

Францъ Лютгенау.

~~307~~  $\frac{79}{307}$  4871.

**ЕСТЕСТВЕННАЯ**

**И СОЦІАЛЬНАЯ**

**РЕЛИГІЯ.**

С.-ПЕТЕРБУРГЪ. 114  
1908.

*Францъ Лютгенау.*

*307*  
**Естественная  
и социальная**

**религія.**

*48.4*  
*М 79*  
*307*  

---

*801-15*

*325*

Физическая религія.—Антропологическая религія.—Психологическая религія.—Жречество въ естественныхъ религіяхъ.—Возникновение авинской государственной религіи.—Социальная религія.—Другія опредленія религіи.—Происхождение монотеизма.—Христіанство какъ социальная религія и его связь съ древними, естественными религіями.—Религія и этна.—Религія въ настоящее время.

—  
ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

**В. Величкиной.**

—  
*114*  
С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типо-литографія „Энергія“, Загородный, 17.  
1908.



## ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Предисловіе . . . . .	1
Гл. I. <i>Физическая религія</i> . . . . .	5
1. Языкъ какъ древнѣйшій источникъ религіи. Аріискій первобытный языкъ и первобытная религія (5).—Какія явленія природы считались богами? Опредѣленіе религіи (17).—3. Физическія и отвлеченныя божества (26).—4. Естественная религія семитовъ (41).	
Гл. II. <i>Антропологическая религія</i> . . . . .	50
Культь предковъ, матриархатъ. Вѣра въ загробную жизнь. Происхожденіе представленія о душѣ.	
Гл. III. <i>Психологическая религія</i> . . . . .	76
Гл. IV. <i>Жречество въ естественныхъ религіяхъ</i> . . . . .	92
Дальнѣйшіе элементы религіи: оракулъ, жертва, молитва, храмъ, праздники, священныя книги.	
Гл. V. <i>Возникновеніе афинской государственной религіи</i>	112
Гл. VI. <i>Соціальная религія</i> . . . . .	119
1. Начало измѣненія естественной религіи въ соціальную (119).—2. Какимъ образомъ возможна соціальная религія (120).—3. Политическій характеръ римской религіи (137).	



2014141448

Гл. VII. Другія опредѣленія религіи . . . . .	143
Гл. VIII. Происхожденіе монотеизма . . . . .	159
Гл. IX. Христіанство какъ социальная религія и ея связь съ древними, естественными религіями	189
Гл. X. Религія и этика . . . . .	227
Гл. XI. Религія въ настоящее время . . . . .	258
1. Статистика (258). — 2. Общество и религія (265). — 3. Государство и религія (275). — 4. Соціализмъ и религія (286).	

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Возникновеніе и развитіе религіи уже много разъ изслѣдовалось самыми различными способами. Тогда какъ одни стремились установить между Богомъ и матеріальнымъ міромъ связь, въ которой Богъ являлся причиной, а міръ—слѣдствіемъ, другіе, наоборотъ, пытались доказать естественное, человѣческое, антропологическое происхожденіе религіи. Къ разрѣшенію этого вопроса привлекались: теологія, философія, антропологія, филологія, исторія культуры; каждая изъ этихъ наукъ считала, что онъ относится къ ея области. Возникла обширная литература, въ которой обсуждались самыя разнообразныя теоріи.

Совершенно иной методъ разъясненія религіозныхъ явленій проложилъ историческій матеріализмъ. Карлъ Маркъ указалъ на то, что всякая исторія религіи не состоятельна, если она не принимаетъ во вниманіе зависимость религіи отъ экономическихъ отношеній и въ послѣднемъ счетѣ,—отъ условій производства и обмена. Въ трудахъ Маркса и Энгельса мы найдемъ множество экскурсій въ область исторіи религіи, въ которыхъ проводится связь между экономической структурой общества и его религіозными представленіями. Карлъ Каутскій подробно разобралъ важнѣйшіе періоды исторіи религіи съ точки зрѣнія историческаго матеріализма. Но многое осталось еще незатронутымъ въ этой области.

Энгельсъ (въ своемъ „Антидюрингѣ“), хотя и сжато, но съ достаточно исчерпывающей вопросомъ полнотой

показали, что религія есть отраженіе въ головахъ людей тѣхъ матеріальныхъ силъ, которыя управляютъ человѣческимъ существованіемъ, и что эти силы являются на раннихъ ступеняхъ развитія силами физическими, а на болѣе позднихъ—общественными, необъяснимость которыхъ для человѣка составляетъ источникъ всего религіознаго. Отсюда и получается различіе естественной и социальной религіи, какъ двухъ важнѣйшихъ и различныхъ по времени ступеней религіи. Каутскій подробно разобралъ это различіе въ своей книжкѣ „Томасъ Моръ и его утопія“.

Древнѣйшимъ источникомъ естественной религіи является языкъ. Поэтому изслѣдованіе происхожденія религіи составляетъ задачу сравнительной филологіи. Наиболѣе серьезными и цѣнными по своему методу работами, которыя ставятъ себѣ эту задачу, являются труды оксфордскаго профессора, Макса Мюллера и особенно его „Естественная религія“. Понятіе, которое онъ связываетъ съ выраженіемъ „естественная религія“, аналогично по своей сущности съ тѣмъ, что понимаютъ подъ этимъ же названіемъ и Энгельсъ съ Каутскимъ. Только Мюллеръ не знаетъ ни социальной религіи, ни какой-либо иной, противоположной естественной религіи, такъ что слово „естественный“ не имѣетъ у него никакого отдѣляющаго значенія.

Въ предлагаемой мною работѣ я согласенъ съ Максомъ Мюллеромъ въ методѣ и въ нѣкоторой части его выводовъ. Люди компетентные могутъ рѣшить, кто изъ насъ правъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мы расходимся.

Поэтому и книга эта написана не для нихъ. Я прежде всего имѣлъ въ виду читателей изъ рабочаго класса: вѣдь, они преимущественно живо интересуются вопросами, касающимся обширной области человѣческаго развитія. Принимая во вниманіе этихъ читателей, я всякій разъ переводилъ неизбѣжныя иностранныя выраженія и цитаты.

Еще болѣе, чѣмъ естественнымъ происхожденіемъ религіи, социалистическіе рабочіе заинтересуются изложеніемъ социальныхъ причинъ тѣхъ религіозныхъ представленій и учрежденій, которыя присоединились позднѣе къ естественнымъ. Для всякаго понимающаго человѣка само собой будетъ ясно, что въ области социальной религіи я не могу дать ничего исчерпывающаго, но пишу только очеркъ.

Всѣхъ вышеприведенныхъ замѣчаній будетъ вполне достаточно, чтобы выяснить точку зрѣнія и цѣль моей книги.

Дортмундъ, январь 1894 года.

Францъ Лютгенау.

## ПЕРВАЯ ГЛАВА.

### Физическая религія.

#### 1. Языкъ, какъ древнѣйшій источникъ религіи. Арійскій первобытный языкъ и первобытная религія.

Въ настоящее время мы можемъ имѣть гораздо болѣе полное представленіе какъ о религіозномъ мышленіи нашихъ арійскихъ предковъ, такъ и вообще объ ихъ мышленіи, чѣмъ нѣсколько десятилѣтій тому назадъ. Мы можемъ болѣе изучить мышленіе всякаго древняго народа, подробнѣе изучая его языкъ, т. е. органъ его мышленія. Тысячи лѣтъ тому назадъ не существовало никакого отдѣльнаго нѣмецкаго языка; наши тогдашніе предки, бывшіе въ то же время предками и современныхъ французовъ и русскихъ, англичанъ и индусовъ, говорили на языкѣ, который не былъ ни нѣмецкимъ, ни русскимъ, и ни англійскимъ, ни индусскимъ, но общей основой всѣхъ этихъ языковъ. Сколько же нибудь значительно раздѣлились арійскіе языки только послѣ окончательнаго раздѣленія ихъ носителей, и затѣмъ стали развиваться дальше, здѣсь такъ,—тамъ иначе, каждый по своимъ особеннымъ звуковымъ законамъ. Ученые еще во многихъ отношеніяхъ не согласны между собой насчетъ историческихъ звуковыхъ законовъ,—и притомъ какъ насчетъ ихъ содержанія и формулировки, такъ и насчетъ отношенія каждаго отдѣльнаго звуковаго явленія къ какому-нибудь опредѣленному звуковому закону. И въ этой книгѣ я

никогда не буду касаться тѣхъ филологическихъ данныхъ, которыя не безусловно вѣрны и непризнаны всѣми. Слѣдя за развитіемъ языка въ обратномъ направленіи, мы дойдемъ до такого періода мышленія, когда у насъ не будетъ никакого другого удовлетворительнаго матеріала. Языкъ является источникомъ какъ для самой ранней человѣческой, идейной жизни вообще, такъ и для самой древней религіи. Разсмотримъ нѣсколько самыхъ древнихъ религіозныхъ словъ. Такимъ путемъ мы сразу входимъ и въ разсмотрѣніе древнѣйшей естественной религіи, и намъ нѣтъ никакой необходимости раньше опредѣлять понятіе религіи. Мы прежде всего выберемъ такія слова, которыя по своему значенію, несомнѣнно, относятся къ области религіи; ограничить же эту область мы можемъ послѣ. Такой методъ не только вполне надеженъ, но даже является порукой тому, что мы всюду будемъ имѣть подъ ногами фактическую почву.

На арійскомъ языкѣ существуетъ древнее слово для понятія „вѣра“: *Srad dhā*,—слово, происхождение и первоначальное значеніе котораго мы уже не можемъ больше отыскать,—такому глубокому слову языка принадлежитъ оно. Мы читаемъ въ Ригведѣ, самомъ древнемъ литературномъ источникѣ арійцевъ: „Тогда вѣрять люди въ сверкающаго Индру, когда онъ поражаетъ ударами молніи“ (I, 55, 5), и затѣмъ далѣе: „Солнце и луна странствуютъ по небу, они приходятъ и уходятъ, чтобы мы смотрѣли на нихъ и вѣрили въ тебя, о, Индра!“ (I, 102, 2). Эти простыя фразы въ высшей степени поучительны. Во-первыхъ, своимъ мѣстонахожденіемъ онѣ указываютъ на древность этого слова, а вмѣстѣ съ тѣмъ также и на древность понятія и факта, потому что не можетъ быть слова для понятія „вѣра“, пока нѣтъ общей вѣры. Во-вторыхъ же, онѣ выясняютъ также и возникновеніе одной части естественной религіи и, въ концѣ концовъ, такъ какъ эта часть очень

существенна, онѣ выясняютъ и самую таѣну возникновенія естественной религіи, вообще. Могучее стихійное проявленіе силы природы зарождаетъ вѣру въ бога Индру, пробуждаетъ ее непосредственно, потому что Индра не познается актомъ мышленія, но просто воспринимается. И, если изъ наблюденія регулярности восхода и захода солнца и луны заключается о существованіи бога Индры, то это показываетъ, что вѣра подыалась до сознательнаго понятія.

Мы не можемъ доказать такой же глубокой древности для имени Зевса или германскаго Цю. Но установлено, что греческій Зевсъ, латинскій Юпитеръ, древне-германскій Цю и индійскій *Dyaús* первоначально представляли собой одно и то же. Слѣдовательно, и вѣра въ верховное божество, обозначаемое этимъ именемъ, существовала у арійцевъ раньше, чѣмъ они раздѣлились на различные народы. Сначала это слово означало сияющее небо, отъ корня *div*, что значитъ блестять, сіять, по-индусски; отъ него произошло слово *deva*, означавшее сначала блескъ, блистающій, а затѣмъ и богъ. Это было небо въ солнечномъ блескѣ, при яркомъ дневномъ свѣтѣ, какъ отдѣльное конкретное явленіе природы, какъ, такъ сказать, драматическій типъ. Итакъ, вѣра въ *Dyaús*, въ верховное существо основана на чувственномъ воспріятіи, и на широкомъ фундаментѣ этого чувственнаго воспріятія покоятся, вообще, древнѣйшіе корни всѣхъ религіи. Передъ субъективнымъ, личнымъ, что съ большимъ или меньшимъ сознаніемъ стали предполагать въ небѣ, на небѣ или за нимъ, разумѣется, постепенно отступили чисто матеріальные признаки. Но тѣмъ не менѣе, самымъ раннимъ было представленіе отдѣльнаго, цѣлаго явленія природы, потому что только оно, а отнюдь не сверхчеловѣческое существо безъ всякихъ видимыхъ признаковъ, представлялось внѣшнимъ чувствамъ и могло войти въ понятіе. Тотъ фактъ, что

представление о сверхчеловѣческомъ существѣ только позднѣе сдѣлалось и могло сдѣлаться понятіемъ о такомъ, можно доказать какъ психологически, такъ и филологически. Обозначенія понятій первоначально выражали только представленія. Во многихъ индо-германскихъ языкахъ употребляется, напримѣръ, для обозначенія понятія „дерево“, слово *degu*, обозначающее прежде ель, хвойное дерево: чаще всего встрѣчающееся дерево замѣнило названіе рода. Наоборотъ, на островѣ Исландіи, гдѣ нѣтъ деревьевъ, слово *eik*, то есть дубъ, приобретаетъ абстрактное значеніе дерева. Абстрактное значеніе, то есть, понятіе, является всегда позднѣйшимъ<sup>1)</sup>.

Какъ нѣтъ дерева, которое было бы только деревомъ, а не елью, сосной, букомъ и т. п., такъ и индусы не знали божества, *deva*, которое было бы только *deva*, не связанное ни съ какимъ явленіемъ природы. Понятіе дерево мы получаемъ, выдѣляя изъ представленій объ ели, соснѣ, букѣ и т. п. все различающееся у нихъ и удерживая все общее имъ. Такимъ образомъ, и до понятія о сверхчеловѣческомъ существѣ дошли только тогда, когда сравнили другія явленія и нашли общее имъ всѣмъ, удаленіемъ раздѣляющихъ ихъ признаковъ. Психологически—сначала обращаютъ вниманіе на особенности; при логическомъ же процессѣ мы поступаемъ обратно и, въ качествѣ нашего орудія, предпочитаемъ пользоваться болѣе развитыми и болѣе совершенными средствами, а именно понятіями. Такимъ образомъ, и идея о Богѣ прежде всего проснулась въ челоуѣкѣ, какъ представленіе о солнцѣ. Религія, дѣйствительно, спустилась къ людямъ съ неба, но только не въ сверхестественномъ, а въ физическомъ смыслѣ.

<sup>1)</sup> Профессоръ Гарнеръ, какъ извѣстно, открылъ и наследовалъ языкъ обезьянъ. Поскольку правильны его сообщенія, а не могу судить. Но они не противорѣчатъ тому, что мы знаемъ о первомъ періодѣ челоуѣческихъ языковъ постольку, поскольку слышанными имъ слова обозначаютъ только физическія ощущенія и представленія, а не понятія.

Если мы говоримъ теперь: „Боже небесный“ или даже: „Небу извѣстно“, „небо слышало“, то это тотъ же переходъ значенія неба въ Бога или все тотъ же еще языкъ древнихъ религіозныхъ представленій, только наполненный теперь другимъ содержаніемъ. Въ древнѣйшемъ пониманіи Зевсъ является въ одно и то же время небомъ и Богомъ, которые соединены, какъ тѣло съ душой. Затѣмъ, изъ этого понятія постепенно исчезли физическіе признаки; какъ это произошло, мы рассмотримъ послѣ. Теперь оставшееся имя обозначало уже чисто сверхчеловѣческое существо, которое не связано больше съ мѣстомъ и временемъ въ природѣ и движется свободно. Только послѣ того, какъ небо и Зевсъ отдѣлились другъ отъ друга, могъ явиться рядомъ съ Зевсомъ новый богъ неба,—Уранъ, котораго еще не зналъ Гомеръ.

Вышеприведенному санскритскому слову *deva* соответствуетъ латинское *deus* (богъ), такъ что и это слово должно было существовать до раздѣленія арийскихъ языковъ, такъ же какъ и латинское *dies* (день). Но такъ какъ латинское слово *deus* продолжаетъ и въ настоящее время еще жить въ новолатинскихъ языкахъ, то и у современныхъ французскихъ и итальянскихъ христіанъ нѣтъ другого выраженія для Бога, какъ то же самое, которое уже употребляли наши варварскіе предки и которое первоначально означало только солнечный блескъ. Мы можемъ прослѣдить различныя ступени, которыя прошло санскритское слово *deva* отъ обозначенія понятія блескъ до обозначенія понятія богъ. Къ довольно близкому къ настоящему времени періоду исторіи относятся перемѣны значенія, которыя переживало слово *deus* съ принятіемъ римлянами христіанства и затѣмъ благодаря развитію философскаго мышленія, болѣе обширнаго и сознательнаго въ головахъ однихъ и незначительнаго и мало сознательнаго въ головахъ другихъ. Христіанскій Богъ по-



силь у романскихъ народовъ имя стараго арийскаго бога природы, потому что съ тѣхъ поръ, какъ люди научились говорить, тотъ же самый языкъ остался органомъ ихъ мышленія, хотя онъ и продолжалъ развиваться дальше согласно съ законами звуковъ, и въ словарѣ время отъ времени исчезало то или другое слово или создавалось новое.

Нѣкоторые изъ тѣхъ „атеистовъ“, которымъ такъ ненавистны религіозныя выраженія, хотѣли насильственно искоренить слово богъ. Въ Парижѣ существуетъ общество, члены котораго, подъ угрозой штрафа, должны набѣгать привѣтственной формы „adieu“, потому что это слово означало прежде „поручаю Богу!“ Это—постоянная вражда къ божеству, съ которымъ человѣкъ внутренне еще не покончилъ. „Ягова, тебѣ объявляю я свое вѣчное презрѣніе!“ Эти люди очень мало понимаютъ смыслъ своихъ словъ. Основное значеніе ненавистнаго слова основано на мировомъ опытѣ. Первоначально оно означаетъ блистающій; этотъ предикатъ относился къ явленіямъ природы, но затѣмъ, по вытѣсненіи матеріальныхъ элементовъ, остался одинъ и сталъ теперь выражать понятіе богъ, которое, конечно, съ теченіемъ вѣковъ и смотря по степени сознанія сильно видоизмѣнилось. Теперь, пронося слово „adieu“, мы такъ же мало думаемъ о Богѣ, какъ и о блистающемъ небѣ: оно означаетъ просто пожеланіе добра на время разлуки. Свое религіозное значеніе это слово совершенно потеряло. Религіозныя выраженія, всѣ безъ исключенія, имѣютъ свое начало въ опытномъ мірѣ. Если мы впоследствии истолковываемъ ихъ, переносимъ ихъ изъ области вѣры въ область дѣйствительнаго существованія и естественнаго объясненія, то они только возвращаются туда, откуда они явились съ самаго начала.

Примѣръ слова богъ показываетъ, какіе важныя выводы по исторіи религіи можетъ намъ дать біографія одного слова. Съ нѣмецкимъ словомъ богъ (Gott) мы,

къ сожалѣнію, не можемъ произвести подобныхъ же параллелей, потому что этимологія его очень темна; связывать слово Gott со словомъ gut (добрый, хорошій), какъ это пробовали раньше, не позволяютъ намъ законы звуковъ.

Итакъ, имя верховнаго божества принадлежитъ арийскому народу. Прослѣдимъ же теперь происхожденіе изъ природы еще нѣкоторыхъ другихъ старыхъ боговъ. Геліосъ, Аполонъ, Фебъ,—всѣ обозначали первоначально солнце, но каждое имя соотвѣтствуетъ особенной миеологической индивидуальности. Впоследствии ихъ отождествили между собой, но сначала они были раздѣлены и обозначали различныя стороны одного и того же явленія природы. Съ той минуты, какъ только появляется имя божества, существуетъ и самое божество; и только тождественность или различіе именъ указываютъ на тождественность или различіе миеологическихъ личностей. „Idem nomen—idem nomen“ (одно и то же имя—одно и то же божество). Выяснимъ теперь себѣ еще разъ, что нужно понимать, если говорятъ, что Зевсъ и Юпитеръ—одно и то же божество. Имена ихъ тождественны; Зевсъ-отецъ и Юпитеръ являются дальнѣйшими ступенями развитія одного и того же древняго слова и только потому теперь такъ различны; что въ Италіи существуютъ иные звуковыя законы, чѣмъ въ Греціи. Первоначальное родство именъ говорить о тождественности того, что они означаютъ. Совсѣмъ другой вопросъ, вѣрили ли римляне въ то, что ихъ Юпитеръ, какъ существовавшее тогда сверхчеловѣческое существо, то же самое, что Зевсъ у грековъ; и третій вопросъ: было ли имъ что-нибудь извѣстно объ аналогіи функций обоихъ боговъ. Правовѣрный римлянинъ отрицалъ тождественность своего Юпитера съ греческимъ богомъ. Образованные люди знали объ одинаковой роли Юпитера и Зевса и звали ихъ, поэтому, одинаково. Но это нисколько не доказываетъ

ихъ дѣйствительной тождественности и ничуть не содѣйствуетъ научному, — то есть, указывающему на отношеніе причины къ слѣдствію, — разъясненію понятій объ этихъ двухъ божествахъ. Въ данномъ случаѣ отождествленное было, дѣйствительно, однимъ и тѣмъ же сначала. Но съ большей частью подобныхъ отождествленій дѣло обстоитъ совершенно иначе: Нептунъ и Посейдонъ, Сатурнъ и Кроносъ, Марсъ и Арей, Церера и Деметра не одни и тѣ же боги, и если ихъ прежде отождествляли, то это отождествленіе на этотъ разъ такъ же неправильно, какъ оно случайно оказалось вѣрнымъ съ Юпитеромъ и Зевсомъ. Верховное божество почиталось уже въ аріискія времена. Напротивъ, божество, которое у грековъ называлось Гестія, а у римлянъ Вестой, принадлежитъ греко-римскому періоду. И если кто-нибудь станетъ отождествлять греческаго Геракла съ римскимъ Геркулесомъ, то филологъ не согласится съ нимъ. Геркулесъ былъ божествомъ, охраняющимъ огороженныя пастбища (отъ слова *hegese* — огораживать); былъ ли у римлянъ богъ Геркулесъ, котораго можно было бы отождествить съ Геракломъ, напротивъ, очень сомнительно. Въ мифологіи рѣшающимъ элементомъ являются имена.

Откуда, вообще, происходитъ мифологія? Греческое слово *mythos* значитъ слово. Разумѣется, оно должно было первоначально отличаться по своему значенію отъ другихъ словъ, которыя мы переводимъ точно такъ же (*logos, epos*), такъ какъ ни въ какомъ языкѣ не бываетъ двухъ совершенно равнозначущихъ словъ. Теперь мы, конечно, не можемъ установить его первоначальнаго различія, а только позднѣйшее: *mythos* означало позднѣе *разсказъ*, басня, *logos* же, напротивъ, историческое повѣствованіе; и отъ этого значенія слово *mythos* ведетъ свое начало и наше повѣйшее понятіе мифа. Слѣдовательно, мифъ возникаетъ просто изъ языка.

|| Максъ Мюллеръ („Естественная религія“, стр. 398) по-

снять это примѣромъ Эоса. «Мы знаемъ, что Эось (по-гречески — утренняя заря) соответствуетъ санскритскому *Ushas*, и что *ushas* происходитъ отъ корня *Uas*, что значитъ свѣтить. Эось, слѣдовательно, первоначально называлось «свѣтящее» или «свѣтящій» или «свѣтящая». Кто же это было оно, онъ или она? Здѣсь мы можемъ прямо наблюдать неизбежное рожденіе мифа. То, что познается нашими внѣшними чувствами и что мы можемъ назвать, есть только слѣдствіе; это — своеобразное освѣщеніе неба, отблескъ наступающаго утра или, какъ мы сказали бы теперь, рефлексъ преломляющихся въ облакахъ солнечныхъ лучей. Но такъ, разумѣется, не думали древніе. Составивъ такое слово, какъ Эось, означающее свѣтящее или свѣтъ, они должны были пойти дальше и говорить: Эось возвращается, Эось ушла, Эось снова пришла, Эось будитъ спящихъ, Эось удлиняетъ нашу жизнь, Эось старитъ насъ, Эось поднимается изъ моря, Эось — дочь неба, солнце идетъ вслѣдъ за Эось, солнце любитъ Эось, солнце убиваетъ Эось, и т. п. Что все это означаетъ? Вы можете сказать, что это — языкъ, это — конечно, мифъ и притомъ мифъ неизбежный». Такъ возникаетъ мифъ. На вопросъ о сущности мифа можно, между прочимъ, отвѣтить такъ: онъ есть естественная и необходимая ступень развитія языка и мышленія. Это, разумѣется, отнюдь еще недостаточное опредѣленіе. Но мы пока отложимъ болѣе строгое опредѣленіе и ограниченіе мифологіи, потому что прежде чѣмъ мы въ состояніи будемъ собрать явленія, подраздѣлить и опредѣлять, надо точнѣе изучить ихъ. Нельзя также утверждать, что всѣ мифы возникли изъ языка и всякое мифологическое изслѣдованіе есть этимологія (т. е. образованіе словъ согласно съ звуковыми законами). Согласно съ основными положеніями этимологической мифологіи, Геліосъ, Аполлонъ и Фейбъ — три различныя индивидуальности. Съ именемъ Геліоса связано очень мало мифовъ. Причина этого

ясна. Чтобы изъ какого-нибудь имени могли возникнуть мненъ, его этимологическое значеніе должно до нѣкоторой степени ступшеваться, то есть его происхождение или по крайней мѣрѣ родство его съ другими известными словами должно быть неяснымъ. Такія проарачныя имена, какъ греческія Геліосъ (солнце), Селена (луна), Гемера (день) и Никсъ (ночь), очень слабо развиваютъ миеологическую фантазію. Геліосъ остался отдѣльной личностью и игралъ очень незначительную роль въ миеологіи. Аполлонъ и Фебъ первоначально не были именами, а только качествами, атрибутами существа, которое, смотря по своимъ различнымъ проявленіямъ, имѣло множество такихъ атрибутовъ. Изучая древнѣйшій языкъ, мы увидимъ, что такъ было и со всѣми именами, а слѣдовательно, и со всѣми миеологическими именами. Почему одинъ атрибутъ сдѣлался именемъ, а другой такъ и остался атрибутомъ, въ настоящее время врядъ ли мы будемъ въ состояніи установить въ какомъ-либо случаѣ. У Гомера Фебъ рѣдко является одинъ, самъ по себѣ, Аполлонъ же одинъ или Фебъ-Аполлонъ очень часто. Оба понятія срослись въ одно. Аполлонъ опредѣляется Фебомъ, а не Фебъ Аполлономъ. Фебъ, слѣдовательно, перестаетъ существовать, какъ самостоятельное божество.

Подобно вѣрѣ въ Зевса, до аріискаго раздѣленія существовала вѣра и во многія другія божества. Такъ напримѣръ, вѣрили въ Эось, которая (какъ уже было упомянуто) называлась по-санскритски Ushas. Но чтобы отыскать какое-нибудь греческое божество еще до этого раздѣленія, совсѣмъ недостаточно, чтобы мы могли отождествить ихъ греческія имена съ санскритскими. Греческой Аениѣ соответствуетъ санскритская Аһанā. Аһанā встрѣчается въ Ведахъ только одинъ разъ и то, какъ атрибутъ утренней зари отъ слова Аһан, день, двойственное число котораго, Аһана, значить день и ночь. Въ звуковомъ отношеніи его тождество съ грече-

ской Аениной неоспоримо. Но это еще отнюдь не значить, что одно и то же божество въ Индіи называлось именемъ Аһанā, а въ Греціи—Аенина, такъ какъ въ Индіи, насколько намъ известно, имя это миеологически не развивалось дальше. Еще менѣе изъ этого слѣдуетъ, чтобы объ индусской богинѣ ходили тѣ же самыя рассказы, какъ объ Аениѣ въ Греціи. Мы можемъ сказать только одно: Аһанā обозначала утреннюю зарю прежде, чѣмъ санскритскій и греческій сдѣлались двумя различными языками; этотъ зародышъ миеа заглохъ въ Индіи, тогда какъ въ Греціи онъ, напротивъ, пышно развился. Сравненіе Аһанā съ Аениной сильно содѣйствуетъ разъясненію миеовъ объ Аениѣ: мы открыли ихъ исходный пунктъ.

Если старое названіе огня удержалось у индусовъ, римлянъ, литовцевъ и славянъ, и было забыто греками, кельтами и германцами, то съ этимъ, конечно, связано и то, что Agnis (огонь) было у первыхъ божествомъ и поэтому сохранилось въ ихъ языкѣ, тогда какъ послѣдніе не знали этого божества.

Церера, богиня жатвы у римлянъ, тождественна по своему имени,—если только Максъ Мюллеръ вѣрно производитъ,—съ санскритскимъ словомъ Sarad, осень, изъ корня котораго образовалось и нѣмецкое Herbst (осень) и англійское harvest (жатва). Очень длинный періодъ лежитъ между возникновеніемъ божества, то есть имени, и той эпохой, когда римская Церера и греческая Деметра были отождествлены. Деметра, Гера, Гез,—всѣ онѣ означаютъ землю или какія-нибудь явленія, которыя происходятъ въ землѣ или на землѣ или даже посредствомъ земли. Я не буду больше приводить этимологическихъ примѣровъ. Но ясно только одно: гдѣ мы не можемъ открыть происхожденія миеологическаго имени и не знаемъ навѣрное его основнаго значенія, тамъ мы не можемъ установить опредѣленно и самый смыслъ миеа, но бродимъ въ темнотѣ.

Но кромѣ того: это основное значеніе должно быть матеріальнымъ, физическимъ. Всякое мышленіе и всякая рѣчь имѣютъ своимъ началомъ представленія, а содержаніемъ всякаго представленія является чувственное воспріятіе. О происхожденіи языка дѣлалось много предположеній. Но теперь уже эмпирически установлено, по крайней мѣрѣ, для индо-германскихъ языковъ: первоначально, всѣ слова были обозначеніями различныхъ дѣйствій. Въ санскритскомъ языкѣ, самомъ древнемъ и въ то же время самомъ богатомъ изъ индо-германскихъ языковъ, теперь насчитывается всего только 800 корней, но не болѣе 121 изъ нихъ обозначаютъ различимыя для насъ понятія. Большинство же этихъ корней обозначаютъ разныя человѣческія дѣйствія. Тѣ дѣйствія или процессы, гдѣ дѣйствующимъ лицомъ является не человѣкъ, могутъ быть обозначены только тѣми же словами, которыя первоначально обозначали человѣческія дѣйствія. Предметы называются по дѣйствіямъ, движеніямъ, перемѣнамъ, которыя въ нихъ замѣчаются, такъ напримѣръ, рука называлась хватателемъ (по-готски *hinthan*, хватать). Духовные процессы и абстрактныя понятія обозначаются словами съ первоначальнымъ физическимъ смысломъ, примѣняющимся въ данномъ случаѣ метафорически.

Изъ этого слѣдуетъ, что съ тѣми явленіями природы, которыя, какъ мы видѣли, служили основой древнѣйшихъ представленій о богахъ, языкъ поступалъ, какъ съ человѣческими, существами, и не только языкъ, но и мышленіе, потому что вмѣстѣ со словами возникали и обозначаемыя или понятія. Только тогда, когда создалось однородное во многихъ повторяющихся дѣйствіяхъ, и обозначеніе могло оставаться всякій разъ однимъ и тѣмъ же, и корень могъ, слѣдовательно, пріобрѣсти опредѣленное значеніе. Сравнительная филологія показываетъ, что всѣ слова языка (за исключеніемъ нѣкоторыхъ звукоподражательныхъ) представляютъ со-

бой понятія. Мыслить безъ словъ невозможно, и точно также нѣтъ названій безъ понятій. Правда, Зевсъ не существовалъ, но поэтому Зевсъ и не является простымъ названіемъ. Мы уже видѣли и увидимъ послѣ еще подробнѣе, какое понятіе связывалось съ нимъ. Максъ Мюллеръ очень удачно выражаетъ отношеніе между рѣчью и мышленіемъ слѣдующими словами: „Языкъ не есть мышленіе plus звукъ, какъ это обыкновенно понимаютъ, но то, что мы называемъ мышленіемъ, есть языкъ minus звукъ“.

## 2. Какія явленія природы считались богами? Опредѣленіе религіи.

Итакъ, слѣдовательно, уже въ самой сущности языка лежитъ причина того, что о богахъ говорилось, какъ о людяхъ. Но мы видѣли, что самый этотъ способъ говорить такъ о богахъ указываетъ на то, что о нихъ и мыслилось, какъ о людяхъ.

Затѣмъ, мы узнали, какіе объекты въ представленіи людей сдѣлались богами, а именно: нѣкоторыя явленія или силы природы. Но мы еще не отвѣтили на вопросъ, почему это произошло. Мы знаемъ только, почему эти явленія и силы представлялись въ видѣ людей. Но это касается всѣхъ явленій природы, а не только тѣхъ, которыя считались божественными силами. Спрашивается, слѣдовательно: почему тѣ именно явленія считались божествами? Что разумѣлось подъ этимъ? Въ чемъ заключалась основная причина того, что нѣкоторыя явленія природы дѣлались богами, а другія—нѣтъ? Эти вопросы являются наиболѣе важными для того, кто хочетъ изслѣдовать возникновеніе и сущность религіи.

У всѣхъ явленій природы, признаваемыхъ божественными, есть одно общее свойство. Мы можемъ видѣть

небо, но не все цѣликомъ; часть его переходитъ границы нашего чувственнаго воспріятія, и потому мы говоримъ о немъ, какъ о безконечномъ. Молнія есть иѣчто неосязаемое, а потому также и непостижимое для наивнаго, научно не просвѣщеннаго человѣка. Землю мы можемъ тоже только отчасти воспринимать своимъ органомъ зрѣнія, она кажется намъ безконечною. Слѣдовательно, у всѣхъ этихъ предметовъ есть одно то общее свойство, что они переходятъ границы нашего чувственнаго воспріятія. Мы часто называемъ это свойство безконечнымъ, и Максъ Мюллеръ тоже остановился на этомъ выраженіи; онъ приписываетъ „безконечнымъ“ вещамъ „теогоническую силу“, то есть онѣ могутъ принимать въ представленіи человѣка характеръ невѣдомыхъ, могучихъ существъ, называемыхъ богами. Это „безконечное“ заключается не только въ понятіяхъ солнца, молніи и т. п., но и въ предшествующихъ этимъ понятіямъ представленіяхъ. И притомъ конечное и безконечное связаны въ представленіи. Не столько безконечное, сколько простое отрицаніе имѣетъ интересъ для наивнаго человѣка. Онъ только потому представляетъ себѣ безконечное, что, вообще, онъ не въ состояніи провести никакой линіи, гдѣ кончается конечное и начинается безконечное. При большей части конечныхъ явленій мы всегда мыслимъ также и безконечное. Мы не можемъ представить себѣ треугольника, не представляя въ то же время и пространства, лежащаго кругомъ него. Горизонтъ мы представляемъ себѣ, какъ границу нашего воспріятія, но онъ ограничиваетъ двѣ области пространства, изъ которыхъ одна лежитъ по эту, другая—по ту сторону его линіи. Что относится къ пространственно-безконечному, то можно также сказать и про временно-безконечное. Мы не можемъ мыслить начала времени, но мыслимъ всегда какой-нибудь періодъ отъ опредѣленнаго пункта и, вмѣстѣ съ тѣмъ, мыслимъ безконечное. Мы можемъ представить себѣ

очень немного вещей, не дополняя ихъ въ то же время безконечнымъ. Тѣ вещи, которыя мы осязаемъ и можемъ осмотрѣть со всѣхъ сторонъ, не дадутъ намъ возможности предположить какого-либо продолженія ихъ. Поэтому, эти вещи не имѣютъ теогонической силы. Такой выводъ, конечно, очень удивитъ того, кто считаетъ фетишизмъ самой старой и первоначальной религіей. Но фетишизмъ съ своимъ поклоненіемъ камнямъ, раковинамъ, кускамъ дерева, является позднѣйшей, окостенѣвшей религіей, при которой теряется вся первоначальная сущность религіи <sup>1)</sup>.

Иначе обстоятъ дѣло съ растущимъ деревомъ. Мы не видимъ его корней, вершина его высится надъ нами, и намѣненія, медленно происходящія въ немъ, проявленія его жизненной силы,—если употребить такое затасканное, но совершенно ненаучное выраженіе,—составляютъ тайну для насъ. Часть его свойствъ переходитъ границу нашего чувственнаго воспріятія и непонятна наивному мышленію. То же самое можно сказать и о горахъ, источникахъ, потокахъ и огнѣ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ наполовину осязаемыми и наполовину непостижимыми объектами.

Напротивъ, солнце, утреннюю зарю, земной шаръ, молнію нельзя ни осязать, ни понять наивному человѣку, они являются неосязаемыми и непостижимыми объектами. Исслѣдованіе міра боговъ въ естественныхъ религіяхъ

<sup>1)</sup> Камень, раковина признается богомъ. При этомъ уже предполагается предикать богу. Но прежде чѣмъ стать предикатомъ къ субъекту „раковина“, понятіе „богъ“ должно быть выработано. Пока мы ничего не знаемъ о возникновеніи и содержаніи этого понятія, то иѣтъ и никакого смысла въ словахъ: раковина признается богомъ. Всюду, гдѣ мы исслѣдовали какую-нибудь опредѣленную, фетишистскую религію, она всегда являлась позднѣйшей ступенью религіи; религіозныя представленія потеряли тамъ свой первоначальный смыслъ, они окостенѣли. Какой-нибудь предметъ только тогда становится фетишемъ, когда уже совершенно неизвестно, почему его почитаютъ. Въ большей части религіи, на позднѣйшей ступени ихъ развитія, мы видимъ подобныя фетишистскія окостенѣнія.

показываетъ намъ, что полусозаемые объекты дѣлаются полубогами или малыми божествами, а неосозаемые—полными богами или великими божествами. То, что мы назвали безконечнымъ, неосозаемо или почти неосозаемо и поэтому оно непостижимо или почти непостижимо; потому что постигнуть, охватить предметъ значить соединить въ одно признаки, общіе многимъ предметамъ, а это предполагаетъ осозаемость въ широкомъ смыслѣ чувственнаго воспріятія, представленія. Поэтому мы и не можемъ охватить, постичь неосозаемаго, то есть невоспріятого нами, не сложившагося въ нашемъ представленіи. То же самое основное значеніе имѣетъ выраженіе постигнуть и на всѣхъ языкахъ, что указываетъ на одинъ и тотъ же психологическій процессъ. Но непостижимой кажется человѣку не только природа внѣ его, но и самъ онъ. Первобытный человѣкъ замѣчалъ измѣненія въ мертвецѣ, въ человѣкѣ, какъ объектѣ. Мертвый не двигался больше,— слѣдовательно, то, посредствомъ чего онъ двигался, ушло отъ него. Но живущій человѣкъ чувствовалъ себя вынужденнымъ,—почему, мы увидимъ это послѣ,—признать, что это улетѣвшее отъ него, что онъ называлъ дыханіемъ или душой, все-таки гдѣ-то существуетъ. Но та же самая душа познается также, когда человѣкъ, какъ субъектъ, наблюдаетъ себя самого; такъ, напримеръ, во снѣ. И душа также является чѣмъ-то непостижимымъ, что можетъ вести къ понятію о безконечномъ. Поэтому признаніе продолженія существованія послѣ смерти дѣлается факторомъ религіи и до сихъ поръ еще существуетъ въ большей части религіи.

Наши религіозныя понятія охватываютъ не всю область нашего опыта, но только его пограничную часть. Мы можемъ сказать, что религія начинается только тамъ, гдѣ оканчивается опытъ. Но мы не должны забывать того, что граница составляетъ въ то же время и мость, и что религіозныя понятія мыслимы всегда

вмѣстѣ съ опытными понятіями. Если мы прибавимъ еще, что религіозныя понятія возникаютъ на границѣ опыта и познанія, то мы только сдѣлаемъ необходимое добавленіе къ нашему прежнему положенію, что корни религіи на всемъ земномъ шарѣ заключаются въ чувственномъ опытѣ.

Естественная религія, которая является только однимъ видомъ или одной изъ ступеней религіи вообще и съ противоположной ступенью которой мы еще познакомимся потомъ, имѣетъ, слѣдовательно, своимъ источникомъ непонятную природу. Какъ же обстоитъ дѣло съ пониманіемъ физическаго міра въ этотъ періодъ? Слѣдующія строки Ведъ указываютъ на первобытное, дѣтски-неразвитое пониманіе природы: „Безъ всякой опоры и ничѣмъ не прикрѣпленное, какимъ образомъ поднимается оно (т. е. солнце) кверху и не падаетъ внизъ?“ (Ригв. IV, 13,5). Онѣ относятъ къ мудрости божіей то обстоятельство, что „рѣки изливаются въ море и не заливаютъ окрестности“. (Ригв. V, 85,6). Эти выдержки, правда, не даютъ возможности сдѣлать вывода о средней высотѣ умственного уровня тѣхъ, кто принималъ участіе въ составленіи Ведъ, но онѣ показываютъ, какія различныя ступени развитія отражались въ Ведахъ; онѣ раскрываютъ намъ первобытное и простое мышленіе, что для насъ очень важно, потому что мы желаемъ знать, какъ думали люди о природѣ въ тѣ времена, когда они обожествляли то, что имъ было въ ней непонятно. Надѣленіе непонятныхъ явленій и силъ природы таинственными, сверхъестественными силами относится къ сущности религіи. Однако, этимъ еще не исчерпываются ея признаки.

Безконечное является объектомъ не только религіи, но и науки. Но наука пытается математически или философски охватить свойства и отношенія безконечнаго. Она не сдается и ждетъ своего времени. Если молнія объясняется теперь разряженіемъ электрической

искры, то положенія, въ которыхъ мы высказываемъ наше сужденіе о молніи, являются научными положеніями. Познаніе подчинило себѣ явленіе природы. Какъ только мысль начинаетъ стремиться овладѣть этимъ явленіемъ природы, оно уже теряетъ свою или предполагавшуюся за нимъ сверхъестественную силу. Пока молнія считается необъяснимой, пока она считается дѣломъ высшаго божества, человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ отъ этого божества, и притомъ зависимымъ вдвойнѣ: идейно, благодаря чему онъ преклоняется передъ нимъ, и практически, благодаря чему онъ молится ему. Религіозны только тѣ представленія о непонятномъ, которыя заставляютъ насъ чувствовать эту зависимость и этимъ вліяютъ на нашу моральную личность, на наши поступки; только благодаря чувству этой зависимости мы и религіозны въ субъективномъ смыслѣ. Таковы элементы естественной религіи. А первоначальная религія есть только естественная; слѣдовательно, мы такъ можемъ опредѣлить ее: Естественная религія есть дѣйствіе непонятнаго въ природѣ и въ самомъ человѣкѣ на духъ<sup>?)</sup> и на моральную натуру<sup>?)</sup> человѣка. Художественно и, вмѣстѣ съ тѣмъ, совершенно правильно представилъ Гете возникновеніе вѣры въ боговъ въ своемъ произведеніи „Прометей“<sup>1)</sup>.

„Я ничего не знаю  
Подъ солнцемъ жалче вась, о боги:  
Питаете вы скудно  
Дарами жертвъ.  
Да воздухомъ молитвъ  
Свое величье,  
И были бъ вы безъ пищи,  
Не будь на свѣтѣ  
Довѣрчивыхъ глупцовъ и нищихъ  
Когда я былъ ребенкомъ  
И ничего не зналъ толково,

<sup>1)</sup> Переводъ Мих. Михайлова.

Заблудшіе глаза я къ солнцу обращаю,  
Какъ-будто у него есть уши  
Внимать моимъ словамъ.  
И сердце, какъ мое,  
Надъ утѣсеннымъ покажеть.  
Кто мнѣ помогъ  
Съ титанами бороться?  
Кто спасъ меня отъ смерти,  
Отъ рабства?  
Не все-ль само ты совершило,  
Святое, пламенное сердце?\*

Невѣжество или непониманіе заставляеть родъ человѣческой на зарѣ своего существованія видѣть въ солнцѣ божество, которое слушаетъ, какъ человѣкъ, и чувствуетъ такимъ же сердцемъ, какъ онъ. Божество познается имъ не разумомъ, онъ видитъ его своими глазами. Сила солнца является причиной, почему человѣкъ молится ему, приноситъ ему жертвы и въ своихъ поступкахъ сообразуется съ волей божества, допуская такимъ образомъ его моральное вліяніе на себя.

Но это вліяніе не бываетъ совершенно одинаковымъ на двухъ различныхъ лицъ. Поэтому и говорятъ, что существуетъ столько же религіи, сколько людей. Во всякомъ случаѣ, область религіи предоставляетъ индивидууму такое свободное поле дѣйствій, какъ никакое другое. Но это объясняется также тѣмъ, что существуетъ множество совершенно различныхъ между собою опредѣленій религіи. Этими опредѣленіями другихъ лицъ мы подробнѣе займемся ниже.

Максъ Мюллеръ называетъ чувственный опытъ корнемъ естественной религіи. Этотъ способъ выраженія можетъ ввести въ заблужденіе, и если его принимать буквально, то онъ не отдѣляетъ религію отъ познанія или науки. Ниже Мюллеръ отмѣчаетъ это раздѣленіе такимъ добавленіемъ: „Чтобы устранить всякое недоразумѣніе, мы должны сохранить прилагательное религіозный только для тѣхъ представленій о неиз-

бѣжномъ или безконечномъ, которыя имѣютъ вліяніе на поступки человѣка и на всю его моральную натуру". Но здѣсь это дѣленіе кажется у него произвольнымъ, и невольно является вопросъ: почему же наука не можетъ имѣть такого же вліянія, какъ и религія, на моральную натуру и на все поведеніе человѣка? Она его и имѣетъ, но, разумѣется, не посредствомъ неизвѣстнаго, а посредствомъ извѣстнаго. Религія же, напротивъ, вліяетъ посредствомъ неизвѣстнаго и, слѣдовательно, не можетъ корениться въ опытѣ, то есть, въ извѣстномъ. Религія коренится не въ опытѣ, она начинается на границѣ опыта. Это—тоже одинъ изъ взглядовъ Макса Мюллера, но только очень неясно высказанный. Но благодаря тому, что онъ такъ неясно высказалъ его, онъ не выяснилъ также и вліянія религіи на моральную натуру человѣка. Это вліяніе основывается на чувствѣ зависимости, въ которой мы чувствуемъ себя по отношенію къ непостижимымъ силамъ природы.

Чувство зависимости, страхъ сдѣлались преобладающими чувствами по отношенію къ божеству. Первымъ вопросомъ грековъ, когда они слышали о какой-нибудь незнакомой странѣ, былъ: есть ли у тамошняго населенія страхъ къ богамъ. Въ „страхѣ Божиемъ“ воспитывается также и христіанская религія. Древности же принадлежить и часто съ одобреніемъ приводимое положеніе, что страхъ создалъ вначалѣ боговъ. „Primum in orbe deos fecit timor“ (Statius Theb. III, 661). Это положеніе совершенно искажаетъ дѣйствительное положеніе вещей. Сначала уничтожавшія силы природы, то есть, физическіе боги внушили страхъ людямъ. Но можно предположить, что ощущеніе страха уже существовало наряду съ чувствомъ удивленія и благодарности и что оно помогло оформить отношенія между человѣкомъ и богами и представленіе о самомъ характерѣ боговъ, причемъ боги нашли свой прообразъ въ родителяхъ.

Только языкъ позволилъ намъ заглянуть въ такой ранній періодъ духовной жизни, котораго мы здѣсь коснулись. И уже самый языкъ показываетъ, что арійскій первобытный народъ произвелъ сравнительно очень значительную работу въ духовной области, относительно даже большую, чѣмъ было сдѣлано въ позднѣйшіе періоды, что, по мнѣнію Моргана, вообще очень характерно для періодовъ дикаго состоянія и варварства. Въ нашемъ современномъ языкѣ, по количеству звуковъ и словъ, остались почти все только тѣ же элементы, какіе были и въ арійскомъ до его раздѣленія. Тотъ языкъ, который каждый изъ насъ въ отдѣльности изучаетъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, предки наши создали тысячелѣтней работой. Это по-истинѣ является могучимъ доказательствомъ того, что каждый отдѣльный человѣкъ несравненно большей частью того, что онъ знаетъ и умѣетъ, обязанъ обществу и что онъ, сравнительно очень мало можетъ прибавить къ тому, что перешло къ нему по наслѣдству; или, говоря словами поэта: „Тѣмъ, что человѣкъ есть, онъ обязанъ другимъ“ (Гете). Что же касается до арійской естественной религіи, то мы уже далеко перешагнули черезъ нее, и мы не будемъ жалѣть вмѣстѣ съ Максомъ Мюллеромъ, что въ нашемъ познавательномъ и религіозномъ мышленіи мы все еще связаны съ старымъ филологическимъ матеріаломъ. Языкъ нисколько не помѣшалъ величайшимъ успѣхамъ знанія. Если же такое множество людей все еще остается на ступени естественной религіи, молится о дождѣ, путешествуетъ къ святымъ мѣстамъ и лечитъ своихъ больныхъ „сверхъестественными“ средствами, то виновать въ этомъ совсѣмъ не языкъ, а то, что нѣкоторыя могущественныя общественныя инстанціи всѣми силами стремятся распространять взгляды, лежащіе въ основѣ этого примитивнаго, религіознаго мышленія. Это даже уже и не естественная религія, а искусственное укрѣпленіе быв-



шей когда-то естественной и необходимой ступени религии.

### 3. Физическія и отвлеченныя божества.

Всѣ первобытныя божества были космически связаны, прикованы къ вѣшней природѣ; они существовали на одномъ опредѣленномъ для каждаго изъ нихъ мѣстѣ вѣшняго міра. Если все ихъ существованіе и было окутано сумракомъ, то, все-таки, совершенно ясно, опредѣлилось одно, что только тѣ боги и существовали въ томъ или другомъ мѣстѣ природы, съ которымъ было связано ихъ существо. Слѣдовательно, они не могли свободно передвигаться. Понадобился длинный періодъ времени для того процесса, который у отдѣльныхъ народовъ совершился только послѣ арійскаго раздѣленія, за исключеніемъ, можетъ быть, только первыхъ совершенно еще несознательныхъ шаговъ, — процессъ превращенія боговъ въ свободно передвигающіяся, отдѣленные отъ природы, отвлеченныя, этические существа. Эти новыя божества имѣютъ свои жилища, подобно людямъ. Греки, на религію которыхъ въ этой главѣ преимущественно придется опираться, называли ихъ *naos*, т. е. храмы или, собственно, обители боговъ. Это постепенное превращеніе длилось такъ долго, что когда оно было закончено, то первоначальное, матеріальное значеніе именъ боговъ уже совершенно исчезло изъ сознанія народа; только немногіе греки знали, что *Zeus* собственно означаетъ небо.

Если мы захотимъ выяснитъ себѣ причину такой крупной перемѣны, то мы прежде всего должны остерегаться того, чтобы не предположить заранѣе въ чловѣкѣ какой-нибудь прирожденной идеи или какого-нибудь духовнаго или моральнаго предрасположенія, существованія о которыхъ намъ ничего не говорить древнѣйшій языкъ. Велькеръ сводитъ идею

этическихъ боговъ на сильное, моральное предрасположеніе чловѣческой природы. Такъ же большей частью выражаются и тѣ, кто считаетъ, что монотеизмъ существовалъ прежде политеизма, и полагаетъ, что только искра прежняго, чистаго познанія бога удержала людей отъ полнаго отпаденія отъ истиннаго бога. Но древнѣйшія духовныя проявленія чловѣческаго рода не указываютъ ни на представленіе о такомъ чисто-духовномъ существѣ, ни на состояніе отвлеченнаго мышленія, когда, вообще, была бы возможна идея подобнаго существа. Мы должны окончательно отказаться отъ первобытнаго монотеизма чловѣческаго рода.

Бутманъ попытался дать другое объясненіе. Онъ указалъ на существующее какъ въ греческомъ, такъ и въ другихъ языкахъ, явленіе, что имена боговъ, какъ собственныя имена, остаются неизмѣненными, тогда какъ тѣ же самыя слова, какъ имена нарицательныя, подвергаются законамъ измѣненія звуковъ; поэтому и народъ въ оставшейся безъ перемѣны, устарѣвшей формѣ слова видитъ уже не самый предметъ, а только божество. Выводъ, который дѣлаетъ великій филологъ, самъ по себѣ правиленъ. Если слово дифференцируется, то и первоначальное понятіе распадается на два различныхъ понятія, и то, что составляетъ характерный и отличающій признакъ для одного понятія, не можетъ въ то же самое время оставаться признакомъ другого. Но разъ такое дифференцированіе произошло не со всѣми именами боговъ, тогда невозможно доказать, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно произошло, вмѣстѣ съ нимъ или непосредственно послѣ него совершилось и превращеніе естественныхъ боговъ въ отвлеченныхъ. По филологическимъ даннымъ, по крайней мѣрѣ, очень вѣроятно, что послѣдній процессъ совершался постепенно, въ теченіе очень долгаго періода времени, тогда какъ послѣдній произошелъ сравнительно довольно быстро. Поэтому, еще очень большой вопросъ, содѣй-

ствовалъ ли сколько-нибудь процессъ измѣненія языка указаннымъ способомъ развитію представленія о богахъ. Но во всякомъ случаѣ было бы очень смѣлымъ утверждать, что безъ этой случайной филологической процедуры не могло бы произойти отдѣленіе боговъ отъ природы.

Мы должны иначе подойти къ разрѣшенію этой проблемы. Постепенный прогрессъ отъ представленія къ понятію и умозаключеніямъ долженъ былъ выразиться также и по отношенію къ религіознымъ вещамъ. Явленіе природы, которое повторялось много разъ и во многихъ мѣстахъ, и однородность котораго люди стали уже понимать, можетъ быть дѣломъ какого-нибудь бога, но богъ отнюдь не тождественъ съ нимъ, — иначе существованіе бога должно было бы быть точно такимъ же перемежающимся, временно прерываемымъ и пространственно многообразнымъ, какъ и самое явленіе. вмѣстѣ съ тѣмъ, пониманіе повторяющагося явленія, какъ такового, повело къ отдѣленію бога, производящаго его, отъ самаго явленія. Регулярная смѣна времени года, вѣчный восходъ и заходъ небесныхъ свѣтилъ ведутъ къ предположенію стоящей за ними воли, всегда постоянной въ смѣнѣ естественныхъ явленій. Понятіе и умозаключеніе вело человѣка къ „отдѣленію отъ природы“. Въ отдѣленіи боговъ отъ природы отражается и отдѣленіе человѣка отъ природы. Или, другими словами, развивающаяся человѣческая культура вела къ тому, что божества принимали этической характеръ.)

Вмѣстѣ съ тѣмъ и представленіе о богѣ сдѣлалось другимъ: богъ сталъ теперь добръ. Религіозное понятіе основывается теперь на этическомъ. Но, смотря по мѣсту и времени, мѣняются и взгляды на добро. Первобытная человѣческая мораль отражается въ морали боговъ, въ которыхъ вѣрили люди. Но великій шагъ къ этической оцѣнкѣ уже сдѣланъ.

Медленной и тяжелой борьбой должны были новыя, идеальныя божества побѣдить старыхъ, физически связанныхъ боговъ. Объ этомъ свидѣлствуетъ и то обстоятельство, что они долго еще продолжали существовать въ народномъ представленіи; такъ напримѣръ, существовало множество Аполлоновъ и Артемидъ.

Самая существенная перемѣна, происшедшая съ богами, состояла въ томъ, что они уже не были больше привязаны къ опредѣленному мѣсту въ природѣ, по могли свободно двигаться въ пространствѣ. Въ этомъ они походили на людей. Часто новыхъ боговъ называли „человѣкоподобными“ по сравненію со старыми. Въ прошлой главѣ мы уже видѣли, что и о поступкахъ естественныхъ боговъ тоже говорили уже, какъ о человѣческихъ. Но новые боги были „антропоморфны“ въ гораздо болѣе широкомъ смыслѣ, они были созданы по образцу человѣка. Прежде всего, это выразилось въ самостоятельности ихъ существованія. Но духовное и моральное возвышеніе человѣка надъ природой должно было также возвысить и боговъ; какъ у существъ, стоящихъ выше людей, всѣ ихъ качества и способности должны были также возвыситься, хотя и не въ такой же пропорціи, но все-таки настолько, что разстояніе между ними осталось бы то же. Въ противномъ случаѣ они перестали бы быть богами: молятся только существамъ, обладающимъ сверхчеловѣческой силой. Но сверхъ-человѣки они только количественно; при всемъ своемъ возвышеніи, они, все-таки, остаются только возвышенными людьми. Выраженіе „антропоморфные боги“, какъ противоположность естественнымъ богамъ, не должно быть понимаемо въ смыслѣ новой, присоединившейся категоріи. Только въ такомъ ограниченномъ смыслѣ и правильно это выраженіе, если оно употребляется, какъ обычно, для отличія отъ первобытныхъ, естественныхъ боговъ, такъ какъ антропоморфны по необходимости были не только физическіе

боги, но даже физическія силы, прежде чѣмъ имъ были приписаны божественныя свойства.

Къ обоготворяемымъ силамъ природы человекъ чувствовалъ лишь страхъ, а къ отвлеченнымъ богамъ— и благоговѣніе. Боящійся человекъ пытается еще хитростью и обманомъ освободиться отъ того, кого онъ боится. Благоговѣющій же не только боится, но и почитаетъ: тотъ, кого онъ боится сдѣлался внутренней силой; человекъ вполнѣ въ его власти и не пытается больше освободиться.)

Причиной превращенія естественныхъ боговъ въ идеальныхъ, этическихъ является духовный и моральный прогрессъ человека, а не наоборотъ. Прогрессъ этотъ не есть слѣдствіе развитія религіи, которое онъ скорѣе только отражаетъ, но результатъ многихъ тысячъ лѣтъ человеческой работы. Человѣческой борьбѣ обязана религія прогрессомъ, котораго мы поэтому и не можемъ не отмѣтить, хотя прогрессъ этотъ и представляется нашему еще болѣе ушедшему впередъ сознанию и заблужденіемъ. Религіознымъ чувствомъ примитивнаго характера обладаетъ, вѣроятно, и животное. У него есть всѣ необходимыя психологическія элементы религіи, такъ что религія, такъ же какъ и языкъ, не даетъ основанія для специфическаго различія между человекомъ и животнымъ. Духъ человѣскій отдѣлился отъ природы и поднялся надъ ней. Идеальный образъ этого поднимающагося надъ природой человека и есть божество, а не что-либо иное. Очеловѣченіе понятій о богахъ лучше всего удалось грекамъ, и въ тѣсной связи съ нимъ стоитъ то, чтò эллинская культура подарила человечеству. Какъ бы высоко ни ставили еврейскій супернаaturalизмъ и какъ бы ни было велико его вліяніе на духовное развитіе человечества, Эллада все-таки стоитъ далеко впереди въ дѣлѣ яркаго расцвѣта человѣческаго духа, въ его художественномъ и всестороннемъ духовномъ развитіи, и

безъ ея сокровищъ въ этой области, мы сильно нуждались бы въ томъ, чѣмъ мы теперь съ такой полнотой; духовно владѣемъ. Научная исторія религіи знаетъ не людей, подобныхъ богамъ, но боговъ, подобныхъ людямъ это-то и служило основаніемъ творческому искусству грековъ, а искусство оказало, въ свою очередь, очень цѣнныя услуги религіи. Выработавшееся художественное чувство и художественное творчество, стремленіе къ дополненію идеалами своего матеріальнаго существованія, сыграли важную роль въ блестящемъ изображеніи олимпійскаго міра.

Отношенія въ человѣческомъ обществѣ и его историческія измѣненія всякій разъ отражаются и въ мірѣ боговъ. Незадолго до того времени, когда греки вступили въ историческій періодъ, среди нихъ, какъ и среди всѣхъ тогдашнихъ народовъ царилъ матриархатъ. Его вліяніе на религію мы рассмотримъ въ другомъ мѣстѣ. Вслѣдствіе начала осѣдлой жизни и развивающагося земледѣлія, какъ люди, такъ и боги, стали мягче, тоньше, цивилизованнѣе. Когда человекъ, живя пастушеской жизнью, привыкъ рѣзать тѣла животныхъ, и поэты съ наслажденіемъ изображали ужасную рѣзню, то считали что и богамъ нравятся кровавыя, жестокія жертвы. Иными были боги, которыхъ преимущественно чтили въ періодъ начинающагося земледѣлія, такъ, напр., Деметра любила получать въ жертву очищенный ячмень съ солью. Да и весь характеръ этихъ боговъ отличается мягкостью и привѣтливостью. Вино настраивало на веселый ладъ суровыхъ земледѣльцевъ, но еще болѣе измѣнило ихъ настроеніе разведеніе оливковаго дерева. Это измѣненіе образа мыслей и настроенія порождаетъ также и новые,—т. е. новые по содержанію,—типы боговъ: Діониса и Аэину.

Раздѣленіе труда среди людей отразилось раздѣленіемъ труда и среди боговъ. Общество, характерными чертами котораго являются раздѣленіе труда и

классовая рознь, ставить совершенно иные требования къ религіи. Религія прокладываетъ новые пути развитія, направленіе котораго мы не можемъ угадать по первымъ, намѣченнымъ выше вкратцѣ измѣненіямъ.

Переходъ естественныхъ боговъ въ божества духовныя, этическія еще мало изслѣдованъ. „До сихъ поръ еще очень мало сдѣлано въ дѣлѣ анализа перехода отъ физической, арійской миеологии къ миеологіи олимпійской, какую мы встрѣчаемъ у Гомера, а также и въ разборѣ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ въ концѣ концовъ сложился характеръ каждаго отдѣльнаго божества. Каждое изъ нихъ окружено цѣлой кучей эпитетовъ; но тогда какъ нѣкоторые изъ этихъ эпитетовъ являются прилагательными въ истинномъ смыслѣ этого слова, другіе, повидимому, первоначально были самостоятельными объективными типами, такъ что они могли стоять сами по себѣ, безъ такъ называемаго собственнаго имени какого-нибудь олимпійскаго божества“ (Максъ Мюллеръ).

Изъ какихъ элементовъ составилось, напр., понятіе Аполлона? и какимъ образомъ оно изъ нихъ составилось? Связь его съ солнцемъ прекратилась. (Впрочемъ у Гомера онъ еще содержитъ въ себѣ свойство этого свѣтила). Поэтому и праздники его теперь независимы отъ періодовъ движенія солнца. Но къ этому его происхожденію непосредственно относится все, что указываетъ въ Аполлонѣ на его содѣйствіе наукамъ, искусствамъ, пѣнію и радости жизни. Но въ то же время Аполлонъ обладаетъ и совершенно противоположными чертами. Онъ посылаетъ болѣзни. Въ Греціи почва и климатъ часто приносятъ неурожай, порождаютъ опасныя лихорадки, которыя, напр., въ Афинахъ повторялись въ августѣ ежегодно. Это—сотни разъ упоминаемая въ исторіи *loimós* (моровая язва, повѣтріе) Аполлона. Поэтому со многими ежегодными празднествами этого года связаны и обычай покаянія. Это могло относиться

также и къ вредному дѣйствию солнечнаго жара, что тѣмъ вѣроятнѣе, что вообще главныя болѣзни зависѣли въ Греціи отъ климата и поэтому всѣ были связаны съ божествами времени года. Затѣмъ Аполлонъ посылаетъ стрѣлы моровой язвы. Что же значило, въ концѣ концовъ, что если кто-нибудь умиралъ въ полномъ цвѣтѣ лѣтъ, но не насильственной смертью, то Аполлонъ ранилъ его? Аполлонъ было темное имя, представляющее богатый матеріалъ для миеологическаго изслѣдованія. Философы производятъ его отъ слова *Apollu-  
nai*, разрушать, а *re-laúnein*, изгонять, и *apoúein* избавлять (и даже отъ нѣсколькихъ словъ заразы, какъ-будто какое-нибудь слово можетъ имѣть больше одного происхожденія). Многіе изслѣдователи слишкомъ ужъ много пытаются объяснить. Такъ, нѣкоторые, напр., хотятъ доказать, что Аполлонъ тождественъ съ Воданомъ и даже съ индусскимъ Рудрой. Уже Гриммъ (Нѣмецкая миеол. I<sup>2</sup>, стр. 136) говорилъ: „Аполлонъ походить на Водана тѣмъ, что отъ него тоже исходятъ моровыя язвы и исцѣленія ихъ, каждая тяжелая болѣзнь—это ударъ бога Водана, а стрѣлы Аполлона разносятъ моровую язву. Галлы тоже считали, что Аполлонъ изгоняетъ болѣзни, и только одинъ Воданъ сумѣлъ своими заклинаніями исцѣлить вывихнувшую себѣ ногу лошадь Бальдера. На Аполлона походить Воданъ и тѣмъ, что онъ изображается съ ворономъ на плечѣ, а еще болѣе тѣмъ, что онъ изобрѣлъ стихосложеніе и Сага—его божественная дочь, подобно тому, какъ греческія музы, хотя и были дочерьми Зевса, но все-таки составляли свиту Аполлона“. Гриммъ констатируетъ опредѣленныя аналогіи между Аполлономъ и Воданомъ, Лео утверждаетъ, что они тождественны другъ съ другомъ и съ индусскимъ Рудрой. Другіе же ученые сравнивали Аполлона и Бальдера. А Рошеръ (Этюды сравнительной миеологіи: „Аполлонъ и Марсъ“, 1873, стр. 5) считалъ тождественными Аполлона и Марса. Такимъ об-

разомъ, можно доказывать тождественность чуть не любыхъ двухъ боговъ. Какое же значеніе имѣеть подобное изслѣдованіе? или оно видитъ въ этихъ сравненіяхъ и въ установленіи аналогій самую сущность дѣла,—въ такомъ случаѣ оно не имѣеть историческаго значенія, но все-таки работа эта постольку полезна, поскольку она считается съ основными положеніями этимологической мифологіи, принимаетъ во вниманіе ея выводы и дѣлаетъ свои сопоставленія въ этихъ рамкахъ. Или же это отождествленіе серьезно, и тогда у насъ не хватаетъ только доказательства того, что имена боговъ, тождественность которыхъ стремятся установить, дѣйствительно тождественны; то есть, такъ какъ между именами Аполлона, Рудры и Водана нѣтъ ничего общаго, то нужно доказать, что первоначальное ихъ имя погнбло, и эти три замѣнили его, а такого доказательства у насъ, конечно, никогда не будетъ. ✕

Древніе, естественные боги умерли; это мы должны помнить, чтобы правильно оцѣнить нѣкоторыя явленія новаго времени. Одухотвореніе природы, временное олицетвореніе явленій природы мы встрѣчаемъ и послѣ у поэтовъ, но оно уже намѣренно, а не представляетъ собой наивную вѣру. Гомеръ олицетворяетъ, напримѣръ, вѣтры. Считаетъ ли онъ ихъ на этомъ основаніи духовными существами? (Намъ это тѣмъ болѣе было бы пріятно признать, что уже въ древнѣйшемъ языкѣ мы встрѣчаемъ предикаты къ названіямъ вѣтровъ, которые первоначально обозначали только человѣческія дѣйствія. Но мы уже видѣли причину этого: человѣкъ сначала зналъ только свое существованіе и только тотъ языкъ, который выражалъ его дѣйствія. Въ періодъ естественной религіи вѣтры могли сдѣлаться богами и полубогами, и въ такомъ случаѣ продолжать свое существованіе и дальше, какъ это случилось въ германской мифологіи. Если же одухотвореніе природы наступило только въ періодъ олимпійскихъ боговъ, то оно является

уже не результатомъ наивной вѣры, а политическаго намѣренія. Гдѣ есть сомнѣніе, тамъ дѣло рѣшается періодъ, въ который происходитъ процессъ олицетворенія.) Подобными же временными олицетвореніями являются у Гомера: Фемида (правосудіе), Эрисъ (раздоръ), Ате (бѣдствіе, несчастіе), и т. п. Въ другихъ случаяхъ, такіа чисто отвлеченныя существа, лишеныя всякаго тѣлеснаго субстрата въ природѣ, становятся дѣйствительными богами. Превращеніе естественныхъ боговъ въ отвлеченныя этическія существа дѣлаетъ, съ одной стороны, дальнѣйшее обоготвореніе явленій природы, съ другой же, на оборотъ, создаетъ чисто-отвлеченныя, этическія божества, которыя не имѣютъ своего начала въ природѣ. Эти послѣднія распадаются на двѣ главныя группы. Одни должны дополнять божественную генеалогію. Такъ, Лето и Меа никогда не были естественными богинями; онѣ придуманы сознательно и вдвинуты въ систему боговъ чтобы установить кровныя, родственныя отношенія нѣкоторыхъ другихъ боговъ къ Зевсу: Лето произвела на свѣтъ отъ Зевса Аполлона и Артемиду, а Меа была матерью Гермеса. Другую же группу составляютъ психологическіе боги, и вѣра въ нихъ основывается на вѣрѣ въ существованіе души. Говоря объ этихъ богахъ, я въ сущности забѣгаю впередъ, потому что мы потомъ отдѣльно еще займемся вѣрой въ существованіе души. Но мы теперь же укажемъ на время ихъ возникновенія. Психологическія божества выступаютъ только на той ступени религіознаго развитія, которая характеризуется появленіемъ чисто-отвеченныхъ боговъ и поэтому они подчиняются условіямъ религіознаго мышленія этой ступени, каковы бы ни были причины ея возникновенія. Въ римской религіи психологическія божества представляютъ собой самую позднюю группу. Въ Греціи Максъ Мюллеръ видитъ «нѣкоторыя слѣды психологической мифологіи тамъ, гдѣ еще нѣтъ психологической религіи». Однако, онъ при-

водитъ только одинъ примѣръ Эроса и Психеи, бога любви и богини души, легенда о которыхъ дошла до насъ въ повѣйшей формѣ, и въ элементахъ ея нельзя открыть признаковъ древности. Очень древними психологическими божествами я считаю музъ, о которыхъ Мюллеръ нигдѣ не упоминаетъ въ своей «Естественной религии». Многие ученые, какъ напр. I. Г. Фоссъ, Крейцеръ, Бутманъ, признали ихъ за нимфъ источниковъ и, такимъ образомъ, сохранили за ними физическое происхожденіе. Но у Гомера онѣ нигдѣ не являются созданиями природы, онѣ скорѣе съ самаго начала представляютъ собой объективированіе духовной дѣятельности. Число девять находится въ зависимости отъ хоровъ, иначе ихъ вполне было бы достаточно и трехъ. Но откуда же явились эти психологическія божества въ такое время, когда понятіе о душѣ было еще очень мало развито? Остается думать только то, что продукты дарованій музъ ведутъ свое собственное, отдѣлившееся отъ своего творца существованіе, даже и тогда, когда онѣ перестанетъ жить. Если непонятно было происхожденіе этихъ удивительныхъ созданий, то ихъ можно было такъ же обоготворять, какъ и непонятныя явленія или силы природы; и дѣйствительно, въ античное міросозерцаніе входитъ то представленіе, что какъ высшее религиозное вдохновеніе, такъ и поэтическое дарованіе сообщается непосредственно божественными силами.

Наоборотъ, Эрини, которыхъ считали „объективированіемъ совѣсти“, имѣютъ свое начало въ природѣ. Это доказывается уже однимъ ихъ именемъ, потому что Эринисъ значитъ утренняя заря. Здѣсь у насъ характерный примѣръ того, какъ моральная идея пристегивается къ имени явленія природы, слѣдовательно, въ первый разъ пробуждается подъ вліяніемъ внѣшняго явленія природы. (Кто долженъ открыть преступленіе, совершенное во тьмѣ ночной? Съ наступленіемъ дня въ убійцу закрадывается страхъ, что его откроютъ.)

Утренняя заря отождествляется съ преслѣдованіемъ преступленія. Такъ, въ Ригведѣ мы читаемъ: „Освобожденія отъ грѣха ждемъ мы отъ Sîrya (солнце) и Ushas“ (X, 35, 2). Имя Эвменидъ должно быть позднѣйшимъ приложеніемъ, потому что это—абстрактное имя. Кто же хочетъ объяснить себѣ, почему Эрини представлялись женскими существами, тому нужно только спросить, почему въ арійскомъ языкѣ, вообще, заря была жепскаго рода? Наряду съ выше-поименованными обѣими группами первобытныхъ, абстрактныхъ боговъ, особенный видъ представляетъ собой Мойра. У Гомера она то находится въ зависимости отъ Зевса, то какъ-будто стоитъ выше всѣхъ боговъ и даже выше Зевса. Много приложено было остроумія, чтобы разрѣшить это противорѣчіе; однако тщетно, потому что противорѣчіе фактически существовало, должно было существовать и ошибка была только въ томъ, что его хотѣли устранить. Признаніе Мойры и вѣра въ боговъ имѣютъ различныя исходныя пункты и первоначально не стоятъ ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу. Мойра есть судьба человѣка; сначала она просто переживается, а потомъ объективируется, „но отнюдь не доходитъ до той степени самостоятельности, какъ Эгеонъ или другіе духи, которые означали отдѣльную силу или свойство какого-нибудь бога“ (Welcker). Она не дѣйствуетъ свободно, но выполняетъ только то, что необходимо. Ей никогда и не молились. Между богами, особенно между Зевсомъ и Мойрой долженъ быть, по представленію эллиновъ, при первомъ же соприкосновеніи произойти конфликтъ. Кто побѣдитъ въ немъ? Большею частью, Зевсъ. Тогда формально это такъ обставлялось, что Зевсъ дѣлался руководителемъ Мойры. Въ одномъ рассказѣ у Аполлidora, Зевсъ придаетъ формы безсознательной матеріи судьбы. Въ другихъ случаяхъ это дѣлаетъ Мойра. То, что она рѣшаетъ, остается незамѣннымъ: это ученіе о предопредѣленіи. Оно развилось у грековъ

постепенно изъ признанія Мойры. И только впоследствии, сомнѣніе въ божественной справедливости относительно человѣческой судьбы, сильно распространили вѣру въ слѣпо и произвольно правящую Мойру. Нѣкоторое значеніе приобрѣла она также, когда Лукіанъ выдвинулъ Мойру противъ понятія о верховномъ существѣ.

Полубоги,—обоготворенныя, полуосязаемая явленія природы,—по самой своей сущности, гораздо меньше отдѣляются отъ всякаго физическаго субстрата, чѣмъ полные боги. Богъ какой-нибудь опредѣленной рѣки или горы исчезаетъ, какъ только онъ перестаетъ быть связаннымъ съ этой рѣкой или горой. Первоначально граница между богами и полубогами была, конечно, туманной. Первородные боги Гезіода имѣли своимъ субстратомъ большей частью полуосязаемые предметы. Позже, культъ полубоговъ былъ очень незначителенъ. У Гомера Скамандръ имѣлъ своего жреца и Алфею Несторъ жертвуетъ быка. По Геродоту, Клеомень принесъ на границѣ жертву рѣкѣ Эразину. Кажется, это нужно приписать только большой живучести разъ сложившихся религіозныхъ представленій, особенно въ отдаленныхъ мѣстностяхъ. На многихъ монетахъ выбито изображеніе бога рѣки того города. Веселый и шутливый культъ нимфъ дѣлаетъ ихъ всегда спутницами боговъ. Въ реальное существованіе полубоговъ вѣрили, вѣроятно, только самые простодушные люди. Почитаніе рѣкъ, разумѣется, мотивировалось или ихъ необыкновенной величиной (Истръ), или приносимой ими пользой (Ниль), ихъ красотой (Пеней), или соединенными съ ней миами (Ахелой).

Теперь является возможность ясно и окончательно отдѣлить миеологию отъ религіи. Какъ мы видѣли, не вся миеологія есть религія; и только тѣ объекты, которые способны вліять на моральный характеръ человѣка имѣютъ право называться религіозными. Непонятное и неосязаемое присуще этимъ объектамъ и обладаетъ теогонической силой. Но непонятное не всегда рели-

гіозно, область религіознаго имѣетъ гораздо болѣе тѣсный смыслъ, чѣмъ область непонятнаго. Но миеологія идетъ дальше и захватываетъ не только религіозное, но и непонятное, потому что она есть ступень разлитія языка, по которой, вообще, можетъ быть представлено все въ миеологическихъ выраженіяхъ. Для того, чтобы вполне опредѣлить область миеологіи, мы должны, конечно, прибавить, что существуетъ и психологическая миеологія; но къ этой послѣдней психологическая религія относится такъ же, какъ и естественная религія къ естественной миеологіи, такъ что если мы и не примемъ ее во вниманіе, то это нисколько не измѣнитъ опредѣленія отношенія между миеологіей и религіей.

{ Въ изслѣдованіи самаго ядра религіи, миеологія займетъ значительную долю. } Такъ какъ у грековъ не было ни религіознаго символа вѣры, ни религіознаго ученія, то и содержаніе обѣихъ этихъ областей не было точно ограничено, и поэты, обрабатывающіе миа, были въ то же время и религіозными учителями. Велькеръ высказываетъ мысль, не приводя, впрочемъ, никакихъ доказательствъ, что религіозныя представленія, порождаемая поэзіей, тоже переходили въ культъ. Люди, заботившіеся о правильности вѣры, напримѣръ, писатель Аристидъ, жаловались, что многіе вѣрятъ въ гомеровскіе миа.

Послѣ того, какъ языкъ пережилъ свое миеологическое состояніе, миа застываютъ и окаменѣваютъ. Но религія крѣпко удерживаетъ то, что она усвоила отъ нихъ, только уже не какъ выраженіе для настоящаго и регулярно повторяющагося, а какъ исторію прошлаго; миеческія предпосылки религіи превращаются въ якобы дѣйствительно, когда-то происходившія историческія событія.

Результатомъ тѣснаго соединенія миеологіи съ естественной религіей, а также и самаго характера миео-

логія, какъ ступени развитія языка, является значительное влияние языка на религію. (Поэтому раздѣленіе языковъ есть въ то же время и раздѣленіе религій. Но языкъ раздѣляетъ также и націи. Слѣдовательно, дѣленіе по націямъ совпадаетъ съ дѣленіемъ по религіямъ, и естественныя религіи являются религіями національными. Затѣмъ, дѣйствіе языка, разумѣется, расширяетъ національныя противоположности и въ религіозномъ отношеніи, а при сильномъ развитіи отдѣльных народовъ дѣлаетъ ихъ даже очень значительными, благодаря ихъ особеннымъ условіямъ въ географическомъ, политическомъ и историческомъ отношеніи.) Но всѣ эти различія, не исключая и различій языка или, какъ бы мы сказали, — діалектическихъ, — проявляются даже въ предѣлахъ національной религіи, у однихъ народовъ — въ ничтожной степени, а у грековъ — очень значительно. Вообще, совершенно безсистемный политеизмъ грековъ кажется еще пестрѣе, благодаря особеннымъ богамъ отдѣльныхъ племенъ, если разсматривать ихъ всѣхъ вмѣстѣ; и, наоборотъ, разнообразіе это сильно уменьшается, если распредѣлить нѣкоторыхъ боговъ по различнымъ племенамъ. Этотъ религіозный, племенной партикуляризмъ не долженъ насъ удивлять. Первоначально, каждое племя жило довольно изолированно. При соприкосновеніи племенъ, враждебныя отношенія были правиломъ; тогда и боги относились также враждебно другъ къ другу. Если гдѣ-либо болѣе молодое племя завоевывало землю болѣе стараго, то обыкновенно взаимное соглашеніе устанавливалось такъ, что богъ болѣе молодого племени дѣлался сыномъ богини старшаго. Такимъ образомъ, когда Іоняне проникли въ Аѳины, то Аполлонъ сдѣлался сыномъ Аѳины. Вполнѣ добровольно ни одно божество никогда не уступало господства другому, и жрецъ, разумѣется, всегда являлся упорнымъ защитникомъ своего божества: по обыкновенно, сила жреца не была настолько велика.

(Боги и культъ другихъ племенъ, городовъ и государствъ всегда уважались. Знакомству съ ними содѣйствовали пѣвцы и знаменитыя святилища.) Но основное значеніе для жителя каждаго города имѣли только „боги, владѣвшіе этимъ городомъ“ (Платонъ). Чѣмъ могущественнѣе былъ городъ, тѣмъ болѣе велики и знамениты его боги. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и чѣмъ меньше былъ городъ, тѣмъ больше онъ гордился своими особенностями. Чѣмъ обособленнѣе было положеніе, тѣмъ, очевидно, строже было сохраненіе мѣстной религіи. Согласіе всѣхъ гражданъ съ религіозными установленіями, а также и со вновь принимаемыми религіозными рѣшеніями считалось само собою разумѣющимся. Какъ только возникало законодательство, то содержаніе религіи составляло всегда его главную основу.

Чѣмъ же, въ сущности, была эта вѣра въ боговъ? Только представлявшимися „священными“ интересами города, государства.

#### 4. Естественная религія семитовъ.

То, что мы говорили о происхожденіи религіи у индогерманцевъ, не имѣетъ никакого отношенія къ семитическимъ народамъ. Если въ нашу эпоху дарвинизма и твердо установлено единство человѣческаго рода, то все-таки каждый послѣдовательный историкъ долженъ спросить себя, „не былъ ли языкъ, представляющій собой древнѣйшій источникъ религіи“, нѣкогда однимъ и тѣмъ же у индогерманцевъ и у семитовъ и не были ли въ такомъ общемъ для арійцевъ и для индогерманцевъ языкѣ уже выражены религіозныя понятія. Существованіе такого первобытнаго языка отнюдь еще не служило бы доказательствомъ общаго для всѣхъ арійцевъ и семитовъ происхожденія, но только ихъ первоначальнаго ядра. Но на вопросъ, произошли ли



арійскіе и семитическіе языки изъ одного общаго источника до сихъ поръ еще не найдено вѣрнаго отвѣта и все меньше предвидится надежды когда-нибудь получить его. Поэтому, восточная филологія должна идти самостоятельно въ изслѣдованіи происхожденія религіи у семитическихъ народовъ, но при этомъ она, разумѣется, можетъ пользоваться трудами своей товарки, индогерманской филологіи, и если выводы той и другой будутъ совпадать, то это будетъ доказывать только правильность тѣхъ и другихъ наблюденій. Недавно было доказано родство древне-египетскаго и семитическихъ языковъ, что, кажется, проявляется и въ некоторыхъ религіозныхъ именахъ.

Но между всѣми семитическими религіями наиболѣе своеобразныя черты носила религія іудейская, сложившаяся въ Палестинѣ.

И іудейская религія, по своему происхожденію, есть религія естественная. „Единый богъ“ евреевъ имѣеть то же начало, какъ Зевсъ и Аполлонъ, и первоначально онъ былъ только единымъ богомъ среди множества другихъ. Теологи, разумѣется, это упорно отрицають. Такъ Тишгаузеръ („Основы теологій“, Базель, 1891) заявляетъ: „Ни съ силами природы, ни съ предикатами Ягова никогда не смѣшивался и никогда не являлось даже попытокъ создать изъ различныхъ его наименованій,—Элогимъ, Ягова, Шаддай,—отдѣльныхъ и независимыхъ отъ него божествъ. Всѣ подобныя, широко распространившіяся въ другихъ областяхъ тенденціи смолкають здѣсь“. (Стр. 143). „Даже самыя достойныя и возвышенныя языческія божества не могли перейти ступени дуализма между абсолютными и космически-матеріальными свойствами. Въ Богъ же ветхозавѣтнаго еврейскаго народа нѣтъ и слѣда этого дуализма. Богъ израильтянъ никогда не смѣшивался ни съ небомъ, ни съ солнцемъ и ни съ какой-либо другой космической силой природы“ (стр. 176). „Если мы и не можемъ до-

казать первобытнаго монотеизма у семитовъ, то все-таки изслѣдованія Бэтгена указываютъ на постепенный упадокъ религіи отъ болѣе простыхъ и почти монотеистическихъ представленій“ (стр. 91). Бэтгенъ („Очерки по исторіи религіи семитовъ“) хотѣлъ видѣть въ „безпорядочной, какъ-будто, множественности боговъ“ у семитовъ „стремленіе къ единству“, и изъ того факта, что число боговъ все увеличивалось, сдѣлать выводъ, „что первоначальныя отношенія должны были быть гораздо проще“ (стр. 254). Мы попытаемся на фактахъ провѣрить эти утвержденія.

Дѣло прежде всего идетъ объ Іаве и о томъ, какого происхожденія предшественникъ позднѣйшаго понятія о богѣ, космическаго или какого-либо иного. Слово „Іаве“ представляетъ собой то удивительное явленіе, что даже сами евреи неправильно произносили и неправильно производили его. Въ пророческія времена было запрещено произносить его имя; поэтому говорили Адонай или Элогимъ. Даже свидѣтели въ процессахъ о богохульствѣ должны были давать свои показанія, не употребляя слова „Іаве“. Когда введены были гласныя буквы, то къ нему присоединили буквы слова Адонай или Элогимъ. Поэтому прежнее произношеніе не сохранилось, и его можно теперь вывести только по законамъ этимологіи. Вѣроятно, слово произносилось „Іаве“; Ягова—грамматически невозможно. Что же касается до этимологій, то въ книгѣ Исходъ, 3, 13—14 оно производится отъ слова hawaḥ, быть, и главнымъ образомъ, благодаря этому библейскому авторитету, и удержалась вышеупомянутая этимологія его. Это мѣсто Исхода гласитъ такъ: „Моисей сказалъ Богу: вотъ я приду къ сынамъ израиленнымъ и скажу имъ: Богъ вашихъ отцовъ послалъ меня къ вамъ. А они скажутъ мнѣ: какъ Ему имя? Что мнѣ сказать имъ?—Богъ сказалъ Моисею: „Я есмь Сущій“. Ни въ какой другой области ни одинъ филологъ не придалъ бы ника-

кого значенія такой этимологіи: но здѣсь дѣло идетъ о „боговдохновенномъ“ писаніи. Мы не можемъ, однако, признать такого абстрактнаго основанія. Шрадеръ ставитъ наряду съ Іаве ассирійское названіе вѣтра: а—w, а—u, отъ корня hawah, дуть, съ чѣмъ соединяется понятіе о богѣ бурь. Я могъ бы еще привести слово hawah,—блестѣть, сіять. Во всякомъ случаѣ, если мы обратимся къ значенію этого слова, то всякія сомнѣнія падаютъ. Для Іаве, какъ бога небесъ, вполне достаточно филологическихъ данныхъ. Такъ мы читаемъ у Амоса (1,2) и Іоиля (3,21), что „Іаве рыкаетъ отъ Сіона“<sup>1)</sup>. Что же это значитъ: „Іаве рыкаетъ?“ Почему онъ рыкаетъ? „Рыкать“ означало прежде громъ, которому не было больше предиката при тогдашнемъ состояніи языка, кромѣ слышаннаго у животнаго „рыканія“. „Іаве рыкаетъ“,—это старое, физическое представленіе о богѣ, сохранившееся окаменѣвшимъ въ языкѣ. Затѣмъ, мы читаемъ въ псалмахъ, что гнѣвъ Божій выражается въ потрясеніи неба и земли, „Земля колебалась и тряслась и основанія небесъ дрожали, такъ какъ онъ былъ во гнѣвѣ“. Религіозный смыслъ явленій природы включаетъ въ себя ея моральное значеніе; они представляютъ собой проявленія боговъ и должны вліять на моральное поведеніе людей или вызываться имъ.

Это абсолютно такъ же, какъ и у первобытныхъ аріевъ. Это—та же самая мифологія, и говоритъ о томъ же самомъ моральномъ вліяніи неизвѣстныхъ явленій природы, какъ и тамъ, когда бѣдственныя событія въ природѣ означаютъ наказанія, когда наводненіе становится всемірнымъ потопомъ, а радуга въ облакахъ—знакомъ союза между Іаве и человѣкомъ. Многія мѣста у пророковъ и въ псалмахъ указываютъ на стараго естественнаго бога Іаве. Въ томъ же представленіи коренится и слѣдующее поэтическое мѣсто изъ пѣсни

<sup>1)</sup> Въ русской библіи: „Господь возгремитъ отъ Сіона“.

пророка Деборы: „Съ неба сражались звѣзды, со своихъ путей сражались съ Сисарою“. Говорить, что никогда не дѣлалось попытокъ создать изъ различныхъ именъ Іаве, Элогимъ и др. различныхъ боговъ, значить просто исказать дѣло. Различныя имена означаютъ боговъ, которые первоначально были различны и которые впоследствии слились точно такъ же, какъ—хоть и по другому поводу,—слились, напримѣръ, Аполлонъ и Фебъ. Но совершенно тождественно эти имена никогда не употреблялись, такъ какъ въ нихъ все еще остался остатокъ ихъ происхожденія. Іаве былъ первоначально однимъ изъ Элогимовъ, потому что Элогимъ—множественное число; и это, въ свою очередь, безъ всякаго сомнѣнія, говоритъ намъ о первобытномъ политеизмѣ евреевъ. Были цѣлыя міриады семитическихъ естественныхъ боговъ: они являются произведеніемъ массы, съ мало выраженнымъ типомъ и очень недостаточной индивидуальной обработкой,—у большинства Элогимъ не было даже собственныхъ именъ,—и какъ всѣ произведенія массъ, они не имѣли прочнаго существованія. Эта черта—отсутствіе индивидуальнаго, имѣла очень важное значеніе для дальнѣйшаго развитія еврейскаго политеизма.

Но мы займемся пока разсмотрѣніемъ древнѣйшей сущности боговъ. Выдающіеся знатоки семитической филологіи и религіи признали главнымъ божествомъ евреевъ первобытнаго бога огня, и это совершенно отвѣчаетъ истинѣ, если брать огонь въ широкомъ смыслѣ, то есть, не только огонь на землѣ, но прежде всего, огонь небесный, какъ молнія и солнечный лучъ, дающій жизнь природѣ и человѣку. Тогда становятся понятными и многія поэтическія мѣста въ Ветхомъ Заветѣ. Напр., въ псалмѣ 18, 9—10, говорится: „Поднялся дымъ отъ гнѣва Его, и изъ его усть огонь поѣдающій; горячіе угли сыпались отъ Него. Наклонилъ Онъ небо, и мракъ подъ ногами Его“. (Это — про-

долженіе вышеприведеннаго мѣста псалма: „Земля трепетала“ и т. д.). Или, напр., въ псалмѣ 29,3, сказано: „Гласъ Господа надъ водами; Богъ славы гремитъ надъ морями“. Это слѣды естественнаго происхожденія божества. Но, вообще, оно уже освободилось отъ своихъ матеріальныхъ атрибутовъ, когда возникли эти псалмы. Теперь оно уже не было связано ни съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ мѣстомъ въ природѣ, ни съ какимъ-нибудь отчѣльнымъ тѣломъ. Если въ живой рѣчи еще осталось выраженіе, опредѣляющее божество рыкающимъ, т. е., грохочущимъ, то на самомъ дѣлѣ, никто уже болѣе не вѣрилъ, что Іаве могъ разговаривать съ людьми, и только въ одной старой книгѣ рассказано, что это въ исключительныхъ случаяхъ бывало въ старія времена (4. Моис. 12, 6).

Если теперь Іаве и Адонаѣ имѣютъ одинаковое значеніе, то мы должны смотрѣть на это, какъ на слияніе Аполлона и Феба у Гомера. Что же касается до Адонаѣ, то онъ тождественъ съ Таммуцомъ вавилонянь и миеѣ о Таммуцѣ и Истарѣ или объ Адонаѣ и Астартѣ былъ общей собственностью вавилонянь и семитовъ и, можетъ быть, даже первоначально принадлежалъ аккадійцамъ. Этотъ миеѣ представляетъ яркій примѣръ того, какъ солнце или, вообще, смѣна временъ года вызывали празднества природы, и какъ изъ этихъ празднествъ, слѣдовательно, изъ простыхъ собственно обычаевъ возникалъ миеѣ или даже религіозное вѣрованіе. Максъ Мюллеръ прекрасно объясняетъ это: „Намъ извѣстно, что среди семитическихъ, какъ и среди арійскихъ племенъ, солнце, благодаря своимъ ежедневнымъ и ежегоднымъ измѣненіямъ, въ высшей степени занимало мышленіе народа. Въ Вавилонѣ, напр., солнце не только было самымъ главнымъ божествомъ, но также любимой темой тѣхъ народныхъ рассказовъ, которые мы привыкли называть сагами, легендами или миеами.

Одной изъ самыхъ распространенныхъ легендъ была исторія любви между солнцемъ и землей. Подъ различными именами эта исторія рассказывалась по всему міру. Пока главный интересъ людей концентрировался на ежегодныхъ продуктахъ почвы, пока жизнь ихъ собственно зависѣла исключительно отъ счастливаго соединенія плодородной почвы и теплыхъ объятій солнца, до тѣхъ поръ и все мышленіе направлялось на солнце. Одной изъ самыхъ неизбѣжныхъ главъ въ этомъ солнечномъ миеѣ была трагедія зимы, когда счастливое соединеніе между солнцемъ и землей казалось разорваннымъ, когда солнце не улыбалось уже больше землѣ, но слабѣло и старѣлось и, наконецъ, окончательно покидало землю. Тогда представлялось, что земля снова ищетъ солнца, и теплоты, и жизненной силы, что она спускается въ мрачныя области, чтобы вернуть или вызвать къ новой жизни солнце, и такимъ образомъ снова получить тѣ сокровища, которыхъ была лишена вся природа въ теченіе цѣлой зимы. Поэтическая фантазія одѣла эту простую тему въ самыя разнообразныя формы, самой древней изъ которыхъ является, можетъ быть, та вавилонская поэма, которая описываетъ путешествіе въ адъ богини Астарты, которая хочетъ принести изъ подземнаго міра цѣлительной живой воды, чтобы снова вернуть къ жизни своего жениха, Таммуца“.

Затѣмъ, профессоръ Сайсъ говоритъ намъ, что Таммуцъ, вѣроятно, тождественъ съ семитическимъ богомъ Адонаемъ, и что подъ этимъ именемъ почитаніе его распространялось на Западъ. Астарты и Истаръ представляютъ собой, очевидно, одно и то же слово, только первое имѣетъ семитическій суффиксъ женскаго рода. „Особенно торжественно праздновалась въ финиискіи городѣ Гебалѣ или Библосѣ смерть бога Адониса, называвшагося тамъ Адонаемъ,—слѣдовательно, и сказаніе объ Адонисѣ и Венерѣ тоже можетъ быть

сопоставлено съ нашимъ мнѣмъ. Здѣсь, въ восьми миляхъ къ сѣверу отъ Бейрута, шла старая военная дорога изъ Восточной Азии къ берегу Средиземнаго моря. Рядомъ съ дорогой протекала рѣка Адонисъ, называющаяся теперь Ибрагимъ и по скалистому ущелью изливающаяся въ Средиземное море. Ежегодно, когда проливные дожди и тающіе весенніе снѣга окрашивали ее красной глиной горъ, население Гебала считало, что это—кровь убитаго бога солнца. Тогда—въ январѣ или въ іюнѣ—праздновались похороны бога. Праздникъ продолжался семь дней. Насаждались такъ называемые „сады Адониса“ и наполнялись горшки землей и срѣзанными травами и цвѣтами, которые быстро завядали подъ палящими лучами солнца, представляя собой такимъ образомъ удачный образъ самого бога Адониса. Въ это время улицы и храмы наполнялись толпами плачущихъ женщинъ, которыя рвали на себѣ волосы, царапали лицо и рѣзали острыми ногтями грудь въ знакъ своего глубокаго горя. Ихъ жалобные крики поднимались къ небу и смѣшивались съ криками жрецовъ Астарты, которые вмѣстѣ съ ними праздновали похороны убитаго жениха; молодой, прекрасный Адонисъ, возлюбленный Астарты, умеръ; богъ яркаго весенняго солнца убитъ, какъ и зеленая травка, которую онъ вызвалъ къ жизни. Онъ умеръ и исчезъ съ лица земли отъ горячаго дыханія лѣта“.

Разница между греческой и еврейской религіей выступаетъ довольно ярко: тамъ мнѣология богата, тутъ она очень бѣдна. Въ семитическихъ языкахъ почти каждое слово имѣетъ три согласныхъ. Корни выступать ярко, и поэтому слова даютъ меньше поводовъ къ разъясненію и мнѣologii. Этими морфологическими и, кромѣ того, еще нѣкоторыми грамматическими особенностями и объясняется то, что семитическіе языки бѣдны мнѣологіей сравнительно съ языками индогерманскими.

Мы не будемъ здѣсь входить дальше въ подробно-

сти еврейской, естественной религіи. О культѣ бога солнца свидѣлствуютъ памятники, называемые солнечными колоннами, солнечными колесницами и солнечными конями. Вторая заповѣдь была сознательно направлена противъ почитанія духовъ воды, воздуха и земли. На естественной же религіи основывался и весь культъ „высотъ“, о которомъ такъ часто упоминается даже въ сравнительно новыхъ книгахъ. Въ первой книгѣ Царствъ мы читаемъ, что народъ до самыхъ временъ царя Соломона приносилъ жертвы только на высотахъ. „Народъ же приносилъ жертвы на высотахъ, потому что до сихъ поръ не было еще дома, выстроеннаго имени Господа (3, 2)\*“.

Часть непосредственной, естественной религіи представляетъ собой суббота. Четыре четверти луны сами по себѣ дѣлятъ мѣсяцъ на четыре части. И во многихъ мѣстахъ, съ новолуніемъ и полнолуніемъ соединяются нѣкоторые религіозные обычаи. Дѣленіемъ періодовъ отъ новолунія до полнолунія и отъ полнолунія до новолунія, возникаетъ семидневная недѣля. Въ древнихъ еврейскихъ писаніяхъ суббота почти всегда упоминается вмѣстѣ съ новолуніемъ. Раздѣленіе мѣсяца на четыре части, отдѣляемыя другъ отъ друга четырьмя назначенными для отдыха днями, мы находимъ у вавилонянъ и ассирійцевъ раньше, чѣмъ у евреевъ. Совершенно недавняго происхожденія является соединеніе семидневной недѣли съ повѣствованіемъ о сотвореніи міра. Самое это повѣствованіе дѣлаетъ очень сомнительнымъ, что первоначальное представленіе о твореніи распредѣляло его на шесть дней.

Существеннымъ результатомъ нашихъ изслѣдованій является то, что теогоническій процессъ былъ одинаковымъ у индогерманцевъ и семитовъ. Въ первобытной, еврейской, естественной религіи еще ничто не указываетъ на позднѣйшій, іудейскій монотеизмъ, бывшій предшественникомъ христіанскаго.

## ВТОРАЯ ГЛАВА.

## Антропологическая религія.

**Культъ предковъ, матриархатъ. Вѣра въ загробную жизнь. Происхожденіе представленія о душѣ.**

Неизвѣстное является намъ не только во внѣшней природѣ, но и въ самомъ человѣкѣ, и притомъ, прежде всего, въ человѣкѣ, разсматриваемомъ, какъ объектъ.

Когда человѣкъ разсматривался, какъ объектъ, какъ отдѣльное, живое существо, то въ немъ замѣчали нѣчто, что ясно отличалось отъ тѣла по своимъ проявленіямъ и что, — какъ его тамъ ни называли: дыханіемъ, душой или духомъ, — не могло быть цѣликомъ и непосредственно воспринято за покровомъ тѣла. Такъ какъ вниманіе первобытнаго человѣка обращали не предметы, а только движеніе, то эта загадка встала передъ нимъ только тогда, когда тѣло вдругъ переставало жить, когда «дыханіе» и тѣло или «душа» и тѣло раздѣлялись, слѣдовательно, — послѣ смерти. Какъ неизвѣстное, имѣющее вліяніе на моральную природу человѣка, это является теогоническимъ элементомъ. Въ дикарѣ видъ его мертвого отца вызываетъ представленіе о существѣ, улетѣвшемъ куда-то вдаль, въ чуждую страну. Чѣмъ большій промежутокъ времени прошелъ отъ его смерти, чѣмъ длиннѣе былъ рядъ предковъ, тѣмъ болѣе поднималось ощущеніе чего-то неизвѣстнаго; и въ концѣ-концовъ, прародитель отождествлялся съ отцомъ всѣхъ отцовъ, съ божествомъ. Мы можемъ назвать

этотъ новый элементъ религіознаго и его явленія — областью психологической религіи, которую мы противопоставляемъ области религіи физической.

Однако мы занялись разъясненіемъ явленій прежде, чѣмъ охарактеризовали сами эти явленія.

Относящіяся сюда явленія, какъ по своей древности, такъ и по числу и размѣрамъ, стоятъ далеко позади физической религіи. Аріійская первобытная религія не знаетъ боговъ, реальнымъ субстратомъ которыхъ, обладающимъ теогонической силой, былъ бы человѣкъ; однимъ словомъ, она не знаетъ обоготворенныхъ людей. Намъ даже нѣтъ надобности ограничивать это положеніе словами: „поскольку намъ въ настоящее время известна эта первобытная аріійская религія“, — потому что уже одного того факта, что въ аріійскій періодъ еще не произошло отдѣленія физическихъ божествъ отъ ихъ естественнаго субстрата, достаточно, чтобы признать невозможнымъ существованіе антропологическихъ божествъ въ этотъ періодъ. Въ томъ именно и состоитъ законъ всякаго теогоническаго развитія, что богамъ, выступающимъ на какой-нибудь интеллектуальной ступени человѣчества, приписываются какъ разъ тѣ же условія и формы существованія, въ которыхъ жили уже прежнія божества. Боги, явившіеся результатомъ культа предковъ, ведутъ преимущественно духовное существованіе; или, если бы даже соединеніе ихъ съ тѣломъ считалось необходимымъ, то все-таки, они, по крайней мѣрѣ, обладали бы способностью свободно передвигаться. Слѣдовательно, если бы они уже существовали въ аріійскій періодъ, то эта способность должна была бы существовать у аріійскихъ боговъ, или, въ другомъ случаѣ, развиться вслѣдствіе этого. Но всѣ боги этого періода еще связаны физически. Для ихъ отдѣленія отъ природы, не хватало еще той необходимой предпосылки, чтобы человѣкъ самъ отдѣлился отъ природы. Сущность свободы мы должны ви-

дѣль въ томъ, что человѣкъ мало-по-малу овладѣваетъ силами природы. Несвободный же человѣкъ, у котораго еще не было ни сознанія, ни представленія о свободѣ, разумѣется, не могъ и представить себѣ свободныхъ боговъ. Но фактически мы встрѣчаемъ и у индогерманскихъ отдѣльныхъ народовъ довольно поздно антропологическихъ боговъ. Божественность прародителей начинается признаваться во второй періодъ патриархата, и они всюду считаются только малыми богами или полу-богами; герои тоже всегда отличаются отъ великихъ боговъ. Только въ единичныхъ случаяхъ могло произойти то, что Дельфійскому оракуду пришлось рѣшать, почитать Геракла за бога или за героя. Матриархатъ широко отразился въ религіи въ томъ отношеніи, что возникшіе въ этотъ періодъ боги представляются еще совершенно аналогичными старымъ божествамъ физическаго происхожденія, и въ этой религіи матриархата еще ничто не говоритъ о почитаніи предковъ.

Порожденная матриархатомъ женская мифологія подробно была изслѣдована нѣкоторыми учеными. Но эти ученые не избѣжали серьезной ошибки, вслѣдствіе своего незнакомства съ фактическими условіями первобытнаго общества, и потому еще, что они опредѣляли развитіе идей—цѣлью (Telos). Въ періодъ матриархата начинается развитіе земледѣлія. Поэтому и божества этого періода (хтоническія божества) связаны съ землею; эта группа боговъ моложе, чѣмъ боги ураническіе (Uranos = небо). Такимъ образомъ, съ одной стороны, производство, а съ другой—организация общества опредѣляютъ развитіе религіи въ эту эпоху. (Если согласиться съ Бахофеномъ („Матриархатъ“, стр. 59 и во многихъ другихъ мѣстахъ, а также и въ появившихся въ 1886 г. „Антикварныхъ письмахъ“) и признать обратное, то есть, что уранійскіе боги принадлежатъ патриархальному періоду и моложе боговъ матриархата, то это означало бы, что вѣра въ уранійскихъ боговъ

можетъ быть только на нѣсколько столѣтій старше поэмъ Гомера. Однако невозможность этого положенія дѣль очевидна. Почтеннаго автора точно также ввела здѣсь въ заблужденіе его личная, монотеистическая точка зрѣнія, какъ и многихъ другихъ, раздѣляющихъ ее съ нимъ, хотя и въ иномъ нѣсколько смыслѣ. Тогда какъ большая часть лично монотеистическихъ ученыхъ приписываютъ первому человѣку чистое познаніе или, скорѣе, личное знаніе бога и, слѣдовательно, считаютъ, что монотеизмъ былъ прежде политеизма, Бахофенъ признаетъ, что въ религіозномъ воспитаніи человѣческаго рода богъ постепенно ведетъ его къ развитію сознанія, и что ураническіе боги являются созданіями болѣе чистой, стоящей на истинномъ пути религіи. Затѣмъ, руководимое богомъ движеніе человечества впередъ Бахофенъ считаетъ основой его матеріальнаго и социальнаго прогресса; и такимъ образомъ, этотъ остроумный ученый, открывшій много связующихъ нитей между религіей и человѣческими учрежденіями, приходитъ къ совершенно обратному положенію дѣль выводу: „Религіозныя представленія являются первоначальными, а гражданскія формы жизни—ихъ слѣдствіемъ и выраженіемъ“. („Матриархатъ“, стр. XV). Ю. Липпертъ тоже (во многихъ мѣстахъ своей книги: „Религіи европейскихъ культурныхъ народовъ“) считаетъ божества хтоническія болѣе старыми, а уранійскія—болѣе молодыми. Такъ это, разумѣется, и было бы, если бы вѣрно было предположеніе Липперта, что они были первоначально основателями, а въ періодъ матриархата—основательницами родовъ. Къ этимъ хтоническимъ божествамъ, въ особенности, принадлежитъ Деметра, называемая Thesmophoros, потому, что она охраняетъ бракъ, материнское право, порядокъ и законъ. Бахофенъ называетъ религіозный принципъ, лежащій, по его мнѣнію, въ основѣ материнскаго права, деметрическимъ, и высказываетъ

ся по поводу его въ слѣдующихъ, характерныхъ для его точки зрѣнія, словахъ: „Деметрической принципъ является ограниченіемъ противоположнаго, первобитнаго принципа, считающаго бракъ нарушеніемъ религіозной заповѣди. Это отношеніе, какъ бы оно ни казалось непонятнымъ нашему современному сознанию, имѣетъ все-таки на своей сторонѣ свидѣтельство исторіи и только оно одно можетъ удовлетворительно разъяснить цѣлый рядъ въ высшей степени замѣчательныхъ явленій. Только оно проливаетъ свѣтъ на ту идею, что бракъ требуетъ жертвы тому божеству, законъ котораго онъ нарушаетъ своей исключительностью. Женщина одарена отъ природы тѣми прелестями, которыми она обладаетъ, не затѣмъ, чтобы увядать въ объятіяхъ одного человѣка. Законъ матеріи (здѣсь проглядываетъ спиритуалистическое міросозерцаніе Бахофена, тогда какъ въ самомъ изложеніи у него нельзя замѣтить, являются ли социальныя измѣненія причиной религіозныхъ или наоборотъ) отвергаетъ всякое ограниченіе, ненавидитъ всѣ оковы и считаетъ всякую исключительность преступленіемъ противъ ея божественности. (Этимъ и объясняются всѣ тѣ обычаи, въ которыхъ бракъ является связаннымъ даже съ гетеризмомъ. Разнообразныя по формѣ, они абсолютно одинаковы по своей идеѣ. Періодъ гетеризма долженъ искупить лежащее въ бракѣ отступленіе отъ естественнаго закона матеріи и снова пріобрѣсти благоволеніе божества“. Это разъясненіе того замѣчательнаго явленія, что исторически непрерывно слѣдующія другъ за другомъ суженія группъ, внутри которыхъ происходятъ половыя сношенія, влекутъ за собой обычаи, напоминающіе прежнее, болѣе свободное состояніе,— безъ сомнѣнія, очень удачно. Религія, по самой сущности своей консервативная, такъ же какъ и право, отрицаетъ все новое и, наконецъ, требуетъ, по крайней мѣрѣ, жертвы за него. При возникновеніи моногаміи, ясно видны всѣ ступени этой искупительной жертвы.

Сначала она совершается ежегодно, а затѣмъ, одинъ разъ въ жизни; прежде она требовалась отъ женщинъ, а потомъ отъ дѣвушекъ, то есть, она стала совершаться передъ бракомъ. Постепенно ограничивалось также и число лицъ, которымъ онѣ должны были отдаваться.) Поддерживая, такимъ образомъ, социальныя устои, религія изъ слѣдствія, дѣлалась сама причиной. Религія матриархальнаго періода, особенно мистеріи, если онѣ притомъ такъ богато развились, какъ напр., у ликійцевъ, могла даже прямо содѣйствовать удлинению матриархальнаго періода. Доказательствомъ того, что она охраняла его и вынуждала этимъ и возникающій патриархатъ искать себѣ религіозной опоры, доказываетъ часто приводимое (также и Бебелемъ: „Женщина и социализмъ“) мѣсто изъ „Эвмениды“ Эсхила Божества, названнаго въ заглавіи трагедіи, тоже большей частью считались хтоническими. Однако это неправильно, потому что болѣе старое названіе ихъ—Эриніи, значить: „утренняя заря“. Но развивалась и разъяснялась вѣра въ нихъ, безусловно, въ смыслѣ матриархата. Хтоническимъ же божествомъ сдѣлалась и ночь; день является ея сыномъ (*hemere nykterine*). Луна получаетъ преимущество передъ солнцемъ. Во всѣхъ извѣстныхъ языкахъ, за исключеніемъ нѣмецкаго, слово луна женскаго рода, а солнце—мужского <sup>1)</sup>. Океанъ (производящая влага) подчиненъ землѣ (*gremium matris*, материнскому лону) подобно тому, какъ мужчина подчиненъ женщинѣ. Прообразомъ материнства является преобразование хлѣбнаго зерна. Возникновеніе и исчезновеніе слѣдуютъ другъ за другомъ; жизнь смѣняетъ смерть и, наоборотъ, смерть является началомъ новой жизни. Мифологія во многихъ образахъ и символахъ отразила эти идеи. Къ числу религіозно-нравственныхъ воззрѣній, порожденныхъ матриархатомъ, относится такъ

<sup>1)</sup> Въ русскомъ—средняго.

же и то, что родство съ материнской стороны налагаетъ священныя обязанности. У грековъ въ древности имя брата матери было Theios (божественный), старшій братъ назывался Ethelos (Бахофенъ, „Антикварныя письма“). Особенно богато развилась основанная на материнскомъ правѣ мѣология и религія у египтянъ; въ ней мы встрѣчаемъ множество боговъ, которые всѣ вмѣстѣ имѣютъ только одну мать, и имя отца которыхъ совершенно не упоминается. О матриархатѣ свидѣльствуютъ также и многія родственныя отношенія въ древнѣйшихъ библейскихъ писаніяхъ, хотя при составленіи ихъ память объ этомъ періодѣ давно уже погасла. Доказано также, что обязанность кровавой мести въ древнія времена лежала на родственникахъ съ материнской стороны. Въ религіозномъ отношеніи, матриархатъ, повидимому, особенно отражается въ часто упоминаемомъ культѣ женскихъ божествъ, — Ашеры и Астарты. Женщину-судью и въ то же время жрицу рисуетъ намъ въ Деборрѣ книга Судей; но составитель ея смотрѣлъ уже на это, какъ на случайное исключеніе, вызванное недостаткомъ мужчинъ-вождей (5, 7: „Не стало обитателей въ селеніяхъ у Израиля, не стало, доколѣ не возстала я, Деборра, доколѣ не возстала я, мать въ Израилѣ“). Но уже слѣдствіемъ патриархата явилось религіозно-формулированное запрещеніе брака между лицами одного и того же отцовскаго рода; заповѣди эти, послужившія въ то же время и къ укрѣпленію патриархата, дошли до насъ въ книгахъ Левитъ и Второзаконія. Но сильной и яркой иллюстраціей матриархата является одно мѣсто ихъ, которое замѣчательно также тѣмъ, что постоянно цитируется невѣрно. Намъ столько разъ приходилось слышать: „Да оставитъ женщина своего отца и мать и да прильпится къ своему мужу“. Этой фразы нѣтъ нигдѣ въ Библии. Въ книгѣ Бытія, тотчасъ же послѣ разсказа о сотвореніи Евы, сказано: „Потому оставитъ

человѣкъ отца своего и мать свою и прильпится къ женѣ своей“. Въ Новомъ Завѣтѣ стихъ этотъ повторяется три раза (Матѣ. 19, 5; Марк. 10, 7; посл. къ Ефес. 5, 31) и притомъ всякій разъ правильно.

Затѣмъ, женская мѣология, коренящаяся въ матриархатѣ, была найдена на Гавайскихъ островахъ и на островахъ Тонга (Эллисъ „Путешествіе по Гавайскимъ островамъ“; Форстеръ, „Исторія морскихъ путешествій и открытій въ Южномъ океанѣ“), въ Старой Мексикѣ (Л. Г. Мюллеръ, „Исторія американскихъ первобытныхъ религій“) и въ другихъ мѣстахъ. Когда возникла частная собственность, то мѣсто матриархата занялъ патриархатъ, который долженъ былъ дать ей законныхъ наследниковъ. Это была „первая великая революція въ лонѣ общества“. Технически переворотъ этотъ могъ легко совершиться; но онъ встрѣтилъ сильное сопротивленіе со стороны женщинъ, доходившее не разъ до кровавыхъ столкновеній. Но влияніе религіи на важнѣйшія соціальныя движенія было такъ могущественно, что борьба большей частью велась религіозными средствами и въ религіозной области. Религія, въ томъ видѣ, какъ она существовала и проявлялась, поддерживала дѣло женщинъ. Такъ, Эмениды въ трагедіи Эсхила защищаютъ старое право. Однако Зевсъ, верховный богъ, не имѣетъ никакого отношенія къ матриархату. Съ него начинается патриархатъ. Въ этомъ отношеніи, въ высшей степени интересенъ мифъ, по которому Аѣина не имѣетъ матери. Максъ Мюллеръ приписываетъ ему, впрочемъ, естественно-религіозное происхожденіе. Онъ сравниваетъ рожденіе Аѣины изъ головы Зевса съ восходомъ утренней зари изъ головы Діауса въ Ведахъ и полагаетъ, что въ этомъ именно смыслѣ она и была названа Корифазіей, такъ какъ она вышла ek koruphes (изъ темени). Но это—очень слабое доказательство. Какъ объяснялся и истолковывался мифъ объ Аѣинѣ, ясно показываетъ то мѣсто у Эсхила, гдѣ Аѣина извиняетъ



матереубийцу Ореста и говоритъ нерѣшительнымъ судь-  
ямъ: „Мнѣ надлежитъ сказать послѣднее слово, и за-  
Ореста бросаю я этотъ камень; потому что никакая  
мать не родила меня; и всѣмъ сердцемъ сочувствую  
я всему мужскому, даже и браку, потому что сама  
я—произведеніе одного отца“. Это, разумѣется, не лич-  
ное пониманіе поэта, но общее, религиозное міросозер-  
цаніе его народа. Въ Индіи тоже побѣда патриархата  
отразилась на религіи. Въ мнѣи обѣ Аствакрѣ и Сун-  
такету, побѣда отцовской семьи надъ той, гдѣ нѣтъ  
отца, ясно указываетъ на переходъ отъ болѣе низкой  
къ болѣе возвышенной религиозной идеѣ. Еще болѣе  
широкія религиозныя развѣтвленія матриархата съ боль-  
шимъ знаніемъ дѣла были изслѣдованы Полемъ Ла-  
фаргомъ. („Мнѣи о непорочномъ зачатіи“, Neue Zeit,  
1892, 2 т., № 27). Когда мѣсто группового брака замѣ-  
нили парный бракъ, первая форма моногаміи, возникла  
и идея о дѣвственной матери, о женщинѣ, которая была  
бы матерью и въ то же время дѣвой, то есть, не была  
бы связана моногамнымъ брачнымъ сожитіемъ. Гера,  
Афина и Артемида называются въ этомъ смыслѣ дѣв-  
ственными богинями (parthenai). Затѣмъ далѣе: „Чтобы  
лишить женщинъ ихъ имуществъ и ихъ верховнаго  
значенія въ матриархальной семьѣ, мужчины, а вслѣдъ  
за ними и боги стали разыгрывать комедію, обмѣни-  
вая свой полъ и представляясь родильницами“. На это  
посягательство на ея права,—объясняетъ Лафаргъ,—жен-  
щина отвѣтила заявленіемъ съ своей стороны, что она  
и безъ содѣйствія мужчины можетъ зачать ребенка, и  
присоединила себѣ атрибуты другого пола, благодаря  
чему возникъ цѣлый рядъ двуполыхъ боговъ (Изида,  
Афина).

Въ социальной, въ особенности же въ монотеисти-  
ческой религіи, женщина заняла подчиненное положе-  
ніе. Одну женщину, впрочемъ, знаетъ католицизмъ, въ  
которой достоинство пола возведено на высшую ступень

величія,—это Марію. Въ культѣ Маріи хотѣли видѣть  
возрожденіе исчезнуваемаго матриархата. А Лафаргъ  
признаетъ даже въ вышеприведенной статьѣ, что хри-  
стианская легенда о непорочномъ зачатіи того же са-  
маго происхожденія, какъ и мнѣи о дѣвственныхъ  
божествахъ въ другихъ религіяхъ. Внутреннія причины  
и условія времени требуютъ, однако, иного объясненія.  
Это ученіе является теологическимъ продуктомъ и  
результатомъ искупительной природы Христа. Лафаргъ,  
между прочимъ, невѣрно разъяснилъ смыслъ догмата  
о непорочномъ зачатіи. Догматъ этотъ говоритъ, что  
Марія была зачата отъ своей матери, называющейся  
въ легендѣ Анной, безъ первороднаго грѣха. Культъ  
Маріи теоретически отвѣчаетъ христологіи и является  
скорѣе только выраженіемъ и доказательствомъ того  
практическаго значенія, которое христіанство должно  
было придавать женщинамъ и которое женщина и на  
самомъ дѣлѣ имѣла въ распространеніи христіанства.  
Церковь и теологія не долго оставались ей благодарны  
за это. Онѣ невѣроятно унизили женщину. Маконскій  
соборъ въ шестомъ столѣтіи разслѣдовалъ и подтвер-  
дилъ большинствомъ только одного голоса, что жен-  
щина имѣетъ душу. (Протестантскій теологъ Бетгенъ  
говоритъ („Очерки семитической исторіи религіи“),  
а другой протестантскій теологъ, Тингаузеръ согла-  
шается съ нимъ („Основы теологіи“), что семиты съ  
самаго начала понимали отношенія между Богомъ и  
человѣкомъ, какъ отношенія моральныя, и затѣмъ про-  
должаетъ далѣе: Но такъ какъ почитаніе богинь, по  
необходимости, рождаетъ моральное положеніе божества,  
то оно должно относиться къ позднѣйшему развитію  
религіи. Это значитъ, что только мужскія божества  
могутъ быть моральными.) Пріятное поученіе. И на  
основаніи своей низкой нравственной оцѣнки женщины,  
этотъ теологъ строитъ свою исторію религіи.

Матриархальная мнѣология и религія составляютъ

чрезвычайно интересную главу. Въ ней ясно можно наблюдать связь между общественной организацией и религіей и кромѣ того, она составляетъ уже переходъ отъ физической къ социальной религіи. Но здѣсь намъ ничто еще не говоритъ объ обоготворяемыхъ предкахъ. Культъ предковъ или, какъ обыкновенно говорятъ, культъ душъ, имѣетъ очень узкую область и возникъ позднѣе. У римлянъ души мертвыхъ назывались маны, манес, что значитъ, собственно, добрые духи (на древне-латинскомъ языкѣ manus значитъ добрый). Съ ними тѣсно связаны лары, lares (на древнемъ языкѣ lares, отъ корня las — жаждать, страстно желать; значеніе жаждущій переходитъ на духовъ такъ же, какъ по-гречески менос значитъ духъ). Мать ларъ называется манія, и лары являются, въ сущности однимъ изъ видовъ манъ, которому одному только и поклоняются. Лары—это низшія божества, совершенно различныя отъ пенатовъ, съ которыми ихъ часто смѣшиваютъ и которые относятся къ группѣ великихъ боговъ. И здѣсь тоже предки дѣлаются низшими божествами и, по своей древности и рангу, совершенно отличны отъ гораздо болѣе высшихъ „великихъ“ боговъ. Въ тера-опмѣ израильтянъ, то есть, въ ихъ низшихъ, домашнихъ и семейныхъ богахъ, мы имѣемъ дѣло тоже съ культомъ предковъ. Они стоятъ въ томъ же самомъ подчиненномъ отношеніи къ главнымъ богамъ естественнаго происхожденія, какъ и римскіе лары. Поль Лафаргъ пытается въ своемъ ученомъ трактатѣ: „Мнѣ объ Адамѣ и Евѣ“ („Neue Zeit“, Jahrgang, 2 Band) доказать, что Элогимъ представляли собой обоготворенныхъ предковъ, и что множество миеовъ объ Элогимѣ объяснялось условіями жизни клана. Въ его аргументахъ много вѣроятности. Но вопросъ здѣсь все-таки въ теогоническомъ элементѣ. Первоначальную причину поклоненія Элогиму составляютъ не древнія, социальные отношенія орды, но физическія силы. Очень распро-

страненъ и до сихъ поръ культъ предковъ у китайцевъ, но тамъ онъ никогда не приводилъ къ превращенію прародителей въ боговъ. Миеология Уганды возводитъ перваго князя страны—Кинту, въ полубога, какъ намъ показываетъ въ изложеніи этой миеологии Евгеній Вольфъ въ „Zeitgeist“ (1893, № 34). Нѣкоторые первобытные африканскіе и американскіе народы считаютъ своихъ прародителей божественными и даже поклоняются имъ, какъ великимъ богамъ, какъ сообщаютъ ихъ изслѣдователи. Если это и вѣрно, то спрашивается, нѣтъ ли у этихъ народовъ другихъ понятій о богахъ иного происхожденія, и не отождествили ли они только гораздо позднѣе эти божества съ родоначальниками своего племени. Очень рѣдко также ученые, сообщающіе такія свѣдѣнія, исходятъ изъ предвзятаго мнѣнія или изъ усвоенныхъ уже ими понятій, которыя отнюдь не такъ просты, какъ они думаютъ, и которыя они, нисколько не задумываясь, отождествляютъ съ нѣкоторыми аналогичными понятіями туземцевъ; иногда же они просто смѣшиваютъ фантазію какого-нибудь отдѣльнаго человѣка съ преданіями вѣры его народа. Во всякомъ случаѣ, такими сообщеніями нужно пользоваться съ величайшей осторожностью.

Изъ всѣхъ ближе извѣстныхъ религій мы можемъ вывести то заключеніе, что, во-первыхъ, сравнительно съ обоготвореніемъ силъ природы, поклоненіе душамъ предковъ гораздо болѣе поздняго происхожденія, и что мы отнюдь не должны видѣть въ признаніи божественности душъ предковъ происхожденіе вѣры въ боговъ, вообще; и во-вторыхъ, мы видимъ, что боги, возникшіе изъ вѣры въ души предковъ, занимаютъ низшую ступень, сравнительно съ богами физическаго происхожденія. Положительный результатъ въ этой области ничтоженъ и поэтому основной выводъ предлагаемой главы, за исключеніемъ, можетъ быть, только изслѣдованія о происхожденіи загробной жизни и понятія о

См. в. 1893 г. в. 2 т. 1893 г. в. 2 т.

?

„душѣ“, преимущественно отрицательный: онъ состоитъ въ опроверженіи нѣкоторыхъ заблужденій, которыя особенно сильно распространились за послѣднее время.

Цѣлыя горы заблужденій въ области культа душъ и первобытной религіи нагромоздилъ Ю. Липпертъ, авторъ упомянутой уже книги „Религія европейскихъ цивилизованныхъ народовъ“ и многихъ другихъ трудовъ по исторіи религіи. Прежде всего, процитируемъ здѣсь одно мѣсто у него о связи между представленіемъ о душѣ и матриархатомъ: „Душа есть нѣчто, что можетъ существовать въ тѣлѣ, какъ его жизненное начало, и внѣ тѣла, какъ отдѣльное существо. Душа совпадаетъ въ тѣлѣ съ дыханіемъ; для первобытнаго человѣка она является дыханіемъ. Сущность ея—влага, но въ особенности теплота: поэтому, на слѣдующей ступени она является источникомъ огня въ тѣлѣ, но, по общему закону, она представляетъ собой одновременно и то, и другое,—огонь и дыханіе. Мѣстопробываніемъ души является теплая, сырая кровь; опытъ показываетъ, что когда она вытекаетъ, то дыханіе покидаетъ тѣло человѣка: кровь и душа нераздѣльны, пока дѣло идетъ о жизни души въ тѣлѣ. Родственные другъ другу по крови люди родственны также и по душѣ: тѣ, у кого кровь изъ одной и той же крови, имѣютъ и душу изъ одной и той же души. Поэтому ребенокъ, по представленію древнихъ, родственъ по крови только матери. Съ отцомъ у него нѣтъ никакого кровнаго родства“ (Липпертъ, „Религія европейскихъ цивилизованныхъ народовъ“). Само собой разумѣется, что матриархатъ со всѣми вытекающими изъ него взглядами на групповой бракъ, основывается на фактическихъ условіяхъ половыхъ отношеній, а не на разсужденіяхъ. Но Липпертъ дѣлаетъ еще болѣе тяжелую ошибку. Изъ вѣры въ предковъ онъ производитъ всѣхъ старыхъ боговъ, происхожденіе которыхъ изъ природы онъ, такимъ образомъ, совершенно отрицаетъ, вопреки всей этимоло-

логіи и семасіологіи (наука о происхожденіи и значеніи словъ) древнихъ названій боговъ. По мнѣнію Липперта, боги были первоначально душами усопшихъ. Племена же не впоследствии придумали себѣ происхожденіе отъ того или другого изъ существующихъ боговъ, но наоборотъ, историческій прародитель сдѣлался божествомъ.

Этотъ взглядъ совсѣмъ не новъ; у него есть своя исторія, которая не безынтересна. Эпигемерусъ изъ Мессаны (300 л. до Р. Х.) уже объявилъ Зевса и другихъ олимпійцевъ обоготворенными людьми, царями, потому что онъ видѣлъ, что въ его время обоготворялись люди. Съ этимъ взглядомъ согласились и другіе скептическіе философы, а христіане присоединились къ нимъ по отношенію къ языческимъ богамъ, чтобы затѣмъ свою очередь сдѣлать изъ принадлежащихъ къ ихъ церкви умершихъ мучениковъ какія-то среднія между богомъ и людьми существа, обладающія чудодѣйственной силой. Точно такъ же и миссіонеры, обращавшіе нѣмцевъ въ христіанство, представляли Одина и другихъ боговъ князьями, которыхъ послѣ ихъ смерти стали почитать за боговъ. Обращенные язычники могли утѣшаться тѣмъ, что Одинъ и Донаръ, послѣ потери своего божескаго достоинства, остались, по крайней мѣрѣ, князьями. (Впоследствии языческіе боги были объявлены злыми духами. „Frau Venus, міне schoene frau, Ir seit ein tiufeline“. Именно такъ, совершенно серьезно думали христіанскіе теологи).

Фантазеры культа души, подобные Липперту, въ самомъ дѣлѣ, вѣрили тому, чему миссіонеры учили вѣрять обращенныхъ язычниковъ.

Но этого еще мало. Липпертъ и его школа, о которой, къ сожалѣнію, здѣсь приходится говорить, отождествляли культъ предковъ, включая и естественныхъ боговъ, съ фетишизмомъ, представляя себѣ при этомъ, что души предковъ вступили во владѣніе небомъ, звѣз-

дами, землей и всѣмъ остальнымъ; такъ что самъ Зевсъ долженъ быть только фетишемъ.

Въ этой путаницѣ понятій, вообще, ничего нельзя разобрать. !!!

Е. Могкъ („Германская мифологія“), который самъ считаетъ вѣру въ предковъ значительной и древнѣйшей составной частью мифологіи и религіи, такъ высказывается по поводу метода и выводовъ Линпертовскаго изслѣдованія: „Защита въ Германіи культа душъ, какъ элемента, создающаго мифологію, составляетъ заслугу Ю. Линперта,—безразлично, былъ ли онъ подъ вліяніемъ Тейлора или нѣтъ. Но Линпертъ, во всякомъ случаѣ, заходитъ здѣсь слишкомъ далеко: по его мнѣнію, всѣ мифы, всѣ боги произошли изъ вѣры въ души предковъ. Чтобы доказать это, инициаторъ этого направленія пользуется такими филологическими средствами, которыхъ въ настоящее время не признаетъ уже ни одинъ филологъ“.

Ошибки и заблужденія, составляющія длинные ряды въ работахъ Линперта, происходятъ, главнымъ образомъ, отъ трехъ обстоятельствъ. Во-первыхъ, автору недостаетъ филологическаго образованія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможности научно пользоваться самымъ полнымъ источникомъ для старыхъ религіи, а именно, языкомъ. Во-вторыхъ, ему недостаетъ знанія первобытнаго общества, что, между прочимъ, проявляется при разсмотрѣніи матриархата, жречества и взаимной связи государства и религіи. Въ-третьихъ, онъ безъ должной критики относится къ тѣмъ источникамъ, которыми пользуется, въ особенности же къ описаніямъ путешествій. Авторы этихъ путешествій или ихъ сотрудники, исходя изъ готовыхъ уже взглядовъ или заранее составленныхъ ими понятій, сообщали свѣдѣнія, которыя они выдавали за результатъ собственныхъ наблюденій, причемъ они разспрашивали туземцевъ или совершенно непонятнымъ для нихъ языкомъ, или такъ, что въ вопросѣ

заклучался уже и отвѣтъ. Яркій примѣръ подобныхъ расприсововъ приведенъ на первой же страницѣ Линпертовскаго сочиненія: „Культь душъ“ (Берлинъ, 1881). Линпертъ утверждаетъ, что люди доисторическаго періода только постольку обращали вниманіе на природу, поскольку она приписывала имъ законы ихъ матеріальной жизни и что ихъ мышленіе не переходило этихъ предѣловъ. „То же самое въ положительномъ смыслѣ подтверждаетъ и Бэгертъ о Калифорніи. Когда онъ спрашивалъ калифорнійцевъ, не думали ли они когда-нибудь о томъ, кто создалъ солнце и луну и кто ими управляетъ, они отвѣчали: нѣтъ!“ Этотъ вопросъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя очень сложныя, почти философскія понятія. Вполнѣ понятное нѣтъ калифорнійцевъ отнюдь не является „положительнымъ подтвержденіемъ“,—оно скорѣе ничего не говоритъ. Вопросы на которые нужно отвѣчать только да или нѣтъ, вообще, очень нецѣлесообразны при такого рода трудныхъ изслѣдованіяхъ, какъ изслѣдованія духовной жизни отдаленныхъ народовъ. Подобные недостатки почти совершенно лишили значенія и безъ того большей частью компилятивныя работы Линперта.

Къ сожалѣнію, посѣянные Линпертомъ заблужденія широко распространились, благодаря нѣкоторымъ не самостоятельнымъ авторамъ, списывавшимъ у Линперта; и къ еще большому сожалѣнію, но вполнѣ понятно распространились они среди жаждущихъ знаній рабочихъ.

Но путаница эта повліяла заразительно и на серьезныхъ изслѣдователей. Она такъ же мало пощадила Лаве, какъ и Зевса. Такъ напр., Гаррикъ Малери говоритъ въ своей, представляющей помимо этого много цѣнныхъ указаній, параллели „Израильтяне и индѣйцы“. „Наряду съ ковчегомъ завѣта, или фетишемъ всего племени, можно еще провести параллель между мѣшкомъ со святыней, имѣющимся въ распоряженіи ка-

ждаго индѣйца, съ израильскимъ Терафомъ, который представлялъ собой совершенно независимый отъ національной религiи, семейный или домашній фетишъ и часто давалъ вполнѣтвѣи поводъ къ доносамъ и обвиненiямъ. Вѣроятно, это былъ просто кусокъ дерева, который постоянно носилъ съ собой его обладатель, но въ общемъ его считали богомъ домоводства или домашнимъ оракуломъ. Въ сущности Терафимъ былъ то же, что римскiе пенаты<sup>4</sup>.

Удивительно, что Людвигъ Куардъ („Религиозно-національное значенiе ковчега завѣта“, Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaften, 12 Jahrgang), при своей теологической точкѣ зрѣнiя, все-таки признаетъ, что лежащiе въ ковчегѣ завѣта камни были фетишами, изъ чего онъ и выводитъ фетишистское прошлое израильскаго народа. Если фетишизмъ и соединялся съ ковчегомъ завѣта или съ хранившимися тамъ предметами, то все-таки вѣра въ Iаве была первоначальной, и только позднѣе она окостенѣла въ фетишизмъ. Но если Куардъ понимаетъ слово фетишизмъ въ такомъ смыслѣ, что въ то же время могла существовать и вѣра въ духовную личность Iаве, то нельзя не согласиться, что это можетъ повести къ полному произволу въ употребленiи словъ.

Е. Могкъ сводитъ вѣру въ активный, живой элементъ въ деревьяхъ, вѣтрахъ, горахъ, водахъ, облакахъ и вѣтрахъ, а также и вѣру въ моря, на культъ душъ. Если душа, какъ дыханiе, имѣетъ нѣкоторое сходство съ вѣтромъ, то онъ безъ дальнихъ разговоровъ признаетъ и общую связь между душой и вѣтромъ и видитъ въ бурѣ и вѣтрахъ всюду души, толпы духовъ, продолжающихъ здѣсь свое занятiе въ теченiе жизни. Если говорится, что душа усоннаго живетъ въ горѣ или въ деревѣ, то для Могкы это уже все равно, что они сами превратились въ гору или въ дерево. Эти предметы мнѣически оживлены, „и мы можемъ шагъ за шагомъ прослѣдить“, —

говоритъ онъ, — „что эти мнѣическiя созданiя представляютъ собой души умершихъ<sup>4</sup>. Ему достаточно для доказательства, если онъ найдетъ въ горахъ не душу, а одинъ только вѣтеръ. Возможность измѣнять свой видъ и способность прорицанiя у какого-нибудь религiознаго существа служатъ уже достаточнымъ доказательствомъ для него его душевнаго происхожденiя. Сами боги получили способность прорицанiя только отъ культа душъ. Но Могкъ самъ не умѣетъ всюду отдѣлать души отъ духовъ природы.

Вопреки своей обычной манерѣ, онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ различаетъ между естественнымъ происхожденiемъ и вѣрой въ душу, какъ условiемъ или модифицированнымъ факторомъ вѣры въ духовъ. Культъ душъ онъ считаетъ старше культа боговъ; но доказательства этого у него очень скудны. Наряду съ этимъ, онъ высказываетъ и такое мнѣнiе: „Величiе неба и солнца заставило мыслящаго человѣка уже очень рано вѣрить въ могущественное существо, которое влiяетъ на его судьбу, которое стоитъ выше силъ природы и которое поэтому заслуживаетъ особеннаго уваженiя. Нельзя отрицать того, что эти представленiя требуютъ довольно высокой степени человѣческаго развитiя и поэтому являются позже въ исторiи религiи, чѣмъ вѣра въ души и въ добрыхъ и злыхъ духовъ; но къ мнѣологiи германской это мало имѣетъ отношенiя: здѣсь мы можемъ установить фактъ, что германцы принесли съ своей родины поклоненiе личному божеству неба. Какъ владыка надъ различными явленiями природы, онъ имѣлъ различные предикаты, изъ которыхъ развились отдѣльныя божества, которые, въ свою очередь, отчасти опять соединяются съ духами. На этихъ божествахъ основывается, главнымъ образомъ, общiй культъ общины, они являются корнями мнѣологiи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, корнями религiи и религiозной поэзи<sup>4</sup>. Но если у насъ есть доказательство арiйскаго происхожденiя

германскаго бога небесъ, тогда какъ ничто не указываетъ на вѣру въ души у арийцевъ, то нѣтъ никакого основанія говорить, что нельзя отрицать того, что вѣра въ души древнѣе этого представленія о богѣ. Сравнительно позднія народныя легенды, которыя, главнымъ образомъ, беретъ своимъ источникомъ Могкъ, даютъ, правда, разъясненія кое-какихъ мнѣологическихъ пунктовъ; но самыя древнія религіозныя представленія выясняются намъ только посредствомъ языка, и объ относительной древности религіозныхъ понятій мы можемъ сказать что-либо только на основаніи изученія языка. Къ чему ведетъ методъ Могка, показываютъ намъ слѣдующія его слова: „По всѣмъ германскимъ странамъ распространено первобытное представленіе, что въ воздухѣ продолжаютъ жить духи умершихъ. Однако, уже довольно рано наряду съ этимъ развилось и представленіе, что въ вихрѣ проявляется могущественное существо, великанъ. Особенно способствовала развитію этого представленія буря, самый сильный вихрь. Духъ этотъ имѣлъ приблизительно такой же видъ, какъ и водяные духи, то человѣческій, то животный. Въ такомъ случаѣ нѣрѣдко мнѣическая личность дѣлалась легендарной. Но здѣсь она въ то же время соприкасается съ богомъ вѣтра. Благодѣтельная сторона вѣтра уже довольно рано развивается у нашихъ предковъ представленіе о божественномъ существѣ, которое, вѣроятно, отдѣлилось сначала отъ древняго бога небесъ, а затѣмъ сдѣлалось самостоятельнымъ богомъ вѣтра. Народная мысль скоро соединила его съ толпою душъ и сдѣлала его предводителемъ ихъ. Всѣ эти представленія нѣрѣдко переходятъ одно въ другое, и часто совершенно невозможно ясно отдѣлить ихъ другъ отъ друга“. Навѣрное, и читатель, вслѣдъ за авторомъ, не въ состояніи будетъ этого сдѣлать. Въ чемъ же смыслъ этихъ словъ? Вѣтеръ мнѣологически олицетворяется въ трехъ различныхъ видахъ. Во-первыхъ, онъ тожде-

ственъ съ душой, которая послѣ смерти отдѣляется отъ тѣла; во-вторыхъ, онъ есть духъ, что у Могка означаетъ низшее божество; и въ-третьихъ, онъ есть великое божество, возникшее, по предположенію автора, посредствомъ отдѣленія отъ бога небесъ. И всѣ эти три представленія существовали у нашихъ предковъ не только одно вслѣдъ за другимъ, но одновременно, послѣ того, какъ создалось послѣднее изъ нихъ. Было бы очень наивно предполагать, что мы будемъ всему этому вѣрять.

Одинъ изъ поклонниковъ Липперта разъясняетъ даже молитву непосредственно изъ культа предковъ прежде даже, чѣмъ онъ превратился въ религію. „Подобно тому, какъ во время жизни умершихъ, къ нимъ обращались съ тѣми или другими просьбами, то и молитва, приносимая на могилѣ, была вначалѣ не что иное, какъ повтореніе той же просьбы, съ которой къ нимъ такъ часто обращались къ живымъ“. Тотъ фактъ, что сперва молились на могилахъ, разумѣется, не доказываетъ, но просто утверждается, потому что это такъ подходитъ къ желаемому разъясненію.

Чтеніе такого рѣзко полемическаго отрывка покажется, вѣроятно, мало интереснымъ для читателя; однако, необходимо было ясно и опредѣленно выступить противъ глубоко уже укоренившихся заблужденій.

Рѣшительный тонъ, которымъ говорили защитники теории происхожденія религіи изъ культа душъ, нѣсколько поколебаль даже такого образованнаго и самостоятельнаго филолога и историка религіи, какъ Максъ Мюллеръ. Мы приведемъ здѣсь его мнѣніе по этому вопросу и вмѣстѣ съ тѣмъ перейдемъ къ дальнѣйшему пункту, къ происхожденію вѣры въ загробную жизнь. (Максъ Мюллеръ говоритъ: „Ничто не могло заставить простаго поселянна повѣрить, что когда онъ видѣлъ своего отца мертвымъ, то и самъ человѣкъ,—назовутъ ли его душой, духомъ или личностью,—во-

обще перестать существовать въ немъ. Философъ могъ прийти къ такому заключенію, но человѣкъ средняго уровня, хотя видъ смерти и пугалъ его, все-таки охотнѣе готовъ былъ вѣрить въ то, что его мать, отецъ, то есть, то, что онъ зналъ подъ этимъ именемъ, любилъ и понималъ, должно гдѣ-нибудь существовать, хотя и не вѣдѣлъ. Намъ нѣтъ надобности вдаваться въ изслѣдованіе логической правильности того аргумента, на которомъ основывается вѣра въ продолженіе личнаго существованія. Эти вопросы принадлежатъ позднѣйшему времени. Мы и въ настоящее еще время можемъ наблюдать, какъ изъ представленія о чемъ-то безсмертномъ въ нашихъ родителяхъ, дѣдахъ и предкахъ могли развиваться религіозныя идеи. |

„Среди зулусовъ, напримѣръ, названіе Ункулункулу или Укулукулу, что значитъ пра-прадѣдъ, есть имя бога. Каждая семья имѣла, въ свою очередь, своего собственного Ункулункулу, который, соотвѣтственно этому, носить и различныя названія. Но есть и одинъ Ункулункулу для всѣхъ людей, одинъ отецъ ихъ, такъ сказать. Здѣсь мы можемъ наблюдать совершенно естественный процессъ мышленія. Сынъ видѣлъ въ отцѣ своего родителя; онъ могъ также понимать отца и даже дѣда своего отца. Но за предѣлы этого своего собственного опыта ему трудно было идти, и поэтому отецъ его пра-прадѣда, о которомъ онъ слыхалъ, но котораго никогда не видалъ, долженъ былъ совершенно естественно казаться ему далекимъ, неизвѣстнымъ существомъ. Если затѣмъ мысль человѣка шла еще дальше, то онъ, почти съ естественной необходимостью, видѣлъ себя вынужденнымъ признать отца всѣхъ отцовъ, то есть творца человѣчества, если не всего міра.“

| Итакъ, слѣдовательно, профессоръ Максъ Мюллеръ считаетъ возможнымъ, что у дикарей изъ представленія о первомъ прародителѣ развилось представленіе о богѣ раньше или независимо отъ вѣры въ естествен-

ныхъ боговъ. Относительно же тѣхъ народовъ, религію которыхъ, по крайней мѣрѣ въ основныхъ ея чертахъ, мы знаемъ опредѣленно, особенно относительно народовъ индогерманскихъ, Мюллеръ, напротивъ, самъ, на основаніи несомнѣнныхъ доказательствъ, установилъ, что ихъ первобытные боги были физическаго происхожденія; а что касается до предковъ, которые были бы возведены до уровня этихъ старыхъ боговъ, ни ему, ни намъ, вообще, ничего неизвѣстно у этихъ народовъ. Странно, что для другихъ народовъ онъ считаетъ не то, что доказаннымъ обратное, но предполагаетъ безъ всякихъ положительныхъ данныхъ. И вѣра въ загробную жизнь возникла не совсѣмъ такъ, какъ полагаетъ Мюллеръ. „Ничто не могло заставить его вѣрить, что человѣкъ пересталъ существовать“,—это говоритъ слишкомъ уже много и выдвигаетъ отвлеченное мышленіе уже тамъ, гдѣ сначала могли быть только одни представленія о продолжающемъ жить существѣ. |

Возникаетъ противорѣчіе между этой аргументаціей Мюллера и правильнымъ, всегда строго проводимымъ имъ основнымъ положеніемъ, что понятіе образуется всегда изъ многихъ родственныхъ представленій, посредствомъ выдѣленія различныхъ и соединенія общихъ признаковъ. Въ данномъ же случаѣ, онъ признаетъ понятіе безъ предшествующаго представленія, и даже больше, чѣмъ понятіе,—умозаключеніе. Логическій аргументъ дикаря, на которомъ Мюллеръ основываетъ вѣру въ продолженіе личнаго существованія, долженъ повести затѣмъ къ болѣе широкому выводу, чѣмъ простое продолженіе существованія, а именно, къ безсмертію души. Но на этой примитивной ступени рѣчь можетъ идти не о мышленіи и умозаключеніи, а только о представленіи. Само собой разумѣется, что смерть должна, прежде всякаго отвлеченнаго мышленія, непреодолимо вліять на представленіе человѣка. Первобытный человѣкъ не задумывается о томъ, окончатель-

но ли погасла жизнь, проявления которой онъ больше не видѣлъ.) Неспособный еще понять или произвести какіе бы те ни было логическіе аргументы, онъ просто воспринималъ два эмпирические факта: во-первыхъ, что жизнь улетѣла отъ мертвеца, и во-вторыхъ, что у него, живого, осталось воспоминаніе о чертахъ, поступкахъ и словахъ мертвеца. Субъективнаго воспоминанія, безъ чего-то, существующаго объективно, результатомъ чего оно является, для него не существовало; онъ, вѣроятно, не отличалъ одного отъ другого. Истина и мысль, реальность и представленіе не отдѣлялись еще въ его мозгу. Понятіе объ уничтоженіи, вообще, еще чуждо ему. Онъ объективировалъ оставшійся въ его памяти образъ мертвеца, то есть, онъ вѣрилъ въ продолженіе его существованія, послѣ смерти. Но это въ то же время является и началомъ вѣры въ существованіе души, потому что то, что продолжало жить отдѣленнымъ отъ тѣла, назвалъ онъ бессмертной душой. Первобытный человекъ понялъ сначала существованіе не своей собственной, но чужой души. *Ны, 2а!*

Такъ какъ смерть, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отдѣльное существованіе души обуславливалось прекращеніемъ дыханія, то душа должна была отождествиться съ дыханіемъ, и обозначеніе дыханія сдѣлалось поэтому въ то же время и обозначеніемъ для души, какъ въ индогерманскихъ, такъ и въ семитскихъ языкахъ. Логически, изъ тождественности дыханія и души слѣдовало то, что и каждый живущій имѣлъ тоже душу, слѣдовательно, каждый отдѣльный человекъ имѣлъ отдѣльную душу. Другой вопросъ, однако, могъ ли онъ и психологически прийти этимъ путемъ къ признанію своей собственной души. Не разъ уже высказывалось вполне вѣроятное предположеніе, что гораздо больше данныхъ давалъ въ этомъ отношеніи сонъ. Въ смерти—навѣки, а во снѣ—временно душа покидаетъ тѣло. Но проснув-

шійся помнить, что онъ пережилъ во снѣ: душа, покинувшая его тѣло, въ это время общалась съ другими душами. Такимъ образомъ, сонъ долженъ былъ зародить первое непосредственное представленіе о собственной душѣ. Сонъ, вмѣстѣ со смертью, соединяютъ кругомъ души, какъ кругомъ центра, большой кругъ представленій, которыя далеко заходятъ въ религіозную область.

Нашъ взглядъ на происхожденіе представленія о душѣ и загробной жизни подтверждается ближайшими свойствами этихъ представленій. Какъ воспоминаніе объ умершемъ, такъ и представленіе о характерѣ и мѣстѣ его существованія является блѣднымъ, безцвѣтнымъ и неяснымъ сравнительно съ дѣйствительной жизнью. Есть ли у нихъ тѣло, какой у нихъ видъ, что они чувствуютъ,—объ всемъ этомъ въ естественныхъ религіяхъ нигдѣ нѣтъ твердыхъ, всеми признанныхъ представленій. О вѣрѣ грековъ въ загробную жизнь хорошій знатокъ греческой религіи Велькеръ говоритъ такъ: „Очень развитыхъ формъ и представленій о характерѣ загробной жизни не могло сложиться; наиболѣе значительное изъ преданій о высшихъ и низшихъ богахъ,—поэма Гезіода даетъ только образное, поэтическое представленіе объ Елисейскихъ поляхъ“. Въ поэмахъ Гомера Гадесъ является раздѣленнымъ на два царства,—на царство счастья и на царство отрицанія и бѣдствій. Но въ какой бы части свѣта и у какого бы народа мы ни стали изслѣдовать естественно-религіозныя представленія, мы нигдѣ не встрѣтимъ вполне ясныхъ, опредѣленныхъ понятій о смерти и загробной жизни, а только самыя противорѣчивыя, туманныя мифы. Напримѣръ, въ обычаѣ кормленія мертвыхъ выражается та мысль, что они могутъ жить только, получая пищу; но гдѣ доставлялась она имъ регулярно и постоянно?

Меньше всего имѣемъ мы отвѣтъ на вопросъ: какъ



же долго продолжается загробная жизнь? Во всякомъ случаѣ, здѣсь не было и рѣчи о вѣрѣ въ бессмертіе. И въ германской мифологіи душа отнюдь не считалась вѣчной, хотя въ ней и видѣли существо, переживающее тѣло. Воспоминаніе блѣднѣетъ съ теченіемъ времени. Поэтому большая часть образовъ умершихъ людей уже выгладились изъ нашей памяти; нѣсколько яснѣе только умершіе въ недавнее время. Всякое воспоминаніе гаснетъ, если всѣ, кто знали покойнаго, тоже умерли; остается только то, что послѣдовательно передается отъ поколѣнія къ поколѣнію. Ни одинъ еще жаждущій познанія духъ не требовалъ отвѣта на вопросъ: Для чего существуетъ человѣкъ? Бессмертенъ ли онъ? Люди удовлетворялись представленіями о загробной жизни тѣхъ, кого они знали или о комъ слышали. Поэтому и по отношенію къ загробной жизни отнюдь не всѣ люди равны. Одни могли быть отождествлены съ богами, какъ далекія, неизвѣстныя существа или какъ люди, совершившіе великія, возведенныя постепенно въ степень чудеснаго, дѣла. Другіе же были забыты, они не пользовались бессмертіемъ, потому что воспоминаніе живущихъ является психологической основой вѣры въ дальнѣйшее существованіе покойниковъ.

Загѣмъ, мы встрѣчаемся съ колебаніемъ, что собственно нужно считать человѣкомъ, — тѣлесный ли организмъ, съ распаденіемъ котораго человѣка „нѣтъ больше“, или душу, которая продолжаетъ жить, отдѣлившись отъ тѣла. У грековъ душа была образомъ всего человѣка цѣликомъ, даже вмѣстѣ съ одеждой: *eidolon*. Съ другой же стороны душа покойнаго такъ мало была имъ самимъ, что въ Неккии Одиссеи зѣлолону Геракла могъ быть противопоставленъ онъ самъ, находящійся теперь среди боговъ („Неккія“, жертва за усопшихъ, — такъ озаглавлена одиннадцатая книга Одиссеи).

( Евреямъ времени Моисея и пророковъ не разъ совершенно отказывали въ вѣрѣ въ потусторонній міръ, потому что тамъ не было почти ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о загробной жизни. Фактически же у евреевъ въ этомъ отношеніи дѣло обстояло такъ же, какъ и во всѣхъ древнихъ религіяхъ. Представленія о потусторонней жизни неопредѣленны и неясны, неопредѣленна и самая вѣра въ загробную жизнь.)

Но представленія о будущей жизни всегда представляютъ собой снимокъ самыхъ пріятныхъ сторонъ здѣшней жизни. Индѣйскій охотникъ радуется богатой охотѣ въ загробной жизни. Воины времени викинговъ представляли себѣ Валгаллу раемъ воиновъ, въ которомъ сражаются и играютъ въ кости, Одинъ является предводителемъ, а валькирии подаютъ кубки съ виномъ; все же остальное очень туманно.

Это—естественная основа древней и почти всюду распространенной вѣры въ загробную жизнь. Вѣра въ бессмертіе позднѣйшихъ, социальныхъ религій имѣетъ не только совершенно иное содержаніе, но и совершенно иную социальную тенденцію, сознательно намѣченную церковью.

## ТРЕТЬЯ ГЛАВА.

## Психологическая религія.

Аналогично системѣ или собственно бессистемной множественности естественныхъ боговъ, и субъективно „бесконечное“ или „непостижимое“ тоже распадается на рядъ высшихъ и низшихъ психологическихъ божествъ. Теогоническій элементъ также относится здѣсь къ духу, какъ тамъ къ вѣдшей природѣ. Но это отношеніе не познается вѣрующими и не признается. Религія указываетъ другое, высшее происхожденіе его.

Какъ только является предположеніе естественнаго и психологическаго источника для неизвѣстнаго, то отношеніе къ нему принимаетъ научный и логическій характеръ, но отнюдь уже не религіозный. „Природа и духъ,—такъ не говорятъ христіанамъ“ (Гете, Фаустъ). Психологическая религія широко распространена пространственно. Въ Индіи различныя способности души считались божествами, *devatās*; Христосъ считаетъ душу образомъ и подобіемъ Бога, созданнымъ имъ самимъ, а разумъ, волю, совѣсть и т. п.—атрибутами божества; и если свободный отъ церковныхъ вѣрованій человекъ даже съ сознательной образностью употребляетъ выраженіе, что онъ преклоняетъ колѣни предъ богиней разума, то очень возможно, что онъ и въ самомъ дѣлѣ думаетъ, что обладаетъ какимъ-то особеннымъ разумомъ. Большинство еще не можетъ совершенно освободиться отъ признанія совѣсти отдѣльнымъ органомъ. А между

тѣмъ, дѣйствительное положеніе дѣлъ совѣсмъ не отвѣчаетъ всѣмъ этимъ названіямъ.

Человѣкъ такъ же мало обладаетъ какой-то отдѣльной отъ него самого совѣстью, какъ и какимъ-нибудь отдѣльнымъ органомъ терпѣнія или надежды, или чѣмъ-нибудь, что бы называлось величіемъ въ томъ случаѣ, если онъ великъ. Если мы спросимъ, какимъ образомъ человекъ пришелъ къ понятію совѣсть, то мы должны разобрать самое это слово.

Греческое слово *synoida* и латинское *consciens sum*, отъ которыхъ произошли существительныя *syneidesis* и *conscientia* (совѣсть), означаютъ буквально: я знаю вмѣстѣ, я—соучастникъ въ сообществѣ сдѣланномъ поступкѣ или въ сообществѣ пережитомъ событіи. Съ кѣмъ же я знаю вмѣстѣ? Или съ кѣмъ-нибудь другимъ, или со мной, дѣйствующимъ, который въ настоящее время мнѣ, вспоминающему, кажется до нѣкоторой степени инымъ лицомъ. Языкъ, дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ (напримѣръ, при удваивающемся *Perfectum*) изображаетъ воспоминаніе о прошедшемъ, какъ второе прошедшее, и соотвѣтственно этому онъ можетъ представить совершающаго дѣйствіе и вспоминающаго объ немъ, какъ двухъ различныхъ лицъ, даже въ томъ случаѣ, если они фактически составляютъ одно и то же.

Нѣмецкое слово *Gewissen* (совѣсть)<sup>1)</sup> совершенно схоже съ латинскимъ *conscientia* и, вѣроятно, сознательно составлено по нему. Тогда, какъ древняя вѣра въ боговъ погибла въ отчаянной борьбѣ съ христіанствомъ, вѣра въ существованіе душъ сохранилась въ немъ. Оно отчасти не въ состояніи было искоренить, отчасти же намѣренно сохранило даже наиболѣе грубые, противные разуму и культурѣ элементы этой вѣры, порожденные язычествомъ и противорѣчащіе христіанскимъ идеямъ. Результатомъ вѣры въ существованіе

<sup>1)</sup> А также и русское „совѣсть“.



душь является вѣра въ колдовство и преслѣдованіе колдуній. Въ области философіи Гербартъ первый высказался противъ признанія въ человѣкѣ трехъ отдѣльных отъ него самого и раздѣльных между собой элементовъ.

„Богъ, стоящій вѣрнѣе человѣка и выше его,—говоритъ Фейербахъ,—есть не что иное, какъ стоящая вѣрнѣе и выше природы его самость, субъективная сущность человѣка, поставленная надъ его объективной сущностью“. Это разъясненіе относится, очевидно, къ психологическимъ богамъ.

Максъ Штирнеръ видитъ происхожденіе религіи въ томъ, что человѣкъ дѣлается для человѣка высшимъ существомъ. Подъ выраженіемъ „для человѣка“ Штирнеръ разумѣетъ не индивидуумъ, а самое понятіе человѣка. Съ этимъ взглядомъ почти можно было бы согласиться, если бы Штирнеръ, какъ мы увидимъ потомъ, не сдѣлалъ бы изъ него совершенно невѣрныхъ, индивидуалистическихъ, враждебныхъ человѣческому обществу выводовъ.

Но человѣкъ обладаетъ и дурными моральными свойствами. И дурныя движенія души объясняются существованіемъ злыхъ боговъ, причемъ эти послѣдніе большей частью сливаются съ существующими уже богами физическаго происхожденія, губительно дѣйствующими на людей. Это темная сторона психологической религіи еще продолжаетъ жить въ понятіи о грѣхѣ.

Сказаннаго намъ кажется достаточно, чтобы объяснить возникновеніе элементовъ психологической религіи. Бросимъ теперь взглядъ на спеціальныя продукты психологической религіи у нѣкоторыхъ наиболѣе намъ извѣстныхъ народовъ.

У грековъ уже очень рано появляются важныя психологическія божества въ лицѣ музъ. Мы объ нихъ уже упоминали въ первой главѣ. Вкратцѣ, мы здѣсь повторимъ, что Эросъ и Психея являются точно также пси-

хологическими божествами, но по всей вѣроятности, только болѣе поздними; что, напротивъ, Эриніи, какъ видно уже по ихъ названію, первоначально были естественными божествами, но слѣды ихъ происхожденія постепенно сгладились, какъ и у Афины; и что, наконецъ, Мойра, какъ чисто отвлеченное божество съ самаго начала, очень похожа на образы психологической мифологіи. (Поэтому древними и чисто психологическими божествами являются только музъ. Кромѣ того, сюда же относится еще одно явленіе, совершенно иного характера, такъ какъ въ этомъ случаѣ теогоническая сила проявляется въ человѣкѣ, но не въ человѣкѣ вообще, а въ нѣкоторыхъ отличающихся отъ прочихъ людяхъ. Люди, въ которыхъ есть что-либо особенное или таинственное, карлики, душевно-больные и идіоты, считались у грековъ и римлянъ и до сихъ поръ еще считаются у нѣкоторыхъ современныхъ дикарей существами, одаренными высшими, божественными силами, отъ которыхъ можно ждать помощи и спасенія. Кое-гдѣ цвѣтное населеніе такъ относится къ бѣлому. / Вѣроятно, эти представленія очень стары; имъ не могутъ еще предшествовать никакія вполне развитыя понятія о духовныхъ процессахъ.

Въ римской религіи психологическія божества гораздо разнообразнѣе. Въ Римѣ имѣли свои храмы: Mens (разумъ), Virtus (мужественность), Pietas (сыновняя любовь), Pudicitia (стыдливость), Fides (вѣрность), Spes (надежда). У всѣхъ у нихъ тѣмъ или другимъ свойствамъ интеллекта или нравственности, которымъ, какъ идеалу, какъ не вполне понятному, приписывается сверхчеловѣческое происхожденіе. Это непонятное распадается на множество различныхъ силъ и свойствъ, которыя и на самомъ дѣлѣ наблюдались въ людяхъ. Слѣдовательно, здѣсь теогоническимъ элементомъ является непонятное въ самомъ человѣкѣ, въ субъектѣ. Всѣ приведенныя здѣсь божества принадлежали къ позднѣйшимъ въ римской

религии или, по крайней мере, их можно встретить в ней только в позднейшее время. Храм разума был воздвигнут после битвы у Тразименского озера (217 до Р. Х.) или, по другим источникам, сто лет спустя. Следовательно, и в Риме психологические божества являются самыми поздними и занимают подчиненное место по отношению к другим богам.

В германской мифологии и религии совершенно нет психологических богов. Представление о душах и ее способностях, как о действующих в человеке силах, христианского происхождения у германских народов. Вера в Норн не имеет к этому никакого отношения: она возникла так же, как и вера в Мофру. Самая значительная из Норн—Урдра, олицетворяет судьбу человека. Она стоит то наряду с богами, то над ними. Наши предки верили в безусловное предопределение судьбы богами; против этой веры продолжали еще бороться в пятнадцатом столетии.

Из религий современных дикарей сообщалось много выражений и понятий, относящихся к области психологической религии. Но очень трудно точно и буквально установить их смысл. В существующих естественных религиях еще до сих пор не было найдено богов, несомненно психологического характера, но из этого совсем еще не следует, что их нет в них. Исключение, впрочем, составляет упомянутое уже почитание карликов, душевно-больных и т. п., являющееся, повидимому, древнейшей частью психологической религии. Религии этих дикарей, вообще, очень неясны для нас и непонятны, и поэтому безусловно нужно отказаться от той мысли, что если мы хотим изучить самую древнюю и самую первобытную религию, то нам непременно нужно обратиться к ним. Во-первых, понимание религиозных представлений диких народов требует хорошего знания их языков, и притом, прежде чем приступить к

описанию и производству, как религиозных, так и всяких других представлений и понятий, мы должны точно установить, как современное значение слов, так и возможные их этимологические изменения. Но это предварительное условие, может быть, еще нигде и никем не было вполне выполнено; еще меньше у нас такого материала, которым могли бы пользоваться не одни только исследователи. Во-вторых: если у нас и есть сведения от хорошо знающих язык ученых о религиях многих африканских, полинезийских и американских племен, то, спрашивается еще, представляют ли они, в самом деле, национальную религию. Обычная система вопросов и ответов нередко дает в результате индивидуальные взгляды, мысли данной минуты или в самом вопросе уже заключается ответ; нередко расширяющей наталкивается на недоразумение, благодаря отождествлению своих и чужих понятий, особенно, если он недостаточно знаком с выводами науки о религии. И, наконец, в-третьих, еще очень сомнительно, являются ли современные религии некультурных народов, действительно, первобытными формами. Эти народы, вероятно, так же стары, как и европейские культурные нации, и если их духовное развитие протекало медленно, то это отнюдь еще не значит, чтобы в их религиозных представлениях не произошло уже значительных изменений. Между тем, если мы сравним религиозные представления этих племен с первобытной религией исторических народов, то оказывается, что в основных пунктах они очень схожи между собой.

Порядок, следовательно, будет таков: сначала идут физические боги, которые постепенно превращаются в отвлеченных; затем следуют обоготворенные предки и, наконец, обоготворение себя самого. Но божества последней ступени, а именно психологические боги, нигде не бывают многочисленны,

и положеніе ихъ всюду подчиненное. Психологическая религія представляетъ мало плодородную почву для теогоніи. Причина этого ясна. Когда возникла и выросла психологическая религія, тогда уже существовала твердая и управляющая всѣми отношеніями жизни природы и человѣка вѣра въ боговъ.) Такъ какъ мѣста главныхъ боговъ были уже заняты, то новымъ божествамъ пришлось довольствоваться второстепенными ролями. Но еще чаще встрѣчалось, что божества психологической религіи отождествлялись со старыми богами. Теогоническій процессъ совершается въ различное время на различныхъ объектахъ. На каждой слѣдующей ступени производства, то есть, развитіи господства надъ силами природы и общественными условіями, является новая непонятная сила, управляющая судьбой человѣка и съ особенной яркостью выступающая въ новыхъ явленіяхъ. На зарѣ исторіи, непонятныя силы природы рѣшали вопросъ о благѣ и бѣдствіяхъ людей и поэтому представлялись ему сверхъестественными существами. (Начавшееся съ искусства добыванія огня господство человѣка надъ силами природы, вмѣстѣ съ положеніемъ человѣка, измѣняетъ и положеніе боговъ.) Для человѣка это господство надъ природой означаетъ свободу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, свобода эта необходимо является продуктомъ историческаго развитія. Подобно тому, какъ оно только постепенно и шагъ за шагомъ развязываетъ пути, сковывающія интеллектъ, такъ и религиозное отраженіе ихъ можетъ только тоже шагъ за шагомъ освобождаться отъ этихъ путъ, но не исчезаетъ еще окончательно. Поэтому, сначала происшедшая перемѣна касается не существованія, а только содержанія представленій о богѣ; (человѣкъ видитъ въ богахъ свои собственные духовныя способности и моральныя силы, возвышенныя до крайней границы его способности воображенія.) Это—ступень этическихъ божествъ. Но даже

и духовныя способности, въ концѣ концовъ, казались тѣмъ-то таинственнымъ, и имъ тоже приписывалось сверхъестественное происхожденіе. Наконецъ, на еще болѣе поздней ступени, становятся неясны общественныя отношенія людей и приписываются невидимымъ общественнымъ силамъ, которыя, въ свою очередь, съ естественной необходимостью или произвольно управляютъ судьбами людей. Зависимость между всѣми этими ступенями или фазами теогоніи опредѣляется слѣдующимъ закономъ развитія: во-первыхъ (общій законъ), богамъ, возникающимъ въ представленіи человѣка на какой-нибудь опредѣленной ступени, вслѣдствіе необъяснимости физическихъ, психологическихъ или общественныхъ процессовъ, приписывается форма бытія уже существующихъ боговъ (напр., въ отношеніи тѣлесности или въ потребности жертвы); и во-вторыхъ (въ отдѣльныхъ случаяхъ), послѣ того, какъ первоначально физическія божества сдѣлались идеальными устроителями различныхъ отношеній въ человѣческой жизни, вновь возникающія впоследствии изъ другихъ теогоническихъ зачатковъ божества, выступаютъ не самостоятельно, наряду съ прежними, но отождествляются съ ними. (Такъ, на примѣръ, первый прародитель отождествляется съ творцомъ всего міра; человѣческой разумъ является результатомъ дѣйствія божественнаго разума; и устройство социальнаго порядка приписывается устроителю порядка въ природѣ. Такимъ образомъ, въ развитіи религиозныхъ представленій мы нигдѣ не видимъ скачка, неожиданнаго вытѣсненія старыхъ образовъ или системъ новыми, но всюду можемъ наблюдать послѣдовательность и непрерывныя, постепенныя замѣненія.) Поэтому и въ отдѣльномъ индивидуумѣ физическая, антропологическая и психологическая религія сливаются вмѣстѣ, и мы рѣдко встрѣчаемъ какую-нибудь изъ нихъ въ отдѣльности.)

Итакъ, слѣдовательно, важнѣйшимъ результатомъ

психологической религии является не производство новых понятий о богах; онъ касается совершенно другой области, а именно: установленія отношеній людей къ богамъ или къ богу.)

(Вѣра въ боговъ или въ бога, продуктъ незнанія законовъ природы, продолжалась и тогда, когда уже начали вѣрить въ божественныя, душевныя силы, а также и тогда, когда отдѣльныя лица стали вырабатывать новыя, религіозныя догматы. Слѣдовательно, новое могло относиться только къ характеру существованія боговъ, и къ отношеніямъ, существующимъ между ними и людьми. Физическая религія основана на невѣжествѣ, на недостаточной сознательности всѣхъ людей. Это исключаетъ всякую творческую дѣятельность индивидуумовъ въ области физической религіи. Индивидуумъ, разумѣется, могъ содѣйствовать развитію сознанія; однако въ этомъ случаѣ онъ обогащалъ не религіозную область, но область знанія, напр., естественныя науки. Но онъ отнюдь не могъ увеличить несознательности. Поэтому физическая религія, по необходимости, является продуктомъ всего общества, но не отдѣльныхъ индивидуумовъ. (То же самое относится и къ антропологической религіи, у которой то общее съ физической, что въ основѣ ея существованія лежитъ непонятный объектъ.) Непонятное же въ субъектѣ, напротивъ, является зародышемъ психологической религіи.) Выѣсть съ тѣмъ и субъективная, религіозная, духовная дѣятельность составляетъ область индивидуальнаго въ религіи. Здѣсь какъ разъ будетъ умѣстно изслѣдовать роль индивидуума въ религіозномъ вопросѣ и вліяніе его на развитіе религіи объективной. Религіозное мышленіе, какъ и всякое другое, совершается внутренно и индивидуально, хотя и подъ внѣшнимъ вліяніемъ и вліяніемъ другихъ индивидуумовъ. И, кажется, ни въ какой другой области не предоставлено такого широкаго простора индивидуальности и нигдѣ больше резуль-

татомъ различныхъ свойствъ индивидуумовъ не являются такія рѣзкія различія въ мышленіи и чувствованіи, въ жизни и поведеніи, какъ въ области религіозной. Даже одно и то же объективное содержаніе какаго-нибудь догмата вѣры или символа принимаетъ очень различныя формы въ его субъективномъ усвоеніи индивидуумами, религіозное развитіе которыхъ происходило при неравныхъ условіяхъ, потому что, по изреченію браминовъ, „образы вѣры можно понимать до безконечности различно; это и дѣлаетъ ихъ такими пригодными для столь разнообразныхъ людей“.

Съ другой стороны, историки религіи говорятъ намъ, что индивидуальныхъ религіи нѣтъ и что такъ называемые основатели религіи придали имъ только внѣшнія формы, тогда какъ содержаніе ихъ опредѣляется общими потребностями и идеями эпохи. Намъ говорятъ, что религію такъ же нельзя основать, какъ и выдумать языкъ. („Всякая религія индивидуальна“ и „нѣтъ ни одной индивидуальной религіи“). Повидимому, эти выраженія діаметрально противоположны другъ другу. Но разница заключается здѣсь между индивидуальнымъ обладаніемъ и индивидуальнымъ производствомъ. Мои религіозныя убѣжденія, мои сомнѣнія, ощущенія и настроенія, само собой разумѣется, составляютъ мою собственность и мою особенность, потому что они существуютъ только во мнѣ.) Религія есть частное дѣло индивидуума, это—почти естественно-историческій фактъ, и смыслъ того требованія, чтобы кто-либо, напр., государство, признало ее частнымъ дѣломъ или высказалось за это, практически, съ одной стороны, сводится только къ частнымъ сборамъ средствъ на религіозныя издержки, а съ другой стороны, къ вопросу о воспитаніи несовершеннолѣтнихъ, только что складывающихся индивидуальностей. Требованіе это говорить, что государство не должно принуждать индивидуумовъ принимать участіе въ издержкахъ на удовлетвореніе религіозныхъ

потребностей других и затѣмъ, что не оно рѣшаетъ вопросъ о религіозномъ обученіи и воспитаніи малолѣтнихъ, а предоставляетъ рѣшеніе его ближайшимъ родственникамъ, родителямъ. Католическая церковь утверждаетъ, что она хранитъ въ цѣлости и непогрѣшимо налагаетъ самымъ Богомъ открытыя истины. Но и эта церковь не можетъ замѣнить того жизненнаго факта, что религіозные взгляды и понятія возникаютъ и существуютъ только въ головахъ индивидуумовъ. Спрашивается, слѣдовательно, какимъ образомъ хочетъ она установить гармонію между живыми, человѣческими убѣжденіями и передающимися въ ней изъ поколѣнія въ поколѣніе догматами. Церковь, конечно, можетъ, прямымъ или косвеннымъ, внѣшнимъ принужденіемъ, опирающимся или на ея личныя средства власти или на поддержку господствующихъ классовъ и государства, захватить въ свои руки религіозное обученіе и механически подавлять или устранять неудобныя для нея идеи и образовательныя средства и принуждать формально приписанныхъ къ ней членовъ къ лицемѣрію; въ прежнія времена она могла даже казнить „еретиковъ“. Съ этимъ насиліемъ и съ этимъ внѣшнимъ могуществомъ церкви нужно бороться, но только съ ними; индивидуумъ же имѣетъ точно такое же право на свои церковныя или религіозныя убѣжденія, какъ и на то, чтобы не имѣть ихъ, и только исключительное духовное вліяніе является необходимымъ условіемъ всякаго развитія.)

Совершенно иной вопросъ, можетъ ли какое-нибудь отдѣльное лицо создавать новые, существенныя, религіозныя образы или даже основывать новую религію. Исторія всѣхъ религій даетъ отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. „Основатели религій“, съ одной стороны, являются продуктомъ своего времени, социальное и духовное состояніе котораго опредѣляетъ содержаніе возникшей въ данную эпоху религіозной системы; съ другой же

стороны, и религія тоже не сохраняетъ на долгое время того характера, который придавъ ей ея „основатель“ или собственно условія времени. Въ религіозной области такое личное творчество еще менѣе возможно, чѣмъ въ какой-либо другой, потому что интеллектъ не принимаетъ участія въ религіи. Вліяніе, которое индивидуумъ можетъ имѣть на религіозное мышленіе своихъ современниковъ и потомства, отчасти, правда, зависитъ отъ его моральной личности, но главнымъ образомъ и, поскольку это касается продолжительнаго дѣйствія, единственно отъ гармоніи предлагаемаго ученія съ общественными потребностями. Двумя важными въ исторіи религіи и очень похожими другъ на друга личностями являются Сократъ и Іисусъ. Сходство это распространяется какъ на ихъ внѣшнюю судьбу, такъ и на ихъ внутренней характеръ. Оба, недовольные существующими религіями, обратились съ своей проповѣдью болѣе чистаго ученія, главнымъ образомъ, къ молодежи. Оба не оставили намъ послѣ себя никакихъ записей; у насъ есть только сообщенія о нихъ учениковъ ихъ, и поэтому ихъ собственныя взгляды дошли до насъ очень неточно. Оба пали жертвами государственной власти за преступленіе противъ господствующей религіи, и притомъ оба—по требованію возбужденной черни; Сократъ выпилъ кубокъ съ ядомъ, а Іисусъ былъ распятъ на крестѣ, но, въ концѣ концовъ, чтобы онъ не дожидъ до заката солнца, тоже отравленъ. Въ религіозномъ мышленіи обоихъ господствуетъ психологическій элементъ. Сократъ ссылается на свой *daimōnion*, то есть, на совѣсть, или на говорящій внутри его божественный голосъ, который, какъ ему кажется, онъ особенно ясно слышитъ. Этотъ *daimōnion* называется также *Theós* (богъ). Іисусъ говоритъ, что онъ возвѣщаетъ то, что видѣлъ и слышалъ отъ своего Отца, то есть, онъ хочетъ сказать, что въ душѣ своей онъ слышитъ голосъ Бога и узнаетъ его благословляющую или наказующую руку. О. Пфлей-

дерерь совершенно вѣрно замѣчаетъ по этому поводу: „Можно считать всѣми признаннымъ, что характерной чертой религіозной личности Иисуса было его сознание своей смысловности по отношенію къ Богу“ (Ztschr. d. Wissensch. Theol., 36 Jahrg., 2 B., S. 4.) Но Иисусъ отнюдь не претендовалъ для себя на иное отношеніе къ Богу, чѣмъ для другихъ людей. Бога онъ называлъ своимъ отцомъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ онъ училъ молиться другихъ: „Отецъ нашъ небесный“.)

(Физическая, антропологическая и психологическая религіи имѣютъ между собой то общее, что реальное, лежащее въ ихъ основѣ, принадлежитъ къ природѣ, что сущность ихъ состоитъ въ чувствѣ зависимости отъ неизвѣстныхъ силъ природы,—если подъ природой мы будемъ понимать природу внѣшнюю или природу человѣка, и если въ послѣднемъ случаѣ мы будемъ разсматривать человѣка, какъ субъекта или какъ объекта. На этомъ основаніи всѣ эти три области могутъ быть объединены подъ однимъ общимъ именемъ „Естественная религія“.)

Теологамъ оставалось до сихъ поръ совершенно чуждо различіе этихъ трехъ источниковъ религіозныхъ понятій. Такъ, Гарнакъ въ своемъ изслѣдованіи понятія theos („Исторія догматовъ“ т. I, стр. 103), касается почти всѣхъ различныхъ понятій theos, вытекающихъ изъ этихъ различныхъ источниковъ; но ему совершенно неясно ихъ происхожденіе, и поэтому онъ просто сводитъ это многообразіе на способность понятія theos къ развитію, тогда какъ въ томъ-то и дѣло, чтобы объяснить развитіе этого понятія. Онъ говоритъ: „Нужно особенно обратить вниманіе на то, какъ разнообразно (!) и какъ эластично (!) было понятіе theos, и притомъ, какъ у образованныхъ людей, такъ и у необразованныхъ. Эти послѣдніе считали боговъ безстрастными, блаженными людьми, одаренными безсмертіемъ. Поэтому и представленіе о theopoesis (сознательное творчество

боговъ), а съ другой стороны, представленіе объ явленіяхъ боговъ въ человѣческомъ видѣ не имѣютъ въ себѣ ничего особенно отталкивающего. Но философское мышленіе, какъ платоническое, такъ и, въ еще большей степени, мышленіе стоическое, повело къ тому, что въ духѣ человѣка (pneuma, nûs) было открыто нѣчто божественное. Маркъ Аврелій въ своихъ размышленіяхъ нерѣдко говоритъ объ „обитающемъ въ насъ богѣ“... Гений, герой, основатель новой школы, указавшій болѣе вѣрный путь къ счастью, императоръ и, наконецъ, просто человѣкъ, поскольку ему присуще nûs, всѣ они могли считаться theos; такъ растяжимо (!) было это понятіе“. Въ этихъ словахъ цѣлая бездна недоразумѣній и смѣшеній. (Греки, какъ и всѣ другіе народы, отнюдь не считали своихъ боговъ людьми. Сознаніе того, что всѣ боги—только идеализированные люди, возникло только на высокой степени развитія. „Божественный nûs“, „обитающій въ насъ богъ“—представляютъ собой данныя психологической религіи; теогонической элементъ составляетъ здѣсь непонятное въ познающемъ субъектѣ. Не психологическое мышленіе только „повело къ тому“, чтобы признать нѣчто божественное въ духѣ; это давно уже вошло въ общія понятія людей. Почитаніе героевъ, напротивъ, имѣетъ своимъ началомъ непонятное въ человѣкѣ, разсматриваемомъ, какъ объектъ, и слѣдовательно, относится къ религіи антропологической. Но не какъ предки или герои, по необходимости принадлежащіе области прошлаго, и не за свою творческую силу надѣлялись императоры божественнымъ званіемъ, и слѣдовательно, для этого третьяго рода явленій нужно найти другое объясненіе. Они относятся къ области политической религіи, которую мы разсмотримъ впоследствии.)



Теперь мы займемся вопросомъ, чѣмъ отличается отъ религіозной вѣры, возникновеніе и сущность которой мы только что послѣдовали, суевѣріе. Можно ли вообще, съ научной точки зрѣнія, въ качествѣ обозначенія чего-то, по самой своей сущности, отличнаго отъ религіозной вѣры, употреблять выраженіе „суевѣріе“, которымъ религія обыкновенно называетъ остатки старой, „ложной“ вѣры, продолжающей еще существовать наряду съ новой, „истинной“?.)

Самымъ подробнымъ и серьезнымъ образомъ занялся вопросами: „Что такое суевѣріе?“ и „Откуда происходитъ суевѣріе?“ профессоръ Штрюмпель („Суевѣріе“, Лейпцигъ, 1890). Штрюмпель отдѣляетъ вѣру отъ суевѣрія. Онъ называетъ вѣру въ бога фундаментомъ всякой религіи, не изслѣдуя подробнѣе сущности религіи и религіозной вѣры; онъ даже хочетъ посредствомъ христіанской религіи бороться съ суевѣріями. Въ противоположность вѣрѣ, онъ опредѣляетъ суевѣріе какъ „признаніе“ истиной того, что приписываетъ вещамъ или явленіямъ такую природу, которой они не имѣютъ, считаетъ ихъ признаками или даже причинами другихъ вещей или явленій, съ которыми у нихъ нѣтъ ничего общаго, и приписываетъ имъ притомъ въ такомъ смыслѣ, что отъ нихъ въ то же время ожидается какое-нибудь важное для человѣческихъ интересовъ дѣйствіе, — дурное или хорошее, — но которое, на самомъ дѣлѣ, не стоитъ ни въ какой связи съ ними“. И соотвѣтственно этому взгляду, онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что суевѣріе, благодаря ложному представленію, выдѣляетъ естественныя вещи, процессы или дѣйствія отъ ихъ природы, награждаетъ ихъ неподходящими качествами и недоступными имъ силами и объединяетъ ихъ въ несуществующую причинную зависимость и послѣдовательность, по отношенію къ которымъ человѣкъ занимаетъ дружественное или враждебное положеніе“. Но оба эти признака являются

также и признаками религіознаго. Штрюмпелевское опредѣленіе суевѣрія вполне согласуется съ нашимъ и М. Мюллеровскимъ опредѣленіемъ религіи. Если, затѣмъ, Штрюмпель источниками суевѣрія считаетъ, во-первыхъ, „впечатлѣнія, полученныя имъ отъ неизвѣстныхъ ему предметовъ и явленій внѣ его находящагося міра“, или „чувственную, фантастическую силу воображенія, которой страдаетъ человѣкъ по отношенію къ природѣ“, а также и душевные процессы, „душевную скорбь всякаго рода“, „упреки совѣсти“, „предчувствія“, „углубленіе въ религіозныя представленія“ и т. п., — то мы сразу видимъ, что это — надѣленное, правда, другими признаками — различіе между физической и психологической религіей параллельно ему или скорѣе даже совпадаетъ съ нимъ.

Суевѣріемъ религія называетъ непризнанія его религіозныя представленія. Содержаніе вѣры ограничено: къ нему относится только то, что въ первобытныхъ, національныхъ религіяхъ весь народъ, а въ позднѣйшихъ, интернаціональныхъ, или захватывающихъ только болѣе тѣсныя круги, все общество вѣрующихъ считаетъ истиннымъ. Суевѣріе же, напротивъ, безгранично, поэтому — плодотворно и предоставляетъ самое широкое поле и вліяніе личнымъ желаніямъ и настроеніямъ. Разница, слѣдовательно, заключается не въ первоначальной сущности того и другого, а въ позднѣйшемъ моментѣ признанія или непризнанія какого-нибудь религіознаго представленія всѣмъ религіознымъ обществомъ.)

## ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА.

**Жречество въ естественныхъ религіяхъ.**

**Дальнѣйшіе элементы религіи: оракуль, жертва, молитва, храмъ, праздники, священныя книги.**

Жречество было гораздо больше обрисовано своими врагами съ дурной стороны, чѣмъ друзьями — съ хорошей, во всемъ, что касается его моральной оцѣнки и его вліянія на общество. Толстыя книги, доказывающія бесполезность жрецовъ, ничего не говорятъ противъ религіи и только въ томъ случаѣ высказываются противъ самого жречества, когда выясняется неблагоприятное для него различіе его морали отъ общей морали данной эпохи. Извѣстнымъ и довольно малоцѣннымъ сочиненіемъ этого рода является „Зеркало поповъ; историческіе памятники фанатизма въ римско-католической церкви“. О. Корвина (Рудольштадтъ). Авторъ основываетъ свое притязаніе на сообщеніе только истинныхъ фактовъ на своемъ „буквальномъ“ цитированіи „источниковъ“; онъ стоитъ на наивной точкѣ зрѣнія вѣры въ печатную букву. Невѣрно, конечно, мнѣніе, будто жрецы являются инициаторами религіозныхъ представленій и культа, что религія основывается на простомъ мошенничествѣ жрецовъ. Сравнительная филологія показываетъ, что религія составляетъ необходимую ступень въ духовномъ развитіи человечества. Жрецовъ можетъ даже и совсѣмъ не быть въ первобытныхъ религіяхъ, во-пер-

выхъ, по экономическимъ, а во-вторыхъ, по духовнымъ причинамъ. Жрецы по профессіи могутъ явиться только послѣ того, какъ производство шагнуло такъ далеко и сдѣлалось настолько прибыльнымъ, что можно было обойтись безъ работы жрецовъ. Но жречество, въ основѣ своей, представляетъ замѣстительство. Религіозныя представленія и обряды были вначалѣ абсолютно естественными и добровольными дѣйствіями. Когда же религіозныя обряды сдѣлались общимъ дѣломъ всего рода, то представитель его просто сталъ въ то же время и жрецомъ. Базилевсъ грековъ, что означаетъ верховнаго военачальника, былъ въ то же время и верховнымъ жрецомъ; точно такъ же и гех у римлянъ. Родовой періодъ не знаетъ никакого профессиональнаго или самостоятельнаго жречества. Слѣдовательно, не жрецы придумали религію и жречество не составляло ея существеннаго элемента, но самое происхожденіе религіи, какъ мы, по крайней мѣрѣ, ясно могли видѣть у арійцевъ и у семитовъ, скорѣе прямо исключаетъ существованіе жречества.

И у израильтянъ тоже первоначально религіозный культъ былъ общимъ дѣломъ рода или клана, и старѣйшина или представитель рода былъ въ то же время и жрецомъ. Еврейскій Мелехъ аналогиченъ, по своему названію и по своимъ функціямъ, греческому базилевсу. Мнѣнія расходятся насчетъ продолжительности существованія родового культа у евреевъ, но не насчетъ того, что онъ, вообще, существовалъ. Объ этомъ имѣются совершенно точныя свѣдѣнія у Іезекиля, 8, 11: „И семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ дома Израилева стоятъ передъ ними (передъ идолами), и Іезанія, сынъ Сафановъ среди нихъ; и у cadaго въ рукѣ—свое кадило, и густое облако куреній возносится кверху“. На то же указываютъ и демократически избранные народомъ,—при исключительныхъ условіяхъ,—судьи, которыхъ мы можемъ считать абсолютными властителями,

въ виду того обстоятельства, что у нихъ не было ни организованнаго правительства, ни постояннаго войска. Вторая ступень жречества является, какъ и всюду, жречествомъ профессиональнымъ. Его предпосылками было начавшееся раздѣленіе труда и такое состояніе производства, которое дѣлало излишней производительную дѣятельность жрецовъ.

Въ своихъ изслѣдованіяхъ о древнемъ Китаѣ (опубликованныхъ въ трудахъ баварской академіи наукъ) I. Г. Платъ выясняетъ, что тамъ совсѣмъ не было профессиональныхъ жрецовъ и что отецъ семейства былъ также и жрецомъ.

Однако, уже и въ древнія времена нельзя совершенно отрицать влияния жрецовъ на содержаніе религиозныхъ вѣрованій; но оно остается въ опредѣленныхъ и довольно узкихъ границахъ. Жрецы не придумываютъ религиозныхъ вѣрованій, но отъ нихъ ожидаютъ, не возлагая этого на нихъ никакимъ договоромъ, что они будутъ ихъ поддерживать, что, впрочемъ, лежитъ и въ ихъ интересахъ, и съ этой цѣлью они являются ихъ толкователями.

Такимъ образомъ, мы видимъ произведенія греческихъ жрецовъ въ священныхъ сказаніяхъ, которыя хранились ими въ тайнѣ и поэтому были мало извѣстны христіанскимъ отцамъ церкви; самымъ богатымъ источникомъ для нихъ являются труды писателя Павзанія. Иногда они стремились ложнымъ толкованіемъ удалить изъ мифологическаго представленія все первобытное, пастушеское или самую грубость древняго культа и, такимъ образомъ, спасти догматъ, или же первобытныя вѣрованія истолковывались сообразно съ потребностями господствующей группы населенія или самого жречества. (Хотя господствующей группы еще не существуетъ въ ту эпоху, когда возникаютъ естественныя религіи, но религія переживаетъ отражаемую ей общественную форму). Пиндаръ боролся съ этими священными сказаніями; образованные люди никогда не вѣ-

рили въ нихъ. Они отличаются отъ мифологіи своимъ происхожденіемъ изъ сознательной, намѣренной духовной работы нѣсколькихъ лицъ и своимъ застывшимъ, не допускающимъ никакого развитія характеромъ. Древніе ученые строго различали *légusi* („жрецы говорятъ“) отъ *mythologúsi* („разсказываютъ“, „это—народная мифологія“). Древніе никогда не смотрѣли на жрецовъ, какъ на основателей религіи. Они нерѣдко указываютъ на тройную теологію,—мифическую, физическую и политическую, причемъ творцами первой они называютъ поэтовъ, о жреческой же теологіи ничего не говорится.

Вульгарные просвѣтители народа находятъ удовольствіе въ томъ, чтобы собирать доказательства безправственности и жадности жрецовъ, и полагаютъ, что они создаютъ такимъ образомъ правильный взглядъ на религію. Это направленіе распространяетъ свое сужденіе, безъ всякой критики, и на жрецовъ древнихъ, первобытныхъ религіи, происхожденіе которыхъ они объясняютъ обманомъ и хитростью жрецовъ. Но такими нападками ничего нельзя сдѣлать съ религіей. Напротивъ, серьезное, научное изслѣдованіе и, въ особенности, естественныя науки даютъ несомнѣнныя доказательства несоединимости многихъ религиозныхъ догматовъ съ законами природы. Однако, хотя этимъ и достаточно опредѣлялось практическое отношеніе къ религиознымъ вѣшамъ, но все-таки съ научной точки зрѣнія оставался пробѣлъ, а именно: это не выясняло происхожденія религиозныхъ явленій, и можно было думать, что заблужденія въ религіи и противорѣчія ея съ наукой и, въ самомъ дѣлѣ, главнымъ образомъ, связаны со жречествомъ. Только критическое изслѣдованіе религіи, то есть, съ примѣненіемъ метода историческаго матеріализма, можетъ заполнить этотъ пробѣлъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, отвести правильное мѣсто жречеству.

Ученые, занимавшиеся до сих пор историей древняго жречества, въ особенности же Липпертъ, были къ тому же мало знакомы съ состояніемъ первобытнаго общества, и уже по этому одному должны были дѣлать ошибки въ существенныхъ пунктахъ. Въ родовомъ обществѣ жреческія функціи всюду отправлялись старѣйшинами. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ раньше, въ другихъ позднѣе, произошло отдѣленіе жреческой должности, продолжавшей, все-таки, еще оставаться родовой. Еще позднѣе, съ этимъ отдѣленіемъ должна была соединиться и идея профессиональнаго жречества, какъ замѣстительство. Въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ обязанности жреческой должности занимали все время ихъ носителей или гдѣ считалось обязательнымъ освободить жрецовъ отъ всякой другой дѣятельности, развитіе производства до той ступени, на которой уже можно было обойтись безъ работы жреца, составило необходимое условіе для отдѣленія этой должности. Но какъ только оказалось налицо это условіе прогресса производства, дѣлающее ненужной производительную дѣятельность жрецовъ, то могла образоваться и организація жречества, то есть жречество, отдѣленное отъ обязанностей старѣйшины. На этой ступени, вообще, уже существуетъ раздѣленіе труда. Жречество является профессіей, какъ и всѣ остальные профессіи. Пока же не существовало раздѣленія труда, до тѣхъ поръ производство удовлетворяетъ только самыя простыя потребности. Тутъ, слѣдовательно, еще нѣтъ мѣста для организаціи непроизводительнаго жречества, и Липпертъ высказываетъ ошибочное мнѣніе, котораго онъ, впрочемъ, не можетъ доказать, что возникновеніе жречества означало „первое раздѣленіе труда въ обществѣ послѣ раздѣленія его между мужчиной и женщиной“ („Всеобщая исторія жречества“, т. I, стр. 48). Признавая возникновеніе профессиональнаго жречества, и притомъ еще „наслѣдственнаго“ и „господствующаго“

въ слишкомъ раннюю эпоху, Липпертъ былъ введенъ въ заблужденіе своими источниками, которые хотя и сообщаютъ о „наслѣдственномъ“ жречествѣ у грековъ родового періода, у индѣйцевъ—ароаковъ, ацтековъ, инковъ и т. д., но разумѣютъ подъ этимъ жречество, связанное съ должностью старѣйшины. Это жречество „наслѣдственно“ въ томъ же смыслѣ, какъ „наслѣдственна“ и должность старѣйшины,—вопросъ, подробно изслѣдованный Морганомъ („Первобытное общество“). Затѣмъ Липпертъ не понимаетъ существеннаго различія между жречествомъ старѣйшины рода и профессиональной жреческой организаціей, такъ какъ онъ называетъ эту послѣднюю „демократической“.

Родовая организація была демократической; должность старѣйшины, который eo ipso былъ и жрецомъ, передавалась всей общиной и могла быть во всякое время обратно ею взята. Здѣсь нѣтъ никакого властителя и никакого господствующаго класса или группы, и менѣе всего уже господствующаго жречества. Также не было его, на примѣръ, и въ индійскихъ общинахъ, которыя въ то время, когда ихъ впервые стали изслѣдовать, не имѣли никакой отдѣльной касты жрецовъ; но, наряду съ трудящейся массой, у нихъ было нѣсколько должностныхъ лицъ и среди нихъ жрецъ, которые содержались на счетъ всей общины. Условія для господства получились только съ возникновеніемъ частной собственности и классовъ. вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлается возможнымъ и профессиональное жречество, въ которомъ нѣтъ ничего „демократическаго“; скорѣе можно было бы говорить о демократическомъ жречествѣ тамъ, гдѣ государство продавало мѣста жрецовъ и, такимъ образомъ, за деньги они были доступны каждому гражданину. Липпертъ не только не понимаетъ этого различія, называя родовое жречество господствомъ жрецовъ, а профессиональное—демократическимъ, но кромѣ того еще онъ и постоянно смѣшиваетъ ихъ другъ съ другомъ.

Здѣсь его вводитъ въ заблужденіе характеръ родового жречества позднѣйшаго, государственнаго періода, во время котораго родъ, лишенный экономическихъ и политическихъ функций, выполняетъ почти одни только религиозные обряды, такъ что тѣ члены рода, на которыхъ это возложено, походятъ на профессиональных жрецовъ.

Жречество, какъ родовая должность, и еще другое, которое не является ни государственной должностью, ни собственной, профессиональной организацией, мы встрѣчаемъ у многихъ индогерманскихъ и семитическихъ народовъ, какъ двѣ одна за другой слѣдующія ступени развитія.

Съ исторіей израильскаго народа мы довольно подробно знакомимся уже въ школѣ; только свѣдѣнія о жречествѣ, какъ и все остальное, чему насъ учатъ въ школѣ, полны крупныхъ ошибокъ. Первоначально, какъ мы уже видѣли раньше, старѣйшина, соотвѣтственно родовому устройству, является въ то же время и жрецомъ. „Теократія“ не была, какъ это всегда изображается въ переработкахъ ветхозавѣтныхъ писаній, древнимъ и идеальнымъ состояніемъ, но введена была только при Эарѣ и Неэминъ.

Путешественники находили и у негровъ въ Лоанго и Каконго, такъ же какъ и на островахъ Южнаго моря, двѣ формы жречества вмѣстѣ: одну—какъ государственную должность, а другую—въ видѣ собственной, профессиональной организации. Они обыкновенно указываютъ, что первая форма управляетъ общественной жизнью, а вторая—частной. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что первая—древнѣе. Въ этомъ вопросѣ можно повѣрить согласнымъ между собой сообщеніямъ путешественниковъ; вѣдь, тутъ, гдѣ дѣло идетъ о фактическихъ учрежденіяхъ, а не о понятіяхъ, можетъ быть меньше недоразумѣній.

На Гавайскихъ островахъ, въ концѣ прошлаго сто-

лѣтія, старѣйшина клана Камегамега объединилъ, посредствомъ завоеванія, всю группу острововъ. Онъ не уничтожилъ мѣстные культы, но централизовалъ ихъ. Вслѣдствіе этого, налоги возрасли сильнѣе, чѣмъ население могло увеличить свои средства, потому что каждый долженъ былъ жертвовать всѣмъ богамъ. Это, по мнѣнію Эллиса, послужило поводомъ къ упраздненію государственной религіи, которое верховный жрецъ одобрилъ слѣдующимъ заявленіемъ: отмѣна культа боговъ не будетъ имѣть дурныхъ послѣдствій. Частные же жрецы, напротивъ, остались. Миссіонеры не принимали никакого участія въ этомъ развитіи и жаловались на возникшее безбожіе.

Религиозное толкованіе естественныхъ явленій служить причиной того, что жрецъ первоначально былъ въ то же время и врачъ. У дикихъ народовъ самыми главными болѣзнями являются сезонныя эпидеміи. Но если кто-нибудь умиралъ въ цвѣтущемъ возрастѣ и не насильственной смертью, то думали, что боги—у грековъ Аполлонъ и Артемида—смертельно ранили его. Это могло быть только поводомъ для живущихъ почитать этихъ боговъ и приносить имъ жертвы. Но и леченіе болѣзней совершалось богами, особенно же специальными богами данныхъ временъ года. Болѣзнь считалась также слѣдствіемъ грѣха и чаще всего неисполненія религиозныхъ обязанностей. И, такимъ образомъ, жрецъ естественно является врачомъ. Эту зависимость мы встрѣчаемъ почти всюду,—безразлично, какого бы рода ни было жречество.

Нерѣдко также встрѣчается, что жрецамъ довѣрена охрана собственности. Пока не было индивидуальной собственности на землю, на скотъ и на дома, возможность захвата чужой собственности была очень ограничена. На слѣдующей же ступени частной собственности, воровство, обманъ и невѣрность сдѣлались обычными явленіями, и въ интересахъ имущихъ было об-

наруженіе преступниковъ. Но пока еще для этой цѣли не создано государство со своимъ судопроизводствомъ, жрецъ очень часто являлся и слѣдователемъ, и судьей (какъ и теперь еще существуетъ, напр., въ Лоанго).

Для одной группы жрецовъ, а именно для жрецовъ сильно распространенныхъ въ Греціи и имѣющихъ тамъ большое значеніе оракуловъ, существующія религіозныя представленія давали обширные доходы и власть, такъ что здѣсь религія является причиной, а извѣстное политико-экономическое господство—слѣдствіемъ.

Пока боги были матеріально связаны съ явленіями природы, то волю ихъ толковали исключительно по тому, что происходитъ въ природѣ: по полету птицъ, по шуму вѣтра, напримѣръ, въ вѣтвяхъ священнаго дуба Зевса, по журчанію священныхъ ручьевъ или по свовидѣніямъ. Позднѣйшіе же, „идеальные“, то есть, отдѣленные отъ природы боги, могли во всякое время и во всякомъ мѣстѣ сообщать человѣку свою волю или выслушивать его и внимать его желаніямъ. Специальными ихъ органами для этой цѣли были оракулы, въ которыхъ богъ говорилъ черезъ посредство жрецовъ. Переходъ отъ гаданій по явленіямъ природы къ оракуламъ-предсказателямъ представляетъ собой Додонскій оракуль, самый древній, по мнѣнію Геродота, гдѣ жрецъ сначала толковалъ различныя предсказанія. Самымъ же выдающимся, какъ извѣстно всѣмъ, былъ оракуль Аполлона въ Дельфахъ, но и здѣсь соединеніе новаго оракула-предсказателя съ древнимъ оракуломъ земли состояло въ томъ, что треножникъ Пифіи ставился надъ расщелиной скалы, изъ которой она воспринимала въ себя вдохновляющія ее божественныя испаренія. Пифіей была сначала молодая дѣва, а потомъ, когда одна изъ нихъ допустила соблазнить себя, то съ тѣхъ поръ мѣсто ея занимала всегда женщина выше 50-ти лѣтъ. Сначала она должна была пожевать лавровые

листья и напиться изъ священнаго источника Касота, затѣмъ она садилась на треножникъ и предоставляла себя дѣйствию поднимающихся изъ расщелины паровъ, которые Страбонъ называетъ вдохновляющей пневмой. (духъ). Тогда она изрекала свои предсказанія, отчасти въ прозаической, отчасти въ стихотворной формѣ. Дельфійскій оракуль, въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій пользовался огромнымъ уваженіемъ и довѣріемъ; онъ утвердилъ законодательство Ликурга, и его влияние на поклоненіе богамъ, на государственный строй, на основаніе городовъ, на колонизацію, нравы и обычаи составляетъ значительную часть греческой исторіи культуры. Такъ какъ благочестивые греки многое изъ своихъ моральныхъ и социальныхъ благъ относили именно къ этому оракулу, то развитіе характера Аполлона является отраженіемъ развитія морали со всѣми ея измѣненіями.

Основной сущностью оракуловъ отнюдь не является намѣренный обманъ. Оракулы представляютъ собою элементы естественной религіи, и это указываетъ на то, что они не основаны ни на изобрѣтеніи, ни на обманѣ и не являются дѣломъ опыта или изслѣдованія. Тамъ, гдѣ они возникали, въ нихъ вѣрили, какъ обращающіеся къ нимъ, такъ и сами жрецы. И изъ всѣхъ частей религіи, они дольше всего сохранили свое значеніе даже у такихъ высоко-образованныхъ людей, какъ Пиндаръ, Плутархъ и Эфоръ у Страбона. Очень характерно то, что, по словамъ Цицерона, защитники уже потерявшихъ свое значеніе оракуловъ говорятъ, что пророческая сила земли угасла, а также и слѣдующее, собственное мнѣніе Цицерона: нельзя отрицать, если не желать перевернуть всю исторію, что много столѣтій оракулы, дѣйствительно, изрекали истину. Они возникли изъ наивной вѣры всего человѣчества, нѣкоторые случаи оправдавшихся предсказаній укрѣпили ее до полной неоспоримости, тѣмъ болѣе, что духъ человѣ-

ческой чувствовал себя счастливымъ въ открывающемся ему высшемъ мірѣ. Мало-по-малу у жрецовъ долженъ былъ къ убѣжденію присоединиться и матеріальный интересъ, который поддержалъ это убѣжденіе, измѣнилъ его и, въ концѣ концовъ, уничтожилъ. Если при помощи двусмыслія и старались избѣгнуть для оракула риска потерять свое значеніе, то, разумеется, здѣсь значительную роль игралъ матеріальный интересъ, но интересъ не исключаетъ обязательно убѣжденія, а только опредѣляетъ его, какъ это мы и теперь еще можемъ наблюдать ежедневно. Даже если Пиеія и жрецы и выдумывали иногда въ отдѣльныхъ случаяхъ, все-таки, въ общемъ, они могли еще вѣрить съ полнымъ убѣжденіемъ. Само собой разумеется, что къ языческимъ жрецамъ мы должны отнести съ большей снисходительностью, чѣмъ къ христіанскимъ, такъ какъ въ то время вѣрѣ не противопоставлялось еще никакого яснаго естественно-научнаго міросозерцанія. Но чѣмъ обычае дѣлался въ послѣдствіи обманъ, а также и подкупъ, тѣмъ болѣе падало значеніе оракуловъ; во время Цицерона и Страбона почти повсемѣстно къ оракуламъ относились съ презрѣніемъ, даже и къ дельфійскому.

Но какъ же объясняется такая огромная масса предсказаній, фактически оправдавшихся? Можно ли отрицать эти случаи? Если же мы станемъ отрицать, то какимъ образомъ объяснить тогда такую твердую и стойкую вѣру въ оракуловъ даже и у образованныхъ людей? Обзоръ имѣющагося матеріала приводитъ насъ къ тому выводу, что здѣсь,—особенно у оракула дельфійскаго,—дѣйствовало совместно множество очень различныхъ моментовъ:

1. Дельфійскій оракуль обладалъ не только сравнительно очень значительными свѣдѣніями, но и имѣлъ повсюду обширныя связи и отношенія; поэтому онъ могъ больше, чѣмъ кто-либо другой, знать всѣ событія и обстоятельства. На это опирался онъ въ своихъ пред-

сказаніяхъ. Для того, чтобы успѣть собрать всѣ свѣдѣнія, жрецы нерѣдко по нѣскольку недѣль задерживали спрашивающихъ.

2. Велькеръ („Греческое ученіе о богахъ“, т. II, стр. 21) высказываетъ такое мнѣніе: „Духовныя лица, которыя поддерживали вѣру въ то, что Пиеія вдохновляется изъ земли, должны были подумать о томъ, чтобы дѣва, которую они избирали въ званіе Пиеіи, была психически приспособлена къ тому, что должно было, какъ будто производиться физической силой“. Впрочемъ, жрецы такъ же хорошо исправляли отвѣты Пиеіи, какъ и вопросы, которые должны были подаваться письменно.

3. Само собой разумеется, что часть всѣхъ предсказаній исполнялась, такъ какъ предсказаніе не ведетъ непремѣнно къ исполненію какъ разъ противоположнаго. Отвѣтъ, просто отрицающій или утверждающій вопросъ, имѣетъ, по теоріи вѣроятностей, 50 шансовъ на то, чтобы оправдаться, если мы примемъ равную практическую вѣроятность, какъ для утвержденія, такъ и для отрицанія. Слѣдовательно, изъ каждой сотни предсказаній могутъ оправдаться 50. Но эта цифра еще повышается тѣмъ, что во многихъ случаяхъ съ большой практической вѣроятностью можно угадать, каковъ долженъ быть отвѣтъ. Каждое оправдавшееся предсказаніе укрѣпляетъ вѣру въ оракула и сохраняетъ уваженіе къ нему, несмотря на то, что часто неисполненіе предсказаній было очевиднымъ. Въ послѣднемъ случаѣ спрашивающій большей частью думаетъ скорѣе, что онъ самъ виноватъ въ томъ, что предсказанное и желаемое имъ не сбылось, а никакъ не то, что оракуль обманулъ его.

4. Многія предсказанія оракуловъ были, какъ извѣстно, двусмысленны или неясны и поэтому они въ какомъ-нибудь смыслѣ непремѣнно уже исполнялись; невѣроятныя же или нежелаемыя предсказанія часто толковались въ противоположномъ смыслѣ. Двусмыслен-

ность предсказаній создала новую профессию, хресмологовъ, которые толковали непонятныхъ оракуловъ.

5. Иногда Пиеія отвѣчала ничего не говорящей фразой, безсодержательность которой прикрывалась таинственной формой; или она связывала свое предсказаніе съ условіемъ, выполнение котораго можно было бы впоследствии утверждать или отрицать, по желанію.

6. Часто только результатъ опредѣлялъ значеніе предсказанія. Такъ, Пиеія предсказала афинянамъ, что они возмутъ въ плѣнъ всѣхъ сиракузянъ; имъ попалъ потомъ въ руки списокъ именъ сиракузскаго войска, и предсказаніе оракула считалось все-равно сбывшимся. Аристидъ получилъ предсказаніе, что о немъ позаботятся богъ и бѣлая дѣвушка; когда онъ послѣ этого получилъ царское письмо, освобождавшее его изъ его стѣсненнаго положенія, — для него уже не было сомнѣнія, что оракуль подъ бѣлыми дѣвучками разумѣлъ именно письма. Несомнѣнно, что образное исполненіе предсказанія производило больше впечатлѣнія и еще больше укрѣпляло значеніе оракула, чѣмъ буквальное.

7. Важное значеніе имѣло не только объективное свойство предсказаній и субъективныя свойства Пиеіи, но также, съ другой стороны, и субъективный характеръ и состояніе спрашивающаго. Причина того, что предсказанія оракуловъ и гадателей сбывались, заключалась часто въ томъ, что они внушали мужество и увѣренность. Вѣрующій и ищущій чудеснаго духъ нерѣдко приводилъ также и къ тому, что самые факты разсматривались превратно. Но все-таки, подобнаго рода ошибокъ у грековъ было, сравнительно, немного. Велькеръ даже признаетъ, что въ христіанской религіи, сошествіе св. Духа на апостоловъ и совершившіяся, будто бы, вслѣдъ за тѣмъ событія подъ вліяніемъ этого вдохновенія, нашли себѣ вѣрующихъ сторонниковъ въ гораздо большемъ количествѣ и при гораздо болѣе сомнительныхъ обстоятельствахъ.

8. Впрочемъ, большинство дошедшихъ до насъ предсказаній оракуловъ неподлинны. Они или, вообще, не имѣютъ никакого отношенія къ дельфійскому оракулу, или, по крайней мѣрѣ, не въ той формѣ, въ которой они дошли до насъ, но выдуманы или составлены позднѣе, то есть, послѣ того, какъ событія, къ которымъ они относились, уже произошли. Въ составленіи этомъ приняли свою долю участія государственные люди и полководцы, писатели и особенно страсть толпы къ чудесному.

Иначе объясняютъ исполненіе предсказаній оракуловъ теологи. Къ 1891 году (!) относится статья, стремящаяся доказать, что додонскій и дельфійскій оракулы были дѣломъ дьявола: „Греческіе оракулы и, въ особенности, оракулы додонскій и дельфійскій“. Проф. Штюцле. (Программа гимназій въ Эльвангенѣ). Сатана такимъ путемъ хотѣла „удержать“ народъ въ политеизмѣ.

Въ „Историко-Политическомъ Журналѣ“ (109 т., стр. 689) высказано было сомнѣніе въ правильности этого взгляда, потому что: „Если предположить такое непосредственное дьявольское вдохновеніе, то нужно было бы ожидать, что съ пришествіемъ Христа всѣ оракулы должны были бы тотчасъ же смолкнуть“. Однако же, дьяволь все-таки принималъ въ нихъ участіе, даже и по мнѣнію рецензентовъ „Историко-Политическаго Журнала“, и только „ученіемъ одѣйствительно глупомъ дьяволѣ, появившемся въ патристической теоріи искупленія, и можно объяснить огромное количество такихъ случаевъ, когда предсказаніе не сбывалось“ (!). Какъ иллюстрація къ объясненію религіознаго явленія, взгляды Штюцле и его рецензента являются просто курьезомъ, но сами по себѣ они представляютъ поучительное религіозное явленіе нашего времени: вѣру въ дьявола во всей ея полнотѣ и притомъ еще, какъ факторъ объясненія исторіи.

Вокругъ дельфійскаго оракула мало-по-малу сгруп-



пировалось организованное жречество. Въ другихъ мѣстахъ Греціи дѣло нигдѣ не дошло до его организаци, что, впрочемъ, по крайней мѣрѣ отчасти, лежало въ самомъ характерѣ ихъ политеизма, такъ какъ жрецы одного божества ничего не имѣли общаго съ жрецами другого. Изъ всѣхъ своихъ товарищей по профессіи только жрецы знаменитыхъ святищъ приобрѣли значительные доходы и богатства, такъ какъ вопросы и совѣты оракуловъ стоили дорого; менѣе состоятельные люди должны были довольствоваться частными гадалками, и даже нище-прорицатели имѣли своихъ кліентовъ. Неизмѣримое богатство Дельфовъ прославляетъ уже Гомеръ. Пелопонесцы взяли, какъ сообщаетъ Фукидидъ, во время войны съ афинянами, необходимую имъ сумму денегъ взаймы подъ проценты изъ кассъ Зевса Олимпійскаго и Аполлона Дельфійскаго. Это составляло уже очень настоятельный мотивъ услышать мнѣніе Пифіи передъ началомъ войны. Богатые храмы были настоящими банками.

Само собой разумѣется, что жрецы и служители оракула самымъ ревностнымъ образомъ защищали ту религію, которая давала имъ такую богатую прибыль. Такимъ образомъ, здѣсь возникла группа съ постоянно возрастающими богатыми доходами и властью, не какъ результатъ производственныхъ отношеній, которыя обычно составляютъ основу образованія общественныхъ классовъ, но простымъ вліяніемъ господствующихъ религіозныхъ представленій. Это было возможно только потому, что съ одной стороны, родовой бытъ потерялъ свою силу, а съ другой—замѣстившее его классовое общество еще не достигло вполнѣ своего рѣшительнаго вліянія на религію, потому что для этого требуется всегда сравнительно долгій періодъ времени. Изъ всѣхъ социальныхъ результатовъ новой ступени производства религіозный является послѣднимъ; или, иначе сказать, религіи имѣютъ болѣе стойкую жизнь, онѣ, обыкно-

венно, значительно переживаютъ лежащій въ основѣ ихъ общественный строй. Съ паденіемъ родовой организаци, складывается и возможность образованія класса жрецовъ и его господства; съ завершеніемъ классовой организаци, оно прекращается. Организованное жречество, возникающее внутри классоваго общества, есть не классъ, но только сословіе, хотя бы оно и было больше объединено одинаковыми экономическими интересами, чѣмъ своими религіозными функциями, и сплочено въ одно цѣлое съ самостоятельнымъ, экономическимъ положеніемъ, какъ напримѣръ, духовенство въ средневѣковой папской церкви.

Подобно жречеству, и жертвоприношеніе тоже не является необходимымъ элементомъ религіи. Нѣкоторые ученые защищали, правда, то мнѣніе, что жертвоприношеніе было самой первоначальной частью религіи. Но несомнѣнно, что прежде, чѣмъ стали приносить жертвы, должно было составить представленіе о томъ существѣ, которому ее нужно приносить. Въ арійскомъ первобытномъ языкѣ мы не встрѣчаемъ еще никакого слова, обозначающаго жертву. Жертвоприношенія должны были быть первоначально естественными и добровольными дѣйствіями, какъ и добровольная, жертвенная смерть человѣка у индогерманцевъ и семитовъ. Что побудило людей къ жертвоприношеніямъ, а также и къ молитвѣ,—жертва есть только болѣе сильное средство для той же цѣли, какъ и молитва,—можетъ показать намъ примѣръ ребенка, который преподноситъ отцу какой-нибудь незначительный предметъ, чтобы такимъ путемъ добиться отъ него какого-нибудь подарка или услуги. Между человѣкомъ и богомъ существуетъ точно такое же отношеніе, какъ между сыномъ и отцомъ. Та же самая аналогія выясняетъ намъ и мотивъ благодарственной и искупительной жертвы.

Еще очень недавно, съ разныхъ сторонъ были сдѣланы попытки представить молитву и жертву самымъ

первоначальнымъ элементомъ религіи. Въ этомъ правильна только та мысль, что молитва и жертва, по существу своему, представляютъ собой одно и то же. Но обѣ онѣ предполагаютъ вѣру въ кого-то, кому нужно жертвовать и молиться. Если попробовать сдѣлать психологическій анализъ молитвы, игнорируя, вмѣстѣ съ тѣмъ, эту вѣру или даже вовсе не признавая ея существованія, то, можетъ быть, это и будетъ по душѣ нѣкоторымъ стремящимся разсуждать по-новому лицамъ, но это даетъ абсолютно неправильное понятіе объ ощущеніяхъ и представленіяхъ первобытнаго человѣка. Представленіе о богѣ является раньше, молитва и жертва—позже. И самое свойство представленія о богѣ опредѣляетъ и форму жертвы.

Такимъ образомъ, предпочтеніе сожженія жертвъ складывается, по крайней мѣрѣ, отчасти, потому, что огонь представляли себѣ вѣстникомъ божества. Съ измѣненіемъ понятій о богахъ происходили также измѣненія и въ жертвахъ. Тому представленію о богахъ, которое приписываетъ имъ матеріальныя потребности, соответствовало простое уничтоженіе жертвуемыхъ предметовъ, чтобы боги могли ими питаться. Затѣмъ постепенно ваяли верхъ жертвы символическія. Но часто причина того, что жертвами дѣлаются новые предметы, заключается въ экономическихъ условіяхъ, въ объединеніи народа и въ жреческихъ расчетахъ, что особенно часто происходитъ, напримѣръ, въ Индіи. При сожигаемой жертвѣ рѣдко происходило полное ея сожженіе; большей частью, приносились въ жертву только ея негодныя части, а главной частью культа былъ пиръ, въ которомъ принимали участіе старѣйшины и члены рода, а потомъ жрецы и представители семействъ или общинъ. Участіе въ такихъ пирахъ было въ Афинахъ религіозной обязанностью(!) паразитовъ (буквально значить „сообщдниковъ“; наименованіе этихъ господъ служителей культа, перешло къ потомству въ смыслѣ дармоѣдовъ).

Совершенство жертвоприношенія было дѣломъ старѣйшины и жреца, и въ этомъ-то именно и состояла важнѣйшая функція жреца въ древности. Учить ему было нечему, такъ какъ это слово, въ смыслѣ религіознаго обученія, назиданія или какого бы то ни было религіознаго вліянія было совершенно чуждо политеистическимъ религіямъ. Такимъ образомъ, у грековъ никогда не было религіознаго обученія, и вѣроятно, благодаря этому отсутствію устнаго слова, ускорялось разложеніе религіи, потому что вмѣстѣ съ тѣмъ исключались изъ религіознаго богослуженія сохраняющія религію толкованія, тѣмъ болѣе, что софисты и риторы, напротивъ, подходили съ критикой къ религіознымъ вопросамъ.

Нѣмецкое слово *Priester* (жрецъ, священникъ) въ нѣкоторомъ отношеніи вводитъ въ заблужденіе, потому что оно, несмотря на все различіе функцій, одинаково употребляется, какъ для наименованія приносящаго жертвы жреца древнихъ вѣковъ (*hiererus*, по гречески), такъ и для христіанскаго священника, который, по чисто-христіанскимъ понятіямъ, жертвъ не приноситъ; и въ языкахъ другихъ европейскихъ націй, исповѣдующихъ христіанскую религію, тоже большей частью не имѣется двухъ словъ для этихъ двухъ различныхъ функцій.<sup>1)</sup> Новый завѣтъ нигдѣ не называетъ священника *hiererus*; только Христосъ—*hiererus*. Нѣмецкое слово *Priester* происходитъ отъ новозавѣтнаго пресвитеръ, означающаго въ то время только руководителя общины. Съ развитіемъ священничества, измѣняетъ свое значеніе и слово. Однако, смыслъ древняго жречества такъ тѣсно съ нимъ связанъ, что одно направленіе англійской церкви на томъ основаніи протестуетъ противъ наименованія духовныхъ лицъ этой церкви *priests* (тоже священникъ

<sup>1)</sup> На русскомъ языкѣ существуетъ два слова: жрецъ и священникъ; но сохранилось также греческое слово *іерей*, означающее на греческомъ жреца древности и христіанскаго священника на русскомъ языкѣ.  
*Прим. перев.*

и жрецъ), что строгое христіанское міровозрѣніе не знаетъ жрецовъ.

Точно также и со словомъ храмъ (Temple) соединяется различіе въ значеніи слова и пониманіи предмета. У грековъ храмъ является жилищемъ боговъ,— совершенно такъ же, какъ во времена Иисуса признавалось и правовѣрными іудеями,—а отсюда не просто мѣстомъ для религіозныхъ собраній. Войти въ него можно было только въ опредѣленные дни и при опредѣленныхъ религіозныхъ церемоніяхъ, и насчетъ этого существовали очень строгіе уголовные законы. Согласно съ этимъ и нѣмецкое названіе храма (Kirche) означаетъ еще по-гречески (кутіакé) мѣстопробываніе боговъ, тогда какъ латинское и романское ecclesia означаетъ помѣщеніе для собраній. Но для регулярныхъ сношеній съ богами у грековъ служили не храмы, но праздники. Они имѣли свое начало въ первобытной жизни, въ мнѣнческихъ и историческихъ событіяхъ (напримѣръ, въ основаніи Аѳинъ, въ возстановленіи демократіи Тразибуломъ и т. п.). Количество праздниковъ было очень велико, и всѣ они стоятъ въ тѣсной связи съ естественной и соціальной жизнью.

Почти въ каждой болѣе или менѣе развитой религіи имѣются свои священныя книги, которымъ приписывалось божественное происхожденіе или божественное вдохновеніе и содержаніе которыхъ на этомъ основаніи считалось абсолютно истиннымъ. Чтобы понять дѣйствительное значеніе обычно слишкомъ переоцѣниваемаго вліянія „основателей религіи“, нужно въ особенности принять въ соображеніе то, что они никогда не бывали авторами священныхъ книгъ. Но если многіе (какъ напримѣръ, Макс Мюллеръ и Теобальдъ Циглеръ) и видятъ въ этомъ какое-то благо и „счастливое рѣшеніе судьбы“, поскольку съ этимъ не связывается поклоненіе буквѣ писанія и остается мѣсто индивидуальности въ религіи,—то такое мнѣніе мало счи-

тается съ исторіей. Если не такъ называемые „основатели религіи“, то другіе факторы все-таки нашли необходимость связать членовъ религіозной общины заставшимъ исповѣданіемъ вѣры и ввести принудительное обученіе закону Божію.

## ПЯТАЯ ГЛАВА.

**Возникновение Афинской государственной религии.**

У греков родовая организация продолжала еще существовать до самого того времени, когда этот народ впервые вступил в исторический период своей жизни. Развитие родовой организации в политическую, то есть, в государство, совершилось в Афинах, где вообще возникновение и образование государства очень типично и яснее для нас, чем где-либо в другом месте, четырьмя этапами, которые в исторических рассказах соединяются с именами Тезея, Дракона, Солона и Клисмена Тезей—лицо мифическое, и то, что ему приписывается, то есть, объединение граждан Атики в одно государство и разделение афинских граждан на три класса,—благородных, земледельцев и ремесленников, очевидно, может быть результатом только длинного периода развития. Трое остальных фактически были орудиями важного политического развития, которое, в сущности, определялось прогрессом производства и сношений и вытекающей отсюда классовой борьбой, и результатом которого было устройство государства на основе частной собственности и оседлой жизни. С законодательством Клисмена (509) было закончено политическое устройство общества. Следовательно, понятие о государстве в абстрактном смысле могло явиться только теперь, и, действительно, слово *politeia* (государство), как абстрактное понятие,

не встречается раньше половины пятого столетия до Р. Х. Если Л. Моргань первый указал на ход этого развития, то присоединение к представленному Морганом изменению форм экономического содержания, породившего эти формы, составляет заслугу Фридриха Энгельса. Ни затронутый в этой главе вопрос, ни сущность религии в родовом обществе вообще не могут быть вполне поняты без знания результатов этих исследований, и поэтому мы будем считать, что читатель прочел, по крайней мере, маленькую книжку Энгельса. Между тем, результаты исследований Morgana и Энгельса подтвердились и далее,—как более правильным разъяснением давно известных, так и вновь открытыми литературными произведениями,— вплоть до найденного в 1891 году и приписываемого Аристотелю сочинения о государстве афинян,—и всем собранным с тех пор рукописным материалом.

Возникновение государственной религии, то есть, выяснение старых родовых органов из руководства религиозными делами новыми, государственными органами произошло в Афинах, как и образование самого государства, постепенно, и это развитие тоже, в свою очередь соединяется с вышеуказанными четырьмя именами.

Афины издревле имели четыре фило (племена) каждая из которых распадалась на три фратрии с тридцатью родами в каждой. Это—обычная организация родового общества. Род и фратрия были также и религиозными общинами, и главные функции фратрии были именно религиозны<sup>1)</sup>.

Во фратрии происходили—с доисторических времен и до самого эллинистического периода (который счи-

<sup>1)</sup> Кстати, нужно заметить, что Моргань неверно называет фратрию членом в органическом ряде развития: род, фратрия, племя. Если бы, как думает Моргань, род ( $g$ ) при увеличении населения подразделялся на несколько родов ( $g^1, g^2$ ), которые все вместе составляли одну фратрию ( $Ph$ ), и затем, новые роды, при увеличении населения, тоже делились, причем подразделения старого рода составляли бы свою фратрию ( $Ph; Ph^2$ ), то таким пу-

тается съ 838 года)—заключеніе браковъ и запись рожденій; послѣднія были связаны съ жертвой во фратрію и съ жертвеннымъ пиромъ для членовъ фратріи. Были ли, при учрежденіи приписываемаго Тезею центрального управленія въ Афинахъ, объявлены общественными и всѣ религіозныя дѣла,—неизвѣстно. Точно также мы очень мало знаемъ о всей дальнѣйшей исторіи, вплоть до Дракона. Съ именемъ Дракона соединяется, большей частью, преобразование, состоявшее въ томъ, что управленіе судомъ и веденіе религіозныхъ дѣлъ переходило отъ родовыхъ органовъ на государство или на центральную власть, замѣщающую общество, такъ какъ государство вѣдь только постепенно возникало посредствомъ всѣхъ этихъ учреждений и замѣненій. Кровавая месть, обязанность которой, повидимому, уже у Гомера замѣняется штрафомъ, устанавливаемымъ по взаимному соглашенію, вытѣняется кровавымъ судопроизводствомъ. Изъ религіозныхъ соображеній, оно связывалось съ ареопагомъ. Фратрія теперь могла судомъ преслѣдовать убійцу своего члена. Историки еще до Моргана справедливо видѣли въ переходѣ отъ кровавой мести къ кровавому судопроизводству важный шагъ въ образованіи государства. Затѣмъ, Дракону же приписывается установленіе, что всѣ жители Аттики, на вѣчныя времена и нерушимо должны поклоняться, вмѣстѣ и въ отдѣльности, какъ богамъ, такъ и отечественнымъ, то есть, признаннымъ родами героямъ. Центральной власти пришлось въ этотъ періодъ (въ седьмомъ столѣтіи: мы не знаемъ точно, когда жилъ Драконъ) много заниматься религіозными дѣлами, хотя они и касались, главнымъ образомъ, только укрѣпленія существующаго и

темъ прежняя фратрія совершенно исчезала бы безъ всякаго слѣда и остатка. Это имѣло ясное соотношеніе, не допускавшее возможности органическаго ряда: родъ, фратрія, племя. Слово фратрія является почти абстрактнымъ понятіемъ: оно обозначаетъ соединеніе близкихъ между собою родовъ для опредѣленныхъ и притомъ главнымъ образомъ, для религіозныхъ цѣлей.

раарѣшенія споровъ. Религіозныя установленія государственныхъ людей древніе называли политической религіей въ отличіе отъ религіи мѣстной и физической. Носителями же религіозной жизни, по прежнему оставались родъ и фратрія. Религіозныя установленія, введенныя Солономъ, очень многочисленны, но незначительнаго характера. Его конституція имѣла цѣлью выяснить родамъ и фракціямъ, посредствомъ распределенія среди имущихъ классовъ ихъ государственныхъ и гражданскихъ обязанностей, ихъ политическое значеніе; религіозныя же ихъ функціи и права остались неизмѣнными. Однако, тѣсная связь религіи съ буржуазными и политическими интересами вела все болѣе и болѣе къ тому, что роды были лишены ихъ религіозной компетенціи, и государственныя или гражданскія общины, если такъ можно назвать филы (мѣстныя) и демы, сдѣлались въ то же время и законодательными, религіозными корпусами. Рѣшительный шагъ сдѣлалъ Клисѣенъ. Онъ распустилъ четыре старыя филы (племенные),—что, конечно, вызвало сильное религіозное волненіе и заставило его обратиться за помощью къ дельфійскому оракулу,—и замѣнилъ ихъ новыми филами, которыя основывались на мѣстномъ, областномъ дѣленіи и составляли какъ политическіе, такъ и религіозные союзы. Каждая фила, въ свою очередь, состояла изъ десяти демовъ, а у cadaго демоса былъ свой собственный храмъ, свои собственные религіозные праздники и свой избранный демотами (членами демоса), но часто и назначаемый по жребію жрецъ. Если, благодаря этому, въ гражданскомъ отношеніи, принадлежность къ какому-нибудь роду или фратріи потеряла всякое значеніе, и содалась политическая организація, основывающаяся на частной собственности и мѣстожительствѣ,—то въ то же время организованные городскіе округа образовали признанныя, религіозныя корпораціи, которыя состояли подъ верховнымъ надзоромъ государственной власти. Со-

кровища храмовъ принадлежали теперь государственной казнѣ, жрецы сдѣлались чиновниками. Съ образованіемъ государства образовалась въ то же время и государственная религія. Разумѣется, религіознаго гнета на индивидуумъ не было въ демократическомъ афинскомъ государствѣ, за исключеніемъ развѣ денежнаго обложенія, которое ни для кого, повидимому, не было особенно тяжело. Однако, и теперь еще роды и фратріи всѣми своими силами противились уменьшенію ихъ функций и ихъ вліянія, и имъ удалось еще въ теченіе цѣлыхъ столѣтій продолжать существовать въ видѣ религіозныхъ товариществъ и источниковъ религіозной жизни народа. Нѣкоторые роды предъявляли свои права на наследственное жречество. Къ нимъ-то и относится часто употребляемое выраженіе жреческая семья. Фратрія сохранила также и при новой системѣ нѣкоторый контроль надъ записью рожденій, надъ оглашеніемъ браковъ и надъ преслѣдованіемъ судомъ убійць членовъ фратріи. Судя по нѣкоторымъ рѣчамъ Демосфена, и въ его еще время, какъ фратрія, такъ и родъ являлись живыми организаціями въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло шло о личныхъ или имущественныхъ правахъ, о вопросѣ происхожденія или о погребеніи. „Они (родъ и фратрія) остались непоколебленными новой системой, поскольку это касалось ихъ связи съ религіозными праздниками, съ нѣкоторыми сторонами уголовного судопроизводства и съ извѣстными общественными обычаями, что и задержало ихъ окончательное разложеніе“ (Морганъ). Родъ Эвмольпидовъ, напримѣръ, до очень поздняго времени удержалъ въ своихъ рукахъ судопроизводство по дѣламъ культа, гдѣ предсѣдателемъ былъ архонтъ базилевсъ; передъ этимъ судомъ были обвинены Алкивиадъ и Аристотель.

Религіозные обряды всегда были дѣломъ общественнымъ, такъ и всѣ общественные порядки, какъ напримѣръ, бракъ, усыновленіе, гостепримство, были первоначально

соединены съ религіей. Когда политическое общество постепенно заняло мѣсто родового, то и его органы, также постепенно, отняли у родового руководство религіозными дѣлами и, въ концѣ концовъ, даже самое богослуженіе сдѣлалось дѣломъ гражданскихъ общинъ. Городъ или государство создавало себѣ законы какъ для гражданской жизни, такъ и для религіозныхъ дѣлъ (ta hiera), для богослуженія и его обрядовъ. Въ область гражданского права стало теперь входить, кромѣ права участія въ правительствѣ и управленіи, такъ и участіе въ дѣлахъ культа. Въ Афинахъ законы о богахъ, жертвахъ, праздникахъ и братствахъ были написаны на треугольныхъ доскахъ, но онѣ не сохранились. Первые ихъ главы заключаютъ множество постановленій о богахъ города и почитаніи ихъ. Все законодательство предполагало содержаніе религіи уже само собою извѣстнымъ. Охраненіе культа относилось къ уголовному праву, и нерѣдко преступленія противъ религіи наказывались смертью, потому что, по тогдашнимъ вѣрованіямъ, каждый проступокъ одного человека противъ культа страны могъ повлечь за собой тяжелыя послѣдствія для всей общины, какъ напримѣръ, моровую язву, неурожай. Государственная казна и архивъ находились подъ защитой храма.

Религія содѣйствовала также государству въ исполненіи имъ, напримѣръ, полицейскихъ обязанностей, или налагая проклятіе на нарушавшихъ его постановленія. Со-кратъ подчинялся религіи, потому что она неразрывно была связана съ гражданскими и политическими интересами.

Съ переходомъ отъ родового общества къ государственному строю должно было также измѣниться и положеніе верховнаго жреца. Имъ былъ базилевсъ, соединявшій со времени родового періода функции верховнаго военачальника, жреца и судьи, такъ какъ родовой періодъ еще не зналъ раздѣленія общественной власти между нѣсколькими лицами. Съ началомъ ци-

визации, послѣдовало и раздѣленіе верховной власти, причемъ военная власть, принадлежавшая прежде базилевсу, распредѣлилась теперь съ большими ограниченіями между нѣсколькими генералами и военачальниками, судебная — между архонтами и дикастами, а административная власть была возложена на представителей города. Съ 776 года базилевсъ уже не существуетъ больше (хотя, впрочемъ, вѣроятно, что это названіе сохранилось за верховнымъ жрецомъ); мѣсто его заняли архонты, избираемые изъ среды благородныхъ. Въ 683 году снова помыляется базилевсъ; съ этихъ поръ ежегодно избирается девять архонтовъ, изъ которыхъ второй, — архонтъ базилевсъ, или просто базилевсъ представлялъ собой верховнаго жреца, хранителя священнаго права и обвинителя въ дѣлѣ религиозныхъ преступленій. Такимъ образомъ, эта должность удержала свое старое имя или получила его обратно, подобно тому какъ въ Римѣ съ 510 года жрецы носили названіе Rex (царь), — въ религіи всегда враждебно относятся ко всякимъ измѣненіямъ, даже въ названіи. Государственная должность архонта базилевса мало ослабила религиозную самостоятельность родовъ, скорѣе именно благодаря базилевсу, усилилось общественное вліяніе родовъ до самыхъ временъ Клизеена.

Внѣшнее существованіе государственной религіи, разумѣется, прекращается вмѣстѣ съ исчезновеніемъ самаго государства. Пользованіе религіей ради политическихъ видовъ, возникновеніе ея изъ сознательныхъ политическихъ цѣлей не можетъ, конечно, содѣйствовать внутренней силѣ религіи, ревности къ вѣрѣ и ея моральному вліянію. Но все же, греческая религія выгодно отличалась отъ того, что въ наше время понимаютъ подѣ государственной религіей тѣмъ, что она не требовала отъ отдѣльныхъ лицъ никакого исповѣданія вѣры и не навязывала имъ никакого ученія.

## ШЕСТАЯ ГЛАВА.

### Соціальная религія.

#### 1. Начало измѣненія естественной религіи въ соціальную.

Отношенія между членами рода характеризовались общностью интересовъ и равенствомъ; не было никакой противоположности между бѣднымъ и богатымъ, между эксплуататоромъ и эксплуатируемымъ. Между племенами же, напротивъ, царилла противоположность интересовъ, и вражда была правиломъ, а война обычнымъ явленіемъ. Изъ всѣхъ общественныхъ процессовъ, война первая внесла свой рѣзкій отпечатокъ въ міеологию, и съ этимъ впервые стало замѣчаться то явленіе, что характеръ боговъ, какъ отраженіе силъ природы, измѣнился, благодаря присоединенію общественныхъ атрибутовъ. Сопоставленіе атрибутовъ войны съ различными естественными божествами у различныхъ племенъ затемнило міеологию для позднѣйшихъ наблюдателей. Такъ, наприимѣръ, у нашихъ (германскихъ) предковъ въ то время, какъ война была ихъ преобладающимъ занятіемъ, Ціу, — древній богъ неба и верховный богъ, тождественный съ греческимъ Зевсомъ и римскимъ Юпитеромъ, — сдѣлался богомъ войны и такимъ образомъ отождествился съ римскимъ Марсомъ и греческимъ Ареемъ; нѣкоторое время онъ вмѣстѣ съ тѣмъ оставался еще и верховнымъ богомъ; у другихъ же германскихъ племенъ Воданъ, бывший первоначально богомъ бури и грома, а также и другіе боги играли

роль бога войны. Исследователи мифологии, не замѣтившіе у боговъ разницы между ихъ физическими и общественными атрибутами и болѣе поздній возрастъ этихъ послѣднихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и существованіе двухъ соответствующихъ мифологическихъ періодовъ, узнали объ этихъ фактахъ только отъ Фр. Энгельса, прочитавъ его книгу „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“ („Антидюрингъ“).

Соединеніе племенъ точно также отражается на мифологии. Приведемъ нѣсколько примѣровъ изъ мифологии греческой. Въ Спартѣ, наряду съ ахейскимъ Зевсомъ-Лакедемономъ, появился Зевсъ-Уранъ, и служеніе имъ раздѣлилось между двумя базилевсами. Нерѣдко объединеніе это получало болѣе тѣсную связь, благодаря тому, что между богами обоихъ племенъ устанавливались родственныя отношенія, — обычно въ образахъ матери и сына, — причемъ древняя генеалогія боговъ имѣла или физическое значеніе, или же была поэтическимъ вымысломъ. Въ борьбѣ отдѣльныхъ государствъ за власть и значеніе, каждое изъ нихъ должно было опираться на болѣе могущественныхъ боговъ и на болѣе важныя, національныя святилища. Фтійскій Аполлонъ является, по своему происхожденію, ликійски-іоническимъ богомъ, но послѣ своего вторженія, дорійцы стали съ особеннымъ уваженіемъ относиться къ нему. Этимъ они тѣснѣе связались съ остальными націями и, такимъ образомъ, этотъ богъ очень скоро сдѣлался однимъ изъ главныхъ боговъ всей эллинской націи.

Исследование вопроса, какимъ образомъ сложилась религія по потребностямъ профессіи, и какъ раздѣленіе труда въ обществѣ отразилось на раздѣленіи труда среди боговъ, — составляетъ очень интересный отдѣлъ; но какъ эти, такъ и вышеупомянутыя измѣненія, все-таки мало касаются самой сущности религіи. Гораздо болѣе важное значеніе для ея содержанія и

направленія имѣетъ начало классовой борьбы въ обществѣ и противоположность въ степени образованія въ народной общинѣ. Съ неравенствомъ образованія неодинаковымъ становится и отношеніе различныхъ слоевъ къ вѣрѣ. И эта борьба людей изъ-за боговъ тоже, въ свою очередь, изображается, какъ борьба самихъ боговъ между собой. Примѣръ этого изъ области германской языческой религіи я приведу словами Э. Могка: „Въ одной норвежской поэмѣ изъ временъ начала социальной борьбы между свободнымъ крестьянствомъ и королевской дружиной вступаютъ между собою въ споръ два главныхъ норвежскихъ бога позднѣйшаго періода язычества. Торъ возвращается изъ своего восточнаго путешествія босой, въ одеждѣ бродяги, съ кускомъ хлѣба въ карманѣ; онъ подходитъ къ залу и требуетъ отъ перевозчика Гарбарда, то есть, Сѣдобородаго, который былъ не кто иной, какъ переодѣтый Одинъ, чтобы тотъ перевезъ его черезъ море. Одинъ отказывается и между ними завязывается споръ, въ которомъ оба восхваляютъ свои собственныя дѣла и пытаются унижить противника. Одинъ хвалится своей борьбой противъ рода великановъ, другой своими военными подвигами и интересными любовными приключеніями. Несмотря на свое настойчивое требованіе, несмотря на свой грозный молотъ, Торъ такъ и не могъ заставить Сѣдобородаго перевезти его черезъ море и долженъ былъ уйти, не солоно хлебавши. — Давно уже извѣстно, что поэма эта имѣетъ социальную подкладку. Представитель воиновъ хочетъ доказать превосходство своего сословія надъ природнымъ, но нѣсколько неотесаннымъ, первобытнымъ крестьянствомъ, и приводитъ споръ двухъ особенно уважаемыхъ этими сословіями боговъ. Но поэма эта имѣетъ также значеніе и для исторіи сѣверной мифологии. Въ народѣ ядро древней религіи сохраняется несравненно дольше, чѣмъ въ высшихъ кругахъ, которые, уже благодаря



однимъ своимъ сношеніямъ съ другими народами и странами, имѣли больше случая познакомиться съ иноземнымъ культомъ и религіей. Слѣдовательно, поэма эта говорить намъ, — что между прочимъ подтверждаютъ и другіе факты, — что въ Норвегій Торъ былъ, собственно, народнымъ богомъ, почитанія котораго крестьянинъ такъ же крѣпко держался, какъ своего клочка земли. И почитаніе это очень древняго происхожденія“.

Самое значительное измѣненіе въ человѣческомъ обществѣ п... въ религіи произвело наступленіе товарнаго производства и торговли. Сначала оно замѣчалось, сравнительно, слабо, въ нѣкоторыхъ новыхъ чертахъ, которыя принималъ верховный богъ. Зевсъ дѣлается Зевсомъ-хеніосомъ, охранителемъ права на гостепримство; но крайней мѣрѣ, это свойство только теперь начинаетъ значительно проявляться у него. Въ періодъ родовой организаціи, всякій чуждый роду, то есть всякій, кто не былъ съ нимъ связанъ кровнымъ родствомъ или усыновленіемъ, считался врагомъ его. Чужеземцы не имѣли никакихъ правъ. Торговля разбросала населеніе. Изъ этого возникла потребность чужеземцевъ въ охранѣ и для удовлетворенія ея явился Зевсъ-хеніос. Посмотримъ прежде, что говорить объ этомъ Максъ Мюллеръ: „Финикійцы, купцы и торговцы всего міра въ первый разъ почувствовали необходимость имѣть нѣкоторую охрану со стороны тѣхъ чужеземцевъ, съ которыми они вели свои торговые дѣла. Гдѣ этой охраны они не получали, тамъ имъ приходилось отказываться отъ устройства рынковъ и складовъ для своихъ товаровъ, потому что въ такомъ случаѣ они не могли ни покупать, ни продавать. Однако, если страдали они, то страдалъ и тотъ народъ, который хотѣлъ обмѣнять свои собственные продукты на привезенные финикійцами на рынокъ товары...“

Нѣкоторыя семьи охотно принимали на себя обязательство охранять свободу міровой торговли, для дру-

гихъ же, наоборотъ, даже для цѣлыхъ общинъ и въ особенности для древнихъ викинговъ искушеніе ограбить корабли и умертвить купцовъ было еще слишкомъ велико. Поэтому обратились къ религіи и поставили право на гостепримство подъ охрану верховнаго божества, Зевса, котораго сдѣлали защитникомъ чужеземцевъ и назвали Зевсъ-хеніосъ, — названіе, неизвѣстное среди другихъ арійскихъ народовъ. Все это происходило еще до Гомера. Это имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что показываетъ намъ, въ какой ранній періодъ обычай, введенный впервые финикійскими купцами, въ состояніи былъ модифицировать характеръ главнаго божества грековъ или, во всякомъ случаѣ, расширить его функціи и современемъ повести къ первому признанію правъ человѣка, подъ охраной верховнаго божества“. Но процессъ этотъ означаетъ гораздо больше, чѣмъ просто интересный примѣръ того, что характеръ древняго греческаго божества измѣнился подъ вліяніемъ восточнаго „обычая“. Дѣло здѣсь идетъ о возникновеніи новой общественной формы и новой религіи на фундаментѣ измѣнившихся экономическихъ отношеній. Торговль между народами предшествовалъ обмѣну между племенами и родами (отнюдь не въ предѣлахъ рода); но торговля, во всякомъ случаѣ, сильнѣе нуждалась въ религіозной охранѣ, и поэтому она послужила причиной появленія первыхъ болѣе важныхъ представленій и обрядовъ соціальной религіи. Потребность въ охранѣ была больше, благодаря большому удаленію отъ своихъ единоплеменниковъ и благодаря болѣе значительному обмѣну товаровъ; затѣмъ религіозное различіе между народами уже само по себѣ всегда больше, чѣмъ между племенами одного и того же народа, такъ что и для религіозной связи между ними нужны и болѣе сильныя и серьезныя средства. Встрѣчается много сообщеній о томъ, что купеческое сословіе, занимающееся внѣшней торговлей, всегда старалось имѣть своихъ жрецовъ на своихъ при-

станяхъ. Когда критскіе купцы укрѣпились въ Шилоѣ и на западномъ берегу Пелопонеса, возникла и связь между фтіійской святыней и мореплавателями-купцами. Они взяли на себя содержаніе многихъ жреческихъ мѣстъ, потому что это было очень выгодно для ихъ торговли. Однажды между финикійскими купцами въ фалернской гавани и фалернцами возникъ споръ о жречествѣ Поссейдова. Мореплаватели сдѣлали Поссейдона своимъ богомъ. Ему финикійцы построили здѣсь въ древнія времена храмъ, на который фалернцы предъявляли теперь свои права.

Торговля такъ же широко распространяла религіозныя идеи, какъ и изобрѣтенія, продукты производства и знанія. Но самое важное представляетъ собой измѣненіе въ характерѣ боговъ, въ которомъ яснѣе всего проявляется переходъ естественной религіи въ социальную. Мюллеръ, кромѣ вышеназванныхъ словъ, нигдѣ больше не говоритъ объ этомъ; для великаго филолога, больше всѣхъ сдѣлавшаго для выясненія естественной религіи, область религіи социальной осталась почти совершенно темной. Очень сильно подчеркиваетъ социальный элементъ въ религіи профессоръ Группе. Но только онъ заходитъ слишкомъ далеко, сводя вообще происхожденіе религіи на эгоистическіе инстинкты и интересы богатыхъ и считая, что, по своей нелѣпости, религія только однажды могла быть выдумана во всей исторіи человѣчества, и что поэтому причина всякаго сходства между отдѣльными религіями заключается въ историческомъ перенесеніи, за тысячу лѣтъ до Р. X. На самомъ же дѣлѣ, религія существовала гораздо раньше, чѣмъ разница между бѣднымъ и богатымъ. Если затѣмъ Группе высказываетъ то мнѣніе, что религія, вѣроятно, прекратить свое существованіе, если общественный переворотъ уничтожитъ всякое неравенство на землѣ, то это, разумѣется, правильно, если предположить, что въ

то же самое время, или даже уже раньше, будутъ побѣждены послѣдніе остатки естественной религіи. Группе совершенно не замѣтилъ этого факта. Во всемъ, что сюда относится, онъ видитъ только выдумку и сознательный обманъ. Впрочемъ, профессоръ Группе, защищавшій вышеупомянутый взглядъ въ появившемся въ 1887 году произведеніи „Греческіе культы и мнѣя“, перешелъ теперь къ признанію культа душъ, какъ основы религіи.

Социальный факторъ въ религіи гораздо болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ физическая религія, и мы можемъ почти шагъ за шагомъ прослѣдить его ростъ. Самое древнее литературное проявленіе какого-нибудь отдѣла социальной религіи большей частью, да вѣроятно, и всегда, значительно позже его экономического, общественнаго субстрата. Но значеніе его, то есть, связь экономической причины съ религіознымъ слѣдствіемъ всюду ясна сама собой.

Нашимъ исходнымъ пунктомъ былъ Зевсъ-zenios. Посмотримъ же теперь, какія еще новыя черты приобретаетъ Зевсъ. Верховный Богъ становится потомъ kte-sios, богомъ приобрѣтенія, богомъ богатства. Ему въ особенности поклонялись купцы, на примѣръ въ афинской гавани. Но еще древнѣе Зевсъ-herkeios. Подъ его покровительствомъ находился бракъ и основанная на частной собственности подчиненность женщины въ бракъ; такимъ образомъ, это древнѣйшее классовое установленіе уже санкціонировано религіей въ обществѣ. Отмѣтивъ этотъ фактъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ указываемъ и на зависимость религіи отъ социальнаго состоянія общества. Зевсомъ-herkeios'омъ заклиняетъ, по Геродоту, Демаратосъ свою мать признаться, истинный ли онъ Проклидъ. Въ качествѣ agoraios'a (отъ слова agora, рынокъ), Зевсъ защищаетъ добросовѣстность въ торговлѣ и обмѣнѣ. И вообще, имъ охраняется и освящается порядокъ въ обществѣ. Онъ яв-

ляется также богомъ клятвы, какъ самаго сильнаго юридическаго средства, и богомъ бѣдниковъ (напр., въ „Одиссеѣ“, VI, 207). Въ особенности же подъ могучую защиту верховнаго божества ставится собственность, какъ высшее благо, которое только знаетъ общество. Отъ него ожидаютъ богатства, онъ охраняетъ имущество. Греческому Зевсу въ этомъ соответствуетъ римскій Юпитеръ; такъ напримѣръ, вызывающее такую страсть къ приобрѣтенію разведеніе винограда создало въ Лациумѣ *Jupiter liber*, жрецы котораго освящали сборъ винограда. Связь собственности, какъ высшаго земнаго блага, съ волей Зевса, естественно, означала возвышеніе могущества этого бога надъ остальными; по санкціонированіе религіей частной собственности и основанный на ней социальный порядокъ обуславливалъ также и то, что противорѣчація этому порядку теченія и направленія, которыя отражались въ другихъ божествахъ, самой же религіей исключались изъ нея. Последнимъ логическимъ слѣдствіемъ этого былъ переходъ отъ политеизма къ монотеизму. Но устойчивость стараго долго еще противилась логикѣ новаго. Первые измѣненія вполнѣ еще уживаются съ существующей системой. Хотя торговля и прибыль и пользовались покровительствомъ высшаго бога, но все-таки они не могли обойтись безъ отдѣльнаго божества. Эта область, какъ необходимое прибавленіе къ его собственному положенію и прочимъ его качествамъ, досталась Гермесу, который, какъ богъ торговли, являлся патрономъ рынковъ, улицъ и трактировъ. Въ торговлѣ встрѣчаются хитрость и обманъ, и Гермесъ защищаетъ и ихъ, поскольку они считаются дозволенными, и такимъ образомъ, мораль принимаетъ уже характеръ классовой морали. Обманъ и обирательство считались у грековъ дозволенными по отношенію къ чужеземцамъ и признакомъ нравственной испорченности, если они совершались этими послѣдними по отношенію къ нимъ. Всѣми при-

знанныхъ религіозныхъ нормъ того, какіе виды собственности должны допускаться, тогда еще не существовало, и политеизмъ вообще не могъ ихъ создать. Самые религіозные люди и воры одинаково поклонялись въ Атикѣ богу Гермесу *kerdoos'y*. Его древнее религіозное прилагательное *erunios* (многопомощникъ) толковалось въ томъ смыслѣ, что онъ всѣхъ боговъ и людей превосходилъ „*ké-desi kleptosynaisi te techneéssais*“ (въ предпріятіяхъ и ловкихъ обманахъ). Когда, послѣ первой кражи, мать этого бога стала бранить его, то онъ отвѣтилъ ей, что онъ хочетъ быть богатымъ и будетъ поступать еще не такъ, а ограбить всѣ сокровища фтійскаго храма. Такъ рассказываетъ поэма Гомера. Аполлонъ, въ той-же самой поэмѣ, тонко характеризуетъ это свойство Гермеса слѣдующими словами: его обязанность состоитъ въ томъ, чтобы передавать вещи изъ одной руки въ другую. Жители острова Самоса праздновали праздникъ Гермеса, во время котораго разрѣшалось воровство, какъ веселое воспоминаніе о прежней жизни морскихъ разбойниковъ. Въ „Одиссеѣ“, Автоликъ, умножающій свое имущество воровствомъ и обманомъ, является сыномъ и ученикомъ Гермеса.

Въ многочисленныхъ, религіозныхъ церемоніяхъ, введенныхъ для того, чтобы внушить уваженіе къ частной собственности, проявляется идея жестокой борьбы между старыми, коммунистическими порядками и новой формой собственности на землю. Въ Греціи и Италіи, отецъ семейства въ извѣстные дни мѣсяца и года дѣлалъ обходъ кругомъ своего поля, гналъ передъ собой жертвенныхъ животныхъ и, съ пѣніемъ гимновъ, курилъ еиміамъ окружавшимъ поле пограничнымъ знакамъ, которыя стали считаться божествами. У римлянъ они назывались термами, а у грековъ—священными границами. Сосѣдъ не смѣлъ приближаться къ границѣ, потому что онъ долженъ былъ опасаться того, что божество, чувствуя себя порваннымъ плугомъ,

крикнетъ ему: „Остановись, это мое поле, а вонъ твое!“ Въ Афинахъ существовали также веселые, уравнивающіе владѣльцевъ и крестьянъ-арендателей праздники, большей частью въ честь бога Кроноса, такъ называемыя кроніи, которые напоминали о прежнемъ счастливомъ времени мира и главную черту которыхъ составляло уничтоженіе противоположности между хозяиномъ и работникомъ въ теченіе праздника. Воспоминаніемъ о томъ, что во время господства Кроноса, то есть во время до-классовой противоположности и раздѣленія труда, всѣ обрабатывали землю, объясняется загадочная для мифологовъ (Бутманъ, Велькеръ) связь Кроноса съ земледѣліемъ и жатвой. Въ исторіи религіи очень часто встрѣчается, что измѣненія въ общественной жизни санкціонировались праздниками не въ честь того бога, которому было свято новое, но въ честь того, которому было свято старое. Боги должны были посредствомъ этихъ праздниковъ примириться съ новыми учрежденіями и измѣнившимися обычаями.

Любимымъ предметомъ для насмѣшекъ и средствомъ борьбы для людей невѣрующихъ послужили тѣ боги, которые, будучи созданы по образцу человѣческому, точно также занимались торговлей и продавали за монопольныя цѣны нѣкоторыя, имъ однимъ свойственныя блага. „Боги ничего не дѣлаютъ задаромъ. Блага, предоставляемыя ими людямъ, являются товарами, которыми они торгуютъ за наличныя деньги. Все у нихъ продажно, и все имѣетъ свою опредѣленную цѣну. Здоровье можно купить у нихъ за теленка, богатство—за четырехъ быковъ, царство—за цѣлую гекатомбу жертвъ. Но есть также немало вещей, которыя, повидимому, можно приобрести за одного пѣтуха или за вѣнокъ, и даже только за нѣсколько зернышекъ эмиама“ (Лукіанъ).

Если разумъ только изъ такихъ качествъ боговъ выводитъ свои слѣдствія въ смыслѣ невѣрія, то и религія,

въ свою очередь, должна совершенно инымъ способомъ разрѣшать противорѣчія. Къ лживымъ и завистливымъ, а также и къ безразличнымъ богамъ разумъ не только чувствовалъ отвращеніе, но они становились прямо опасными для нравственности людей. Платонъ считалъ себя вынужденнымъ обратить вниманіе на то, что никто не долженъ допускать, чтобы поэзія или мифологія соблазняла его на нечестивыя и лживыя представленія о такихъ проступкахъ, какъ обманъ или прелюбодѣяніе. Но такія представленія и соответствующія имъ поступки были, на самомъ дѣлѣ, только слѣдствіями существующей религіи. Моногамія и частная собственность еще не были санкціонированы религіей, а то, что имъ противорѣчило, еще не было изъ нея вытѣснено. Религія давно уже перестала отвѣчать существующему строю общества. Она далеко пережила тѣ производственныя отношенія, результатомъ которой она явилась, но въ концѣ концовъ гибель ея была неизбежна.

Люди, у которыхъ впервые сложилась вѣра въ уранійскихъ боговъ, не имѣли никакой отдѣльной собственности и не знали еще никакого раздѣленія труда. Уранійскія божества, пока они представляли собой только естественныя, свободныя или связанныя, но отнюдь не общественныя силы, по существу своему подходили только къ общественному строю коммунизма и равенства. Они надѣлили человѣка только естественно-человѣческой жизнью. „Твори то дѣло, которое боги предназначили человѣку“ (Гезіодъ). Земля и ея продукты доставляютъ человѣку матеріалъ, изъ котораго онъ создаетъ блага, и прогрессъ этого производства ведетъ къ частной собственности. Въ этой своей дѣятельности онъ входитъ въ отношенія съ хтоническими богами. Но частная собственность имѣетъ своей основой эксплуатацію: наряду съ богачами появляются и бѣдняки. На этомъ основаніи хтоническія божества

могут считаться злыми. Такъ говорится, напримѣръ, въ слѣдующихъ, болѣе глубокихъ, чѣмъ это кажется на первый взглядъ, строкахъ произведенія Шиллера (въ „Валленштейнѣ“):

Все то,

Что свыше шлеть намъ божескія силы,  
Есть собственность всеобщая; ихъ свѣтъ—  
Насъ радуеть, но никого богате  
Не дѣлаеть, и въ государствѣ ихъ  
Владѣтелемъ отдѣльнымъ стать не можетъ  
Никто изъ насъ. Желаній добыть  
И золота и самоцвѣтныхъ камней,  
Пусть проситъ ихъ у злыхъ и живыхъ силъ,  
Которыя живутъ внѣ свѣта солнца<sup>1)</sup>.

## 2. Какимъ образомъ возможна социальная религія?

Экономическія измѣненія и новыя социальныя условія человѣка, какъ мы видѣли, отразились въ религіи и повели за собой измѣненія религіозныхъ представленій. Но мы выяснили себѣ, что сущность религіи состоитъ въ представленіи о непонятномъ, которое имѣетъ власть надъ человѣкомъ и вліяетъ на его моральное поведеніе. Силы, которыхъ не можетъ повяты нашъ интеллектъ и которыя имѣютъ рѣшительное вліяніе на наше существованіе, тогда какъ мы не имѣемъ никакой власти надъ ними, держатъ насъ въ зависимости, и отраженіе этой зависимости и представляетъ собой религію. Спрашивается: дѣйствуютъ ли и въ общественной жизни подобныя же непонятныя и властные надъ человѣкомъ факторы? Или какъ же могутъ иначе экономическіе процессы имѣть религіозныя слѣдствія? Въ родовой организаціи существующія экономическія отношенія были ясны, счастье или несчастье казались слѣдствіемъ личной дѣятельности, и только для объясненія природы, требо-

<sup>1)</sup> Переводъ О. Чюминой.

валось признаніе божественныхъ силъ. Соціальныя же условія, а слѣдовательно, косвенно и религіозное мышленіе новой общественной ступени опредѣлялись товарнымъ производствомъ, которое открыло людямъ существованіе социальныхъ силъ; но, во всякомъ случаѣ, для образованія новой религіозной системы понадобилось довольно много времени, и ей предшествовала упорная борьба старой системы, которая пыталась сохранить свое существованіе съ помощью всевозможныхъ уступокъ и преобразованій. Кстати сказать, что деньги—эквивалентъ товара—непосредственно обоготворялись у римлянъ. Но и самъ товаръ является теогоническимъ элементомъ. Доказать это—значитъ отвѣтить на вопросъ: какимъ образомъ возможна социальная религія? Природа предлагаетъ нашему чувствуванію и нашему мышленію такіе процессы, которыхъ мы не понимаемъ, но и производство, то есть, наша собственная чувственная дѣятельность, точно также непонятно на извѣстной ступени развитія. А эта ступень и есть именно общество, занимающееся товарнымъ производствомъ. Товаръ является великой тайной въ нашемъ производствѣ; Марксъ очень остроумно приписываетъ ему „фетишистскій характеръ“. Подобно тому, какъ поклоняющийся фетишу придумываетъ ему такія свойства, для которыхъ нѣтъ основанія въ его природномъ строеніи, такъ же поступаетъ наивное мышленіе и съ товаромъ. Оно приписываетъ ему, какъ чувственному предмету, сверхчувственныя свойства. Констатируя тотъ фактъ, что производитель лишается господства надъ производствомъ, оно придаетъ самимъ продуктамъ и ихъ отношеніямъ такія свойства, которыя фактически являются только свойствами производителей и ихъ взаимныхъ отношеній. Цѣнность является какъ бы мистически присущимъ продуктамъ свойствомъ, по которому они узнаютъ другъ друга и посредствомъ котораго они таинственно общаются другъ съ дру-

гомъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она представляетъ собой только результатъ человѣческаго труда. Вырвавшіяся изъ-подъ власти человѣка общественныя отношенія заставляютъ его признать существованіе такихъ силъ, которыя какъ-будто съ такой же естественной необходимостью, господствуютъ надъ нами, какъ и силы природы. Атрибуты этихъ силъ, въ концѣ концовъ, въ монотеизмѣ, переносятся на единого бога. Непонятное въ общественныхъ отношеніяхъ составляетъ теогоническій элементъ въ социальной религіи. Религіозный человѣкъ не подозреваетъ, что онъ самъ привелъ эти какъ-будто самостоятельно отъ него существующія и стояція надъ нимъ общественныя силы. Само собой разумѣется, что божества социальнаго происхожденія не представляются уже физически связанными съ своимъ субстратомъ. По теогоническому закону развитія, приписываемый въ опредѣленный періодъ времени богамъ образъ существованія, въ которомъ отразились высшія представленія людей этого періода, принимается и вновь возникшими на этой ступени божествами, имѣющими иное происхожденіе. Послѣ того, какъ на примѣръ, физическіе боги сдѣлались идеальными существами, которыя являются только виновниками обоготворяемыхъ прежде явленій природы, и вновь возникшія психологическія божества приняли характеръ этихъ идеальныхъ существъ. Такимъ образомъ, и теперь ускользающія отъ пониманія общественныя отношенія являются только атрибутами или дѣйствіями общественныхъ силъ. Всѣ божества становятся на этой ступени идеальными существами и отношенія ихъ къ природѣ и обществу представляются чисто духовными. Божество теперь уже не во всемъ, а за всѣмъ. Однако, несмотря на свое иное происхожденіе, социальныя божества все еще отождествляются съ физическими, потому что понятіе богъ продолжаетъ еще заключать въ себѣ идею постоянства, непрерывнаго развитія.

Образно можно выразиться такъ: новыя теогоническія ростки могуче поднимаются кверху, но побѣги ихъ срываются съ другими, выросшими изъ другихъ ростковъ.

Уже въ очень раннія времена съ Зевсомъ связывалось существованіе общества и государства, и самыя различныя общественныя отношенія отдавались подъ его покровительство. Но пока эти отношенія не сдѣлались непроницаемыми, таинственными, до тѣхъ поръ, сами по себѣ, они не могли повести къ образованію религіозныхъ понятій, но повліяли только на то, что характеръ Зевса, по правильному выраженію Макса Мюллера, „расширился“. Теогоническія условія въ социальной области создались только послѣ того, какъ социальныя силы плѣнили человѣческой разумъ и приобрѣли вліяніе на моральные поступки человѣка. Образованіе социальной религіи началось, какъ только возникла противоположность и борьба между социальными классами и какъ только, вообще, какіе-нибудь социальные процессы стали отражаться въ религіи. Съ самаго начала уже, въ аналогіи между человѣческимъ и божественнымъ образомъ жизни, между отношеніемъ отца къ своему ребенку и бога къ человѣку и т. п. заключается неизбѣжный элементъ социальной религіи. Но состояніе общества на этой ранней ступени вліяетъ пока только на форму религіозныхъ представленій; оно не является причиной религіи, которую составляетъ, главнымъ образомъ, непониманіе явленій и силъ природы. Поэтому, какъ только мы, вмѣсто того, чтобы спрашивать о характерѣ религіозныхъ представленій и объ ихъ происхожденіи, рассмотримъ причину, которая повела къ образованію религіозныхъ представленій и самый теогоническій элементъ, то мы получимъ ясное раздѣленіе естественной и социальной религіи и начало этой послѣдней. Старые боги, бывшіе чисто физическаго происхожденія и затѣмъ отдѣлившіяся отъ своего

материальнаго субстрата и превратившіяся въ чисто-идеальныхъ существъ, все болѣе принимаютъ мелкія черты, отражающія общественную жизнь человѣка. Матріархатъ и частная собственность въ позднѣйшемъ періодѣ имѣли существенное вліяніе на религію. Они измѣнили характеры боговъ и создали даже новыя божества, впрочемъ, совершенно по образу старыхъ, такъ что непрерывность религіи никогда не прекращалась. Область социальнаго существованія не дала даже никакого собственнаго теогоническаго источника; общественныя отношенія должны были пріобрѣсти прежде характеръ таинственнаго и непонятнаго, что одно только и ведетъ къ признанію сверхъестественныхъ существъ.

Раньше мы дали такое опредѣленіе: естественная религія есть дѣйствіе непонятнаго въ природѣ и въ самомъ человѣкѣ на духъ и моральный характеръ человѣка. Но если мы хотимъ въ своемъ опредѣленіи охватить также и явленія социальнаго религіи, то намъ придется сказать приблизительно такъ: религія есть дѣйствіе непонятнаго въ физической и общественной жизни на духъ и моральный характеръ человѣка; или она есть отраженіе зависимости человѣка, съ одной стороны—отъ природы, а съ другой—отъ общественныхъ силъ, сущность и характеръ дѣйствія которыхъ ему неизвѣстны. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Впрочемъ, непонятное въ томъ, что человѣкъ произвелъ самъ тоже двойнаго рода и даетъ въ обоихъ случаяхъ элементы для образованія представленій о богѣ. Періодомъ производства дѣлается непонятнымъ тому самому обществу, въ которомъ онъ существуетъ только послѣ того, какъ производитель потерялъ свою власть надъ продуктами. Но даже техника производства, самое образованіе предметовъ принимаетъ характеръ далекаго и неизвѣстнаго, которое тоже можетъ повести къ религіознымъ представленіямъ и къ самостоятельнымъ образамъ боговъ (если оно получаетъ вліяніе на практическую дѣятельность) для племенъ, стоящихъ на гораздо болѣе низкой умственной ступени, напр., для дикарей, которымъ какой-нибудь цивилизованный народъ внезапно показалъ ихъ. Племя Дакота называетъ часы вакау. Вакау, на ихъ языкѣ, означаетъ все сверхъестественное, и его переводятъ обыкновенно словомъ богъ.

Пока человѣческая общинная жизнь не расширилась, пока отношенія людей въ общинѣ были просты и просто регулировались, до тѣхъ поръ люди чувствовали себя, правда, зависимыми отъ природы, но не отъ неизвѣстныхъ общественныхъ силъ. Поэтому, и религіи такихъ маленькихъ общинъ лежатся естественными религіями. Только послѣ того, какъ человѣческія отношенія сдѣлались запутаннѣе, непроницаемѣе, и социальныя явленія—массовыми, человѣкъ замѣтилъ присутствіе социальныхъ силъ и понялъ свою безпомощность по отношенію къ нимъ. Такимъ образомъ, естественныя религіи замѣнились религіями социальными, которыя уже съ самаго начала являются массовыми религіями и, смотря по обстоятельствамъ, дѣлаются даже мировыми.

Прежде, какъ извѣстно, различали естественныя религіи и религіи откровенныя. Различіе это имѣетъ, очевидно, смыслъ только съ точки зрѣнія того, кто вѣритъ въ какую-нибудь опредѣленную религію, какъ въ откровенную, и считаетъ, напротивъ, всѣ остальные религіи человѣчески-естественнымъ произведеніемъ, а отнюдь не дарованной, руководимой и охраняемой самимъ богомъ религіей. Каждая религія считается своими сторонниками за откровенную. Максъ Мюллеръ, абсолютно отрицающій это различіе, долженъ былъ бы прибавить, что оно вполне основательно съ точки зрѣнія вѣрующаго въ откровеніе. Отвергать его можно только съ точки зрѣнія отрицающаго откровеніе, то есть того, кто не признаетъ открывающагося людямъ бога. Но вѣрующимъ въ откровеніе является всякій религіозный человѣкъ, и каждая религія утверждаетъ, что только она и есть откровенная религія. Да и какъ же могло бы быть возможно что либо иное? Кто считаетъ боговъ реальными, признаетъ также и то, что они являются людямъ, потому что они существуютъ. Различіе естественной и откровенной религіи не выдерживаетъ кри-

тики при историческом изученіи религій. Каждая религія точно такъ же считаетъ себя собственнымъ произведеніемъ божества, какъ и всякая форма общественнаго, производственнаго организма, въ моментъ своего періода подъема, считается естественною и необходимою и неизбѣжною.

Тиндгаузеръ, правовѣрный теологъ, совершенно вѣрно замѣчаетъ: „Всѣ религіи заявляютъ, что онѣ основаны на откровеніи“. Такія выраженія, какъ воплощеніе, откровеніе, оракуль, видѣніе, вдохновеніе, чудо, знаменіе, таинства и т. п., и исходятъ именно изъ этого взгляда. Они являются не случайными, но, какъ всякому извѣстно, существенными элементами религій, безъ которыхъ эти послѣднія совершенно немыслимы. („Основы религіозной науки“, Базель, 1891). Если Максъ Мюллеръ отвергаетъ отличіе естественной религіи отъ откровенной и не находитъ никакой другой противоположности естественной религіи, то слово „естественный“ по отношенію къ религіи теряетъ у него всякое опредѣленное значеніе. Поэтому, его вполнѣ основательно упрекали, что, такъ какъ естественная религія въ его смыслѣ является просто-на-просто религіей, то достаточно было бы одного названія „религія“. Дѣйствительную противоположность естественной религіи представляетъ собой религія социальная, которая коренится въ непониманіи общественныхъ отношеній и возникновеніе которой постольку искусственно, поскольку лежащая въ ея основѣ и отражаемая ею общественныя условія не являются естественно-необходимыми, но созданы искусственно.

Эти обѣ части религіи представляютъ собой въ то же время два слѣдующихъ другъ за другомъ по времени періода развитія. Естественная религія преобразуется въ социальную, не теряя при этомъ окончательно слѣдовъ своего происхожденія и своего первоначальнаго характера; и социальная религія не вполнѣ вытѣсняетъ

естественную, но сама исходитъ изъ нея посредствомъ внутренняго преобразованія.

Такимъ образомъ, граница между естественной и социальной религіей какъ-будто сливается или, во всякомъ случаѣ, ее трудно отыскать. Но различіе между ними становится совершенно яснымъ, какъ только мы установимъ опредѣленный критерій: куда относится ея теогоническій элементъ,—къ природѣ или къ общественнымъ условіямъ? Очень важнымъ, не признаваемымъ теологами фактомъ является то, что религіозныя представленія имѣютъ социологическое происхожденіе. Безъ буржуазнаго общества нѣтъ христіанской, монотеистической религіи. Товаръ имѣетъ „теогоническую силу“. Товарное производство опредѣляетъ характеръ свойственной этой эпохѣ религіи. Но эпоха эта продолжается еще и до сихъ поръ, и законы товарнаго производства господствуютъ надъ нами и въ настоящее еще время, и какъ разъ при капиталистическомъ способѣ производства, они выступаютъ всего сильнѣе. Все еще можно сказать: „Человѣкъ предполагаетъ, а богъ,—то есть, господство капиталистическаго способа производства,—располагаетъ“ (Фр. Энгельсъ). Слѣдовательно, то положеніе, что капиталъ является богомъ буржуазнаго общества, правильно и въ гораздо менѣе образномъ и болѣе тѣсномъ смыслѣ, чѣмъ это обыкновенно понимается.

### 3. Политическій характеръ римской религіи.

Долингеръ („Низчество и еврейство“) очень правильно и какъ разъ въ историко-материалистическомъ смыслѣ отмѣчаетъ „аграрный“ характеръ религіи древняго Рима. „Древнѣйшіе элементы римской религіи указывали на земледѣліе, а отчасти также и на пастушескую жизнь. Съ посѣвомъ было связано имя древне-латинскаго бога Сатурна; наряду съ домашними животными, обы-



ной жертвой богамъ были поджаренная мука, и при заключеніи брака приносился въ жертву ячменный пирогъ. Древнѣйшія (?), латинскія божества,—Пикъ и Фавнъ,—были покровителями земледѣлія; Пикъ или Пикумнъ изобрѣлъ удобреніе, а его братъ Пилумнъ—искусство молотъ зерно. Фавнъ, самъ сельскій хозяинъ, былъ въ то же время и ясновидцемъ, и прорицателемъ; у него былъ сынъ Стеркутъ, которому поклонялись тоже, какъ изобрѣтателю удобренія. Даже Марсъ, богъ смерти, обладающій, главнымъ образомъ, губительной, разрушающей силой, былъ въ то же время и аграрнымъ богомъ, которому молились, чтобы онъ отвратилъ гибель отъ посѣвовъ, сохранилъ здоровыми стада и пастуховъ; ему приносили обѣты за благосостояніе быковъ. Для всякаго отдѣльнаго занятія въ земледѣліи,—для посѣва, пахоты, боронованія, жатвы,—сложились и свои отдѣльные боги. Даже тотъ день, когда благословлялось удобреніе въ храмѣ богини Весты, былъ полу-праздникомъ, и умертвить упряжнаго быка считалось большимъ преступленіемъ, чѣмъ убить человѣка. Молочная жертва во время Палилій (сельскій праздникъ очищенія въ честь Паль, древне-итальянскихъ полевыхъ боговъ) указывала на пастушеское происхожденіе праздника, который продолжалъ еще оставаться однимъ изъ главныхъ праздниковъ и въ позднѣйшія времена римскаго государства, и Пали сдѣлались богинями корма для скота\*, и т. д.

Съ высокимъ развитіемъ государственной жизни въ Римѣ, и римская религія приобрѣла тоже преимущественно политической характеръ. Римская религія представляетъ самый наглядный примѣръ, по которому можно изслѣдовать всѣ особенности политической религіи. Многія изъ нихъ Долинггеръ изобразилъ уже въ такихъ чертахъ, которыя нужно признать совершенно вѣрными съ точки зрѣнія историческаго материализма.

Римская религія не богата физическими божествами.

Напротивъ, въ ней всюду наблюдается самое разнообразное отраженіе государственной и гражданской жизни, а также и практическое богослуженіе, большей частью, связывалось съ государственной и семейной жизнью. Благодаря тому, что почти всѣ гражданскія дѣла понимались религіозно и имѣли отношеніе къ тому божеству, которое устанавливало для нихъ норму, то производство, такъ сказать, боговъ никогда и не останавливалось, и практическія потребности жизни создали принципъ развитія религіи. Какъ дѣятельность, такъ и различныя названія верховнаго бога, Юпитера только отчасти относятся къ естественной жизни; въ большинствѣ же случаевъ они указываютъ на государственныя, социальныя и семейныя функціи. Число гражданскихъ боговъ было чрезвычайно велико, такъ что едва ли кто-либо изъ римлянъ зналъ ихъ всѣхъ. Каждое гражданское и государственное дѣйствіе олицетворялось въ божествѣ. Если дѣйствіе распадалось на нѣсколько актовъ, какъ напримѣръ, бракъ, то каждый изъ нихъ принималъ видъ отдѣльнаго божества. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ трудно опредѣлить, куда причислить то или другое божество,—къ гражданскимъ или къ психологическимъ богамъ. Куда, напримѣръ, отнести Гоноръ (честь)? Явилась ли вѣра въ это божество, такъ же какъ и въ богиню разума или милосердія, благодаря создавшемуся представленію о чемъ-то непонятномъ въ человѣкѣ, что распадалось затѣмъ на нѣсколько силъ и свойствъ? Или же просто качество чести, въ томъ видѣ, какъ оно понималось практически и безъ всякаго отраженія его психологической природы, соединялось съ божествомъ, которое признавали ради практической цѣли придать больше значенія чести?

Но подобнаго рода произвольное образованіе боговъ указываетъ уже на окостенѣніе религіи. Много ли народу, въ самомъ дѣлѣ, могло вѣрить въ существованіе такихъ сверхъестественныхъ созданій, какъ Ресипіа

или Bonus Eventus? И въ чемъ заключалась бы причина возникновенія такой вѣры? Божества этого рода обязаны своимъ существованіемъ политическимъ дѣламъ, сознательному, политическому расчету, и признаніе ихъ основывалось на политическомъ авторитетѣ государства.

Почитать боговъ повелѣвалось государствомъ; но для государства, религія была только средствомъ къ дѣлу, какъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло шло объ отношеніяхъ гражданъ между собой, такъ и въ тѣхъ, гдѣ требовалось регулировать положеніе покоренныхъ народовъ. Религіозные обряды и, въ особенности, всевозможныя предзнаменованія служили оптиматамъ великолѣпнымъ орудіемъ господства. Не разъ, пока государственные гадатели были въ распоряженіи однихъ патрициевъ, повторялось, что въ результатъ наблюденій неба являлся предлогъ распустить народное собраніе или уничтожить проектъ закона. Грекъ Полибій получилъ такое впечатлѣніе отъ римской государственной религіи: „Огромное преимущество римскаго государственнаго строя состоитъ, какъ мнѣ кажется, въ отношеніи къ религіознымъ вопросамъ, и какъ разъ именно то, что порицается у другихъ, служить, мнѣ думается, на пользу римскому государству: это, именно, — суевѣрный страхъ передъ богами. Религія окружена у нихъ такими ужасами и такъ перенетена со всѣми отношеніями гражданской и государственной жизни, что ничто не выходитъ за ея предѣлы. Они сдѣлали это, конечно, ради черни, которая настолько легкомысленна, такъ полна самыхъ противозаконныхъ желаній, слѣпой ярости и бурныхъ страстей, что оказалось необходимымъ укрощать ихъ такими возбуждающими у нихъ страхъ фокусами“. Этотъ умный наблюдатель очень правильно понялъ религіозную политику аристократіи, но въ то же время и его сужденіе опредѣляется аристократической тенденціей. Что же касается до покоренныхъ народовъ, то ихъ боги нерѣдко отождествлялись съ римскими, хотя имена и формы культа оста-

вались различными. Стоическое ученіе одобряло эту теорію государственной религіи, такъ какъ она допускала признаніе столькихъ же боговъ, сколько было и явленій единой божественной силы природы. Но римляне считали, что они вполне достаточно дѣлали въ этомъ отношеніи. Стремленія распространять свою религію у нихъ совершенно не было. Римское государство примѣняло систему нѣкотораго религіознаго протекціонизма: оно устраняло конкуренцію отъ своихъ боговъ, но за это требовало отъ нихъ опредѣленной взаимной услуги, обезпечивая за собой однимъ ихъ покровительство. Такая произвольная, сознательная, планомѣрная фабрикація боговъ, какая практиковалась въ Римѣ должна была или значительно ослабить истинную вѣру, или повести къ составленію другого понятія о богѣ. Фактически она имѣла оба эти слѣдствія. Въ римской литературѣ мы часто можемъ встрѣтиться съ тѣмъ, что слѣдствіемъ такого произвола бывало невѣріе. Съ другой же стороны, понятіе о богѣ и у религіозныхъ людей сдѣлалось такимъ широкимъ и неопредѣленнымъ, что оно, въ сущности, означало теперь только то, что государство считаетъ достойнымъ поклоненія и чему оно повелѣваетъ поклоняться. Такимъ образомъ становится также понятнымъ и то, что императоры еще во время жизни присваивали себѣ божественный санъ. Употребленіе слова *deus* во многихъ случаяхъ ясно указываетъ на замѣненіе этого понятія. Гораций собственной властью возвышаетъ Августа и Масапу въ боговъ (*Сатира 2, 6, 52*): *deos quoniam propius contigis*, „такъ какъ ты состоишь въ ближайшемъ общеніи съ богами, то есть великими міра сего“. Катонъ могъ также только въ этомъ широкомъ пониманіи слова *deus* высказать такое мнѣніе: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* („Дѣло побѣдителей было угодно богамъ, а дѣла побѣжденныхъ — Катону“). — мнѣніе, которое заключало бы въ себѣ сильное богохульство, если бы тутъ разумѣлись старые боги.

Гарнакъ правильно замѣтилъ это расширеніе понятія deus, но отъ него зато ускользнула причина этого явленія,—различное происхожденіе римскихъ боговъ (физическое, антропологическое, политическое).

Явленія политической религіи основываются отчасти на расширеніи древнихъ физическихъ и психологическихъ религій, аналогично которымъ создавались другіе боги съ политическимъ характеромъ; отчасти же они относятся къ области новой, соціальной религіи, причемъ общественно-непонятное составляетъ ядро политически-обогащаемого. Но какъ только образы политической религіи стали создаваться произвольно и намѣренно, началось и разложеніе религіи, такъ какъ сущность ея составляетъ убѣжденное вѣрованіе. Независимо отъ разъясненія политической религіи самого по себѣ, изслѣдованіе политическихъ особенностей римской религіи интересно еще и по другой причинѣ: эти политическіе элементы отчасти были перенесены въ христіанство. И наконецъ, это сознательное пользованіе религіей для политически-соціальныхъ цѣлей проливаетъ яркій свѣтъ на состояніе религіи въ настоящее время

## СЕДЬМАЯ ГЛАВА.

### Другія опредѣленія религіи.

Слово религія—иностранный на нѣмецкомъ языкѣ <sup>1)</sup>, и это обстоятельство, вѣроятно, еще болѣе усилило неопредѣленность этого понятія; каждый нѣмецкій переводъ этого слова придавалъ бы ему болѣе узкій и опредѣленный смыслъ.

Коренное, латинское слово religio довольно неяснаго происхожденія. Одни считаютъ, что оно происходитъ отъ слова religare, привязывать, такъ что первоначальнымъ значеніемъ религіи было: связанность (физическая), затѣмъ связанность въ переносномъ смыслѣ, религіозная обязанность, благочестіе. Этому мнѣнію придерживался Лактанцій: *Nominem sibi Deus religavit et pietate constrict, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est.* („Богъ привязалъ къ себѣ человека и связалъ его сознаниемъ долга, потому что мы должны служить ему, какъ господу, и повиноваться, какъ отцу“). Это производство слова вполне отвѣчаетъ его значенію, и этимологически оно тоже вполне возможно, такъ какъ существуетъ множество аналогій; но съ другой стороны, оно и невѣрно, такъ какъ оно отдѣляетъ слово religio отъ другихъ словъ одного корня съ нимъ, какъ religens, negligere и т. п. Цицеронъ же, напротивъ, производитъ это слово отъ religere, которое во-первыхъ, значитъ,—снова собрать, а во-вторыхъ,—

<sup>1)</sup> А также и на русскомъ. *Прим. пер.*

снова пройти, разговаривая, читая или размышляя: Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo itemque ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. (De Nat. Deorum, II, 28, 72). То есть: „Тъ, кто тщательно выполнялъ все, что относилось къ почитанію боговъ, и внимательно все снова перечитывалъ (relegere), назывались религиозными людьми (religiosi), такъ же какъ изящные люди назывались эlegantными отъ слова elegere (избирать), или предусмотрительныхъ людей звали diligentes отъ слова diligere (выбирать осторожно), или людей развитыхъ—интеллигентными отъ слова intelligere (понимать); такъ какъ во всѣхъ этихъ словахъ одинъ и тотъ же корень legere (читать, собирать, выбирать, избирать), который мы видимъ и въ словѣ religiosus“. Соответственно этому и слово religio должно было сначала означать: снова перечитать, снова продумать. Но оно не имѣетъ этого значенія, и изъ него невозможно также вывести другого значенія. Поэтому, вѣроятно же всего его происхожденіе отъ стараго слова ligere, видѣть (срав. греческое alégein, обратить вниманіе, чувствовать благоговѣніе, санскр. lok, англійск. look, нѣмецк. lugen); основное значеніе этого слова будетъ, слѣдовательно: внимательное отношеніе, благочестивый страхъ, религиозное чувство. Тотъ же самый смыслъ мы видимъ и въ родственномъ ему словѣ respectus: вниманіе, страхъ, благоговѣніе. Отъ этого же слова происходятъ и intelligere, negligere, diligere.

Въ области религіи для индивидуальности открывается большій просторъ, чѣмъ для какой-либо иной области духовной дѣятельности. Поэтому и говорится, что существуетъ столько же религій, сколько людей. Именно этимъ-то и объясняется такое множество опредѣленій

религіи, такъ какъ опредѣляющіе большей частью старались найти не то, что относится ко всѣмъ историческимъ религіямъ, вообще, и вывести опредѣленіе, охватывающее всѣ существующія религіи, но выдвигали только то, что, по ихъ собственнымъ религиознымъ воззрѣніямъ, составляетъ наиболѣе цѣннаго и существеннаго въ религіи. Они опредѣляютъ свое собственное, а не исторически всеобщее понятіе религіи. Въ интересахъ выясненія дѣла мы приведемъ нѣсколько другихъ опредѣленій религіи. Изъ моей коллекціи, заключающей въ себѣ болѣе сотни различныхъ опредѣленій религіи, я выберу наиболѣе обычныя (а вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе типичныя), а затѣмъ тѣ, которыя принадлежатъ самымъ выдающимся теологамъ и историкамъ религіи или чѣмъ-либо особенно характерны.

Отцы церкви и древніе догматики опредѣляютъ религію такимъ образомъ, что понятіе это включаетъ въ себя моментъ вѣры въ бога. Многія опредѣленія составлены даже въ такихъ выраженіяхъ, которыя уже сами по себѣ могутъ относиться только къ христіанству. Наиболѣе широкое распространеніе среди христіанскихъ теологовъ встрѣтило себѣ опредѣленіе, объясняющее религію, какъ *modus cognoscendi et colendi deum*, какъ „нѣкотораго рода познаніе и почитаніе бога“. И въ новѣйшія времена, многіе такъ называемые „позитивные“ теологи, съ исторически-научной точки зрѣнія, главнымъ элементомъ религіи выдвигаютъ сущность вѣры въ бога. Такъ, напримѣръ, Дорнеръ („Христіанское вѣроученіе“, т. I, стр. 551) говоритъ: „Религія есть живое, взаимное отношеніе бога къ человѣку и человѣка къ богу“. „Религія есть жизненное отношеніе двоихъ,—бога и человѣка, и слѣдовательно, не можетъ существовать тамъ, гдѣ существуетъ только одинъ членъ этого отношенія“. По А. Ричду сущность религіи состоитъ въ томъ, что „она учитъ человѣка считать свою моральную цѣль однородной съ цѣлью бога“.

Chantépie de la Saussaye («Учебникъ по исторіи религіи», т. I) говоритъ: „Религія имѣеть, собственно, только одинъ объектъ: живого бога, который для всѣхъ народовъ является единымъ истиннымъ богомъ. Если многіе познають его только отчасти или даже вовсе не познають его, отдавая въ то же время божескія почести его дѣламъ и силамъ, то все-таки, всѣ культы, въ концѣ концовъ, служатъ ему, и человекъ не можетъ представить себѣ ничего божественнаго, что не было бы частью его существа. Съ этой точки зрѣнія, все то множество боговъ, которымъ поклоняются народы, является или пустыми, безсодержательными, или враждебными, противобожественными существами, идолами, или же истинными божественными свойствами и силами, которыя представляются только отдѣленными отъ своего источника“. Слѣдовательно, этотъ авторъ дѣлитъ понятія народовъ о Богѣ на четыре категоріи: 1) понятія, — авторъ неправильно пользуется словомъ: существа, — въ основѣ которыхъ не лежитъ никакого реального предмета; но откуда же произошли тогда эти понятія? 2) Реальныя враждебныя богамъ существа. 3) Единный, истинный богъ монотеистовъ. 4) Сдѣлавшіеся самостоятельными атрибуты единаго бога. Какимъ шаткимъ и произвольнымъ является, по этой схемѣ, дѣленіе дѣйствительныхъ, историческихъ понятій о богѣ! Антропологъ Гаррикъ Малери тоже думаетъ, что сущностью всѣхъ существующихъ религій является понятіе о богѣ: „Говоря точно, религія охватываетъ только отношенія, существующія между божествомъ и человечествомъ, и тотъ способъ, какимъ эти отношенія проявляются на дѣлѣ“ („Израильтяне и индійцы“). Докторъ Мартини („Объ изученіи религій“) опредѣляетъ религію, какъ „вѣру въ безсмертнаго бога, то есть, въ божественный духъ и волю, которыя управляютъ всѣмъ мірозданіемъ и имѣютъ моральное отношеніе къ человечеству“. Профессоръ Штрюмпель („Суевѣрія“, Лейпцигъ,

1890) называетъ „вѣру въ бога фундаментомъ всякой религіи“.

Въ общемъ, конечно, вѣрно, что въ религіи дѣло идетъ объ отношеніи ума и сердца къ являющемуся предметомъ вѣры божественному существу. Однако, исключеніе составляетъ буддійская религія, которая въ теченіе цѣлыхъ столѣтій не знала никакой вѣры въ божественное существо. Очевидно, что опредѣленіе религіи должно быть достаточно широко, чтобы его можно было примѣнить ко всѣмъ историческимъ религіямъ. Но и помимо этого исключенія, представляющаго собой совершенно особенное обстоятельство, нужно отнестись отрицательно къ такимъ опредѣленіямъ, которыя сводятъ понятіе религіи на понятіе о богѣ. Религія представляетъ собой опредѣленную область нашей духовной дѣятельности, а понятіе о богѣ — только продуктъ духовной дѣятельности въ этой области. Слѣдовательно, сводя понятіе религіи на вѣру въ боговъ или въ бога, позднѣйшее принимаютъ за болѣе раннее. Кромѣ того, понятіе о богѣ болѣе шатко, болѣе измѣнчиво, чѣмъ понятіе религіи, и поэтому гораздо труднѣе столкнуться на опредѣленіи бога, чѣмъ на опредѣленіи религіи. Затѣмъ, нужно еще разъ напомнить о томъ, что представленіе о загробной жизни является самостоятельнымъ источникомъ религіознаго; кругомъ колыбели и носилокъ рѣютъ таинственныя силы, которыя вызываютъ въ человекѣ чувство его ничтожества и которыя, во всякомъ случаѣ, отождествляются съ богами тамъ, гдѣ вѣрують въ таковыхъ. Другія опредѣленія ставятъ на мѣсто „бога“ болѣе общее обозначеніе и объявляютъ религію отношеніемъ къ „верховному существу“, къ „мірозданію“. Такъ, по мнѣнію Джона В. Чадвика („Религія безъ догмата“), сущность религіи должна состоять въ томъ, чтобы „человѣческое сердце чувствовало себя глубоко тронутымъ величіемъ мірозданія и считало себя обязаннымъ привести свою собственную жизнь въ

?

№ →

2. №

гармонію съ нимъ и помочь другимъ сердцамъ прийти къ той же цѣли". Онъ убѣжденъ, что „человѣкъ будущаго станетъ не менѣе религіознымъ, чѣмъ человекъ прошлаго, но только религія его будетъ болѣе истинна, болѣе глубока и болѣе возвышенна". Въ томъ же родѣ выражается и Маккензи (въ „International Journal of Ethics", т. II стр. 167): „Я стремлюсь употреблять выраженіе религія въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно всѣми употребляется, то есть, какъ обозначеніе извѣстныхъ догматовъ, чувствъ и обрядовъ, связанныхъ съ тѣми предметами, которые считаются самыми высшими и самыми глубокими, съ какими только можетъ общаться человѣчскій родъ". Раувенгофъ („Философія религіи", Брауншвейгъ, 1889) опредѣляетъ религію, какъ „вѣру въ личное отношеніе къ определенной, вызывающей поклоненіе себѣ, сверхчувственной силѣ съ неразрывно связанной съ ней идеей обязательства по отношенію къ этой силѣ". Разумѣется, въ религіи дѣло идетъ объ отношеніи человека къ объектамъ, которые считаются самыми высшими и переходящими область опыта или область конечнаго міра. Но такія неопредѣленные выраженія, какъ „верховное существо", „высшій объектъ", „мірозданіе", могутъ также примѣняться къ вещамъ или понятіямъ, которыя не принадлежатъ непременно къ области религіи. Слѣдовательно, эти понятія большей частью слишкомъ широки. Если, напримѣръ, подъ порядкомъ мірозданія понимать естественные законы или всеобщую зависимость въ природѣ, и на этомъ основывать моральныя обязанности человека, то такому міросозерцанію нѣтъ еще никакой необходимости называться религіей,—это можетъ быть чисто-разумнымъ и даже материалистическимъ міросозерцаніемъ. Слишкомъ широко также опредѣленіе Тейлора, выставляющаго минимальными требованіями къ религіи вѣру въ духовную жизнь. Чтобы избѣжать этой ошибки слишкомъ широкаго

опредѣленія религіи, нужно точнѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно широко представить самое содержаніе понятія религіи или же генетически опредѣлить его, то есть наложить возникновеніе религіозныхъ представлений. Ошибочность послѣднихъ упомянутыхъ нами опредѣленій еще болѣе увеличивается разъясненіями, которыя обыкновенно не называютъ самый объектъ религіозныхъ понятій и ощущеній. Такъ, напримѣръ, Хатчъ говоритъ („Hibbert Lectures", стр. 175): „Религію можно опредѣлить приблизительно, какъ бѣгство человѣческаго чувства отъ несовершенства жизни". Опредѣленіе религіи должно назвать объектъ религіознаго познанія, почитанія или любви, иначе оно не выражаетъ сущности объективной религіи, но самое большее—служитъ отраженіемъ субъективной религіозности. Разумѣется, очень трудно не отнестись къ объекту ни слишкомъ широко, ни слишкомъ узко. Ощущенія страха, удивленія и т. п., которыя вызываются непонятной, далеко превосходящей человека силой, существенно содѣйствовали тому, чтобы надѣлать эти силы особеннымъ значеніемъ и опредѣлить практическое поведеніе по отношенію къ нимъ, хотя, разумѣется, сначала должно было сложиться представленіе о о такомъ существѣ, прежде чѣмъ оно могло сдѣлаться предметомъ душевнаго чувствованія. И теперь еще отношеніе индивидуума къ религіознымъ силамъ имѣетъ, преимущественно, непосредственный характеръ чувства. Результатомъ этого явился тотъ взглядъ, что религія, вообще, не имѣетъ никакого конкретнаго, доступнаго разуму содержанія. Она должна быть только дѣломъ чувства или души, должна основываться на опредѣленномъ состояніи души и не имѣть никакой необходимой связи съ составляющей представленія или понятія дѣятельностью нашего духа. Многие философы, опредѣляя теоретическій характеръ религіи, отвели ее къ области чувства, а не познанія. Такъ думали уже

Мало  
интересно!  
и т. д.  
Странное  
каждому.

и древніе, признавая, что страхъ создалъ боговъ. Лотце, въ своемъ опредѣленіи религіи, связываетъ три чувства: страха, поклоненія и моральной силы. Гете пишетъ: „Религія должна возбуждать въ чело­вѣкѣ тройное чувство благоговѣнія: благоговѣнія передъ тѣмъ, что надъ нами, что кругомъ насъ и что ниже насъ. Последнее и самое трудное было достигнуто христіанствомъ, поскольку оно признало божественнымъ униженіе и бѣдность, насмѣшку и презрѣніе, позоръ и нищету, страданіе и смерть; даже грѣхъ и преступленіе явились у него не препятствіемъ, но, напротивъ, средствомъ добиться милости божіей“. Джонъ Стюартъ Милль сводитъ религію на чувство удивленія или на стремленіе души къ идеалу. Точно такъ же и Шлейермахеръ сущностью религіи считаетъ непосредственное сознаніе общаго бытія всего конечнаго въ безконечномъ и всего временнаго въ вѣчномъ. „Обладать этимъ ис­каніемъ, находить во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ созиданіи и измѣненіи, во всякой дѣятельности и страданіи и сознать это бытіе, это и есть—религія“. „Съ этой точки зрѣнія, разъ она будетъ достигнута, каждое событіе становится истиннымъ чудомъ и каждое чудо—истиннымъ событіемъ, всякій опытъ становится откровеніемъ, и всякое откровеніе—опытомъ“. „Кто не видитъ собственныхъ чудесъ, кто не чувствуетъ собственныхъ откровеній, когда душа его стремится познать красоту мірозда­нія и проникнуться его духомъ, кто, въ самыя возвышенныя минуты своей жизни, не увлекается божественнымъ духомъ и не чувствуетъ, что его рѣчами и поступками руководитъ священное вдохновеніе, у кого нѣтъ даже сознанія, что чувства его являются непосредственнымъ результатомъ всего мірозда­нія, но видитъ въ нихъ что-то лично ему принадлежащее, чему не можетъ быть подобнаго, и увѣ­ривъ въ ихъ чистомъ происхожденіи изъ его собствен­ной души,—у того нѣтъ религіи“. Теобальдъ Циглеръ

(„Религія и религіи“, 1893) полагааетъ даже, что „въ настоящее время едва ли можно возражать противъ того, что чувство является духовной функціей, поддержи­вающей религію“. Это—не вполнѣ согласуется съ тѣми наблюденіями и опредѣленіями, которыя даетъ большая часть изслѣдователей этого предмета, но зато это служить яркимъ выраженіемъ ненадежности религіозной позиціи сравнительно съ наукой. Циглеръ подтверждаетъ съ этой точки зрѣнія ложность „интел­лектуализма“ въ религіи. „Если бы правда была на его сторонѣ, то тогда и историкъ, обладающій наиболь­шими знаніями о прошлой, религіозной жизни, фило­софъ, составившій себѣ наиболѣе ясныя представленія о богѣ и его отношеніи къ міру, логикъ, лучше всего умѣющій сопоставить религіозныя явленія и идеи,— должны были бы быть самыми религіозными и самыми благочестивыми людьми. Достаточно уже одной этой мысли, чтобы опровергнуть его. Даже самый орто­доксальный теологъ не можетъ, въ концѣ концовъ, серьезно претендовать на то, чтобы его считали благоче­стивымъ только за его богословскую ученость“. Здѣсь Циглеръ, очевидно, смѣшиваетъ. Только то, что чело­вѣкъ думаетъ о своемъ отношеніи къ божеству, состав­ляетъ его религію, а совсѣмъ не то, что онъ знаетъ о томъ, какъ другіе думаютъ объ этомъ отношеніи.

Если религія основывается на чувствѣ, то масштабъ истиннаго и ложнаго совершенно теряетъ свое значе­ніе. Чувство ведетъ меня не къ „богу“, но только къ „моему богу“, какъ соглашается и самъ Циглеръ. Но каждая религія выставляетъ догматы, претендующіе на то, что они—сама истина, и притомъ истина для всѣхъ. Была ли гдѣ-либо религія безъ догматовъ? Или такая религія, въ которой содержаніе вѣры было бы дѣломъ второстепеннымъ? Практически, тамъ, гдѣ религія по­нимается, какъ дѣло чувства, или у мало мыслящихъ натуръ, гдѣ она является, преимущественно, дѣломъ

чувства, она принимает, большей частью, пантеистический характер; многим мистикам это принесло церковное осуждение.

На возбуждение чувства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, на понятіе о богѣ сводитъ религію и О. Пфлейдереръ: сущность религіи состоитъ въ томъ способѣ, какъ человѣкъ переживаетъ свое отношеніе къ богу и мірозданію въ чувственныхъ возбужденіяхъ, которыя укрѣпляются въ одно постоянное и общее многимъ людямъ направленіе эмоціональнаго духа. Догматы и ритуаль являются, по его мнѣнію, „только временнымъ осадкомъ и выраженіемъ господствующихъ чувственныхъ впечатлѣній“. Это совершенно невѣрно. Догматъ, во всякомъ случаѣ, является по существу не выраженіемъ чувства, но формулированіемъ опредѣленнаго, признаваемого истиннымъ, сужденія. Онъ складывается посредствомъ обсужденій, разногласій, компромиссовъ и вліянія власти. Хотя это непосредственное вліяніе власти легче всего видѣть, но оно имѣетъ гораздо меньше значенія, чѣмъ косвенная зависимость какъ религіозныхъ явленій, такъ и вообще духовнаго состоянія того или другаго періода отъ экономической структуры общества. Л. Бюхнеръ заявляетъ тоже („Сила и матерія“, 7-е изданіе, Лейпцигъ 1862 г.): „Царство вѣры коренится въ человѣческихъ душевныхъ настроеніяхъ, которыя, по видимому, недоступны научному мышленію“. Въ другомъ мѣстѣ онъ, напротивъ, говоритъ: „Всѣ эти понятія (о божественной сущности) приобрѣтены воспитаніемъ, явились результатомъ или своего собственнаго мышленія, или мышленія другихъ“. Непосредственно вслѣдъ за этимъ, Бюхнеръ цитируетъ слѣдующее положеніе Фейербаха, выражая свое согласіе съ нимъ: „Богъ, стоящій внѣ и сверхъ человѣка, есть не что иное, какъ стоящая внѣ и сверхъ природы личность, которая перешла свои границы, какъ субъективная сущность человѣка, поставленная подъ его объективной сущностью“.

Какимъ образомъ согласуется все это между собой? Бюхнеръ, который исходитъ изъ дедуктивныхъ выводовъ относительно невозможности существованія души, загробной жизни, божества и т. п., не считаетъ нужнымъ индуктивно изслѣдовать религіозныя понятія. Поэтому мы не знаемъ, какимъ образомъ обосновываетъ онъ свои взгляды и какъ онъ вообще думаетъ о возникновеніи религіи.

Очень часто употребляется выраженіе: „нравственность есть религія“ или „этика есть религія“. Кто говорить такъ, тотъ, очевидно, имѣетъ въ виду не историческія явленія религіи вообще, но хочетъ этимъ только указать на свое собственное отношеніе къ религіи въ томъ смыслѣ, что онъ ее вовсе не признаетъ. По буквальному смыслу этого выраженія, религія, однако, остается и только отождествляется съ нравственностью. Но нравственность есть только нравственность, а не религія, и одно изъ двухъ наименованій одного и того же понятія совершенно излишне. Но и у того, кто такъ выражается, имѣется иное понятіе о религіи, чѣмъ о нравственности, такъ какъ выраженіе: нравственность есть нравственность,—все-таки совершенно невозможно. То, что этимъ хотятъ сказать, будетъ скорѣе слѣдующее: „Этики мнѣ вполне достаточно, чтобы вызвать то же дѣйствіе, которое другіе приписываютъ исключительно религіи“. По общераспространенному мнѣнію, между религіей и этикой существуетъ неразрывная связь, и все это въ цѣломъ называется религіей, потому что религію считаютъ основой этики. Выраженіе „Религія есть этика“ означаетъ только то, что въ этомъ цѣломъ имѣетъ значеніе только одна часть,—этика, которой, приспособляясь къ языку, присваивается, въ качествѣ предиката, наименованіе цѣлаго. Это положеніе, очевидно, не представляетъ собой опредѣленія религіи.

Очень увѣренно заявляетъ Эрнстъ Геккель: „Для



нась только этика является религіей. Теперь вполне возможно создать этику на научномъ основаніи. Намъ не слѣдуетъ только опираться на устарѣвшіе, отжившіе догматы, потому что мы не вѣримъ ни въ идоловъ, ни въ старые лохмотья; мы вѣримъ въ мировую душу, приблизительно въ духъ Гете ("Zukunft", т. I, № 7). О комъ говорить здѣсь Геккель? И кто признаетъ это приблизительное исповѣданіе вѣры правильнымъ выраженіемъ его религіозной точки зрѣнія или его міросозерцанія? Міровоззрѣніе, въ которомъ религія совпадаетъ съ нравственностью, называется теперь обыкновенно „религіознымъ морализмомъ“, или просто „морализмомъ“. То, что мы изложили выше, представляетъ собой принципы современнаго морализма. Болѣе же старый, впервые ярко представленный Кантомъ, морализмъ считалъ, напротивъ, что нравственность открыта намъ божественнымъ авторитетомъ и сообщается религіознымъ путемъ, и пытался доказать существованіе бога изъ постулата практическаго разума. Поэтому Кантъ давалъ такое опредѣленіе: „Религія есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей божественными заповѣдями“.

Почва временныхъ общественныхъ и политическихъ отношеній породила еще болѣе странные взгляды на сущность религіи.

По мнѣнію Гоббса („Левіаганъ“ гл. 6, 45), единственно, кто имѣетъ право создавать религію,—это государство. „Страхъ передъ невидимыми силами—будетъ ли онъ выдуманъ, или переданъ намъ традиціей—является религіей, если онъ будетъ установленъ государственнымъ путемъ, и—суевѣріемъ, если онъ не будетъ имъ установленъ“. Правда, онъ при этомъ прибавляетъ: „Но если эти силы именно такъ и созданы, какъ намъ это передаютъ, то страхъ передъ ними будетъ истинной религіей“. „Это теоретическое прибавленіе спасаетъ видимость, но практически оно не

имѣетъ значенія, такъ какъ только государство можетъ установить, какова должна быть религія, и ради государственныхъ цѣлей, ее нельзя оспаривать. Съ научной точки зрѣнія, по мнѣнію Гоббса, вообще, нечего говорить о религіи.

Джонъ Стюартъ Милль, въ своихъ трехъ статьяхъ о религіи, называетъ истинной религіей также и тѣ чувства, которыя мы питаемъ къ благу всего человечества, и тотъ нравственный подъемъ, который вызываетъ у насъ воспоминаніе о великихъ людяхъ или умершихъ друзьяхъ. Въ то же время, онъ объявляетъ сущностью религіи сильное и серьезное сосредоточеніе нашихъ чувствъ на идеальномъ объектѣ, который мы считаемъ въ высшей степени прекраснымъ и стоящимъ гораздо выше всѣхъ предметовъ себялюбиваго желанія.

Ланге („Исторія матеріализма“) удачно замѣчаетъ на это: „Если мѣрять этимъ масштабомъ, то всѣ драмы Шиллера и двѣ трети его лирики будутъ религіозной поэзіей. Да, поэзія, если понимать ее во всемъ ея величіи, будетъ тождественна съ религіей, но только въ томъ случаѣ, если обѣ онѣ будутъ отнесены къ одному общему понятію“.

Максъ Штирнеръ („Единственный и его достояніе“) видитъ религію въ томъ міровоззрѣніи, что подъ индивидуумомъ, надо „мною“, надъ „собственнымъ достояніемъ“ стоитъ человекъ, то есть идея человека. „Если мы приходимъ къ тому, что человекъ является для человека верховнымъ существомъ, то высшее существо, человекъ, подчиненное до сихъ поръ еще болѣе высшему, достигаетъ абсолютной высоты, и мы относимся къ нему, какъ къ верховному существо, то есть, религіозно. Человекъ—не реаленъ, онъ—духъ. И такъ какъ я—ни богъ и ни человекъ, ни верховное существо и ни мое собственное, то вопросъ заключается въ одномъ,—мыслию ли я существо во мнѣ или внѣ меня. Духъ—не есть мы, и поэтому „мы

не можемъ мыслить его иначе, какъ существующимъ внѣ насъ, по ту сторону насъ, въ потустороннемъ мірѣ. „Богъ есть духъ“. „Религіозный міръ есть міръ идей“. „Такъ какъ никто не можетъ вполне сдѣлаться тѣмъ, что говоритъ идея „человѣка“, то для индивидуума человѣкъ остается возвышеннымъ, потустороннимъ міромъ, недостижимымъ, верховнымъ существомъ, богомъ. Но въ то же время, это—истинный богъ“, потому что онъ вполне адекватенъ намъ, то есть нашей собственной „самости“: „Это—мы сами, но отдѣленные отъ насъ и стоящіе выше насъ“. „При вступленіи въ новое вѣка стоитъ „богочеловѣкъ“. Исчезнетъ ли богъ изъ богочеловѣка въ концѣ ихъ и можетъ ли умереть богочеловѣкъ, если въ немъ умеръ только богъ? Объ этомъ вопросѣ не думали и не подготавливались къ нему, когда вели въ наши дни къ своему побѣдоносному концу дѣло просвѣщенія и низверженія бога; просвѣтителю не замѣтили, что человѣкъ убилъ бога только затѣмъ, чтобы самому сдѣлаться „единымъ верховнымъ божествомъ“. Потусторонній міръ внѣ насъ, правда, сметенъ, и великое предпріятіе просвѣтителей выполнено; но потусторонній міръ внутри насъ сдѣлался новыми небесами и призываетъ насъ къ новымъ бурямъ: богъ устранился, но не для насъ, а для—человѣка. Какъ вы могли повѣрить, что богочеловѣкъ умеръ прежде, чѣмъ въ немъ, кромѣ бога, умеръ и человѣкъ? „Религіозенъ „всякій“, кто ставитъ надъ собой свою „сущность“. „Мы и до сихъ поръ еще употребляемъ латинское слово религія, выражающее понятіе связанности. Мы, конечно, остаемся связанными, поскольку религія захватываетъ нашу душу; но развѣ духъ также связанъ? Напротивъ, духъ свободенъ, онъ есть единственный властитель, онъ—не нашъ духъ, но абсолютный. Поэтому истинно правильнымъ переводомъ слова религія было бы „свобода духа“! „У кого свободенъ духъ, тотъ

точно такъ же религіозенъ, какъ тотъ человѣкъ, у кого ничѣмъ не сдержаны чувства, называется человѣкомъ чувственнымъ. Перваго связываетъ духъ, второго страсти. Слѣдовательно, связанность или religio является религіей по отношенію ко Миѣ,—Я связанъ,—и свободой по отношенію къ духу: духъ свободенъ или, иначе, существуетъ свобода духа“. „Іерархія есть господство мысли, господство духа“. Жить ради идеи, ради добраго дѣла, ученія или системы, не допускать въ своей душѣ никакихъ эгоистическихъ интересовъ,—съ самыхъ древнихъ временъ считалось призваніемъ человѣка. „Это—есть господство идеи или поповство. Робеспьеръ, напимѣръ, Сенъ-Жюсть и т. п. были насквозь такими попами; одушевленные своей идеей, энтузіасты, послѣдовательные борцы за эту идею, идеальными людьми. Такъ въ одной изъ своихъ рѣчей Сенъ-Жюсть говорить: „Есть что-то ужасное въ священной любви къ отечеству: она такъ исключительна, что ради общей пользы жертвуетъ всѣмъ безъ всякаго сожалѣнія, безъ страха, не обращая вниманія на людей. Она свергаетъ въ пропасть Манлія; она жертвуетъ личными склонностями; она ведетъ Регула въ Каррагентъ, бросаетъ въ бездну римлянина и ведетъ Марата въ Пантеонъ, какъ жертву своей самоотверженности“.

Штирнеровское объясненіе происхожденія религіи совершенно невѣрно. Религія не есть царство понятія, но охватываетъ только тѣ понятія, которыя мы вынуждены составлять, благодаря ограниченности нашего опыта. Что уже завоевано коллективнымъ человѣческимъ трудомъ, тѣмъ мы владѣемъ, но это, въ то же время, и ограничиваетъ насъ. Желать отказаться отъ этого, ради безграничной свободы своего Я, значило бы вернуться къ варварству и нищетѣ. Идеи Штирнера блестящи, но онъ заблуждается, потому что не понимаетъ общественной природы человѣка. Связанность культурой—не есть связанность религіозная.

Правда, социализмъ часто сравнивался съ религіей. Прежній социализмъ и на самомъ дѣлѣ обладалъ сильной религіозной стороной (еще, напримѣръ, у Вейтлинга). И даже въ послѣднее время, многія лица и даже цѣлые слои, у которыхъ нѣтъ духовныхъ данныхъ для вполне сознательнаго признанія социализма, понимаютъ его скорѣе религіозно. Этимъ недостаткомъ въ пониманіи отдѣльныхъ лицъ охотно пользуются противники для доказательства недостатка въ самой сущности социализма, потому что они не могутъ или не хотятъ понять, что социализмъ есть наука.

Съ новой религіей социальной справедливости, выступилъ Толстой. Онъ пантеистически толкуетъ христіанство, какъ ученіе равной для всѣхъ, духовной, хорошей жизни въ настоящемъ. „Въ познаніи людей заключается царство Божіе. Весь міръ живетъ по старому. Ыдятъ, пьютъ, радуются, торгуютъ, умираютъ, а тутъ, рядомъ, въ душахъ человѣческихъ живетъ царство Божіе. Царство Божіе есть познаніе жизни, какъ дерево весной, которое растетъ само по себѣ“ („Краткое изложеніе евангелія“, 8 глава). Толстой думаетъ, что Христосъ и самъ такъ понималъ. Эта система Толстого есть связавность, религія. Послѣдовательнымъ выводомъ изъ его ученія является нищета; онъ готовъ уничтожить не только эксплуатацію, но и богатство, наслажденіе. Это—нѣкотораго рода социалистическая религія, но въ ней мало привлекательнаго.

## ВОСЬМАЯ ГЛАВА.

### Происхожденіе монотеизма.

Понятіе theos, богъ, заключаетъ въ себѣ чрезвычайно много историческихъ и исторически измѣняющихся элементовъ. Поэтому, нерѣдко одинъ называетъ другого атеистомъ, тогда какъ этотъ послѣдній энергично возражаетъ противъ такого наименованія и, можетъ быть, даже зоветъ такъ, въ свою очередь, перваго. Римляне звали атеистами, atheoi, христіанъ за то, что тѣ не вѣрили въ языческихъ боговъ. Названіе атеистъ только тогда имѣетъ какой-нибудь смыслъ, когда въ основѣ его лежитъ опредѣленное значеніе theos, относительно котораго согласны тѣ, кто употребляетъ это выраженіе съ тѣми, къ кому оно примѣняется. Если предположить понятіе theos вполне опредѣленнымъ, то какъ будто становится яснымъ, что нужно понимать подъ монотеизмомъ; а между тѣмъ, существуютъ монотеизмы или монотеистическія мировоззрѣнія самаго разнаго содержанія и различнаго происхожденія.

Понятіе о верховномъ богѣ—арійскаго происхожденія (до-индогерманскаго). Что богъ неба уже въ арійскій періодъ занялъ мѣсто верховнаго божества, мы можемъ заключить изъ сходства въ этомъ пунктѣ индусской, греческой, римской и германской мифологіи. Но первоначальная безсистемность политеизма не допускаетъ при этомъ мысли объ ясно сознанныхъ отношеніяхъ, что исключается уже самой первобытной, физической природой отдѣльныхъ божествъ. Скорѣе просто

наибольше господствующая, наиболее могущественная сила природы является и самым могущественным богомъ. А самая могущественная сила природы,—это солнце; подъ этимъ впечатлѣніемъ жили люди во все времена. Поэтому, они такъ часто снова возвращались къ культу солнца, когда другіе боги отступали. Гете говоритъ Экерману: „Солнце, это—откровеніе Вышняго, и притомъ самое могущественное, какое только дано познать намъ, дѣтямъ земли. Я поклоняюсь въ немъ свѣту и производительной силѣ бога, единственно чѣмъ мы все только живемъ и дышемъ, а вмѣстѣ съ нами и все растенія и животныя“.

Позднѣе, послѣ арійскаго раздѣленія народовъ, мы часто встрѣчаемъ у индусовъ и грековъ, а также и у многихъ другихъ политеистическихъ народовъ выраженія, которыя говорятъ объ единоличномъ пониманіи божественнаго. Вмѣсто того, чтобы говорить о какомъ-нибудь опредѣленномъ богѣ, говорится просто о „богѣ“. Различныя явленія, считающіяся божественными, представляются въ словахъ и понятіяхъ, какъ нѣчто единое. Способъ выраженія часто очень похожъ на способъ выраженія монотеистическаго міросозерцанія.

Эти факты очень часто приводились въ доказательство или первобытнаго и никогда окончательно не исчезающаго монотеизма, или необходимаго (обусловленнаго процессомъ познанія) развитія политеизма въ монотеизмъ.

Въ первомъ смыслѣ говорить Велькеръ о „монотеизмѣ съ политеистической окраской“ у грековъ и дѣлается рѣзко отдѣлить, по сущности и по возникновенію, верховнаго бога отъ другихъ боговъ естественнаго происхожденія. Идею первобытнаго монотеизма защищали также Вильгельмъ Гумбольдтъ, Гейгеръ и большинство изслѣдователей античной мѣологии. Другіе же признаютъ два первоначальныхъ божества,—мужское и женское, великаго бога небесъ и его су-

пругу. Такъ, напримѣръ, на это указываетъ Г. Д. Мюллеръ въ своей „Мѣологии греческихъ племенъ“.

Теорію о первобытномъ монотеизмѣ можно поддерживать только въ томъ случаѣ, если вычеркнуть изъ первобытной религіи все политеистическое и объяснить его позднѣйшимъ прибавленіемъ. Но это было бы совершенно произвольно. Филологическій матеріалъ, правда, не даетъ намъ возможности установить, какимъ образомъ возникли отдѣльные типы боговъ,—появился ли сначала Дианъ или же отъ обоготворенной природы только постепенно отдѣлились отдѣльныя индивидуальности.

Въ первомъ случаѣ, конечно, самой ранней ступенью религіи быть бы фактической, но лишенный всякаго яснаго понятія монотеизмъ, съ представленіемъ объ единомъ физическомъ божествѣ. Однако, для этого нѣтъ никакихъ опредѣленныхъ данныхъ. Во всякомъ, случаѣ въ до-индогерманскій періодъ было уже множество боговъ, а слѣды общаго взгляда на божественное мы находимъ только послѣ раздѣленія. И разумѣется, что Зевсъ является первоначальнымъ богомъ природы.

У семитическихъ народовъ многіе изслѣдователи тоже находили первобытный монотеизмъ. Бэтгенъ („Очерки семитической исторіи религіи“) говоритъ, что у семитовъ безчисленные образы боговъ отнюдь не все равно первобытнаго происхожденія, что число ихъ постоянно увеличивалось, и что поэтому первобытныя отношенія должны были быть гораздо проще. Для доказательства этого, Бэтгенъ пользуется такими филологическими аргументами, которые теперь всеми признаются недостаточными. Съ другой же стороны, Бэтгенъ снова говоритъ о „стремленіи къ единству“ которое замѣчается въ безпорядочной, какъ-будто, множественности боговъ у семитовъ. Является ли единство исходнымъ пунктомъ или концомъ? Виконтъ де-Руژه

(„Исслѣдованіе о погребальномъ ритуалѣ“, 1860) признаетъ первобытный монотеизмъ въ египетской религіи и хочетъ доказать, что нѣкоторые атрибуты и функціи единого бога отдѣлились отъ него и сдѣлались самостоятельными божествами. Разумѣется, въ семитической религіи, какъ и въ индогерманской, нѣрѣдко какой-нибудь атрибутъ божества становился впоследствии самостоятельнымъ божествомъ. Но это правильное наблюденіе неправильно обобщается, когда говорить, что всѣ боги были сначала атрибутами единого первобытнаго божества. Либлейнъ тоже дѣлаетъ слѣдующій выводъ относительно египетской религіи: „По-видимому, сознание единого бога никогда окончательно не угасало у египтянъ“ („Египетскіе памятники“, Христіанія, 1873). Того же самого взгляда придерживается и Пьерре („Очерки египетской мифологіи“, 1879). Другіе же дѣлали очень неудачное различіе между эзотерической религіей жрецовъ, монотеистической, по ихъ мнѣнію (или, по мнѣнію другихъ, пантеистической), и экзотерической религіей народа, политеистической.

И у семитическихъ народовъ самой ранней религіей былъ политеизмъ; всякое другое предположеніе не подтверждается фактами. Второй взглядъ состоитъ въ томъ, что люди приходятъ къ монотеистическому міросозерцанію, благодаря прогрессу познанія и особенно благодаря развивающемуся пониманію законмѣрности законовъ природы (Декартъ же, наоборотъ, изъ неизмѣнности бога выводитъ заключеніе, что всѣ процессы въ физическомъ мірѣ должны совершаться по постояннымъ законамъ). Въ этомъ именно смыслѣ и говорилось о присутствіи политеизму отъ начала и постоянно все укрѣпляющемся „стремленіи“ къ монотеизму. Защитниками этого взгляда, между прочимъ, выступили Бахофенъ и Негельсбахъ. Лангъ тоже придерживается того взгляда, что Юпитеръ долженъ былъ отступить передъ Іеговой, Олимпъ—передъ христіан-

скимъ небомъ, потому что чувственная религія политеизма не удовлетворяла уже больше развившемуся сознанию („Исторія христіанской догматики“, 2-ое изд., Берлинъ 1868). Затѣмъ Лангъ говоритъ еще, что факторъ прогрессирующаго сознанія, вообще, очень существенно опредѣляетъ развитіе религіи. Въ доказательство онъ особенно приводитъ протестантизмъ. Онъ спрашиваетъ: „Почему въ реформаціи католическое небо со своими святыми пало и уступило свое мѣсто гораздо болѣе безцвѣтнымъ, гораздо менѣе поэтическимъ небесамъ?—и самъ отвѣчаетъ: „Вслѣдствіе прогресса сознанія“. Затѣмъ Ланге („Исторія матеріализма“) очень удачно ставитъ вопросъ: „Но почему же это католическое небо не пало у такихъ просвѣщенныхъ націй, какъ французская и итальянская?“ и спрашиваетъ дальше: „Совершила ли Германія реформацію потому, что она стояла впереди всѣхъ по своему научному развитію, или же ей потому и было возможно идти впереди другихъ націй въ этомъ отношеніи, что она, по совершенно инымъ причинамъ, преодолѣла проклятіе іерархін и абсолютнаго единства вѣры?“ Эти другія причины, которыя Ланге оставилъ неразслѣдованными, лежатъ въ экономической области; мы займемся ими впоследствии.

На вопросъ о томъ, повело ли развивающееся сознание единства и законмѣрности въ природѣ къ монотеизму, нужно отвѣтить отрицательно. Прогрессъ въ пониманіи природы совершается не въ религіозной сферѣ, такъ какъ религія имѣетъ дѣло только съ непонятнымъ или съ тѣмъ, что считается непостижимымъ. Поэтому религія можетъ только извнѣ заимствовать прогрессъ сознанія, только гораздо позже приспособиться къ нему. вмѣстѣ съ тѣмъ, если какое-нибудь измѣненіе въ религіозныхъ догматахъ можно свести на выросшее сознание, то міровоззрѣніе этой новой вѣры должно сначала проявиться въ научномъ и свѣтскомъ мышленіи. Познаніе природы

и философія достигли значительнаго расцвѣта у грековъ и римлянъ, у которыхъ въ концѣ древней цивилизаціи закономѣрность и постижимость явленій природы стояли внѣ всякаго сомнѣнія для образованныхъ людей, но монотеизмъ все-таки былъ чуждъ этимъ народамъ, за исключеніемъ, можетъ быть, нѣкоторыхъ отдѣльныхъ философовъ. Евреи же, напротивъ, у которыхъ прежде всѣхъ развился монотеизмъ, отнюдь не обладали какимъ-нибудь особеннымъ пониманіемъ природы; намъ ничего также неизвѣстно у нихъ о монотеистическомъ міровоззрѣніи свѣтскихъ ученыхъ или о какомъ-нибудь теоретическомъ, логическомъ обоснованіи монотеистическихъ взглядовъ. Монотеизмъ является у нихъ внѣ всякой зависимости отъ общаго духовнаго развитія народа, какъ условіе культа, а потомъ также и религіознаго міросозерцанія. То обстоятельство, что евреи сами не занимались его обоснованіемъ, сильно затрудняетъ разслѣдованіе его происхожденія.

Языческія массы, заимствовавшія у евреевъ монотеистическое ученіе, были совершенно необразованы и суевѣрны.

Слѣдовательно, объединеніе различныхъ божествъ въ одно должно объясняться иначе. Объединеніе это отчасти объективно и основывается на внѣшней природѣ и на человѣческихъ отношеніяхъ, отчасти же оно субъективно, и причина его лежитъ въ самомъ свойствѣ общественныхъ условій.

Съ верховнымъ богомъ, уже на очень ранней ступени, порядокъ въ природѣ приводится въ связь съ важнѣйшими общественными отношеніями. Зевсъ является у Гомера правителемъ вселенной и руководителемъ всей исторіей міра, хотя и отнюдь еще не вполне въ философскомъ смыслѣ. Какъ только это отношеніе становилось ясно, то другіе боги теряли свое суверенное вліяніе на человѣка,—относился ли онъ сознательно къ этому или нѣтъ. Если на этомъ основа-

ніи и не прекращалась еще вѣра въ ихъ существованіе, то все-таки это суверенное вліяніе непонятной силы на человѣка является существеннымъ признакомъ религіознаго и условіемъ теогоническаго процесса. Если, напримѣръ, грекъ приходилъ къ сознанию, что Аполлонъ или Гефестъ могутъ вмѣшиваться въ судьбу людей только по волѣ или съ соизволенія Зевса, то, въ сущности, онъ отводилъ отъ нихъ все божественное значеніе, и въ религію проникало скрытое противорѣчіе. Для разрѣшенія этого противорѣчія примѣнялись разные средства. Слово Аполлонъ, какъ прорицатель, часто употреблялось во множественномъ числѣ—Theoi (боги), потому что черезъ его оракуловъ возвѣщалась воля Зевса. Греческіе историки послѣ-гомеровскаго періода относятъ наиболѣе серьезныя дѣла въ „управленіи міромъ“ просто къ „богу“ или къ „божественному“: эти выраженія употреблялись вмѣсто имени Зевса, чтобы не унижить другихъ боговъ, но обыкновенно они только прикрывали невѣріе того, кто пользовался ими. Затѣмъ, какъ ни многообразенъ теогоническій объектъ, но все-таки дѣйствіе его на субъектъ во всѣхъ случаяхъ однородно. Не изъ случайной индивидуальности того или другаго божества, но изъ самой сущности божественнаго произошли такія религіозныя свойства, какъ смиреніе, покорность, обязанность дѣлать добро. Если поверхностнымъ людямъ нравилось пестрое разнообразіе, то болѣе глубоко мыслящіе видѣли все-таки во всѣхъ богахъ единство божественнаго и чувствовали за богами „божество“.

Это міровоззрѣніе можно назвать какъ монистическимъ или пантеистическимъ, такъ и монотеистическимъ; но во всякомъ случаѣ истиннаго монотеизма изъ него не произошло. Этотъ послѣдній только однажды возникъ у грековъ, какъ мимолетная и скоро отвергнутая гипотеза (Анаксагоръ). Совершенно монотеистически понималъ также Зевса одинъ мыслитель, имя котораго въ

наше время очень рѣдко упоминается, а именно Ферекидъ изъ Сирова, жившій въ шестомъ столѣтїи до Р. X. Для него Зевсъ является началомъ, сущностью и цѣлью мірового развитія, какъ онъ это излагаетъ въ своемъ «*Herfamychos*» (Отрывки этого сочиненія были собраны Штурцемъ, Лейпцигъ, 1824). Но это—чисто индивидуальное міросозерцаніе. Монотеизмъ всѣхъ народовъ ведетъ свое начало отъ евреевъ и отъ нихъ перешелъ къ грекамъ и римлянамъ. Возникновеніе его нужно изучать въ Иудеѣ.

Максъ Мюллеръ считаетъ родоначальникомъ еврейскаго монотеизма Авраама. Онъ говоритъ о „монотеистическомъ инстинктѣ“ семитовъ, который, благодаря Аврааму, превратился въ монотеистическое сознаніе („Физич. религ.“). Тутъ великій филологъ и историкъ впалъ въ тяжелую ошибку. Личность Авраама такъ исторически темна, всѣ свѣдѣнія о немъ такъ непровѣрены, что только основаніе имъ монотеизма придало бы ему сколько-нибудь опредѣленныя и ясныя черты. Другими словами, если это вѣрованіе, дѣйствительно, восходитъ къ такимъ древнимъ временамъ (Авраама относятъ, приблизительно, къ 1920 г. до Р. X.), то, можетъ быть, можно отождествить основателя его съ исторически до сихъ поръ сомнительнымъ Авраамомъ. Единственно только въ этомъ смыслѣ и можно сказать, что Авраамъ основалъ еврейскій монотеизмъ. Но это, во всякомъ случаѣ, невѣрно, потому что въ такой ранній періодъ времени не было еще и слѣда монотеизма.

У читателя, совершенно незнакомаго съ дѣйствительнымъ возрастомъ и возникновеніемъ ветхозавѣтныхъ писаній, сейчасъ же явится возраженіе: „Но въ третьей главѣ второй книги Моисея (Исходъ) сказано, что „Богъ“ призвалъ Моисея вывести изъ Египта дѣтей Израиля. Слѣдовательно, по крайней мѣрѣ, во времена Моисея (1500 л. до Р. X.) уже вѣрили въ единого Бога“. Такому читателю мы можемъ отвѣтить: книга

Исхода написана около тысячи лѣтъ спустя послѣ Моисея. „Пятикнижіе“ Моисея написано совсѣмъ не Моисеемъ. Такъ это и понимали вѣрующіе евреи послѣ плѣна вавилонскаго. „Пятикнижіе Моисея“ означаетъ только: книги, въ которыхъ разсказывается о Моисеѣ, а „книга Іова“ значитъ: книга, въ которой рѣчь идетъ объ Іовѣ; но подъ этимъ отнюдь не разумѣлось, что Моисей и Іовъ сами были авторами этихъ книгъ. Очень сомнительно, чтобы Моисей умѣлъ писать; и если бы это было такъ, то онъ пользовался бы іероглифами, а ужъ никакъ не финикійскою азбукой. Намъ неизвѣстно, когда у евреевъ стали употребляться письмена для литературныхъ цѣлей, хотя самъ Старый Заветъ предполагаетъ понятіе и искусство письма уже очень обычнымъ дѣломъ. При Давидѣ народъ еще не умѣлъ писать. Когда же отдѣльныя лица изъ народа научились писать, то произошло то, что обыкновенно происходитъ: записаны были мѣны и легенды въ томъ видѣ, въ какомъ они были тогда извѣстны. Но между тѣмъ, факты измѣнились въ воспоминаніяхъ, и болѣе позднія соціальныя и религіозныя идеи были отнесены въ разсказахъ къ болѣе раннимъ событіямъ. Имя Моисея въ первый разъ упоминаетъ пророкъ Михей, а выраженіе „Законъ Моисеевъ“ мы въ первый разъ встрѣчаемъ у пророка Малахїи. Но когда Моисей уже сталъ считаться законодателемъ, то и всякій, казавшійся древнимъ, законъ стали относить къ нему. Такъ называемое пятикнижіе Моисея, въ существующей обработкѣ могло возникнуть только послѣ плѣна вавилонскаго (то есть, послѣ 536 г. до Р. X.). Впрочемъ, нѣкоторыя мѣста и отрывки на нѣсколько столѣтїй древнѣе. Въ самомъ же началѣ книги Бытія, мы видимъ два разсказа о сотворенїи міра, написанные различными авторами и въ различное время. Авторъ перваго разсказа, обнимающаго первую главу,—элогистъ; авторъ второго—завистъ (объ этомъ мы

будемъ говорить позднѣе). Разказы противорѣчатъ другъ другу относительно первоначальнаго свойства земли и порядка сотворенія міра. Въ первой главѣ сказано, что Богъ сотворилъ человѣка, мужчину и женщину, по своему подобію и позволилъ ему питаться всѣми плодами, безъ исключенія. Второй разказъ говорить: Богъ создалъ человѣка изъ глібы земли, помѣстилъ Адама (слово Адамъ значитъ земля) въ саду Эдемъ и запретилъ ему вкушать плоды отъ древа познанія. Потомъ изъ ребра Адама онъ создалъ Еву; и когда человѣкъ поѣлъ запрещеннаго плода, то Іаве-Элогимъ сказалъ: „Вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ“. Въ 2—4 главахъ говорится уже о прирученіи животныхъ, объ обработкѣ земли и о ковчѣ мечей. Очень древними должны быть тѣ мѣста, которыя относятся къ матриархату, такъ какъ уже на очень ранней ступени угасло всякое воспоминаніе о немъ. То же самое можно сказать и о всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, предметомъ которыхъ является родовая организація и все связанное съ ней. Въ книгѣ Исходъ можно считать очень древними и, вѣроятно, относящимися еще къ первому столѣтію послѣ раздѣленія царствъ (975 до Р. X.) главы 21—23. Напротивъ, третья глава была, во всякомъ случаѣ, написана послѣ Хискин (725 до Р. X.), а возможно даже, что и послѣ плѣна вавилонскаго; это и есть глава, заключающая ту этимологию имени Іаве, которая у многихъ пользуется такимъ уваженіемъ, благодаря своей предполагаемой древности, и вводитъ ихъ въ заблужденіе относительно первоначальнаго характера Іаве.

Давидъ и Соломонъ еще не были монотеистами. Даже самое отношеніе между Іаве и другими богами, особенно Вааломъ, были еще спорны. Во время трехлѣтняго голода въ царствованіе Давида, жрецъ Іаве извѣстилъ царя, что причиной голода было оскорбленіе совершенно чуждаго еврейскъ культа въ Гаваонѣ. Слѣдовательно, богъ Гаваона имѣлъ власть и надъ

Иудеей. Онъ былъ умиротворенъ семью человѣческими жертвами. Соломонъ тоже приносилъ жертвы божеству Гаваона, называвшемуся Вааломъ, а когда онъ взялъ себѣ жену изъ чуждаго племени, то построилъ домъ ей богу.

Но генотеизму,—такъ называлось служеніе единому богу при продолжающемся въ то же время вѣрованіи въ реальность другихъ боговъ,—содѣйствовали они оба, установленіемъ единообразнаго государственнаго культа. Когда Давидъ привезъ въ свой городъ ковчегъ Заѣта, то онъ назвалъ связанное съ этой святыней божество Іаве, а жрецы его звали Элогимъ. Теперь оба имени стали означать одно и то же. Затѣмъ Соломонъ организовалъ единообразный культъ въ Іерусалимѣ и жречество съ верховнымъ жрецомъ или первосвященникомъ (съ тѣхъ поръ только и была выдумана жреческая генеалогія въ связи съ родоначальникомъ племени, Левіемъ). Теперь уже былъ одинъ культъ, хотя еще и не культъ единому богу. Но какимъ же образомъ относились другъ къ другу Іаве и Элогимъ?

Лафаргъ („Мнѣе объ Адамѣ и Евѣ“) не думаетъ, чтобы Іаве тотчасъ же сдѣлался единымъ богомъ, вытѣсненнымъ Элогимомъ, и не раздѣляетъ мнѣнія Никола (Nicolas), что „элогизмъ былъ древней, политеистической формой израильской религіи, тогда какъ іавизмъ или іавенизмъ составлялъ ея позднѣйшую и болѣе продуманную, монотеистическую форму“ (Мишель Никола, „Критическіе очерки библіи“, 1862). По его мнѣнію, Іаве скорѣе является Элогимомъ, или правильнѣе Элоа, отдѣльнаго племени. Другіе изслѣдователи тоже предполагали, что Іаве, древній естественный богъ, долженъ былъ сдѣлаться богомъ одного изъ племенъ. Но этого племени никто еще не назвалъ. Это — несомнѣнно, было племя Іуды.

Въ царствѣ израильскомъ, культъ естественныхъ боговъ продолжался безъ всякихъ серьезныхъ измѣ-



ней до тѣхъ поръ, пока это царство не пало. Книга Судей опредѣленно говоритъ, что имя Яве не было извѣстно въ Паранѣ, и пророкъ Амосъ, пытавшійся убѣдить израильтянамъ ввести у себя служеніе богу Яве, былъ иудеемъ.

Тамъ, гдѣ Яве оказывалось исключительное поклоненіе,—а это произошло только послѣ Соломона,—Яве тотчасъ же выступаетъ, какъ національное божество іудейскаго царства. Иудея же, за исключеніемъ ничтожныхъ остатковъ другихъ племенъ, вся состояла изъ одного племени. Изъ остатка племени Веніамина (книга Судей, гл. 19—21) еще нѣсколько городовъ (Вефиль, Іерихонъ) при раздѣленіи отошли къ сѣверному царству. Іерусалимъ, лежащій во владѣніяхъ племени Веніамина, еще раньше сдѣлался главнымъ городомъ царства. Культъ былъ теперь сплошь въ рукахъ іудейскаго племени, и совершенно ясно, что между національнымъ богомъ царства и племеннымъ богомъ съ этихъ поръ не могло быть никакой разницы, что племенной богъ іудеевъ сдѣлался національнымъ богомъ. Народъ и іудейское племя теперь совершенно отождествились. Какимъ образомъ естественный богъ сдѣлался племеннымъ богомъ и почему іудейское племя выбрало именно Яве своимъ особеннымъ покровителемъ, еще совсѣмъ не изслѣдовано. Библия, вообще, еще такъ мало изслѣдована филологически, что очень мало можно сдѣлать выводовъ о семитическомъ первобытномъ обществѣ, его установленіяхъ и его идеяхъ. Всѣмъ извѣстно, что многія племена считаютъ себя главнымъ племенемъ и своего бога за истиннаго бога. Между этимъ мировоззрѣніемъ и мировоззрѣніемъ національнаго монотеизма нѣтъ никакой разницы въ сущности дѣла. Только благодаря своему распространенію во всемирной Римской имперіи, монотеизмъ евреевъ получилъ такое огромное, социальное значеніе для всѣхъ странъ и временъ; первоначально же онъ былъ не что

иное, какъ приобрѣтеніе самостоятельности государствомъ, религіознымъ выраженіемъ его національнаго единства. Поскольку это объясненіе несомнѣнно по существу, постольку же оно вполне подходит и по времени.

Давидъ и Соломонъ, два послѣдніе царя передъ раздѣленіемъ царствъ, были еще политеистами. Хискія же (725—696 до Р. X.) уже не терпѣлъ больше культа естественныхъ боговъ. Уничтоженіе древнихъ боговъ въ умахъ и душахъ вѣрующихъ людей должно было, конечно, потребовать довольно много времени.

Ясно, что въ этотъ іавистическій періодъ раздѣленіе царствъ могло казаться наказаніемъ за язычество и идолопоклонство Соломона, на что его, разумѣется, соблазнили языческія жены.

Іавизмъ былъ перенесенъ теперь назадъ, въ литературныя произведенія болѣе древнихъ временъ.

Писатели-жрецы поступали вполне правильно съ своей іавистической точки зрѣнія, когда они всюду, гдѣ только дѣло касалось, по ихъ мнѣнію, истиннаго божества, называли это божество Яве. Но первоначальный смыслъ рассказовъ былъ, такимъ образомъ, все-таки измѣненъ и историческіе факты фальсифицированы. Уже въ книгахъ Царствъ и Паралипоменонъ сильно затемненъ прежній политеизмъ. „Богъ Авраама въ первоначальной рукописи пятикнижія носилъ только имя Элогимъ (elohim); въ позднѣйшей же редакціи оно часто замѣняется именемъ Яве (jahwe). Теперь elohim сталъ также конструироваться съ единственнымъ числомъ глагола, и въ древнихъ писаніяхъ, множественное число было замѣнено единственнымъ; это служитъ доказательствомъ того, что политеистическое пониманіе этого слова, выражавшееся множественнымъ числомъ, вполне еще ясно сознавалось. Но и множественное число все-таки еще сохранилось во многихъ мѣстахъ, напр. въ Бытѣ, 20, 13; 31, 53; Іос. 24, 19.

Но въ то время, какъ такимъ образомъ произвольно и тенденціозно измѣнялся текстъ древнихъ писаній, живой языкъ не допускалъ такого искусственнаго приспособленія, и если теперь Элогимъ и Іаве и считались однимъ и тѣмъ же богомъ, то все-таки оба эти имени продолжали употребляться различно, соотвѣтственно тому опредѣленно установившемуся въ языкѣ значенію, которое создалось прежнимъ ихъ различнымъ пониманіемъ. Слово Элогимъ больше употреблялось тамъ, гдѣ дѣло шло о создателѣ міра и природы, Іаве же означалъ преимущественно бога, управляющаго исторіей человѣчества, и имя его обыкновенно называлось тамъ, гдѣ рѣчь шла, объ отношеніи между нимъ и людьми, которые поклонялись ему. Поэтому замѣчаніе Доллингера, что „Элогимъ употребляется, большей частью, тогда, когда рѣчь идетъ о политической дѣятельности бога, а Іеова—въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ его отношеніи къ избранному имъ народу“ („Язычество и іудейство“),—является вполне правильнымъ, по своимъ матеріальнымъ результатамъ, хотя онъ и не понимаетъ дѣйствительной причины этого. Но часто также ставили оба эти имени вмѣстѣ, чтобы высокимъ значеніемъ Элогима увеличить славу Іаве, а вмѣстѣ съ тѣмъ и колѣна іудина. Приведемъ здѣсь нѣкоторыя характерныя для пониманія и употребленія этихъ словъ мѣста изъ библіи: Ис. 54, 5: „Ибо твой творецъ есть супругъ твой; Господь (Іаве) Саваоѣ—имя Его, и Искупитель твой—святый израилевъ: Богомъ (Элогимъ) всей земли зовется онъ“. Мих. 4, 5: „Ибо всѣ народы ходятъ, каждый во имя своего бога (Элогимъ); а мы будемъ ходить во имя Господа Бога (Іаве Элогимъ) нашего, во вѣки вѣковъ“. Въ книгѣ Іова, Іаве постоянно обращается къ Іову, и Іовъ къ Іаве; но два раза встрѣчается и имя Элогимъ,—тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ отношеніи Бога къ природѣ: „При общемъ ликованіи утреннихъ звѣздъ, когда всѣ сыны

Божіи (Элогима) восклицали отъ радости“ (38, 7); „Онъ (страусъ) оставляетъ яйца свои на землѣ, и на песокъ согрѣваетъ ихъ, и забываетъ, что нога можетъ раздавить ихъ и полевой звѣрь можетъ растоптать ихъ; онъ жестокъ къ дѣтямъ своимъ, какъ-бы не къ своимъ, и не опасается, что трудъ его будетъ напрасенъ; потому что Богъ (Элогимъ) не далъ ему мудрости и не удѣлилъ ему смысла“ (39, 14—17).

Политическимъ происхожденіемъ іудейскаго монотеизма объясняется и тотъ фактъ, что онъ никогда окончательно не могъ одержать верха надъ политеизмомъ въ народномъ представленіи. Онъ являлся скорѣе регламентомъ и предписаніемъ, чѣмъ продуктомъ мысли и живой вѣры. Такимъ образомъ, съ одной стороны, неискоренимо было поклоненіе Теравиму, а съ другой постоянно повторялись жалобы на отпаденіе іудеевъ къ Ваалу (хананейское божество), Молоху, Астартѣ, Таммуцу. И предположеніе, что этотъ политеизмъ является болѣе позднимъ сравнительно съ іавизмомъ, и что іудеи вовлекались въ него чужеземными народами, представляетъ собой какъ разъ обратное тому, что исторически, на самомъ дѣлѣ, было. Невѣрно также и то, что іудеи, въ случаѣ опасности, большей частью, обращались къ Іаве; скорѣе, какъ разъ обратно: вѣра въ Іаве постоянно колебалась, угрожая этимъ и національному существованію.

Этический прогрессъ божественной идеи можно наблюдать довольно ясно. Понятіе о богѣ постоянно развивается въ понятіе о совершенномъ существѣ. Такъ, пророкъ Амосъ пытается распространить тотъ взглядъ, что богъ есть любовь, справедливость, что онъ повелѣваетъ любить добро, и что человѣкъ не долженъ приносить жертвы изъ себялюбія. Осія впервые выдвигаетъ идею о „всеосвящающей любви Іаве“. Проповѣдникъ покаянія Іеремія ярче всѣхъ рисуетъ карающій характеръ Іаве. Вторая книга Исаіи указываетъ даже на боже-

ственное всевидѣніе, а слѣдовательно, и на зависимость всего происходящаго отъ воли Бога. Съ глубокой увѣренностью въ истинѣ своихъ словъ, она называетъ Іаве даже единымъ богомъ отъ востока до запада, который только что уничтожилъ другихъ боговъ; но въ сущности, ему еще нужно будетъ одержать надъ ними побѣду, такъ какъ пророкъ предсказываетъ будущее. „Этотъ народъ я образовалъ для себя; онъ будетъ возвѣщать славу мою (43, 21). Выходите изъ Вавилона, бѣгите отъ Халдеевъ, со гласомъ радости возвѣщайте и проповѣдуйте это, распространяйте эту вѣсть до предѣловъ земли; говорите: Господь искупилъ раба своего Іакова (48, 20). Обнажилъ Господь святую мышцу свою передъ глазами всѣхъ народовъ,—и всѣ концы земли увидятъ спасеніе Бога нашего (52, 10). Дабы узнали отъ восхода солнца и отъ запада, что нѣтъ кромѣ меня; Я—Господь и нѣтъ иного“ (45, 6). (Срав. 59, 19; 66, 11 и т. д.).

Такимъ образомъ, даже въ самомъ своемъ чистомъ видѣ, понятіе о богѣ оставалось національнымъ, и твердо держалось представленіе о томъ, что богу нужно вести упорную борьбу съ богами языческихъ народовъ, какъ съ себѣ подобными, и что онъ дѣлается богомъ вселенной не по своей природѣ, а только посредствомъ побѣды.

Благодаря вліянію послѣднихъ пророковъ, явилось запрещеніе заключать союзы съ *Гоями* (народами, язычниками); до тѣхъ же поръ, слово *Гой* не имѣло своего религіозно-враждебнаго и религіозно-презрительнаго значенія. Слово *Гой*, народъ, первоначально употреблялось даже и по отношенію къ израильскому народу, такъ, напр., въ книгѣ Быт. 12, 2; Втор. 32, 28 и часто у Осіи; впоследствии же это вышло изъ употребленія).

Къ пророческимъ же временамъ относится и еще дальнѣйшее измѣненіе понятія о Богѣ, на экономической подкладкѣ. Въ теченіе двухъ столѣтій передъ плѣномъ вавилонскимъ, благодаря развитію произвоста

и торговли, разрушены были древнія производственныя формы, и торговый и ростовщическій капиталъ съ такою же могучей, юной силой сталъ царить въ Израилѣ, какъ это почти одновременно произошло въ Атикѣ и Римѣ. Въ загорѣвшейся теперь классовой борьбѣ, во главѣ неимущихъ и эксплуатируемыхъ встали пророки<sup>1)</sup>.

Они опирались на бога Іаве. Іаве сдѣлался богомъ угнетенныхъ, и поэтому богомъ ненависти и мести, котораго призывали противъ капиталистовъ и крупныхъ земельныхъ собственниковъ. Неимущимъ фактически были сдѣланы кое-какія уступки, которыя составляють содержаніе книги Второзаконія. Предписывалось освобожденіе отъ рабства должниковъ, запрещалось брать проценты съ своихъ единомышленниковъ и ограничивалось право удерживать у себя залогъ; спасены были нѣкоторые остатки общинной собственности и постановленіями о льготныхъ и юбилейныхъ годахъ были положены границы частной собственности (Второз. 15, 1 и Лев. 25, 1). Но постановленіе объ юбилейныхъ годахъ никогда не входило въ силу, и право, записанное въ книгѣ Второзаконія, свелось на добровольную, ничѣмъ не связанную этику. Требованія, выставленныя ссылкой на бога Іаве, не могли быть проведены въ дѣйствительномъ мірѣ экономическихъ процессовъ и имѣли преимущественно только идеалистическое, религіозное значеніе. Результатъ классовой борьбы получилъ свое религіозное выраженіе въ признаніи бога стоящимъ вѣкъ міра сего.

Во время вавилонскаго плѣненія сдѣлалось очень обычнымъ, что евреи называли языческихъ боговъ „ужасомъ и отвращеніемъ“.

Съ одной стороны, ихъ идея о богѣ становилась все

<sup>1)</sup> См. относительно этого великоблѣнную статью М. Бера „Очеркъ къ исторіи классовой борьбы у древнихъ евреевъ“. („Neue Zeit“, 11 Jahrg., 1 Bd.).

выше и чище, съ другой же стороны, иноземные боги казались имъ все низменнѣе и презрѣннѣе. Вообще, иудейская религія уже очень рано, а иудейскій генотеизмъ,—съ тѣхъ поръ, какъ онъ только возникъ,—получили сильное подкрѣпленіе въ рѣзко-выраженной,—политической и религіозной, въ одно и то же время,—противоположности ихъ къ другимъ народамъ. Вѣра въ Іаве была въ то же время и протестомъ противъ многочисленныхъ и унижающихъ божество естественныхъ религій; благодаря этому, она получила свое полное выраженіе и свои строгія рамки. Со времени плѣна вавилонскаго, кругъ религіозныхъ представленій становится все болѣе трансцендентнымъ. Богъ ушелъ изъ этого міра; спасеніе людей является дѣломъ будущаго, сверхъестественнаго, а съ этимъ, конечно, тѣсно связана и самая сущность моральной задачи. Это отдѣленіе Бога отъ міра представляетъ собой рѣзкое и имѣющее серьезныя послѣдствія отличіе отъ греческаго міросозерцанія. Зевсъ не является у грековъ творцомъ міра; онъ строитъ на природѣ, которая безъ него осталась бы безъ всякихъ измѣненій, но онъ не строитъ самой природы, потому что греки, до Платона, не отдѣляли боговъ отъ міра и не признавали боговъ стоящими внѣ міра. Поэтому у нихъ не было и мысли о возможности человѣческаго заблужденія въ религіи, человѣческаго происхожденія религіозныхъ представленій. Оракулы не давали полной увѣренности какъ мыслящимъ людямъ, такъ даже и религіознымъ; въ Афинахъ, Олимпіи и Тритіи были храмы невѣдомымъ богамъ; греческое государство было очень терпимо къ чужеземнымъ культамъ. Возникло сомнѣніе, что многіе, являющіеся предметомъ вѣры боги реальны или тѣ ли они, которые, на самомъ дѣлѣ, реальны; и явилось желаніе преклониться передъ дѣйствительно существующей, непостижимой силой, и войти съ ней въ сношеніе. Философы очень часто отражали этотъ скептицизмъ. „Никто, — говоритъ Ксенократъ, —

не знаетъ и не узнаетъ ничего вѣрнаго ни о богахъ, ни о вселенной“. Явились всевозможныя предположенія о происхожденіи боговъ. У еврейскаго народа дуализмъ между богомъ и міромъ устранилъ всякое умственное сомнѣніе и всякую попытку антропологическаго объясненія религіи.

Какъ богъ, стоящій внѣ міра, онъ сдѣлался въ то же время и творцомъ его, что, конечно, исключалось первобытнымъ представленіемъ о богахъ, какъ объ одицетворенныхъ силахъ природы. „Словомъ Господа сотворены небеса, и духомъ устъ Его — все воинство ихъ“ (Пс. 32, 6).

Филонъ, современникъ Іисуса, понимаетъ бога и міръ, твореніе настолько отдѣленными другъ отъ друга, что можно было сказать: богъ лучше добра, первоначальнѣе монады и блаженнѣе блаженства. Онъ не имѣетъ никакихъ свойствъ и отношеній, но все-таки представляетъ собой личность. Но Филонъ все-таки признаетъ первобытное существованіе матеріи, а отнюдь не твореніе изъ ничего. Логосъ (слово) является для него откровеніемъ бога, первымъ посредникомъ между богомъ и міромъ, сыномъ бога и, въ сущности, вторымъ богомъ. Это и есть ученіе о логосѣ александрийскихъ евреевъ, которое представляетъ собой ключъ къ введенію въ четвертое евангеліе. И уже Филонъ, при такомъ толкованіи логоса, подвергался опасности или утратить самую личность логоса, или сдѣлаться политеистомъ.

Но такимъ умозрѣніемъ Филонъ все-таки стоитъ много выше своихъ современниковъ.

Первое посланіе къ коринтянамъ указываетъ на вѣру въ множественность реальныхъ „боговъ“ и „господъ“. „Такъ какъ есть много боговъ и господъ много“ (Кор. I, 8, 5). То же самое и въ посланіи къ колоссянамъ (2, 13). Теологи же, въ свою очередь, пользуются этими мѣстами, чтобы словами писанія доказать фактическое существованіе злыхъ духовъ въ язычествѣ.

Иисусъ тоже раздѣлялъ вѣру своего времени въ реальное существованіе демоническихъ силъ.

Исключительно національный и политическій, еврейскій монотеизмъ получилъ болѣе широкія рамки въ языческомъ христіанствѣ. Интернаціональное христіанство, конечно, должно было имѣть и интернаціональнаго бога. Но то, что христіанство сдѣлалось интернаціональной религіей, что греки и римляне приняли эту религію, что впоследствии она сдѣлалась даже могучей политико-экономической силой съ ярко выраженнымъ стремленіемъ къ распространенію среди народовъ,—все это вмѣстѣ составляетъ другое условіе для развитія и распространенія монотеизма, и поэтому, на вопросъ объ основныхъ положеніяхъ монотеизма сполна можно отвѣтить только послѣ критическаго разсмотрѣнія христіанства, какъ религіи соціальной. Политизмъ, по соціальнымъ условіямъ, сдѣлался непригоднымъ, какъ религія тогдашняго цивилизованнаго міра; но почему же именно христіанство стало религіей этого цивилизованнаго міра? Объ этомъ мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ, тогда какъ самое развитіе понятія о богѣ въ христіанской и параллельно съ ней идущей еврейской теологіи, какъ идеологическое отраженіе соціального развитія того времени, должны явиться предметомъ особаго изслѣдованія ученыхъ, хорошо знакомыхъ съ этой литературой. Но такъ какъ начало магометанскаго монотеизма тоже лежитъ въ еврействѣ, то тутъ невольно являются вопросы: насколько монотеизмъ въ особенной формѣ Ислама отвѣчалъ условіямъ жизни и производства магометанскихъ народовъ? И въ какой зависимости находятся между собой соціальное развитіе этихъ народовъ и теологія Ислама.

Точно также и изслѣдованіе системъ, модифицированныхъ христіанство, потребовало бы отъ насъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія исторіи догматовъ и теологи-

ческихъ построеній. Сюда прежде всего относится ученіе о Троицѣ, начало которому въ той формѣ, въ какой оно до сихъ поръ сохранилось въ церкви, положили каппадокійцы (Василій, Григорій изъ Ниссы и Григорій Націанскій) и Аполлинарій Лаодикійскій, и образъ котораго былъ очерченъ уже Тертуллианомъ; внутренняя же причина его возникновенія лежитъ въ христологической догмѣ и въ аристотелевской философіи. Это ученіе, быстро превратившееся въ мертвый догматъ, явилось результатомъ чистаго умоузнанія, безъ всякой связи съ остатками древнихъ религіей.

Самое сильное и до сихъ поръ еще не побѣжденное препятствіе выставилъ древній политизмъ монотеизму въ соединеніи войны съ божествомъ. Богъ войны, по необходимости, націоналенъ: онъ не можетъ одновременно помогать двумъ враждебнымъ народамъ. Если теологи и утверждаютъ, что божественное рѣшеніе исхода войны совершается изъ высшихъ, а не только изъ національныхъ цѣлей, то на самомъ дѣлѣ богъ для нихъ является всегда сторонникомъ ихъ собственной націи: такъ напримѣръ, въ 1870 году богъ нашего <sup>1)</sup> духовенства былъ пруссакомъ, а во Франціи—французомъ.

Всюду обращаются къ національному божеству. Это является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ, потому что религіозное понятіе основывается на этическомъ („Богъ есть благо“), а этика войны можетъ быть только грубо-національной. Для обыкновеннаго же времени это противорѣчіе остается скрытымъ въ религіи.

Максъ Мюллеръ въ своей „Естественной религіи“ отмѣчаетъ, какъ „въ высшей степени остроумное“, замѣчаніе другого ученаго, теолога Тиле, что вліяніе національности на религію въ послѣднее время все болѣе уменьшается. Фактъ этотъ очевиденъ; но у обоихъ

<sup>1)</sup> Пруссакаго.

этих писателей мы не видимъ объясненія его, и оба они не сдѣлали дальнѣйшаго изслѣдованія другихъ отношеній между національностью и религіей. Въ естественныхъ религіяхъ, мы всюду видимъ, что религіозныя противоположности совпадаютъ съ національными; потому что здѣсь религія и мифологія связаны неразрывно. Но мифъ является ступенью развитія языка; и уже поэтому филологическія, то есть національныя противоположности, — имѣютъ своимъ слѣдствіемъ и различіе мифологіи и религіи. Но, вслѣдствіе все возрастающаго познанія и развивающихся сношеній народовъ другъ съ другомъ национальная религія, которая, по необходимости, является первой ступенью религіи, начала дѣлаться все болѣе и болѣе интернациональной. Это выражается, напримѣръ, въ отождествленіи образованными людьми римскихъ и греческихъ боговъ, и во все болѣе увеличивающемся сходствѣ моральнаго характера различныхъ религій, а также, съ другой стороны, и въ отрицаніи боговъ передовыми элементами. Этотъ процессъ интернационализаціи религіи произошелъ и на самомъ дѣлѣ; но дѣйствующимъ началомъ здѣсь явились социальныя движенія. Христіанство сдѣлалось интернациональной религіей, потому что оно нашло подходящую почву для своего воспріятія во всемъ мірѣ; потому что христіанскіе властители, по экономическимъ и политическимъ причинамъ, распространили его среди другихъ націй, и, наконецъ, еще потому, что оно вполне подходило къ социальному положенію цѣлаго ряда странъ, стоящихъ на той же ступени производства. Социальныя явленія должны были дѣлаться явленіями массовыми, прежде, чѣмъ человѣкъ угадывалъ существованіе социальныхъ силъ и сознавалъ свое безсиліе по отношенію къ нимъ, прежде чѣмъ социальныя силы взяли въ плѣнъ его фантазію и разумъ и опредѣлили самый характеръ религіи. Естественныя религіи имѣютъ мѣстный ха-

рактерь; социальныя же религіи, вытѣсняющія ихъ, съ самаго начала уже являются религіями массовыми, всемірными религіями“ (К. Каутскій, „Томасъ Моръ и его утопія“). Однако христіанство охватило, во-первыхъ, не всѣ націи и, во-вторыхъ, что еще важнѣе, единство христіанскаго исповѣданія не сохранилось. Теперь почти само собой понятно, что тамъ, гдѣ національная и религіозная противоположность встрѣчаются, онѣ обостряютъ другъ друга, и это яснѣе всего выступаетъ внутри одного и того же государства. Примѣрами этого можетъ служить современное положеніе нѣмцевъ-евангеликовъ въ Россіи, православныхъ русиновъ въ Галиціи и православныхъ румынъ въ Зибенбургенѣ. Ближайшее разсмотрѣніе показываетъ, что социальныя противоположности являются въ современномъ обществѣ гораздо значительнѣе, сравнительно съ противоположностями религіозными и національными, и что поэтому, эти послѣднія обостряются, когда онѣ сталкиваются съ первыми и что, напротивъ, національныя и религіозныя различія ступеиваются тамъ, гдѣ ихъ перекрещиваютъ социальныя противоположности. Примѣръ перваго мы видимъ въ Зибенбургенѣ, гдѣ мадьяры-католики захватили въ свои руки землевладѣніе и высшія государственныя должности, а православная религія, какъ религія бѣдняковъ, приобрѣла сильный оттѣнокъ враждебности и ненависти противъ католической, какъ противъ религіи эксплуататоровъ.

Въ заключеніе, при такомъ высокомъ интересѣ вопроса, мы займемся разборомъ еще нѣсколькихъ, совершенно иныхъ взглядовъ на происхожденіе монотеизма. Странную теорію этого выдвигаетъ Молинали въ своей книгѣ, которую, вообще, не стоило бы труда читать; она называется такъ: „Религія“, Ж. Молинали, главный редакторъ „Журнала Экономистовъ“ (Парижъ 1892). Навѣстный буржуазный политико-экономъ дѣлаетъ въ этой книгѣ попытку показать постоянную связь

религіозныхъ понятій съ экономическимъ развитіемъ и оцѣнить политико-экономическую цѣнность религій, разумѣется, съ капиталистической точки зрѣнія. Книга начинается невѣрнымъ положеніемъ: социалисты, по его мнѣнію, сводятъ происхожденіе всякой религій къ простому обману. Писатели, употребляющіе такіе не историческіе приемы, не могутъ быть социалистами. Авторъ книги объясняетъ, въ основѣ совершенно правильно, возникновеніе религій тѣмъ, что непонятныя явленія и силы природы представляются сверхъ-естественными существами; потомъ къ естественнымъ основамъ религій присоединяются политическія и социальныя. Поразительно и почти непонятно только, что онъ, несмотря на чисто-естественное объясненіе божественной идеи, все-таки защищаетъ реальность божества и даже приводитъ такіа доказательства его существованія, которыя въ настоящее время даже теологи нашли бы не выдерживающими критики. Его богъ есть, прежде всего, экономическое провидѣніе и духовно-нравственный руководитель людей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, продуктъ нашего несовершенно понимающаго природу разума.

Древнѣйшей формой религій Молилари, абсолютно неправильно, считаетъ фетишизмъ. Неправильно также все его изображеніе первобытнаго общества; спрашивается: гдѣ только во всемъ свѣтѣ было подобное общество? Авторъ представляетъ рабство древнѣйшей формой страхованія, при чемъ избытокъ производства надъ потребленіемъ уплачивался рабовладѣльцу, какъ нѣкотораго рода страховая премія.

Очень мило! При изложеніи христіанства, какъ религій монотеистической, повторяется то же противорѣчіе, что авторъ, утверждая его истинность и признавая за нимъ божественное откровеніе, въ то же время сводитъ побѣду монотеизма на дешевизну его: „Одинъ богъ требуетъ для себя меньше, чѣмъ множество боговъ“. Есть нѣкоторое основаніе сомнѣваться въ добросо-

вѣстности такого вѣрованія, особенно если прочесть слѣдующія положенія: „Нужно приспособлять понятіе о богѣ къ мысленію массы, пока она не возвысится до него“ (стр. 165). „Въ африканскихъ миссіяхъ, на примѣръ, вытѣсненіе низшей религій высшей часто имѣло вредное вліяніе, разрушая вѣру, правда грубую, но служившую тѣмъ не менѣе необходимымъ руководствомъ нравственности.“ (стр. 232 и нѣчто подобное еще на стр. 175). И такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, вѣра, хотя и грубая, правда, но тѣмъ не менѣе, она все-таки служить необходимымъ руководствомъ нравственности для рабочихъ, какъ ее понимаетъ капиталистъ. Господинъ Молилари взявшиваетъ пользу и вредъ религій съ точки зрѣнія капиталиста и находитъ, что польза относится ко вреду, какъ 99 къ 1. Такъ можетъ продолжаться и при сверхъ-естественныхъ религіяхъ, несмотря на ихъ доказанное естественное происхожденіе. Ученіе о Троицѣ является для автора отраженіемъ „человѣческой троицы“, то есть, состоящей изъ трехъ основныхъ силъ души. Въ историческомъ очеркѣ среднихъ вѣковъ у Молилари очень много вѣрнаго, и даже онъ довольно правильно смотритъ на экономическія основы такъ называемой реформаци. Для настоящаго же времени онъ ставитъ слѣдующія требованія: никакой монополіи для одной религій, но свободная конкуренція, которая удешевитъ религію; раздѣленіе церкви и государства придаетъ церкви большую силу и свободу, особенно для того, чтобы во время социальныхъ кризисовъ она привела къ возможной только съ ея помощью побѣдѣ и могла восстановить „порядокъ“. Правда, въ существующей конкуренціи религій, мы до сихъ поръ еще не получили удешевленія ихъ; кромѣ того, оказывается, что по мѣрѣ того, какъ уменьшается число конкурентовъ, на мѣсто конкуренціи выступаетъ коалиція. Но мы все же должны поблагодарить г. Молилари за его откровенность.

Поразительно, что на одномъ пути съ историческими материалистами капитализма мы встрѣчаемся съ глубокимъ и честнымъ изслѣдователемъ Максомъ Мюллеромъ. Максъ Мюллеръ сводитъ, какъ мы уже говорили, иудейскій, а слѣдовательно, косвенно и христіанскій и магометанскій монотеизмъ къ Аврааму. Но какъ это ни ошибочно, Максъ Мюллеръ все-таки не оставляетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ своего обычнаго пути, естественнаго объясненія религіи. Только Максъ Мюллеръ дѣлаетъ попытку соединить естественное возникновеніе представленія о богѣ изъ непонятнаго и дѣйствительное существованіе сверхъ-естественнаго бога. То есть, это значитъ, что существуетъ истинный богъ, что люди всюду составляли себѣ всевозможныя понятія о богѣ, простыя и болѣе сложныя, болѣе низменныя и болѣе благородныя, но что между истиннымъ богомъ и этими понятіями о богѣ нѣтъ ни малѣйшей причинной связи. Существующая до сихъ поръ религія есть только фантазія неспособнаго еще къ познанію человѣка, но важнѣйшій образъ этой фантазіи обладаетъ все-таки реальнымъ существованіемъ. Ключъ къ такимъ полнымъ противорѣчія въглядамъ даетъ агностицизмъ. Мюллеръ можетъ возразить тѣмъ, кому непонятно такое странное отдѣленіе предмета отъ всѣхъ человѣческихъ понятій объ этомъ предметѣ, только такъ: „Вы забываете разницу между человѣческимъ понятіемъ о божествѣ и самимъ божествомъ, которое находится по ту сторону области всѣхъ человѣческихъ понятій“. (Вопреки этому, Мюллеръ въ другомъ мѣстѣ своей „Физической религіи“ снова пытается „доказать“ существованіе бога). Но какія данныя имѣются у насъ для какого-нибудь предмета, стоящаго внѣ всякихъ понятій? То, что Мюллеръ говоритъ о божествѣ, сводится къ такому опредѣленію: „Словами назвать его нельзя“. Но никому лучше этого великаго филолога неизвѣстно, что только въ словахъ и живутъ понятія, и что то, чего мы

не можемъ назвать и о чемъ, слѣдовательно, мы не составили себѣ никакого понятія, не имѣетъ для насъ и никакого значенія.

И дѣйствительно, въ другомъ мѣстѣ Мюллеръ хочетъ приевонить значеніе всей дѣйствительной полноты міровой загадки только связаннымъ съ языкомъ понятіямъ естественной религіи. Изъ всего вышесказаннаго слѣдуетъ, что Мюллеръ считаетъ вѣру въ это стоящее внѣ всякаго пониманія божество единственнымъ, абсолютно истиннымъ въ религіи, тогда какъ естественную религію, которая, по его словамъ, основывается только на временно непонятномъ, онъ представляетъ всѣмъ послѣдствіямъ развивающагося сознанія. Но вопреки самому себѣ, Мюллеръ такъ говоритъ объ естественной религіи: „Ея свѣтомъ разгоняется мракъ сомнѣнія и владѣющій міромъ страхъ. Что въ наше время болѣе всего необходимо, это естественная религія(!). Что бы различныя теологи ни понимали подъ сверхъ-естественной религіей, исторія все-таки учитъ насъ, что ничто такъ не естественно, какъ сверхъ-естественное. Но сверхъ-естественное должно всегда строиться на естественномъ. Сверхъестественная религія безъ естественной была бы домомъ, построеннымъ на пескѣ. Если же потомъ, какъ въ наши дни, на него выльется цѣлый ливень сомнѣній, кругомъ него поднимутся волны критики и бури невѣрія и отчаянія, то онъ рухнетъ, потому что построенъ не на каменномъ фундаментѣ не книжной, а естественной и вѣчной религіи“ („Естественная религія“). Впрочемъ, Мюллеръ всегда ставитъ себѣ только задачу объяснить явленія естественной религіи. И изъ его же собственныхъ объясненій отнюдь нельзя понять, почему же понятія и дѣствія, относящіяся къ естественной религіи, должны намъ быть такъ крайне необходимы.

Лампрехтъ („Исторія Германіи“, т. I) говоритъ такъ: „Вся миеологическая система первобытнаго періода



(нѣмецкаго) представляет собой божественную символику силъ природы, а также и человѣческаго отношенія къ нимъ. Но къ простымъ, основнымъ чертамъ давно уже присоединились фантастическіе образы. Наряду съ крупными силами природы, явились въ символическомъ воплощеніи и болѣе мелкія: каждый ручеекъ имѣлъ свою никсу, каждое дерево—свою волшебницу. Религіозное развитіе состояло въ томъ, что безпорядочная множественность боговъ и разнообразіе божественной дѣятельности должно было повести къ гибели идейнаго основанія древней системы. Болѣе прогрессивное время могло бороться съ этимъ только централизаціей своего міровоззѣнія. Избытокъ политеизма долженъ былъ вызвать монотеистическое теченіе. Но если оно проявилось, то строилось всегда на уже существующемъ. Культъ издревле состоялъ въ различныхъ обрядахъ для мольбы или примиренія съ сверхъестественнымъ: онъ развивалъ мысль, что судьба человѣческая зависитъ отъ божественнаго промысла. Еще рѣче и ярче вытекла идея фатализма изъ обычая предсказанія, которое состояло въ толкованіи ржанія священныхъ коней, въ бросаніи палочекъ со значками, въ наблюденіи полета птицъ и восхода солнца; тутъ уже нерѣдко ссылались на какого-нибудь определеннаго бога въ пользу представленія о всеобщей, неизмѣримой, определенной и опредѣляющей судьбѣ. Противъ полнаго поэзіи міра языческихъ боговъ грозно всталъ фаталистическій монотеизмъ: произошелъ процессъ, совершенно сходный съ тѣмъ, который пережили народы классической древности. Мы видимъ, что они замкнулись въ міросозерцаніи Эдды; очень сомнительно, была ли она извѣстна первобытному германскому народу. Напротивъ, вѣрно то, что германскіе боги еще не приобрѣли никакихъ непосредственныхъ отношеній къ лично-моральному. Жизнь ихъ ничѣмъ не отличалась отъ жизни простыхъ смертныхъ; и такъ

какъ типы ихъ сложились въ болѣе ранній періодъ, когда нравственность носила иной характеръ, то иногда они являлись теперь въ свѣтѣ такихъ свойствъ, которыя далеко уже ушедшее впередъ время считало безнравственными. Да и вообще, міръ боговъ совсѣмъ не является представителемъ нравственныхъ или безнравственныхъ свойствъ личной морали... Только нѣсколько столѣтій спустя, сѣверное міросозерцаніе, уже на высшей ступени моральнаго индивидуализма, вывело изъ этихъ мыслей религіозныя слѣдствія и для древняго міра боговъ. Для него теперь уже была нестерпима все рѣче выступающая противоположность между требованіями своей собственной морали и сдѣлавшейся теперь безнравственной моралью языческаго міра боговъ, и оно побѣдило ее съ неслыханнымъ героизмомъ, повергнувъ древній міръ боговъ съ его чувственными прелестями передъ неумолимой силой судьбы, воплощенной въ великаншахъ-ворнахъ. Но вслѣдъ за паденіемъ боговъ долженъ былъ возникнуть новый міръ, полный другихъ идеаловъ, рожденный невиннымъ и нравственно-чистымъ. Это—самоуничтоженіе древняго, полнаго символовъ язычества въ пользу высшаго моральнаго представленія, огромный подвигъ котораго является, можетъ быть, лучшимъ доказательствомъ всемірно-историческаго призванія германцевъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, германская міеологія приблизилась къ христіанству; и уже въ самомъ обоснованіи этой новой сѣверной системы, отдѣльныя, можетъ быть, даже нѣкоторыя существенныя черты, кажутся взятыми изъ содержанія новой религіи. Но и на почвѣ германскаго, первобытнаго времени, мы можемъ считать нѣкоторые родственные взгляды какъ бы подготовленными; а полное ихъ развитіе выразилось, въ нѣкоторомъ смыслѣ, въ христіанствѣ, какъ въ болѣе совершенномъ міросозерцаніи." Это объясненіе отчасти совершенно иначе предполагаетъ факты, чѣмъ они уста-

новлены исторически. Политенамъ является еще непоколебленнымъ во время христіанской пропаганды, хотя (такъ же, какъ и у грековъ) въ немъ и встрѣчались нѣкоторыя противорѣчающія ему представленія.

## ДЕВЯТАЯ ГЛАВА.

### Христіанство, какъ соціальная религія, и его связь съ древними, естественными религіями.

Шиллеръ высказывалъ сожалѣніе, что у насъ нѣтъ „удовлетворительнаго разъясненія появленія христіанства“. Теперь мы уже не чувствуемъ недостатка въ этомъ разъясненіи, и не потому, чтобы увеличилось число извѣстныхъ намъ фактовъ, но только потому, что мы научились лучше понимать связь между экономическими условіями жизни людей и ихъ религіозными представленіями. О самомъ началѣ христіанства и о жизни и дѣятельности его „основателя“ еще и теперь осталось много темнаго.

Самое характерное въ ученіи Иисуса—это отрицаніе богатства.<sup>?</sup> Осужденіе богатства съ необыкновенной рѣзкостью выражено въ слѣдующей его фразѣ: „Легче верблюду пройти сквозь игольныя уши, чѣмъ богатому войти въ царство небесное“ (Матѣ. 19, 24). Это было такъ рѣзко, что часто предполагалось, вмѣсто kamelos (верблюдъ), слово kamilos (корабельный канатъ), ради его болѣе мягкаго смысла; но, къ сожалѣнію, предположеніе это совершенно необосновано, и самое существованіе слова kamilos доказывается только его употребленіемъ въ этомъ мѣстѣ. Иисусъ же былъ другомъ бѣдняковъ, дѣтей и преступниковъ и революціонеромъ по цѣлямъ и средствамъ. Онъ возвѣщаетъ реформу

всего въ мірѣ (Дѣян. апостол. 3, 21) и говорить: „Се, творю все новое“ (Откров. Іоан. 21, 5). Онъ заявляетъ: „Не думайте, что я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ я принести, но мечъ“ (Матѣ. 10, 34), и затѣмъ дальше: „Огонь пришелъ я низвести на землю, и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся!“ (Лук. 12, 49). Онъ требуетъ отъ своихъ учениковъ: „Теперь, кто имѣетъ мѣшокъ, тотъ возьми его, также и суму; а у кого нѣтъ, продай одежду свою и купи мечъ“ (Лук. 23, 36). Какъ сознательно революціонны его слова, обращенныя къ человѣку, работавшему на своемъ полѣ въ субботу: „Человѣкъ, если ты понимаешь, что ты дѣлаешь, то ты блаженъ; если же ты этого не понимаешь, то ты проклятъ и преступникъ закона!“ (изъ одной греческой рукописи и изъ недавно найденнаго сирійскаго евангельскаго текста). Богачи и консерваторы обзывали его пьяницей и чревоугодникомъ, безнравственнымъ человѣкомъ, имѣющимъ общеніе съ мытарями и грѣшниками, съ блудницами и чернью. Образъ, характеръ Іисуса въ томъ видѣ, какъ онъ продолжаетъ существовать въ исторіи, опредѣлить или создать низшій слой общества.

То, что Христосъ обѣщалъ бѣднякамъ, было простой переменной ролей между бѣдными и богатыми и, слѣдовательно, не установленіе равенства. Собственность несправедлива, это лежитъ въ самой ея природѣ, и наслаждающихся ею здѣсь ждетъ въ будущемъ мірѣ мщеніе, въ видѣ вѣчныхъ мученій ада. Поэтому многіе богатые отказывались отъ своего богатства. Единственнымъ равенствомъ всѣхъ людей была ихъ равно грѣшная природа. И „коммунизмъ“ первыхъ христіанъ основывался не на теоретическихъ представленіяхъ о равенствѣ, а скорѣе на сплоченіи равно преслѣдуемыхъ. Въ это ученіе входитъ также и то, что нищенство, самоотреченіе, невниманіе къ земнымъ благамъ являются правильнымъ путемъ, составляютъ моральное благо;

если богатые не хотятъ слушать увѣщаній и остаются жестокосердыми, то они будутъ виновны во всѣхъ страданіяхъ бѣдняковъ, и ихъ забудутъ въ грядущемъ царствѣ Мессіи или въ будущемъ мірѣ. Труду такое міровоззрѣніе не придаетъ большого значенія.

Намъ приходится дѣлать заключенія о взглядахъ Христа только по Новому Завѣту, но, какъ механическое соединеніе произведеній различныхъ авторовъ, черпавшихъ изъ различныхъ источниковъ и преслѣдовавшихъ различныя цѣли, Новый Завѣтъ содержитъ въ себѣ множество противорѣчій. Такъ напримѣръ, мы видимъ это въ отношеніи къ государству. Апостоль Павелъ пишетъ въ своемъ письмѣ къ римлянамъ (13, 1): „Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти, аще не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены“. Это было написано во время правленія Нерона. Напротивъ, авторъ Апокалипсиса (13, 2) считаетъ государство дѣломъ дьявола: „И далъ ему драконъ силу свою, и престоль свой, и великую власть“.

Для насъ совершенно излишне входить въ подробности вѣдшей жизни Христа.

Историческая личность Христа уже во время его жизни считалась за давно жданнаго и предсказаннаго пророкамъ Мессію.

Ожиданіе Мессіи было чисто политическаго происхожденія. Оно возникло, когда іудейскій народъ впервые долженъ былъ склониться передъ Восточной, всемірной монархіей. Подъ римскимъ владычествомъ оно возросло, соотвѣтственно усилившемуся гнету. Отъ Мессіи ожидали, что онъ сломитъ римское иго и поведетъ іудеевъ къ побѣдѣ надъ всѣми своими врагами. Особенно счастливой жизнью должны были наслаждаться при немъ всѣ бѣдные, убогіе и несчастные, — такъ предсказано было въ псалмахъ. Мѣстомъ его рожденія у пророка былъ указанъ Вифлеемъ. Но какъ

сверхъестественное существо, Мессія впервые встрѣчается въ книгѣ пророка Данила.

Мѣстомъ рожденія Иисуса былъ Назаретъ; но впоследствии его замѣнили Вифлеемъ, чтобы согласовать его съ предсказаніемъ пророка Михея.

Греческій переводъ слова „Мессія“ будетъ—Христосъ, откуда и произошло названіе христіанства.

Мессію ожидали всѣ іудеи; поэтому и разница между христіанствомъ и іудействомъ состояла въ признаніи или непризнаніи Иисуса обѣщаннымъ Мессіей.

Какъ Мессія, Иисусъ долженъ былъ прійти опять послѣ своей смерти, чтобы повести іудеевъ къ побѣдѣ надъ своими врагами и основать могущественное, — какъ тогда говорили, тысячелѣтнее, — царство.

Но еще болѣе высокое положеніе было признано за Иисусомъ слѣдующими поколѣніями. Мы видимъ намекъ на него въ началѣ четвертаго евангелія. Идея, внесенная тамъ въ христіанство и еще болѣе слившаяся съ нимъ впоследствии, были продуктомъ греческой философіи. Она олицетворяла въ Логосѣ божественную мудрость. Греческое *logos* обыкновенно переводится, какъ *слово*; но оно означаетъ нераздѣльно разумъ и слово или мышленіе и языкъ. Такъ какъ богъ не является *alogos* (неразумнымъ), но представляетъ собой всю полноту разума, то Логосъ всегда въ немъ. Но съ самаго своего возникновенія, Логосъ является совершенно отдѣльнымъ отъ Отца существомъ. Изъ Александріи, находящейся тогда въ самомъ центрѣ международныхъ сношеній, многія идеи греческихъ философовъ, главнымъ образомъ, черезъ ученыхъ евреевъ, нашли себѣ доступъ къ образованнымъ людямъ среди римлянъ и среди другихъ народовъ. Отъ этого ученія о Логосѣ александрійскаго еврейства отправляется и введеніе въ четвертое евангеліе, потому что оно обращено къ такимъ читателямъ, которымъ было извѣстно представленіе о Логосѣ; въ своемъ ве-

деніи евангелистъ замѣняетъ Логосъ Иисусомъ, чтобы перевести на этого послѣдняго понятіе Логоса. Однако неизвѣстно, кто первый отождествилъ Мессію-Иисуса и Логоса.

Имѣющее также начало въ греческой философіи ученіе о томъ, что Христосъ, какъ сынъ Божій, рожденъ отъ дѣвы, подтверждалось слѣдующимъ мѣстомъ изъ пророка Исаи (7, 14): „Итакъ, самъ Господь дастъ вамъ знаменіе: се дѣва во чревѣ приметъ и родить сына, и нарекутъ ему имя: Эммануиль“.

Съ идеей Логоса близко было связано также представленіе о духѣ. Иисусъ, какъ Мессія, былъ въ минуту крещенія или, — какъ отодвинули еще дальше, — въ минуту рожденія, надѣленъ духомъ божіимъ. Изъ божественнаго Логоса и духа, посвящающаго человѣка въ Мессію и сына Божія, дѣлаются два лица, и Святой Духъ какъ бы является невидимымъ продолжателемъ дѣла жизни Иисуса.

Подъ эллинистическимъ влияніемъ могло развиться такое ученіе о богѣ, которое, съ одной стороны, подтверждало его единичность и единство, а съ другой стороны, должно было дать возможность создать въ одномъ божествѣ три лица.

Формулу „*una substantia, tres personae*“ (одна субстанція, три лица) выдумалъ юристъ Тертуліанъ. „Истину можно было познать, — говоритъ Гарнакъ, — только посредствомъ юридически-политическаго соображенія, что отецъ, представляющій собой *tota substantia* (всю субстанцію), посылаетъ своихъ представителей, которыхъ онъ знакомитъ съ управленіемъ всей монархіей. На помощь, сюда явилась юридическая фикція, соединявшаяся съ понятіемъ личности“.

И въ римской, всемирной имперіи, бѣдняки и особенно рабы, первые съ жаромъ присоединились къ христіанству. Рабы были исключены изъ государственной религіи; среди нихъ было много образованныхъ

элементовъ,—риторовъ, грамматиковъ, сторонниковъ той или другой философской школы. Какое вліяніе могли они имѣть своими знаніями и профессіями на образъ мыслей населенія, впервые стало ясно въ распространеніи христіанства. Но и кругъ богатыхъ не остался вполнѣ чуждъ ему. Во-первыхъ, моральная сила христіанства ослабила ихъ силу сопротивленія. И потомъ, для ихъ притупленныхъ всякими удовольствіями нервовъ, оставалась еще прелесть повизны—прелесть строгой, полной самоотреченія жизни. Огромное вліяніе имѣлъ успѣхъ и удивительное единство всюду возникающихъ общинъ.

Во второй половинѣ третьяго столѣтія, новыя обстоятельства стали способствовать распространенію христіанства: ухудшеніе матеріальныхъ условій, непрерывныя войны и ужасныя явленія въ природѣ,—землетрясенія, эпидеміи. Христіанская община начала уже ставить своей задачей матеріально помогать бѣднымъ, а не ограничиваться только обѣщаніемъ вознагражденія въ будущемъ мірѣ. Помогая сама, она требовала, чтобы помогали и богатые. Такимъ образомъ долженъ нѣсколько смягчиться жребій бѣдныхъ, а также и женщинъ. Поэтому женщины массами обращались въ христіанство. Исслѣдованіе римскихъ катакомбъ показало очень значительное участіе женщинъ,—до 40 процентовъ,—въ христіанской общинѣ. Однако ни христіанство, ни какая-либо другая изъ монотеистическихъ религій не могла улучшить положенія женщины, подобно тому, какъ христіанство должно было примириться также и съ продолженіемъ рабства: необходимыхъ слѣдствій существующаго общественнаго и производственнаго строя не можетъ уничтожить никакая религія. Религія сама является по отношенію къ тому или другому строю производства только слѣдствіемъ, отраженіемъ, а не причиной; христіанство должно было санкціонировать религіей подчиненное положеніе женщины.

Періодъ, въ который христіанство завоевало себѣ господство надъ цивилизованнымъ міромъ, былъ періодомъ всеобщаго броженія и недовольства. Широкие слои были отданы въ жертву нищеты, а для освобожденія пролетаріата своими собственными силами не было никакихъ и, прежде всего, техническихъ предварительныхъ условій.

Такъ какъ путь къ дѣйствительной помощи былъ неизвѣстенъ, то люди мечтали о такомъ, и вѣрили тѣмъ, кто указывалъ его въ отдаленномъ и потустороннемъ мірѣ. Умирающія общественныя формы и классы всегда со страстью отдаются иллюзіямъ. Всѣ прежнія религіозныя системы были не только побѣждены, но и социальны пережиты. Теперь появились всевозможныя новыя системы, и всѣ находили себѣ сторонниковъ; никогда міръ не былъ болѣе суевѣрнымъ, и философы—болѣе полны мистицизма, чѣмъ тогда. Должно было создаться нѣчто новое, и никто не зналъ, какимъ образомъ должно оно быть создано. Это было самой подходящей почвой, на которой должно было вырасти христіанство. Оно соединило въ себѣ самыя различные элементы, прежде чѣмъ сдѣлаться могучимъ и прочнымъ міровоззрѣніемъ. Христіанство все пропиталось платоновскою философіей, которая добилась, съ своей стороны, общаго признанія, потому что она вполнѣ отвѣчала тому времени и потому что броженіе и тревога умовъ въ разлагающейся Греціи и въ римской, всемірной имперіи были жизненнымъ элементомъ для нея. Такимъ образомъ, если она и не была зародышемъ новой религіи, то все-таки представляла собой питательный матеріалъ для нея. Но въ то же время появлялись и распространялись и другія философскія системы; но какая изъ нихъ утверждалась и занимала первенствующее мѣсто въ религіи—зависѣло отъ того, какая изъ нихъ отвѣчала потребностямъ и интересамъ того общественнаго класса, который въ то

время былъ носителемъ новыхъ религіозныхъ взглядовъ. „Фальсифицированное или, лучше сказать, по необходимости пришедшее въ унадокъ ученіе Эпикура сдѣлалось идеаломъ людей грубаго наслажденія временъ римской имперіи; стоическая философія, родственная платоновской, сдѣлалась опорой для немногихъ, страдающихъ подъ духовнымъ гнетомъ идеальныхъ элементовъ господствующаго класса. Христіанство, пропитанное платоновской философіей и еврейскимъ спиритуализмомъ, сдѣлалось, наконецъ, якоремъ спасенія для стонущихъ подъ матеріальнымъ, физическимъ и духовнымъ гнетомъ массъ, въ томъ, именно, видѣ, который дало ему искусное толкованіе Павла. Такимъ образомъ, каждое духовное теченіе является выразителемъ опредѣленнаго слоя общества, потому что оно удовлетворяетъ духовной потребности этого слоя“. (Бибель, „Примѣчанія къ истинному виду христіанства“, Ива Гюйо и Сигизмунда Лакруа“).

Къ этому же раннему періоду времени относится и одно установленіе, которое только много позднѣе сдѣлалось всеобщимъ и важнымъ по своимъ послѣдствіямъ: а именно, безбрачіе духовенства. Уже апостоль Павелъ считаетъ бракъ только необходимымъ, чтобы бороться съ развратомъ. Онъ говоритъ холостымъ, что лучше жениться, чѣмъ возбуждаться половыми страстями. Но и въ бракѣ необходимыя половыя сношенія должны отступать передъ исполненіемъ религіозно-правственныхъ обязанностей, и лучше не жениться тому, у кого хватить на это силы. Исусъ самъ оставался неженатымъ, хотя и нигдѣ не сказано почему. Къ началу третьяго столѣтія опредѣленно было выдвинуто требованіе, что ни одинъ епископъ, пресвитеръ или дьяконъ не могутъ жениться послѣ своего посвященія и что никто изъ тѣхъ, кто сошелся со вдовой или съ падшей женщиной, или женился во второй разъ, не можетъ быть посвященъ. Съ четвертаго столѣтія уста-

навливаются уже законы въ этомъ направленіи. Никейскій соборъ не принялъ еще предложеннаго запрещенія браковъ духовенству. Иннокентій I (404—405) и Левъ I (446—448) выступили защитниками того взгляда что бракъ мѣшалъ отправленію духовныхъ должностей. Съ тѣхъ поръ запрещеніе брака епископамъ, священникамъ и дьяконамъ все болѣе и болѣе распространялось. Половыя сношенія были признаны очагомъ грѣха, и къ женщинѣ стали, благодаря этому, относиться съ презрѣніемъ. На томъ же самомъ основаніи и съ такимъ же точно правомъ, могла, разумѣется, и женщина презирать мужчину! Въ десятомъ столѣтіи опасеніе передъ развращающими слѣдствіями вынужденнаго безбрачія сдѣлало невозможнымъ проведеніе законовъ безбрачія. Больше всего для нихъ сдѣлалъ Григорій VII. Но мотивъ тутъ былъ совершенно иной: главнѣйшимъ, желательнымъ результатомъ безбрачія было то, чтобы оно отдѣлило духовенство отъ интересовъ свѣтскаго общества и окончательно приковало бы его къ церкви. Въ евангелической церкви, эта цѣль падаетъ сама собой<sup>1)</sup>.

Въ центрѣ христіанскихъ идей въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій стояло тысячелѣтнее царство, „хилиастическія ожиданія были истиннымъ христіанствомъ“. (Гарнакъ). Ириней, Тертуллианъ и Лактанцій колеблются между двумя Христами: Христомъ стараго преданія, который, въ видѣ воина, придетъ снова и побѣдитъ антихриста, свергнетъ власть Рима и установитъ вели-

<sup>1)</sup> Кромѣ католическаго духовенства, въ вынужденномъ безбрачій, благодаря своей профессіи, и теперь еще живутъ у насъ 83% нашихъ офицеровъ и учительницы. На какомъ основаніи эти послѣднія осуждены на безбрачіе, этого я никакъ не могу разувать. Препятствующее иногда исполненію профессиональныхъ обязанностей физическое состояніе врядъ ли можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для этого, такъ какъ очень часто случаются отступленія и по совершенно другимъ поводамъ. Неужели здѣсь еще безсовѣстно продолжаетъ дѣйствовать старое міровозрѣніе, отдающее предпочтеніе безбрачій?

кое царство съ главнымъ городомъ Иерусалимомъ, и воплощеннымъ богомъ, который, въ сущности, совершилъ уже свое дѣло,—научилъ человѣчество и далъ ему божественную любовь и безсмертіе. Древнее возрѣніе, впрочемъ, продолжало дѣйствовать и послѣ Августина.

Но христіанское ученіе было, такъ сказать, еще совсемъ не готово. Не раньше, какъ къ концу пятого столѣтія, въ Галліи возникъ католическій символъ вѣры, принятый также и въ лютеранское вѣроисповѣданіе; благодаря своей сжатой формѣ, онъ особенно легко усваивался. И изъ предшествующихъ, болѣе древнихъ его формъ, ни одна не относится къ апостольскимъ временамъ. Легенда наивно повѣствуетъ, что каждый изъ двѣнадцати апостоловъ составилъ одинъ изъ членовъ символа вѣры. Развитіе христіанскаго понятія о богѣ происходило очень медленно. Эсхатологія (ученіе объ окончательной судьбѣ какъ каждаго отдѣльнаго человѣка послѣ смерти, такъ и всего человѣчества и всего міра) все еще оставалось совершенно неопредѣленной. Ученіе о Христѣ, какъ о вѣчно существующемъ и олицетворенномъ Логосѣ, получило свое окончательное призваніе только въ самомъ концѣ третьяго столѣтія. Многіе горячо возражали противъ тысячелѣтняго царства. Благодаря необходимости отвѣчать на возраженія и нападки греческой философіи, христіанство приобрѣло апологетическій характеръ и присоединило къ себѣ много философскихъ взглядовъ. Тѣснѣе всего это соединеніе философіи съ религіей является у гностиковъ. Они превратили христіанство въ цѣлую систему философскихъ изреченій. „Гностицизмъ отражалъ тотъ своеобразный міръ идей, который христіанство приняло въ головѣ эллиниста, пытавшагося соединить новое ученіе со старой вѣрой“ (Карль Шмидтъ). Гностики поставили своей задачей доказать, что содержаніе христіанской религіи тождественно съ выводами

религіозной философіи. Вѣра въ евангеліе замѣнилась наукой о богѣ, о природѣ и исторіи міра. Въ ученіе гностиковъ входитъ также отрицаніе второго пришествія Христа и его царства славы на землѣ. Гарнакъ называетъ гностицизмъ острой секуляризацией (эллинизацией) христіанства; а католическая система являлась, напротивъ, постепенной. Если сравнить обѣ въ этомъ отношеніи, то гораздо болѣе простое и гораздо болѣе важное различіе между ними состоитъ въ томъ, что гностицизмъ является теоретической, а католическая система, напротивъ, практической секуляризацией христіанства, настолько отдѣлившася отъ почвы реального міра, насколько это вообще возможно для круга идей, исповѣдуемыхъ народными массами. Но эта практическая секуляризація начинается уже съ Константина. Этотъ императоръ (323—333), изъ политическихъ соображеній перешедшій въ христіанство, оказался роковымъ для христіанской религіи. Изъ религій угнетенныхъ она сдѣлалась господствующей, государственной религіей, цѣли которой срослись съ цѣлями государства. Христіанство угнетенныхъ перешло въ христіанскую имперію, подобно тому, какъ въ наши дни пытались привязать пролетарскій социализмъ къ „соціальной“ или даже „соціалистической“ имперіи. Приобрѣтеніе вышняго могущества было ему теперь не трудно. Для серьезной борьбы съ христіанствомъ, римской религіи не хватало вышней организаціи; она вполне зависѣла отъ государства и папы; какъ только это послѣднее лишило ее своего покровительства, жрецы не оказали никакого серьезнаго сопротивленія. Рѣшительный фанатизмъ христіанъ въ тысячу разъ перевѣшивалъ государственную поддержку старыхъ религій.

Этотъ же императоръ,—будучи, впрочемъ, еще язычникомъ,—созвалъ первый вселенскій соборъ и объявилъ его рѣшеніе непогрѣшимымъ. Первые восемь вселенскихъ соборовъ,—все созывались императорами.

Со времени Константина, христианство во всех областях пользовалось полной терпимостью, и даже постепенно ему стали оказывать все большее предпочтение. Оно начало вытесняться и в судопроизводстве. Отпавшие от христианства и еретики, а затѣмъ и язычники были ограничены въ правахъ, сравнительно съ христианами; въ уголовномъ правѣ были введены усиленные кары для особенно тяжелыхъ, по христианскимъ понятіямъ, преступлений и смягченія—для болѣе легкихъ; на основы гражданского права христианство, напротивъ, не имѣло никакого вліянія. Илагать же подробно почти одновременный упадокъ эллинизма и проникновеніе христианства въ область литературы, искусства и народныхъ праздниковъ здѣсь не мѣсто.

Геодосій (379—395) надѣлилъ епископовъ всевозможными государственными правами и привилегіями; въ то же время изданный имъ эдиктъ запрещалъ отправление языческаго культа и устанавливалъ государственное преслѣдованіе язычества.

Теперь императоры считали своимъ призваніемъ опредѣлять и охранять „истинную вѣру“. Они объявили государственнымъ преступленіемъ исповѣданіе прежней языческой вѣры.

Сдѣлавшееся государственной религіей христианство конфисковало имущество языческихъ жрецовъ; языческіе храмы были уже раньше разрушены.

Еще болѣе важное значеніе, чѣмъ измѣненіе политическаго положенія христианства, имѣетъ преобразование его социальнаго характера. Оно состоитъ, въ сущности, въ санкціонированіи существующихъ въ буржуазномъ государствѣ видовъ собственности и пріобрѣтенія. Отношеніе религіи къ порядку собственности связано съ самымъ понятіемъ о богѣ, и измѣненіе этого отношенія означаетъ въ то же время и измѣненіе понятія о богѣ; потому что понятіе о богѣ получаетъ свое содержаніе изъ этическихъ представленій и идеаловъ,

а эти послѣднія обуславливаются, въ свою очередь, социальнымъ положеніемъ. Теологи, обыкновенно не замѣчаютъ этой связи. Въ сущности, нѣтъ никакой необходимости, чтобы религія санкціонировала только тѣ виды собственности, которые существуютъ при данномъ способѣ производства, и охранять которые составляетъ основную задачу государства. Сущность религіи не исключаетъ того, чтобы она выступала на защиту интересовъ эксплуатируемаго и угнетеннаго класса или, иначе говоря, чтобы освободительныя стремленія угнетеннаго класса не принимали религіозной формы. Въ дѣйствительности, въ первые вѣка отношеніе къ существующему въ то время строю собственности было предметомъ живѣйшаго обсужденія внутри христианства. Самые уважаемые *doctores ecclesiae*, Василій, Иеронимъ, Іоаннъ Златоустъ и каноническое право занимаютъ по отношенію къ характеру собственности такое положеніе, которое должно крайне удивить того, кто недостаточно знакомъ съ исторіей и кому извѣстны только взгляды современной христианской религіи. У вышепоименованныхъ писателей мы встрѣчаемъ, на примѣръ, такія фразы: „*Dulcissima est rerum possessio communis*“ (Общественное владѣніе всеми вещами лучше всего). „Собственность, не являющаяся продуктомъ труда (собственника), представляетъ собой грабежъ и воровство“. Съ отвращеніемъ къ частной собственности и ея привилегіямъ, у Августина соединялось и глубокое недовѣріе къ государству, свѣтской общественной организаціи, которой не было никакого дѣла до религіозной критики собственности.

Затѣмъ постепенно буржуазная и санкціонированная религіей собственность стали отождествляться. И только съ религіозной санкціей общественнаго строя, основаннаго на частной собственности и классовой противоположности, христианство получило свой законченный характеръ, а монотеизмъ—свое полное значеніе.



Послѣ вѣковой борьбы за свое существованіе и послѣ всевозможныхъ приспособленій, монотеизмъ оказался, въ концѣ концовъ, несоединимымъ съ социальными условіями общества и поэтому не жизнеспособнымъ. Новая же, явившаяся тоже продуктомъ компромиссовъ и сліянія разнообразныхъ элементовъ религія пріобрѣла, наконецъ, именно такую форму, въ которой она больше всего отвѣчала общественнымъ потребностямъ: оно было отраженіемъ существующаго общественного строя, а монотеизмъ получилъ свою окончательную опору въ частной собственности <sup>1)</sup>.

Иначе объясняетъ происхожденіе христіанскаго монотеизма Моллиари; онъ не придаетъ значенія социально обусловленному процессу развитія въ самомъ христіанствѣ. Христіанскій богъ, какъ богъ бѣдняковъ, не требовалъ жертвъ. Итакъ, буржуазный экономистъ, изъ замѣны многихъ боговъ, требующихъ множества жертвъ, единымъ богомъ, совсѣмъ не нуждающимся въ жертвахъ, выводитъ заключеніе, что монотеизмъ былъ вызванъ потребностью въ удешевленіи религіи („Религія“). Таковъ буржуазный экономическій матеріализмъ!

Но какъ бы ни расширилось понятіе о богѣ, по существу, оно все-таки оставалось продолженіемъ стараго понятія, принадлежавшимъ естественной религіи. Физическіе боги сдѣлались, благодаря ихъ отдѣленію отъ своего матеріальнаго субстрата, идеальными, этическими существами, и если множественность различ-

<sup>1)</sup> То же самое социально-политическое происхожденіе хотя и не вполнѣ развившагося монотеизма теологъ В. Бендеръ нашелъ у китайцевъ. Лангеръ пытался доказать существованіе крипто-монотеизма у древнихъ китайцевъ („Крипто-монотеизмъ въ религіяхъ древнихъ китайцевъ и другихъ народовъ“. Лейпцигъ, 1891). Въ основѣ религіознаго сознанія китайцевъ лежатъ представленіе о небѣ, какъ о все превосходящей и надъ всѣмъ господствующей силѣ; и, — чего авторъ не замѣчаетъ, — сила этого неба потому такъ сверхъестественна, что только такимъ путемъ оно можетъ выполнить „свою социальнаго-политическую цѣль: гарантированіе существующаго общественнаго и государственнаго порядка“. (W. Bender: Deutsche Literatur — Ztg., XIV, n. 224). Tout comme chez nous!

ныхъ типовъ боговъ и исключила, — разумѣется въ смыслѣ современныхъ взглядовъ, — чисто-физическій характеръ отдѣльныхъ божествъ, потому что „абсолютное добро“ можетъ быть только одно, то все-таки элементъ „божественнаго“ въ богахъ былъ этимъ „абсолютнымъ добромъ“. Лучше, чѣмъ добрыми, мы не можемъ мыслить себя. Въ этомъ понятіи дѣйствуетъ непрерывное, связанное съ этимъ словомъ развитіе, и такъ какъ „богъ“ есть „абсолютное добро“, то и въ понятіи о богѣ дѣйствуетъ непрерывное развитіе. Потому, какъ бы величественно ни казалось представленіе о богѣ религіознаго человѣка или философа, въ дѣйствительности же, это — только старое представленіе дикаря, въ которомъ загадочныя явленія природы будили страхъ передъ непостижимымъ; только представленіе это измѣнилось и расширилось, смотря по состоянію естественно-историческихъ знаній и по свойству общественныхъ отношеній.

Непрерывность существуетъ и въ вѣрованіи въ загробную жизнь, хотя содержаніе этихъ потустороннихъ представленій существенно измѣнилось, вслѣдствіе измѣнившихся отношеній въ здѣшнемъ мірѣ. Дикарь вѣрилъ въ продолженіе существованія послѣ смерти просто потому, что онъ не могъ ни пожелать, ни представить себѣ полнаго уничтоженія человѣка, то есть того, благодаря чему человѣкъ обладаетъ способностью движенія и дѣйствія. Но естественныя религіи еще не выдумали никакой связи между существованіемъ человѣка послѣ смерти и волей этическихъ боговъ. Промысль боговъ о людяхъ, ихъ заботы о нихъ распространяются только на ихъ земное существованіе. Поэтому, въ естественныхъ религіяхъ, въ будущей жизни царитъ, главнымъ образомъ, кара, наказаніе. Муки вѣчнаго проклятія, разумѣется, живо рисовались и въ древнемъ христіанствѣ. Религія угнетенныхъ должна была грозить суровыми карами богачамъ. И христіанскій адъ получилъ чувственную форму и назва-

ніе геены. Вѣчное блаженство или вѣчное мученіе зависѣло отъ Суда, а страхъ передъ Судомъ являлся сильнымъ мотивомъ въ древней христіанской религіи и жизни. Но затѣмъ онъ упалъ, и такъ и не вернулся на Востокъ. У Оригена и у сторонниковъ восточной школы будущая жизнь представляется индифферентнымъ состояніемъ простаго успокоенія. На Западѣ же больше значенія стали теперь придавать будущему блаженству, къ которому, при безнадежномъ земномъ существованіи, тѣмъ болѣе стремились жаждущія души; здѣсь и до сихъ поръ надежды на блаженство уравновѣшиваютъ страхъ передъ мученіями. Богъ даетъ вѣчное блаженство и караетъ вѣчными муками (Совершенно иначе говорится въ псалмѣ 29, 6: „Ибо на мгновеніе гнѣвъ Его, на всю жизнь благоволеніе Его“). Тотъ фактъ, что за человѣческой, слѣдовательно, ограниченный, конечный грѣхъ Онъ посылаетъ безконечное наказаніе, разумѣется, стоитъ въ противорѣчій съ Его свойствомъ совершенной справедливости и превосходить человѣческую несправедливость въ количественномъ отношеніи безконечнаго къ конечной величинѣ, слѣдовательно, безконечно. Кромѣ того, грѣхъ карается вдвойнѣ: сначала смертью, а потомъ еще вѣчнымъ страданіемъ послѣ смерти. Осужденные являются духами, но горятъ они въ матеріальномъ смыслѣ. Попытки разрѣшить это противорѣчіе составляютъ чисто теологическое занятіе; но, разумѣется, изъ нихъ не получится ничего имѣющаго отношеніе къ разуму. Такъ, на примѣръ, падшій духъ, кромѣ силы познанія и воли, обладаетъ еще способностью „горѣнія“. Первое противорѣчіе, безъ котораго не можетъ существовать ученіе, пытались устранить тѣмъ аргументомъ, что грѣхъ оскорбляетъ безконечное величіе божіе. Но съ самымъ ученіемъ разстаться нельзя, такъ какъ нельзя отказаться отъ соціально-политической цѣли. Эта соціально-политическая цѣль выяснялась также и теоло-

гамъ; но они, какъ всегда, перевертывали отношеніе между соціальной причиной и религіознымъ слѣдствіемъ. Для нихъ богъ является причиной, а свойство міра—желаемымъ имъ и проведеннымъ по его плану слѣдствіемъ, и по этому же слѣдствію люди должны дѣлать свои заключенія о причинѣ. Такъ, на примѣръ, Ницшъ говоритъ („Учебникъ евангелической догмы“): „Моральное доказательство (продолженія существованія послѣ смерти) исходитъ изъ идеи божественной справедливости, именно изъ той аксіомы, что должно быть абсолютное возмездіе, которое, однако, никогда не осуществляется въ земной жизни человѣка“. Дорнеръ называетъ это доказательство „юридическимъ“: „Юридическій аргументъ требуетъ безсмертія, въ цѣляхъ уравненія между благополучіемъ и добродѣтелью, котораго мы не встрѣчаемъ на землѣ“ (Дорнеръ, „Христіанское вѣроученіе“, т. I. Дорнеръ не соглашается съ этимъ доказательствомъ, потому что „съ одной стороны, безбожные люди не пользуются истиннымъ блаженствомъ, а съ другой стороны, и благочестивые люди не требуютъ отъ божественной справедливости награды за ихъ добродѣтель“). Теологія, по существующей соціальной несправедливости, заключаетъ о существованіи небесной, уравнивающей справедливости. Изъ плана бога, они выясняютъ строеніе міра. Такимъ образомъ они перевертываютъ зависимость явленій; такъ какъ именно строеніе міра и опредѣляетъ религіозныя представленія, которыя являются попыткой объяснить строеніе міра и оправдать то, что въ немъ кажется недостаточнымъ или вреднымъ. Теорія потусторонняго возмездія должна быть оправданіемъ всякой общественной несправедливости.

Вскрыть экономическую основу ученія о безсмертіи возможно только съ точки зрѣнія историческаго матеріализма. Съ другой же стороны, нерѣдко даже и буржуазные историки высказывали ту мысль, что сильная

вѣра въ потусторонній міръ значительно затрудняетъ стремленіе къ улучшенію отношеній здѣшняго міра, къ индивидуальной счастью и къ общественной справедливости.

„Вѣра въ небо подь облаками отвратила наше сердце отъ земли и побудила насъ пренебречь своими обязанностями по отношенію къ ней“ (Георгъ фонъ-Гижицкій). И самый характеръ воображаемой будущей жизни долженъ былъ реакціонно вліять на земную дѣятельность. Нужно было урегулировать здѣшнюю жизнь соответственно тѣмъ условіямъ, какими хотѣли пользоваться въ будущей жизни. Такъ какъ вѣчная жизнь состоитъ въ созерцаніи и познаніи бога безъ всякой творческой дѣятельности, то идеаломъ жизни дѣлается аскетизмъ, монашество.

Если ученіе о вѣчномъ возмездіи съ одной стороны служило тому, чтобы оправдать собственность, то, съ другой стороны, въ своей опредѣленной формѣ, — соответственно которой умершіе въ смертномъ грѣхѣ подвергаются вѣчному осужденію и священникъ можетъ отпустить грѣхи, — ученіе это содѣйствовало страшному усиленію власти церкви, которая могла, по своему желанію, связывать и разрѣшать.

Въ представленіяхъ о будущей жизни нельзя не видѣть вліянія языческихъ мистерій. Онѣ не только настроили умы для воспріятія христіанскихъ идей о потустороннемъ мірѣ, но, по большей части, дали и непосредственное содержаніе этихъ идей. Велькеръ уже съ нѣкоторой вѣроятностью доказалъ это относительно элевзинскихъ таинствъ, прудержавшихся вплоть до начала христіанства. Особенно большое вліяніе имѣли различные памятники и саркофаги съ изображеніями и надписями, относящимися къ потустороннему міру. Общіе элементы въ элевзинскихъ таинствахъ и въ христіанствѣ не только не смягчили борьбы между ними, но скорѣе сдѣлали ее еще острѣе.

Непрерывную связь между языческимъ и христіанскимъ религіознымъ мышленіемъ можно наблюдать въ самыхъ различныхъ частяхъ религіозной области. Въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ частностяхъ, разумѣется, вліяніе и самое продолженіе существованія языческихъ представленій является очень сомнительнымъ. Но большой осадокъ мифологіи въ христіанской демонологіи явнѣ всего показываетъ, какъ мало измѣнились древніе, естественные образы въ достигшемъ впоследствии кое-какого единства христіанскомъ мірѣ идей. Переходъ отъ геніевъ къ ангеламъ вполне очевиденъ. Культъ мертвыхъ превратился въ культъ мучениковъ, нѣсколько не измѣнившись и только нѣсколько сузившись. Культъ святыхъ, мадоннъ, ангеловъ, мощей и образовъ, крестные ходы и богомолья ясно показываютъ, что язычество непосредственно перешло въ церковь только подь номинально христіанскими формами. Обогащеніе (*inter divos refert*) осталось, въ видѣ церемоніала, и при христіанскихъ императорахъ. Рабы продолжали носить свои амулеты, только теперь они получили значеніе божественныхъ изображеній или сдѣлались настоящими или только предполагаемыми священными мощами. Отъ обогащенія мощей церковь очистилась только очень постепенно; Тома Аквинскій учитъ, что одежда Христа, ясли, въ которыхъ онъ лежалъ, копы, которымъ онъ былъ пронзенъ, слѣдуетъ почитать *cultu laetiae*, то есть поклоняться имъ, какъ богу. Но относя многіе отдѣльные обряды къ язычеству, протестантская полемика противъ католичества заходитъ гораздо дальше того, что она можетъ доказать или хотя бы сдѣлать только вѣроятнымъ. Человѣчески естественное въ христіанствѣ часто можно объяснить самимъ же христіанствомъ, такъ что производство его отъ язычества совершенно излишне. Безъ естественнаго происхожденія не могутъ обойтись даже самыя отвлеченныя религіозныя понятія. Крайне произвольно

также признавать за христианскими рассказами о чудесах непременно языческое основание и стремиться представить их какими-то толкованиями естественных мифов. Очень горячо обсуждалось также среди теологов, является ли тонаур продолжением древняго обычая жертвы волосами. Д-ръ Юсифъ Муръ („Пресуществленіе божества въ растительной субстанции“, Инсбрукъ, 1892) пытается доказать, что и образы ученія объ евхаристіи были взяты изъ греческой мифологіи. Зародышъ или, по выраженію автора, предчувствіе догмата составляло пресуществленіе божества въ винѣ (Бахусъ) и хлѣбныхъ зернахъ (Деметра).

Не менѣе важнымъ, чѣмъ ученіе церкви, является ея устройство, и впоследствии оно имѣло широкое вліяніе и на самое ученіе. Понятіе священнаго писанія о церкви не имѣетъ еще никакого слѣда іерархіи; христіанскія общины назывались столбами и опорами истины. Въ древнемъ символѣ вѣры тоже не сказано: я вѣрую въ церковь. Церковь и была сами вѣрующіе. Противоположности между духовенствомъ и мірянами тоже не было у первыхъ христіанъ, и только нѣсколько столѣтій спустя между ними было признано существенное различіе и сложилось понятіе средневѣковаго духовенства. Съ половины втораго столѣтія возникла должность епископа, вслѣдствіе потребности обезпечить единство церковнаго строя. Дальнѣйшее раздѣленіе іерархіи составилось отчасти по образцу установленій императорскаго культа. Папство имѣло своимъ основаніемъ должность верховнаго жреца (pontifex). Римскіе верховные жрецы были государственной наблюдательной властью надъ всѣмъ культомъ, но не исполняли жреческихъ обязанностей; императоръ совершенно правильно стремился не къ обязанностямъ rex sacrorum, а къ должности верховнаго жреца (pontifex). Эту должность Октавіанъ присоединилъ къ остальнымъ своимъ званіямъ и титуламъ, какъ послѣдній камень своего

господства. Отъ императора оно перешло къ папѣ. Восточная церковь никогда не была подъ властью римскаго епископа; его преимущественному положенію передъ другими епископами содѣйствовало, впрочемъ, и много другихъ обстоятельствъ. Рука объ руку съ развитіемъ іерархіи, шло и преобразование понятія „общества святыхъ“ въ понятіе о ви́шней церкви. Слово „католическій“ обозначало сперва: то, что находится у всего рода и, даже раздѣленное, составляетъ всегда одно и то же существо. Игнатій объяснял: „Гдѣ Іисусъ, тамъ и католическая церковь“,—безразлично, слѣдовательно, связана ли она съ другими церквями или нѣтъ. Тамъ, гдѣ „католическій“ принимаетъ смыслъ „всеобщаго“, онъ не значитъ „все-объединяющій“, но выражаетъ только то, что всюду было общимъ одно и то же. Въ первые пять вѣковъ этому слову никогда не придавался ви́шній смыслъ.

Новыя и еще болѣе важныя явленія выступаютъ послѣ присоединенія нѣмцевъ къ христіанству и папству. Въ Германіи христіанству пришлось побѣдить религію,—разумеется, въ умахъ,—которая точно также была потомкомъ первобытной арийской религіи, но только стояла еще ближе къ ней, вслѣдствіе запоздашаго техническаго и умственнаго развитія германцевъ. Политеизмъ былъ здѣсь еще во всей своей юношеской силѣ, и преобразование физическихъ боговъ въ идеальныя, этические существа совсѣмъ еще не было совершено. Поэтому и боги имѣли здѣсь только очень общія, неопредѣленныя отношенія къ моральнымъ понятіямъ, которыя скорѣе выросли на почвѣ давленія существующихъ организацій,—рода и семьи. Переводчикъ библіи могъ передать понятіе маммона только словомъ faihuthraihus, то есть, „стадо скота“. Личный выборъ писателя образовывать въ этомъ случаѣ значеніе этого выраженія точно такимъ же способомъ, какъ благодаря постепенному развитію языка, случи-

лось и съ римскимъ словомъ rescus (деньги, отъ слова rescus — мелкій скоть). Приемы писателя показываютъ величину социальнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и моральнаго разстоянія. Но тѣмъ сильнѣе должно было быть духовно-нравственное вліяніе христіанства. Оно превратило политеизмъ германцевъ въ полидемонію, которая, разумѣется, дѣлалась источникомъ вѣры въ дьявола, а эта послѣдняя, въ свою очередь, вмѣстѣ съ вѣрой въ вѣдьмъ, имѣла такіе ужасные результаты. Но, въ общемъ, благодаря присоединенію къ себѣ многихъ элементовъ античной культуры, оно стояло на очень далеко превосходящей тогдашнихъ германцевъ духовно-нравственной высотѣ и было, поэтому, въ состояніи въ теченіе многихъ вѣковъ руководить производствомъ, государственнымъ управленіемъ, науками, образомъ мыслей и нравственностью народа и, во всякомъ случаѣ, имѣть на него благоприятное вліяніе. Бонифацій (680—755), считающійся обыкновенно апостоломъ христіанства у германцевъ, правильнѣе долженъ былъ бы называться апостоломъ папства у германцевъ. Это соединеніе съ Германіей опредѣлило характеръ средневѣковаго папства и средневѣковаго католицизма. Германскій король обратился къ папѣ для коронованія его императоромъ, и тогда говорили: Христосъ далъ Петру два меча, одинъ—духовный, чтобы онъ носилъ его самъ, а другой—свѣтскій, чтобы онъ далъ его вѣлень императору. Или, по образному выраженію саксовъ: подобно тому, какъ луна получаетъ свой свѣтъ отъ солнца, такъ и императоръ получаетъ свою власть отъ папы. По этой теоріи, папа былъ монархомъ всего западнаго христіанства. Въ періодъ высшаго пункта папскаго могущества, Бонифацій VIII торжественно повторилъ эти изреченія въ буллѣ unam sanctam (18 ноября 1302). Церковь, во главѣ которой стоялъ папа, была вселенской; никакія особенности языка, національности, ступени культуры для нея не существовали.

Она не знала народовъ, а только вѣрующихъ и еретиковъ. Въ чемъ состояли экономическія основы папской и церковной власти въ средніе вѣка и какимъ образомъ для многихъ государствъ постепенно исчезла потребность соединенія съ папствомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и развились причины „реформаци“, очень подробно и ясно представлено Карломъ Каутскимъ въ книгѣ: „Томасъ Моръ и его утопія“ (Штутгартъ, Дитцъ, 1888). Поэтому, эта часть религіозной и церковной исторіи принадлежитъ къ тѣмъ немногимъ, которыя уже подверглись систематической и въ основѣ своей довольно полной переработкѣ съ историко-материалистической точки зрѣнія.

Сущность его выводовъ такова: церковь была самымъ крупнымъ землевладѣльцемъ; а крупное землевладѣніе было въ средніе вѣка самымъ главнымъ источникомъ дохода и власти. Церковь организовала помощь бѣднымъ и являлась ангеломъ-спасителемъ во времена народныхъ бѣдствій. Всѣ сословія въ феодальномъ обществѣ были заинтересованы въ поддержаніи церкви. Всѣ страны находились въ экономической зависимости отъ Италіи, какъ отъ наиболѣе культурной страны. Подобно многимъ другимъ монархическимъ державамъ, и папская тоже сдѣлалась еще могущественнѣе, благодаря борьбѣ съ внѣшнимъ врагомъ, руководство которой она взяла на себя. Крестовые походы означали высшую ступень папскаго могущества. Съ тѣхъ поръ церковь начинаетъ принимать нѣсколько иную фізіономію. Въ церковномъ, какъ и во всякомъ другомъ землевладѣніи, стали увеличиваться налоги на крестьянъ и совершалось присоединеніе общиннаго имущества и крестьянскихъ земель. Изъ алчности церкви все болѣе и болѣе ограничивала свою помощь бѣднымъ. Такимъ образомъ, церковь все болѣе ожесточала противъ себя низшій классъ народа, такъ какъ она недостаточно ограждала его отъ пролетаризаціи и

часто даже содѣйствовала ей; съ другой же стороны она навлекла на себя и вражду буржуазіи, потому что все еще составляла нѣкоторое препятствіе окончательному обѣднѣнію народныхъ массъ и не допускала ихъ до очень быстрой пролетаризаціи. Въ той же самой мѣрѣ, въ какой, вслѣдствіе расширенія товарнаго производства росли алчность и богатство церкви, она становилась все болѣе излишней въ экономическомъ и политическомъ отношеніи. Новый способъ производства развивался въ городахъ, и города доставляли организаціи и людей, въ которыхъ вуждалось новое общество и новое государство. Духовныя лица постепенно переставали быть учителями народа, знанія населенія и особенно населенія городского переросли ихъ собственныя знанія, и они становились однимъ изъ самыхъ невѣжественныхъ слоевъ народа. Какъ землевладѣлецъ, церковь становилась излишней, потому что вообще землевладѣніе и феодальное дворянство становилось лишнимъ, и даже вреднымъ: оно не нужно было больше для поддержки крестьянъ, для управленія страной и судопроизводства, и особенно ничтожнымъ дѣлалось участіе въ нихъ церкви; въ концѣ концовъ феодальныя повинности и границы дѣлались оковами для производства, феодальная форма собственности впадала въ противорѣчіе съ требованіями новаго способа производства. Все это сдѣлало особенно излишними монастыри.

Но и само папство сдѣлалось тоже лишнимъ. Его важнѣйшая функція, — объединеніе христіанскаго міра противъ невѣрныхъ, — устранилась самымъ результатомъ крестовыхъ походовъ, сломившихъ силу сарациновъ. Развитіе товарнаго производства и денежнаго хозяйства усилило страсть папъ къ наживѣ, тогда какъ функціи ихъ становились все болѣе незначительными. Началась торговля церковными должностями и индульгенціями и, съ развитіемъ товарнаго производства, церковныя должности сдѣлались довольно

цѣннымъ товаромъ. Въ концѣ концовъ, у народа лопнуло терпѣніе, и онъ стало презирать папство. Исчезли матеріальныя отношенія, сдѣлавшія папу повелителемъ христіанскаго міра, и міровоззрѣніе, явившееся результатомъ этихъ отношеній, то есть религія, все болѣе впадала въ противорѣчіе съ общественными явленіями. Въ Германіи почти всѣ классы были заинтересованы въ томъ, чтобы порвать связь съ папой. Иначе было въ Италіи. Чѣмъ болѣе развивалось товарное производство, чѣмъ болѣе укрѣплялась національная мысль, тѣмъ большими папистами дѣлались итальянцы: господство папы означало господство Италіи надъ всѣмъ христіанскимъ міромъ, означало его эксплуатацію итальянцами. Повелитель габсбургскихъ земель, императоръ, тоже нисколько не былъ заинтересованъ въ реформаціи. Въ смѣси народовъ габсбургскихъ земель, католицизмъ былъ объединяющимъ элементомъ, и малодѣйствительная сила императора въ Германіи основывалась на той же самой идеологіи, какъ и силы папства. Короли и духовенство Франціи и Испаніи, благодаря высшему экономическому развитію этихъ странъ, уже до реформаціи достигли, въ сущности, того, что князьямъ и духовенству въ Германіи нужно было еще добывать тяжелой борьбой; они сдѣлались даже настолько сильны, что могли думать уже о томъ, чтобы самого папу сдѣлать своимъ орудіемъ и эксплуатировать въ свою пользу его вліяніе и его могущество. Такимъ образомъ, они были сильно заинтересованы въ томъ, чтобы поддержать господство папы надъ христіанскимъ міромъ. Если Италія, Франція и Испанія остались католическими, то это нужно приписать не ихъ духовной отсталости, а скорѣе ихъ высшему экономическому развитію. Напротивъ, передовая борьба за реформацію перешла въ руки двухъ самыхъ отсталыхъ націй Европы: Швеціи и Шотландіи. „Этимъ, — говоритъ Каутскій, — разумѣтся, не выражается ника-

кого осужденія самой реформации. Мы констатируемъ только этотъ фактъ, потому что онъ объясняетъ, почему какъ разъ наиболѣе образованные люди Германіи и Англіи не хотѣли ничего слышать о реформации, — явленіе, которое было бы совершенно непонятнымъ, если считать, какъ это обыкновенно принято, что реформация была, въ сущности, духовнаго характера и представляла собой борьбу высшаго, протестантскаго духовнаго развитія противъ стоящаго ниже католическаго.

Къ этому нужно прибавить еще то, что отдѣльныя группы населенія, въ своемъ присоединеніи къ реформации, въ общемъ и цѣломъ руководились своими социальными интересами. Главной носительницей реформационнаго движенія являлась поднимающаяся буржуазія, которая была полна недовольствомъ и стремилась устранить всѣ препятствія на пути своего развитія. Какъ разъ на границѣ пятнадцатаго и шестнадцатаго столѣтій, болѣе энергичная эксплуатація серебряныхъ рудниковъ страны и болѣе быстрый обмѣнъ денегъ вызвалъ общую революцію въ цѣнахъ; сильно развившаяся торговля переполнила рынокъ неизвѣстными до тѣхъ поръ предметами и обезцѣнила мѣстные продукты; а общественное мнѣніе приписывало все ухудшеніе условій жизни эксплуатаціи духовенства. Другія группы городского населенія, благодаря своему неопредѣленному социальному положенію, проявляли большей частью колеблющееся отношеніе къ реформации. Для большинства имперскихъ рыцарей борьба противъ богатыхъ прелатовъ была рѣшающимъ мотивомъ для ихъ присоединенія къ реформации. Нѣмецкое духовенство тоже, въ свою очередь, было заинтересовано въ отдѣленіи отъ церкви, потому что большая часть ихъ доходовъ уходила въ Римъ, и наиболѣе доходныя бенефиціи ему приходилось предоставлять любимцамъ Рима.

Дѣломъ этого духовенства было создать религіозныя формы мышленія, въ которыя должна была вылиться реформационная борьба. Новый способъ производства вызвалъ новое содержаніе идей и потребовалъ новыхъ формъ мышленія. Традиціонныя церковныя формы, отвѣчавшія феодальному способу производства, не могли больше удовлетворять новому образу мышленія. Къ тому же, въ только что возрожденной литературѣ античнаго міра оказалась во многихъ пунктахъ очень подходящая къ новому образу мышленія и совсѣмъ уже готовая форма мышленія, а именно, форма античной, языческой науки и искусства. Итальянскія торговыя республики, — на что очень вѣрно указываетъ Каутскій, — съ живѣйшей радостью открыли въ литературѣ древней торговой республики, Афинъ такой способъ мышленія, который, — такъ же какъ и тамошняя матеріальная жизнь, — во многихъ пунктахъ отвѣчалъ ихъ собственному и выражалъ его въ самой яркой формѣ. Такимъ образомъ началось изученіе древнихъ классиковъ, какъ средство понять настоящее и нанести смертельный ударъ умирающимъ остаткамъ болѣе недавняго прошлаго. Чѣмъ болѣе падалъ старый способъ производства, тѣмъ смѣлѣе переходили гуманисты обычныя границы, тѣмъ больше смѣялись они надъ формой брака и семьи среднихъ вѣковъ, а также и надъ ихъ религіей. Міросозерцаніе гуманистовъ должно было послѣдовательно повести къ полному и всестороннему атеизму (гуманистовъ, а не народныхъ массъ), если бы они были, дѣйствительно, послѣдовательны и если бы это развитіе не было прервано реформацией.

Но гуманизмъ твердо придерживался основныя учрежденія церкви. Этимъ онъ отвѣчалъ реальнымъ интересамъ въ Италіи, тогда какъ нѣмецкій гуманизмъ, являвшійся здѣсь уже экзотическимъ растеніемъ, и также считавшій нужнымъ присоединеніе къ Италіи погибъ въ борьбѣ съ потребностями Германіи.

Въ отличіе отъ гуманистовъ, реформаторы обращались къ народнымъ массамъ; потому что въ реформаціонныхъ странахъ почти весь народъ составлялъ по отношенію къ папству одинъ единственный классъ—классъ эксплуатируемыхъ. На этомъ основаніи, реформаціонное міросозерцаніе должно было непременно сдѣлаться религіознымъ. Одинъ изъ корней религіи,—естественный корень,—былъ тогда едва задѣтъ тогдашней, такъ называемой, естественной наукой, состоявшей въ толкованіи звѣздъ, въ приготовленіи золота и въ знахарствѣ. Другой же корень, экономической, именно тогда далъ пышные побѣги; началась новая ужасная классовая борьба; борьба съ настоящимъ, страхъ передъ будущимъ усилилъ религіозную потребность и придалъ религіи гораздо болѣе туманный, мрачный характеръ. Старая, болѣе свѣтлая народная религія, все еще продолжавшая существовать въ средніе вѣка, наряду съ религіей церковной и пользовавшаяся у нея нѣкотораго рода терпимостью, была уничтожена реформаціей. Въ самой природѣ реформации было что-то первобытно-христіанское, отвергавшее спокойное довольство господствующей религіи и начавшее уничтожать разныя приспособленія къ человѣческимъ удобствамъ. Отдѣлившаяся отъ папства религія вскорѣ снова раздѣлилась, соотвѣтственно условіямъ въ разныхъ странахъ, на множество различныхъ вѣроисповѣданій. Кальвинизмъ, „реформированная“ религія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова соотвѣтствуетъ уже болѣе развитому, буржуазному обществу; онъ демократиченъ и носитъ республиканскій характеръ. Республиканизировавъ царство божіе и предоставивъ свѣтскому элементу большія права, сравнительно съ духовенствомъ, онъ создалъ республику въ Голландіи, сильныя республиканскія партіи въ Англіи и особенно въ Шотландіи и далъ буржуазной революціи въ Англіи свою готовую теорію борьбы. Эта религія въ то же время рѣзче всего

отражаетъ экономическое развитіе этого періода, капиталистическій способъ производства: „Предопредѣленіе Кальвина было религіознымъ выраженіемъ того факта, что въ торговомъ мірѣ успѣхъ конкуренціи или банкротство зависятъ не отъ дѣятельности или искусства индивидуума, но отъ обстоятельствъ, надъ которыми онъ не властенъ“. „Такимъ образомъ, причина его заключается не въ чѣмъ-либо желаніи или поведеніи, а въ милосердіи высшихъ, но неизвѣстныхъ, экономическихъ силъ. И это особенно было вѣрно для эпохи экономического переворота, когда всѣ старыя торговые пути и центры вытѣснялись новыми, когда Америка и Индія открылись для міра, и когда даже изстари уважаемый, экономической предметъ вѣры, цѣнность золота и серебра,—колебалась и падала“ (Фр. Энгельсъ).

Лютеранское вѣроисповѣданіе, напротивъ, царило въ монархическихъ странахъ и вполнѣ отвѣчало ихъ сущности. Многие буржуазные историки полагаютъ, что можно объяснить эту особенность лютеранской религіи индивидуальнымъ образомъ мысли самого Лютера и, во всякомъ случаѣ, подошли къ матеріалистическому методу, вывода образъ мыслей Лютера изъ его свойствъ крестьянина, сына рудокопа и саксонца. Но характеръ лютеранской религіи коренится не въ образѣ мыслей какого-нибудь отдѣльнаго лица.

Реформація, подъ конецъ, вылилась изъ сопротивленія матеріальному гнету церкви, и поэтому она съ своей стороны, стремилась ограничить церковь только ея духовными задачами. На этомъ основаніи, она предоставила свою собственную, внѣшнюю организацію государству, орудіемъ котораго она такимъ образомъ сдѣлалась. Тамъ, гдѣ государственная власть находилась въ рукахъ монарховъ, духовныя лица сдѣлались чиновниками абсолютизма. Но начало капиталистическаго способа производства содѣйствовало развитію абсолютной монархіи. Торговля создала хозяйственные ор-



ганизмы съ большими городами, въ видѣ центральныхъ пунктовъ, соотвѣтственно чему централизовалось и управленіе государствомъ, и армія, и во главѣ ихъ всталъ государь страны. Такимъ образомъ возникъ государственный абсолютизмъ, который, разумеется, сталъ служить капиталу. И возникшій въ реформаціонный періодъ принципъ: „Cuius regio, eius religio“ (государь страны является въ то же время и государемъ надъ религіей своихъ поданныхъ)—благодаря которому религія для каждаго отдѣльнаго лица являлась просто вопросомъ географіи,—слишкомъ часто давалъ силѣ капитала возможность, черезъ посредство государя и съ помощью религіи, направлять въ своихъ интересахъ общественную жизнь. Лютеранская церковь, особенно въ Пруссіи, никогда потомъ такъ и не освободилась изъ этого положенія государственнаго орудія. Когда бранденбургскій курфюрстъ, Іоганнъ перешелъ въ реформистскую церковь, и государь и народъ оказались разныхъ исповѣданій, то мысль объ отдѣленіи церкви отъ государства встрѣтила особенно сильную поддержку. Затѣмъ былъ признанъ и принципъ религіозной терпимости, который просвѣщенный король Фридрихъ II выразилъ въ сдѣлавшейся знаменитой фразѣ: „Въ моемъ государствѣ каждый можетъ по-своему идти къ вѣчному блаженству“. Однако, въ нашемъ столѣтіи, какъ отношеніе между церковью и государствомъ, такъ и положеніе *summus episcopus* (высшаго епископа) въ церкви сильно измѣнилось. Государство поддерживаетъ и охраняетъ церковь, для которой отдѣленіе отъ государства означало бы теперь уничтоженіе. Изолированіе государя отъ „своего“ народа исчезло, благодаря уни (1817), заключенію которой содѣйствовали также и династическіе мотивы.

Этимъ происхожденіемъ уни объясняется и тотъ фактъ, что, обладая какъ-будто объединяющей и сглаживающей конфессіональными различіями тенденціей, она,

на самомъ дѣлѣ, оставила совершенно незатронутыми какъ отдѣльныя вѣроисповѣданія, такъ и мертвыя догматизмъ ихъ. Церковная власть высшаго епископа на видъ какъ-будто усилилась, благодаря ей. Но, несмотря на существованіе высшаго епископства, руководство церковью фактически лежитъ въ Пруссіи на коллегіяхъ, состоящихъ изъ духовныхъ лицъ и юристовъ. Вошедшій у насъ въ моду въ церковной области византизмъ легко вводитъ въ заблужденіе такимъ положеніемъ дѣлъ, когда даже при синодальномъ устройствѣ, которое должно обезпечить сотрудничество свѣтскихъ лицъ, нельзя много измѣнить. Его не замѣчаетъ также и близорукой церковный либерализмъ, который соперничаетъ въ византизмѣ съ своимъ ортодоксальнымъ противникомъ и громогласно приводитъ для подкрѣпленія своихъ якобы свободныхъ требованій традиціи „великихъ прусскихъ королей“, великихъ курфюрстовъ и т. п. Конечно, въ сущности, какъ бюрократія, такъ и всякій монархъ, могутъ очень мало что-либо измѣнить, какъ въ основномъ характерѣ церкви, такъ и въ характерѣ государства, который опредѣляется условіями нашего классоваго общества; поэтому либеральная буржуазія слѣдуетъ, хотя и совершенно не думая объ этомъ, совершенно вѣрному классовому инстинкту, если она очень мало заботится о внутреннихъ отношеніяхъ въ церкви и о дѣятельности своихъ церковныхъ адвокатовъ.

Съ отношеніемъ вышеупомянутой группы къ *summus episcopus* можно приблизительно сравнить отношеніе іезуитовъ къ папѣ въ римской церкви. Но все-таки папство и орденъ іезуитовъ постольку занимаютъ совершенно иное, по существу, положеніе въ обществѣ, по скольку капиталистическая церковь, въ общемъ, является независимой отъ государства, главнаго орудія буржуазнаго общества, котораго она, впрочемъ, сама является только частью.

Капиталистическое производство лишило церковь, как таковую, ее экономического и политического преобладания. Съ этихъ поръ она могла упрочить или завоевать себѣ экономическую и политическую власть только еще конкуренціей внутри этого новаго способа производства и при его помощи. Въ этомъ она видѣла и видитъ существенную задачу иезуитизма. Онъ всеми средствами выступилъ на защиту свѣтской власти папъ, — требованіе, возведенію котораго въ догматъ онъ такъ усиленно содѣйствовалъ, — и всеми средствами доставлялъ церкви вліяніе на правительство. Къ этимъ средствамъ относится, какъ слишкомъ свѣтское средство использованія женскаго вліянія, такъ и интимно-церковное поставленіе подходящихъ духовниковъ для королей и министровъ. Но такъ какъ собственность является условіемъ власти, то онъ очень ловко умѣлъ собрать и капиталы, какъ для церкви, такъ и для иезуитскаго ордена и воспользоваться услугами капиталистической эксплуатаціи (Иезуитское государство въ Парагваѣ), а также и хорошо знакомъ съ искусствомъ превращать авторитетъ положенія, возраста и образованія въ такіе же факторы социальной власти. Этимъ цѣлямъ служатъ его моральныя теоріи, которыя, въ сущности, не вытекаютъ ни изъ какого теоретическаго идеальнаго интереса и только содѣйствуютъ подавленію личности въ самомъ ордена, въ которомъ, впрочемъ, общая тенденція католицизма является только доведенной до крайности.

Свѣтская власть папъ требовалась изъ политическихъ мотивовъ. Тогда какъ фактъ этотъ вполне очевиденъ для однихъ, изъ общей связи всѣхъ явленій, а для матеріалистическаго историка, самъ по себѣ уже ясенъ по всѣмъ аналогіямъ, — вѣрующіе сторонники всеобъемлющей власти папъ все еще продолжаютъ возражать противъ него. Но попытка оправдать эту свѣтскую власть чисто религіозными интересами никогда не

удается. Ради своего свѣтскаго владѣнія, Пій VI и Пій VII были лишены свободы. Заботясь о своихъ владѣніяхъ, папы часто заключали союзы, выгоды которыхъ они должны были покупать уступками въ церковной области. И въ настоящее время, отказъ папы признать итальянское государство и его запрещеніе католикамъ принимать участіе въ парламентскихъ выборахъ, мѣшаетъ церковно-вѣрующимъ дать возможность своимъ религіознымъ убѣжденіямъ вліять на общество черезъ посредство государства. Папа отступаетъ на задній планъ передъ развѣнчаннымъ государемъ церковной области. Ученіемъ Христа, само собою разумѣется, нельзя подтвердить притязаній папы на свѣтское владѣніе.

Политическихъ и, въ послѣднемъ счетѣ, экономическихъ мотивовъ церкви не замѣчаютъ церковно-вѣрующіе люди; они протестуютъ противъ этихъ якобы несправедливыхъ упрековъ, тогда какъ религіозный или нерелигіозный либераль, напротивъ, возмущается этими мотивами. На этой противоположности и останавливается буржуазное отношеніе. Обѣ стороны работаютъ совместно надъ дальнѣйшимъ развитіемъ въ общественной и религіозной области, какъ члены одного и того же класса или группы, не понимая законовъ и направленія этого развитія.

Заключительнымъ словомъ въ развитіи папской церкви является вышеупомянутый ватиканскій догматъ.

Ватиканскій догматъ объявляетъ папу *ex cathedra* (говорящаго въ силу своего сана) непогрѣшимымъ, „*quum doctrinam de fide vel moribus definit*“ (если онъ выдвигаетъ какое-нибудь ученіе о вѣрѣ или о нравахъ). Такимъ образомъ, всякое положеніе, благодаря тому только, что его выдвигаетъ папа, становится элементомъ вѣры и, слѣдовательно, „*de fide*“ только какъ-будто ограничено, на самомъ же дѣлѣ, плеонастично. Область „правовъ“ охватываетъ всю практическую дѣ-

тельность и, следовательно, очень велика, но все-таки определяется „de fide“, потому что всякое положение, которое папа выдвигает и изъ области правовъ, тѣмъ самымъ уже входитъ въ содержаніе fides. Можно ли отрицать социальныя и политическія условія, при которыхъ возникъ этотъ догматъ, а именно, положеніе правящихъ, религиозный индифферентизмъ сторонниковъ церкви? Огромныя права, признаваемые за папой этимъ догматомъ, прежде всего можно использовать непосредственно политически; кромѣ того, съ тѣхъ поръ, какъ булла „*unam sanctam*“, признающая за папой высшую политическую власть, сдѣлалась обязательной для вѣрующихъ, то этимъ самымъ признавалась и необходимость свѣтскаго владѣнія папы. Гарнакъ полагаетъ, что событія, результатомъ которыхъ явился этотъ ватиканскій догматъ, „очень поучительны для политическаго историка, но не имѣютъ никакого значенія для того, кто изучаетъ исторію догматовъ“. Но результаты социальной зависимости и политическаго соотношенія силъ и составляютъ самое содержаніе исторіи церкви, включая и исторію догматовъ. Основная часть религиозныхъ представленій и обрядовъ какъ въ протестантизмѣ, такъ и въ католицизмѣ, не измѣнилась за послѣднія столѣтія, соответственно неизмѣнившемуся, въ сущности, характеру капиталистическаго производства. То, что присоединилось къ ней новаго, основано на расчетѣ и является политическаго характера. Именно тутъ-то и должно было бы быть ясно Гарнаку, что догматы и ихъ исторія основываются на политической и, въ послѣднемъ счетѣ, на экономической подкладкѣ. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> При установленіи ватиканскаго догмата не было соблюдено условіе трехкратнаго обсужденія, и каждое рѣшеніе „*ex sese*, *non ex consensu*“ (изъ себя, а не съ одобренія епископовъ), было вынесено только ночью, передъ окончательнымъ голосованіемъ. Поэтому религиозно правъ былъ бы тотъ, кто, какъ католикъ, на этомъ основаніи не признавалъ бы новаго догмата; а всякая церковная инстанція, которая на этомъ основаніи выступала бы противъ него, была бы религиозно неправа.

Затѣмъ этотъ догматъ освобождаетъ папу отъ оковъ прошлыхъ церковныхъ вѣрованій, даетъ возможность пересмотра и исправленія существующаго комплекса догматовъ, хотя, разумѣется, и не подъ названіемъ исправленія, и такимъ образомъ, будущность папской церкви могла бы получить новое, идеалистическое основаніе. Папа является съ этихъ поръ источникомъ обязательныхъ вѣрованій; вѣрующихъ не касается, откуда папа взялъ тотъ или другой взглядъ. Тотъ фактъ, что Ватиканъ осудилъ взглядъ Гюнтера, что смыслъ догматовъ измѣняется, соответственно съ прогрессомъ науки, не имѣетъ большого значенія. Сторонники Ватикана высказываютъ теперь уже ту мысль, что догматъ является „критеріумомъ церковной исторіи“—следовательно, они уже перешагнули черезъ исторію. Тѣмъ легче это сдѣлать съ какимъ-нибудь старымъ вѣрованіемъ. Папская церковь могла бы согласиться даже съ дарвинизмомъ, съ однимъ условіемъ, что, при переходѣ къ человѣку, Богъ вмѣшался въ этотъ процессъ, надѣливъ человѣка безсмертной душой. Въ основѣ однихъ догматовъ лежитъ геоцентрическое или антропоцентрическое заблужденіе, въ основѣ другихъ—средневѣковое, не выдерживающее, съ естественно-исторической точки зрѣнія, критики различіе субстанціи отъ объекта и, наконецъ, основаніемъ для третьихъ служить противорѣчивые, историческіе факты,—въ самомъ широкомъ пониманіи слова „исторія“.—отъ палеонтологическихъ данныхъ до событій перваго вѣка нашего лѣтосчисленія. Но для папы создавалась теперь возможность исправлять эти заблужденія; онъ не можетъ только перейти предѣлы догматическихъ предпосылокъ самой непогрѣшимости своего сана.

Прежде всего является вопросъ: Какое положеніе займетъ теперь папство по отношенію къ развивающемуся и, въ концѣ концовъ, по отношенію къ побѣдoносному, осуществленному социализму? До сихъ поръ

мы имѣемъ только намеки относительно этого. Официозный органъ Ватикана, во многихъ руководящихъ статьяхъ по поводу социализма и церкви, пришелъ къ слѣдующему заключенію: подобно тому, какъ католицизмъ допускаетъ всякую государственную форму, — какъ монархію, такъ и республику, — точно такъ же онъ соединимъ и со всякой экономической системой, — какъ съ буржуазной, такъ и съ социалистической республикой.

Приспособленіе къ социализму уже привело папу къ сильному противорѣчію въ своей энцикликѣ по поводу рабочаго вопроса отъ 17 мая 1891 г. Во вступленіи современная нищета сводится на монополизацию капиталистами средствъ производства: „Капиталь скопился въ рукахъ небольшого числа лицъ, тогда какъ широкая масса обѣднѣла; и притомъ, въ рабочихъ растетъ самосознаніе и чувство силы, — они все болѣе тѣсно организуются. Все это вызвало тотъ социальный конфликтъ, который стоитъ теперь передъ нами“, и т. д. И затѣмъ дальше: „Производство и торговля сдѣлались почти монополіей немногихъ, и такимъ образомъ, немногіе чрезмѣрно богатые могли наложить на рабочее сословіе почти ярмо рабства“. Въ другихъ же мѣстахъ, напротивъ, энциклика выдвигаетъ то положеніе, что грѣхъ является причиной всякой нищеты, и заявляетъ: „Только религія способна оказать здѣсь существенную помощь“. Если причиной нищеты является монополія на средства производства, то очевидно все-таки, что и помощь должна состоять въ уничтоженіи этой монополіи.

Энциклика эта, во всякомъ случаѣ, не носитъ характера опредѣленнаго вѣрованія. Левъ XIII, вообще, еще никогда не говорилъ *ex cathedra*, а догматъ непогрѣшимости представляетъ собой самый новый догматъ церкви. Сопоставленія всѣхъ католическихъ догматовъ совершенно не существуетъ. Какъ бы оно ни

было поучительно и какъ бы необходимо оно ни казалось съ точки зрѣнія вѣры, — все-таки, опубликованіе его совсѣмъ не въ интересахъ церкви.

Итакъ, мы постепенно подошли къ анализу настоящаго времени. Хотя само христіанство, папство, монастыри, крестовые походы, реформаціи и кажутся намъ, по своимъ послѣдствіямъ, очень важными факторами, но сами они основаны на экономическомъ фундаментѣ. Кто сталъ бы приводить вліяніе ихъ въ доказательство того, что религія представляетъ собой причину, а не слѣдствіе, тотъ смѣшалъ бы религію и церковь. Религія имѣетъ духовную природу, она состоитъ въ понятіяхъ, чувствахъ и стремленіяхъ. Церковь же имѣетъ внѣшнюю природу и представляетъ собой союзъ или организацию лицъ, объединились ли они сами, по собственному рѣшенію, или только послужили матеріаломъ организаціи для цѣлей отдѣльныхъ лицъ. Если, при образованіи церкви и дѣйствовали религіозные факторы, то все-таки они съ того же момента отступили назадъ передъ цѣлями и интересами внѣшней церкви. Такъ, напримѣръ, духовное завѣщаніе было введено у нѣмцевъ не религіей, но церковью, духовенствомъ; цѣлью этого было то, что церкви нерѣдко удѣлялась значительная доля наслѣдства. Одинъ историкъ употребляетъ выраженіе, что католицизмъ былъ фундаментомъ жизни въ средніе вѣка. Этимъ онъ не былъ по той простой причинѣ, что католицизмомъ никто не жилъ и не могъ жить. Тутъ вводитъ въ заблужденіе двойственный смыслъ словъ „религія“, „католицизмъ“, которыми называютъ то извѣстныя понятія, то внѣшнюю организацию. Языкъ даетъ организаціи то же самое имя, какъ и понятіямъ и поэтому не выражаетъ сущности, реальной причины возникновенія организаціи; такъ какъ исторія языка не указываетъ непосредственно на развитіе объектовъ, а только на сопровождающее ихъ развитіе понятій, на идеологію дѣйствительныхъ

объектовъ или учреждений. Религія можетъ быть для отдѣльныхъ лицъ или маленькихъ группъ очень сильнымъ мотивомъ въ рамкахъ общественной организаціи. Она можетъ имѣть величайшія послѣдствія, если ея цѣль, по своему содержанию, совпадаетъ съ потребностью общественнаго развитія или съ интересами руководящихъ производствомъ группъ. Въ качествѣ орудія борющагося за свое освобожденіе общественнаго класса, она можетъ произвести только то, что уже сдѣлалось возможнымъ на той ступени технического и экономическаго развитія, но ничего больше. Доказательствомъ этому является христіанство первыхъ временъ и судьба его послѣ того, какъ оно сдѣлалось религіей господствующихъ классовъ. Такимъ образомъ, вліяніе религіи всегда ограничено не только техникой, что было бы само собой понятно, но также и порядкомъ производства. Но правиломъ является то, что господствующіе классы пріобрѣтаютъ рѣшающее вліяніе и на религію, и тогда она становится средствомъ, одной изъ причинъ замедленія существующаго строя, задерживающей силой. Поэтому, религія, въ общемъ, замедлила общественное развитіе и содѣйствовала угнетенію „нижнихъ“ классовъ. Она замедлила побѣду патріархата. Она пыталась воспрепятствовать развитію новѣйшихъ наукъ, которыя служили опорой новымъ, буржуазнымъ, общественнымъ классамъ. Она обладаетъ также тенденціей замедлять эмансипацію рабочаго класса и женщинъ; этому нужно противодействовать, во-первыхъ, борьбой съ ней, а во-вторыхъ, тѣмъ, что низведеніемъ ея къ первобытнымъ, христіанскимъ идеямъ сообщить ей новое содержаніе и новую цѣнность, какъ оружію.

## ДЕСЯТАЯ ГЛАВА.

### Религія и этика.

Религіозные люди утверждаютъ, что нравственность только въ религіи имѣетъ свое твердое основаніе и свое оправданіе. Взглядъ этотъ характеренъ также и для государства, какъ руководителя обученія, потому что въ нашихъ школахъ тѣ нравственныя правила, нормы и мотивы, значеніе и вліяніе которыхъ государство считаетъ необходимымъ, преподаются дѣтямъ при обученіи религіи, основаны на религіи и выводятся изъ религіи.

Католическая церковь, считающая себя хранительницей религіозныхъ истинъ, учитъ, что нравственность состоитъ въ безусловномъ подчиненіи предписаніямъ церкви. Многие же протестантскіе теологи, напротивъ, выставляютъ нравственность, какъ нѣчто самостоятельное по отношенію къ религіи, и отбѣняютъ нравственную автономію индивидуума. Они не скрываютъ отъ себя того основаннаго на опытѣ факта, что нравственность можетъ существовать и безъ религіи, слѣдовательно, они признаютъ нерелигіозную нравственность. Но, считая добро чѣмъ-то „абсолютнымъ“, они приходятъ къ признанію двойнаго абсолюта и, такимъ образомъ, впадаютъ въ неразрѣшимое противорѣчіе.

Чтобы отвѣтить на вопросъ, существуетъ ли между религіей и нравственностью необходимая связь, мы должны разсмотрѣть сущность той и другой.

Что касается религіи, то на основаніи историче-

скаго матеріала, а также и на основаніи общаго мифіа выдающихся ученыхъ, мы установили тотъ фактъ, что религія, по самой своей сущности, всегда имѣла вліяніе на поведеніе человѣка, на его моральную натуру<sup>1)</sup>; благодаря этому религіозное отношеніе къ неизвѣстному отличается отъ всякаго другого, особенно отъ научнаго отношенія; и въ самомъ опредѣленіи религіи этотъ моментъ, разумѣется, долженъ быть принятъ во вниманіе. Слѣдовательно, къ сущности религіи безусловно относится то, что она имѣетъ вліяніе на нравственность. На это особенно указываетъ то обычное явленіе, что такъ называемые основатели религій,—названіе это вѣрно, конечно, только въ ограниченномъ смыслѣ,—большей частью являютъ въ то же время и учителями новой морали.

Никто, однако, не станетъ, навѣрное, утверждать, что нравственность всегда и всюду опредѣляется только религіей. Нравственные понятія и нормы вытекаютъ изъ всякой общественной жизни и безъ содѣйствія религіозныхъ причинъ. Теперь является вопросъ: сложились ли у людей сначала религіозныя понятія или раньше изъ общественныхъ отношеній выросли нравственныя воззрѣнія и правила? Безъ всякаго сомнѣнія, вѣрно последнее, потому что никакая общественная жизнь, вообще, немыслима безъ обычныхъ сначала, а затѣмъ все болѣе и болѣе входящихъ въ сознаніе нормъ поведенія. Какъ бы примитивны ни были эти послѣднія, онѣ все-таки являются фундаментомъ или исходнымъ пунктомъ для нравственныхъ понятій позднѣйшихъ потомковъ, а слѣдовательно и современнаго намъ человѣчества, такъ какъ въ нравственныхъ понятіяхъ, какъ и во всѣхъ остальныхъ, царитъ непрерывное развитіе. Въ санскритскомъ, греческомъ и латинскомъ

<sup>1)</sup> Религія (объективная), а не религіозность (субъективная) такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ не о субъектѣ, его мотивахъ и стремленіяхъ.

языкѣ, къ имени верховнаго бога присоединяютъ названіе „отецъ“. Это значитъ, что этическое отношеніе къ богу сложилось по образцу этического отношенія ребенка къ отцу. Слѣдовательно, пониманіе отношенія между ребенкомъ и отцомъ, какъ отношенія этического должно было предшествовать признанію подобнаго же отношенія между человѣчествомъ и божествомъ.

Религія модифицировала нравственныя понятія, но наврядъ ли она могла имъ дать ихъ первое содержаніе. О древне-германской религіи и этикъ Карлъ Лампрехтъ говоритъ такъ („Исторія Германіи“): „Германскіе боги врядъ ли имѣли непосредственное отношеніе къ моральной личности индивидуума. Моральныя понятія первобытныхъ временъ скорѣе выросли изъ принудительнаго начала существующихъ учреждений,—государства (?), рода, семьи; въ этомъ сочетаніи появились право и нравственность, едва еще раздѣляемая въ понятіи людей. вмѣстѣ съ тѣмъ, и христіанство, какъ религія, встрѣтило здѣсь пробѣлъ, благодаря которому оно могло крѣпче утвердиться, могло составить первый общій кодексъ религіозно-нравственныхъ понятій по отношенію къ индивидууму“.

Съ измѣненіемъ общественныхъ отношеній и, въ послѣднемъ счетѣ, съ измѣненіемъ условій производства и обмѣна, измѣняются и нравственныя воззрѣнія. Состояніе же всякаго общества характеризуется, въ сущности, двумя обстоятельствами: состояніемъ производства или производственной техники и формой обладанія средствами производства или, выражаясь технически, порядкомъ производства, отъ котораго зависитъ и порядокъ обмѣна.

Естественная религія знаетъ только равныя нравственныя обязанности для всѣхъ людей. Въ этомъ, она совпадаетъ съ этикой, выросшей изъ самыхъ коммунистическихъ учреждений, безъ всякаго религіознаго посредства. При всемъ томъ, религіозная этика и та, ко-

торая содалась изъ этого понятія, могутъ расходиться другъ съ другомъ во многихъ пунктахъ; но во всякомъ случаѣ, существовало два различныхъ источника моральныхъ воззрѣній уже тогда, когда сужденія обоихъ видовъ этики почти еще покрывали другъ друга по своему содержанию. Изъ познанія зависимости между причиной и слѣдствіемъ въ жизни природы и человѣка вытекаетъ моральная оцѣнка, моральныя сужденія и желанія; они являются мотивами дѣйствія. Но человѣкъ очень часто наталкивается на предѣлы своего познанія; изъ непонятнаго вырастаютъ боги, олицетворенія непонятнаго, передъ чѣмъ предѣлы знанія человеческого въ данное время, а часто также и духовная инертность человѣка заставляютъ его остановиться. Какъ возбудитель религіозныхъ мыслей и чувствъ, непонятное дѣйствуетъ также и на моральныя представленія и на практическую дѣятельность, а для своихъ нравственныхъ заповѣдей религія предъявляетъ права на привилегію и даже на абсолютное ихъ значеніе, и только въ освобожденной отъ нея области она представляетъ естественному познанію право дѣятельности и вліяніе на поступки. Соотвѣтственно этому и умъ человеческій приходитъ двумя путями къ нравственнымъ сужденіямъ, мотивамъ и цѣлямъ: съ одной стороны, онъ выводитъ ихъ изъ того, что ему извѣстно изъ связи между собой явленій въ природѣ, а съ другой стороны, — изъ того неизвѣстнаго, что онъ понимаетъ религіозно, какъ стоящую надъ нимъ власть.

Но въ классовомъ обществѣ мораль дѣлается классовой моралью. Это значитъ не только то, что практическая мораль, фактическое поведеніе людей, принадлежащихъ къ различнымъ классамъ, является неодинаковымъ, соотвѣтственно неодинаковымъ экономическимъ условіямъ, но также и то, что моральныя сужденія и идеалы отражаютъ классовое положеніе ихъ носителей. Въ настоящее время никто уже не отрицаетъ

вліянія классоваго положенія и вообще экономическихъ условій на нравственную дѣятельность: это давно уже доказано даже статистикой, на примѣръ, по отношенію преступленій противъ собственности къ цѣнамъ на жизненные припасы. Но мы признаемъ также во всѣ времена и у всѣхъ народовъ вліяніе классоваго положенія и на нравственныя воззрѣнія, на пониманіе обязанностей и области дозволеннаго. У грековъ, на примѣръ, обманъ и даже обкрадываніе богатыхъ иностранцевъ считалось дозволеннымъ, тогда какъ, наоборотъ, обманъ со стороны финикійцевъ и критянъ объявлялся гнуснымъ поступкомъ; эксплуатируемый классъ не считалъ это зломъ по отношенію къ своимъ эксплуататорамъ. И подобныя моральныя взгляды нерѣдко встрѣчаются и въ настоящее время. На огромный прогрессъ указываетъ то, что, какъ въ настоящее время угнетаемый классъ отвергаетъ для своихъ членовъ подчиненіе правовому порядку и морали, принадлежащимъ существующей общественной системѣ, и организованный борьбой угнетаемаго класса противъ господствующаго хочетъ содѣйствовать признанію высшей морали. Это оказывается возможнымъ только въ томъ случаѣ, если на это имѣются экономическія предпосылки; мораль будущаго общества складывается и подготавливается меньшинствомъ современнаго намъ пролетаріата. Съ другой же стороны, конфликтъ между интересами общественнаго прогресса и господствующимъ общественнымъ строемъ, или — выражаясь экономически: конфликтъ производственной техники и силъ производства съ порядкомъ производства, — порождаетъ въ господствующемъ классѣ уменьшеніе моральныхъ силъ и все усиливающуюся неспособность опредѣлять общественную мораль. Классъ этотъ выдвигаетъ такія обязанности, которыхъ онъ не можетъ исполнить, а создать такую мораль, которая была бы возможна, живеспособна въ нѣдрахъ защищаемаго имъ общественнаго

строй, онъ не въ состояніи. Нашъ законъ караетъ безработнаго за всякую активную попытку поддержанія своего существованія (нищенство, кража), которую онъ предпринимаетъ при полной невозможности нравственнаго поведенія (а именно, работы и поддержанія себя изъ выручки проданной рабочей силы). Какъ-будто тамъ, гдѣ человѣку объективно невозможно поступать исключительно нравственно, можетъ быть какая-нибудь рѣчь о субъективной виновности! Противъ социализма очень часто выдвигаютъ нелѣпый аргументъ, предполагающій необходимость превращенія людей въ ангеловъ для него.

Наоборотъ, буржуазное общество, ожидающее отъ безработныхъ и лишенныхъ средствъ къ существованію, уваженія къ существующему имущественному строю и уголовнымъ законамъ, предполагаетъ ангельскія натуры въ людяхъ; то есть, ангельскія—по понятіямъ буржуазнаго общества; сознательный же пролетарій скажетъ скорѣе: люди, упавшіе до степени животной тупости.

Въ послѣднее время со стороны буржуазіи дѣлается немало попытокъ нравственно улучшить людей, „этизировать“ ихъ социальную борьбу. Многие изъ инициаторовъ этихъ попытокъ, несомнѣнно, обладаютъ искренностью и доброй волей, и такіе люди обращаются, преимущественно, къ самой буржуазіи съ требованіемъ лучше исполнить ея нравственныя обязанности по отношенію къ обществу. Это особенно нужно признать за многими членами „общества этической культуры“. Такія попытки могутъ имѣть успѣхъ только у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ, но онѣ остаются безъ всякаго вліянія на буржуазію, какъ на классъ, для котораго рѣшающимъ элементомъ является классовый интересъ.

Большинство же лицъ, выступающихъ съ подобными же претензіями, имѣютъ въ виду исключительно

нравственное усовершенствованіе рабочаго класса, и усовершенствованіе это они понимаютъ соответственно классовымъ интересамъ буржуазіи (рабочіе дома, народныя чтенія). Въ самой буржуазіи, во многихъ отношеніяхъ, наблюдается моральный упадокъ: стремленіе къ накопленію богатствъ, превышающее всѣ остальные влеченія, страсть къ физическимъ наслажденіямъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, уменьшеніе способности къ наслажденію, благодаря недостатку физиологически необходимаго элемента труда, разочарованность, профанация брака и т. п. являются выраженіемъ ненужности существованія этого класса. Классъ же, дѣлающійся ненужнымъ для производства, превращается этимъ самымъ въ потребляющій только классъ. Конфликтъ между производственной техникой и строемъ производства препятствуетъ тому, чтобы выгоды, получаемыя отъ прогресса въ познаніи природы и развитіи техники, служили, дѣйствительно, дѣлу освобожденія, препятствуетъ, слѣдовательно, моральному подъему общества. Уничтожить этотъ конфликтъ составляетъ цѣль и призваніе социализма. Разрѣшеніе этой задачи означаетъ въ то же время и прогрессъ общественной морали, установленіе лучшихъ отношеній между людьми. Стремленіе къ этому общественному прогрессу далеко превосходитъ, по своему значенію, всѣ стремленія къ индивидуальному усовершенствованію. Поэтому, въ высшей степени нравственна задача рабочаго класса устранить тотъ общественный строй, который сталъ въ противорѣчіе съ производственной техникой, и ввести общественное производство. „Только съ тѣхъ поръ люди станутъ сами сознательно творить свою исторію, только съ тѣхъ поръ социальные причины, претворяемыя ими въ движенія, будутъ имѣть и желаемыя ими слѣдствія. Это будетъ переходъ человечества изъ царства необходимости въ царство свободы“ (Фр. Энгельсъ, „Антидюрингъ“). Мораль не только перестанетъ тогда быть клас-



совой моралью, но люди замѣняютъ даже царство царящей теперь слѣбной необходимости великимъ и постоянно все возрастающимъ царствомъ свободы. Въ наше время, въ настоящей стадіи общественнаго развитія, не можетъ быть болѣе высокой этической цѣли, какъ устраненіе такого производственнаго строя, который находится въ противорѣчій съ производственной техникой и поэтому является препятствіемъ и для этического прогресса.

Уже одна борьба за эту цѣль требуетъ самаго сильнаго этического напряженія и самопожертвованія и развиваетъ лучшія, этическія силы, пролетаріата. Развитие пролетарской морали познается въ критикѣ старыхъ, моральныхъ воззрѣній, въ переоцѣнкѣ ихъ и въ завоеваніи фактическихъ нововведеній въ вопросахъ труда, отношенія половъ, брака, власти, религіи и т. д. Ничего не значитъ, что до сихъ поръ она еще не была записана никакимъ специалистомъ: *inter arma silent musae* (Во время борьбы, музы молчатъ). Буржуазные писатели, пытавшіеся излагать ее, всегда понимали ее совершенно невѣрно. Наше мнѣніе, что возможность пользованія техническимъ прогрессомъ для всего общества является главной задачей этической культуры, высказываетъ также и одинъ буржуазный ученый, очень извѣстный въ научной этикѣ, профессоръ Фридрихъ Юдль въ Прагѣ. Я не могу удержаться, чтобы не привести изъ него слѣдующей цитаты (изъ журнала „Этическая Культура“, годъ I); она говоритъ, по отношенію къ настоящему, безусловно въ пользу социализма. Юдль пишетъ: „Дѣло здѣсь идетъ не о воспитаніи разума, но о воспитаніи воли, не о логической, но объ этической культурѣ... Часто полагали, что второе является простымъ слѣдствіемъ перваго. Мы только что пережили послѣднее и самое тяжелое заблужденіе этого рода. Школьное образованіе и народ-

ное воспитаніе—совсѣмъ не одно и то же; намъ показали это тяжелыя испытанія. Знаніе есть, конечно, сила; но цѣнность ея опредѣляется тѣмъ употребленіемъ, которое изъ нея дѣлается. А это есть дѣло воли, искусство разумно руководимой и управляемой воли. Гдѣ стремленіе къ этой силѣ не служить всему обществу, тамъ всякое знаніе, вся техника, всякая побѣда надъ природой является не благодѣяніемъ, а проклятіемъ. Она служитъ не благополучію рода и увеличенію его силы, а только эксплуатаціи многихъ немногими, бессмысленной роскоши однихъ и жалкому существованію другихъ. Чѣмъ больше средства власти, которыми располагаетъ человекъ, тѣмъ огромнѣе то разрушеніе, которое они даютъ возможность ему произвести. Чѣмъ болѣе развиты элементы матеріальной культуры, тѣмъ рѣзче, тѣмъ ярче вырисовываются контрасты между ея внѣшнимъ блескомъ и ея сущностью, между ея высотой и глубиной, между тѣмъ, что она обѣщаетъ, и тѣмъ, что она даетъ. Можно временно ослѣпляться такимъ фальшивымъ положеніемъ; можно убѣдить себя, что оно неизбежно, что тамъ, гдѣ много свѣта, должны быть и темныя тѣни; но страстное стремленіе къ благамъ культуры тѣхъ, кто исключенъ изъ пользоваанія ими, все-таки какимъ-нибудь путемъ найдетъ себѣ выходъ“.

Безсознательное вліяніе естественныхъ условій и среды на нравственныя убѣжденія и поступки до сихъ поръ далеко превосходили сознательное вліяніе какъ разума, такъ и религіи. Это можетъ измѣниться только тогда, когда почти непрерывно прогрессирующее въ объективныхъ слѣдствіяхъ культуры человечество совершитъ и такой шагъ впередъ, что онъ сдѣлаетъ доступнымъ всѣмъ все завоеванное имъ въ технической, экономической, духовной и нравственной области, и объективный прогрессъ всюду станетъ въ то же время и личнымъ, субъективнымъ. Обычай игра-

ють огромную роль у китайцевъ не только фактически, въ индивидуальныхъ поступкахъ, но и въ моральной оцѣнкѣ и во всемъ моральномъ вліяніи на людей. Быть нравственнымъ—тамъ значитъ поступать соответственно привычкамъ и обычаямъ страны. Всякое нововведение считается достойнымъ смерти преступленіемъ. Привычкой человекъ ограждаетъ себя отъ вліянія различныхъ явленій въ жизни и природѣ; и морально заставшій китаецъ ничему не удивляется, и ничто не выводитъ его изъ равновѣсія.

У насъ особенно женщина привязана къ обычаямъ. „Мужчина стремится къ свободѣ, а женщина—къ обычаю“. Нарушеніе обычая считается у женщинъ обыкновенно преступленіемъ противъ нравственности. Это моральное воззрѣніе было придумано мужчинами, какъ господствующимъ поломъ, и продиктовано угнетенному полу. Здѣсь играетъ роль классовый интересъ. Но первоначально происхожденіе нравственныхъ воззрѣній изъ обычая было вполнѣ естественнымъ дѣломъ. Это видно уже изъ самаго слова. Нѣмецкое слово *Sittlichkeit* (нравственность), латинское *moralis* и греческое *ἠθικὴ* <sup>1)</sup>—всѣ они имѣютъ въ своемъ корнѣ слово, означающее обычай или нравъ.

Вліяніе познанія природы, а также и разумнаго мышленія, тоже гораздо обширнѣе, чѣмъ вліяніе религіи, вѣры. Такимъ образомъ, хотя религія и требовала для своихъ моральныхъ предписаній преимущественнаго и даже абсолютнаго значенія, и соответственно этому, всѣ общественныя учрежденія, всѣ правила общественной жизни: законодательство, бракъ, усыновленіе, гостепріимство и т. п. были формально связаны съ религіей, но, на самомъ дѣлѣ, въ практическихъ вещахъ, рѣшающее значеніе было за разумомъ, а не за религіей. Внутреннее содержаніе четырехъ высшихъ добродѣте-

<sup>1)</sup> А также и русское слово нравственность. *Прим. пер.*

лей: *sofia* (мудрость), *andreia* (мужественность, храбрость), *sofrosyne* (умѣренность), и *dikaioyne* (справедливость) опредѣлялось скорѣе реальными, жизненными отношеніями и ихъ разумнымъ пониманіемъ, а не вытекали изъ религіознаго идеала. Такимъ образомъ, этимология (наука о происхожденіи словъ) и семасиология (наука, рассматривающая значеніе словъ и исторію ихъ значенія), эти самые надежные толкователи мышленія и чувствованія народа, говорятъ противъ того взгляда, что нравственность зависитъ, главнымъ образомъ, отъ религіи. Кромѣ того, въ греческой и римской литературѣ мы часто встрѣчаемъ также стоящій въ противорѣчій съ тѣмъ, на что претендовала религія, взглядъ, что этическія блага не являются даромъ боговъ. Наряду съ *ethos*, у грековъ былъ *nomos*, законъ, представляющій собой нормы ихъ поведения. Оба были впоследствии санкціонированы религіей. Но кромѣ того, иногда упоминается о еще болѣе высшихъ, неписанныхъ законахъ, *nomoi ágraphoi* (въ „Антигонъ“ Софокла; у Фукидида II, 37; у Ксенофонта, называющаго четыре изъ нихъ: почитаніе боговъ, уваженіе родителей, удаленіе отъ кровосмѣшенія и дѣятельная благодарность). Они, разумѣется, считались происходящими отъ боговъ, потому что теоретически этика грековъ и даже этика ихъ философовъ оставалась идеалистической и зависимой отъ религіи, хотя она и далеко переходила обычныя воззрѣнія и національныя рамки. По мнѣнію пифагорейцевъ, а также и Платона, цѣлью жизни являлось уже прямо „богоподобіе“ (*homiosis thei*). Исключеніе составляетъ только Эпикуръ, который, первый объявилъ религію несвободной, боролся съ ней, какъ съ развращающей людей, и пытался установить нравственность на реальномъ основаніи. Философія его носитъ совершенно деистическій характеръ, когда онъ, не отвергая прямо существованія боговъ, отказывается имъ въ какомъ бы то ни было вліяніи на твореніе міра

и на управленіе имъ. Онъ аргументировалъ тѣмъ, что вся масса мірового зла и несовершенства противорѣчитъ такому вліянію; поэтому, боги жили въ отдаленіи отъ людей, и просьбы ихъ не могли проникнуть къ нимъ черезъ пустыя пространства между тѣлами. Итакъ, ученіе его, преимущественно, этическое; онъ пытается создать систему реалистической этики. Найдется ли какая-нибудь новѣйшая теорія, за исключеніемъ естественно-научной и технической области, которая не была бы намѣчена, хотя бы въ основныхъ чертахъ даровитыми греками? Дальнѣйшее развитіе мыслей Эпикура мы находимъ у Лукреція въ его поэмѣ о природѣ.

Христіанская эпоха среднихъ вѣковъ не знаетъ, конечно, реалистической этики, — „этики“, какъ теоріи, разумѣется, и „реалистической этики“, которая сама выводитъ выставленныя ею обязанности изъ условій жизни людей. Независимо отъ религіи нельзя было разсматривать никакого вопроса, касающагося нравственной жизни. Въ предѣлахъ церковнаго ученія схоластики обсуждали спорный вопросъ, является ли что-либо благомъ, потому что богъ этого хочетъ, или же богъ хочетъ чего-либо, потому что оно—благо. То, что христіанская мораль фактически основывалась и основывается на человѣческихъ интересахъ и притомъ, при раздѣленіи классовъ человѣческаго общества, по необходимости, — на интересахъ опредѣленныхъ классовъ, доказываетъ каждая глава моральнаго ученія, каждая страница церковной исторіи. Христіанство, въ отличіе отъ языческихъ религій, является религіознымъ „ученіемъ“, которое составляетъ функцію духовенства, совершенно особой и организованной группы. Поэтому мы можемъ точно и достовѣрно установить и господствующія въ немъ религіозныя и моральныя возрѣнія и подробно прослѣдить ихъ развитіе. Затѣмъ, христіанство является, по существу, религіей соціальной; фундаментомъ ему служатъ

опредѣленное, расчлененное на классы общество. Поэтому, хотя непосредственно и религія опредѣляетъ нравственность, но косвенно-господствующій классъ общества, потому что на его господствѣ и основывается данная религія. Въ главѣ о христіанствѣ, какъ религіи соціальной, мы прослѣдили, какимъ образомъ христіанство первоначально, какъ религія неимущихъ классовъ, въ лицѣ своихъ наиболѣе выдающихся представителей, отвергло собственность, основывающуюся на эксплуатации чужой рабочей силы, какимъ образомъ, напротивъ, позднѣе, оно признала своимъ основаніемъ буржуазный строй собственности, а товаръ и капиталъ сдѣлало своимъ теогоническимъ элементомъ. Главнымъ же образомъ, ученіе о безсмертіи души и вознагражденіи въ потустороннемъ мірѣ больше всего содѣйствовали тому, чтобы дать оправданіе существующему строю и сдѣлать бѣдныхъ довольными своимъ жребіемъ. Но чтобы назвать это довольство уже прямо добродѣтелью,—до этого дошли представители церкви только въ наши дни: ни въ схоластической теологіи, ни въ классической, французской проповѣднической литературѣ, ни, наконецъ, въ катехизисахъ того и другого вѣроисповѣданія, довольство не называлось въ числѣ добродѣтелей. Въ своемъ угодничествѣ капиталу теологи все еще не столько сдѣлали, чтобы имъ ничего больше не оставалось дѣлать.

Однако, связь между религіей и моралью, даже и помимо отношеній классовъ другъ къ другу, имѣла вліяніе на поведеніе и на всю жизнь, которое должно было значительно отличаться отъ чисто-человѣческой морали.

Крайне поверхностнымъ и, очевидно, ложнымъ было бы утвержденіе, что эта связь, просто-на-просто, во всѣхъ отношеніяхъ, вліяетъ неблагоприятно, что мораль, основанная на религіи, обязательно должна быть развращенной или бездѣтельной. Въ настоящее время мы видимъ многія тысячи религіозно-вѣрующихъ людей, особенно

среди такъ называемыхъ „маленькихъ людей“ въ деревнѣ, вполне искреннихъ и нравственно-хорошихъ; и притомъ нельзя не согласиться, что они нравственно-хороши, главнымъ образомъ, вслѣдствіе своей религіозности. Религія, по самой своей сущности, предъявляетъ свое право на нравственное вліяніе; и гдѣ индивидуумъ, по свободному выбору, приходитъ къ какой-нибудь религіи, тамъ это вліяніе осуществляется и практически. Поэтому субъективная религіозность всегда имѣетъ своимъ слѣдствіемъ какой-нибудь видъ нравственности,—это слово мы понимаемъ здѣсь индифферентно, то есть, нѣтъ никакой необходимости принимать его въ хорошемъ смыслѣ,—хотя бы другіе извѣстные намъ факторы и подавляли ее или вредили ей. Но развѣ же это служить доказательствомъ необходимости основывать нравственность на религіи? Отнюдь нѣтъ. Если вѣрно то, что корни религіи отмираютъ, то общественной необходимостью сдѣлается не-религіозная мораль и не-религіозное, нравственное воспитаніе. Объявить ихъ невозможными значило бы сомнѣваться въ способности человѣческаго рода къ дальнѣйшему развитію. Не-религіозная нравственность возможна, потому что она существуетъ на дѣлѣ: многіе изъ лучшихъ людей всѣхъ временъ были нерелигіозны. Можетъ быть, большая уже часть нашего рабочаго класса порвала съ религіей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, обладаетъ нравственными силами славно вести великую историческую борьбу въ непрерывномъ рядѣ побѣдоносныхъ битвъ. Въ болѣе свободныхъ странахъ государственная школа съ большимъ успѣхомъ замѣнила религіозно-нравственное обученіе и руководство чисто этическимъ; люди, не принадлежащіе ни къ какому вѣроисповѣданію, по статистикѣ совершали, въ процентномъ отношеніи, меньше преступленій, чѣмъ приверженцы тѣхъ или другихъ религіозныхъ обществъ. Религія оказываетъ нравственной жизни ту же самую службу, какъ

костыль при ходьбѣ. Кто не нуждается въ костылѣ тотъ лучше себя чувствуетъ.

Однако соединеніе религіи и нравственности можетъ быть и положительно вреднымъ для послѣдней. И оно часто бываетъ вреднымъ, по свидѣтельству исторіи, и даже прямо разрушительнымъ: одна только, маленькая соединительная черточка между словами „религіозный“ и „нравственный“ принесла много зла въ мірѣ, и притомъ двоякимъ способомъ. Во-первыхъ, содержаніе этой нравственности опредѣлялось религіей. Въ такомъ случаѣ, религія господствуетъ надъ нравственностью, а не наоборотъ; религія, слѣдовательно, можетъ развивать только ту нравственность, которую она признаетъ. Религіозное можетъ быть, конечно, субъективно искреннимъ, но такая искренность можетъ очень сильно отличаться отъ чисто-человѣческой нравственности и того нравственнаго стремленія, которое проявляется въ совмѣстной работѣ надъ культурными задачами времени и класса. Тотъ, для кого, напримѣръ, руководящей нитью является мораль талмуда, нравствененъ—въ смыслѣ талмуда. Самые ужасные поступки, вызванные религіознымъ фанатизмомъ, могли совершаться съ благой цѣлью. Очень часто моральныя сужденія и предписанія религіи находятся въ противорѣчьи съ просвѣщеннымъ сознаніемъ разума: тогда они безнравственны. Критяне оправдывали педерастію примѣромъ Зевса; съ точки зрѣнія религіи, которая приписывала божественнымъ образамъ человѣчества такіе поступки или свойства, они, разумѣется, были правы. Субъективная безнравственность началась тогда, когда естественное сознаніе признало этотъ обычай порокомъ. Но въ своихъ сужденіяхъ объ этомъ, мы отнюдь не должны отираться отъ нашихъ современныхъ нравственныхъ воззрѣній. Сознательное отрицаніе порока означало сознательный отказъ отъ части религіи; но религія была

очень упорна въ удержаніи своихъ порочныхъ боговъ, потому что невѣріе долго аргументировало въ своей полемикѣ противъ религій слабостями, любовными связями и т. п. поступками боговъ. Точно также, въ случаѣ подобнаго конфликта между религіозной и естественной нравственностью, очень трудно часто разобратъ у каждаго отдѣльнаго индивидуума, управляетъ ли его поступками искреннее религіозное чувство, или софистика, въ которой играетъ роль обдуманное намѣреніе. Конечно, намъ, современнымъ людямъ, имѣющимъ за собой или, можетъ быть, еще и въ себѣ добрую долю христіанства, болѣе знакомо обратное явленіе: конфликтъ между фанатической, религіозной и болѣе мягкой, человѣческой нравственностью. Нѣкогда, противъ нашей древней, національной религій, совершенно такъ же, какъ у грековъ, выдвигали нравственные недостатки нашихъ боговъ. Но когда христіанство утвердило свое господство, то явилась религіозная мораль, представляющая своимъ идеаломъ умерщвленіе плоти, аскетизмъ, воздержаніе и безбрачіе. Отъ этой морали, человѣчество въ общемъ много страдало, и результатомъ ея явились сильныя нравственныя уклопенія (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова). Невозможный компромиссъ между этимъ противоестественнымъ и естественнымъ пониманіемъ нравственности, привелъ къ поадѣйшему раздѣленію на высшую мораль для тѣхъ, кто хотѣлъ посвятить свою жизнь идеалу, и на низшую для обыкновенныхъ смертныхъ. Огромное вліяніе на нравственность имѣетъ то, что христіанство—догматическая религія. Застывшее ученіе, налагающее на членовъ религіозной общины принудительную вѣру, должно было въ тѣхъ случаяхъ, когда отдѣльныя лица сомнѣваются въ ней или отвергаютъ ее, часто вызывать лицемѣріе, вліяющее на всю нравственную природу человѣка. Естественнымъ религіямъ, не знающимъ никакого учительства и никакого контроля

надъ отдѣльными лицами, чуждо такое лицемѣріе. Ученіе о потустороннемъ вознагражденіи часто, и особенно въ среднія вѣка, вело къ тому, что главнымъ импульсомъ поведенія дѣлалась жажда грубаго чувственнаго наслажденія, котораго ожидали на небесахъ, и во внѣшнихъ, такъ называемыхъ, добрыхъ дѣлахъ, видѣли подходящее для этого средство <sup>1)</sup>, но прежде всего нужно принять во вниманіе характеръ религій, какъ религій соціальной. Тѣмъ самымъ, что мораль, вытекающая изъ интересовъ одного класса, санкціонируется религіей и религіознымъ же путемъ передается другому классу, она придаетъ себѣ значеніе религій господствующей. Религія охраняетъ классовыя привилегіи и укрѣпляетъ въ головахъ взглядъ на право эксплуатаціи. Этимъ она вызываетъ у однихъ стремленіе къ господству, себялюбіе, „мораль господъ“, у другихъ же—чувство подчиненія, состраданія, „мораль рабовъ“. Въ умахъ угнетеннаго класса въ конфликтъ съ религіозной моралью подчиненія вступаетъ классовая мораль возмущенія, стремленія къ освобожденію; передъ этимъ конфликтомъ стоитъ религіозный рабочий настоящаго времени. Для господствующаго же класса, наоборотъ, религіозная и классовая мораль совпадаютъ. Духовенство, какъ союзникъ господствующаго класса и какъ проповѣдникъ созданной имъ морали, внутренне и лично тоже раздѣляетъ ее или,—въ нѣкоторыхъ слу-

<sup>1)</sup> Но все-таки религію нельзя упрекать въ томъ, что главнымъ импульсомъ поведенія она сдѣлала „низменный мотивъ“—надежды на вознагражденіе, а въ „дѣланіи добра ради самого добра“, удовлетвореніе, получаемое отъ этого, является поощряющимъ мотивомъ. Религія, какъ всегда утверждала ее противники, должна была, сознательно или бессознательно, выставить главнымъ мотивомъ человѣческихъ поступковъ эгоистическую пользу. Непосредственный личный интересъ могъ, правда, частью приноситься въ жертву, но только затѣмъ, чтобы этимъ укрѣплялся болѣе постоянный и болѣе важный; я поступаю, повидимому, самоотверженно, затѣмъ, чтобы получить удовлетвореніе отъ сознанія того, что я поступаю хорошо. Этимъ отнюдь не ограничивается значеніе принципа эгоизма, но только личный интересъ понимается болѣе идеалью, чѣмъ обыкновенно.

чаяхъ,—конфликтъ возникаетъ и въ душѣ духовнаго лица.

Наконецъ, духовенство, какъ „замѣстители бога“ обладаетъ значительной властью, сравнительно со всѣми мірянами. Тамъ, гдѣ церковь обладала огромной политической и экономической властью, какъ въ средніе вѣка, она кумулировала ее съ властью этого замѣстительства до величайшей силы, которая когда-либо существовала. Церковь обладала всѣми средствами власти и управляла совѣстью. Послѣ того какъ она политически и экономически отступила передъ господствующимъ классомъ буржуазнаго общества и государствомъ и сдѣлалась зависимой отъ нихъ обоихъ, какъ въ настоящее время, она уже не могла и примѣнять къ нимъ, какъ къ цѣлому, власти своего „замѣстительства“, но, если они оба, какъ цѣлое, не препятствовали ей, то она примѣняла ее къ каждому изъ нихъ, въ отдѣльности; при этомъ она пользовалась сохранившейся у нея внѣшней властью, и жертвами ея являлись, разумѣется, соціально отъ нея зависимые и экономически болѣе слабые. Въ чисто-католическихъ странахъ, огромная власть ея еще не ослабѣла. Нравственный здѣсь значитъ религіозный, а нерелигіозные люди считаются дурными. Католическая религія осталась въ этомъ удивительно-последовательной: католическая мораль состоитъ въ безусловномъ подчиненіи заповѣдямъ церкви. Протестанты,—по не протестантизмъ, о которомъ никогда нельзя говорить въ смыслѣ одинаковыхъ, позитивныхъ вѣрованій,—выступили на защиту независимой отъ религіи нравственности, а слѣдовательно, и нравственной автономіи индивидуума и возможности нерелигіозной нравственности. Напротивъ, позитивно-вѣрующе возражали на это такъ,—и съ метафизической точки зрѣнія, они были правы: абсолютное можетъ быть только одно,—или религіозное, или нравственное; но нравственно-абсолютное исключаетъ религіозно-абсолютное, абсолютный характеръ религіи.

Вторая опасность, вытекающая изъ обоснованія нравственности религіей состоитъ въ томъ, что тотъ, кто отвергаетъ религію, чувствуетъ себя также свободнымъ и отъ нравственныхъ обязанностей; потому что съ уничтоженіемъ причины, прекращается и ея дѣйствіе. Мы наблюдаемъ это явленіе, какъ у отдѣльныхъ лицъ, такъ и въ широкихъ общественныхъ кругахъ, какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ. Исторія показываетъ, что исчезающія и впадающія въ разладъ съ мышленіемъ и культурой какого-нибудь народа религіи не въ состояніи больше поддержать нравственность этого народа, которая сильно страдаетъ отъ этого. Послѣ того, какъ греческая религія въ теченіе многихъ вѣковъ способствовала воспитанію благочестиваго и честнаго народа, ко времени Эврипида этотъ послѣдній уже началъ дѣлаться тщеславнымъ и продажнымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, и серьезный, нравственный характеръ его замѣнился легкомысленнымъ, невоздержнымъ и развратнымъ. Чѣмъ тѣснѣе нравственность была связана съ религіозными традиціями, тѣмъ больше она падала съ разложеніемъ послѣднихъ. Въ Римѣ то же самое проявилось въ еще болѣе сильной степени. Римъ послѣдняго періода обладалъ множествомъ различныхъ религіозныхъ системъ и культовъ. Но истинная вѣра была въ немъ рѣдкостью. Вмѣстѣ съ религіей отбрасывались и вытекающія изъ нея обязанности; съ другой же стороны, безнравственность содѣйствовала и извращенію самой религіи, въ культъ проникали самыя отвратительныя вещи, и неестественные пороки римскихъ богачей были, такъ сказать, религіозно санкціонированы. Чтобы перейти къ настоящему времени, я приведу цитату изъ того, что у Жюль Венсона („Современныя религіи“) говорить о неграхъ капитанъ Бертонъ: „Капитанъ Бертонъ утверждаетъ также, что обращенные (раньше было выяснено, что обращены они были только чисто съ внѣшней сто-

роны) негры были гораздо хуже тѣхъ, которые остались язычниками. Когда они разстались съ вѣрованіями, служившими до сихъ поръ основаніемъ ихъ морали, ихъ уже ничто болѣе не стѣняло; они убивали, грабили, развратничали, пьянствовали и, въ особенности, крали". Поскольку религія составляетъ какую-нибудь опору нравственности, утраченная религія нуждается въ „замѣнѣ". Это истрепанное слово правильно только въ такомъ смыслѣ и предполагая при томъ только такія отсталыя моральныя воззрѣнія. Если признать, что такое навязанное сверху христіанство не можетъ дать этой замѣны для живой, естественной религіи, то съ другой стороны, нельзя отрицать и того, что при паденіи христіанской догмы, терпитъ крушеніе и нравственность. Пошатнувшаяся догма не въ состояніи больше поддерживать нравственность. Религіозныя представленія шатаются; одни обращаются при этомъ къ практикѣ, къ полезному и нравственно индифферентному, другіе же теряютъ всякій страхъ даже передъ преступленіемъ. Религіозно-вѣрующіе люди выводятъ даже изъ того факта, что колебаніе вѣры вредитъ также и нравственности,—впрочемъ только чисто-религіозной—необходимость еще болѣе глубокаго, религіознаго воспитанія. Они признаютъ безусловно правильнымъ такой выводъ: „Если нѣтъ ни Бога, ни загробной жизни, то я могу дѣлать все, что хочу". Это—легкомысленное разрушеніе нравственности и съ религіозной точки зрѣнія,—какъ будто религіозному человѣку невѣріе вмѣстѣ съ безнравственнымъ образомъ жизни пріятнѣе, чѣмъ безъ него.

Чтобы дать полное представленіе объ отношеніи между религіей и нравственностью, нужно изслѣдовать вопросъ, не имѣютъ ли, напротивъ, нравственныя воззрѣнія вліянія на религію. На этотъ вопросъ, одни отвѣчаютъ отрицательно, а другіе—утвердительно. Но отвѣтить на него, въ сущности, не такъ трудно. Ясно, что этика людей должна вліять также на ихъ религію;

потому что нельзя расколоть человѣческой субъектъ на двѣ части,—познающую или разумную и религіозную. Божество есть „абсолютное" благо. Но понятіе блага измѣняется съ развивающимся сознаніемъ, съ возрастающей культурой, съ измѣняющимися классовыми образованіями въ обществѣ. Только причина возникновенія религіозныхъ представленій также не лежитъ въ разумной этикѣ, какъ и въ разумномъ сознаніи. Религія начинается на границѣ познанія или опыта; чѣмъ шире становится область познанія, тѣмъ уже—область религіознаго вѣрованія; религія часто, сознательно или безсознательно, подчиняется знанію, но знаніе не является фундаментомъ религіозныхъ представленій. Это говорить за то, что и этика, какъ часть человѣческаго, разумнаго сознанія не порождаетъ религіозныхъ понятій, но только вліяетъ на нихъ извнѣ. Но такъ какъ пониманіе блага измѣняется, то мы видимъ колебанія также и въ его религіозномъ представленіи, въ понятіи о Богѣ. Теологамъ отнюдь не ясно, что собственно руководитъ божествомъ. То—это любовь къ людямъ, благость, отеческая забота; то—последовательность всеблагаго существа, слѣдовательно, справедливость, мудрость; иногда же это—властное сознаніе всемогущества благодаря которому у него все возможно.

Въ высшей степени идеалистична еще мораль Канта, хотя она и дѣлаетъ шагъ впередъ тѣмъ, что замѣняетъ теонومیю автономіей. Для нея особенно характерно слѣдующее мѣсто: „Долгъ! ты—великое, возвышенное слово, не заключающее въ себѣ ничего пріятнаго, что бы льстило человѣку, но требующее подчиненія себѣ... ты выставляешь законъ, который самъ по себѣ находитъ доступъ въ душу, и который, противъ воли, завоевываетъ уваженіе къ себѣ, передъ кѣмъ смолкаютъ всѣ страсти, хотя онѣ втайнѣ и работаютъ противъ тебя". Этими словами нравственныя заповѣди опредѣляются, какъ особенная самостоятельная сила, которая

имѣть свое начало внѣ человѣка. Наряду съ этимъ великимъ, категорическимъ долгомъ, въ видѣ болѣе мелкихъ идеальныхъ силъ стоятъ „принципы“. („Моральный поступокъ долженъ вытекать изъ принциповъ“, — лепечетъ даже недалекій американецъ Солтеръ).

Что касается до того, чтобы искать этическихъ импульсовъ и цѣлей въ дѣйствительномъ мірѣ, то на эту точку зрѣнія, въ новѣйшей философіи, первый всталъ Спиноза, но послѣдовательно провелъ ее только Гегель. Онъ, первый, правильно представилъ отношеніе между свободой и необходимостью. Свобода, по его мнѣнію, есть пониманіе необходимости; можно прибавить: и способность дѣлать необходимое. Необходимость слѣпа только постольку, поскольку она не понимается. „Свобода заключается не въ воображаемой независимости отъ законовъ природы, но въ познаніи этихъ законовъ и въ данной, благодаря этому, возможности планомѣрно направить ихъ къ опредѣленной цѣли. Это относится какъ къ законамъ внѣшней природы, такъ и къ тѣмъ, которые управляютъ духовнымъ и тѣлеснымъ существованіемъ человѣка, — къ тѣмъ двумъ классамъ законовъ, которые мы можемъ раздѣлить только въ своемъ представленіи, но отнюдь не въ дѣйствительности. Поэтому, свобода воли есть не что иное, какъ способность вполне сознательно дѣлать свой выборъ. Слѣдовательно, чѣмъ свободнѣе будетъ сужденіе человѣка относительно того или другого опредѣленнаго вопроса, тѣмъ большей необходимостью будетъ опредѣляться содержаніе этого сужденія, тогда какъ неопредѣленность, коренящаяся въ незнаніи, какъ-будто дѣлающая свободный выборъ между многими и противорѣчивыми возможностями рѣшенія, этимъ именно и доказываетъ свою несвободу, свою зависимость отъ предмета, которымъ слѣдовало бы управлять. Слѣдовательно, свобода состоитъ въ господствѣ надъ нами самими и надъ внѣшней природой, основанномъ на

познаніи естественной необходимости; такимъ образомъ, она необходимо является продуктомъ историческаго развитія“. Такъ говоритъ Фридрихъ Энгельсъ („Антидюрингъ“), который, вмѣстѣ съ Карломъ Марксомъ, развилъ гегелевскую систему въ историческій материализмъ.

Для Гегеля, вещи и ихъ развитіе были все еще только олицетворенными отраженіями существующихъ гдѣ, то, еще раньше міра, „идей“, а не результатами своего собственнаго мышленія, не болѣе или менѣе абсолютными отраженіями дѣйствительныхъ вещей и процессовъ. Онъ былъ еще идеалистомъ. Но все-таки Гегель въ первый разъ призналъ естественный и духовный міръ, какъ процессъ, то есть, какъ находящійся въ постоянномъ развитіи, и попытался указать на внутреннюю связь въ этомъ развитіи. Этимъ и была дана точка зрѣнія для такъ называемой „реалистической“ этики; потому что, несмотря на идеалистическую основу, между отдѣльными явленіями всюду была указана реальная связь.

Марксъ и Энгельсъ доказали ошибочность идеализма и основали діалектически-материалистическое міровоззрѣніе, по которому мы теперь въ экономическихъ условіяхъ видимъ фундаментъ какъ правовыхъ и политическихъ учрежденій, такъ и нравственныхъ и религиозныхъ представленій. Но съ нимъ отнюдь не тождественъ познавательнo-теоретическій материализмъ. Этотъ послѣдній является застывшей догмой. Сформулированный Л. Бюхнеромъ для цѣлей уже въ то время духовно-инертной буржуазіи, послѣ ея разрыва съ церковной догмой, чтобы дать взамѣнъ ей такъ же легко усваиваемую формулу „невѣрующаго“ міросозерцанія, онъ хорошо выполнилъ эту цѣль, но оказался абсолютно безплоднымъ и только затруднилъ развитіе діалектическаго пониманія природы. Напротивъ, историческій материализмъ есть методъ, цѣнность кото-



раго состоитъ въ его примѣненіи къ изученію процесса развитія человѣчества. Его связь съ діалектикой препятствуетъ ему видѣть въ какомъ-либо пріобрѣтенномъ знаніи окончательную и абсолютную истину. Съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма, все сводится на позитивную науку о природѣ и исторіи; для какой-либо отдѣльной науки объ общей связи всѣхъ вещей, нѣтъ болѣе мѣста, такъ что отъ существовавшей до сихъ поръ философіи остается только теорія познания, которая еще должна дать свои окончательные логическіе выводы <sup>1)</sup>, и діалектика. Позитивное изслѣдованіе природы и исторіи какъ-будто все ближе подходитъ къ окончательной цѣли, когда изъ суммированія всѣхъ синтетическихъ положеній познания получается единое аналитическое положеніе и все объясняется въ одномъ. Но отъ этой ошибки насъ опять предостерегаетъ діалектика, которая говоритъ намъ, что исторія природы и человѣка есть процессъ развитія и что вообще не существуетъ разъ навсегда закрѣпляющей системы познания природы и исторіи, а слѣдовательно,

<sup>1)</sup> Само мышленіе и особенно высшая его форма — гениі, еще совершенно не выяснены. Если самое содержаніе гениальнаго мышленія и можно вывести изъ условій времени, то все-таки остается нерѣшеннымъ вопросъ, почему именно данному индивидууму свойственно исключительное дарованіе. Ище никто до сихъ поръ не могъ выяснитъ происхожденіе мысли изъ вещественнаго процесса. Матеріалисты пытаются теперь обойти эту трудность такимъ образомъ: „Такого объясненія вообще не существуетъ; то, что называется такъ, есть только констатированіе факта регулярнаго порядка двухъ слѣдующихъ другъ за другомъ процессовъ“. Но въ такомъ случаѣ, задача будетъ состоять въ отвѣтъ на вопросъ: какой вещественный процессъ въ мозгу предшествуетъ всякому простѣйшему духовному процессу? А когда будетъ рѣшенъ и этотъ вопросъ, то остается еще другой: какамъ образомъ я созналъ, что понятія, родившіяся въ моемъ мозгу, — мои собственныя? Только когда получится отвѣтъ на оба эти вопроса, тогда мы будемъ знать, что придаетъ такое вліяніе такой-то идеѣ или такому-то рѣшенію данного индивидуума. Матеріализмъ (познавательнотеоретическій) до сихъ поръ почти не развитъ ни въ глубину, ни въ опредѣленности своего обоснованія. И познавательнотеоретическая проблема теперь еще болѣе терпитъ въ общенаучномъ значеніи, благодаря возрастающему плодотворному примѣненію метода историческаго матеріализма.

не существуетъ также и закрѣпляющей системы этики, чѣмъ и обеспечивается непрерывный этический прогрессъ.

Итакъ, историческій матеріализмъ есть не что иное, какъ схема, которая должна помочь мышленію. Его можно было бы назвать факеломъ, которымъ мы можемъ освѣтить въ мірѣ явленія въ ихъ многообразной, неясной связи между собой, и выяснитъ эту связь. Именно благодаря тому, что онъ не является догматомъ, который можно принять или отвергнуть не только открытой между явленіями связью, которую въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, наблюдатель можетъ видѣть или не видѣть, соответственно своей точкѣ зрѣнія, но которую нельзя отрицать вообще, историческій матеріализмъ могъ послужить на пользу и своимъ противникамъ. Это уже произошло со многими науками, при чемъ основатели его, были, по обыкновенію, очень часто обруганы. Но меньше всего у него научились ремесленные писатели исторіи, которые въ послѣднее время какъ разъ пошли по противоположному пути и хотятъ объяснить исторію народовъ физиологически... изъ генеалогіи государей. Въ историко-матеріалистическомъ пониманіи, личности отступаютъ на задній планъ, но въ то же время получаютъ и болѣе справедливую оцѣнку; мы научаемся понимать, что онѣ сами являются продуктомъ условій и что ни одинъ человѣкъ не въ силахъ осуществлять свою волю вопреки интересамъ господствующаго класса. Но всѣ историческія науки (или лучше сказать просто — всѣ науки, исключая естественныхъ), благодаря все расширяющемуся примѣненію историко-матеріалистическаго объясненія, становятся, въ концѣ концовъ, новой энциклопедіей, — теперь, при буржуазномъ строѣ, науки обходятся безъ энциклопедіи <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ области этики это вліяніе односторонней спеціализаціи особенно бросается въ глаза. То, что академическіе цеховые ученые смотрятъ на связь между экономикой и этикой, какъ на нѣчто случайное, второстепенное, несколько не удивительно, въ концѣ концовъ. Напротивъ поразительно то, что нѣкоторые изъ нихъ,

Если же отъ экономической структуры общества зависят всѣ прочія его учрежденія и установленія, то и пониманіе его экономическихъ отношеній составляетъ основу для пониманія всѣхъ остальныхъ его особенностей и судебъ. Слѣдовательно, въ центрѣ стоитъ политическая экономія и исторія экономического развитія, которая, съ своей стороны, тоже обуславливается технологіей.

Материалистическое пониманіе исторіи постоянно смѣшивается его противниками, которымъ очень трудно понять самую сущность социалистическаго міросозерцанія, съ носящею то же названіе познавательно-теоретической системой. Познавательно-теоретическая система стремится объяснить процессъ мышленія, самое возникновеніе духовныхъ актовъ и утверждаетъ, что онѣ являюся продуктомъ матеріальныхъ причинъ или процессовъ, что, слѣдовательно, духъ есть только функція матеріи. Все въ человѣкѣ должно быть физиологическимъ. Хотя большей частью успѣховъ, сдѣланныхъ нами въ познаніи связи между матеріей и духомъ, мы и обязаны эмпирическимъ, естественнымъ наукамъ, но, все-таки этимъ до сихъ поръ еще не подтвердилась материалистическая теорія и всѣ предлагаемыя формулировки ея оказались несостоятельными. Противъ надежды на то, что человѣку когда-либо выпадетъ на долю счастье „послѣ долгихъ страданій

стоящіе на абсолютно религіозной точкѣ зрѣнія, совершенно не касаются того вопроса, не является ли отношеніе религіи къ этикѣ чѣмъ-либо необходимо принадлежащимъ къ самой сущности религіи. Это доказываетъ не только недостатокъ энциклопедическаго, то есть общечеловѣческаго образованія, но также и ненадежность религіозной точки зрѣнія. Изъ такой сухой спеціализаціи вырастаютъ тогда взгляды въ родѣ тѣхъ, что психологія является единственно надежной основой этики, а затѣмъ и еще болѣе спеціальная „наука“, — „Механика и статика чувствъ“ и т. п. Такого рода этика представляетъ собой одинъ изъ самыхъ удивительныхъ сортовъ литературы. Отъ Канта, Фихте, Гегеля и къ современнымъ пеховымъ учебнымъ этикамъ, — какое глубокое паденіе буржуазной науки!

подкидыша найти, наконецъ, свою собственную сущность“ на груди матери-природы, выдвигается другое соображеніе: практическимъ подтвержденіемъ материалистической теоріи было бы (теперь, послѣ того какъ перейдена проласть между органическимъ и неорганическимъ) изобрѣтеніе мыслящей машины, — а съ этимъ, очевидно, и вся наша культура потеряла бы всякое значеніе. Историко-материалистическій же методъ, напротивъ, объясняетъ содержаніе духовныхъ проявленій: онъ указываетъ на то, что какъ политическія и правовыя учрежденія, такъ и разумный и религіозный характеръ представленій каждаго историческаго періода, объясняются условіями производства и обмѣна, — однимъ словомъ, экономическими отношеніями общества. Если онъ называетъ человѣка продуктомъ окружающихъ его условій, то это отнюдь не одно и то же съ утвержденіемъ профессора Э. фонъ-Гартмана, будто душа является „суммированнымъ феноменомъ всѣхъ воспринятыхъ индивидуумомъ представленій“, и вообще, ничего не говоритъ объ объектѣ познавательно-теоретической проблемы, но только констатируетъ тотъ эмпирический фактъ, что проявляющіяся въ людяхъ свойства объясняются естественными и экономическими условіями (то есть условіями производства и обмѣна).

Въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ наукахъ, проницательные мыслители отчасти уже до Маркса поняли, что явленія, изслѣдованіемъ которыхъ занимается данная наука, покоятся на экономическомъ основаніи. Такъ, историкъ Карлъ В. Ницшъ ясно понималъ, что двигательнымъ элементомъ въ исторіи народовъ являются экономическіе мотивы, скрытые всевозможными идеологіями. Можно было бы сказать, что суммированіе подобныхъ познаній въ спеціальныхъ областяхъ даетъ въ результатъ экономической материализмъ; но дальше такихъ отдѣльныхъ познаній не шло, и только великіе

соціалисты увидѣли общую связь и положили начало историческому материализму, какъ міросозерцанію.

По направленію объясняющей этики идетъ и требующая этика. Нельзя устранить дѣйствіе, если остается причина. Чѣмъ больше гнетъ и нищета жизни, тѣмъ болѣе суровы требованія идеалистической морали. Ситые любятъ проповѣдывать таковую. Какъ убѣдительно, напротивъ, говорить поэтъ:

„Не всегда возможно  
Остаться въ жизни такимъ дѣтски-чистымъ,  
Какъ насъ тому учитъ внутренний голосъ.  
Въ постоянной борьбѣ противъ жестокой хитрости  
И честная душа не всегда остается правдивой:  
Въ томъ и лежитъ проклятіе злого дѣла  
Что оно, продолжая зарождаться, всегда должно произвести  
новое зло“.<sup>1)</sup>

Правда, поэтъ еще считаетъ необходимымъ свойствомъ міра, его естественнымъ и неизмѣннымъ состояніемъ то, что, на самомъ дѣлѣ, есть только результатъ соціальныхъ, созданныхъ опредѣленными обстоятельствами и измѣняющихся условий.

Тогда какъ социализмъ производитъ мораль изъ общественной природы человѣка и въ высшемъ стрѣхъ производства видитъ основу и ручательство лучшей морали,—анархическіе доктринеры считаютъ нравственность пустымъ понятіемъ и отрицаютъ существованіе какой-либо нравственной обязанности.

Безъ всякихъ оговорокъ и смягченій, провозглашаетъ Максъ Штирнеръ единственной нравственной точкой зрѣнія—эгоистическую. Такимъ образомъ, я угнетаю, краду, лжесвидѣтельствую, если это мнѣ,—

<sup>1)</sup> Подобнымъ же образомъ, но только болѣе юмористически и осторожно говоритъ Гете въ восьмой пѣснѣ поэмы „Рейнеке-Лисъ“: „Пробитыя въ свѣтъ есть кѣто совершенно особенное; тутъ не сохранился такимъ святымъ, какъ въ монастырѣ, это вы хорошо знаете. Если кто-нибудь работаетъ съ медомъ, то онъ иногда оближетъ себя пальцы“.

Штирнеръ пишетъ: Я, Мнѣ, — кажется удобнымъ. Отъ убійства я только потому отказываюсь, что оно создаетъ мнѣ неудобства. Нравственность—это только пугало. Создаетъ ли религія бога или божественное внѣ человѣка, или вкладываетъ въ человѣка нравственный элементъ,—все сводится къ одному. Какимъ бы величественнымъ и послѣдовательнымъ ни являлось изложеніе этой точки зрѣнія у Штирнера, все-таки онъ дѣлаетъ фундаментальную ошибку, не признавая въ основѣ общественной природы человѣка. Каждый находится подъ влияніемъ всѣхъ и каждый принимаетъ участіе въ устройствѣ судьбы всего общества. Индивидуумъ безсиленъ безъ связи съ обществомъ; благополучіе и прогрессъ всего общества основывается только на солидарности индивидуумовъ, поэтому индивидуумъ имѣетъ обязанности къ цѣлому; но окончательнымъ мотивомъ все-таки остается благо; слово „обязанность“ постольку получаетъ нѣсколько иное содержаніе, поскольку это слово включаетъ въ себѣ основную противоположность эгоизму. Само собой разумѣется, что отождествленіе Штирнеромъ религіи и нравственности и даже религіи и духовности, исторически не вѣрно.—Мы только что употребили слово „обязанность“, и разсмотрѣніемъ филологическихъ выраженій для нравственныхъ понятій мы закончимъ эту главу.

Слово „Pflicht“ (обязанность, долгъ) происходитъ отъ „pflegen“ (заботиться, ухаживать), и означало прежде соединеніе, общеніе, участіе, а потомъ стало означать заботу, уходъ; изъ понятія общности развилось затѣмъ понятіе обычая и привычки. И, наконецъ, изъ понятія связанности произошло и понятіе внѣшняго обязательства, которое вытекаетъ изъ отношеній зависимости и службы, и прежде всего изъ этихъ отношеній въ феодальномъ обществѣ. Самымъ позднимъ значеніемъ этого слова является вообще нравственно или религіозно (то и другое нераздѣльно) предписанное; пер-

вый употребилъ его въ такомъ смыслѣ Лютеръ. Рассмотрѣніе словъ: müssen (надлежать, долженствовать), существительнаго Pflicht (долгъ, обязанность, въ отдѣльныхъ случаяхъ) и Sittlichkeit (правственность, — обязанности въ общемъ или въ системѣ) очень поучительно для этики, потому что исторія словъ выясняетъ въ то же время и исторію понятій. Въ извѣстныхъ мнѣ языкахъ эти слова первоначально никогда не имѣли религіознаго или идеалистическаго значенія (что вообще совершенно невозможная вещь), но всегда только вытекающее изъ условій человѣческой совмѣстной жизни. Но, впрочемъ, пониманіе понятія бываетъ очень различно, въ особенности же, смотря по той ступени производства, на которой возникаетъ слово или приобретаетъ свое этическое значеніе. Греческое *dei*, латинское *opus est*, *oportet* и *officium* (если оно возникло изъ *officium*) и французское *falloir* — основывается на понятіи недостатка, нужды, потребности; слѣдовательно, первоначальной была материалистическая потребность, а не идеалистическое *sollen* (слѣдовать, долженствовать). Греческое *ethos* или *ethos* (последнее, собственно, ионійскаго происхожденія) и родственное ему въ звуковомъ отношеніи нѣмецкое *Sitte* (обычай; на древне-германскомъ *der Situ*) сводятся на понятіе привычки; это слово относится къ аріискому, слѣдовательно, къ первобытно-коммунистическому времени, но филологія все-таки не могла доказать, что въ этомъ періодѣ съ нимъ уже было связано этическое значеніе. Греческое *anagke* означало, прежде всего, принужденіе внѣшней силой, затѣмъ физическую необходимость и, наконецъ, моральную. Испанское *es menester* (отъ *ministerium*, служба, должность) происходитъ отъ обязанностей должностнаго лица въ государствѣ. Еврейское *jiser* (отъ *jasar*, прямой, несогнутой) первоначально означало прямоту, а затѣмъ, въ переносномъ значеніи, — право, обязанность, честность. Латинское *debeo* происходитъ отъ *de-habeo*, то

есть, имѣть что-либо отъ кого-нибудь, слѣдовательно, быть должнымъ; затѣмъ оно означало всякое долженствованіе въ моральномъ смыслѣ; слово это продолжаетъ еще жить въ романскихъ языкахъ и въ англійскомъ *debt* долгъ, обязанность. То же самое развитіе значенія мы можемъ наблюдать и въ нѣмецкомъ *schulden* (быть должнымъ, въ нѣсколько болѣе тѣсномъ смыслѣ), въ англійскомъ *I ought* (я долженъ) и въ русскомъ должно. Выраженіе заплатить означаетъ всякое моральное долженствованіе, потому что уплата является основаніемъ морали въ производящемъ товаръ обществѣ. По историко-материалистическому пониманію, нравственныя понятія, подобно правовымъ и религіознымъ, вырастаютъ изъ естественныхъ и экономическихъ (условія производства и обмена) условій жизни человѣка. Но такъ какъ исторія словъ является въ то же время и исторіей понятій, то, какъ мы видимъ въ вышеприведенномъ примѣрѣ, филологія можетъ подтвердить правильность историко-материалистическаго пониманія.

## ОДИННАДЦАТАЯ ГЛАВА.

## Религія въ настоящее время.

## 1. Статистика.

ЕВРОПА*).	Протестанты. Въ миллио- нахъ.	Католики. Въ миллио- нахъ.	Евреи. Въ тысячахъ.
Германская имперія . . . . .	31,02	17,67	568
Австро Венгрія . . . . .	3,86	32,07	1880
Франція . . . . .	0,65	37,50	56
Великобританія и Ир- ландія . . . . .	32,50	5,30	46
Италія . . . . .	0,06	30,25	40
Европейская Россія . . . . .	5,25	10,00	3600
Испанія . . . . .	0,01	17,65	—
Португалія . . . . .	—	4,71	—
Бельгія . . . . .	0,02	6,14	3
Голландія . . . . .	2,73	1,60	97
Люксембургъ . . . . .	—	0,21	1
Швейцарія . . . . .	1,72	1,18	8
Швеція и Норвегія . . . . .	6,76	—	3
Данія (съ Фарерскими островами и Не- ландіей) . . . . .	2,25	—	4
Румынія . . . . .	0,01	0,11	400
Сербія . . . . .	—	0,01	4
Греція . . . . .	—	0,02	6
Болгарія и Восточная Румелія . . . . .	—	0,02	24
Турція (европейская, съ Босніей и Гер- цеговиной) . . . . .	—	0,47	80
Черногорія . . . . .	—	0,01	—
Итого . . . . .	86,84	164,92	6900

\*) Заимствовано изъ справочнаго словаря Конрада, Лекенса и др.

СЪВЕРНАЯ АМЕРИКА.	Протестанты. Въ миллио- нахъ.	Католики. Въ миллио- нахъ.	Евреи. Въ тысячахъ.
Соединенные Штаты . . . . .	54,50	8,00	15
Канада (съ Ньюфаунд- лендомъ) . . . . .	2,90	1,82	2
Мексика . . . . .	—	11,80	—
Центральная Америка. Гаяна . . . . .	—	2,70	—
Республика Доминго . . . . .	—	0,96	—
Куба и Порто-Рико . . . . .	—	0,40	—
Британская Вестъ-Ин- дія . . . . .	—	2,43	—
Французская Вестъ-Ин- дія . . . . .	1,06	0,20	—
Голландская и Датская Вестъ-Индія . . . . .	—	0,34	—
Итого . . . . .	58,50	28,69	17

ЮЖНАЯ АМЕРИКА.	Протестанты. Въ миллио- нахъ.	Католики. Въ миллио- нахъ.	Евреи. Въ тысячахъ.
Бразилія . . . . .	0,03	10,00	—
Аргентина . . . . .	—	3,80	—
Колумбія . . . . .	—	3,30	—
Чили . . . . .	—	2,80	—
Перу . . . . .	0,01	2,60	—
Венесуэла . . . . .	—	2,30	—
Воллінія . . . . .	—	1,10	—
Эквадоръ . . . . .	—	1,00	—
Уругвай . . . . .	—	0,70	—
Парагвай . . . . .	—	0,30	—
Британская Гвіана . . . . .	0,25	0,01	—
Голландская Гвіана . . . . .	0,04	0,01	1
Французская Гвіана . . . . .	—	0,03	—
Итого . . . . .	0,33	27,95	1—2

А З І Я.	Протестанты. Въ милліо- нахъ.	Католики. Въ милліо- нахъ.	Евреи. Въ тысячахъ.
Британская Индія . . .	1,28	1,00	18
Французская Остѣ-Ин- дія . . . . .	—	0,21	—
Гоа . . . . .	—	0,40	—
Цейлонъ . . . . .	?	0,20	—
Индокитай и Сіамъ . . .	?	0,60	—
Зондскіе острова . . .	0,45	0,04	—
Филиппины . . . . .	—	5,84	—
Китай . . . . .	0,10	0,55	—
Японія и Корея . . . . .	0,01	0,05	—
Азиатская Турція . . .	?	0,56	195
Персія . . . . .	—	?	19
Афганистанъ . . . . .	—	?	14
Азиатская Россія . . .	0,02	0,07	40
Итого . . . . .	1,86	9,52	256

А Ф Р И К А.	Протестанты. Въ милліо- нахъ.	Католики. Въ милліо- нахъ.	Евреи. Въ тысячахъ.
Египетъ . . . . .	?	0,10	5
Абиссинія и Суданъ . . .	?	0,02	?
Алжиръ и Тунисъ . . . . .	?	0,44	85
Триполи и Марокко . . .	—	0,01	200
Сенегаль и западная Африка . . . . .	?	0,04	—
Южная Африка . . . . .	1,70	0,01	—
Мадагаскаръ . . . . .	?	0,07	—
Острова Маврикія и другіе . . . . .	0,01	0,11	—
Острова Едіуенія . . . . .	—	0,20	—
Итого . . . . .	1,71	1,00	296

АВСТРАЛІЯ И ОКЕАНІЯ.	Протестанты. Въ милліо- нахъ.	Католики. Въ милліо- нахъ.	Евреи. Въ тысячахъ.
Австралія и Тасманія . . .	3,00	0,60	} 2
Новая Зеландія . . . . .	0,60	0,10	
Океанія . . . . .	0,10	0,09	
Итого . . . . .	3,70	0,79	2

Итакъ, слѣдовательно, общая сумма будетъ при-  
близительно такова:

Протестантовъ . . . . .	152,940,000
Католиковъ . . . . .	232,870,000
Евреевъ . . . . .	7,403,000

Число католиковъ, можетъ быть, на 10 или на 20  
милліоновъ показано выше, такъ какъ большой еще  
вопросъ, можно ли считать истинными католиками  
всѣхъ въ Бразиліи и въ бывшей испанской Америкѣ,  
какъ мы это сдѣлали въ нашихъ таблицахъ, за исклю-  
ченіемъ только совершенно дикихъ племенъ.

Въ приведенной выше статистикѣ, мы причислили  
къ католикамъ также и грековъ - униатовъ и восточ-  
ныхъ славянъ, а къ протестантамъ—всѣ секты, веду-  
щія свое начало отъ реформаци; но мы исключили от-  
сюда свободомыслящія общины, унитаріанцевъ и тому  
подобныя общества.

Собіраніе свѣдѣній о вѣроисповѣданіи жителей при  
общенародныхъ переписяхъ принято не во всѣхъ го-  
сударствахъ, такъ какъ на него нерѣдко смотрятъ, какъ  
на нѣкоторое стѣсненіе свободы совѣсти, и вслѣдствіе  
этого, статистическія данныя здѣсь очень ограничены.  
Такъ, во Франціи официальные данныя о различныхъ  
вѣроисповѣданіяхъ доходятъ только до переписи 1872 г.

Въ Британскомъ Королевствѣ, цифры эти установлены только для Ирландіи. Въ Италіи тоже вопросъ этотъ исключенъ изъ народной переписи, и только разспросами духовныхъ лицъ не-католическихъ, религіозныхъ обществъ можно установить приблизительное число ихъ членовъ. Въ Бельгіи точно также нельзя собрать никакихъ свѣдѣній о вѣроисповѣданіяхъ. Въ Соединенныхъ Штатахъ, при переписи 1870 г. было установлено только количество церквей очень многочисленныхъ вѣроисповѣданій и сектъ, число мѣстъ въ этихъ церквяхъ и имущества религіозныхъ обществъ, но отнюдь не число ихъ членовъ. Тамъ, гдѣ въ официальной статистикѣ имѣются пробѣлы, статистическія данныя, собранныя самими религіозными обществами, куда можно присоединить также и миссіонерскую статистику, могутъ, разумѣется, нѣсколько пополнить ихъ; но на достовѣрность ихъ нельзя положиться такъ же, какъ на данныя современной народной переписи, и кромѣ того, они большей частью касаются только лицъ, вышедшихъ изъ дѣтскаго возраста.

Общее число православныхъ доходитъ приблизительно до 85¼ милліоновъ. (Изъ нихъ падаютъ на: Европейскую Россію (въ милліонахъ)—60, Азіатскую Россію—7, Румынію—4,79, Австро-Венгрію—3,17, Болгарію—2,43, Грецію—2,13, Сербію—2,13, Европейскую Турцію—1,80, Азіатскую Турцію—1). Но число это, вообще, очень сомнительно, благодаря неопредѣленности количества старо вѣровъ (раскольниковъ), которыхъ въ вышеупомянутомъ „справочномъ словарѣ государственныхъ наукъ“ указано 12—15 милліоновъ, тогда какъ официальные данныя признаютъ ихъ не больше 1½ милліона, что значительно повышаетъ число православныхъ.

Количество магометанъ тоже нельзя установить достовѣрно, благодаря очень проблематическимъ даннымъ о нихъ въ югозападныхъ и юговосточныхъ стра-

нахъ. Сторонниковъ этого вѣроисповѣданія насчитывается:

Европейская Россія . . . . .	3— милліона.
Азіатская . . . . .	9— "
Румынія . . . . .	0,03 "
Сербія . . . . .	0,01 "
Греція . . . . .	0,03 "
Болгарія . . . . .	0,67 "
Боснія . . . . .	0,49 "
Европейская Турція . . . . .	2,20 "
Азіатская Турція . . . . .	13,00 "
Египеть . . . . .	6,50 "
Триполи . . . . .	1,00 "
Тунисъ . . . . .	1,40 "
Алжиръ . . . . .	3,56 "
Марокко . . . . .	8,00 "
Другія африканскія земли . . . . .	25,00 "
Персія . . . . .	7,00 "
Афганистанъ, Белуджистанъ . . . . .	7,50 "
Британская Индія . . . . .	57,32 "
Другія азіатскія земли . . . . .	10,00 "

Итого . . 155,71 мил.

Сторонниковъ индульской (браминской) религіи, по переписи 1891 года, въ Британской Остъ-Индіи насчитывалось: 207,731,727. По той же самой переписи, оказалось 7,131,361 буддистовъ и 1,416,638 сторонниковъ другого, родственнаго ему вѣроисповѣданію. Сюда же нужно прибавить еще около двухъ милліоновъ ихъ на островъ Цейлонъ. Всѣхъ буддистовъ въ Индіи, въ Китайской и Японской имперіи насчитывается болѣе 400 милліоновъ.

Подробныя данныя для Германіи заимствованы изъ имперской статистики по переписи 1890 года:

ГОСУДАРСТВА.	Евангелики.	Католики.	Прочие христиане.	Евреи.
Королевство Пруссия . . . . .	19,232,449	10,252,818	95,349	372,059
„ Саксонія . . . . .	3,351,751	129,382	11,519	9,368
„ Баварія . . . . .	1,571,863	3,982,941	5,786	53,885
„ Вюртембергъ . . . . .	1,407,176	609,794	6,723	12,639
Великое герцогство Ваденское . . . . .	598,678	1,026,222	3,954	26,735
Великое герцогство Гессенское . . . . .	666,118	293,651	7,300	25,531
Великое герцогство Саксенъ-Веймарское . . . . .	312,738	11,895	364	1,252
Великое герцогство Мекленбургъ-Шверинское . . . . .	570,703	5,065	373	2,182
Великое герцогство Мекленбургъ-Стрелицкое . . . . .	96,773	654	43	489
Великое герцогство Ольденбургское . . . . .	274,773	77,769	1,216	1,552
Герцогство Брауншвейгское . . . . .	383,652	16,419	846	1,635
Герцогство Саксенъ-Мейнингенское . . . . .	219,207	2,769	276	1,560
Герцогство Саксенъ-Альтенбургское . . . . .	168,549	2,092	160	45
Герцогство Саксенъ-Кобургъ-Готское . . . . .	202,444	2,921	565	549
Герцогство Ангальтское . . . . .	261,215	8,875	281	1,580
Княжество Шварцбургъ-Зондербгаузенъ . . . . .	74,615	637	25	228
Княжество Шварцбургъ-Рудольфштадтъ . . . . .	85,342	397	43	71
Княжество Вальдекъ . . . . .	54,704	1,658	159	753
„ Рейсъ В.-Л. . . . .	61,572	938	173	62
„ Рейсъ Н.-Л. . . . .	118,072	1,181	386	147
„ Липпе-Демольдъ . . . . .	123,111	4,332	58	989
Княжество Липпе-Шаумбургъ . . . . .	38,160	607	30	366
Имперскій городъ Любекъ . . . . .	74,544	1,143	122	654
Имперскій городъ Бременъ . . . . .	169,991	8,272	1,106	1,031
Имперскій городъ Гамбургъ . . . . .	571,497	23,444	4,836	17,377
Имперская земля Эльзасъ-Лотарингія . . . . .	337,476	1,227,225	3,757	34,645
<b>Вся Германская Имперія . . . . .</b>	<b>31,026,810</b>	<b>17,674,921</b>	<b>145,540</b>	<b>567,884</b>

145,540 прочихъ христианъ распредѣляются такъ:

Евангелическіе братья (Герингутеры) . . . . .	6,716
Меннониты . . . . .	22,365
Баптисты . . . . .	29,074
Члены англиканской церкви . . . . .	5,249
Методисты и квакеры . . . . .	10,144
Апостольскіе братья . . . . .	21,751
Нѣмецкіе католики . . . . .	5,714
Свободомыслящіе . . . . .	13,347
Диссиденты . . . . .	23,698
Остальные христиане (?) . . . . .	6,482

Итого . . . 145,540

Итакъ, свободомыслящіе и всякаго рода диссиденты тоже причислены къ христианамъ. Въ общее число католиковъ входитъ 2992 православныхъ. Лицъ „исповѣдующихъ другія религіи“, указано 562.

12,753 лица не признавали никакой религіи или не умѣли указать никакой. Съ 1871 г. по 1890, евангеликовъ прибавилось на 19 процентовъ, католиковъ на 18, а лицъ іудейскаго исповѣданія на 10.

## 2. Общество и религія.

Мы дошли въ нашемъ изслѣдованіи до настоящаго времени. Старыя, организованныя религіи все еще обладаютъ огромнымъ числомъ номинальныхъ членовъ, церковь все еще является могучимъ факторомъ социальной жизни и все еще имѣетъ сильное вліяніе на государство.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ внутренней силой этихъ,—исторически дошедшихъ до насъ—религій, съ ихъ значеніемъ для внутренняго міра индивидуумовъ. Революціонизированіе процесса производства



должно было поколебать и религію. Новѣйшая промышленность не смотритъ теперь на существующую форму производства, какъ на окончательную; она должна постоянно революционизировать орудія производства, слѣдовательно, и производственныя отношенія, слѣдовательно, и всѣ общественныя отношенія и взгляды. „Все сословное и неподвижное испаряется, все святое развѣчивается, и люди вынуждены, наконецъ, смотреть трезвыми глазами на свое жизненное положеніе, на свои взаимныя отношенія“. Эти результаты яснѣе всего проявляются въ положеніи церкви. Не только многіе изъ номинальных членовъ ихъ находятся въ ясной и сознательной оппозиціи съ ихъ ученіями, но даже и у огромнаго большинства остальныхъ едва ли можетъ быть теперь рѣчь о свободномъ и сознательномъ согласіи съ догматами религіи. Болѣе сложныя догмы являются, можетъ быть, для большинства наполовину усвоенными понятіями или только пустыми словами, — даже и для тѣхъ, кто пунктуально слѣдуетъ внѣшнимъ предписаніямъ церкви и считаетъ себя благочестивымъ. Заставляя ихъ слушать многое, что не имѣетъ никакого смысла, ихъ учили ожидать какого бы то ни было смысла отъ словъ. Многіе думаютъ совершенно противоположно догматамъ, отнюдь не сознавая этой противоположности. Другіе же только тогда проявляютъ свою религіозность и сами сознаютъ ее, когда ихъ побуждаетъ къ тому другого рода религіозность, и, вслѣдствіе этого, они ошибочно считаютъ свои собственныя, случайно сказанныя слова за твердую и ясную точку зрѣнія въ религіозныхъ вопросахъ. Ясно въ сознаніи и въ связи съ душевной жизнью и практической дѣятельностью, являются для большинства только представленія о богѣ и о загробной жизни. Тѣмъ, что имъ все-таки извѣстно о содержаніи вѣроученія, они обяваны, главнымъ образомъ, государственной школою, и съ праздниками теперь

уже не связывается болѣе живого, религіознаго смысла. Сами церковники, вѣроятно, не станутъ отрицать того, что въ эти дни гораздо больше шумятъ, чѣмъ молятся.

Если бы вѣра не была обычно только вѣрой въ слова, то противорѣчіе ея съ точными и общепризнанными научными данными было бы еще сильнѣе и распространеннѣе. Но изъ всѣхъ вѣръ, словесная вѣра является наиболѣе шаткой и наиболѣе подверженной какъ ненамѣренному искаженію, такъ и софистическимъ толкованіямъ и лицемѣрнымъ злоупотребленіямъ. Но такъ какъ каждому хорошо извѣстно злоупотребленіе словами, — разумѣется, не только религіозными, — то болѣею частью очень мало придаютъ имъ значенія, и при нравственной оцѣнкѣ какого-нибудь поступка съ ними обыкновенно не считаются.

Въ явленіяхъ и поступкахъ практической жизни равнодушіе къ формально-религіозному проявляется яснѣе всего. Такъ напримѣръ, многія тысячи людей предпочитаютъ религіозный обрядъ брака гражданскому только ради его торжественности. Нерѣдко, присоединеніе церковнаго обряда къ гражданскому браку зависитъ только оттого, есть ли ли подходящий для этого туалетъ у невесты или нѣтъ. Часто встрѣчается также явленіе, что дѣти и даже взрослые, регулярно неправильно или даже вовсе бессмысленно читаютъ какую-нибудь молитву, потому что они никогда и не думали о ея смыслѣ.

Но какимъ же образомъ объясняется такая упорная живучесть религіозныхъ представленій, несмотря на такое слабое религіозное пониманіе и мышленіе? Прежде всего, здѣсь нужно принять во вниманіе силу привычки и духовной инертности. Многіе придерживаются привитыхъ имъ съ дѣтства религіозныхъ воззрѣній просто потому, что у нихъ нѣтъ достаточно сильнаго внутренняго или внѣшняго повода провѣрить ихъ или пе-

рассмотреть. Можетъ быть, разногласіе догматовъ вѣры съ наукой и ясно представляется уму, но извѣстно, что существуютъ различныя теоріи для разрѣшенія этого противорѣчія, и обыкновенно полагаются на этихъ теоретиковъ, надѣясь, что который-нибудь изъ нихъ правъ. Такъ, прежде выдвигалась теорія, что то, что невѣрно съ философской точки зрѣнія, можетъ быть истиннымъ съ теологической; позднѣе, религію согласовали съ наукой такимъ образомъ, что противорѣчіе между ними всегда будто бы только кажущееся, и рано или поздно разрѣшеніе его будетъ найдено. Да и кто же, въ концѣ концовъ, обязанъ заниматься разрѣшеніемъ такихъ великихъ задачъ и спорныхъ вопросовъ? Такимъ образомъ, многіе остаются вѣрующими только потому, что они очень рѣдко занимаются своими вѣрованіями. Особенно крѣпко держатся впечатлѣнія юности, какъ религіозныя, такъ и всякія другія. Воспріятыя въ дѣтствѣ религіозныя представленія соединяются съ нравственными понятіями и связаннымъ міросозерцаніемъ, и обыкновенно опасаются потерять то и другое, отказавшись отъ ихъ религіознаго основанія. У средняго человѣка критика останавливается передъ тѣмъ, что кажется достойнымъ уваженія, благодарасвоей древности и благодаря связи съ могущественными авторитетами. „Что носитъ на себѣ печать сѣдой древности, то для него божественно“ (Шиллеръ).

Церковники часто также утверждали, что церкви недостаетъ теперь непосредственной власти надъ людьми, и что только поэтому она лишена идеальнаго вліянія на разумъ и душу. Иногда это утверждаютъ для того, чтобы усилить высокое значеніе церкви и симпатію къ ней; иногда же въ этомъ выражается жалоба и требованіе большей, внѣшней власти для церкви. Если бы церковь, въ самомъ дѣлѣ, обладала только такими идейными средствами, то вліяніе ея скоро исчезло бы. Выслушаемъ на

этотъ счетъ признаніе, высказанное церковно-вѣрующимъ человѣкомъ, докторомъ Александромъ Тилле, доцентомъ Глазговскаго университета (хотя и нѣмцемъ), въ его статьѣ по поводу „Отдѣленія британскихъ церквей отъ государства“. „Если въ настоящее время положеніе социаль-демократической программы, требующее уничтоженія всѣхъ расходовъ для церковныхъ цѣлей изъ общественныхъ средствъ, сдѣлается закономъ, то и въ положеніи различныхъ религіозныхъ обществъ Германіи тотчасъ же произойдетъ значительная перемѣна. Даже такія явленія, какъ движеніе, вызванное Эгиди, которое, въ сущности, сводится къ пустой фантазіи на социалистической подкладкѣ, показываютъ ясно и опредѣленно, что религіи, признанныя государствомъ, потеряли всякую реальную почву въ народной жизни. Въ спискахъ распредѣленія вѣроисповѣданій, изъ пятидесяти милліоновъ нѣмцевъ, 31 милліонъ считается „протестантами“, 17,7 милліоновъ — католиковъ, почти 600000 евреевъ и только очень ничтожное число причисляется къ „диссидентамъ“. Что это распредѣленіе вѣроисповѣданій существуетъ только на бумагѣ, извѣстно каждому образованному человѣку. Больше девяти десятыхъ всего городского населенія не признаетъ, вообще, никакой религіи, и только благодаря тому, что во всѣхъ опросныхъ листахъ нашихъ административныхъ властей, при каждомъ гражданскомъ актѣ, отъ гражданъ обязательно требуется заявленіе, членомъ какого вѣроисповѣданія они хотятъ быть официально зачислены, и явилась, вообще, такого рода „статистика“. Какъ только нѣмецкія церкви будутъ отдѣлены отъ государства, — безъ возмѣщенія, разумѣется, — какъ только богослуженіе объявятъ частнымъ дѣломъ, за которое должны платить особо желающіе принять въ немъ участіе, то число сторонниковъ якобы „господствующихъ“ религіи страшно растаетъ, и навѣрное, двѣ трети всего нѣмѣш-

ного духовенства останется безъ хлѣба. Даже и тѣ, кто не одобряетъ этого, должны согласиться, что все это правда, если только они не слѣпы“. Вліяніе церкви или, конкретнѣе, вліяніе духовенства основывается, отчасти непосредственно, на собственности; въ деревнѣ очень нерѣдко церковь является и главнымъ ростовщикомъ. Обыкновенно же, власть церкви основывается на необязательной, вообще, но фактически большей частью существующей солидарности духовенства съ имущими классами и на поддержкѣ церкви государствомъ. Эта все еще очень значительная, реальная власть, оставшаяся церкви, облегчаетъ ей возможность придавать, въ глазахъ простыхъ людей, каждому своему слову значеніе или даже только видимость вѣшняго фактора власти; въ этомъ дѣлѣ, благодаря очень долгому упражненію, она приобрѣла изумительную технику.

Среди духовенства, пониманіе своего призванія и особенно отношеніе къ социальнымъ противоположностямъ и социальной борьбѣ, разумѣется очень различно. Наряду съ труднѣе распознаваемыми личными мотивами, большую роль играетъ здѣсь мотивъ выбора этого призванія, собственное экономическое положеніе (которое безусловно неодинаково), и экономическое положеніе тѣхъ слоевъ населенія, которыми окруженъ священникъ и съ которыми ему приходится имѣть дѣло. Въ тюрингенскихъ мѣстечкахъ, съ бѣднымъ населеніемъ текстильныхъ рабочихъ, напримѣръ, многіе священники на экономической почвѣ сталкиваются съ социаль-демократіей; тамъ, гдѣ священникъ является зажиточнымъ сельскимъ хозяиномъ, онъ обыкновенно является и горячимъ адвокатомъ своей собственности. Католическіе священники, во многихъ отношеніяхъ, еще сохранили болѣе живую связь съ такъ называемыми низшими классами народа и поэтому часто нерѣдко склонны къ индивидуальной помощи и къ со-

вмѣстной социальной работѣ въ небольшомъ кругу. Протестантизмъ разрѣшаетъ индивидууму сравнительно болѣе свободную критику церковныхъ вѣроученій; изъ него вытекли нѣкоторыя смѣлыя, принимающія во вниманіе экономическое развитіе, теоріи объ отношеніи церкви къ обществу. Но практически гораздо важнѣе отношеніе экономически господствующихъ группъ.

Либеральная буржуазія въ настоящее время стала во многихъ случаяхъ признавать вѣшнюю церковность. Причину этого очень удачно указываетъ одна статья строго-ортодоксальной „Kreuzzeitung“ (въ № 243, отъ 29 мая 1891): „Соціальная опасность заставила опомниться и либераловъ; и хотя духъ такъ называемаго „антипоповства“ и не погасъ окончательно, но все-таки онъ уже не проявляется больше такъ демонстративно, особенно среди богатыхъ. Наоборотъ, усиливается стремленіе передать въ руки духовенства миссію борьбы противъ социаль-демократіи. Намъ нѣтъ надобности доказывать, что мы не хотимъ имѣть ничего общаго съ такого рода „церковной дружбой“ либераловъ. Двоедушіе и безхарактерность этого либерализма именно въ томъ и проявляется, что, не желая теперь уже больше дѣлать народную школу очагомъ невѣрія, онъ все-таки стремится, по возможности, удалить церковную религіозность изъ университетовъ и даже изъ гимназій... Страхъ имущихъ классовъ передъ социаль-демократическими рабочими слишкомъ великъ, чтобы они согласились теперь преподавать дѣтямъ рабочихъ, вмѣсто христіанской вѣры, принципъ: „Дѣлайте здѣшнюю, земную жизнь хорошей и прекрасной“. Разглагольствованія нѣкоторыхъ либеральныхъ газетъ противъ церковной школы продолжаютъ теперь больше по привычкѣ, чѣмъ всерьезъ. Имущіе либералы теперь лучше умѣютъ цѣнить силу христіанской школы и церкви, чѣмъ во время культуркампфа. Все это устроила социаль-демократія... Но вѣшнее обращеніе либераловъ, конечно, не имѣетъ никакого зна-

ченія, пока къ нему не присоединилось внутреннее. Въ дополненіе къ этому замѣнился и ихъ взглядъ на миссіонерство. Еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ каждый „благонамѣренный“ либераль смѣялся надъ нимъ. Въ настоящее же время, за миссіями всюду признають значеніе культурныхъ пионеровъ, хотя, впрочемъ, и очень мало интересуются обращеніемъ негровъ въ христіанство. Въ обоихъ случаяхъ видно, что либералы уже научились складывать руки для молитвы: удастся ли имъ только научиться молиться?

Понятно, конечно, что если бы буржуазія въ самомъ дѣлѣ была проникнута истиной и важностью религіозныхъ вѣрученій, то она должна была бы дать возможность и своимъ дѣтямъ пользоваться ихъ благами, по крайности въ той же самой мѣрѣ, какъ и дѣтямъ рабочихъ. „Свободомыслящая“ партія, правда, возражала противъ цедлицкаго законопроекта о народныхъ школахъ, но она считаетъ очень желательнымъ именно современнѣйшій характеръ и размѣры религіознаго обученія въ народныхъ школахъ. Сама по себѣ, большая часть буржуазіи, конечно, не-религіозна. Переходнымъ пунктомъ явился для нея очень удобный деизмъ. Богъ сотворилъ міръ, но онъ больше не заботится о своемъ твореніи. Этотъ деизмъ постепенно замѣнился мелкимъ, механическимъ матеріализмомъ, который, какъ указано выше, отнюдь нельзя смѣшивать съ историческимъ матеріализмомъ. Но обыкновенно въ буржуазныхъ кругахъ принято избѣгать разговоровъ о религіозныхъ вопросахъ. Иначе приходилось бы притворяться или признаться въ притворствѣ въ своей внѣшней жизни; не удобно сказать, что думаешь, или неприятно показывать, какъ мало думаешь.

Если, съ одной стороны, имущіе страхомъ передъ рабочимъ классомъ, вынуждаются къ сдѣлкѣ съ религіей, то, съ другой стороны, они опасаются приспособленія идей первобытнаго христіанства къ требованіямъ

демократическаго социализма. Такъ, „Voss. Zeitg“, въ одной изъ статей „изъ университетскихъ сферъ“, направленной противъ цедлицкаго законопроекта, говорится, что иногда религія можетъ быть обращена въ могучее орудіе въ рукахъ самой социаль-демократіи. Социаль-демократіи легко можетъ прійти въ голову подкрѣплять всѣ свои стремленія и поступки мѣстами изъ библіи, какъ это нѣкогда сдѣлали Кромвель и его сторонники со своими... „Эти социаль-демократическіе пуритане будущаго станутъ равно опираться, какъ на Ветхій, такъ и на Новый завѣтъ. Свои нападки на монархію и тронъ они будутъ обосновывать 8-ой главой первой книги Самуила <sup>1)</sup>, въ которой царство признается языческимъ институтомъ и гдѣ, когда народъ потребовалъ уничтоженія теократической (?) республики, въ 7-омъ стихѣ говорится такъ: „И сказалъ Господь Самуилу: Послушай голоса народа во всемъ, что они говорятъ тебѣ; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними.“ И, прославляя введеніе социалистической республики, съ ея жрецами-судьями, какъ возвращеніе заблудившагося чело-вѣчества къ первоначальной волѣ Божіей, социаль-демократія эта будетъ обосновывать коммунизмъ 4-ой и 5-ой главой исторіи апостольскихъ дѣяній. Только она не будетъ ждать, пока Ананія и Салфира будутъ убиты чудомъ, но сама направитъ свой мечъ, въ качествѣ судьи и замѣстителя Божія, туда, куда ей покажется нужнымъ. При этомъ она будетъ просто ссылаться на возстановленіе христіанства въ первоначальной чистотѣ первыхъ христіанскихъ общинъ. И насчетъ этого мы не должны дѣлать себѣ никакихъ иллюзій: религіозная фантазія гораздо болѣе приспособлена къ тому, чтобы фанатазировать массы, чѣмъ любимый современными вождями социаль-демократіи атеизмъ. И люди, стоящіе

<sup>1)</sup> Въ русской Библии—1-ая книга царствъ.

Прим. пер.

во главѣ государства, должны были бы десять разъ подумать прежде, чѣмъ прокладывать пути, которыя могутъ повести къ такого рода роковымъ послѣдствіямъ<sup>4</sup>.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, призываютъ религію противъ социаль-демократіи, а съ другой, опасаются, чтобы религія не сдѣлалась орудіемъ въ рукахъ социаль-демократіи. Буржуазія строитъ свое отношеніе къ религіи по классово-политическимъ мотивамъ, и классово-политическими же мотивами обосновываютъ господствующія партіи тѣ требованія, которыя она представляетъ государству по поводу его отношенія къ церкви. Естественно создавшіяся, но затѣмъ застывшія и умершія религіозныя представленія должны теперь гальванизироваться въ интересахъ поддержанія существующаго общественнаго строя. Послѣ всего этого, можно съ полнымъ правомъ утверждать, что религія въ настоящее время служитъ существеннымъ средствомъ къ подавленію рабочаго класса. Не иначе по существу, хотя и иначе по формѣ и по степени, обстоитъ дѣло и въ другихъ странахъ съ капиталистическимъ строемъ производства.

Религіи очень выгодно, что съ ней очень часто борются совершенно неприспособленнымъ орудіемъ. Совершенно ошибочно мнѣніе, будто религію можно устранить, когда сохранились еще ея естественныя и социальныя корни. Оскорбительная критика религіи вызываетъ религіозный фанатизмъ; она никогда не можетъ убѣдить вѣрующаго человѣка. Невѣрно также, что къ сущности религіи относится молитва, и слѣдующія, недавно еще такъ часто цитируемыя строки совершенно перевертываютъ обычныя психологическія отношенія: „Оскорбительно предполагать, что благодаря твоему желанію, благодаря твоему безумію, Всемогущій нарушить для тебя міровой законъ. Ты не долженъ молиться“.

Самая дѣйствительная агитація будетъ такова: го-

ворить то, что есть. Естественное происхожденіе религіи, присоединившаяся потомъ зависимость религіозныхъ представленій отъ экономической структуры общества, факты церковной исторіи, научное изслѣдованіе сущности явленій, непониманіе которыхъ вызвало религіозныя толкованія,—все это безусловно вѣрная дѣйствительность, которая разрушитъ всякое сомнѣніе и всякую фантазію, возникшую изъ незнанія.

### 3. Государство и религія.

Вопросъ этотъ касается не только правового порядка отношеній между государствомъ и церковью, но также и признанія государствомъ идеальной религіи. Это признаніе выражается въ обученіи религіи, въ юридической охранѣ ея и особенно въ пользованіи религіозными средствами для государственныхъ цѣлей.

Прусское государство,—а мы пока только ограничимся разсмотрѣніемъ его,—до сихъ поръ упорно противилось системѣ отдѣленія церкви отъ государства. Такъ называемое законодательство культуркампфа, поддерживаемое многими либералами, которые видѣли въ немъ первый шагъ къ отдѣленію, должно было, на самомъ дѣлѣ, только подчинить католическую церковь государству и фактически не разъ препятствовало лицамъ католическаго вѣроисповѣданія выполнять ихъ религіозныя обязанности. Какимъ образомъ крушеніе этой попытки сильно подняло власть нашей церкви не только въ Германіи, но и во всей Европѣ, извѣстно всѣмъ современникамъ.

Очень широкую охрану религіи даетъ уголовное право. Разумѣется, Пруссія замѣняется здѣсь Германіей. Статья 166 имперскаго уголовного свода закона<sup>1)</sup> охра-

<sup>1)</sup> „Кто публично въ бранихъ выраженіяхъ хулитъ Бога и тѣмъ вызываетъ соблазнъ, или кто лично понесетъ какую-нибудь изъ христіанскихъ церквей или какое-нибудь религіозное общество,

няетъ отъ оскорбленія, въ принципѣ, не догматы вѣры какъ таковыя, а отдѣльныхъ лицъ. Но наказаніе за богохульство, дѣлающее и самое божество правовымъ субъектомъ, составляетъ исключеніе изъ этой статьи. Въ противорѣчіи съ этимъ принципомъ, является также и то, что для преслѣдованія закономъ этого преступления не требуется заявленіе самого оскорбленнаго; кромѣ того, преслѣдованіе поношенія церковныхъ установленій является непосредственной обязанностью государственнаго прокурора, тогда какъ для наказанія за богохульство требуется еще доказательство имѣвшагося соблазна. Дальнѣйшее противорѣчіе состоитъ въ томъ, что, съ одной стороны, религіознымъ обществамъ предоставляется свободное отправленіе культа а вмѣстѣ съ тѣмъ и употребленіе различныхъ изреченій ихъ авторитетовъ, а съ другой стороны, повтореніе этихъ изреченій можетъ и караться, какъ поношеніе другого религіознаго общества. Затѣмъ, статья 166 создаетъ привилегію для христіанскихъ церквей и другихъ обладающихъ правами корпорацій религіозныхъ обществъ. Статья 166 представляетъ собой, такимъ образомъ, сильное ограниченіе свободы вѣры, то есть, проявленія ея и распространенія результатовъ научнаго изслѣдованія.

Германская имперія имѣетъ въ этой области чувли не наименѣе свободное законодательство. Итальянскій сводъ законовъ караетъ (статья 141) оскорбленіе допущеннаго въ государствѣ культа только въ томъ случаѣ, если онъ въ то же время заключаетъ въ себѣ униженіе какого-нибудь сторонника этого культа. Въ Швейцаріи большинство населенія высказалось противъ

обладающее внутрисоюзной области правами корпораціи, или ихъ установленія и обряды, или также кто въ какомъ-нибудь предназначенномъ для религіозныхъ собраній мѣстѣ совершить оскорбительную непристойность, тотъ карается тюремнымъ заключеніемъ до трехъ лѣтъ.

всякихъ каръ какъ за богохульство, такъ и за поношеніе религіозныхъ установленій и обрядовъ. Но юристы дали еще болѣе странное толкованіе 166 статьи. По разъясненію имперскаго суда, статья 166 понимаетъ Бога не въ смыслѣ простого теистическаго или деистическаго понятія о Богѣ, но какъ Бога христіанской церкви съ его Троицей; потому что статья эта не имѣетъ въ виду какого-то абстрактнаго понятія о Богѣ, но исторически разившееся и существующее у насъ, слѣдовательно, принадлежащее христіанской религіи. Соотвѣтственно этому, судъ объявлялъ всякое поношеніе Христа за караемое 166 статьей богохульство.

По законамъ логики, объемъ какого-нибудь понятія становится тѣмъ шире, чѣмъ уже его содержаніе, и наоборотъ. Если въ содержаніе понятія о Богѣ (въ смыслѣ 166 статьи) входитъ тринность, то подъ это понятіе не подходитъ теистическое и деистическое пониманіе Бога. Вслѣдствіе разъясненія имперскаго суда, нападки на всякаго другого бога, за исключеніемъ тринпостаснаго, должны оставаться безнаказанными. Однако, это ограниченіе не признается нашими юристами. Все дѣло сводится, поэтому, только къ тому, чтобы при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ подводить подъ охрану 166 статьи, кромѣ понятія о Богѣ, еще и тѣ догматы, которые касаются ближе понятія о тринпостасномъ божествѣ (Нападки эти должны, впрочемъ, быть направлены не противъ догмата, какъ объективнаго мнѣнія, но противъ субъекта догмата).

Итакъ, мы видимъ, что законодательство наше въ этой области не только менѣе свободно, сравнительно съ законодательствомъ другихъ странъ, но оно, кромѣ того, еще заключаетъ въ себѣ тенденцію юридическаго толкованія, ограничивающаго свободу выраженія мнѣнія; и поэтому, въ настоящее время мы еще менѣе свободны, чѣмъ были прежде. Фактически за послѣднее время не разъ произносились приговоры за перепечатку

такихъ выраженій, которыя десятки лѣтъ тому назадъ свободно допускались. Остальное дополняютъ рескрипты. Въ мотивировкѣ приговора рейхенбахскаго суда присяжныхъ противъ редактора „Пролетарія“ М. Багинскаго за оскорбленіе священника М. въ П., говорится, что „разосланный недавно во все суды рескриптъ указывалъ на то, что нужно поступать по всей строгости законовъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о надругательствахъ и насмѣшкахъ надъ религіей и объ оскорбленіи носителей духовнаго сана“. Упомянутыя въ рескриптѣ преступленія не вполнѣ сходятся съ указанными въ законѣ. Составителемъ рескрипта могъ быть только прусскій министръ юстиціи.

Не только ограниченіе, но и прямое принужденіе къ религіозному обряду, который, вполнѣ возможно, совершенно не согласуется съ личнымъ убѣжденіемъ, заключается въ принесеніи присяги. Отмѣна принужденія къ религіозной присягѣ свидѣтелей въ судѣ была внесена въ зимнюю сессію 1876—77 года рейхстага и отвергнута огромнымъ большинствомъ; правительство и дружественное правительству большинство не пошло по пути отдѣленія церкви отъ государства. Съ тѣхъ поръ предложеніе это больше не ставилось и фактически за послѣднее время сдѣлалось еще безнадежнѣе. Принужденіе къ религіозной присягѣ насилуетъ, съ одной стороны, огромное количество невѣрующихъ, а съ другой, оно должно унижить значеніе самой присяги и чувство связности ея. Многіе случаи клятвopреступленія стоятъ въ непосредственной, причинной связи съ религіознымъ характеромъ присяги. Съ этимъ иногда соглашались и церковники.

Въ Грейфсвальдскій синодъ, въ маѣ 1893 г. было внесено членомъ земскаго суда, профессоромъ, д-ромъ Медемомъ двѣнадцать тезисовъ по вопросу о нарушеніяхъ присяги; первый изъ этихъ тезисовъ таковъ: „Несоответственная формулировка и ненужное умноженіе присягъ

заключаетъ въ себѣ нарушеніе второй заповѣди, вредитъ соблюденію присяги, стѣсняетъ свободу совѣсти серьезно мыслящихъ людей и влечетъ за собой опасность клятвopреступленія“

Никто, конечно, не станетъ возражать составителю этихъ тезисовъ, что умноженіе присягъ влечетъ за собой опасность клятвopреступленія. Съ разумной точки зрѣнія, никто не станетъ сомнѣваться въ отвѣтѣ на вопросъ, „необходимо“ ли, чтобы невѣрующій приносилъ присягу, въ которой онъ призываетъ бы въ свидѣтели Бога. Независимое отъ религіи этическое преподаваніе съ успѣхомъ боролось съ мнѣніемъ неинтеллигентныхъ людей, что присяга ничѣмъ не связываетъ ихъ, потому что они не вѣрятъ въ призываемаго ими Бога. Опасность клятвopреступленія этимъ уменьшилась, но сознание противорѣчія между формой (присягой) и содержаніемъ (образомъ мыслей) еще усилилось. Это противорѣчье можетъ быть устранено только отмѣной религіозной присяги или, по крайней мѣрѣ, принужденія къ ней.

Къ какимъ же предложеніямъ приходитъ профессоръ Медемъ послѣ высказанной имъ критики? Въ своемъ восьмомъ тезисѣ онъ различаетъ три категоріи свидѣтелей (въ сущности, онъ указываетъ, что такое различіе является для судьи результатомъ современной теоріи свободной дачи показаній): „1) тѣ, которые являются достойными довѣрія и безъ присяги, 2) тѣ, которые, несмотря на присягу, оказываются недостойными довѣрія, 3) тѣ, достовѣрность которыхъ зависитъ отъ принесенія ими присяги. Только для послѣдней категоріи присяга имѣетъ смыслъ и значеніе. Для двухъ другихъ она должна быть отмѣнена,— для первой категоріи, потому что она ей не нужна, а для второй—потому что она недостаточна и ведетъ къ клятвopреступленіямъ прямо на глазахъ суда. Къ какой изъ этихъ трехъ категорій причислить свидѣтеля,—зависитъ, главнымъ образомъ, отъ самаго содержанія ихъ

показаний. Поэтому, вопрос о ненужности, необходимости или недостаточности присяги нужно рѣшать только по выслушаніи свидѣтелей\*. Слѣдовательно, если строго согласоваться съ указаніями вышесказаннаго критерія, то вообще рѣдко придется обращаться къ присягѣ. Но Медемъ практически самъ уничтожаетъ свое предложеніе, высказывая въ слѣдующемъ (девятомъ) тезисѣ такую мысль: „Изъ всего вышесказаннаго и изъ того соображенія, что неправдивость свидѣтельскихъ показаній должна во всякомъ случаѣ, подвергаться осужденію вытекаетъ слѣдующее предложеніе: свидѣтелей и экспертовъ нужно выслушивать безъ присяги. Приведеніе же ихъ къ присягѣ можетъ послѣдовать тогда, когда судъ признаетъ это необходимымъ для дачи правдиваго показанія или когда одинъ изъ участниковъ процесса этого потребуетъ. Ложное показаніе суду безъ присяги должно такъ же караться, какъ и ложное показаніе, данное подъ присягой“.

Итакъ, Медемъ не выводитъ окончательныхъ слѣдствій изъ своихъ основныхъ положеній. Но все-таки выводы его рѣзкаго анализа, хотя и вытекающаго изъ строго-религіозной точки зрѣнія<sup>1)</sup>, направлены къ возможно большому ограниченію присяги.

<sup>1)</sup> Предложенія Медема вытекаютъ изъ религіозныхъ соображеній. Онъ хочетъ предупредить нарушеніе второй заповѣди, отвергаетъ формулу „клянусь Богомъ“ и обязываетъ ссылку на свидѣтельство Бога очень неумѣстной, потому что въ основѣ ея лежитъ антропоморфистическое, языческое понятіе о богѣ. Да, во что, собственно, называть антропоморфистическимъ (въ буквальномъ переводѣ: составленнымъ по образу человека)? Подобно тому, какъ каждая форма общественно-производственнаго организма считается естественно-необходимой ступенью, такъ и каждая религія смотритъ на себя, какъ на истинную эманацию божества, отъ котораго она и получаетъ истинное познаніе, и называетъ прежнюю религію антропоморфистической, при чемъ этому обыкновенно предшествовала уже антирелигіозная полемика. Слово *anthropomorphos* мы впервые встречаемъ у Платона и Страбона. Поскольку это наименованіе принимается въ буквальномъ смыслѣ (при чемъ богамъ приписывается подобный людямъ тѣлесный видъ), то такая религія уже вытѣснена другой, видящей въ богахъ чисто-духовныя существа. Но тѣмъ не менѣе, представленіе о богѣ осталось „антропоморфичнымъ“.

Однимъ судьей было указано (въ „Рейнск. Кур.“ отъ 12 марта 1893), что въ процессахъ о клятвopеступленіяхъ „только въ исключительныхъ случаяхъ выносятся обвинительный приговоръ; судъ очень нелегко рѣшается вынести обвинительный вердиктъ, такъ какъ онъ,—какъ обыкновенно заявляютъ присяжные,—не можетъ заглянуть въ сердце обвиняемаго, и при томъ тутъ всегда можно предположить возможность ошибки, забывчивости, невѣрнаго впечатлѣнія и т. п... Намъ нельзя осудить за то, что въ этой стереотипной безнаказанности, мы видимъ главный источникъ того, что клятвopеступленія умножаются въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ все остальные преступленія, которыя регулярно влекутъ за собой кару“. Если согласиться, что слишкомъ частыя оправданія, дѣйствительно, содѣйствуютъ умноженію клятвopеступленій, то для объясненія этихъ оправданій все-таки должна быть другая причина, связанная съ религіознымъ характеромъ присяги. Этой причиной является сильное несоотвѣтствіе между наказаніемъ, налагаемымъ за клятвopеступленіе, и социальнымъ проступкомъ клятвopеступника въ большей части случаевъ или, по крайней мѣрѣ, очень во многихъ. Высокая кара, которая все-таки, вполне возможно, выпадетъ на долю невиннаго, въ случаѣ обвиненія, еще болѣе останавливаетъ присяжныхъ вынести обвинительный вердиктъ. Но эта высокая кара основывается на религіозномъ представленіи, что клятвopеступленіе является тяжелымъ

то есть, богу приписывалось челоуѣческое состояніе души и аффекты. Даже и христіанство могло освободиться только отъ наиболее грубаго антропоморфизма, такъ какъ его основныя вѣрованія неразрывно связаны съ представленіемъ о мидости и гнѣвѣ божіемъ. Въмѣсто слова антропоморфическій, теперь большей частью говорятъ антропоморфный, такъ какъ разница здѣсь только въ степени. Религіозная ступень логически пройдена тогда, когда наиболее существенныя ея представленія признаются антропоморфистическими; точно такъ же, какъ основа религіи, опредѣленная ступень производства, всегда идетъ уже къ своему концу, когда разгаданы господствующія въ ней взаимоотношенія.



оскорбленіемъ божества <sup>1)</sup>. Если же угроза высокой кары обычно влечетъ за собою оправданіе, а это послѣднее—умноженіе клятвопреступленій, то съ этими слѣдствіями можно бороться только или устраненіемъ религіознаго характера присяги, какъ причины высокой кары, или уменьшеніемъ наказанія, несмотря на тяжелое, по религіознымъ понятіямъ, оскорбленіе божества.

Отношенія между государствомъ и церковью очень тѣсны и запутаны. Задача здѣсь не въ томъ, чтобы представить ихъ полностью, но только въ томъ, чтобы указать существенный характеръ отношенія государства къ церкви и религіи, и такимъ образомъ пролить свѣтъ на эту сторону сущности религіи. А сущность эта, вкратцѣ, будетъ такова: производственный строй, лежащій въ основѣ нашего классоваго общества, является причиной религіозныхъ представленій, или, собственно, причиной тѣхъ преобразованій, которыя произошли въ естественно сначала выросшихъ, религіозныхъ представленіяхъ. Эти представленія принимаютъ, однако, въ умахъ людей видъ самостоятельныхъ силъ, духовныхъ существъ или также только разумныхъ, моральныхъ

<sup>1)</sup> Нельзя придавать значенія тому, что теоретики уголовного права оспариваютъ это. А. Меркель, напримѣръ, говоритъ въ Гольдendorфской „Энциклопедіи юридическихъ наукъ“, статья „Клятвопреступленіе“: „Оскорбленіе религіознаго чувства, заключающееся въ клятвопреступленіи, по современнымъ правовымъ понятіямъ, не является законодѣржимымъ для юридическаго отношенія къ нему. Отношеніе это осталось бы тоже самое если бы форма присяги и потеряла свой религіозный характер“. Безспорно, что церковь и каноническое право повліяли на законодательство въ смыслъ строгаго наказанія клятвопреступленія. И какимъ же образомъ вначѣ согласовалось бы, что простое богохульство было бы наказуемо, а напротивъ, болѣе тяжелое, обдуманное и съ сознательной цѣлью совершенное передъ судомъ, осталось бы безнаказаннымъ? Конечно, иной законодатель или юристъ можетъ опредѣленно высказать себѣ, что правовая охрана божества является только формой и средствомъ, а охрана земныхъ институтовъ, напротивъ, сущностью и цѣлью. Но если „современныя правовыя понятія“ отвергаютъ наказуемость лежащаго въ клятвопреступленіи религіознаго проступка, то какимъ же образомъ эти „современныя правовыя понятія“ одобряютъ наказуемость богохульства? гдѣ же тутъ послѣдовательность?

принциповъ. Эти послѣдніе предполагаютъ уже существующій производственный строй и классовое общество и являются попыткой объясненія и оправданія ихъ. Поэтому у государства, какъ органа этого классоваго общества, является побужденіе, съ одной стороны, пользоваться ими для своихъ цѣлей, а съ другой—охранять ихъ, чтобы они не потеряли своего высокаго значенія и своей пригодности; а такъ какъ здѣсь дѣло идетъ только объ умозрительныхъ вещахъ, то это можно выполнить только такимъ образомъ, что во-первыхъ, оно запечатлѣваетъ эти понятія въ умахъ доступныхъ его вліянію настоящихъ и будущихъ гражданъ, а во вторыхъ, оно караетъ всякія нападки на религію и критику религіозныхъ понятій и установленій въ тѣхъ случаяхъ, когда ему это кажется необходимымъ для его цѣлей.

Больше всего государство покровительствуетъ дѣлу религіи и церкви своимъ обязательнымъ религіознымъ обученіемъ въ школахъ. Но въ Пруссіи существуетъ очень большое число различныхъ вѣроисповѣданій, и нѣкоторыя изъ нихъ болѣе или менѣе независимы отъ нихъ. Поэтому, его органы не въ состояніи установить содержанія религіознаго обученія; это выполняютъ уже церкви или, по крайней мѣрѣ, онѣ принимаютъ въ этомъ участіе. Однако, такъ какъ государство остается при своемъ принципѣ, что все религіозное обученіе совершается по его приказу, то вслѣдствіе этого неизбежно, что государство учить противорѣчивому. Ортодоксально-евангелическое ученіе, ученіе различныхъ протестантскихъ сектъ, римско-католическое и православное, въ существенныхъ своихъ частяхъ, противоположны другъ другу. Изъ всѣхъ этихъ четырехъ вѣроученій, только одно можетъ быть правильнымъ. А такъ какъ государство преподаетъ ихъ всѣ, то оно, по крайней мѣрѣ, въ трехъ случаяхъ преподаетъ ложь. Этого факта не можетъ оспаривать ни одинъ сторонникъ котораго-нибудь изъ этихъ четырехъ вѣроисповѣданій.

Кромѣ того, государство поддерживает притязаніе этихъ вѣроученій на то чтобы считаться абсолютной истиной и необходимымъ руководствомъ въ практической жизни. Для подобнаго поведенія государства, съ точки зрѣнія логики и чувства правды, нѣтъ оправданія. Въ нашей религіозно-раздробленной странѣ, все нелогичное и несогласное съ правдой особенно ясно.

Въ народной школѣ религіи придается гораздо большее значеніе и отводится гораздо болѣе сильное вліяніе, чѣмъ въ болѣе высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Пусть читатель сравнитъ различное число и расположение часовъ религіознаго обученія въ нихъ, вліяніе его на переходъ изъ класса въ классъ и въ первомъ случаѣ очень сильное, а второмъ—гораздо болѣе слабое проникновеніе свѣтскаго обученія религіозной тенденціей. Соціальныи мотивъ такого различнаго отношенія очевиденъ.

По министерскому указу, всѣ родители, даже и тѣ, которые не признаютъ никакого вѣроисповѣданія, обязаны обучать своихъ дѣтей закону Божію въ народной школѣ. Государство же рѣшаетъ удовлетворительно ли ведется это обученіе или нѣтъ. Этотъ указъ противорѣчитъ, правда, статьѣ конституціи, предоставляющей свободу совѣсти, и закону 3 іюля 1869, отмѣняющему всѣ неравенства, которыя вытекали изъ различія вѣроисповѣданія, но высшія судебныя инстанціи, тѣмъ не менѣе, объявили его вполне законнымъ.

Что государство заинтересовано въ религіозномъ назиданіи своихъ будущихъ гражданъ въ социально-политическихъ (а не въ педагогическихъ) видахъ,—съ этимъ часто соглашаются и сторонники обязательнаго религіознаго обученія, и даже многіе теологи. (Такъ, напримѣръ, Келеръ въ „Theologische Literatur-Zeitung“, 18 Jahrg., но можно привести массу еще и другихъ подтвержденій).

Дѣти должны обучаться закону Божію, а учитель

долженъ преподавать его. Но и самъ учитель часто сильно страдаетъ отъ этого гнета, такъ какъ программа преподаванія ему заранѣе предписана. При своемъ вступленіи въ должность, онъ обыкновенно еще такъ молодъ и такъ небогатъ опытомъ, что его собственные, религіозные взгляды только тутъ и начинаютъ складываться или, по крайней мѣрѣ, существенно преобразовываться. Но какое бы міросозерцаніе онъ ни приобрѣлъ, онъ долженъ обучать тому, что установлено и предписано церковью. Если онъ думаетъ иначе или совершенно противоположно, то ему остается выборъ между лицемеріемъ и оставленіемъ своей должности. Многіе же учителя желаютъ остаться сами преподавателями закона Божія, потому что они, совершенно несправедливо полагаютъ, что предоставивъ обученіе закону Божію духовенству, они много потеряютъ въ своемъ значеніи.

30-ый всеобщій нѣмецкій съѣздъ учителей принялъ 23 мая 1893 года цѣлый рядъ резолюцій, одна изъ которыхъ гласитъ: „Современное, догматически-церковное религіозное обученіе, которое сводится къ догматически-абстрактному катехизису, должно замѣниться педагогическимъ религіознымъ обученіемъ, которое имѣетъ своимъ нагляднымъ основаніемъ библейскую исторію и народную, религіозно-нравственную, національную литературу и изъ нихъ уже дѣлаетъ свои религіозно-нравственные выводы. Это религіозное обученіе ведется учителемъ, который стоитъ подъ руководствомъ и наблюденіемъ только школьныхъ властей“. Резолюція эта была принята огромнымъ большинствомъ; меньшинство стояло на строго конфессіональной точкѣ зрѣнія. Школьный директоръ Бартельсъ объявилъ „клеветой, будто учителя протестуютъ противъ надзора духовенства въ школахъ изъ ненависти къ христіанству. Мы, нѣмецкіе учителя, считаемъ религіозное обученіе крупной драгоценностью“. Вышеприведенной резолюціи предшествовала еще такая: „Если при обученіи

закону Божию въ общей школѣ, дѣти и раздѣляются еще по вѣроисповѣданіямъ, то все-таки выборъ, порядокъ и обработка учебнаго матеріала должны происходить на основаніи общихъ и равныхъ педагогическихъ принциповъ, чтобы школа сохранила одинъ общій характеръ<sup>4</sup>. Характерное слово еще показываетъ, что и въ учительскихъ кругахъ мечтаютъ объ единой національной, государственной религіи. Видѣть въ національной религіи, бывшей, по необходимости первой ступенью естественной религіи, цѣль развитія и идеаль будущаго, значить, конечно, не знать исторіи религіознаго развитія.

Лейпцигскій съѣздъ учителей требовалъ, изъ педагогическихъ соображеній, растворенія религіознаго преподаванія въ преподаваніи исторіи и этики. И другими учителями не разъ уже рекомендовалось,—или изъ педагогическихъ соображеній, или какъ выходъ и средство противъ стѣсненія свободы совѣсти, такъ какъ, при этомъ, въ преподаваніе не входитъ исповѣданіе вѣры,—представлять религію въ исторической формѣ, какъ рядъ историческихъ процессовъ. Если бы это было проведено послѣдовательно, то противъ этого можно было бы возражать только развѣ съ религіозной точки зрѣнія, но зато здѣсь потребуются и совершенно иной выборъ матеріала.

Но такой послѣдовательности отнюдь не рекомендуемъ наши склонные къ компромиссамъ учителя.

#### 4. Соціализмъ и религія.

Соціализмъ, представляющій собой только духовное движеніе, а не внѣшнюю организацію, не можетъ, разумѣется, занять для своихъ послѣдователей никакого опредѣленнаго и обязательнаго отношенія къ религіи. Каждый изъ его сторонниковъ вырабатываетъ его индивидуально. Конечно, соціалистовъ радуетъ, что они въ

состояніи естественно и соціологически объяснить явленія религіи. Точка зрѣнія, дающая соціализму эту возможность,—историческій материализмъ,—исключаетъ существованіе какой бы то ни было абсолютной, вѣчной истины. О томъ, правильно ли онъ толкуетъ весь ходъ развитія, не можетъ рѣшить никакая внѣшняя инстанція. Соціализмъ, какъ наука, вообще, стремится только понимать, а не измѣнять фактическое положеніе вещей.

Иначе обстоитъ дѣло съ социаль-демократіей или съ социаль-демократической партіей, которая является внѣшней организаціей съ практическими, лежащими въ реальномъ мірѣ цѣлями и стоящей въ такомъ отношеніи къ научному соціализму, что она изъ него выводитъ свою программу. Эта программа (Эрфуртская программа 1891) требуетъ:

„Объявленія религіи частнымъ дѣломъ каждаго. Отмѣны всѣхъ расходовъ изъ общественныхъ средствъ для церковныхъ и религіозныхъ цѣлей. Признанія церковныхъ и религіозныхъ обществъ частными союзами, которые совершенно самостоятельно ведутъ свои дѣла<sup>4</sup>. (Относительно союзовъ, вообще, программа требуетъ: отмѣны всѣхъ законовъ, ограничивающихъ или стѣсняющихъ свободу пронаганды и право коалицій и собраній<sup>4</sup>).

Что религія есть частное дѣло, связанное съ индивидуумомъ,—это, въ сущности, просто естественно-историческій фактъ. Вѣдь, религіозныя понятія и существуютъ только въ умахъ индивидуумовъ. Но могутъ ли я пронагандировать мои религіозныя взгляды и отправлять связанный съ ними культъ,—зависитъ отъ другихъ лицъ, отъ государства и отъ организованнаго общества; точно также отъ нихъ зависитъ, долженъ ли я терпѣть то, что мои дѣти будутъ воспитаны въ иныхъ религіозныхъ воззрѣніяхъ, чѣмъ тѣ, которыя раздѣляю я самъ, и буду ли я вынужденъ уплачивать издержки

по отправленію совершенно чуждаго мнѣ культа. Къ этимъ вопросамъ только и относятся требованія социаль-демократической программы.

Эти требованія вполне справедливы по отношенію ко всѣмъ религіямъ. Самый религіозный человекъ можетъ согласиться съ ними, поскольку онъ намѣренъ отказать отъ того давленія, которое производитъ его религія или которое производится въ ея пользу. Если въ настоящее время многіе и возражаютъ противъ этихъ требованій, то это только, большей частью потому, что они считаютъ, изъ человѣческихъ соображеній, такое давленіе необходимымъ или благодѣтельнымъ; другіе же, въ мышленіи которыхъ полнѣе отражаются основные мотивы существующаго отношенія между государствомъ и религіей (церковью),—возражаютъ потому, что они считаютъ это давленіе необходимымъ для опредѣленныхъ социальныхъ и политическихъ цѣлей. Только съ этимъ давленіемъ и только съ соединеніемъ религіи съ такими, въ послѣднемъ счетѣ, экономическими цѣлями и намѣрена бороться социаль-демократія. Она предоставляетъ религіямъ, религіознымъ и нерелигіознымъ индивидуумамъ, а также и религіознымъ союзамъ, такую свободу, которой они до сихъ поръ не пользовались ни въ одномъ государствѣ,—поскольку соединеніе съ высшими интересами всегда стѣсняетъ чисто-религіозное, отнимая у него часть его религіозной свободы.

Тѣ же самыя возрѣнія, которыя мы хотимъ распространить въ обществѣ, должны уважаться и въ партіи; потому что партія въ идейныхъ вещахъ,—въ экономическихъ, это разумѣется невозможно,—должна являться, такъ сказать, моделью социалистическаго общества. Для принадлежности къ партіи достаточно, если кто-нибудь убѣдится для себя, что онъ раздѣляетъ взгляды и требованія, изложенныя въ программѣ партіи. Такимъ образомъ, при выборахъ въ рейхстагъ 1893 г.

христіанскій теологъ могъ быть выставленъ официальнымъ кандидатомъ партіи.

Что религія, во всякомъ случаѣ, исчезнетъ въ социалистическомъ обществѣ,—это не требованіе, но чисто-теоретическое, явившееся результатомъ мышленія мнѣніе. Это только взглядъ, а не стремленіе.

Вѣдь, эта зависимость религіи отъ общественныхъ силъ означаетъ не заблужденіе или искаженіе религіи, а самую ея сущность. Съ нею падаетъ, въ концѣ концовъ и сама религія, хотя, по всей вѣроятности, она и переживетъ тотъ общественный строй, изъ котораго она вытекаетъ, какъ это было и со всѣми религіями въ исторіи. Общественныя силы, которыя господствуютъ надъ нами въ товаро-производящемъ обществѣ, будутъ подчинены господству общества. Это выразится, конечно, въ томъ социальномъ явленіи, что общество возьметъ въ свои руки средства производства. Наши продукты перестанутъ тогда казаться намъ могущественной, невѣдомой силой, а съ этимъ исчезнетъ и послѣдняя, невѣдомая сила, которая теперь еще отражается въ религіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, „исчезнетъ также и само религіозное отраженіе по той простой причинѣ, что тогда нечего уже будетъ больше отражать.“ (Фр. Энгельсъ).

## К-во „ПРОМЕТЕЙ“

СПБ., Пушкинская, 15.

VI 20917

	р.	к.
<b>Фр. Нитче.</b> Антихристъ. (Опытъ критики христіанства). Переводъ <i>Н. Н. Полилова.</i> Съ портретомъ автора (кон.) . . . . .	1	50
<b>Л. Фейербахъ.</b> Сущность христіанства. Полный переводъ съ нѣмецкаго подь редакціей <i>Ю. М. Антоновскаго</i> . . . . .	1	25
<b>Проф. А. К. Бороздинъ.</b> Русское религіозное разномысліе. Изданіе 2-е, дополненное. . . . .	1	—
<b>А. Бебель.</b> Христіанство и социализмъ. Переводъ съ нѣмецкаго <i>М. А. Энгельгардта.</i> . . . . .	—	5
<b>Фр. Лютгенау.</b> Естественная и социальная религія . . . . .	1	—
<b>Ренанъ Э.</b> Жизнь Іисуса. Полный научный переводъ <i>А. С. Усовой.</i> Подь редакціей и съ предисловіемъ академика <i>Александра Веселовскаго</i> . . . . .	1	50

*Книги высылаются погтой наложеннымъ платежомъ.*

## К-во „ПРОМЕТЕЙ“

СПБ., Пушкинская, 15.

	р.	к.
<b>Г. Линдовъ.</b> Великая франц. революція . . . . .	—	50
<b>Э. Вандервельде.</b> Социализмъ и сельское хозяйство. Лекціи, читанныя въ народномъ университетѣ въ Брюсселѣ. Переводъ <i>Н. Суворова.</i> . . . . .	—	50
<b>П. И. Пестель.</b> Русская Правда. Подь редакціей и съ предисловіемъ <i>П. Е. Щеголева.</i> . . . . .	1	—
<b>П. Луи.</b> Послѣдствія русской революціи . . . . .	—	10
<b>П. Эльцбахеръ.</b> Сущность анархизма. Изданіе „Просторъ“ . . . . .	—	75
<b>К. Диль.</b> Социализмъ, коммунизмъ и анархизмъ . . . . .	—	60
<b>Фр. Нитче.</b> Такъ говорилъ Заратустра. Пер. <i>Ю. М. Антоновскаго.</i> . . . . .	1	25
<b>Н. Кажановъ.</b> Социально-хозяйственная эволюція и смѣна цивилизацій. Съ предисловіемъ проф. <i>Скворцова</i> . . . . .	—	55
<b>Цитронъ.</b> 72 дня перваго русскаго парламента . . . . .	—	50
<b>Рѣчи А. Ф. Аладьина</b> въ первой Госуд. Думѣ . . . . .	—	35
<b>Жизнь лейтенанта Шмидта</b> . . . . .	—	30
<b>Ю. Волинъ.</b> Разказы . . . . .	1	—
<b>Ф. Лассаль.</b> Францъ фонъ-Зикингенъ Трагедія . . . . .	1	—
<b>Смирновъ.</b> Краткій народный словарь . . . . .	—	10

*Книги высылаются погтой наложеннымъ платежомъ. Каталогъ бесплатно.*

## БИБЛИОТЕКА „СВѢТОЧА“

подъ редакціей С. А. Венгерова.

Органъ литературы, исторіи и политики.

Библиотека „Свѣточа“ представляетъ собой рядъ отдѣльныхъ сочиненій и небольшихъ произведеній, распределенныхъ по слѣдующимъ сериямъ: I. Избранныя произведенія политической литературы. II. Матеріалы для исторіи русскаго общественнаго движенія. III. Вожди русскаго сознанія. IV. Исторія религіи. V. Исторія и теорія литературы. VI. Произведенія русскихъ писателей, не вошедшія въ собранія ихъ сочиненій. VII. Лѣтопись текущихъ событій.

### ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА ВТОРОЙ ГОДОВОЙ КОМПЛЕКТЪ

(№№ 51—100).

Цѣна за годовой комплектъ 10 рублей. Допускается разсрочка: 1) при подпискѣ 5 р. и по полученіи № 75—5 рублей; 2) при подпискѣ 3 рубля, по полученіи № 65—3 рубля и по полученіи №№ 80 и 90 по 2 рубля.

#### Вышедшіе №№:

- №№ 51—55. С. М. Степнякъ-Кравчинскій. Собр. сочин., дополн. по рукоп. Единств., разрѣш. вдовою автора изданіе Ч. III. Съ фототипическ. портр. автора. Ц. 1 р.  
„ 56—65. С. А. Венгеровъ. Очерки по исторіи русской литературы. Ц. 2 р. 50 к.  
„ 66—70. С. М. Степнякъ-Кравчинскій. Собр. соч., доп. по рукоп. ч. IV. Съ фототипич. портр. автора. Ц. 1 р.

#### П Е Ч А Т А Ю Т С Я:

Н. А. Котларевскій, проф. Литературныя направленія Александровской эпохи.

Максъ Штирнеръ. Единственный и его собственность. Изд. комментированное. Ч. II.

С. М. Степнякъ-Кравчинскій. Собр. соч., доп. по рукоп. Единств., разрѣш. вдовою автора изданіе. Ч. V.

Съ подпиской и иногороднимъ за полученіемъ отдѣльныхъ экземпляровъ обращаться въ редакцію: СПб., Разъѣтная, 39, С. А. Венгерову.

#### Складъ изданія:

книжный складъ «ПРОМЕТЕЙ»: СПб., Пушкинская, 15.

Новые подписчики, желающіе получить I и II ч. собр. соч. Степняка и I ч. Штирнера, при обращеніи въ редакцію, уплачиваютъ по 75 к. за каждую изъ названныхъ книгъ, безъ пересылки.

Свѣдѣнія о первомъ годовомъ комплектѣ высылаются изъ редакціи бесплатно.

Ц. 1 руб.

17487

**Складъ изданія:**

С.-Петербургъ—„ПРОМЕТЕЙ“, Пушкинская, 15.

Москва—при кн. маг. В. Филимонова, Б. Никитская, 22.