бытію, есть нѣкоторое подобіе мученія, которое испытываетъ Брама, раскрываясь въ міръ.

Общая идея всѣхъ этихъ представленій та, что міръ есть ложное, неистинное явленіе въ существѣ абсолютно единомъ и совершенномъ. Въ этомъ взглядѣ на значеніе самооткровенія абсолютнаго въ мірѣ, Индѣйскій пантеизмъ совершенно расходится съ новѣйшимъ пантеизмомъ, гдѣ міръ признается необходимымъ, слѣд. законнымъ и истиннымъ, проявленіемъ абсолютнаго. Но очевидно, что понятіемъ слѣпой необходимости также мало объясняется развитіе божества въ мірѣ, какъ и браминскимъ понятіемъ случайности. То и другое понятіе есть не что иное, какъ замаскированное признаніе невозможности разрѣшить коренное противорѣчіе пантеизма. Для насъ одинаково непонятно, почему абсолютно совершенное и единое существо должно было необходимо раскрыть

себя въ несовершенный міръ множественности, какъ и то, какимъ образомъ въ Брамѣ могло возникнуть случайное и ложное побужденіе или вожделѣніе явить себя міромъ, или что́ заставило его отречься отъ себя и принести себя въ мучительную жертву.

Такое, закрываемое фантастическими образами вожделѣнія, жертвы, сновидѣнія, представленіе о несамостоятельности міра съ большою точностію старалась выяснить и освободить отъ противорѣчій основанная на Ведахъ религіозная философія Индѣйцевъ (Веданта); она надѣется достигнуть этого чрезъ перенесеніе понятія о Майѣ изъ абсолютнаго въ область человѣческаго духа. Если Брама, учитъ она, есть единое истинное бытіе, слѣд. все бытіе вообще, и внѣ его нѣтъ никакого инаго бытія, то въ немъ, какъ въ абсолютномъ единствѣ, не можетъ возникнуть никакой двойственности, никакого многоразличія; въ немъ не можетъ быть никакого основанія или побужденія перейти въ иное, неистинное бытіе или раскрыться въ міръ. Эта безъосновность міра выражается уже въ самомъ представленіи Майи. Майя выражаетъ ту мысль, что Брама совершаетъ нѣчто незаконное, когда развиваетъ себя въ міръ многоразличія, уничтожаетъ самъ себя и отрицаетъ свое истинное бытіе; міръ можетъ произойти только чрезъ самообольщеніе Брамы, прегрѣшеніе его предъ самимъ собою. Но въ такомъ представленіи заключается противорѣчіе; въ понятіи чистаго, единаго и безразличнаго Брамы не дается ни малѣйшей возможности къ возникновенію такого небожественнаго и ложнаго явленія, какъ Майя. Итакъ въ самомъ Брамѣ нѣтъ и не можетъ быть Майи. Откуда же теперь она? Откуда явленіе многоразличнаго бытія, когда основанія къ нему нѣтъ въ Брамѣ, когда слѣд. есть на самомъ дѣлѣ только одно, абсолютно единое бытіе, а множественность есть нѣчто ложное и обманчивое? Очевидно, если бытіе кажется множественнымъ, то, поелику источникъ такого явленія не въ Брамѣ, то онъ можетъ заключаться только въ насъ самихъ. Но на самомъ дѣлѣ и не для Брамы существуетъ многоразличіе бытія, но оно существуетъ только въ насъ и для насъ. Итакъ, если мы говорили прежде: Майя обольщаетъ Браму, возбуждаетъ въ немъ ложное пожеланіе раскрыть себя въ міръ, то теперь это положеніе должно обратить такъ: Майя обольщаетъ не Браму,

побуждая его раскрыться въ міръ, но только насъ, побуждая насъ представлять міръ существующимъ; не Брама, а мы вводимся въ заблужденіе Майею: міръ въ дѣйствительности не существуетъ, но только *кажется* существующимъ и это кажущееся, призрачное бытіе и есть Майя. Такимъ образомъ міръ есть дѣйствительно Майя, — обманчивое и призрачное явленіе, но Майя не Брамы, а человѣческаго духа; эта Майя есть фантомъ, который мы считаемъ за истину, призракъ, усиливающійся по мѣрѣ удаленія нашего духа отъ Брамы и который исчезаетъ, какъ скоро въ нашу душу упадаетъ лучъ истиннаго, божественнаго вѣдѣнія; тогда мы убѣждаемся, что одинъ только Брама истинно существуетъ, а все прочее только кажется существующимъ. Весь міръ есть дѣйствительно тяжелое сновидѣніе; но видитъ его во снѣ не Брама, а мы—несвѣдущіе люди. Мудрость должна пробудить насъ отъ этого сна.

Такимъ образомъ Веданта, желая уничтожить противорѣчіе въ основной идеѣ Браминской религіи, приходитъ къ абсолютному идеализму, перенося Майю отъ Брамы къ человѣку, признавая міръ не развитіемъ божества, хотя бы то и ложнымъ, но субъективнымъ произведеніемъ нашего я. Религіозное сознаніе, конечно, не могло послѣдовать за философіею въ ея рѣшительномъ отрицаніи дѣйствительнаго міра. Оно твердо держится дѣйствительности бытія, хотя и почитаетъ это бытіе неистиннымъ проявленіемъ божества, Майею. Но Майя Брамы все же имѣетъ больше реальности, чѣмъ Майя человѣческаго духа.

Но, тѣмъ не менѣе, такое представленіе о мірѣ, какъ несамостоятельномъ и неистинномъ проявленіи божества, не могло не отразиться характеристическими чертами на всемъ строѣ религіозной жизни. Отсюда глубокое и скорбное чувство неистины и ничтожества всего существующаго, которое составляетъ одинъ изъ главныхъ мотивовъ лирической поэзіи и постоянно прорывается среди самыхъ свѣтлыхъ картинъ. „Мимолетна жизнь, говоритъ Санкгара, быстро испаряется она какъ капля, дрожащая на листкѣ лотоса. Великія горы съ семью морями, солнце и самые свѣтлые боги, ты, я, весь міръ, все это будетъ раздроблено временемъ и исчезнетъ навсегда, какъ тяжелый сонъ, какъ морская пѣна. Итакъ о чемъ намъ здѣсь заботиться?“ Отсюда объясняется то странное

явленіе, что въ странѣ, самой богатой дарами природы, полной самыми величественными и роскошными проявленіями могучей и свѣтлой жизни природы, религіозный человѣкъ чувствуетъ глубокое презрѣніе къ этой жизни и стремленіе отрѣшиться отъ всего земнаго. Только подъ вліяніемъ этого чувства, изъ среды Браманизма могъ возникнуть Буддизмъ, поставившій идеаломъ счастія ничтожество и вѣчный покой небытія.

Если міръ есть явленіе ложное, отъ котораго Брама старается освободить себя, какъ отъ чего-то постыднаго, чтобы возвратиться къ истинно единому и абсолютному бытію, въ которомъ должно исчезнуть все дѣйствительное, то и задача нравственной жизни человѣка должна также состоять въ отрѣшеніи себя отъ всего чувственно-многоразличнаго. Какъ Брама старается уничтожить Майю, обольщающую его, такъ и человѣкъ долженъ расторгнуть Майю, которая окружаетъ его, долженъ смотрѣть на міръ и все земное, какъ на самообольщеніе, и стремиться путемъ самоотреченія возвратиться къ истинному, божественному бытію. Путь такого возвращенія есть въ теоретическомъ отношеніи — познаніе истины, въ практическомъ—подвижничество (Тапасъ). Первоначальное познаніе истины заключено въ Ведахъ; вершина и цѣль всякаго познанія есть убѣжденіе, что все есть Брама и ничего нѣтъ кромѣ Брамы. Міръ и человѣкъ по существу не различны отъ Брамы и спасеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобъ достигнуть полнаго соединенія съ Брамою, уничтоженія себя какъ частнаго и единичнаго въ единой простой жизни абсолютнаго. Но Веды указываютъ только путь къ познанію и спасенію. Истинное единеніе съ Брамою и истинное познаніе его достигаются посредствомъ отрѣшенія ума отъ всего множественнаго, отъ всякой опредѣленной мысли и представленія посредствомъ углубленія въ первоначальный источникъ всякаго бытія. Мышленіемъ нельзя достигнуть познанія божества; это возможно только подъ условіемъ отрицанія всякой мысли о чемъ бы то ни было; потому что истинное познаніе имѣетъ передъ собою не безконечно разнообразную область предметовъ, но одинъ предметъ — Бога, который долженъ поглотить все вниманіе человѣка. Такое отреченіе отъ мышленія, такое отупѣніе ума въ непрерывномъ созерцаніи пустаго, безпредметнаго

бытія, такой, достигнутый силою воли и напряженія ума, сонъ души въ бодрственномъ состояніи есть идеалъ браминской мудрости *).

То стремленіе къ уничтоженію своего частнаго я, которое въ мышленіи выражается отрицаніемъ личнаго опредѣленнаго мышленія, въ практической жизни выражается въ подвигѣ самоотверженія (Тапасъ), который составляетъ идеалъ религіознаго совершенства. Индѣйскій аскетизмъ состоитъ въ совершенномъ отреченіи отъ всего удовлетворяющаго чувственную природу, въ равнодушіи ко всему земному, какъ ложному, къ радостямъ и печалямъ жизни, къ самой жизни и смерти, наконецъ, въ самоумерщвленіи и истязаніи тѣла, какъ части человѣческой природы, наиболѣе удаленной отъ истиннаго, божественнаго бытія. Какъ для Брамы жизнь міра, въ которой онъ открываетъ себя, есть подвигъ, жертва и мученіе, такъ и жизнь человѣка должна быть постоянною жертвою и подвигомъ, чтобы отрѣшиться отъ окружающей его Майи, недѣйствительнаго бытія и возвратиться къ Брамѣ. Еще въ древности изумляли Греческихъ и Римскихъ писателей доходившіе до нихъ разсказы объ Индѣйскихъ философахъ Гимнософистахъ, которыя то скитались нагими въ лѣсахъ, подвергая себя добровольно зною солнца и холоду ночей, питаясь дикими травами и кореньями, то неподвижно цѣлые годы стояли на одномъ мѣстѣ съ поднятыми къ небу руками и взорами, обращенными къ солнцу. Не смотря на упадокъ Браманизма въ настоящее время, дѣйствительность и теперь во многомъ подтверждаетъ сказанія древнихъ. Особенно поклонники Шивы пріобрѣли печальную извѣстность своими жестокими самоистязаніями. Религіозныя легенды тамъ соперничаютъ одна передъ другою въ возбужденіи фанатическаго аскетизма, изображая невѣроятные примѣры аскетическихъ подвиговъ боговъ и героевъ, продолжавшихся цѣлыя сотни и тысячи лѣтъ.

Абсолютное начало бытія, до котораго достигла Браминская

*) Должно, впрочемъ, замѣтить, что такого неестественнаго, экстатическисозерцательнаго состоянія большая часть подвижниковъ думаютъ достигнуть не столько дѣйствительнымъ напряженіемъ мысли, сколько искусственными физическими средствами, напр. тѣмъ, что въ теченіе продолжительнаго времени стараются смотрѣть упорно на одну точку или на солнце, или даже на кончикъ своего носа и т. под.

религіозная мудрость, само въ себѣ носило сѣмя разрушенія и необходимо должно было оказаться одинаково неудовлетворительнымъ какъ для мышленія, такъ и для религіознаго сознанія. Какъ и всякое строго пантеистическое и идеалистическое начало, высочайшій Брама, лишенный всякой опредѣленности и живаго содержанія (потому что всякая опредѣленность есть признакъ неистиннаго, конкретнаго бытія), превращался въ пустое, безразличное и неопредѣленное *нѣчто*, неуловимое для мысли. Для разума такое начало не давало никакого содержанія, никакой точки опоры и потому, по своему дѣйствительному смыслу, оно было въ сущности нѣчто немыслимое, не существующее для него какъ объектъ. Въ этомъ отношеніи Гегель справедливо утверждалъ въ своей логикѣ, что абстрактное бытіе (а таково каждое строго проведенное пантеистическое начало) равно ничто и переходитъ въ него. Въ это ничто для мысли, равное пустому безсодержательному бытію, легко могъ превратиться Брама при дальнѣйшемъ послѣдовательномъ движеніи мышленія.

Но такое абстрактное, равное ничтожеству, абсолютное не могло конечно удовлетворить и религіознаго сознанія, которое въ силу коренящейся въ умѣ идеи о Богѣ постоянно стремилось къ истинному и живому Божеству. Неудовлетворенное Браманизмомъ оно должно было снова искать его,—и искать, въ силу самаго принципа политеизма, въ мірѣ явленій, въ кругу дѣйствительнаго бытія. Но такъ какъ принципъ органической жизни, который былъ взятъ для опредѣленія абсолютнаго въ Браманизмѣ, оказался несостоятельнымъ, то для религіознаго сознанія оставалось одно,—искать новаго, высшаго принципа, который оно могло найти теперь въ возвышающейся подъ сферою органической жизни области человѣческаго бытія. Не жизнь органическая вообще, разлитая въ природѣ, но человѣкъ представляетъ собою наиболѣе совершенный объектъ въ мірѣ явленій и онъ долженъ дать теперь элементы для опредѣленія существа высочайшаго. Органическая форма религіи должна перейти въ антропоморфическую.

3) Тотъ и другой, отрицательный и положительный элементы новаго момента въ процессѣ религіознаго сознанія, мы находимъ въ Буддизмѣ *).

*) Основателемъ Буддизма былъ царскій сынъ и вмѣстѣ аскетъ Шакіамуни, жившій въ VII ст. до Р. Хр. Изъ Инціи Буддизмъ очень быстро, однимъ мир-

Буддизмъ называютъ часто ученіемъ атеистическимъ. Это названіе справедливо, если мы остановимся на одной отрицательной его сторонѣ, на уничтоженіи въ немъ ученія о Брамѣ, какъ о высочайшемъ, единомъ началѣ бытія. Дѣйствительно, ученіе Шакіамуни не знаетъ его; оно допускаетъ конечно существованіе религіозныхъ боговъ Индѣйской миѳологіи, но эти боги въ сущности суть только высшія человѣка существа, не имѣющія истинно божественнаго достоинства и характера: они хотя и выше его, но суть такія же, какъ онъ ничтожныя и въ ничтожество имѣющія обратиться существа. Истинное же Божество Браманизма, высочайшій Брама, котораго игнорируетъ основатель Буддизма, даже совершенно ясно отвергается буддійскими философами. Мысль о единомъ верховномъ Брамѣ они считаютъ несогласною съ фактически очевидною измѣнчивостію міра; отъ неизмѣннаго не можетъ произойти измѣняющееся. Тогда какъ послѣдователь Браманизма заключаетъ такъ: поелику Брама есть одинъ и неизмѣненъ, то ничто измѣнчивое и множественное не можетъ истинно существовать; міръ есть призракъ, Майя;—Буддизмъ заключаетъ на оборотъ: такъ какъ предметы міра множественны и измѣнчивы, то они не могутъ развиваться изъ единаго неизмѣннаго начала; и такъ Брама не существуетъ. Міръ не можетъ быть произведеніемъ Брамы, разсуждаетъ другой буддійскій философъ *), потому что тогда всѣ вещи должны бы произойти изъ него за одинъ разъ; міръ во всей своей совокупности долженъ бы явиться вдругъ, потому что причина не можетъ быть безъ того, чтобы не существовало ея дѣйствіе. Но мы видимъ, что вещи являются въ мірѣ одна за другою, путемъ ли то рожденія или возрастанія. Отсюда должно заключить, что существуетъ не одна, а цѣлый рядъ причинъ и что Брама не есть единственная причина всего. Но намъ скажутъ: эта множественность причинъ есть дѣйствіе воли Брамы, который сказалъ: такая-то вещь являйся теперь, а эта послѣ,

---

нымъ путемъ проповѣди, распространился въ Китаѣ, гдѣ принялъ названіе религіи Фо (китайское имя Будды), въ Тибетѣ, гдѣ извѣстенъ подъ именемъ религіи Ламайской, и по всей Средней и Южной Азіи. Число его послѣдователей (до 300 мил.) превышаетъ число послѣдователей всѣхъ другихъ религій на земномъ шарѣ, не исключая христіанской.

*) Vaçomitra,—одно изъ древнѣйшихъ религіозныхъ сочиненій Буддизма.

а за этою опять иная. Но на это должно отвѣтить, что какъ скоро въ Божествѣ принимаются многія дѣйствія (акты) воли, то этимъ и признается уже множественность причинъ и такимъ образомъ уничтожается первое положеніе, что есть только одна первая причина всего. Мы, сыны Шакіамуни, твердо признаемъ ту истину, что теченіе міра не имѣетъ никакого начала.

Но если нѣтъ Брамы, того, кого Браманизмъ признавалъ единственно истинно сущимъ, по отношенію къ которому міръ реальный есть ничтожное, неистинное и обманчивое бытіе, то что же наконецъ остается существующимъ? Очевидно, одно,— этотъ самый міръ множественности и обманчивыхъ явленій. Этого міра не могъ совершенно уничтожить Браманизмъ, хотя и призналъ его бытіемъ неистиннымъ; онъ одинъ и остается теперь для Буддизма, какъ сущее. Браманизмъ старался уничтожить міръ въ Брамѣ; въ Буддизмѣ самъ Брама уничтожается въ мірѣ явленій и множественности. Итакъ, истинно существуетъ только безконечная множественность постоянно смѣняющихся и текучихъ явленій. Существенный характеръ этой множественности есть ея ничтожество и несамостоятельность; все постоянно является и исчезаетъ въ вѣчномъ круговоротѣ бытія (Самсара); уничтоженіе есть конечная цѣль всего существующаго; ничтожество есть его сущность; ничтожество есть его начало.

Но если ничтожество есть основаніе міра, а въ тоже время изъ ничего не бываетъ ничего, то для буддиста дѣйствительное существованіе міра оставалось въ сущности также непонятнымъ, какъ и для браманиста происхожденіе его изъ абсолютно единаго и простаго. Выходя изъ этого противорѣчія, — необходимости мыслить начало міра и въ тоже время отрицать это начало съ отрицаніемъ абсолютной, первой причины міра, буддистъ искалъ въ представленіи безконечности цѣпи смѣняющихся явленій безъ начала и конца. Онъ полагаетъ, что простирая смѣну частныхъ и множественныхъ явленій въ безконечность, какъ по пространству, такъ и по времени, онъ тѣмъ самымъ какъ бы уничтожаетъ въ туманѣ безконечной дали самый вопросъ о началѣ этой смѣны, о началѣ міра. Поэтому въ космологіи буддистовъ главную роль играютъ фантастическія представленія о множественности суще-

ствующаго въ пространствѣ и о громадности періодовъ жизни міра. Вмѣсто истинной безконечности божественнаго начала, буддистъ старается наполнить пустоту, оставшуюся въ его мысли съ устраненіемъ этого начала, ложною безконечностью чиселъ и пространствъ. Безчисленны у буддистовъ существующіе міры, безчисленны минувшіе и имѣющіе впередъ явиться; неизмѣримо громадны и продолжительны эпохи міровой жизни *).

Но характеръ безконечности, приписываемый міру множественности и явленій, не дѣлаетъ этотъ міръ дѣйствительнымъ истиннымъ бытіемъ. Сущность этого міра въ Буддизмѣ остается таже, что и въ Браманизмѣ; міръ явленій есть обманчивый, ничтожный міръ неистиннаго бытія и ничего болѣе. За ничтожество міра съ особенною настойчивостію держится буддизмъ; Шакіамуни называетъ самъ свое ученіе „ученіемъ о ничтожествѣ всего“ или „дѣлающимъ блаженнымъ человѣка ученіемъ о ничто“. Въ Буддизмѣ это ничтожество должно чувствоваться даже гораздо глубже и сильнѣе, чѣмъ въ Браманизмѣ: тамъ міръ есть обнаруженіе Брамы, хотя не истинное, но возвращающееся въ Браму, и человѣку въ его печальномъ бытіи есть надежда возвратиться нѣкогда къ бытію истинному; здѣсь міръ есть произведеніе чистаго ничтожества и не можетъ быть избавленъ отъ своей печальной участи,

*) Поэтическая фантазія буддистовъ, овладѣвая этою мыслію о безпредѣльности явленій по пространству и времени, развиваетъ ее въ невѣроятныхъ космологіяхъ. Такъ напр. по ученію Китайскихъ буддистовъ видимый нами міръ покоится на цвѣткѣ лотоса, который выходитъ изъ благовоннаго моря и который кромѣ нашей вселенной носитъ на своихъ лепесткахъ множество другихъ подобныхъ міровъ. Но изъ этого же благовоннаго моря выходитъ еще столько лотосовыхъ цвѣтовъ, носящихъ каждый множество міровъ, что число ихъ по нашей численной системѣ можетъ быть выражено не менѣе какъ $4^1/_2$ милліонами цифръ. Но это благовонное море опять есть только ничтожная часть всего существующаго; подлѣ него находится такое же число благовонныхъ морей, наполненныхъ столькими лотосовыми цвѣтами, сколько лотосовыхъ цвѣтовъ на первомъ морѣ. Съ числами временъ развитія и послѣдованія міровъ одинъ за другимъ идетъ таже фантастическая игра, возникающая изъ стремленія отдалить какъ можно болѣе отъ сознанія мысль о началѣ вещей и закрыть бездну, отдѣляющую небытіе отъ бытія. Такъ напр. одна сага повѣствуетъ о происшествіи, которое случилось за 10 квадрилліоновъ эпохъ (Калпъ) до настоящаго времени; каждая изъ этихъ эпохъ заключаетъ въ себѣ 1344 милліона лѣтъ, и т. под.

обращенія въ ничто. Всякая жизнь, говоритъ буддистъ, есть смерть.

Неудивительно поэтому, что при отсутствіи мысли объ истинной и совершенной жизни, какъ цѣли существованія и стремленій человѣка, отрицательная сторона, сознаніе ничтожества жизни выступитъ въ сознаніи буддиста на первый планъ, какъ основное религіозное чувство, и составитъ зерно, изъ котораго разовьется все дальнѣйшее, практическое міросозерцаніе. Трагическая мысль о суетѣ или какъ еще иначе выражается буддистъ — о болѣзни міра проникаетъ всю его жизнь, и изображеніе этой болѣзни въ ея различныхъ видахъ составляетъ самую любимую тему религіозныхъ сочиненій. Бытіе,—это вѣчное круговращеніе явленій, въ которомъ каждая форма жизни возникаетъ лишь для того, чтобы тотчасъ исчезнуть, подобно волнѣ на морѣ или водяному пузырю; молодость ничтожна, потому что она кончается старостью; красота ничтожна, ибо она скоро проходитъ; здоровье подвержено болѣзни, жизнь смерти. Но и самая смерть не даетъ успокоенія, такъ какъ и она не есть прекращеніе бытія, но ведетъ къ возрожденію, къ обновленію бытія, слѣдовательно, къ новому круговороту болѣзней и бѣдствій. Браминское ученіе о душепереселеніи твердо удерживается Буддизмомъ, и служитъ только къ тому, чтобы усилить чувство скорби бытія, лишивъ человѣка и послѣдней надежды прекращенія ея съ смертію тѣла.

При такомъ печальномъ, безнадежномъ взглядѣ на жизнь, очевидно, единственною цѣлью ея, единственнымъ счастіемъ и высочайшимъ благомъ, при отсутствіи положительнаго идеала, можетъ быть только уничтоженіе жизни, обращеніе въ ничтожество. Но какъ достигнуть этой цѣли, когда и самая смерть не даетъ человѣку спокойствія небытія?

Для рѣшенія этого вопроса нужно узнать, отъ чего происходитъ вообще продолженіе нашего существованія, въ частности—постоянное обновленіе бытія въ послѣдовательномъ возрожденіи нашего *я* путемъ душепереселенія.

Браманизмъ находилъ первое основаніе множественнаго, въ сущности неистиннаго, а потому и бѣдственнаго конкретнаго существованія въ вожделѣніи Брамы, въ ложномъ и незаконномъ желаніи его проявить себя въ жизни міра. Эта

идея о коренной причинѣ конкретнаго бытія остается и въ Буддизмѣ, съ тѣмъ только различіемъ, что переносится изъ сущности уничтоженнаго въ немъ Брамы въ область человѣческаго духа. Всѣ несчастія и бѣдствія происходятъ отъ стѣсненія и неудовлетворенія нашихъ желаній; итакъ въ этихъ самыхъ желаніяхъ, въ существованіи ихъ и заключается дѣйствительная причина несчастій жизни; не будь желаній, не было бы и скорби неудовлетворенія ихъ. Но эти желанія, въ ихъ безчисленномъ разнообразіи, что они въ своей сущности, какъ не формы обнаруженія одного и того же общаго и кореннаго желанія существованія, желанія быть и удерживать свое бытіе? И такъ „пожеланіе бытія“ есть источникъ жизни и причина продолжающагося обновленія ея, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и продолженія болѣзни и скорби бытія.

Но „пожеланіе бытія“ не есть только личное желаніе человѣка въ данный моментъ его земнаго существованія. Настоящая жизнь не есть какое либо отрывочное и мимолетное явленіе въ круговоротѣ бытія; какъ сама она не нашимъ личнымъ желаніемъ вызвана, такъ въ свою очередь не можетъ и прекратиться отъ одного только личнаго желанія—не быть. Настоящая жизнь условливается жизнію предыдущею и составляетъ условіе для послѣдующей. Въ мірѣ нравственномъ существуетъ непрерывная цѣпь причинъ и дѣйствій, высшій законъ нравственной причинности, по которому каждое доброе или злое дѣло въ данный моментъ міроваго существованія должно необходимо принести соотвѣтствующій себѣ плодъ въ такомъ или иномъ, счастливомъ или несчастномъ состояніи человѣка. Въ этомъ и состоитъ „закопъ возмездія“. Но этотъ плодъ, какъ показываетъ и опытъ, выростаетъ не вдругъ и не тотчасъ по совершеніи того или другаго поступка; онъ долженъ созрѣть и дѣйствительное созрѣніе его можетъ быть только въ послѣдующемъ за даннымъ періодѣ жизни души; доброе или злое дѣло, это — сѣмя, которое всходитъ и выростаетъ только по смерти, въ новомъ періодѣ жизни души, точно также какъ сѣмя растенія должно сначала умереть, чтобы взойти только съ новою весною. Вслѣдствіе такого закона возмездія, никто не можетъ быть обезпеченъ въ уничтоженіи бѣдственнаго существованія. Самый добродѣтельный человѣкъ можетъ терпѣть болѣзнь существованія за дѣйствія совершен-

ныя имъ въ предыдущемъ періодѣ жизни; точно также и въ каждомъ новомъ періодѣ метемпсихоза онъ можетъ совершить добрыя и злыя дѣла, которыя должны принести свой плодъ, такъ что болѣзнь существованія можетъ продолжиться въ безконечность безъ надежды избавленія.

Теперь, когда открыта коренная причина болѣзни бытія, не трудно отыскать и врачевство ея. Это единственное и радикальное врачество есть искорененіе желанія жить, уничтоженіе всего, что привязываетъ къ жизни, — чувственныхъ желаній, стремленій, удовольствій. Какъ скоро это будетъ достигнуто, то легко будетъ выполнено и второе условіе, полагающее предѣлъ обновленію бытія,—нравственная жизнь, такъ какъ будутъ пресѣчены всѣ мотивы безнравственности, страсти и желанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не будетъ брошено въ настоящей жизни тѣхъ злыхъ сѣмянъ, которыя по закону воздаянія должны принести свой плодъ въ дальнѣйшемъ періодѣ жизни души.

Итакъ въ опредѣленіи средствъ достигнуть послѣдней цѣли бытія и счастія Буддизмъ въ сущности сходится съ Браманизмомъ. Это средство,—отрѣшеніе отъ чувственности, аскетизмъ. Но между браминскимъ и буддійскимъ аскетическимъ идеаломъ есть и характеристическое различіе, состоящее въ томъ, что въ послѣднемъ этотъ аскетизмъ есть болѣе отрицательный, болѣе мягкій и чуждый тѣхъ подвиговъ самоистязанія, какъ въ Браманизмѣ. И это естественно, потому что тогда какъ браманистъ видитъ въ матеріи, въ частности— въ тѣлѣ, явленіе наиболѣе далекое отъ чистаго, духовнаго Брамы и удаляющее отъ истиннаго, божественнаго бытія, и потому враждебно относится къ нему,— буддистъ, отрицающій Браму, отрицаетъ тѣмъ самымъ и противорѣчіе истинному бытію въ бытіи матеріальномъ. Источникъ зла онъ находитъ не въ матеріи, а въ чисто духовной сферѣ, въ пожеланіи бытія; одно уничтоженіе матеріальной стороны бытія, умерщвленіе тѣла, не можетъ само по себѣ истребить это пожеланіе. Самъ Шакіамуни былъ сначала суровымъ аскетомъ по идеалу браминскихъ подвижниковъ, но скоро убѣдился, что тѣлесные подвиги и самоистязаніе не могутъ дать спасенія отъ бѣдствій бытія, потому что истинное сѣдалище и родина зла не въ тѣлѣ, а въ „желаніи“, въ аффектахъ и

страстяхъ души; отсюда и открытый имъ „залогъ искупленія“ заключался не въ самоистязаніи, а въ самоотрицаніи. Но чѣмъ менѣе цѣнитъ буддистъ тѣлесные подвиги, тѣмъ сильнѣе выставляетъ на видъ чисто духовную сторону аскетизма,— отреченіе отъ міра и его привязанностей. Буддійскій подвижникъ (бикшу) долженъ порвать всѣ связи, соединяющіе его съ міромъ; онъ долженъ отказаться отъ собственности и отъ семейной жизни; особенно же долженъ беречься чувственной любви, такъ какъ въ ней всего сильнѣе высказывается страсть наслажденія и желаніе бытія; онъ долженъ подавлять всѣ чувственныя желанія, но не долженъ мучить себя подвигами и постомъ, такъ какъ это безполезно, но жить умѣренно, чтобы сдерживать чувственность.

Но само по себѣ укрощеніе чувственныхъ желаній и устраненіе всего, что привязываетъ человѣка къ жизни, есть только необходимый путь къ достиженію высшей цѣли бытія. Оно только „начало залога искупленія“: высшая цѣль и высочайшее благо, котораго съ прекращеніемъ настоящей жизни могутъ достигнуть только избранныя натуры, но достиженіе котораго вообще обѣщается лишь въ отдаленномъ будущемъ, какъ плодъ долговременныхъ подвиговъ самоотверженія,— есть полное „угасаніе“ и исчезновеніе всякой жизни и сознанія,—нирвана. Какого-бы совершенства мы ни достигли, но пока мы желаемъ, ощущаемъ, мыслимъ, хотимъ быть чѣмъ нибудь, мы не можемъ достигнуть покоя; только „въ совершенномъ ничто, гдѣ нѣтъ „ни мышленія ни воспоминанія“ можетъ окончательно исчезнуть болѣзнь бытія. Нирвана называется у буддистовъ врачевствомъ, которое исцѣляетъ всѣ болѣзни, водою, которая утоляетъ жажду желанія, огнемъ, который попаляетъ всѣ грѣхи. Нирвана не имѣетъ никакого образа, никакого цвѣта, не занимаетъ никакого пространства, никакого времени, она ни ограниченна, ни безгранична, ни настоящее, ни прошедшее, ни будущее; она не есть ни хотѣніе, ни движеніе, ни пожеланіе, ни дѣйствованіе, ни страданіе, и т. под. Изъ всѣхъ этихъ отрицательныхъ предикатовъ видно, что нирвана въ сущности есть чистое небытіе, уничтоженіе индивидуальнаго духа, и если она называется иногда „бытіемъ по ту сторону Самсары“ т.-е. круговращенія настоящаго бытія и изображается, какъ состояніе положительнаго

счастія и блаженства въ иномъ мірѣ, то это не измѣняетъ сущности самаго понятія о ничтожествѣ, какъ цѣли бытія. Эти выраженія необходимы, чтобы сдѣлать сколько нибудь доступнымъ для мысли немыслимое въ чисто отрицательномъ видѣ представленіе о ничто. Если буддійскіе мудрецы изображаютъ даже иногда свою нирвану съ предикатами и чертами, которые, повидимому, напоминаютъ предикаты божества, то это также мало можетъ замаскировать истинный смыслъ этого понятія, какъ приписываемыя Китайцами своему небу предикаты мудрости, всемогущества, милосердія, правосудія и т. под. Это не болѣе какъ поэтическія выраженія, показывающія абсолютный характеръ нирваны, и истинный смыслъ этихъ выраженій вполнѣ извѣстенъ древнѣйшимъ буддистамъ.

Основная идея Буддизма, производящая міръ изъ ничтожества и ничтожество поставляющая высшею цѣлью бытія, на первый взглядъ представляетъ полное отрицаніе религіи и возбуждаетъ крайнее недоумѣніе относительно его религіознаго значенія. Религія, по самому существу своему, основывается на мысли о взаимоотношеніи Бога и человѣка. Можетъ ли поэтому существовать какая либо религія безъ Бога? Буддизмъ однако же есть религія, притомъ, наиболѣе распространенная на земномъ шарѣ, да и по своему характеру можетъ-быть наиболѣе чистая и нравственная изъ языческихъ религій.

Это противорѣчіе Буддизма идеѣ религіи оставалось бы неразрѣшимымъ и представляло бы величайшую загадку для философіи религіи, еслибы мы остановились на одномъ ученіи основателя Буддизма, и не обратили вниманія на ту форму, какую приняло это ученіе въ живомъ религіозномъ сознаніи.

Въ самомъ своемъ зарожденіи Буддизмъ не имѣлъ въ виду дать какое либо новое рѣшеніе теоретическихъ вопросовъ религіи. Его почва чисто практическая,—недовольство жизнію и стараніе найти вѣрный путь къ истинному счастію. Основатель Буддизма на эту сторону и обратилъ все свое вниманіе. Подобно многочисленнымъ моральнымъ философамъ другихъ странъ и народовъ, онъ не только не касался теоретическихъ вопросовъ, но съ пренебреженіемъ относился къ занятію подобнаго рода вопросами, почитая такое занятіе удаленіемъ отъ истинной цѣли жизни. Различныя историческія условія того времени, особенно недовольство кастическимъ устройствомъ

общества, привлекло къ нему многочисленный кругъ учениковъ. Но, при всѣхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, ученіе Шакіамуни, оставаясь на практической почвѣ, ограничиваясь рѣшеніемъ вопроса о высочайшемъ благѣ, могло бы создать только болѣе или менѣе многочисленную философскую школу, подобную тѣмъ, какія подъ покровомъ религіи и прежде являлись въ Индіи,—но не религію. Религія требуетъ Бога и отсутствіе его для религіознаго сознанія ни на минуту не могло быть замѣнено практическимъ ученіемъ, какъ бы оно возвышенно ни было. Дѣйствительно, религіозное сознаніе никогда и не оставалось безъ него. Въ началѣ потребность этого живаго религіознаго элемента выполнялась обыкновенными богами Индѣйской миѳологіи. Мы видѣли, что ни Шакіамуни, ни его ближайшіе послѣдователи не касались ихъ; былъ устраненъ только высочайшій Брама; они же продолжали существовать для религіознаго сознанія какъ дѣйствительныя существа. Конечно, эти существа въ Буддизмѣ лишились своего истинно божественнаго достоинства; они не болѣе какъ высшія человѣка существа, но совершенно также, какъ и онъ, возникшія изъ ничтожества и имѣющія обратиться въ то же ничтожество, изъ котораго вышли. Но это не мѣшало имъ на первый разъ быть суррогатомъ истиннаго Божества; и въ другихъ языческихъ религіяхъ низшихъ формъ боги были не лучше; они возникали, раждались неизвѣстно какъ и откуда: но это не препятствовало имъ пользоваться религіознымъ уваженіемъ. Конечно, это могло быть только на первый разъ; замаскированная въ другихъ религіяхъ таинственнымъ происхожденіемъ боговъ мысль о ихъ ничтожествѣ въ Буддизмѣ высказалась ясно и рѣзко. Второстепенные боги Индіи не имѣли смысла въ Буддизмѣ; они были пришлыми въ немъ и чуждыми. Религіозное сознаніе должно было въ самомъ же Буддизмѣ, исходя изъ его принципа, отыскать то высочайшее начало религіи, о которомъ умолчалъ его основатель.

Путь, которымъ пойдетъ теперь религіозное сознаніе, отчасти уже намѣченъ нами. Буддизмъ возникъ въ слѣдствіе оказавшейся несостоятельности для него Браманизма. Основная идея Браманизма, которую онъ взялъ для опредѣленія абсолютнаго, была, какъ мы знаемъ, идея органической жизни въ трехъ существенныхъ моментахъ ея развитія. Буддизмъ въ самомъ

началѣ своемъ выступилъ какъ рѣзкое и рѣшительное отри цаніе понятія жизни, какъ ученіе о ничтожествѣ всего. Но это былъ первый, отрицательный моментъ; за нимъ долженъ былъ слѣдовать положительный,—установленіе новаго понятія объ абсолютномъ, которое должно было явиться на мѣсто разрушеннаго прежняго. Мы видѣли, что движущимъ нервомъ всего процесса политеистическаго религіознаго сознанія, вызывающимъ сначала сознаніе несостоятельности каждаго даннаго момента, а затѣмъ возникновеніе новаго, служитъ всегда присущая уму человѣка идея истиннаго Бога, какъ Существа абсолютно совершеннаго; безотчетно прилагая мѣрку этой идеи къ каждому данному опредѣленію Божества и находя его неподходящимъ подъ нее, человѣкъ ищетъ болѣе совершенныхъ и болѣе соотвѣтствующихъ этой идеѣ опредѣленій. Но какъ скоро признана уже въ процессѣ религіознаго сознанія несостоятельность не только космическихъ началъ природы, но и высшей ихъ идеи органической жизни, то остается въ мірѣ явленій, на которое устремило свой взоръ языческое религіозное сознаніе, отвращенное отъ истиннаго Бога, только одно болѣе совершенное начало,—сознательный духъ человѣка, возвышающійся по своему значенію надъ органическимъ принципомъ жизни также, какъ послѣдній возвышался надъ стихійными началами. Итакъ въ области духовнаго бытія человѣкъ будетъ теперь искать опредѣленій абсолютнаго. Но такъ какъ по самому характеру политеизма, съ которымъ существенно связана представительная форма познанія, это духовное начало не можетъ явиться, какъ чистое и отвлеченное понятіе о духѣ, но должно быть представляемо конкретно, въ чувственной формѣ, то, очевидно, высочайшеее начало должно быть дано для религіознаго сознанія не какъ высочайшій духъ, но какъ духовно-чувственное существо, какъ идеальный или совершенный человѣкъ. Такимъ образомъ слѣдующій за Браманизмомъ моментъ религіознаго сознанія будетъ ничѣмъ инымъ, какъ идеальнымъ антропоморфизмомъ.

Сѣмя къ такому именно опредѣленію божественнаго начала заключается уже въ самомъ Буддизмѣ. Языческое религіозное сознаніе для опредѣленія этого начала искало самаго совершеннаго въ наличной дѣйствительности міроваго бытія. Но что должно быть самое совершенное по міросозерцанію Буд-

дизма? Конечно, не міръ явленій, котораго сущность ничтожество, и не народные боги Индіи, которые носятъ такой же характеръ. Самое совершенное въ мірѣ ничтожества,—это именно сознаніе этого ничтожества и условливаемое имъ искупленіе и освобожденіе отъ болѣзни бытія. Самое совершенное, это—мышленіе человѣка, угадывающее истинный смыслъ міроваго бытія и освобождающее человѣка отъ его узъ. Каждый Будда, т.-е. „озаренный человѣкъ“ вообще, по признанію Буддизма, несравненно выше, по достоинству, боговъ и самаго Брамы. Моя сила велика, говоритъ Брама въ одной буддійской легендѣ, но что я значу и что могу противъ священника Будды? Но среди „озаренныхъ“ сознаніемъ истиннаго смысла и цѣли бытія выше всѣхъ стоитъ великій Будда Шакіамуни. Въ немъ впервые и въ высшей степени нашло реальное выраженіе это сознаніе; онъ первый открылъ людямъ „залогъ искупленія“. Поэтому вполнѣ естественно ожидать, что къ нему-то именно религіозное сознаніе отнесетъ тѣ предикаты абсолютнаго совершенства, которыхъ оно ищетъ въ области духовно-чувственнаго бытія; Будда мало-по-малу и явится тѣмъ богомъ, котораго оно требуетъ.

Такъ и случилось на самомъ дѣлѣ. Неудовлетворенное однимъ практическимъ ученіемъ, религіозное чувство буддистовъ ищетъ въ основателѣ Буддизма тѣхъ чертъ абсолютнаго совершенства, которыхъ не находитъ ни въ чемъ въ мірѣ. Будда является сначала идеальнымъ, совершеннымъ человѣкомъ; ему приписываются возвышенные предикаты, въ которыхъ онъ, по преимуществу, изображается какъ великій благодѣтель не только человѣчества, но и всего міра и искупитель его отъ золъ бытія. По буддійской легендѣ, учиться къ Буддѣ стекаются не только духи земные, но и самые боги, въ числѣ ихъ Брама и Индра, чтобы узнать отъ него „истинный законъ“ бытія. Хотя поэтическая фантазія украшаетъ его жизнь различными легендами, въ которыхъ сверхъестественный и чудесный элементъ играетъ значительную роль, но Будда еще не переходитъ границъ идеальнаго человѣка. Но мало-по-малу предикаты, приписываемые ему, принимаютъ болѣе и болѣе возвышенный характеръ. Будда называется уже не только блаженнымъ, побѣдоноснымъ, прославленнымъ, величайшимъ между смертными, сильнѣйшимъ, чѣмъ самые сильные, болѣе

милосердымъ, чѣмъ самые милосердые, прекраснѣйшимъ, чѣмъ самые прекрасные, царемъ ученія, океаномъ благости и т. п.; но и вѣчнымъ искупленіемъ всей твари, міроправителемъ, всемогущимъ, всевѣдущимъ, Брамою Брамы, Индрою Индры, богомъ боговъ или возвышающимся надъ всѣми богами, отцемъ міра и пр.

Съ постепеннымъ возвышеніемъ Будды до степени божества, параллельно идетъ и возвышеніе культа. Пока божественное значеніе Будды не выяснилось вполнѣ, культъ его могъ состоять только въ простыхъ знакахъ уваженія къ памяти его, какъ величайшаго благодѣтеля человѣчества. Но мало-по-малу такое уваженіе переходитъ въ совершенно религіозный культъ. Храмы въ честь его, бывшіе въ началѣ вѣроятно, не болѣе какъ благодарственными памятниками въ честь его, подобно храмамъ Конфуція въ Китаѣ и храмамъ въ честь героевъ (напр. Тезея) въ Греціи, становятся храмами божества; предъ изображеніями Будды приносятся ему безкровныя жертвы; къ Буддѣ обращаются съ молитвами, какъ къ высочайшему существу. Но самую обильную пищу для суевѣрнаго культа Будды представляютъ хранящіеся въ разныхъ храмахъ предполагаемые остатки Будды, напр. его кости, ногти, зубы и пр., также снимки съ нихъ. Эти остатки, почитаемые чудотворными, равно какъ и дерево, подъ которомъ будто бы училъ Будда, привлекаютъ многочисленныя толпы поклонниковъ.

Но какъ скоро религіозное сознаніе возвысило Будду до божественнаго достоинства, то, очевидно, онъ не могъ уже оставаться для него историческимъ только Буддою Шакіамуни, жившимъ, учившимъ и умершимъ въ извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстное время. Шакіамуни могъ быть только временнымъ воплощеніемъ и откровеніемъ премірнаго Будды, сверхъестественнаго божественнаго существа.

Казалось бы, Буддизмъ долженъ теперь естественно придти къ признанію *единаго* высочайшаго начала бытія, которое въ извѣстное время чувственно явило себя въ лицѣ Будды Шакіамуни. Но къ такому признанію непреодолимое препятствіе лежало въ самой сущности политеистическаго религіознаго сознанія и въ свойственной ему формѣ представленія, увлекавшаго человѣка къ пониманію божественнаго начала въ видѣ *многихъ* боговъ: въ Буддизмѣ, какъ и въ другихъ язы-

ческихъ религіяхъ, сознаніе не могло выбиться изъ узъ, налагаемыхъ общимъ характеромъ политеистическаго міросозерцанія. Отсюда,—существуетъ не одинъ только премірный Будда, но множество Буддъ. Откуда возникаютъ эти божественныя существа, это вопросъ совершенно неразрѣшимый для Буддизма и онъ рѣшается, или лучше сказать замаскировывается также, какъ и вопросъ о началѣ міра: именно представленіемъ безконечной множественности бытія по пространству и времени. Какъ безчисленны міры и эпохи міровой жизни, такъ безчисленно и множество Буддъ какъ прошедшихъ, такъ и будущихъ міровъ. Единственное, хотя и непослѣдовательное примиреніе этой множественности божественнаго существа съ требованіемъ единства абсолютнаго начала для Буддизма состоитъ въ томъ, что всѣ эти Будды въ религіозномъ сознаніи отдаляются на задній планъ предъ величіемъ Будды Шакіамуни. Безчисленное множество какъ предшествовавшихъ ему, такъ и послѣдующихъ Буддъ, служатъ какъ бы сопутниками или свитою величайшаго Будды Шакіамуни; онъ является среди нихъ, какъ верховное божество и къ нему преимущественно относятся всѣ религіозныя почести. Составляя слабое отображеніе и какъ бы повтореніе Шакіамуни, прочіе безчисленные Будды существенно сходны съ нимъ и въ томъ отношеніи, что всѣ они, подобно ему, въ свое время воплощались или имѣютъ явиться въ видѣ человѣка. Ученіе о воплощеніи Будды есть самая характеристическая черта Буддизма, образовавшаяся можетъ-бытъ подъ вліяніемъ браминскаго ученія о воплощеніяхъ Вишну. Но какъ скоро разъ допущено множество Буддъ и возможность ихъ воплощенія, то естественно, что подъ вліяніемъ религіозно-поэтической фантазіи здѣсь откроется самое широкое поле для различнаго рода миѳическихъ легендъ, которыми такъ обилуетъ позднѣйшій Буддизмъ. Болѣе замѣчательная черта здѣсь— общее среди буддійскихъ народовъ ожиданіе явленія новаго Будды подъ именемъ Матрейя, то-есть полнаго любви и милосердія, который окончательно освободитъ послѣдователей Буддизма отъ преслѣдованій и бѣдствій и побѣдитъ всѣхъ враговъ ихъ. Что касается до сущности какъ этого, такъ и всѣхъ вообще Буддъ, независимо отъ чувственныхъ воплощеній ихъ, то объ этомъ буддисты имѣютъ самое смутное представленіе; грубый антропоморфизмъ въ ихъ религіозномъ сознаніи совер-

шенно вытѣсняетъ самую потребность мыслить Буддъ иначе какъ въ человѣческомъ видѣ.

Легкая возможность образованія различныхъ легендъ и миѳовъ, данная въ представленіи о множествѣ Буддъ и воплощеніи ихъ, съ одной стороны, смѣшеніе Буддизма, при распространеніи его по сосѣднимъ съ Индіею странамъ, съ туземными вѣрованіями, съ другой,—все это повело къ большему и большему искаженію его различными суевѣрными представленіями, въ которыхъ почти исчезла первоначальная идея Буддизма и которыя часто представляютъ, вмѣсто осмысленной, хотя и ложной, системы вѣроученія, безмысленный наборъ грубѣйшихъ суевѣрій. Кромѣ культа Будды, развился культъ Аргатовъ, т.-е. святыхъ, которые путемъ подвиговъ достигли или близки къ тому, чтобы достигнуть высочайшаго блаженства: они имѣютъ власть надъ природою, знаютъ и открываютъ будущее и совершаютъ чудеса. Самое характеристическое для Буддизма представленіе о нирванѣ потеряло свой истинный смыслъ: нирвана въ позднѣйшемъ Буддизмѣ не есть ничтожество, ни даже состояніе блаженства, а просто „высочайшее небо“, возвышающееся надъ прочими небесами, мѣстопребываніе прошедшихъ и будущихъ Буддъ. Въ Китаѣ, гдѣ Буддизмъ извѣстенъ подъ именемъ религіи Фо, онъ получилъ своеобразный оттѣнокъ чрезъ привнесеніе въ его культъ туземнаго почитанія духовъ, которые получили значеніе отдѣльныхъ боговъ, властвующихъ надъ различными явленіями природы. Въ средней Азіи и Сибири онъ смѣшался съ шаманствомъ. Идею воплощенія Буддъ съ особенною грубостію развила ламайская отрасль Буддизма, признавъ, что Будда воплощается постоянно и существуетъ на землѣ видимо, переходя изъ одного избраннаго имъ человѣка въ другаго; такимъ постояннымъ воплощеніемъ Будды служатъ Далай-Ламы въ Тибетѣ, которымъ оказываются божескія почести. Въ большей чистотѣ въ настоящее время Буддизмъ сохранился на своей родинѣ, въ Индіи: тамъ болѣе вѣрны воспоминанія объ одномъ Буддѣ-Шакіамуни; въ древнихъ храмахъ нѣтъ и другихъ изображеній, кромѣ Будды. Болѣе образованные изъ буддистовъ и теперь почитаютъ Будду не богомъ, а только божественнымъ, великимъ человѣкомъ, перенося предикаты божества на нирвану, которую довольно сходно съ браминскимъ, идеалисти-

ческимъ понятіемъ о Брамѣ-Ишварѣ, понимаютъ какъ абсолютное безличное начало бытія.

Мы представили характеристическія черты Буддизма, которыя, полагаемъ, съ достаточною ясностію опредѣляютъ его значеніе и мѣсто въ процессѣ религіозныхъ вѣрованій язычества. Буддизмъ,—съ своею повидимому совершенно нерелигіозною основною идеею, какъ извѣстно, составляетъ камень преткновенія для философіи религіи. Ни одна изъ религіозныхъ формъ не подвергалась столь разнообразной оцѣнкѣ и не испытывала въ слѣдствіе этого столь разнообразнаго помѣщенія въ группировкѣ религій, какъ Буддизмъ. Но, по нашему мнѣнію, всѣ эти затрудненія въ оцѣнкѣ Буддизма происходили главнымъ образомъ отъ того, что обращали исключительное вниманіе на болѣе выдающееся и оригинальное въ немъ, на первоначальное философское содержаніе его, забывая о главномъ, о религіозномъ пониманіи и переработкѣ этого содержанія. Но для философіи религіи центръ тяжести Буддизма и существенное въ немъ заключается не въ тѣхъ практическихъ мотивахъ, которыми было вызвано его нравственное міросозерцаніе, а въ томъ представленіи о сверхчувственномъ началѣ, которое естественнымъ путемъ возникло изъ этого міросозерцанія; для религіи главное въ Буддизмѣ не его такъ-называемый нигилизмъ, а антропоморфизмъ въ представленіи о Богѣ. Буддизмъ, какъ мы сказали, представляетъ двѣ стороны: отрицательную и положительную. Но на отрицательной, выразившейся въ устраненіи идеи жизни, а съ нею и Брамы, носителя этой жизни, не могло надолго остановиться религіозное сознаніе; иначе Буддизмъ, какъ мы замѣтили, сталъ бы не религіею, а только философскою школою или сектою въ Браманизмѣ. Оно тотчасъ же перешло къ образованію положительнаго представленія о божественномъ началѣ, которое должно было замѣнить браминское безличное абсолютное,—и мы видѣли, что, въ силу общаго закона развитія политеизма, это представленіе не могло стать инымъ какъ антропоморфическимъ. Для религіознаго сознанія эта положительная сторона имѣетъ больше значенія, чѣмъ отрицательная, которая поэтому и осталась въ Буддизмѣ не столько въ видѣ теоретическаго ученія о мірѣ, сколько въ формѣ нравственнаго міросозерцанія,—ученія о ничтожествѣ и болѣзни бытія и усло-

вливаемой этимъ ученіемъ религіозно-нравственной практики.

Несмотря на то, что въ Буддизмѣ религіозное сознаніе язычества, повидимому, достигло своего предѣла, нашло въ области дѣйствительнаго міра самое высшее и совершенное, что могло служить къ опредѣленію искомаго имъ абсолютно совершеннаго начала бытія, — человѣка въ его идеальной формѣ, онъ не могъ быть послѣднимъ завершительнымъ моментомъ язычества; въ немъ политеизмъ не сказалъ еще своего послѣдняго слова. Это потому, что самый идеалъ человѣка въ лицѣ Будды былъ одностороннимъ и болѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ. Будда Шакіамуни, идеализированный и возведенный на степень божественнаго достоинства человѣкъ, былъ не болѣе какъ идеалъ философа, пожалуй, аскета, въ сознаніи ничтожества міра и болѣзни бытія бѣжавшаго отъ всего того, что представляетъ намъ жизнь, съ богатствомъ и разнообразіемъ ея содержанія. Поэтому и всѣ идеальныя черты совершенства этого человѣка-бога — отрицательнаго достоинства, и самая высшая нравственная черта — любовь могла проявиться въ немъ не какъ дѣятельное начало, но какъ пассивное, какъ безконечное состраданіе и милосердіе. Но человѣкъ съ его многостороннимъ развитіемъ, съ разнообразнымъ богатствомъ жизни и дѣятельности представляетъ несравненно болѣе широкое содержаніе для идеала совершенства, чѣмъ сколько нашелъ въ немъ Буддизмъ. Идеализировать это содержаніе человѣческой природы и отсюда заимствовать черты для опредѣленія абсолютнаго идеала, болѣе широкаго и содержательнаго, чѣмъ буддійскій, будетъ дальнѣйшею задачею религіознаго сознанія на томъ пути, на который оно теперь вступило. Эту задачу взялъ на себя рѣшить Греко-римскій политеизмъ.

Основная идея Эллинскаго политеизма (Римскій составляетъ только дальнѣйшее развитіе положеннаго въ немъ принципа) есть представленіе божественнаго начала въ идеальныхъ чертахъ человѣка. Но тотъ человѣкъ, высшее достоинство котораго сравнительно съ природою и ея силами признало религіозное сознаніе и въ которомъ, поэтому, думало найти идеальныя черты для представленія объ абсолютно совершенномъ началѣ, былъ однакоже естественный человѣкъ въ неразрывномъ единствѣ духовной и чувственной сторонъ его существа.

Поэтому и въ представленіе о божественномъ началѣ неизбѣжно должны были войти не только высшія, чисто духовныя качества и совершенства человѣка, но и тѣ явленія его природы, которыя условливаются соединеніемъ въ немъ духовнаго начала съ чувственностію. Въ видѣ боговъ были идеализированы и возведены на степень божественнаго достоинства и такія стороны человѣческой натуры, которыя не только не могли быть возвышены до уровня божественнаго начала, но, напротивъ, унижали это самое начало и низводили его до уровня человѣческихъ недостатковъ. Въ мірѣ боговъ явились олицетворенія не только добродѣтелей и совершенствъ, но и пороковъ и страстей. Если Буддизмъ въ своемъ антропоморфизмѣ былъ одностороннимъ въ томъ, что идеализировалъ только отрицательныя достоинства человѣческой природы, то Эллинизмъ, съ своею всесторонностію въ пониманіи этой природы, впалъ въ противоположную крайность: обоготворилъ не только ея достоинства, но и недостатки.

Конечно такой характеръ всесторонняго антропоморфизма Эллинскій политеизмъ получилъ не вдругъ и идея, лежащая въ основѣ его, выразилась со всею ясностію только въ эпоху его процвѣтанія, началомъ которой должны быть приняты времена Гомера и Гезіода. И когда Греки со словъ Геродота повторяли, что Гомеръ и Гезіодъ имъ дали боговъ, то это, конечно, нужно понимать такъ, что въ ихъ время, подъ вліяніемъ творческой ихъ фантазіи, установился и опредѣлился характеристическій типъ Эллинской миѳологіи. Но до времени своего окончательнаго образованія, религія Греческаго народа прошла всѣ фазисы естественнаго религіознаго процесса и слѣды ихъ довольно ясно замѣтны въ ея составѣ. Такъ мы уже имѣли случай упомянуть о слѣдахъ фетишизма, зоолатріи и натурализма въ религіозныхъ преданіяхъ Греческаго народа; почитаніе деревьевъ, грубыхъ столбовъ, камней, источниковъ, относится къ этой древнѣйшей, такъ-называемой пелазгической, эпохѣ. Слѣды астральнаго періода также замѣтно сохранились какъ въ сопостановленіи извѣстныхъ боговъ съ извѣстными свѣтилами, такъ и въ прямо астральныхъ божествахъ. Такъ напр. имя Аполлона издавна соединялось съ представленіемъ солнца, Діаны съ луною, Афродиты съ планетою Венерою и пр. Діона, древнѣйшая супруга Зевса, Геліосъ,

Селена, Геката, Ирисъ, Эосъ, Гемера, Нимфы Плеяды, Гесперіды и пр. суть чисто астральныя божества *). Воспоминаніе о космической формѣ религіи сохранилось въ представленіи о генераціяхъ Урана и Геи, затѣмъ Кроноса, предшествовавшихъ владычеству Зевса и его потомковъ. Конечно на миѳахъ объ этихъ богахъ могло отразиться вліяніе позднѣйшихъ религіозныхъ воззрѣній, но что вообще служеніе космическимъ богамъ предшествовало служенію Зевсу,— это выражается не только въ томъ отношеніи этихъ древнихъ боговъ къ новымъ, которое указывается миѳологіею, которая говоритъ ясно о низверженіи ихъ и лишеніи власти, но и подтверждается историческимъ преданіемъ. Существованіе въ послѣдствіи въ Греціи алтаря и мѣста поклоненія Кроносу и Реѣ (напр. Кроносовъ холмъ въ Олимпіи, храмъ Кроноса и Реи въ Аѳинахъ при подошвѣ Акрополя и др.) народное преданіе возводило къ древнѣйшимъ временамъ золотаго Сатурнова вѣка. Космическій характеръ носили первоначально даже тѣ самые боги, которые потомъ явились въ опредѣленныхъ антропоморфическихъ чертахъ; таковъ напр. древнѣйшій Додонскій или пелазгическій Зевсъ, Діана, Аѳина и Аполлонъ. Мы встрѣчаемъ даже нѣкоторыя попытки превратить этотъ космическій политеизмъ въ пантеистическое міросозерцаніе, подобное Индѣйскому: эти попытки замѣтны въ древнѣйшихъ орфическихъ гимнахъ, въ которыхъ Зевсъ изображается какъ пантеистическое начало и сущность бытія **). Но эти попытки остались на степени неразвившагося стремленія, которое не перешло въ народное сознаніе. Это сознаніе, послѣ долговременнаго колебанія, пошло другимъ путемъ къ рѣшительному антропоморфизму. Борьба старыхъ и новыхъ боговъ, которая играетъ такую важную роль въ Греческой миѳологіи, выражаетъ это колебаніе и внутреннюю борьбу религіознаго

*) Какъ значителенъ былъ астральный элементъ въ Греческой миѳологіи, видно изъ того, что въ эпоху скептическаго отношенія къ религіи, нѣкоторые ученые (напр. Гигинъ) могли воспользоваться этимъ элементомъ для построенія довольно остроумныхъ астрономическихъ объясненій всей Греческой миѳологіи.

**) *Ζεῦς ἀρχή, Ζεῦς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται,*—этотъ стихъ часто цитируютъ Греческіе философы, напр. Платонъ, называя его: *παλαιὸς λογος.* Leg. IV, 715.

сознанія, то угнетеннаго могучими образами космическихъ боговъ, то увлекаемаго новыми религіозными представленіями,— борьбу, окончившуюся рѣшительною побѣдою Зевса и Олимпійцевъ, — то-есть признаніемъ превосходства силъ человѣческаго духа надъ силами природы, воплощенными въ прежнихъ богахъ.

Для нашей цѣли, которая состоитъ въ установленіи главныхъ и общихъ моментовъ политеистическаго процесса, нѣтъ нужды входить въ частное опредѣленіе смысла и значенія того или другаго божества Эллинской миѳологіи и передавать, общеизвѣстное впрочемъ, фактическое содержаніе ея. Но мы должны остановиться на одной характеристической особенности Эллинскаго политеизма, довольно рѣзко выдѣляющей его изъ ряда прочихъ религій, и отсюда объяснить какъ тѣ недостатки, которые повели къ разрушенію его, такъ и то мѣсто, которое мы дали ему въ процессѣ религіознаго сознанія.

Эта особенность есть такъ-называемая художественность его. Въ этомъ отношеніи названіе Эллинской религіи религіею красоты или изящества (данное впервые Гегелемъ) вполнѣ можетъ быть принято. По своему художественному характеру Эллинская религія составляетъ столько же, если не болѣе, предметъ философіи искусства, какъ и философіи религіи. Художественный элементъ въ ней такъ силенъ, что за преобладающею поэтическою стороною нѣкоторые (напр. Фоссъ) не хотѣли даже видѣть никакого религіознаго смысла и содержанія, почитая ее исключительнымъ продуктомъ поэтической фантазіи.

Но такой характеръ Эллинской миѳологіи сколько возвышаетъ ее и дѣлаетъ цѣнною для поэта, сколько же, повидимому, лишаетъ ее дѣйствительной религіозной цѣнности и возбуждаетъ сомнѣніе, по праву ли занимаетъ она то завершительное мѣсто въ процессѣ естественнаго религіознаго сознанія, какое мы ей назначили, не служитъ ли она скорѣе моментомъ упадка, чѣмъ прогресса этого сознанія. Конечно, что касается до формы, то мы должны по справедливости отдать ей первое мѣсто. Свѣтлая и изящная красота Греческой миѳологіи далеко оставляетъ за собою символы и безобразныя представленія боговъ въ религіяхъ Востока.

Вмѣсто странныхъ, чудовищныхъ фигуръ съ грубымъ сочетаніемъ человѣческихъ и животныхъ формъ, съ нескладнымъ преувеличеніемъ числа и объема органовъ, вмѣсто боговъ съ безобразными лицами, съ собачьими и птичьими головами, со множествомъ рукъ и ногъ (какъ напр. въ Индіи и Египтѣ), мы встрѣчаемъ изящныя фигуры классическаго искусства; вмѣсто нелѣпой миѳологіи, порожденной грубою и необузданною фантазіею, находимъ поэтическіе разсказы. Но дѣло принимаетъ другой оборотъ, если отъ внѣшней стороны религіи обратить вниманіе къ ея содержанію. Здѣсь, вмѣсто стройныхъ и довольно послѣдовательныхъ опытовъ религіознаго міросозерцанія, мы находимъ пеструю и безсвязную ткань образовъ, конечно, художественныхъ, но не имѣющихъ сколько-нибудь важнаго философскаго значенія. Религіи Востока и на первый взглядъ представляются по своему содержанію гораздо болѣе богатыми и глубокомысленными, чѣмъ религія Грековъ, которая кажется болѣе свободною игрою прихотливой поэтической фантазіи, чѣмъ произведеніемъ серьезной религіозной потребности уяснить въ формѣ представленій высшіе вопросы ума. При этихъ особенностяхъ религій Греціи и Востока невольно возбуждается вопросъ объ ихъ сравнительномъ значеніи. Содержаніе Греческой миѳологіи, повидимому, заставляетъ считать ее упадкомъ религіознаго сознанія; но между тѣмъ историческое значеніе Греческаго народа, богатство силъ и способностей, какими онъ былъ одаренъ, и наконецъ то обстоятельство, что антропоморфизмъ былъ завершеніемъ политеистическаго процесса, слѣдовательно появленіе его вызывалось неудовлетворительностію предыдущихъ формъ религіи, заставляютъ смотрѣть на религію Эллиновъ съ болѣе благопріятной точки зрѣнія.

Дѣйствительно, для правильнаго сужденія о Греческой миѳологіи должно различать въ ней общую идею ея и способъ выраженія. При первомъ взглядѣ болѣе всего бросается въ глаза здѣсь способъ выраженія,—художественность. На эту сторону главнымъ образомъ обращаютъ вниманіе защитники Эллинизма, съ цѣлью возвысить религію Эллиновъ надъ всѣми прочими религіями. Думаютъ, что открывъ въ ней преобладаніе поэтическаго элемента и давъ ей названіе религіи красоты, тѣмъ самымъ дали ей пальму первенства предъ всѣми болѣе древ-

ними религіями. Но если художественность высоко ставитъ эту религію въ глазахъ эстетика и если эта черта ея имѣла важное значеніе въ общеобразовательномъ отношеніи, то съ другой стороны, эта именно черта и составляетъ существенный недостатокъ ея для философа и объясняетъ причину ея несовершенства въ сравненіи съ другими древними религіями. Преобладаніе художественности лишило ее, какъ религію, существенныхъ достоинствъ и значенія; удовлетворяя эстетическому чувству, она оказалась неудовлетворительною для болѣе глубокаго религіознаго чувства, такъ какъ религія должна была дать удовлетвореніе не одной какой-либо потребности человѣческаго духа, но всѣмъ его высшимъ стремленіямъ. Мысль, воля также имѣютъ свои права въ дѣлѣ религіи, какъ и чувство; но религія красоты не могла отвѣтить на религіозные вопросы ума, не могла дать и твердыхъ правилъ для нравственной дѣятельности. Какъ только прикасалась мысль къ художественному образу, чтобы выдѣлить изъ него сокрытую въ немъ идею, этотъ образъ разлетался, не оставляя послѣ себя ничего, кромѣ смутнаго и неуловимаго представленія, потому что самое изящество его не дозволяло разъединять содержанія и его выраженія, такъ какъ здѣсь выраженіе или форма не была что-либо чуждое мысли, легко снимаемою съ нея оболочкою, но извѣстнымъ, низшимъ моментомъ ея же собственнаго бытія. Идея и явленіе здѣсь находились въ органическомъ живомъ единеніи и всякое стремленіе разъединить ихъ было бы также неудачно, какъ желаніе въ органическомъ цѣломъ отдѣлить жизнь отъ ея матеріальнаго субстрата. Въ этомъ отношеніи религіи Востока, не смотря на грубость своего символизма, и даже можно сказать именно въ слѣдствіе этой грубости, не позволявшей органически сплавляться идеѣ и ея чувственному проявленію, были гораздо удовлетворительнѣе для религіознаго сознанія, чѣмъ Греческій политеизмъ. Этимъ объясняется и другое характеристическое явленіе въ Греческой религіи,— враждебное отношеніе къ ней отвлеченнаго философскаго мышленія, отношеніе противоположное тому, какое находимъ у народовъ Востока. На религіозной почвѣ у восточныхъ народовъ свободно развилась тѣсно связанная съ религіею и развивающая ея идеи философія. Болѣе требовательные и

болѣе глубокіе умы, не выходя изъ области самой религіи, будучи жрецами ея, находили въ ней пищу для своего ума, становились ея толкователями и продолжателями въ области мышленія. Въ Греціи, напротивъ, дѣйствительными образователями религіи были поэты (напр. Гомеръ, Гезіодъ) и художники. Но интересы поэзіи и интересы религіи расходились и вели въ противоположныя стороны. Интересъ религіи состоялъ въ отвлеченіи идей отъ чувственныхъ образовъ, въ обращеніи представленій въ символы понятій; интересъ поэзіи—въ возможно большемъ удаленіи отъ общаго и отвлеченнаго, въ развитіи и распространеніи живыхъ конкретныхъ представленій, вмѣсто неизящныхъ и не имѣющихъ сами по себѣ, независимо отъ содержанія, никакого значенія символовъ. Отъ этого Греческая миѳологія постоянно стремилась отъ общаго къ частному, отъ представленій о богахъ самихъ по себѣ къ изображенію отношеній ихъ къ людямъ, къ низведенію ихъ въ среду людей. Отсюда — введеніе въ циклъ религіозныхъ представленій многочисленныхъ историческихъ преданій Греческаго народа, каковы напр. походъ Аргонавтовъ, Ѳивская война, завоеваніе Трои, подвиги Геркулеса, Ѳезея и др. Легендарная исторія давала болѣе пищи для поэзіи, чѣмъ представленія о богахъ въ ихъ отрѣшенности отъ земныхъ дѣлъ. Поэтому религіозный духъ Греческаго народа преимущественно обратился къ художественной разработкѣ сагъ и историческихъ преданій, совершенно забывъ о внутреннемъ и истинномъ содержаніи религіи. Дѣянія боговъ были смѣшаны и перепутаны съ героическими легендами, такъ что боги только въ той мѣрѣ стали имѣть интересъ для Грека, въ какой сами они являлись сражающимися или любящими героями, но оставались совершенно безсодержательными для болѣе глубокаго религіознаго и нравственнаго чувства. Такимъ образомъ чрезъ подчиненіе религіи поэзіи, чрезъ преобладаніе героическихъ разсказовъ предъ вѣроученіемъ, потерялъ Греческій міръ боговъ и послѣдній остатокъ теоретическаго содержанія, а чрезъ низведеніе боговъ въ область человѣческихъ страстей и интересовъ и послѣднюю тѣнь нравственнаго характера и значенія. Слѣдствіемъ этого было то, что болѣе серьезные умы не могли найти для себя никакой пищи въ религіи; изъ художествен

ной миѳологіи было совершенно невозможно развить какоелибо систематическое міросозерцаніе. Отъ этого жрецы, какъ представители религіозной мудрости, не имѣли въ Греціи никакого значенія и вліянія на ходъ умственнаго образованія, а Греческіе философы явились не религіозными мудрецами, а врагами народной религіи.

Такъ какъ главная причина неудовлетворительности Греческаго политеизма для религіознаго сознанія коренилась въ его художественности, то нельзя ли было ожидать, что съ устраненіемъ преобладанія художественной формы устранятся его недостатки и для мысли откроется возможность образовать болѣе глубокое религіозное міросозерцаніе? Но неопреодолимое препятствіе къ тому заключалось въ основной идеѣ Эллинской религіи. Такъ какъ идеаломъ человѣка, черты котораго должны были служить для опредѣленія абсолютнаго идеала, былъ для нея естественный человѣкъ въ неразрывномъ единствѣ духовной и чувственной сторонъ его природы, а жизнь такого человѣка представляла чрезвычайное разнообразіе не только несходныхъ, но и противорѣчащихъ другъ другу явленій, то объединеніе этого разнообразія, при стремленіи удержать всѣ характерныя особенности человѣческой жизни, представляло неразрѣшимую задачу для религіознаго сознанія. Напротивъ, чѣмъ больше расширялась сфера человѣческой жизни и осложнялись ея отношенія, чѣмъ яснѣе выступали для сознанія новыя и новыя стороны ея, тѣмъ болѣе и болѣе распространялся и міръ боговъ,—представителей этихъ сторонъ и отношеній. Все это вполнѣ высказалось въ Римскомъ политеизмѣ, который по своей основной идеѣ есть не что иное, какъ продолженіе Греческаго. Трезвому, практическому складу ума Римскаго народа была чужда та художественно-поэтическая форма, которая наложила своеобразную печать на миѳологію Эллиновъ; онъ въ религіи не только не увлекался ею, но и сознавалъ недостатки Греческой миѳологіи, проистекавшіе изъ преобладанія этой формы и выразившіеся въ слишкомъ чувственныхъ миѳахъ и представленіяхъ о богахъ. Но то, что было привнесено въ религію этимъ болѣе трезвымъ отношеніемъ къ ней, состояло только въ улучшеніи формы политеизма, но не въ измѣненіи содержанія и основной идеи его. Измѣненіе не шло далѣе замѣны художественной формы пред-

ставленія болѣе или менѣе символическою *); но эта форма, хотя болѣе соотвѣтствующая религіозному интересу, чѣмъ художественная, не могла сама по себѣ дать новаго содержанія. Римская миѳологія состояла изъ простыхъ олицетвореній различныхъ понятій, относящихся къ жизни семейной, общественной, исторической. А такъ какъ область такихъ понятій расширяется съ развитіемъ общественной жизни, то понятно, что Римской миѳологіи предстояло обширное поле для произвольнаго размноженія такихъ миѳическихъ олицетвореній, такъ что нигдѣ не является такого множества боговъ, постоянно возрастающаго въ своемъ числѣ, какъ у Римлянъ. Такой, чуждый художественности, разсудочный характеръ миѳологіи былъ совершенно въ духѣ положительнаго Римскаго народа, который и въ религіозныхъ представленіяхъ хотѣлъ ясно и наглядно въ каждомъ божествѣ различать опредѣленную мысль, имъ выражаемую. Эта мысль частію высказывалась въ самомъ названіи божества, напр. Pietas, Fides, Concordia, Virtus, Fortuna, Bellona, Victoria, Flora, Pomona и пр., частію ясно выражалась въ аттрибутахъ и характерѣ его, напр. Минерва, Веста, Церера, Янусъ, Квиринусъ и др. При такомъ раціональномъ характерѣ Римской миѳологіи, она должна была естественно потерять то художественное значеніе, какое имѣла Греческая. Какъ скоро понятіе сознается и высказывается довольно ясно, между нимъ и его чувственнымъ выраженіемъ уже не можетъ быть того равенства и взаимопроникновенія между идеею и явленіемъ, которое составляетъ

*) Попытки замѣны художественной формы символическою мы находимъ уже и въ Греціи, особенно въ космогоніи Гезіода, которая представляетъ опытъ внесенія нѣкоторой философской мысли и единства въ народную религію. Тамъ на ряду съ народными богами являются олицетворенныя понятія различныхъ состояній и страстей, напр. смерть, сонъ, сновидѣніе, месть, убійство, обманъ, страданіе и т. под. Въ миѳологіи также встрѣчаются болѣе символическія, чѣмъ художественныя, божества, напр. Ники(богиня побѣды) Евномія (законъ), Лето (забвеніе), Ирена (радость), Дики (правда), Ѳанатосъ (богъ смерти) и др. Но въ Греціи подобнаго рода божества не имѣли никогда важнаго религіознаго значенія. Точно также и космогонія Гезіода въ тѣхъ частяхъ, гдѣ она отступала отъ народныхъ вѣрованій и старалась внести отвлеченный элементъ рефлексіи, не получила признанія въ живомъ религіозномъ сознаніи и осталась опытомъ (при томъ же неудачнымъ) личнаго философствованія надъ содержаніемъ религіи.

сущность художественнаго представленія. Идея беретъ перевѣсъ надъ формою и вмѣсто изящнаго образа получается символическое или аллегорическое изображеніе. Міръ Римскихъ боговъ является не міромъ живыхъ индивидуальныхъ существъ, созданныхъ творческою фантазіей, а собраніемъ олицетворенныхъ понятій, не состоящихъ ни между собою, ни съ своею чувственною формою, ни въ какомъ органическомъ единствѣ.

Но уступая въ способахъ выраженія религіознаго созерцанія религіямъ культурныхъ народовъ Востока, Греко-римская религія, тѣмъ не менѣе, выше ихъ по своей основной идеѣ, и въ этомъ отношеніи она дѣйствительно служитъ завершеніемъ политеистическаго процесса. Въ религіяхъ Востока естественное религіозное сознаніе, ищущее абсолютнаго начала въ области условнаго и ограниченнаго бытія, обращалось то къ началамъ и силамъ мертвой природы, то къ понятію чувственно-органической жизни и здѣсь искало предикатовъ для опредѣленія высочайшаго Существа. Въ Греко-римскомъ политеизмѣ религіозное сознаніе, какъ мы видѣли, почувствовало недостатокъ подобныхъ опредѣленій; оно нашло, что наиболѣе совершенное явленіе въ области бытія представляетъ самъ человѣкъ, и что его природа должна дать идеальныя черты для представленія абсолютно совершеннаго начала. Эта идеальная природа человѣка была понята притомъ во всей широтѣ и разнообразіи ея проявленій, а не съ односторонней только и отрицательной точки зрѣнія, какъ въ Буддизмѣ.

Но для образованія полнаго и отчетливаго понятія о Богѣ на основаніи этого принципа непреодолимымъ препятствіемъ служила та форма чувственнаго представленія, которая, какъ мы знаемъ, составляла существенную принадлежность языческаго религіознаго сознанія. Подъ преобладающимъ господствомъ этой формы, идея о Богѣ не могла найти соотвѣтствующаго себѣ выраженія въ умѣ человѣка и могла явиться только въ видѣ раздробленномъ, въ формѣ многочисленныхъ антропоморфическихъ боговъ, изъ которыхъ каждый пытался выразить какую-либо сторону человѣческой природы. Не будучи въ состояніи возвыситься надъ чувственнымп представленіемъ, Греческая религія не могла ни дойти до сознанія неудовлетворительности этой формы, ни отвлечь идею духа,

или духовнаго начала вообще, отъ индивидуальныхъ обнаруженій его въ человѣкѣ. То и другое суждено было сдѣлать Греческой философіи: она, отбросивъ религіозную форму чувственнаго представленія, высвободила идею духа отъ ея раздробленности въ конкретныхъ проявленіяхъ, такъ что не смотря, на внѣшнее враждебное отношеніе Греческой философіи къ народной религіи, она въ сущности находится съ нею въ родственной связи и продолжаетъ ея дѣло. Она, какъ увидимъ, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей высказываетъ ясно и отчетливо въ формѣ понятій то, что смутно и инстинктивно чувствовала и безуспѣшно старалась выразить въ представленіяхъ религія. Вражда между ними касалась болѣе формы пониманія, чѣмъ сущности дѣла...

Мы изложили послѣдовательный процессъ религіознаго сознанія въ формѣ представленія,—процессъ религій языческихъ. Этотъ процессъ представляетъ намъ полный циклъ развитія, въ которомъ естественное религіозное сознаніе, исчерпавъ всѣ доступныя ему опредѣленія Божества, возвратилось своеобразнымъ путемъ къ тому первоначальному представленію, изъ котораго оно вышло. Какъ первоначальною религіей былъ живой богооткровенный антропоморфизмъ, такъ къ этому же, но лишенному живаго содержанія, антропоморфизму и возвратилось язычество послѣ долгаго блужденія по окольнымъ путямъ. Оно возвратилось, такъ-сказать, къ первобытной религіи, къ представленію Бога въ образѣ человѣка, но будучи лишено объективнаго фактора религіи, живаго дѣйствія Божества на духъ человѣка, оно могло найти только утраченную форму, но не содержаніе, котораго оно не могло само себѣ дать. То, до чего оно достигло въ антропоморфизмѣ, было темное, инстинктивное, но неудовлетворенное желаніе имѣть Бога въ образѣ человѣка, но этого Бога оно не могло найти само и только измыслило его по своему образу и подобію. Но то, чего смутно искало и о чемъ томилось язычество, то возстановленіе первобытной, утраченной религіи дано другимъ путемъ,—христіанствомъ въ ученіи о воплощеніи Бога-Слова. То, что въ язычествѣ было потребностію, мечтою, въ христіанствѣ стало

реальностію и истиною. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что христіанство было по истинѣ чаяніемъ языковъ, удовле, твореніемъ инстинктивнаго религіознаго желанія и стремленія, высказавшагося, какъ послѣдній результатъ и послѣднее слово языческаго религіознаго сознанія. Этимъ отчасти объясняется и то, почему именно тотъ міръ, который съ наибольшею ясностію и живостію высказалъ это послѣднее слово язычества въ своемъ антропоморфизмѣ, — Греко-римскій, представилъ собою и наиболѣе благопріятную почву для воспринятія сѣмянъ христіанскаго ученія, которое давало ему истиннаго, а не мнимаго, Богочеловѣка, котораго онъ напрасно искалъ въ своихъ антропоморфическихъ богахъ.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о политеистическомъ процессѣ раскрытія религіозной идеи въ формѣ представленія, не излишнимъ считаемъ обратить вниманіе на значеніе этой формы въ религіозномъ сознаніи вообще, независимо отъ той опредѣленности, какую получило оно въ мірѣ языческомъ.

На первый взглядъ представляется, что эта форма составляетъ исключительную принадлежность язычества и должна быть явленіемъ безвозвратно прошедшимъ, какъ скоро религіозное сознаніе вступило на высшую степень развитія. Язычество, съ своимъ чувственнымъ и, въ силу этого, политеистическимъ представленіемъ о божествѣ, повидимому, имѣетъ теперь значеніе только какъ важный пережитый моментъ религіознаго сознанія, который можетъ быть предметомъ изслѣдованій для историка и философа, но который не имѣетъ уже жизненнаго значенія при болѣе развитомъ умственно-религіозномъ сознаніи. Оно конечно имѣетъ и теперь такое значеніе, но только для народовъ мало развитыхъ или остановившихся на извѣстной стадіи культуры.

Но, при ближайшемъ взглядѣ на дѣло, оказывается, что эта, повидимому, отжившая свое время форма далеко еще не потеряла своего жизненнаго значенія и при современномъ состояніи религіознаго сознанія у народовъ и лицъ, далеко перешедшихъ за предѣлы политеистическаго міросозерцанія. Форма чувственнаго представленія божества, конечно, есть

форма свойственная познавательной дѣятельности человѣка на извѣстной стадіи его умственнаго развитія, есть форма низшая сравнительно съ формою раціональнаго понятія. Но здѣсь необходимо обратить вниманіе на то, что въ умственной природѣ человѣка высшая форма знанія не уничтожаетъ той низшей, изъ которой она возникла; низшая форма продолжаетъ существовать при высшей, какъ необходимое и естественное условіе психической жизни человѣка. Самое отвлеченное мышленіе не уничтожаетъ дѣятельности фантазіи и чувства, не смотря на то, что повидимому эти силы и способности даютъ познанія, по своей цѣнности далеко уступающія тѣмъ познаніямъ, какія даетъ намъ разумъ. Самый глубокомысленный философъ, самый строгій ученый, только въ извѣстные моменты напряженія ихъ мыслящей силы стоятъ на высотѣ познавательной дѣятельности; въ обыкновенномъ теченіи жизни они, также какъ и люди мало развитые, имѣютъ нужду въ представленіяхъ, образахъ, въ игрѣ фантазіи. Если бы человѣкъ могъ вполнѣ отрѣшиться отъ этихъ низшихъ формъ познавательной дѣятельности, онъ не былъ бы уже и человѣкомъ, а какимъ-то высшимъ существомъ. То, что мы сказали относительно знанія вообще, имѣетъ значеніе и относительно одного изъ видовъ его,—познанія религіознаго. Несмотря на то, что на извѣстной степени умственнаго развитія мы ясно сознаемъ неадэкватность формы чувственнаго представленія для выраженія идеи о Богѣ и о предметахъ сверхчувственныхъ, мы въ силу строенія своей природы не можемъ, однакожъ, никогда отрѣшиться отъ этой формы, не можемъ обойтись безъ того, чтобы не представлять эти предметы въ чертахъ чувственныхъ. И что всего замѣчательнѣе, только подъ условіемъ этихъ представленій религіозныя понятія пріобрѣтаютъ для насъ живость, конкретность и силу дѣйствовать не только на разсудокъ, но и на чувство и волю,—силу религіозную. Познанія наши о Богѣ, какъ скоро они витаютъ исключительно въ сферѣ отвлеченнаго мышленія, получаютъ нѣкоторую раціональную сухость и безжизненность, нѣкоторый односторонне теоретическій характеръ, и въ минуты религіознаго настроенія мы всегда склонны спуститься изъ этой возвышенной области въ сферу живыхъ конкретныхъ представленій. Въ такомъ явленіи нѣтъ ничего незаконнаго,

такого, что мы должны бы всѣми силами стараться искоренить, такъ какъ оно основано на существенномъ законѣ нашей психической жизни, по которому качественно высшій моментъ не уничтожаетъ низшаго; напротивъ, всякая попытка уничтожитъ этотъ послѣдній сказалась бы не возвышеніемъ, а искаженіемъ человѣческой натуры, была бы односторонностью и нарушеніемъ ея цѣльности и гармоніи. Въ психическомъ организмѣ нашей природы, здѣсь повторяется тоже явленіе, что и въ жизни органической вообще. Такъ въ жизни растенія корень не исчезаетъ съ появленіемъ ствола, стволъ съ развитіемъ вѣтвей и листьевъ, листья съ явленіемъ цвѣта и плодовъ; низшая форма жизни остается при высшей: тоже имѣетъ мѣсто и въ жизни религіозной.

Что мы сказали о значеніи чувственной формы познанія о Богѣ въ индивидуальномъ развитіи каждаго, то же должны сказать и о значеніи ея въ религіозной жизни народовъ и человѣчества.

Какъ въ индивидуумѣ развитіе происходитъ не чрезъ превращеніе и переходъ низшихъ силъ духа въ высшія, такъ и въ человѣчествѣ прогрессъ его совершается не измѣненіемъ всей массы слагающихъ его народныхъ единицъ, а въ народѣ всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, но выдѣленіемъ въ немъ высшихъ и совершеннѣйшихъ элементовъ, — прежде всего въ лицѣ живыхъ, всемірно историческихъ народовъ, носителей цивилизаціи въ данную эпоху, а затѣмъ въ лицѣ лучшихъ представителей изъ среды этихъ народовъ. При этомъ низшіе элементы, низшіе моменты развитія не изчезаютъ, но сохраняются какъ основаніе и почва высшаго культурнаго развитія. Поэтому всѣ многоразличныя ступени развитія человѣчества, всѣ формы его бытія, бывшія иногда историческими, не изчезаютъ и теперь; они сохраняются въ различныхъ, остановившихся на извѣстныхъ стадіяхъ развитія народахъ, племенахъ, лицахъ, такъ что исторію жизни человѣчества мы отчасти можемъ изучать и теперь не въ письменныхъ только памятникахъ, но и наглядно, сравнивая и классифицируя различныя формы общественнаго быта, умственной, нравственной, религіозной жизни различныхъ народовъ. Каждый моментъ въ развитіи человѣчества оставилъ свой безсмертный слѣдъ на память вѣкамъ въ оцѣпенѣлыхъ, такъ сказать, формахъ

народовъ и племенъ, остановившихся на этомъ моментѣ. Ту же самую сохранность и существованіе низшихъ моментовъ развитія на ряду съ высшими мы замѣчаемъ и въ народахъ, повидимому, далеко оставившихъ за собою эти низшіе, пережитые моменты. Въ самомъ образованномъ передовомъ народѣ мы встрѣтимъ многочисленныя степени развитія человѣка, и если насъ не будетъ обманывать общій внѣшній видъ цивилизаціи, то подъ маскою ея мы легко откроемъ въ нѣкоторыхъ низшихъ классахъ общества, въ нѣкоторыхъ индивидуумахъ, первоначальныя формы развитія человѣка и затѣмъ дальнѣйшія переходныя ступени, пока дойдемъ до индивидуумовъ, дѣйствительно служащихъ типическими представителями истинной цивилизаціи даннаго времени, а не носителями только формъ ея.

Тоже явленіе сохранности и устойчивости пережитыхъ моментовъ развитія мы находимъ и въ области религіи, такъ что изученіе этихъ моментовъ въ прошедшемъ не есть только историческое знаніе того, что было и прошло, но вмѣстѣ и пониманіе современныхъ формъ религіознаго сознанія на различныхъ его стадіяхъ: это изученіе есть не только философская исторія религій, но и самая философія религіи, показывающая не одинъ только смыслъ того, что имѣло значеніе нѣкогда, но и того, что есть теперь.

Сказанное нами, показывая важное и жизненное значеніе представительной формы религіознаго сознанія, даетъ намъ право искать отраженія моментовъ этой формы не только въ общемъ составѣ нынѣ существующихъ языческихъ религій, гдѣ мы дѣйствительно можемъ найти каждый изъ нихъ, начиная отъ смутныхъ пневматическихъ представленій дикарей Австраліи и восходя послѣдовательно до самыхъ высшихъ и болѣе развитыхъ моментовъ, — но и въ той самой религіи, въ которой выразилась окончательная побѣда надъ язычествомъ и переходъ религіознаго сознанія на высшую и болѣе совершенную ступень его, — разумѣемъ религію христіанскую. Конечно, отыскивая эти низшіе моменты религіознаго сознанія въ высшей и совершеннѣйшей его формѣ, мы должны брать христіанскую религію не въ ея идеалѣ и не въ томъ видѣ, въ какомъ она находитъ свое выраженіе въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, но фактическое состояніе религіознаго

сознанія народовъ и лицъ, исповѣдующихъ эту религію. Если будемъ судить объ этомъ состояніи не по символическимъ книгамъ и не по отдѣльнымъ лицамъ, умственное развитіе которыхъ стоитъ въ уровень съ этими книгами, а по религіознымъ представленіямъ массъ, стоящихъ далеко ниже этого уровня, то найдемъ среди нихъ множество религіозныхъ вѣрованій, которыя, не смотря на ихъ христіанскую оболочку, созданную воспитаніемъ, исторіею, языкомъ, напоминаютъ отдаленные и древніе моменты религіознаго процесса, связанные съ христіанскимъ міросозерцаніемъ лишь внѣшнею связью. Эти вѣрованія являются намъ то въ видѣ суевѣрій, при извѣстномъ уровнѣ образованія постоянно слѣдующихъ за религіею какъ тѣнь за тѣломъ, то въ формѣ различныхъ представленій, образныхъ и символическихъ выраженій, органически сросшихся съ чуждымъ имъ по существу религіознымъ содержаніемъ, утратившихъ, конечно, свое подлинное, языческое значеніе, но тѣмъ не менѣе довольно ясно напоминающихъ объ этомъ прежнемъ значеніи.

Было бы крайне интереснымъ трудомъ, при помощи этнографіи и филологіи, прослѣдить въ области суевѣрій и религіознаго языка сохранившіеся слѣды представленныхъ нами моментовъ религіознаго сознанія. Мы ограничимся простымъ указаніемъ на нѣкоторые болѣе выдающіеся изъ нихъ.

Первоначальная форма естественной религіи, пневматизмъ, довольно ясно даетъ себя видѣть въ распространенной повсюду въ низшихъ слояхъ общества вѣрѣ въ привидѣнія и въ томъ суевѣрномъ инстиктивномъ страхѣ, который возбуждаютъ въ неразвитомъ человѣкѣ соединенныя съ этою вѣрою явленія природы, — страхѣ, который, какъ мы видѣли, составляетъ существенное выраженіе религіознаго чувства на этой стадіи развитія. Такой смутный страхъ вызываетъ уже въ дитяти темнота напр. ночи, пустынная мѣстность, мрачный лѣсъ, кладбище, уединеніе и пр. Конечно, такой страхъ не можетъ происходить отъ какихъ-либо разсужденій о предполагаемой опасности подобныхъ предметовъ и явленій: такого рода разсужденія не доступны для дитяти, да и не имѣютъ никакихъ основаній въ опытѣ. Это—страхъ чисто инстинктивный и глубочайшимъ источникомъ его служитъ чувство сверхъестественнаго, котораго первоначальную форму выраженія онъ состав-

ляетъ. Вотъ почему, какъ показываетъ опытъ, отъ этого суевѣрнаго страха не можетъ иногда освободиться даже человѣкъ, сравнительно очень развитый. Поверхностный раціонанизмъ назоветъ этотъ страхъ остаткомъ суевѣрныхъ разсказовъ, слышанныхъ въ младенчествѣ. Но мы знаемъ, что дѣтскія чувства и представленія со временемъ совершенно изчезаютъ и не остаются, чтобы производить свое вліяніе въ лѣтахъ зрѣлыхъ. Между тѣмъ этотъ страхъ (и соединенная съ нимъ часто вѣра въ привидѣнія) не только не исчезаетъ, но иногда страннымъ образомъ уживается даже съ совершеннымъ невѣріемъ.

Дальнѣйшіе моменты естественной религіи, которые мы назвали фетишизмомъ, зоолатріею и шаманствомъ, мы также можемъ услѣдить въ живомъ религіозномъ сознаніи и въ настоящее время. Что такое какъ не фетишизмъ—суевѣрное почитаніе различныхъ, очень обыкновенныхъ, неодушевленныхъ предметовъ, которымъ приписывается магическое сверхъестественное значеніе? Такъ напр. считается священною земля, взятая отъ какого-нибудь знаменательнаго мѣста, вода изъ источника, признаваемаго цѣлебнымъ, разнаго рода амулеты, носимые для исцѣленія отъ болѣзни и т. д. Элементъ зоолатріи мы можемъ находить какъ въ суевѣрномъ уваженіи къ различнымъ животнымъ, которыя служатъ символическими изображеніями высшихъ религіозныхъ понятій, такъ и въ народныхъ религіозныхъ легендахъ, гдѣ животныя являются живыми дѣйствующими лицами. Та форма религіи, которую мы назвали шаманствомъ, очень замѣтно сохранилась въ вѣрѣ въ чародѣйство, въ заговоры, въ уваженіи къ экстатическимъ состояніямъ, которыя признаются за сверхъестественныя во многихъ религіозныхъ сектахъ. Дальнѣйшая форма религіи,—натурализмъ отражается въ многочисленныхъ вѣрованіяхъ въ различнаго рода существа, населяющія различныя области природы. Для простаго народа и до сихъ поръ мрачный лѣсъ служитъ жилищемъ лѣсовиковъ, глубокій омутъ—водяныхъ, рѣка — русалокъ; темныя пещеры служатъ жилищемъ гномовъ, горныя вершины—горныхъ духовъ и пр.

Дальнѣйшія, болѣе развитыя формы религіознаго сознанія отражаются въ многочисленныхъ, общеупотребительныхъ религіозныхъ выраженіяхъ и представленіяхъ, которыя существуютъ

не только какъ суевѣрныя представленія, но и какъ символическія обозначенія истинныхъ религіозныхъ понятій. Первая изъ этихъ формъ, какъ мы знаемъ, есть религія свѣта. Вѣра во вліяніе свѣтилъ на судьбу человѣка, въ недоброе предзнаменовательное значеніе кометъ, солнечныхъ затмѣній, различеніе счастливыхъ и несчастныхъ дней, — всѣ эти предразсудки, еще недавно составлявшіе слабость даже образованнаго класса людей въ христіанскомъ мірѣ, служатъ отголоскомъ низшей формы религіи свѣта, — сабеизма или астролатріи. Напоминаніе о высшей формѣ этой религіи, въ которой божественное начало отожествляется съ представленіемъ свѣта вообще, мы находимъ въ повсюду распространенныхъ представленіяхъ божества, также какъ всего добраго и совершеннаго, подъ образами свѣта и свѣтлаго,— всего злаго подъ образами темнаго и мрачнаго. Понятіе о Богѣ, какъ раціональное понятіе, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ подобными представленіями; въ божественной природѣ самой по себѣ не можетъ быть ничего сроднаго съ физическимъ свѣтомъ; въ сущности она также не можетъ быть названа свѣтомъ, какъ и мракомъ или чѣмъ-либо инымъ физическимъ. Но тѣмъ не менѣе, несмотря на всѣ доводы разсудка, говорящаго, что по отношенію къ Божеству одинаково неумѣстны предикаты какъ свѣта, такъ и тьмы, человѣкъ безсознательно и упорно все божественное и благое, какъ въ языкѣ и символикѣ, такъ и въ непосредственномъ представленіи, всегда соединяетъ съ идеею свѣта. Никто напр. символически не захочетъ представлять Божество въ видѣ ночи или тьмы или въ образѣ земли, воды и пр., хотя эти образы сами по себѣ не лучше и не хуже свѣта, а по отношенію къ Божеству одинаково могутъ имѣть свое значеніе, какъ выраженія образныя, и не имѣютъ никакого значенія какъ выраженія прямыя. Но въ тоже время никто не находитъ страннымъ, когда ему говорятъ о сіяніи Божества, о свѣтѣ божественной славы, объ озареніи свыше, а въ символическихъ изображеніяхъ представляютъ Божество свѣтлымъ, лучезарнымъ, живущимъ на небѣ. Во всѣхъ религіяхъ Божество и добрые духи изображаются въ свѣтломъ лучезарномъ видѣ, нерѣдко окруженные лучами. Мѣстопребываніе боговъ полагается обыкновенно или на небѣ, или въ горнихъ свѣтлыхъ странахъ земли. Мрач-

ныя подземныя пространства населяются такими же мрачными существами, будутъ ли то циклопы и гиганты Греческой миѳологіи или демоны въ народныхъ представленіяхъ христіанскаго міра. Точно также и въ языкѣ для обозначенія всего добраго и совершеннаго человѣкъ любитъ заимствовать предикаты отъ свѣта и его явленій; мы говоримъ о свѣтѣ разума, истины, о просвѣщеніи, о свѣтлыхъ духахъ, о ясныхъ мысляхъ и пр., хотя въ буквальномъ значеніи эти выраженія также мало имѣютъ смысла, какъ и выраженія: темный духъ, черный поступокъ, мрачное расположеніе духа и пр. Духи, какъ и мысли, по своей сущности также мало могутъ быть названы свѣтлыми или темными, какъ бѣлыми, черными, красными, желтыми. Но языкъ въ безчисленномъ множествѣ выраженій непроизвольно сохранилъ колоритъ очень отдаленныхъ незапамятныхъ временъ, тѣхъ временъ, когда слово не было условнымъ только выраженіемъ, значкомъ извѣстнаго понятія, но имѣло живое, истинно буквальное значеніе, когда не было еще переносныхъ словъ и оборотовъ рѣчи, но каждое слово непосредственно выражало свое содержаніе. А эти времена образованія отдѣльныхъ языковъ и распространенія народовъ по земной поверхности изъ равнинъ Мессопотаміи совпадаютъ съ тою эпохою въ исторіи религіи, когда зарождалась и получала господство надъ религіознымъ сознаніемъ религія свѣта въ ея древнѣйшей формѣ. Противоположеніе свѣтлаго, какъ божественнаго и совершеннаго, мрачному, какъ несовершенному и злому, теперь сохранивши чисто образное, символическое значеніе, имѣло нѣкогда свой непосредственный религіозный смыслъ и реальное значеніе, — въ то время, когда религіозное сознаніе въ свѣтѣ видѣло истинное проявленіе божественнаго начала, а въ тьмѣ и мракѣ обнаруженіе темной, враждебной этому началу, силы.

Такъ какъ религія свѣта была первою изъ культурныхъ религій, возвысившеюся надъ натуралистическимъ политеизмомъ, а задача этихъ религій состояла къ томъ, чтобы сколько возможно свести этотъ разрозненный политеизмъ къ высшему единству божественнаго начала, то этимъ объясняется и то, почему общее названіе божества состоитъ въ тѣснѣйшей связи съ этимъ именно моментомъ религіознаго сознанія.

Здѣсь впервые начало выясняться для сознанія отличіе божества вообще отъ отдѣльныхъ боговъ, и названіе для этого нарождавшагося понятія человѣкъ естественно долженъ былъ заимствовать отъ того представленія о божественномъ началѣ, которое въ то время было господствующимъ. Вотъ почему у большей части Арійскихъ народовъ слова, выражающія понятіе божества, имѣютъ коренное значеніе свѣта и соединенныхъ съ нимъ явленій *).

Чѣмъ далѣе восходило религіозное сознаніе отъ чувственныхъ представленій о божественномъ началѣ къ болѣе отвлеченнымъ, хотя и не вполнѣ еще отрѣшившимся отъ чувственнаго элемента понятіямъ, тѣмъ болѣе и болѣе сливались эти понятія съ аналогическими идеями въ высшей и совершен-

*) Для большей части Индо-германскихъ языковъ наименованіе божества происходитъ отъ общаго корня: Diw,—слово, которое значитъ блестѣть и выражаетъ идею яркаго, блестящаго свѣта. Этотъ корень ясно сохранился въ Санскритскомъ названіи божества Dewa, въ Греческомъ *Ζευς* и *Θεὸς*, въ Латинскомъ Deus, въ Литовскомъ Diewas.

Санскритское названіе божества Dewa по формѣ есть прилагательное и значитъ яркій, блестящій; оно прилагалось сначала ко всѣмъ богамъ, а затѣмъ было принято для выраженія общаго понятія о божествѣ. Отъ корня Diw производятъ филологи и Греческое слово *Ζεύς*. въ древности вмѣсто этого слова часто употреблялась форма *Δέυς*, въ косвенныхъ надеждахъ *Διὸς*, *Δὶ*, сохранившаяся и въ послѣдствіи. Слово *Θεὸς* почитаютъ тожественнымъ по значенію съ *Ζεὺς* и *Δέυς*, такъ какъ звуки *Ζ* и *Δ* суть входящіе составные элементы буквы *Θ*. Сродство Латинскаго и Литовскаго Deus и Diewas съ общимъ Индо-германскимъ корнемъ Diw само по себѣ ясно. Филологи считаютъ также названіе Jupiter, въ древнѣйшей формѣ Jos, Jowis, родственнымъ съ Dies, *Ζευς* и *Θεὸς*. Что древнѣйшая форма Jos, сохранившаяся въ косвенныхъ падежахъ, тожественна съ Dies,—свѣтъ, день, а отсюда и съ происходящими изъ того жо корня Deus и Diw, показываютъ архаическія формы имени Юпитера, которыя вмѣстѣ указываютъ и на значеніе его: Dispater, Diespiter, т. е. отецъ свѣта. Названіе божества у Славянскихъ племенъ—Богъ (Бугъ, Багъ, у западныхъ Славянъ), хотя происходитъ отъ другаго корня, но выражаетъ туже самую идею свѣта. Корень его Bhag и Bhaga въ Санскритскомъ языкѣ означаетъ первоначально солнце. Какъ божество солнца, Bhag упоминается въ числѣ главныхъ боговъ въ Ведахъ, древнѣйшей части священныхъ книгъ Индіи. Въ Зендавестѣ это слово постоянно уже употребляется какъ общее наименованіе божества. Тоже имя Bhaga и въ томъ же смыслѣ найдено въ древнихъ надписяхъ временъ царя Дарія:Накимъ-Рустемской и Беристунской; здѣсь же встрѣчается и женскій родъ этого слова Bhagini (богиня), множественное число Bhagâha (боги) и Bhagastona—жилище боговъ.

нѣйшей религіи, теряя свои характеристическіе признаки, и тѣмъ труднѣе было бы здѣсь отдѣлить древнѣйшіе, языческіе моменты религіознаго сознанія отъ позднѣйшихъ. Но тѣмъ не менѣе внимателъный анализъ и здѣсь могъ бы открыть слѣды смѣшенія разнородныхъ религіозныхъ элементовъ. Мы укажемъ здѣсь на одну, окончательную форму естественнаго религіознаго сознанія, — антропоморфизмъ. Вліянія и отраженія этой формы нельзя не замѣтить въ общей склонности мало развитыхъ массъ отдаляться отъ возвышенныхъ и чистыхъ понятій о Богѣ въ область болѣе конкретныхъ, антропоморфическихъ представленій. Сюда относятся не только человѣкообразныя представленія о Богѣ и Его дѣйствіяхъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, но и вообще то предпочтеніе, которое малоразвитый человѣкъ отдаетъ легендарнымъ элементамъ религіи предъ строго догматическими. Отсюда объясняется и часто замѣчаемое возвышеніе культа святыхъ людей, иногда уравнивающее ихъ до божественнаго достоинства, причемъ религіозное сознаніе относится къ нимъ даже съ большею живостію и интенсивностію, чѣмъ къ самому Божеству, а въ самыхъ грубыхъ народныхъ представленіяхъ святые являются даже чѣмъ-то въ родѣ антропоморфическихъ боговъ, властвующихъ каждый надъ извѣстнымъ явленіемъ природы или надъ извѣстною стороною человѣческой жизни.

Мы указывали преимущественно на ложное и незаконное привнесеніе низшихъ, языческихъ элементовъ религіознаго сознанія въ кругъ высшихъ религіозныхъ вѣрованій. Но этимъ не ограничивается значеніе формы представленія и условливаемыхъ ею моментовъ въ дѣлѣ религіи. Мы указали на это значеніе, когда говорили о значеніи субъективнаго элемента въ области религіознаго познанія *). Дѣйствительно, если сама по себѣ форма чувственнаго представленія есть естественная и необходимая форма познанія, если какъ таковая, она не изчезаетъ, переходя въ высшую форму, но остается при ней, то и въ истинной религіи она должна имѣть надлежащее и законное мѣсто. Вліяніе этой формы сказывается не только въ многочисленныхъ, вполнѣ допускаемыхъ религіею, образныхъ и символическихъ выраженіяхъ и изображеніяхъ религіозныхъ

*) „Прав. Обозр.“ 1879, мартъ, стр. 475, 476.

понятій, но и въ той внѣшней, практической сторонѣ религіи, которую называютъ культомъ. Такое допущеніе чувственнаго элемента въ область религіи не есть какое-либо снисхожденіе къ умственной слабости и ограниченности неразвитаго человѣка, но естественное требованіе самой духовной природы его, не дозволяющей уничтоженія низшихъ моментовъ ея жизни съ возникновеніемъ высшихъ. Поэтому и съ философской точки зрѣнія нельзя назвать раціональнымъ и правильнымъ стремленіе нѣкоторыхъ религіозныхъ обществъ (напр. протестантизма) отрѣшиться въ религіи отъ чувственнаго ея элемента, какъ чего-то незаконнаго и по существу языческаго. Такое отрѣшеніе, еслибы и было вполнѣ возможно, неминуемо оставило бы значительный пробѣлъ въ религіозномъ сознаніи и нарушило бы его цѣлость и жизненность, что въ результатѣ отозвалось бы невыгодно и на религіозной жизни.

Указать нормальное и законное мѣсто въ области истинной религіи не только формы представленія вообще, но и главныхъ ея моментовъ въ исторіи этой религіи, въ различныя ея эпохи, — есть дѣло философіи религіи Откровенной. Она должна показать, что, включая эти моменты, но давая въ тоже время имъ надлежащій смыслъ, мѣру и значеніе, христіанская религія и въ этомъ отношеніи есть поистинѣ универсальная религія, такъ какъ одна она даетъ истинное удовлетвореніе тѣмъ потребностямъ религіознаго знанія и чувства, которымъ давало лишь мнимое и временное удовлетвореніе язычество.