

P_δ $\frac{35}{508}$



Р 35
Р 6 508

Руби

Книгоиздательство „ПРОМЕТЕЙ“.

СПБ., Пушкинская, 15.

см 1.1.1909

Д-р ОТТО ПФЛЕЙДЕРЕРЪ.

О РЕЛИГИИ
и РЕЛИГИЯХЪ.

С. П. Б.
1909.

Р 35
508

рлн
рлб

Кн-во „ПРОМЕТЕЙ“
СПБ., Пушкинская, 15.

Д-г Отто Пфлейдереръ

(ПРОФЕССОРЪ БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА).

О РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯХЪ.

ПЕРЕВ. СЪ НѢМЕЦКАГО А. Мейера

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ П. ЮШКЕВИЧА.

ЦѢНА 1 р. 25 к.

95483

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
1909.



ГОСУДАРСТВЕННАЯ
ПОГАШЕНО
 ГОСУДАРСТВЕННАЯ
 БИБЛИОТЕКА СССР
 ИМ. В. И. ЛЕНИНА

~~Руб. 2154.~~

Государственная
 библиотека имени
 В. И. Ленина

140804-48

Типография г-ва „Общественная Польза“, В. Подъячская, 89.



2007061487

КНИГА ИМЕЕТ

Печати Листов	Выпуск	В перепл. един. соедин. №№ вып.	Таблиц	Карт	Иллюстр.	Служебн. №№	№№ в списка и порядковыя	1939 г.
16						К149		

627/16—250 тыс.

741

12

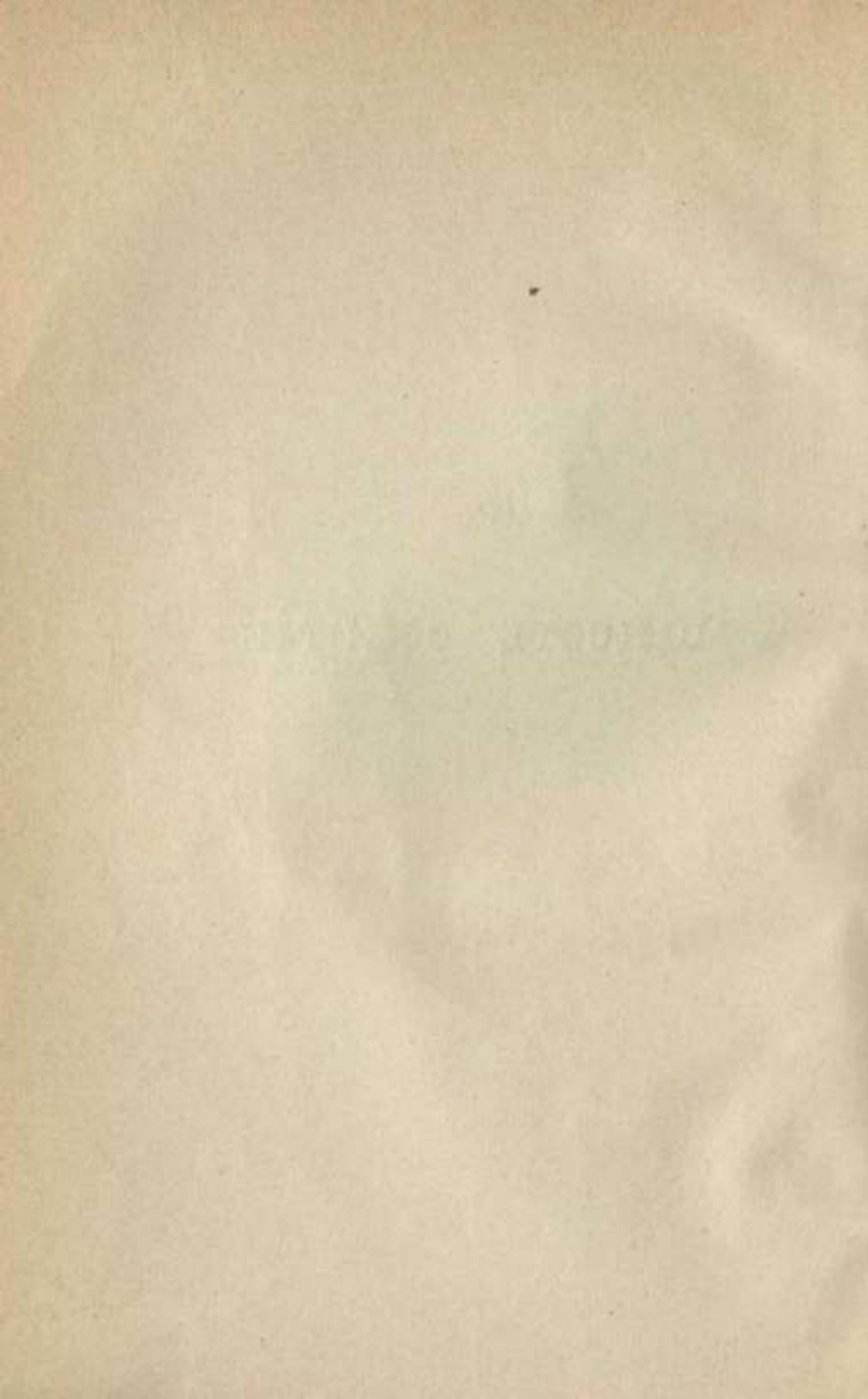
12

12

О РЕЛИГИИ И РЕЛИГІЯХЪ.

I.

Сущность религии.



Сущность религии.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ историческихъ религій, мы должны условиться на счетъ того, что мы будемъ понимать подъ религіей вообще. Самыя простой отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ уже древнимъ отцомъ церкви Лактанціемъ, исходящимъ отъ этимологическаго значенія слова «религія». «Религія—это связь съ Богомъ чрезъ благочестіе». Это опредѣленіе вполнѣ правильно, но оно требуетъ нѣкоторыхъ дополненій для того, чтобы быть общеприложимымъ. Существуетъ, какъ извѣстно, много религій, которыя чужды вѣрѣ въ единого Бога, а признаютъ множество боговъ, или духовъ, или же просто нѣкоторое неопредѣленное божественное начало, судьбу и т. п. Поэтому, чтобы распространить наше опредѣленіе и на эти религіи, мы будемъ употреблять понятіе «Богъ» въ общемъ смыслѣ. Мы скажемъ приблизительно такъ: то, съ чѣмъ религіозный человѣкъ чувствуетъ свою связь, есть сверхприродная, господствующая надъ міромъ сила. На это опять таки можетъ быть сдѣлано возраженіе, что боги болѣе примитивныхъ религій не господствуютъ надъ «міромъ», и что дикарь еще даже не знаетъ этого понятія. Понятіе «міра» въ нашемъ смыслѣ, какъ универсума, конечно, предполагаетъ развитое сознаніе, какое мы не вправѣ допускать на первыхъ стадіяхъ развитія человечества. Но остается вѣрнымъ, что уже дикарь считаетъ «свой міръ», т. е. совокупность данныхъ ему въ опытѣ явленій, связаннымъ съ его богомъ, какъ съ господствующей силой. Божество является всею силою,

которая устанавливаетъ связь отдѣльныхъ формъ бытія, отдѣльнаго человѣка съ общественной группой и съ природной средой, создавая тѣмъ нѣкоторое цѣлое, и которая управляетъ этимъ цѣлымъ, такъ или иначе его организуя.

Эта стоящая выше сила вызываетъ въ человѣкѣ чувство зависимости и безсилія: отъ нея зависитъ его благополучіе и его страданія. Страданіе ощущается имъ, конечно, сильнѣе, и потому нельзя не признать доли правды въ той мысли, что страхъ породилъ впервые боговъ. Но это не вся правда. Человѣкъ въ такой же мѣрѣ считалъ всегда зависящими отъ божественной силы тѣ блага, которыми онъ владѣетъ или къ которымъ стремится, какъ и то зло, котораго онъ боится. Поэтому его связываетъ съ богами не только страхъ, но и чувство благодарности и довѣрія. Эту сторону религіознаго чувства особенно подчеркнул Гете въ прекрасныхъ стихахъ:

«In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
Uns einem Höhern, Feineren, Unbekanntem
Aus Dankbarkeit freiwillig einzugeben,
Wir nennen's Frommsein» *).

Существо, предъ которымъ я склоняюсь въ благодарности, не только предметъ страха, но также и упованія. Благодаря этому простой страхъ обращается въ благоговѣніе и чувство зависимости въ чувство обязанности и повиновенія, въ добровольное подчиненіе и преданность. Благоговѣніе и чувство обязанности мы испытываемъ также и по отношенію къ стоящимъ выше людямъ, предъ силой которыхъ мы склоняемся и на дружественное расположеніе которыхъ надѣемся. Но это чувство связанности въ отношеніи къ людямъ всегда условно, потому что при всемъ своемъ превосходствѣ они продолжаютъ оставаться съ нами въ одной и той же плоскости человѣческой ограниченности и несовершенства. Иначе обстоитъ

*) Въ нашей душѣ живетъ стремленіе добровольно отдаться изъ чувства благодарности Высшему, невѣдомому, самому возвышенному, и это стремленіе мы называемъ благочестіемъ.

дѣло съ божественной силой, управляющей всѣмъ цѣлымъ нашего міра: она неизмѣримо выше насъ и намъ подобныхъ; по отношенію къ ней мы чувствуемъ свою полную зависимость, обязывающую къ безусловному подчиненію, мы во всемъ считаемъ себя связанными съ ней. Шлейермахеръ былъ поэтому правъ, когда онъ опредѣлялъ религіозное чувство, какъ чувство «безусловной зависимости». Однако это опредѣленіе легко можетъ привести къ недоразумѣніямъ. Можетъ показаться, будто религія заключается въ несвободной, рабской зависимости, исключающей всякую свободу. Это ни въ какомъ случаѣ не вѣрно. Уже одно то, что мы чувствуемъ себя обязанными и подчиняться божественной силѣ, заключаетъ въ себѣ предположеніе, что подчиненіе это есть свободный актъ нашей воли, не пассивная покорность судьбѣ, а требуемая отъ насъ самостоятельность. Несвободная необходимость царить только въ природѣ, ея законы осуществляются сами собой; въ человѣкѣ же законъ цѣлаго становится требованіемъ, обращеннымъ къ его волѣ, и исполненіе его не вынуждается, а можетъ и должно быть добровольно осуществляемо. Прекрасно выразилъ это различіе Шиллеръ въ извѣстномъ двустишіи.

«Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze
mag es dich lernen:
Was sie willenlos ist, sei du es wollend, das ist's!»*)

Эта проявляющаяся чрезъ волю связь съ Богомъ и есть благочестіе, вѣра, которую апостолъ Павелъ называетъ «послушаніемъ сердца». Далѣе, когда человѣкъ въ свободномъ повиновеніи отдаетъ себя Богу, онъ не боится потерять чрезъ это свою человѣческую свободу и свое достоинство, а, наоборотъ, вѣрить, что только въ союзѣ съ Богомъ онъ сможетъ стать по истинѣ свободнымъ отъ тяготы міра, отъ тисковъ природы внѣ насъ и отъ еще худшаго ига природы внутри насъ. Рабство

*) Ты ищешь высочайшаго и великаго? Научись у цвѣтка: будь по своей волѣ тѣмъ, чѣмъ онъ бываетъ помимо воли.

человѣка заключается въ его собственныхъ страстяхъ и въ страхахъ. Оно дѣлаетъ его несвободнымъ и несчастнымъ. Въ этомъ съ ученіемъ библіи сходится мудрость всѣхъ временъ— я увѣяну лишь стонковъ и Спинозу. Къ освобожденію отъ этого позорнаго рабства и отъ подчиненія природѣ ведетъ возвышеніе человѣка надъ природой, обращеніе его къ Богу, отказъ отъ собственной воли во имя божественной воли. «Повиновеніе Богу есть свобода»—сказалъ уже Сенека.

Правда, смыслъ этого освобожденія, содержаніе того счастья, котораго благочестивый ищетъ въ Богѣ и ждетъ отъ Бога, представляется весьма различно—въ зависимости отъ степени духовнаго и нравственнаго развитія людей. Отъ просьбы дикарей о помощи боговъ въ побѣдѣ надъ врагами или о дождѣ и плодородіи полей до молитвы псаломѣвца: «сердце чистое созиди во мнѣ, Боже, и духъ правый обнови во мнѣ»—большое разстояніе. Задачей исторіи религіи и является прослѣдить этапы этого развитія. Но при всемъ различіи въ содержаніи преслѣдуемыхъ религіей цѣлей остается постояннымъ стремленіе человѣка въ союзѣ съ божествомъ освобождаться отъ цѣпей природы и отъ безпокойства собственного сердца. Вамъ извѣстны прекрасныя слова, сказанныя Августиномъ въ его «Исповѣди»: «Ты создалъ насъ для себя, и потому наше сердце не спокойно, пока оно не находитъ мира въ тебѣ». Можно сказать, что въ этомъ заключается тема всей исторіи религіи, что къ этому сводится законъ ея развитія отъ примитивнаго состоянія естественной религіи до высочайшихъ вершинъ религіи духа. При этомъ необходимо имѣть въ виду слѣдующее: для того, чтобы понять какой либо процессъ развитія, — въ природѣ или въ области духовной жизни,—т. е. выяснить его смыслъ и его общій принципъ, не слѣдуетъ брать масштабомъ его низшія формы и ими истолковывать цѣлое. Наоборотъ, ключъ къ пониманію цѣлаго, а слѣдовательно и низшихъ стадій его развитія нужно искать въ высшихъ формахъ, въ томъ, что является въ концѣ. Каковъ будетъ видъ дуба, нельзя опредѣлить по желудю, а только по выросшему изъ него дереву,—и о характерѣ че-

ловка нельзя судить по новорожденному ребенку, его можно узнать только тогда, когда ребенок превратится в цѣлаго мужа. Точно также и о сущности религіи нельзя составить какого либо сужденія, имѣя въ виду лишь ея низшія ступени развитія, для этого необходимо остановиться на болѣе позднихъ и болѣе развитыхъ ея формахъ. Лишь тогда откроется гаубочайшій смыслъ ея, который вначалѣ былъ скрытъ въ ней, какъ безсознательный истинный въ дѣтской игрѣ. Къ сожалѣнію, въ настоящее время это часто упускаютъ изъ виду, и потому нѣкоторые ученые приходятъ къ страннымъ натуралистическимъ теоріямъ. Они прилежно работаютъ надъ изученіемъ примитивныхъ, грубыхъ религіозныхъ представленій, но повидимому не имѣютъ никакого понятія о подлинной сущности религіи. Не называя всѣхъ другихъ, я упомяну лишь о Фейербахѣ, известнѣйшемъ и наиболѣе талантливомъ представителѣ этого односторонняго направленія, сдѣлавшаго то, что въ глазахъ многихъ друзей религіи стали подозрительными историко-религіозныя изслѣдованія. Изъ того неоспоримаго факта, что на низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія къ молитвѣ и жертвамъ прибѣгаютъ въ большинствѣ случаевъ ради достиженія чувственныхъ и эгоистическихъ цѣлей, Фейербахъ выводитъ заключеніе, будто религія вообще есть порожденіе эгоистическаго сердца и мечтательной фантазіи, а боги—это фантастическія существа, образы желаній человѣка, созданные имъ для того, чтобъ путемъ самообмана освободиться отъ чувства полнаго безсилія. Но какъ же объяснить тогда то загадочное явленіе, что простая иллюзія могла сохраняться у всѣхъ народовъ въ теченіи тысячелѣтій? И какимъ образомъ именно это созданіе неразумія и больного эгоистическаго сердца оказалось самымъ дѣйствительнымъ средствомъ для преодоленія природнаго эгоизма, для установленія и поддержанія разумныхъ нравовъ, порядка и культуры, однимъ словомъ, явилось главнымъ орудіемъ нравственнаго воспитанія человѣчества, какъ это неопровержимо доказывается исторіей религіи? Если и здѣсь имѣютъ силу слова: «по плодамъ ихъ узнаете ихъ», то изъ тѣхъ разумныхъ по-

сдѣлать, къ какимъ привела религія, мы въ правѣ сдѣлать выводъ, что религія по своему существу (конечно, не по своимъ часто несовершеннымъ формамъ проявленія) является не иллюзіей, а высшей правдой, и что ея начала нужно искать не въ неразуміи эгоистическаго сердца, а въ разумѣ, въ этомъ божественномъ дарѣ, который дѣлаетъ человѣческій родъ способнымъ подняться надъ природой.

Что идея Бога необходимо присуна нашему разуму, въ этомъ согласны всѣ серьезные мыслители, начиная Платономъ и Аристотелемъ. Мы различаемъ двѣ формы дѣятельности разума. Познавательная (теоретическая) способность его заставляетъ нашъ разумъ устанавливать гармоническій порядокъ во всѣхъ нашихъ представленіяхъ, сводя всѣ частныя явленія къ всеобъемлющей единой основѣ; въ этомъ объединяющемъ гармоническомъ порядкѣ и въ приведеніи въ связь всего разнообразія данныхъ заключается идея истины. Это послѣдній результатъ теоретической дѣятельности разума, лежащей въ основѣ его стремленія къ познанію. Но затѣмъ разумъ направляется на волевую дѣятельность души и пытается здѣсь также создать порядокъ и гармонию, рассматривая всѣ частныя цѣли и стремленія и производя сравнительную оцѣнку ихъ—въ зависимости отъ того, являются ли онѣ только цѣлями отдѣльнаго лица, имѣющими значеніе для данного момента, или же представляются цѣлями для всѣхъ и для вѣчнаго времени. И здѣсь стремленіе разума къ единству находитъ себѣ удовлетвореніе лишь въ томъ случаѣ, когда всѣ частныя цѣли оказываются подчиненными одной высшей, безусловно цѣнной цѣли.

Въ идеѣ добра, въ идеѣ долженствующаго быть, нужно видѣть послѣднее, къ чему приводитъ практическій разумъ. Для всякой разумной воли и для всякаго разумнаго стремленія она представляется высшей цѣлью или идеаломъ. Но можетъ ли разумъ окончательно удовлетвориться этой двойственностью высшихъ идей, истины съ одной стороны, и блага съ другой? Примемъ во вниманіе, что непосредственно эти двѣ идеи во всякомъ случаѣ не покрываютъ одна другой. Напротивъ, въ

мірѣ явленій между ними всегда обнаруживается нѣкоторое противорѣчіе, идеаль должнаго никогда не совпадаетъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ, а занимаетъ всегда по отношенію къ дѣйствительности до извѣстной степени отрицательную и враждебную позицію. Такимъ образомъ практическій разумъ, путеводной звѣздой котораго является идеаль блага, стоитъ, по-видимому, въ непримиримомъ разногласіи съ теоретическимъ разумомъ, который имѣетъ дѣло съ истиной существующаго. И однако же это одинъ и тотъ же разумъ, стремящійся установить полное единство и гармонію во всей нашей духовной жизни. Смогъ ли бы онъ оковчательно успокоиться на двойственности и непримиримости идей истины и добра? Нѣкоторые думали, что онъ долженъ это сдѣлать, потому что разрѣшеніе этого противорѣчія въ высшемъ единствѣ не можетъ быть никогда доказано. Несомнѣнно, въ мірѣ многого и становящагося, въ мірѣ пространства и времени, послѣднее единство найдено быть не можетъ, противоположность бытія и долженствованія никогда не будетъ устранена вполнѣ. Именно поэтому разумъ, если только онъ не желаетъ отказаться отъ самаго себя, вынужденъ доходить до послѣдняго и высшаго единства, лишь поднимаясь надъ міромъ. Въ этомъ высшемъ единствѣ, въ Богѣ, разрѣшаются все противорѣчія, въ томъ числѣ и противорѣчія истиннаго и благого.

Да, Богъ—это разрѣшеніе всѣхъ міровыхъ загадокъ,—и самой трудной изъ нихъ,—закрывающейся въ противоположности бытія и долженствованія. Въ идеѣ Бога стремящійся къ единству разумъ находитъ свое успокоеніе, свою конечную цѣль, которая съ самаго же начала предносилась ему, какъ стимулъ и регулятивъ всей его познавательной и цѣлеполагающей дѣятельности и которая дѣйствительно является альфой и омегой, предпосылкой и цѣлью всѣхъ его мыслей. Но именно поэтому, что идея Бога служитъ предпосылкой истины для всего нашего мышленія, основаніемъ той связи, какая устанавливается въ цѣлѣмъ нашего представленія о мірѣ, именно потому истинность этой идеи не можетъ быть, въ свою очередь,

доказана какими-либо частными соображеніями, она не можетъ быть вскрыта, какъ отдѣльный элементъ въ цѣломъ нашей картины міра. Требовать или ожидать этого значило бы просто противорѣчить самому себѣ. Поэтому Богъ остается всегда объектомъ вѣры, а не опирающагося на доводы разсудка званія. Но эта вѣра—не произвольное допущеніе, принимаемое напр. только на основаніи чужого авторитета и нарушающее требованія разума.

Напротивъ, вѣра въ Бога есть откровеніе самого разума въ его внутренней сущности, его божественной необходимости, стоящей выше какого бы то ни было произвола, или, другими словами—откровеніе божества въ человѣческомъ духѣ. Это «откровеніе», конечно, ни въ какомъ случаѣ не устраняетъ самодѣтельности человѣка, оно не сообщается ему въ видѣ какого-то готоваго дара, а дано ему, какъ задача, какъ непреодолимое стремленіе подняться надъ всеми противорѣчіями конечнаго въ высшему единству, которое является основаніемъ всего сущаго и цѣлью всего долженствующаго быть (ибо «все изъ Него, Имъ и къ Нему», Рим. 11, 36). Уже тотъ фактъ, что намъ необходимо разрѣшить эту задачу, служить порукой тому, что она въ той или иной мѣрѣ разрѣшима. Если искать Бога заставляетъ насъ божественное стремленіе духа, то и найти его поможетъ намъ божественная сила духа,—найти, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько для насъ, дѣтей времени, возможнымъ оказывается постигать вѣчный духъ, т. е. приближенно и подъ покровомъ чувственного образа, лишь въ зеркалѣ конечнаго, какъ бы въ смутномъ предчувствіи неразгаданной тайны. Но какъ бы ни были наши слова и наши понятія недостаточными для опредѣленія Бога, сама истина вѣры въ Бога этимъ не колеблется: она броется «въ явленіи духа и силы» (1. кор. 2, 4). Вѣра въ Бога даетъ нашему разуму ручательство въ своей собственной истинности и въ то же время въ истинности всего мышленія и познанія міра. Она даетъ нашей совѣсти твердую опору въ чувствахъ обязанности, сообщаетъ нашей волѣ увѣренность, а вашей дѣятельности—силу исполненія.

«Was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfachheit ein kindlich Gemüt» *).

Самой трудной задачей человеческого существования является, конечно, примирение необходимости со свободой, жестокой действительности съ идеалами стремящегося къ болѣе высокой жизни сердца. Разрѣшить хотя бы отчасти эту задачу помогаетъ человѣку вѣра въ Бога, въ которомъ это противорѣчiе разрѣшено изъ вѣка, такъ какъ онъ есть въ одно и то же время и начало всякаго бытiя и цѣль всякаго долженствованiя.

Итакъ, вѣра въ Бога доказываетъ свою истинность тѣмъ, что помогаетъ человѣку познать и выполнить свое назначенiе въ мiрѣ. Но она не только облегчаетъ разрѣшенiе задачъ,—она сама—именно какъ высшiй синтезъ, какъ единство, крайнихъ противоположностей—является труднѣйшею проблемой, стоящей предъ человечествомъ, проблемой, надъ которой оно билось въ теченiе тысячелѣтiй и будетъ биться и впредь. «Дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли, хотя Онъ и не далеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ и движемся и существуемъ». (Дѣянiя 17, 27). Въ этихъ словахъ Павла намѣчена тема всей исторiи религiи, она—постоянное исканiе Бога, вѣчно возобновляемая попытка почувствовать и найти его, Непостыжимаго, который однако, такъ близокъ къ намъ, Необъятнаго, который, однако проникаетъ собой всѣхъ насъ, какъ нашъ жизненный элементъ. Что при этихъ попыткахъ найти и почувствовать высшее единство, переживъ брала то одна то другая изъ соединенныхъ въ Богѣ противоположностей, это и нужно было ожидать. Достаточно бросить хотя бы бѣглый взглядъ на основныя формы историческихъ религiй, чтобы найти тому подтвержденiе. Предъ нами двѣ группы религiй: одна ищетъ Бога въ мiрѣ, какъ основу бытiя, какъ сущность, скрытую за явленiями, какъ законъ необхо-

*) Чего не видитъ разумъ разумныхъ, то въ простотѣ сердца знаютъ дѣти.

димости; другая, которая мыслит Бога, какъ идеаль свободы, сверхмировую благую волю, какъ господина и начало, управляющее исторіей, въ которой осуществляются его дѣли. Первая группа—это религии пантеистическія, видящія въ Богѣ имманентное, внутриприсущее міру начало и выражающіяся иногда въ формѣ политеизма; вторая группа—монотеистическія религии, т. е. религии, признающія трансцендентное, внѣмировое начало. Различному пониманію божества соотвѣтствуетъ и различный характеръ благочестія: въ одномъ случаѣ преобладаетъ созерцательное сношеніе, чувство преданности и покорства проявляющей себя въ природѣ силѣ божества, выражается ли это чувство въ радости или въ отреченіи отъ себя; во второмъ—дѣйственное стремленіе, борьба съ міромъ во имя Бога и надежда на осуществленіе въ будущемъ божественнаго идеала добра.

Чтобы не забѣгать впередъ, я ограничусь пока лишь нѣсколькими примѣрами. Классическими выразителями перваго рода религіозности (кот. можно было бы назвать эстетически-созерцательной) были индусы и греки. И тѣ и другіе начали съ дѣтски-радостной религии природы, съ преклоненія предъ обнаруженіемъ божественной силы въ явленіяхъ природы и въ устройствѣ общественной жизни. Божественное ставилось внѣ дѣйствительности и надъ ней лишь постольку, поскольку въ богахъ видѣли эстетически приподнятую, потенцированную радость жизни и красоту міра. Впослѣдствіи природные боги стали постепенно блѣднѣть, началась работа созерцательной мысли, которая согласно была видѣть въ богахъ лишь различныя проявленія одного божественнаго существа, скрытаго въ видѣ мировой души или Браны за пестрой игрой явленій, какъ ихъ постоянная основа или даже какъ единственное истинное бытіе, по сравненію съ которымъ міръ множественнаго и измѣнчиваго низведенъ былъ на степень лишенной собственнаго бытія видимости. Вскрывая эту видимость, человѣкъ замѣчаетъ свое единство со Все-единицмъ, освобождается отъ радостей и горя и, отказавшись отъ себя,

спокойно наслаждается высшимъ счастьемъ внутренняго мира, котораго не касается сѣбѣ время и который выше какихъ бы то ни было опасеній или надеждъ. Это—созерцательное благочестіе, которое можетъ, правда, успокоить уставшій духъ, но не въ состояніи придать ему силу и внушить бодрость. Таково же было и религиозное состояніе грековъ, когда прекрасный міръ боговъ Гомера расплылся въ пантеизмъ элейской и гераклитовской философіи и орфической мистики. И здѣсь міръ становится ничтожнымъ призракомъ или безцѣльнымъ круговоротомъ явленій, бессмысленной игрой, отъ которой мудрецъ, безучастный и ничего не ждущій, стремится уйти.

Противоположность пантеизму составляетъ знающая цѣль религія борьбы и надежды, классическими представителями которой въ древности были иранскій пророкъ Зороастръ и пророки Израиля. Здѣсь Богъ является сверх-міровымъ идеаломъ добра, самодержавной волей, не расплывающейся въ міръ, а царящей надъ нимъ, творцомъ и Владыкою міра, который однако до времени находится въ борьбѣ съ враждебными его власти силами дѣйствительности. Борьба эта должна завершиться побѣдою Бога, устройствомъ царства добра, и человѣкъ обязанъ принимать въ ней участіе, отстаивая дѣло Божье. Какъ далеки эти пророки отъ дѣтски-радостнаго оптимизма природной религіи! Но какъ далеки они и отъ резиньяціи утомленныхъ жизнью пантеистовъ! Ихъ благочестіе состоитъ въ праведномъ гнѣвѣ и борьбѣ со злой дѣйствительностью, въ борьбѣ во имя добраго дѣла Бога съ ложными богами природы и съ людскою несправедливостью. Это дѣятельное благочестіе, видящее въ мірѣ—поле брани, въ человѣкѣ—соратника Бога, а въ мировой исторіи—путь къ послѣднему суду и къ царству Божію,—хотя и не свободное, конечно, отъ односторонности и страстности, присущей людямъ воли и боевымъ натурамъ.

А христіанство? Каково его мѣсто въ исторіи религіи? Оно выше указаннаго противорѣчія. Съ самаго начала оно искало синтеза обѣихъ сторонъ, пыталось примирить имманентность Божества съ его трансцендентностью, соединить идею объ иску-

пленности человека съ мыслью о необходимости для человека добыть себѣ борьбой искупленіе, примирить настроеніе борьбы и упованія съ состояніемъ мира и радости внутреннему обладанію высшимъ благомъ. Съ одной стороны: «Да придетъ царствіе Твое» (и «да погибнетъ міръ», какъ въ согласіи со своимъ пессимистическимъ міропониманіемъ прибавляли древніе христіане); а съ другой стороны съ самаго начала уже высказывалось убѣжденіе, что царство Божіе уже теперь внутри насъ есть, что оно не что иное, какъ «справедность и миръ и радость» (Рим. 14, 17. Лука 17, 21), живущіе въ сердцахъ нашихъ по волѣ духа божьяго. Богъ является съ одной стороны надміровымъ Владыкою, управляющимъ исторіей въ цѣляхъ устроенія своего грядущаго царства и имѣющимъ въ день послѣдняго суда уничтожить всѣхъ своихъ враговъ; съ другой же стороны согласно христіанской идеѣ объ искупленіи единеніе и примиреніе божественнаго и человѣческаго является уже съ вочеловѣченіемъ Сына Божія совершившимся фактомъ и остается въ силѣ до сихъ поръ, такъ какъ духъ Божій продолжаетъ жить въ сердцахъ дѣтей Божіихъ и въ общинахъ вѣрующихъ, которая есть храмъ Бога. Соответственно съ этимъ и благочестіе является здѣсь соединеніемъ или колебаніемъ отъ чувства мира и радости—въ сознаніи искупленія и связи съ Богомъ—къ неутолимой жандѣ и надеждѣ на грядущую свободу и могущество дѣтей Божіихъ. Такимъ образомъ христіанство пытается соединить въ себѣ противоположныя формы прежнихъ религій. Въ этомъ источникъ его превосходства, обнаружившагося въ богатствѣ и силѣ его религіозной истины. Но, конечно, не легко свести къ полному единству—теоретическому и практическому—эти различныя, но принципиально связанныя между собой, моменты. Такова именно задача историческаго развитія христіанства, въ процессѣ котораго, однако, указанныя противоположности, если и не въ такой рѣзкой формѣ, но все же постоянно въ той или иной мѣрѣ даютъ себя вновь чувствовать. Поэтому-то его исторія настолько богаче исторіи всякой другой религіи, на сколько

самое существо его сложнѣе. Оно имѣетъ своихъ мыслителей созерцательнаго направленія, своихъ мистиковъ, усталыми глазами смотрящихъ на міръ, своихъ пророковъ грядущаго идеала, своихъ борцовъ—героевъ и людей силы. Все это по самому существу своему совершенно различные характеры, но всё они христіане, и независимо отъ своихъ индивидуальных особенностей, всё связаны между собой общимъ духомъ религіи «богочеловѣчества». Я не могу здѣсь останавливаться дольше на исторіи христіанства; я только хотѣлъ бы указать на примѣръ, взятомъ изъ новѣйшей исторіи, на примѣръ классиковъ—мыслителей и поэтовъ, какъ противоположныя направленія, проходящія чрезъ всю исторію религіи, отражаются и на міросозерцаніяхъ, непосредственно не стоящихъ подъ вліяніемъ христіанской церкви, но обуславливаемыхъ самой природою человѣка. Я имѣю въ виду Спинозу и Гете съ одной стороны, Канта и Шиллера съ другой.

Въ Спинозѣ возродился индусскій и древне-греческій пантеизмъ. Богъ для него одно съ природою, единая сущность, скрытая во всёхъ явленіяхъ и связывающая всё ихъ желѣзнымъ закономъ необходимости. Въ круговоротѣ подчиненной этой законмѣрности дѣйствительности существуютъ лишь причины—и нѣтъ никакихъ цѣлей; послѣднія примышляются лишь человѣческимъ воображеніемъ. И человѣкъ, поскольку онъ находится въ рабствѣ у своихъ страстей, подчиненъ неизмѣнному механизму законовъ природы. Но онъ становится свободнымъ отъ этого жалкаго состоянія, когда познаетъ неразуміе своихъ страстей и разсматриваетъ все внѣшнее въ свѣтѣ вѣчности, т. е. видитъ въ немъ переходящія явленія движущагося по вѣчнымъ законамъ универсума. Созерцая божество въ универсумѣ, онъ растворяетъ въ немъ свое собственное маленькое «я», а склоняясь предъ необходимостью цѣлаго, онъ приходитъ къ покою самоотреченія,—вотъ въ чемъ заключается благочестіе Спинозы. Именно это безкорыстное созерцательное спокойствіе Спинозы такъ привлекало Гете. Въ немъ онъ находилъ исцѣленіе и противовѣсь своему юношески-горичему темпераменту. Но на су-

ровую мысль Спинозы онъ пролилъ свѣтъ эстетическаго восторга, свойственнаго античному пониманію природы, для котораго міръ былъ наполненъ божественной силой и великолѣпьемъ:

Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse
Die Welt im Kreis am Finger laufen Hesse?
Ihm ziemt's, die Welt im innern zu bewegen,
Sich in Natur, Natur in sich zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seinen Geist, nie seine Kraft vermisst!*)

Для поэта, который въ красотѣ природы, въ царшемъ въ мірѣ порядкѣ, во вдохновеніяхъ генія, всюду и вездѣ видѣлъ дѣйствіе божества, созерцающаго его съ удивленіемъ и благодарностью, идея вѣтхороваго Бога и покинутого Богомъ міра была неприемлемой и несимпатичной. Никто не въ правѣ считать этотъ образъ мыслей Гете нечестивымъ. Вѣрно только, что онъ одностороненъ и не исчерпываетъ собой всей сущности религіи. Это зналъ уже самъ Гете, и потому-то приведенную мысль онъ дополнилъ слѣдующимъ замѣчаніемъ:

«Im Innern ist ein Universum auch,
Drum ist's der Völker löblicher Gebrauch
Dass, was ein jeder Bestes hat und kennt,
Er Gott, ja seinen Gott bekennt,
Ihm Himmel und Erde übergibt,
Ihn fürchtet und, wo möglich, liebt!» **)

Здѣсь Богъ—есть иная идеала, образующаго внутренній міръ.

*) Что это былъ бы за Богъ, который только извнѣ дѣйствовалъ бы и заставлялъ бы міръ вертѣться вокругъ своего пальца? Ему подобаетъ изнутри двигать міромъ, такъ чтобы онъ былъ въ природѣ и природа въ немъ, и въ томъ, что живетъ въ немъ, должна быть его сила, его духъ.

**) Въ душѣ также заключается цѣлый міръ; поэтому у народовъ есть похвальный обычай называть богомъ то, что въ каждомъ человѣкѣ есть самаго лучшаго; этому богу они передаютъ небо и землю, его чтутъ и любятъ.

нашей души, но въ то же время возвышающагося надъ всей виѣшней дѣйствительностью. Этому идеалу, такъ какъ мы признаемъ его лучшимъ и безусловно цѣннымъ, мы, по необходимости, приписываемъ власть надъ небомъ и землей и силу преодоленія міра. Такимъ образомъ основной мотивъ религіи, признающихъ сверхміровое начало, находитъ свое оправданіе и обосновывается самой природою человѣка. За религіей же, для которой Богъ имманентенъ міру, оставлено ея относительное значеніе, хотя это не исключаетъ того факта, что для самаго Гете центръ тяжести лежалъ именно въ идеѣ имманентности.

Противоположность Спинозѣ составляетъ Кантъ, философъ свободы, нравственнаго идеала, проводившій рѣзкую грань между природою и духомъ, чувственнымъ міромъ и нравственнымъ закономъ, бытіемъ и долженствованіемъ. По его мнѣнію вѣра въ Бога не можетъ быть основана на нашемъ опытѣ о виѣшнемъ мірѣ, а только постулируется нашимъ практическимъ разумомъ, какъ предпосылка для возможности въ будущемъ осуществленія высшаго блага, въ которомъ должны быть примирены непреодолимая для насъ теперь противорѣчія разума и чувственности, добродѣтели и блаженства. Другими словами, вѣра въ Бога является для праведника, надбьющагося на то, что его добродѣтель въ будущемъ приобщится блаженству, котораго она достойна, оправданіемъ и порукой этой надеждѣ. Исходя изъ предпосылокъ строгаго кантовскаго идеализма, противъ этого взгляда можно выставить нѣкоторыя, довольно основательныя возраженія. Поэтому великій ученикъ Канта, Шиллеръ, удержавъ изъ его идеализма то, что имѣетъ непреходящее значеніе и что дѣйствительно очень цѣнно, отказался отъ тѣхъ ограниченій, которыя у Канта еще оставались въ силѣ. Для Шиллера вѣра въ Бога не служитъ только постулатомъ или допущеніемъ, принимаемымъ въ интересахъ человѣка, ищущаго въ блаженствѣ воздаянія за свою добродѣтель, наоборотъ, онъ предостерегаетъ отъ «безумной» надежды найти когда-нибудь во виѣшнемъ счастіѣ отплату за добро. Вѣра въ идеальную святой воли, стоящей выше времени и пространства, представляется

для него непосредственной увѣренностью, находимой нами въ нашемъ собственномъ сердцѣ, увѣренностью, безъ которой у человека было бы отнято все цѣнное. Но этотъ идеалъ не долженъ быть только абстрактной цѣнностью, онъ долженъ быть принятъ нашей волей, и стать внутренней силой, влекущей насъ къ радостному служенію добру. Особенность христіанства Шиллеръ и видѣлъ въ томъ, что оно стремилось замѣнить законъ свободнымъ влеченіемъ. Въ этомъ, по его мнѣнію, и заключалась идея «вочеловѣченія святаго». Исходя изъ кантовскаго идеала, онъ переносилъ его въ дѣйствительную жизнь, подобно тому, какъ Гете, исходя изъ дѣйствительности, поднимался къ идеалу.

Эти два направленія проходятъ чрезъ всю исторію религій и принципиально объединяются въ христіанствѣ; синтезъ этотъ однако, не могъ помѣшать тому, что центръ тяжести переносился то на одну, то на другую сторону въ зависимости отъ личныхъ особенностей того или иного мыслителя. Поэтому, вмѣсто того, чтобы препираться между собой, мы должны были бы радоваться различію религіозныхъ характеровъ, какъ живому доказательству полноты истины, духа и силы, какая заключается въ религій вообще и въ христіанствѣ особенно. Кто хочетъ познать исторію религій, тотъ пусть всегда помнитъ слова Гете: «познать Бога, гдѣ и какъ онъ себя открываетъ—вотъ въ чемъ заключается блаженство на землѣ».

II.

Религія и мораль.

Религія и мораль.

Въ предыдущей лекціи я пытался опредѣлить сущность религіи, не вдаваясь въ вопросъ, все еще играющей такую крупную роль въ учебникахъ: является ли религія дѣломъ чувства, мышленія или воли. Собственно говоря, это теперь не должно было бы уже представляться вопросомъ, ибо всѣ психологи согласны въ томъ, что эти три функціи или состоянія души не на столько отдѣльны другъ отъ друга, чтобы могло дѣйствовать то одно, то другое изъ нихъ. Мы можемъ проводить между ними логическое различіе, но въ дѣйствительности они никогда не бываютъ даны въ отдѣльности, а всегда, въ каждомъ актѣ сознанія связаны неразрывно и находятся между собою во взаимодѣйствіи, такъ что ни одно изъ нихъ не можетъ быть понято безъ другого. Если въ прошломъ столѣтіи романтизмъ въ страстной реакціи противъ сухой разсудочности и морализма эпохи просвѣщенія выдвигалъ чувство въ качествѣ самого важнаго и все исчерпывающаго момента въ религіи (какъ и въ искусствѣ), то исторически это можно понять, но мы не должны упускать изъ виду, что это была фатальная ошибка. Она является виновницей распространенія той невѣроятной путаницы, безидеиности и анархіи въ области религиозныхъ вопросовъ, отъ которыхъ мы теперь такъ страдаемъ.

Чувство вообще есть не что иное, какъ осознаніе возбужденія воли чрезъ посредство представленія; въ зависимости отъ того, оказываетъ ли это послѣднее положительное или отрицательное дѣйствіе, привлекаетъ ли оно или отталкиваетъ какое нибудь побужденіе, мы испытываемъ отъ него чувство удовольствія

или неудовольствія. Если вообще не можетъ существовать чувства безъ возбуждающаго его представленія, то, слѣдовательно, не можетъ быть и религіознаго чувства безъ какого-либо представленія о соответствующемъ объектѣ, о какой-либо сверхчеловѣческой силѣ, отъ которой человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ и съ которой онъ связанъ. То или иное представленіе о божественномъ является, такимъ образомъ, предпосылкой для возникновенія религіознаго чувства. Конечно, само по себѣ представленіе о Богѣ еще не религія, потому что религія есть дѣло всего человѣка, въ цѣломъ. Человѣкъ, въ головѣ котораго имѣется множество представленій такого рода, быть можетъ, цѣлая система церковныхъ догматовъ, можетъ, однако же, оставаться совершенно не религіознымъ человѣкомъ. Вѣдь всѣ эти представленія могутъ оставаться просто его знаніемъ, и не находить себѣ никакого отзвука въ его волѣ, не вызывать никакихъ религіозныхъ чувствъ. Наличие религіозныхъ чувствъ является слѣдовательно признакомъ того, что человѣкъ не только знаетъ о Богѣ, но и подчиняетъ ему свою волю, что онъ носитъ его не только въ головѣ, но и въ сердцѣ. «Чтобы онъ былъ твоимъ достояніемъ, чувствуй Бога, о которомъ ты мыслишь». Вызванныя извѣстными представленіями религіозныя чувства не остаются въ покоѣ, они становятся силами, движущими нашу волю въ направленіи, намѣчаемомъ самимъ содержаніемъ этихъ представленій. Воля реагируетъ прежде всего внутренне на представленіе о Богѣ, устанавливая въ себѣ соответствующее отношеніе къ Богу, утверждая и признавая свою связь съ божественной волей, опредѣляя себя ею и подчиняясь ей. Это, первоначально лишь внутреннее движеніе воли обнаруживается затѣмъ во внѣ, въ видѣ соответствующихъ поступковъ, т. е. въ служеніи Богу или въ «богослуженіи». Это послѣднее совершается двоякимъ способомъ:—въ формѣ непосредственныхъ сношеній съ Богомъ, обращенія къ нему (богослуженіе въ узкомъ смыслѣ, культъ), или въ посредственномъ служеніи ему въ согласныхъ съ божественной волей поступкахъ по отношенію къ людямъ и вещамъ въ мірѣ.

Конечно, не может существовать дѣйствіа, которое было бы направлено непосредственно на Бога, поэтому богослуженіе, какъ культъ, имѣть собственно лишь символическое значеніе. Дѣйствія, въ которыхъ состоитъ богослуженіе, представляютъ внѣшнее, чувственно-образное выраженіе внутренняго состоянія воли, обращенной къ Богу, они—непосредственное обнаруженіе благочестивыхъ чувствъ и въ то же время средство пробужденія, оживленія и сообщенія этихъ чувствъ. Дѣйствительнымъ служеніемъ Богу является собственно лишь нравственное дѣланіе въ мірѣ, когда благочестиво настроенный человѣкъ разсматриваетъ его, какъ исполненіе предписанныхъ Богомъ задачъ, какъ служеніе дѣлу Божию, т. е. какъ содѣйствіе осуществленію божественныхъ цѣлей въ мірѣ. Однако нужно имѣть въ виду, что это, приводимое нами, различіе между богослуженіемъ въ собственномъ смыслѣ слова и въ его специальномъ значеніи—между дѣйствительнымъ и символическимъ, обрядовымъ богослуженіемъ для наивнаго религіознаго сознанія еще не достаточно ясно. Въ культѣ оно видитъ не простую символику, а дѣйствительную услугу, оказываемую непосредственно божеству, пріятную для него и имъ требуемое дѣло, съ помощью котораго пріобрѣтается расположеніе божества и за которое можно получить извѣстную отплату. Такъ какъ непосредственныя услуги, оказываемыя Божеству, не связаны съ нравственными задачами, затрагиваютъ ихъ лишь случайно и мимоходомъ, то вполне возможно, и часто случается, что между культомъ и нравственными задачами общества обваруживается разладъ. Въ такихъ случаяхъ религія, вмѣсто того, чтобы служить сильнѣйшимъ мотивомъ въ нравственной жизни, становится, наоборотъ, препятствіемъ нравственному дѣланію. Основная причина этого зла заключается въ дѣтски-наивныхъ представленіяхъ, свойственныхъ примитивной религіи. Отношеніе къ Богу здѣсь безъ дальнѣйшихъ разсужденій унодобляется отношенію къ могущественному человѣку, и Богу приписывается эгонистическая воля, особыя потребности, корыстныя желанія, тогда какъ божественная воля—абсолютно блага, и, слѣдовательно, ея цѣль

сама по себѣ тождественна съ всеобщимъ высшимъ благомъ. Тотъ же ограниченный взглядъ на божество служить причиной конфликтовъ между религиозными представленіями и свѣтскимъ знаніемъ. Когда Бога представляютъ себѣ, какъ какое-то отдѣльное существо, дѣйствующее наряду съ другими и отличающееся отъ другихъ конечныхъ существъ только степенью силы, то ему естественно приписываютъ дѣйствія, свойственныя конечному, ограниченному существу. Эти дѣйствія сталкиваются съ дѣйствіями другихъ конечныхъ причинъ и, слѣдовательно, нарушаютъ гармонію цѣлаго, разрушаютъ міровой порядокъ. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, Богъ, какъ безконечная сила и мудрость, является вѣчной основой разумнаго порядка, царящаго въ мірѣ, и условіемъ его доступности нашему мышленію.— Здѣсь мы подходимъ къ весьма важному вопросу объ отношеніи религіи къ морали и къ наукѣ, имѣющему огромное значеніе для установленія правильнаго взгляда на религію, и не только на ея современное состояніе, но и на ея исторію. Мы остановимся на этомъ вопросѣ нѣсколько дольше.

Религія и мораль—какъ много споровъ вызываетъ теперь эта тема! Многіе думаютъ, что религія и мораль съ самаго начала развивались отдѣльно, что онѣ всегда охватывали собой различныя области явленій. Религія, согласно этому взгляду, первоначально не имѣла ничего общаго съ моралью, послѣдняя была присоединена къ ней лишь позднѣе, какъ нѣчто внѣшнее и случайное. Поэтому ихъ признаютъ по существу не связанными между собою и полагаютъ, что онѣ могутъ еще дальше отойти одна отъ другой, чѣмъ уже до сихъ поръ отошли и что такое отдѣленіе ихъ нужно было бы желать въ интересахъ морали. Другіе, наоборотъ, того мнѣнія, что отдѣленіе морали отъ религіи противорѣчило бы не только всей прошлой исторіи, но и самой сущности дѣла, и что оно оказалось бы вреднымъ для обѣихъ. Разсмотримъ этотъ вопросъ сначала съ исторической, фактической стороны.

Здѣсь не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія; тотъ взглядъ, будто религія и мораль первоначально были совершенно отдѣлены

одна отъ другой, по существу невѣренъ, онъ является почти непонятнымъ заблужденіемъ. Среди серьезныхъ изслѣдователей древности теперь считается общепризнаннымъ, что цивилизациа беретъ свое начало въ религіозной вѣрѣ и въ культѣ. Чувство связи съ единымъ общимъ божествомъ определенной общественной группы было той основной скрѣпой, которая обуславливала нравственное единство и общность; оно было источникомъ соціального порядка и цивилизациа. Святость семьи вытекала изъ культа. Домашній очагъ былъ домашнимъ алтаремъ, глава семьи былъ жрецомъ, отъ имени семьи совершавшимъ служеніе божеству дома. Въ племени ту же роль игралъ старѣйшій, или глава племени, въ народѣ—царь. Они были представителями племени или народа, какъ нѣкотораго единства, основаннаго на общей вѣрѣ, носителями божественной воли и посредниками между Богомъ и человѣчествомъ; поэтому у Гомера они назывались «дѣтьми Зевса». Правовой строй древнѣйшихъ народовъ освящался религіей; въ писанныхъ и неписанныхъ законахъ всегда видѣли божественное установленіе, нѣчто данное откровеніемъ, не только законы Моисея, но и законы Ману у индусовъ, Зороастра у персовъ, Ликурга у грековъ, Нумы у римлянъ считались данными богомъ и получили санкцію отъ божественныхъ оракуловъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, высшимъ источникомъ авторитета и порядка является само Божество. И такъ какъ оно учредило и ввело права и законы, то, естественно, ему же приписывалась и роль блюстителя всякаго права и мстителя за нарушеніе его. Эта идея всегда оказывала могучее воспитательное вліяніе на человѣчество. Человѣческіе судьи дѣйствовали какъ бы отъ имени бога, этого высшаго судьи. Тамъ, гдѣ человѣкъ оказывался недостаточно сильнымъ, его замѣняли Немезида или Дике и Эриніи, страшныя дочери ночи. Всѣ рѣшительные моменты въ жизни личности и гражданскаго общества издавна освящались религіей. Родившійся ребенокъ поручался въ особомъ торжественномъ актѣ охранѣ домашняго божества. Объявленіе совершеннолѣтія, свадьба, погребеніе—отмѣчались торжествен-

ними, богомъ установленными, обрядами. И самое высокое, и самое драгоценное, что создано пробудившимся человѣческимъ духомъ,—искусство,—было дѣтищемъ религіи. Она создавала для боговъ дивные храмы и украшала ихъ залы благородными статуями и драгоценными дарами. Изъ хоровъ и плясокъ на празднествахъ Дюниса, устраивавшихся во время сбора винограда, возникла классическая драма, потрясающая трагедія и остроумная комедія греховъ. Точно также важнѣйшія событія и дѣла въ гражданской жизни народовъ, свѣщанія и судебныя собранія, выступленія на войну, основаніе колоній — все это ставилось въ зависимость отъ указаній оракула и предполагало увѣренность въ покровительство божества. Ему же посвящало побѣдоносно возвратившееся войско свои трофеи, какъ даръ благодарности. Такимъ образомъ, вся жизнь личности и общества охватывалась и проникалась, упорядочивалась и регулировалась, возвышалась и освящалась религіей. Она не была, какъ у насъ, особымъ частнымъ дѣломъ, существующимъ лишь само для себя, она являлась душой общественной жизни, связующимъ началомъ гражданского союза, двигателемъ готовой на самопожертвованіе любви къ отечеству, она воспитывала людей къ болѣе высокой культурѣ, была освѣщеніемъ и вѣнцомъ жизни. Тогда не было еще различія между государствомъ и церковью; свѣтская и духовная жизнь народа представляла одно нераздѣльное цѣлое, подчиненное однимъ законамъ и служившее однимъ и тѣмъ же цѣлямъ: слава народнаго божества, съ которымъ связано было существованіе и благополучіе цѣлаго.

Конечно, долго такъ не могло продолжаться. Религіи свойственно съ особеннымъ постоянствомъ держаться за традиціонныя представленія и обычаи. Въ этомъ ея сила, этимъ она придаетъ устойчивость и прочность измѣнчивой, текущей жизни сыновъ человѣческихъ. Но то самое, что составляетъ ея силу, оказывается также и ея слабостью. Стремящейся впередъ и вверхъ духъ человѣческій не можетъ всегда оставаться связаннымъ и идти на помочахъ старыхъ преданій и нормъ.

Открывая глаза и осматриваясь вокруг себя, онъ находить многое не такимъ, какимъ оно излагалось въ старыхъ сказанiяхъ, переходившихъ отъ поколѣнiя къ поколѣнiю. Культурная работа общества становится сложнее, дѣятельность личности приобретаетъ болѣе самостоятельный характеръ и становится интенсивнѣе. Поэтому и общество и личность порываютъ со старыми, неподвижными формами религiи. Мѣрою вещей объявляется теперь вмѣсто вѣры и правды отцовъ—самъ человекъ, мнѣнiе и добрая воля отдѣльной личности. Этимъ, правда, ничего не приобреталось, а только терялось, но это былъ необходимый шагъ на пути духовнаго развитiя человечества. Онъ былъ сдѣланъ въ эпоху греческихъ софистовъ, а затѣмъ снова пережитъ въ новое время, въ эпоху просвѣщенiя (уже даже въ Возрожденiи). Вмѣстѣ съ освобожденiемъ мысли и воли отдѣльнаго субъекта отъ традиционной вѣры и обычая обнаруживается противорѣчiе между религiей и моралью, приводящее даже къ ихъ столкновенiю. Мы не станемъ здѣсь прослѣживать отдѣльныхъ фазъ этого столкновенiя: мы продолжимъ еще его переживать и трудно предвидѣть когда оно закончится.

Ныне думаютъ, что борьба могла бы скоро завершиться, стоитъ только людямъ признать, что мораль и религiя могутъ существовать каждая сама по себѣ. По воскресеньямъ слово пусть будетъ на часть предоставлено религiи, а въ остальное время пусть мораль и наука идутъ своимъ путемъ, не обращая вниманiя на религiю—такъ представляется возможное примиренiе обѣихъ сторонъ. Иногда идутъ еще дальше и утверждаютъ, что мораль до тѣхъ поръ не испытаетъ подъема, пока она не эмансипируется окончательно отъ религiи, такъ какъ ваианiе религiи на мораль только вредитъ этой послѣдней. Религiя, говорятъ при этомъ, дѣлаетъ людей несвободными; подчиняя человека чуждой ему волѣ божества, она лишаетъ его свободы самоопредѣленiя, которая является предпосылкой нравственнаго достоинства. Пользуясь для охраны своихъ величiй мотивами страха и надежды, она принижаетъ мораль и лишаетъ ее ея

чистоты, такъ какъ совершеніе тѣхъ или иныхъ дѣяній ради награды или изъ боязни наказанія есть ложная мораль. Кромѣ того, религія, вмѣсто того, чтобы заставлятъ человѣка полагаться на свои собственные нравственныя силы, рекомендуетъ ему обращаться къ милости божіей и къ провидѣнію, которое все дѣлаетъ за него. Она отказываетъ ему въ свободѣ и въ силѣ, направленной къ добру, и тѣмъ ослабляетъ его дѣеспособность, дѣлаетъ его инертнымъ и безсильнымъ, малодушнымъ и не способнымъ къ борьбѣ за существованіе. Тѣмъ болѣе, что она указываетъ всегда лишь на потусторонній міръ и причасть видѣть въ земной жизни нѣчто ничтожное и малоцѣнное, какую-то юдоль скорби, изъ-за которой не стоитъ хлопотать. Такимъ образомъ, она отбиваетъ охоту къ земному труду, съ которымъ связаны всѣ его обязанности и задачи, и дѣлаетъ его нигуда негоднымъ гражданиномъ земли. Наконецъ, религія, какъ церковь, имѣетъ свои нормы, въ которыхъ она на вѣки опредѣляетъ, что должно считаться истиннымъ и благимъ; этимъ она затрудняетъ для человѣка самостоятельное исканіе истины, свободное сужденіе и изслѣдованіе, приобрѣтеніе собственныхъ твердыхъ убѣжденій, убиваетъ его чувство правды, дѣлаетъ его живымъ или тупымъ. И такъ какъ одна церковь всегда воюетъ съ другими, то религія приводитъ къ раздорамъ и ко всякаго рода несчастьямъ, отъ которыхъ страдаютъ народы.

Что можемъ мы на все это отвѣтить? Мнѣ кажется прежде всего, что слѣдуетъ остерегаться отплачивать противнику за допускаемые имъ несправедливыя преувеличенія той же монетой. Мы не станемъ утверждать, что среди порвавшихъ съ религіей (или мнѣшихъ, что они порвали съ ней) нѣтъ людей нравственныхъ: это противорѣчило бы опыту. Нельзя отрицать, что и среди тѣхъ, которые очень далеки отъ всякой положительной религіи, встрѣчаются достойные всякаго уваженія нравственные характеры, отличающіеся совѣстливостью, вѣрностью долгу и ревностнымъ служеніемъ общему благу. Но откуда почерпнули эти люди свои нравственные принципы и

свой образъ мыслей? Не явились ли они для нихъ плодомъ воспитанія, которое съ дѣтства ввѣдрило въ нихъ мысль о добрѣ, приучало ихъ любить его, какъ безусловно цѣнное, пробуждало въ нихъ чувство долга и укрѣпляло ихъ совѣсть? Воспитаніе же свое они получили въ основанномъ на нравственныхъ принципѣ обществѣ, въ которомъ они выросли, общій духъ котораго покоился на религіозномъ міросозерцаніи. Эта внутренняя связь нравственныхъ убѣжденій съ религіозными можетъ быть не ясной въ сознаніи отдѣльныхъ индивидовъ, но остается неоспоримымъ тотъ фактъ, что нравственное сознаніе человѣческаго общества основывается на религіозной вѣрѣ и съ ней вмѣстѣ сохраняется и падаетъ. Историческій опытъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что въ эпохи религіознаго упадка, невѣрія и скепсаса, понижается обыкновенно и нравственное сознаніе народа, приходи въ разстройство и въ упадокъ. Да и могло ли бы быть иначе? Откуда въ нравственномъ сознаніи явилась бы вѣра въ безусловное значеніе долга, въ святость нравственнаго идеала, какъ не изъ вѣры въ безусловно возвышающуюся надъ произволомъ челоуѣка вѣчную волю «Добра», какъ не изъ вѣры въ Бога? Лишь при сознаніи связанности съ божественной волей, которая является общимъ началомъ и общимъ закономъ и цѣлью жизни, люди могутъ чувствовать себя связанными и другъ съ другомъ нераздѣльными узами взаимныхъ обязанностей. Именно въ религіозной вѣрѣ народа и коренится прежде всего сознаніе долга; въ ней совѣсть каждаго и всѣхъ находитъ свое воплощеніе и въ ней же черпаетъ она свою жизненную силу, она обезпечиваетъ на долго подчиненіе отдѣльныхъ членовъ общества — цѣлому и ихъ добровольное служеніе цѣлямъ цѣлаго.

Но какъ отнестись къ тому, что осуждающіе религію говорятъ о вліяніи ея на мораль? Прежде всего нужно замѣтить, что при этомъ упускается изъ виду существенное различіе между религіею самою по себѣ и ея положительными церковными формами, ученіями, правилами и обрядами. Все это не составляетъ самой религіи, а служить лишь ея всегда несо-

вершенными, временными и измѣнчивыми формами проявленія, ея покровомъ и скорлупой (Vehikel у Канта). Вотъ что прежде слѣдовало бы поставить на видъ всякому, кто разсуждаетъ объ этихъ вещахъ, а затѣмъ нужно было бы напомнить ему, что законъ развитія, съ точки зрѣнія котораго у насъ теперь принято разсматривать всю естественную и историческую жизнь, распространяется на религію такъ же, какъ и на мораль. И та и другая не даны намъ съ самаго начала законченными, готовыми, а должны были постепенно выработаться изъ болѣе грубыхъ формъ, поднимаясь отъ чувственной связанности къ духовной свободѣ. Разумъ долженъ былъ постепенно, путемъ долгой работы и воспитанія отъ поколѣнія къ поколѣнію, достигнуть господствующаго положенія въ человѣческомъ сознаніи. Въ этомъ воспитаніи родъ, какъ индивидъ, долженъ проходить извѣстныя стадіи,—а каждый воспитатель знаетъ, что на низшихъ ступеняхъ развитія еще нельзя предъявлять тѣхъ требованій, какія могутъ быть предъявлены на высшихъ. На низшей, дѣтской ступени развитія, добро еще не можетъ быть познаваемо разумомъ и воля еще не можетъ быть направляема на него въ силу свободного самоопредѣленія; оно является здѣсь въ формѣ внѣшняго велѣнія, требующаго подчиненія собственной воли повелѣвающей волѣ другого. Этой ступени развитія совершенно естественно соответствуетъ теократическая форма религіи и морали, т. е. представленіе, согласно которому благо есть велѣніе внѣшней и чуждой человѣку воли божества, воли вѣчнаго Господина. Въ этой формѣ религіознаго сознанія отношеніе человѣка къ Богу въ такой же мѣрѣ несвободно, какъ отношеніе раба къ господину, или малолѣтняго ребенка къ воспитателю. Но будучи неизбѣжной на низшей ступени развитія эта форма сознанія отнюдь не должна оставаться постоянной. Когда исполнилось время, его закона должно было быть снято, и человѣчество призвано было къ свободѣ, достигнутой взрослымъ сыномъ Божиимъ. Таково было новое религіозное сознаніе сыновства Божія, принесенное христіанствомъ, «стойте въ свободѣ, которую даровалъ Намъ

Христось, и не подвергайтесь опять игу рабства»,—говорить Павелъ (Гал. 5, 1). Но эта свобода христіанина не то же, что произволь: она настолько же выше изыческаго беззаконія и свободы произвола, какъ и іудейскаго законничества и несвободы. Это—свобода въ Богѣ, духовная связь съ Божествомъ, освобождающая отъ ига міра и въ то же время любовью связывающая людей. Лютеръ говоритъ о «Свободѣ христіанина», что она въ вѣрѣ—господинъ всего, а въ любви—слуга всѣхъ. И такова же основная идея классической философіи идеализма, которую Шиллеръ выразилъ въ извѣстныхъ словахъ:

«Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
Und sie steigt von ihrem Weltenthron,
Und der grause Abgrund wird sich füllen,
Und die Furchterscheinung ist entflohn.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der sie verschmäht,
Mit des Menschen Widerstand verschwindet,
Auch des Gottes Majestät!» *)

Этимъ устраняется въ то же время упрекъ въ нечистотѣ мотивовъ религіозной морали. Въ состояніи младенчества, когда благо является еще, какъ внѣшнее велѣніе чужой воли, естественными являются мотивы страха и надежды. Но по мѣрѣ

*) Но покинувъ брѣвности предѣлы,
Вознеситесь мыслью смѣло,
И исчезнетъ то, что васъ страшитъ,
И не будетъ бездны полъ ногами
Къ божеству взлетите лишь мечтами,
Къ вамъ оно само тогда слетитъ.
Да, въ комъ рабства духъ преобладаетъ,
Тѣмъ законъ тяжеле всѣхъ оковъ (?) [правильнѣе: надъ
тѣмъ тяготѣють оковы закона]
Съ твердостью мужа исчезаетъ
И величіе боговъ.

(Пер. Г. Миллера. Переводъ, впрочемъ, весьма неточный.
А. М.)

того, какъ человекъ выходить изъ этого состоянія и возвышается до истинной свободы, которой обладаютъ дѣти Божьи. Указанные мотивы теряютъ свое значеніе, и на ихъ мѣсто становится радостная поборность добру, какъ цѣли Божества, которая въ то же время является нашей собственной разумной жизненной цѣлью, т. е. разумное служеніе Богу, которое въ то же время есть служеніе людямъ въ самоотверженной любви.

Что касается вѣры въ Провидѣніе, то дѣлаетъ ли она въ самомъ дѣлѣ человекъ инертнымъ? Опытъ едва ли говоритъ что либо въ пользу этого предположенія. Истинно-благочестивая вѣра въ Провидѣніе всегда была опорой преслѣдуемаго нравственнымъ цѣлямъ и борющагося за нее человекъ, и при томъ опорой, безъ которой трудно обойтись. Какъ могъ бы человекъ устоять въ борьбѣ за благо, если бы онъ не вѣрилъ въ достижимость цѣли, если бы онъ не могъ надѣяться на будущую побѣду права надъ неправомъ, любви надъ эгоизмомъ, истины надъ ложью? Но какъ могъ бы онъ питать эту надежду, если бы ему пришлось полагаться лишь на свои слабыя силы и если бы онъ считался лишь съ вѣншимъ обытомъ, въ которомъ такъ часто зло беретъ верхъ надъ добромъ? Если же онъ вѣритъ въ Бога, какъ во владыку міра и въ двигателя мірового процесса, то онъ знаетъ навѣрное, что все въ мірѣ должно служить цѣлямъ Божества и содѣйствовать побѣдѣ добра. И милость Божія для истинно благочестиваго меньше всего играетъ роль той подушки, въ которой нуждаются нравственно-инертные люди. Посмотрите на великихъ героевъ исторіи религіи, на такихъ людей, какъ Павелъ, Лютеръ, Кальвинъ, Ноксъ. Развѣ они были инертными людьми? Развѣ эти герои дѣла не обладали достаточной силой? И они были такими не вопреки, а напротивъ, именно благодаря тому, что чувствовали себя орудіями благодати Божіей, движимыми и направляемыми божественнымъ духомъ, могущество котораго они въ своей слабости ощущали очень сильно.

Но не дѣйствуютъ ли на нравственную работу расслабляющимъ образомъ надежда на потусторонній міръ, отвращеніе

отъ міра сего и тоска по небу? Да, иногда это дѣйствительно бываетъ. Это наблюдалось въ эпоху упадка древняго міра и не разъ повторялось въ средніе вѣка. Болѣзнь эта распространилась какъ какая-то эпидемія;—и къ ней нужно отнести такъ, какъ мы относимся къ сентиментальному настроенію міровой скорби, появляющемуся у нѣкоторыхъ индивидовъ въ юности. Но такія состоянія являются болѣзнями развитія, они появляются въ извѣстный періодъ и затѣмъ снова проходятъ. Такъ и христіанство не остановилось на своемъ отрицаніи міра, а преодолѣло его внутренней силой своей вѣры. Мы молимся: «да придетъ царствіе твое! Да будетъ воля твоя, какъ на небесахъ, такъ и на землѣ!» Мы ожидаемъ, слѣдовательно пришествія Его на землю; земля, на которой мы страдаемъ, наслаждаемся и работаемъ, должна—мы надѣемся на это,—обратиться въ царство добра, гдѣ право станетъ силой и гдѣ будутъ царить миръ и справедливость. Правда, и при этой надеждѣ еще остается нѣкоторая доля потусторонности въ идеалѣ, который никогда не сможетъ перейти всецѣло въ посюсторонній міръ данной въ опытѣ дѣйствительности. Это обусловлено самимъ существомъ дѣла, сущностью идеала и ограниченностью человѣческаго духа. Мы не можемъ скрыть отъ себя, что, несмотря на наши усилія, мы не въ состояніи никогда достигнуть послѣдней цѣли. «Es irrt der Mensch, so lang er strebt!»^{*)} Идеалъ постоянно уходитъ все дальше отъ насъ, становясь все выше и все недоступнѣе. Но есть одно убѣжище, гдѣ мы пріобщаемся къ вѣчному, какъ къ настоящему: это благочестивое размышленіе въ тихой ли комнатѣ или на общемъ торжествѣ общины. Тутъ мы до нѣкоторой степени возвышаемся до точки зрѣнія божества и разсматриваемъ временныя вещи «подъ видомъ вѣчности». Здѣсь становящееся дѣлается пребывающимъ, и пропасть между бытіемъ и долженствованіемъ, которая для человѣка, преслѣдующаго нравственныя цѣли, никогда не должна

*) Человѣкъ обреченъ на блужданія, пока въ немъ есть стремленія.

и не может исчезнуть, устраняется чувством вѣчности. Мы смотримъ тогда очами Бога на вѣчно движущуюся и стремящуюся къ дѣли, но вѣчно несовершенную жизнь и видимъ ея пробѣлы пополненными и борьбу законченной, мы заглядываемъ въ лицо идеала и чувствуемъ его, какъ живую дѣйствительность. Такимъ образомъ, религія есть не только источникъ могущественной силы нравственнаго, но и вѣнецъ его и исполненіе. Она дѣлаетъ ограниченное земное существо чѣмъ то дѣлымъ, поднимаетъ насъ изъ состоянія страданія и борьбы и приобщаетъ къ вѣчности.

III.

Религія и наука.

Религія и наука.

Столь же много споровъ, какъ отношеніе религіи къ морали, вызывалъ и вопросъ объ отношеніи религіи къ наукѣ. Чтобы выяснитъ себѣ, въ чемъ причина различныхъ конфликтовъ, возникающихъ между наукой и религіей, и рѣшить, могутъ ли эти конфликты найти себѣ разрѣшеніе, мы должны прежде всего посмотрѣть, какъ создается то, что въ религіи составляетъ догматическій матеріалъ преданія, т. е. содержаніе вѣрованій. Нужно, слѣдовательно, установить различіе между религіей, какъ душевнымъ состояніемъ человѣка, опредѣляющимъ все его жизнечувствіе, и религіознымъ ученіемъ, какъ содержаніемъ знанія. Что это послѣднее относится также къ религіи, это слѣдуетъ изъ того, что я уже говорилъ о необходимой связи между представленіями, чувствами и волевыми движеніями въ религіи. Но именно потому, что религіозное представленіе есть, правда, существенный моментъ, но все же только моментъ въ цѣломъ религіозной жизни, религіозныя представленія и вѣрованія не должны быть смѣшиваемы съ самой религіей. Религіозныя представленія могутъ мѣняться кореннымъ образомъ, и однако религія, какъ основное настроеніе души, можетъ оставаться по существу одною и тою же. Отсюда слѣдуетъ, что конфликты между свѣтской наукой и традиционными религіозными представленіями вовсе не ставятъ подъ вопросъ возможности признанія самой религіи, а служатъ лишь признакомъ того, что старыя представленія перестали служить подходящей формой религіозной жизни и требуютъ поправки или обновленія.

Истины науки устанавливаются разсудкомъ. Чѣмъ объективнѣе и трезвѣе смотритъ мыслитель на данный предметъ, чѣмъ меньше онъ при этомъ поддается своимъ субъективнымъ склонностямъ, настроеніямъ и предвзятымъ мыслямъ, тѣмъ ближе подходитъ онъ къ истинной реальности. Въ религіи же напротивъ, создается ученіе не разсудкомъ, или, во всякомъ случаѣ, не разсудкомъ стоитъ здѣсь на первомъ планѣ. Основные элементы религіознаго ученія, религіозныя сказанія, мѣны, легенды берутъ свое начало въ творческой фантазіи. Этимъ различіемъ источниковъ обуславливается, естественно, огромное различіе между религіозными догматами и наукой. Но въ религіи дѣятельность фантазіи не произвольна, какъ въ художественномъ творествѣ, которое требуетъ сознательной работы поэта. Первоначальныя сказанія являются созданіями безсознательно творящаго народнаго духа. Ихъ источниками служатъ возникающіе въ душахъ многихъ и сливающимся въ одно образы, неизвѣстно, какъ и откуда берущіеся. Кромѣ того, религіозная фантазія беретъ ихъ не съ вѣтра, а связываетъ съ дѣйствительнымъ опытомъ, съ явленіями природы и историческими событіями, т. е. съ опытомъ, который вызываетъ въ душахъ многихъ однородныя религіозныя чувства. Сюда относятся прежде всего тѣ созданія творческой фантазіи, которыя мы еще и теперь встрѣчаемъ у дикарей и у дѣтей: одушевленіе природы, обыкновенно называемое «анимизмомъ»; это еще, конечно, не религія, но, во всякомъ случаѣ, это ея основа, это элементарная народная метафизика. Особенно сильное впечатлѣніе всегда должны были производить, конечно, тѣ явленія природы, которыя имѣютъ рѣшающее значеніе для жизни человѣка, какъ, напримѣръ, умираніе природы осенью и ея пробужденіе весною. Такъ какъ фантазія дикаря населяетъ всю природу живыми душами, духами и богами, то умираніе и оживаніе природы есть въ то же время умираніе и оживаніе боговъ. Поэтическая фантазія имѣетъ тенденцію облекать сознаніе о постоянно повторяющемся явленіи въ форму сказанія о какомъ-то событіи прошлаго, какъ будто имѣвшемъ мѣсто

когда-то одинъ разъ. Такъ создались первобытныя сказанія о тѣхъ когда бывшей смерти и воскресеніи боговъ природы и плодородія, Озириса, Адониса, Аттиса, Діониса, Персефоны и т. п. Подобному отнесенію къ прошлому постоянно повторяющагося явленія природы обязано своимъ происхожденіемъ и вавилонское сказаніе о сотвореніи міра, родственное, какъ мы увидимъ ниже, библейскому. Весенняя иѣсня, въ которой прославляется ежегодная побѣда солнечнаго бога надъ силами хаоса послужила фантази какого-нибудь прорицателя или жреца образцомъ поэтическаго описанія первоначальнаго появленія упорядоченнаго міра изъ первичнаго хаоса. И разсказъ о потопѣ сложился вѣроятно подъ вліяніемъ часто повторявшихся наводненій въ Месопотаміи, которыя послужили матеріаломъ для поэтическаго эпоса о какой-то бывшей однажды въ первобытныя времена катастрофѣ. Очень рано сталъ занимать человека также и вопросъ о томъ, откуда появилось зло въ мірѣ, чѣмъ вызваны болѣзни и всѣ жизненныя невзгоды, почему женщины должны рожать въ болѣзняхъ, а мужчины работать въ потѣ лица своего? Отвѣтъ на всѣ эти вопросы гласилъ: виноваты во всемъ этомъ женское любопытство и слабость мужчины—Ева и Адамъ, Пандора и Эпиметей—Прометей!

Изъ первобытныхъ природныхъ мифовъ и воспоминаній объ историческихъ событіяхъ въ жизни дикихъ племенъ создавались затѣмъ эпическія поэмы или повѣсти о герояхъ, въ которыхъ можно видѣть древнѣйшую форму историческаго преданія. Объединеніе отдѣльныхъ племенъ въ народы сопровождалось объединеніемъ ихъ племенныхъ боговъ въ систему національныхъ божествъ, въ которой различнымъ богамъ, связаннымъ другъ съ другомъ генеалогически, приписываются различныя занятія и различная степень совершенства. Всѣ они подчинены одному высшему народному богу, тогда какъ меньшіе племенные и мѣстные боги становятся полубогами и героями. Эпическіе герои являются божественными прародителями, отъ которыхъ племена и роды ведутъ свое происхожденіе, и въ дѣяніяхъ и судьбахъ которыхъ находятъ отчасти свое отраженіе

историческія воспоминанія племенъ. Сюда относятся также связанныя съ культомъ сказанія, въ которыхъ жреческіе роды сводятъ исторію своей святили къ божественному установленію и откровенію, какъ напримѣръ дельфійское сказаніе о Пнеонѣ-Аполлонѣ, элевзинская сага о Деметрѣ-Корѣ, еврейскіе міѳы о явленіи бога у Хеврона, Веила и т. д. Весьма важной эпохи въ исторіи культа, когда совершился переходъ отъ человѣческихъ жертвъ о приношеніи къ жертвамъ, въ которыхъ употреблялись животныя, касаются сказанія о предупрежденныхъ божественнымъ вмѣшательствомъ принесеніяхъ въ жертву Псаака и Ифигениі.

Особенно же важны легенды, связанныя съ именами личностей, создавшихъ въ исторіи религіи эпохи, т. е. пророковъ и реформаторовъ (такъ наз. основателей религіи). Такъ какъ ихъ слова для общины ихъ послѣдователей имѣли значеніе истины, то сами они становятся для данной вѣры глашатаями, посредниками и даже воплощеніемъ божества. Ихъ жизнь разукрашивается чудесами, свидѣтельствующими подлинность получаемыхъ ими непосредственныхъ откровеній. Таковы Моисей, Зороастръ, Пифагоръ, Будда, Иисусъ. Личностямъ послѣднихъ приписывается даже небесное происхожденіе, а небесное существо обращается въ Бога, хотя при этомъ не отрицается и ихъ человѣчество. Для народныхъ сказаній не представлялось ничего затруднительнаго въ обожествленіи человѣческаго и въ очеловѣченіи божественнаго, потому что и то и другое издавна являлось темой всѣхъ эпическихъ міѳовъ о герояхъ. Затрудненіе явилось лишь тогда, когда мыслящій умъ подошелъ къ наивному міѳу съ вопросомъ, какъ собственно нужно представлять себѣ дѣло, могъ ли действительно истинный Богъ стать человѣкомъ или истинный человѣкъ—богомъ? Этотъ вопросъ въ теченіе пяти столѣтій занималъ христіанскій міръ, но такъ и не былъ разрѣшенъ. Споръ былъ прекращенъ и вопросъ фиксированъ въ противорѣчивыхъ формулахъ догмата. Догматъ не является такимъ образомъ, какъ нѣкоторые думаютъ, произвольнымъ измышленіемъ богослововъ; онъ имѣетъ своей пред-

посылок сказаніе, созданное поэтической фантазіей вѣрующихъ, и представляетъ собой попытку рефлектирующаго ума передать содержаніе благочестиваго сказанія въ логическихъ формулахъ. Ядромъ занимающаго въ религіи центральное мѣсто догмата всегда является основная идея этой религіи, ея своеобразный характеръ, но при этомъ эта идея всегда связывается съ историческими или легендарными событіями и иллюстрируется личностью основателя, который ради этого естественно подвергается идеализации. Такъ для персовъ пророкъ Зороастръ воплощалъ въ себѣ ихъ религію борьбы и надежды на будущее господство побѣждающаго бога; для буддиста Гаатама Будда есть воплощеніе идеи искупленія путемъ познанія, самоотреченія и милосердія; для христіанина Іисусъ Христосъ—воплощеніе богосыновства, искупленія и примиренія съ Богомъ въ вѣрѣ и любви. Съ центральнымъ догматомъ связываются затѣмъ другіе догматы о началѣ и концѣ міра, матеріалъ которыхъ давали отчасти древніе мифы, отчасти философскія спекуляціи, но въ концѣ концовъ все это соединялось искусственнымъ образомъ въ одно цѣлое теологической догматики, которая даетъ цѣльную картину міра, охватывающую этотъ и тотъ міръ, исторію (легенды), метафизику и мораль. Такая система догматовъ притязуетъ на значеніе авторитета для церковной вѣры до тѣхъ поръ, пока не обнаружится ея противорѣчіе со знаніемъ, соответствующимъ болѣе высокой ступени культурнаго развитія.

Въ противорѣчіе съ церковными догматами вѣры вступило прежде всего естествознаніе. Когда въ XVI ст. Коперникъ выступилъ съ ученіемъ, что земля не стоитъ на мѣстѣ, а вращается вмѣстѣ съ другими планетами вокругъ солнца, Меланхтонъ увидѣлъ въ этой доктринѣ заблужденіе, подрывающее основы, и требовалъ правительственнаго преслѣдованія ея. Онъ разглядѣлъ противорѣчіе между этимъ ученіемъ и библейской исторіей творенія и библейскимъ взглядомъ на міръ. Всѣ крайнія послѣдствія этого противорѣчія онъ видѣлъ гораздо яснѣе, чѣмъ позднѣйшіе богословы, которые, хотя и считали коперникову систему въ общемъ допустимой, но закрывали глаза на частные выводы изъ

ней. То, что вачато было Коперникомъ, въ XVII и XVIII ст. продолжали физика и математика. Подъ вліаніемъ выработанной ими привычки къ точному логическому мышленію и къ причинному объясненію явленій создадось убѣжденіе въ строгой законмѣрности всего совершающагося. Спиноза первый положилъ эту идею въ основаніе своего философскаго міровоззрѣнія и сдѣлалъ изъ нея тотъ выводъ, что чудо въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ сверхъестественное явленіе, не можетъ существовать, такъ какъ оно означало бы нарушеніе царящаго въ мірѣ порядка, а между тѣмъ этотъ міропорядокъ составляетъ одно съ вѣчно неизмѣннымъ существомъ Бога. Наконецъ, въ XIX ст. появилась подготовленная Ламаркомъ и съ большимъ успѣхомъ проведенная Дарвиномъ эволюціонная теорія, по которой всѣ высшіе виды земныхъ существъ, включая и человѣка, произошли изъ нѣкоторыхъ простыхъ формъ путемъ постепенныхъ и обусловленныхъ самою природою измѣненій. Что же остается въ такомъ случаѣ отъ библейскаго творенія? Гдѣ же рай? Гдѣ совершенное первобытное состояніе человѣка? На мѣсто этой мирной идилліи становится полуживотное начало человѣческаго рода со всѣми ужасами жестокой борьбы за существованіе, съ долгимъ и труднымъ поднятіемъ до человѣческой культуры. Но все же поднятіе изъ низинъ животнаго существованія къ духовному освобожденію являлось здѣсь основнымъ положеніемъ,—а это въ концѣ концовъ еще болѣе возвышенная идея, чѣмъ церковная догма о паденіи съ мнѣической высоты въ бездну испорченности.

Въ исторической наукѣ идея эволюціи также сыграла важную роль. Мы научились и въ исторіи обращать больше вниманія на постепенное, не прерываемое скачками и внезапными новообразованиями развитіе высшаго изъ низшаго. На мѣсто божественныхъ чудесныхъ дѣйствій поставлена была естественная дѣятельность связанныхъ между собой индивидовъ, подчиненная вліанію социальныхъ отношеній даннаго времени и данной среды. Мы узнали, что даже выдающіеся герои и пролагающіе новые пути умы являются все же дѣтьми своего

времени и не свободны отъ его ограниченности, что все временное неизменно бываетъ ограниченнымъ и относительнымъ. Эти принципы были затѣмъ примѣнены и въ библейской исторіи и привели здѣсь къ рѣшительному перевороту въ традиціонныхъ взглядахъ. Библию стали подвергать изслѣдованію съ помощью критическихъ методовъ, принятыхъ въ свѣтской литературѣ. Отъ вниманія критиковъ не укрылись при этомъ различія и отчасти противорѣчія, встрѣчающіяся какъ въ отдѣльныхъ преданіяхъ, такъ и въ цѣломъ христіанскаго ученія. Въ рѣчахъ и въ ученіи библейскихъ писателей съ такою ясностью обнаружены были ихъ чисто человѣческія черты и ихъ зависимость отъ эпохи, что вѣра въ непогрѣшимость библии и въ непосредственное божественное внушеніе ея истины болѣе не могла сохраниться. Наконецъ, этотъ взглядъ распространенъ былъ съ библейской на всю религіозную исторію. Тогда обнаружился поразительный параллелизмъ между библейскими и языческими сказаніями и ученіями, параллелизмъ, который отчасти, казалось, указывалъ на зависимость однихъ отъ другихъ. Стоитъ лишь вспомнить сходство, наблюдающееся между библейскими и вавилонскими сказаніями о сотвореніи міра и потопѣ, между законами Моисея и Хамиураби, между еврейскими и персидскими ученіями объ ангелахъ и злыхъ демонахъ, о воскресеніи и послѣднемъ судѣ, между евангельскими и буддистскими легендами о чудесахъ. Такимъ образомъ критическій анализъ, вносящій разложеніе въ традиціонную вѣру, началъ съ внѣшнихъ фактовъ (твореніе и устройство міра), въ концѣ концовъ перешелъ на центральный пунктъ христіанскаго міросозерцанія. Сомнѣнію подверглось ученіе о самомъ Христѣ и объ искупленіи,—по крайней мѣрѣ все, носившее характеръ чудеснаго, исключительнаго, было изъ нихъ устранено, и здѣсь была признана историческая обусловленность во времени. Борьба между современной наукой и старымъ вѣроученіемъ разгорѣлась по всей линіи, и съ обѣихъ сторонъ она велась съ величайшимъ жаромъ. И въ настоящее время борьба еще не закончена. Къ чему же она должна привести? Окажутся ли

правыми тѣ, которые думаютъ, что побѣда науки будетъ означать конецъ религіи? Или правы упорные защитники традиціонной вѣры, убѣжденные, что она изъ нынѣшняго кризиса выйдетъ невредимой и неизмѣнившейся? Или можетъ быть, неправы ни одна изъ обѣихъ борющихся сторонъ?

Несомѣнно во всякомъ случаѣ одно, — что о господствѣ церкви надъ наукой теперь и въ будущемъ уже не можетъ быть рѣчи. Это господство было возможно лишь до тѣхъ поръ, пока церковь руководила всей духовной жизнью общества, и самостоятельной свѣтской науки еще не существовало, — какъ это было въ среднихъ вѣкахъ. Обратное отношеніе установилось, когда въ эпоху просвѣщенія человѣчскій духъ созналъ свое право на самостоятельное свободное отъ авторитета мышленіе и свою способность къ нему. Тогда наука стала притязать на господство надъ религіей. Эмансипировавшійся разумъ создавалъ себѣ свою «естественную религію» изъ отвлеченныхъ понятій, а все то, что въ исторической религіи не подходило подъ это свободное созданіе рефлексіи, просто выбрасывалось, какъ безмысленное и не имѣющее никакой цѣнности. Это была столь же односторонняя противоположность прежней вѣрѣ въ авторитетъ, и потому на этомъ нельзя было остановиться. Ясно, что наука такъ же не можетъ создать религіи, какъ и искусства, такъ какъ и религія и искусство обладаютъ своею жизнью, подчиняющеюся своимъ законамъ развитія и не могущею быть ни созданной ни уничтоженной разумомъ. Цѣль религіи, какъ и искусства, заключается вовсе не въ обогащеніи нашего знанія о мірѣ. Она обращается къ нашему сердцу и стремится установить правильное отношеніе къ Богу и дать намъ правильный критерій для сужденія о мірѣ и о жизни въ ихъ отношеніи къ нашему чувству и къ нашей волѣ. Это-то и было упущено изъ виду интеллектуализмомъ эпохи Просвѣщенія. Противъ этого рационализма подняли свой голосъ тогда такіе люди, какъ Руссо, Гамантъ, Гердеръ, Шлейермахеръ и др., создавшіе новое направленіе, обыкновенно называемое «романтизмомъ». Оно характеризовалось страстнымъ протестомъ противъ преобладанія

разсудка, во имя правъ сердца и фантазіи, чувства, созерцанія, настроенія. По Шлейермахеру религія есть чувство безконечнаго въ конечномъ или чувство безусловной зависимости, и слѣдовательно каждая религія является истинной религіей, поскольку она есть дѣло чувства, къ истинамъ же знанія она не имѣетъ никакого отношенія. Тотъ же взглядъ царитъ и въ настоящее время въ нынѣшнемъ неоромантизмѣ. Религія и наука должны мирно существовать рядомъ, оставляя другъ друга въ покоѣ, совсѣмъ не касаясь другъ друга. Наука должна ограничиваться причиннымъ объясненіемъ связи конечныхъ вещей и явленій, религія же имѣетъ дѣло не съ познаніемъ Бога или міра, а только съ опытомъ нашей души, нашей внутренней жизни, который совершенно независимъ отъ истинъ науки и имѣетъ самоудовлѣющую цѣнность. Его значеніе заключается въ тѣхъ благотѣльныхъ и примиряющихъ чувствахъ, которыя даютъ намъ внутреннее удовлетвореніе независимо отъ ихъ «истинности».

Это многимъ въ настоящее время представляется желательнымъ исходомъ, вѣрнымъ способомъ мирнаго разрѣшенія борьбы между наукой и религіей. Жаль только, что при этомъ раздѣленіи разума и сердца расколъ не устраняется, а только затуманивается и отодвигается! Будемъ откровенны и не станемъ скрывать отъ себя дѣйствительнаго положенія вещей! Къ чему стремится наука? Ставить ли она своей задачей лишь познаніе частныхъ соотношеній въ той или иной области явленій? Отважится ли она когда-нибудь совершенно отъ попытки перейти отъ частныхъ въ цѣлому и дать цѣльную картину міра? Конечно, нѣтъ! А если ея міропониманіе завершается механическимъ матеріализмомъ, не придающимъ вѣрѣ въ Бога никакого значенія, кромѣ развѣ того, какое она получила въ теоріи иллюзіи Фейербаха: можетъ ли религія удовлетвориться этимъ? Могли ли бы религіозныя чувства сохранить свою цѣнность, если бы объектъ ихъ былъ признанъ субъективнымъ созданіемъ фантазіи? На самомъ дѣлѣ нельзя сомнѣваться, что тогда религія исчезла бы, весь религіозный опытъ и религіозныя чув-

ства утратили бы свою силу. Вѣдь уничтожена была бы ихъ основа, истинность идеи божества, и они оставались бы висѣть въ воздухѣ. Религія слѣдовательно не можетъ мирно сожительствовать съ атеистическимъ міросозерцаніемъ науки, она не можетъ допустить этого послѣдняго, не устрояя себя самою. Но взглянемъ на дѣло еще съ другой стороны. Главная религіозная мысль предпочитаетъ связывать религіозныя чувства со сказаніями о чудесахъ и требуетъ, чтобы ради той цѣнности, какая заключается въ этихъ чувствахъ, и чудеса принимались за истину и были признаны наукой. Можетъ ли наука, ради одного только добраго мира, просто подчиниться такого рода требованію? Какъ извѣстно, она противится этому,—и съ ея точки зрѣнія совершенно законно, такъ какъ такое требованіе есть не что иное, какъ предложеніе отказаться отъ принципа абсолютной законности всего совершающагося въ пространствѣ и времени, которое является основной предпосылкой, *conditio sine qua* повъ всякаго научнаго мышленія и познанія міра. Наука не можетъ отказаться отъ него, она не можетъ сдѣлать религіознымъ представленіемъ этой уступки, не отказываясь отъ самой себя. Таково положеніе вещей на самомъ дѣлѣ. Компромиссъ между религіей и наукой на почвѣ взаимнаго игнорированія и предоставленія другъ другу полной свободы, обманчивъ и непроченъ, какимъ бы удобнымъ ни казался онъ при поверхностномъ взглядѣ на дѣло. Такія дешевыя ухищренія помогаютъ не на долго. Это только мягкая подушка, которая даетъ возможность успокоиться лѣнливой мысли. Серьезной и честной наукѣ о религіи прибѣгать къ ней было бы не достойно. Она не должна отклонять отъ себя задачи найти положительныя пути къ примиренію религіи и науки, къ ихъ честному взаимному признанію, уваженію и содѣйствію.

Что такого рода отношеніе между ними можетъ быть установлено, за это ручается сама идея божества, поскольку она предполагаетъ единство причины и цѣли міроваго процесса и заключаетъ въ себѣ послѣднее основаніе познанія и воли. Какъ для морали она заключаетъ въ себѣ основу и завершеніе вслѣ-

каго долженствованія и доброй воли, такъ для науки въ ней скрыто послѣднее основаніе и конечная цѣль всего міропознанія. Это рѣшающій пунктъ, въ которомъ мы должны себѣ дать полный отчетъ. Предпосылкой науки является, какъ уже сказано, безусловная законмѣрность всѣхъ явленій и постоянная эволюція жизни въ природѣ и исторіи. На чемъ же основывается эта предпосылка законмѣрности. Опирается ли она на какія-либо доказательства? Нѣтъ, на ней самой основываются всѣ доказательства индуктивнаго изслѣдованія, и, слѣдовательно, она уже не можетъ быть доказываема. По своему происхожденію она представляетъ собой истину, принятую на вѣру, постулатъ разума, стремящагося познать міръ путемъ логически-упорядоченнаго мышленія и потому вынужденнаго допустить, что міръ есть разумно устроенное цѣлое, законмѣрная связь существующаго и совершающагося. Что же заключается еще въ этомъ необходимомъ допущеніи нашего разума? Если міръ является законмѣрно-организованнымъ взаимодействіемъ конечныхъ силъ, то возникаетъ вопросъ: откуда эта организованность? Подчиняя себѣ множество конечныхъ существъ и силъ или связывая ихъ въ единство, въ «космосъ», она не можетъ брать свое начало въ конечномъ многомъ, и должна быть слѣдствіемъ какой то единой, предполагаемой этимъ множествомъ, причины, какой то первоначальной силы, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ конечныхъ силъ, какъ безконечный источникъ силы или какъ нѣкое всемогущество. Но эта сила должна быть въ то же время разумнымъ принципомъ, такъ какъ иначе ея проявленіе въ частныхъ силахъ не обнаруживало бы никакого порядка. Слѣдовательно, всемогущій творческій разумъ и есть лежащее въ основѣ разумно упорядоченнаго множества единство, міровой принципъ или Богъ. Если, вмѣсто того, чтобы исходить отъ объекта мышленія, мы станемъ исходить отъ самого мыслящаго субъекта, то придемъ къ тому же результату. Нами ли самими измышлены или созданы логическіе законы нашего разума? Находить ихъ т. е. даютъ себѣ въ нихъ отчетъ и формулируютъ ихъ при помощи понятій сами мыслящіе люди

философы, какъ Аристотель или Кантъ, которые подвергали анализу само человѣческое мышленіе; но логическіе законы человѣческаго разума созданы, на самомъ дѣлѣ, не этими мыслителями, точно такъ же, какъ ариметическіе и геометрическіе законы созданы не математиками, физическіе законы—не физиками. Эти люди только впервые нашли и формулировали ихъ. Законы нашего мышленія—не созданіе самого мышленія, а предпосылки, которыя вообще дѣлаютъ возможными наше мышленіе; они представляютъ собой нѣчто «данное заранее», или а priori, какъ говорилъ Кантъ. Откуда же возникаетъ эта общая всѣмъ и всѣмъ заранее данная норма человѣческаго мышленія? Изъ какой-то не-мыслящей причины она не можетъ быть объяснена, остается допустить, что она беретъ начало въ мышленіи сверхчеловѣческомъ, которое предполагается великимъ человѣческимъ мышленіемъ, въ томъ самомъ творческомъ разумѣ Бога, въ которомъ заключается и начало закономѣрнаго порядка, царящаго во вѣннемъ мірѣ (въ природѣ).

Что касается затѣмъ идеи развитія, господствующей въ современныхъ естественныхъ и историческихъ наукахъ, то и она не стоитъ въ противорѣчій съ религіозной вѣрой въ Бога, если только ясно представить себѣ, что собственно заключается въ понятіи развитія. Это не только причинно-обусловленное слѣдствіе различныхъ состояній, а такое непрерывное измѣненіе состоянія живаго существа, которое съ самаго начала подчинено какой либо постоянной тенденціи, имѣющей въ виду конечную цѣль всего процесса. Всякое развитіе имѣетъ какую либо цѣль, и эта цѣль, обнаруживающаяся въ концѣ-концовъ въ извѣстномъ явленіи, является,—какъ уже говорилъ Аристотель—съ самаго начала движущей силой и направляющимъ закономъ для всего хода развитія. Современная наука показала, что вся жизнь природы во всѣхъ своихъ разнообразныхъ формахъ и на всѣхъ ступеняхъ должна быть разсматриваема какъ одинъ внутренно связанный процессъ развитія. Прекрасно! Въ такомъ случаѣ мы тѣмъ болѣе въ правѣ спросить о цѣли всего этого развитія жизни природы и отыскать ее тамъ, гдѣ

природа находитъ свое довершеніе, въ человѣкѣ, который, хотя и даетъ природѣ, въ то же время больше, чѣмъ природа, потому что онъ является также мыслящимъ духомъ, разумнымъ существомъ. Намъ указываютъ на то, что начальнымъ состояніемъ человѣка отнюдь не является высокая духовность, что его представляютъ себѣ наоборотъ весьма низкимъ, почти животнымъ. Это весьма вѣроятно, такъ какъ и теперь еще ребенокъ начинаетъ свою жизнь, по необходимости, столь же скромно. Но изъ этого слѣдуетъ только, что первобытный человѣкъ еще не есть конечная цѣль: развитіе жизни на немъ не останавливается, а идетъ дальше, но уже не въ видѣ естественнаго процесса, а въ формѣ историческаго культурнаго развитія. Что же служить цѣлью, къ которой стремится и которой отчасти уже достигла культура въ своемъ историческомъ развитіи? Цѣль эта заключается въ такомъ развитіи природныхъ способностей человѣческаго разума, при которомъ человѣкъ сталъ бы дѣйствительно разумной нравственной личностью. Это означаетъ созданіе духовнаго человѣка, преодолевающаго природу въ себѣ и внѣ себя и дѣлающаго ее служебнымъ орудіемъ свободнаго духа. Если же конечной цѣлью всего естественнаго и историческаго развитія является духъ въ формальномъ и реальномъ смыслѣ этого слова, то не должны ли мы предполагать, что и причина всей этой эволюціи заключается въ Духѣ, въ творческомъ, полагающемъ и осуществляющемъ цѣли Духѣ? Мыслимо ли, чтобы нѣчто осуществлялось въ дѣйствиіи, какъ цѣль, но чтобы оно не было уже заключено въ самой причинѣ? Можетъ ли изъ бездушной матеріи возникнуть духъ? Это было бы величайшей изъ мировыхъ загадокъ! Мы можемъ въ такомъ случаѣ сказать, что законѣрный порядокъ и эволюція природы и исторіи, эта основная идея науки, не только не исключаетъ вѣры въ Бога, но даже требуетъ ея ради своего собственнаго обоснованія. А этимъ обезпечена уже возможность единенія между наукой и религіей.

Но отношенія между той и другой не только могутъ быть мирными: онѣ могутъ и должны одна другую поддерживать.

Религія содержитъ въ себѣ известный регулятивъ для науки, поскольку она протестуетъ противъ такихъ одностороннихъ міровозрѣній, какъ матеріализмъ, позитивизмъ, нигилизмъ и иллюзионизмъ, съ точки зрѣнія которыхъ факты духовной, особенно нравственно-религіозной жизни не могли бы имѣть никакого значенія. Наука же, въ свою очередь, служитъ регулятивомъ для религіи: религіозное міросозерцаніе должно согласоваться съ тѣмъ, что устанавливается наукою относительно природы или исторіи, какъ несомнѣнная истина и то, что въ традиціонныхъ религіозныхъ представленіяхъ противорѣчить наукѣ, не можетъ считаться объективной истиной. Двухъ разногласящихъ между собой истинъ не можетъ быть, это означало бы самопротиворѣчіе разума и было бы отрицаніемъ единства Бога, который является единственнымъ основаніемъ всякой истины. Религія должна слѣдовательно отказываться отъ тѣхъ унаслѣдованныхъ ею отъ прошлаго представленій, которымъ противорѣчить точное научное знаніе. И она уже много разъ въ теченіе своей исторіи дѣлала это, хотя, правда, въ большинствѣ случаевъ, неохотно и съ опозданіемъ. Но въ концѣ концовъ всегда оказывалось, что религія отъ этихъ уступокъ ничего не теряла, а, наоборотъ, выигрывала: она становилась чище и глубже въ духовномъ отношеніи. Устраняется лишь нечистый осадокъ тѣхъ чувственныхъ формъ, тѣхъ религіозныхъ оболочекъ, которыя сохранились отъ природной религіи, этой младенческой поры человѣчества. Пламя научной критики удаляетъ все ненужное, такъ что духовное содержаніе религіи становится чище и она приближается къ своему идеалу, къ поклоненію Богу въ духѣ и истинѣ. Этой же задачѣ служить особенно расширеніе кругозора, выводящее человѣка за предѣлы одной какой либо ему известной положительной религіи и дающее ему картину дѣлаго всей исторіи религіи. Правда, наибное благочестіе въ началѣ видить и въ этомъ ничто вредное и тягостное, какъ намъ пришлось недавно наблюдать во время такъ называемаго спора о Библии и Вавилонѣ. На самомъ же дѣлѣ лишь тотъ дѣйствительно знаетъ только

одну религію, кто знаетъ ихъ больше чѣмъ одну. Сравнительная исторія религій дѣлаетъ насъ терпимыми по отношенію къ чужимъ религіямъ, потому что она показываетъ, что божественный Логосъ всюду въ человечествѣ разыскалъ сѣмена истины и блага; она учитъ насъ кромѣ того лучше понимать свою собственную религію, яснѣе различать въ ней существенное отъ случайнаго, постоянное отъ преходящаго. Но, спросить, гдѣ же тогда «откровеніе»? Конечно, отъ предразсудка объ исключительномъ и непогрѣшимомъ характерѣ даннаго лишь одному народу откровенія мы должны отказаться. Но и это не потеря, а пріобрѣтеніе. Мы научаемся такимъ образомъ познавать откровеніе во всей его широтѣ и величинѣ и въ его истинномъ, божеско-человѣческомъ видѣ, какъ единый божественный свѣтъ, преломляющійся въ такой средѣ, какъ духъ человѣка, въ различныхъ видахъ и краскахъ. Оно уже не ограничено маленькимъ уголкомъ земли, Палестиной и древними, давно отошедшими временами. Во всѣ времена и во всѣхъ странахъ Богъ давалъ о себѣ знать и позволялъ находить себя чистымъ душамъ, искавшимъ его серьезно и съ благоговѣніемъ. И хотя христіанство перестаетъ быть единственной религіей, но оно остается самой высочайшей и самой чистой религіей. Такая оцѣнка нашей собственной религій является въ такомъ случаѣ не предразсудкомъ, который не знаетъ критики, а знаніемъ, установленнымъ путемъ повѣреннаго сравненія христіанства съ другими историческими религіями.

Мы приходимъ такимъ образомъ къ тому заключенію, что наука не только не разрушаетъ религію, а наоборотъ оказывала ей и будетъ оказывать очень важныя услуги. Но она можетъ это дѣлать лишь при томъ условіи, если религія не будетъ брать ея подъ свою опеку, а будетъ предоставлять ей свободу изслѣдованія. Религія должна признать и въ наукѣ слугу истины, т. е. Бога. Чѣмъ болѣе свѣтъ знанія связывается съ теплотою сердца и съ силою вѣры, любви и надежды, тѣмъ болѣе человечество становится храмомъ Бога живого.

V.

Начало религии.

Начало религии.

Что знаемъ мы о началѣ религии? Строго говоря, ничего. Все историческія свидѣнія не достигаютъ момента перваго появленія религии, точно такъ же, какъ они не вскрываютъ предъ нами и исторіи происхожденія языка. Если быть добросовѣстнымъ, то надо сознаться, что о первоначальномъ состояніи человѣчества мы вообще не знаемъ ничего, и никогда не сможемъ узнать о немъ чего-либо достовѣрнаго. Здѣсь возможны лишь предположенія, которыя, опираясь на заключеніе отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, могутъ обладать большей или меньшей степенью вѣроятности, но всегда должны быть отличаемы отъ достовѣрнаго знанія. Ни одна изъ гипотезъ въ этой области не можетъ быть доказана; поэтому о нихъ нѣтъ надобности и спорить.

Исходнымъ пунктомъ такого рода предположеній является прежде всего аналогія съ современными некультурными народами («дикарями»). Мы вправѣ допустить, что они ближе всего къ первобытному состоянію рода человѣческаго. Кроме того, въ религіяхъ культурныхъ народовъ мы находимъ элементы, не соответствующіе тому уровню моральнаго и интеллектуальнаго развитія, которымъ характеризуется ихъ культурное состояніе. Такие элементы нужно разсматривать, какъ пережитки болѣе раннихъ эпохъ. Когда мы наблюдаемъ совпаденіе или близкое сходство ихъ съ всеобщими основными чертами религии дикарей, то мы вправѣ предположить, что въ нихъ могли сохраниться слѣды первобытной религии. Однако такого рода заключенія всегда нужно дѣлать осторожно, потому что напередъ

нельзя рѣшить, действительно ли религія дикарей является лишь остановившейся въ своемъ развитіи первобытной религіей человѣчества. Нельзя игнорировать возможности регресса, вырожденія высшихъ формъ въ низшія, тѣмъ болѣе, что фактически часто встрѣчаются признаки такого вырожденія.

Слѣдуетъ кромѣ того остерегаться смѣшенія той теоретической основы, на которой базируется древнѣйшая религія съ самой религіей. А такое смѣшеніе дѣлается не рѣдко. Въ основѣ всѣхъ почти религій встрѣчается съ удивительной правильностью примитивное міросозерцаніе, извѣстное подъ именемъ анимизма. Это метафизика народовъ, находящихся въ младенческомъ состояніи. Она заключается въ вѣрѣ въ души или въ духовъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Эта вѣра охватываетъ собой весьма разнородныя вещи и потому должна имѣть не одинъ, а нѣсколько психологическихъ корней. Первымъ источникомъ ея является вѣра въ одушевленность природы, до сихъ поръ еще принимаемая безсознательно дѣтьми, а сознательно поэтами. Она объясняется свойственной человѣку склонностью истолковывать внѣшнія явленія по аналогіи со своими внутренними состояніями, переносить въ нихъ свои чувства и аффекты, а особенно стремленіемъ видѣть въ дѣйствіяхъ, исходящихъ отъ вещей, волевые акты, свидѣтельствующіе о дружественныхъ или враждебныхъ намѣреніяхъ. Такъ, ребенокъ бьетъ ножку стола, о которую онъ ударился, потому что рассматриваемъ это непріятное дѣйствіе, какъ результатъ злого намѣренія стола; онъ желаетъ ему за него отомстить. И такъ глубоко коренится въ нашемъ сознаніи эта склонность къ олицетворенію или къ одушевленію вещей, что даже культурный человѣкъ иной разъ сердится на «коварную вещь», когда на примѣръ, его перо отказывается ему служить. Что же удивительнаго въ томъ, что дикарь приписываетъ всѣмъ вещамъ въ природѣ, какъ неспособнымъ, такъ и особенно способнымъ двигаться, душу, подобную человѣческой, и добрыя или злыя намѣренія? Но эта душа еще совершенно неотдѣлима отъ матеріальной вещи, она—ничто иное, какъ сама вещь, поскольку

она разсматривается какъ чувствующее и проявляющее волю существо. Она такимъ образомъ сильно отличается отъ свободныхъ боговъ. Какъ же могли возникнуть эти послѣдніе? Здѣсь могли имѣть мѣсто различныя психологическіе мотивы.

Прежде всего—опытъ сновидній. Когда мы во снѣ видимъ далеко живущихъ или давно умершихъ друзей такъ, какъ будто бы они были съ нами, или сами отправляемся въ далекія страны и наблюдаемъ чудесныя вещи, то мы теперь, конечно, знаемъ, что намъ навязала эти образы наша фантазія;—дикарь же не знаетъ этого, а считаетъ подобныя явленія столь же реальными, какъ тѣ, съ которыми онъ имѣетъ дѣло на яву. Въ то же время рассудокъ говоритъ ему, что въ такое короткое время, какъ одна ночь, онъ не могъ проѣхать столь большого разстоянія, и что далеко живущіе или умершіе друзья не могли войти къ нему сквозь запертыя двери въ своемъ тѣлесномъ видѣ. Тогда остается одно объясненіе: его душа по временамъ оставляетъ тѣло и блуждаетъ вдали отъ него, и точно также ночью его постигаютъ души его друзей. Душа представляется здѣсь точнымъ двойникомъ тѣлеснаго человѣка, но состоящимъ изъ воздухообразной матеріи и потому болѣе подвижнымъ, чѣмъ образованное изъ грубаго вещества тѣло. Правда, въ обыкновенное время она связана съ нимъ, какъ со своимъ жилищемъ. Но иногда она можетъ оставлять тѣло и порхать свободно. Душа можетъ впрочемъ и навсегда покидать тѣло, въ чемъ дикарь убѣждается, наблюдая умирающаго. Онъ видитъ тѣло, которое еще недавно могло двигаться, лежащимъ теперь совершенно спокойно. Эту перемену онъ можетъ объяснить себѣ только тѣмъ, что душа оставила тѣло. Съ послѣднимъ вздохомъ душа улетаетъ, т. е., заключаетъ онъ,—она сама есть дыханіе, дуновеніе. Или же она исчезаетъ вмѣстѣ съ пролитой кровью, слѣдовательно, она сама пребываетъ въ крови, и есть ничто иное, какъ теплота, паръ крови. Дикарь очень далекъ отъ мысли о томъ, что душа послѣ смерти тѣла можетъ перестать существовать,—она только уходитъ, но продолжаетъ жить въ формѣ дыханія или

тѣни. Это тѣмъ, несомнѣнно что она снова часто является во снѣ и въ видѣніяхъ. Улетѣвшая душа можетъ опять войти въ новое тѣло, сдѣлавъ его своимъ жилищемъ. Это можетъ быть или человѣческое тѣло, напр. тѣло какого-нибудь вновь пришедшаго въ міръ внука, какъ думаютъ напр. индѣйцы, объясняющіе этимъ явленіа атавизма,—или тѣломъ животнаго, особенно птицы или змѣи, которыя часто считаются воплощеніемъ душъ предковъ. Души предковъ отличаются отъ упоминавшихся выше природныхъ духовъ своими индивидуальными человѣческими чертами, большей свободой отъ тѣла, съ которыми связаны, и способностью самостоятельно передвигаться. Но зато ихъ дѣйствіа не обладаютъ тѣмъ могуществомъ и постоянствомъ, которыя свойственны болѣе сильнымъ изъ одушевленныхъ существъ природы. Конечно, это двойственное представленіе о душахъ легко могло приводить къ смѣшенію ихъ и сліянію ихъ воедино, благодаря чему и возникали представленія о божественныхъ существахъ.

Сюда же нужно отнести еще третій видъ духовъ, идея о которыхъ создалась отчасти на почвѣ примитивной логики дикаря. Это духи, служашіе олицетвореніемъ абстрактныхъ понятій. Когда вниманіе дикаря останавливается на отдѣльныхъ деревьяхъ или источникахъ, то онъ чтитъ какъ божественное существо могущественную и благодѣтельную душу каждаго изъ нихъ. Когда же онъ видитъ множество деревьевъ въ лѣсу, то въ его представленіи они соединяются въ одно видовое дѣло, и это единство является для него самостоятельнымъ духовнымъ существомъ, въ которому отдѣльные экземпляры относятся, какъ къ общему ихъ прообразу и творцу ихъ отдѣльной жизни. Такъ складывается идея лѣсного бога. Точно также надъ отдѣльными источниками стоитъ общее божество воды, надъ отдѣльными огнями богъ огня, надъ вѣтрами—богъ вѣтра. Всюду выдѣлившееся въ самостоятельное существо родовое понятіе является силой, производящей изъ себя отдѣльныя явленія. Подобнымъ же образомъ различные виды растеній и животныхъ внушаютъ мысль о типичныхъ первоэсуществахъ,

какъ божественныхъ творцахъ и хранителяхъ отдѣльныхъ экземпляровъ даннаго вида. Наконецъ въ человѣческомъ мірѣ за каждой общественной группой, племенемъ, родомъ и семьей стоитъ божественный прародитель, который едва ли является ухомъ какого либо индивидуальнаго предка, а скорѣе представляетъ собой олицетворяемое особымъ духомъ единство данной группы. Къ этой же категоріи олицетворенныхъ абстрактныхъ понятій относятся боги разнаго рода состояній и дѣвій, напр. боги плодородія и растительной силы вообще, боги рожденія и смерти, болѣзни и здоровья, войны и мира, всевозможныхъ проявленій культурной дѣятельности, добродѣтелей и пороковъ и т. п. Въ послѣднее время такой родъ боговъ, олицетворяющихъ тѣ или иные виды дѣятельности, стали называть «богами на моментъ» (*Augenblicksgötter*), такъ какъ они проявляются лишь по временамъ. Ихъ пытались разсматривать, какъ основныя формы, изъ которыхъ современемъ создались великіе постоянные боги; но доказать это невозможно.

Вообще, мнѣ кажется, бесполезно спорить о томъ, какія изъ этихъ различныхъ категорій душъ и духовъ могли появиться раньше и какія позже. Достаточно того, что всѣ онѣ встрѣчаются въ самыхъ древнихъ, какія намъ только извѣстны, религіяхъ, и что мы въ состояніи понять ихъ психологическое происхожденіе. И если мы обратимся къ историческимъ религіямъ, въ которыхъ древнѣйшія формы сохранились сравнительно болѣе нетронутыми, каковы напр. религіи китайская и египетская, то разсмотрѣніе ихъ само наведетъ насъ на мысль о томъ, что существо, въ которомъ отдѣльная общественная группа, семья, кланъ, племя или народъ видѣла свое общее божество, возникало изъ соединенія коллективнаго духа предковъ этой группы съ олицетворенными силами природы,—неба (Китай) или солнца (Японія, Перу, Египеть: Ра) или земли и духовъ земнаго плодородія (Изида-Озирисъ, Magna Mater) или опредѣленнаго вида животныхъ (священныя животныя египетскихъ общинъ и другихъ тотемическихъ племенъ). Выяснить

для каждаго отдѣльнаго случая, почему обожествлена была та или иная сила природы, мы не можемъ, да это и не существенно. Важно то, что каждая изъ общественныхъ группъ чтить въ своемъ божествѣ силу, изъ которой исходить жизнь какъ отдѣльныхъ членовъ группы, такъ и окружающей ее среды, и которая поддерживаетъ эту жизнь. Богъ является для почитающихъ его производщей и охраняющей жизненной силой того неисчезающаго дѣла, къ которому они принадлежатъ. Отсюда могло явиться представленіе, будто онъ является обожественной личностью какаго-нибудь историческаго предка. На этой точкѣ зрѣнія стояла извѣстная теорія Эвгемера, которая не такъ давно была снова выдвинута Герб. Спенсеромъ и др. Но эта теорія ошибочна; она опровергается тѣмъ неоспоримымъ фактомъ, что племенной богъ въ древнѣйшихъ религіяхъ представляется не человѣкомъ, а живой силой природы небснаго или земнаго порядка. Поэтому совершенно справедливо говорили нѣкоторые: не потому, что онъ предокъ, онъ чтится, какъ Богъ, а потому, что онъ почитается богомъ, онъ считается предкомъ, родоначальникомъ своихъ поклонниковъ (Э. Кэрдъ). Для насъ, правда, едва ли возможно представить себѣ, чтобы какою либо чувственнымъ объектомъ, составляющимъ часть природы, какъ небо или солнце, земля или гора, дерево, рѣка, животное, могъ произвести людей. Но это затрудненіе не должно приводить насъ къ отрицанію представленія, которое встрѣчается во всѣхъ древнѣйшихъ религіяхъ и лежитъ въ основѣ многочисленныхъ мифовъ. Столь же недопустимо и чисто символическое толкованіе этого представленія; символика, въ смыслѣ сознательно примѣнимой метафорической рѣчи, въ первобытныя времена вообще еще не существовало, тогда все понималось въ собственномъ смыслѣ и вполне конкретно. Впрочемъ, здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на два обстоятельства: во-первыхъ, что затрудненіе, которое находимъ мы въ указанномъ представленіи, не существовало для первобытнаго человѣка, и именно потому, что ему еще совершенно чуждо было наше строгое разграниченіе между различными видами существъ,

между человекомъ, животными, растениями, между одушевленными и неодушевленными предметами; какъ ничего неестественнаго не находилъ онъ въ томъ, что одно превращается въ другое, столь же мало невозможнаго видѣлъ онъ и въ томъ, что одно создается другимъ, рождается изъ него. Затѣмъ мы не должны упускать изъ виду, что рассматриваемое представление, кажущееся намъ съ перваго взгляда столь страннымъ, скрываетъ въ себѣ въ основѣ нѣкоторый разумный смыслъ. Въ представленіи о богѣ племени для первобытнаго человека связываются во едино два слѣдующіе момента: таинственная, сверхчеловѣческая, неизмѣнная сила, находящая себѣ выраженіе въ природной сторонѣ божества, и внутреннее средство его съ людьми, въ качествѣ родоначальника племени, средство, которымъ устанавливаются отношенія взаимной связи, покровительства и благочестія. Не будь онъ природной силой, онъ не обладалъ бы могуществомъ, превосходящимъ силы человека,—а мысль о такомъ могуществѣ неотдѣлима отъ идеи божества; но если бы онъ не былъ въ то же время отцомъ (или матерью) племени, источникомъ общей жизни многихъ поколѣній, то отсутствовала бы прочная связь между нимъ и людьми,—т. е. то, что является исходной точкой для установленія религіознаго отношенія. Вы видите такимъ образомъ, что кажущееся на первый взглядъ столь парадоксальнымъ, даже фантастическимъ, представленіе о божествѣ, свойственное первобытнымъ религіямъ, является въ сущности лишь наивной, для младенческаго ума единственно-возможной формой выраженія вполне разумной идеи божества, какъ единства, охватывающаго собой и сверхчеловѣческое и внутри-человѣческое, какъ единства природы и духа.

Такимъ образомъ уже это представленіе о Богѣ съ самаго начала не только устанавливало дѣйствительно религіозныя отношенія, но служило также связующимъ принципомъ нравственнаго порядка, соединявшимъ въ одно общественное цѣлое почитателей одного и того же Бога. Первоначально у людей не существовало никакой иной нравственной связи, кромѣ

этой религиозной. Благодаря общей связи съ божественнымъ покровителемъ и защитникомъ общины, принадлежащія къ одному и тому же племени, чувствовали и свою связь другъ съ другомъ. Религиозная и социальная общность вначалѣ совпадаютъ. Первая не могла быть шире послѣдней,—отсюда ограниченныя размѣры организацій, отправления общій культъ и узкіе предѣлы, которыми ограничивалось господство ихъ Бога. Но какъ бы ни былъ тѣсенъ кругъ лицъ, объединенныхъ одной вѣрой и однимъ культомъ, это все же было уже общество. Тотъ взглядъ, будто религія возникла въ формѣ индивидуальнаго переживанія и заключалась первоначально въ почитаніи боговъ, являвшихся богами одного лица,—въ корнѣш ошибоченъ. Всегда въ человѣческой исторіи естественное, на кровномъ родствѣ основанное общеніе было первымъ; личность поглощалась этимъ солидарнымъ цѣлымъ такъ, что между индивидами почти нельзя было провести различій. Лишь медленно и постепенно стали они переходить къ сознанію своихъ слабыхъ свойствъ и своихъ правъ. Такъ было во всѣхъ областяхъ культуры. Тоже наблюдается и въ области религіи. Она также начала съ общаго культа, отправленияемого кровными родственниками, и никто въ отдѣльности не имѣлъ и не почиталъ другихъ боговъ, кромѣ боговъ своего племени. Если кого-либо изгоняли изъ племени, и онъ лишался участія въ общемъ культѣ, то онъ терялъ связь и съ богами своего племени и чувствовалъ себя отданнымъ во власть чужихъ боговъ, отъ которыхъ онъ не могъ ожидать ничего хорошаго. Въ этомъ-то и заключался для древнихъ весь ужасъ изгнанія, отчужденія изъ родной земли и родного культа.

О древнѣйшей формѣ богослуженія едва ли можно что-либо говорить, не рискуя отнести къ первобытнымъ временамъ болѣе поздніе обычай. Призываніе божества и жертва всегда, конечно, имѣли мѣсто въ культѣ, но какое значеніе имѣло первоначальное жертвоприношеніе, это вопросъ нелегкій. Чтобы жертва съ самаго начала играла роль дани, взимаемой божествомъ, это ни въ какомъ случаѣ нельзя считать установленнымъ. Многого

говорить въ пользу взгляда, высказаннаго весьма ученымъ и остроумнымъ изслѣдователемъ исторіи религіи Робертсономъ Смитомъ. По его мнѣнію жертва первоначально была не чѣмъ инымъ, какъ причащеніемъ «священной трапезой», пиршествомъ, къ которому въ качествѣ гостей приглашались и боги, получавшіе свою долю пищи и питія. Хотя болѣе древній смыслъ этой трапезы заключался быть можетъ въ томъ, что въ жизни приносимаго въ жертву животнаго или челоуѣка видѣли жизнь живущаго въ нихъ божества и, употребляя въ пищу мясо и кровь жертвы, какъ бы приобщались къ божественной жизни. Въ такомъ случаѣ позднѣйшія мистеріи, въ основѣ которыхъ несомнѣнно лежала подобная мысль, представляли бы собой лишь утонченную форму древнѣйшаго жертвеннаго культа. Той же цѣли единенія съ божествомъ служатъ оргіастическіе танцы, участники которыхъ обыкновенно скрываются подъ одеждой и маской своего бога. Они воображаютъ, что это даетъ имъ возможность перейти въ существо бога, и экстатическое неистовство разсматривается, какъ результатъ одержимости богомъ («энтузіазмъ»). Къ далекимъ временамъ относятся также тѣ обычаи, которые называются обыкновенно «аналогизирующей магіей»: дѣйствія, въ которыхъ изображается какое либо проявленіе божественной силы, какъ напр. оплодотвореніе земли, дождь и т. п. явленія природы. Цѣль этихъ дѣйствій вызвать и ускорить ихъ. Впрочемъ терминъ «аналогизирующая магія» не совсѣмъ точенъ, такъ какъ первоначально въ такого рода дѣйствіяхъ видѣли не простую аналогію, образъ, а какъ бы дѣйствительное участіе въ дѣлѣ божества, содѣйствіе ему, могущее принести извѣстные плоды, т. е. реальное средство для полученія желаемаго эффекта. Лишь позже, когда это первоначальное значеніе обряда уже не сознавалось, такіе акты обратились къ простымъ церемоніямъ, которымъ приписывалось магическое дѣйствіе. Такимъ именно образомъ изъ наивнаго культа религіи могла вообще возникнуть со временемъ «магія» въ собственномъ смыслѣ. Магія слѣдовательно является не началомъ религіи, а вырожденіемъ ея, такъ какъ въ ней не чело-

вѣкъ служить божеству и его цѣлямъ, а, наоборотъ, преслѣдуются произвольно поставленныя человѣкомъ цѣли, причѣмъ достигаются онѣ таинственными средствами помимо и даже вопреки воли боговъ. Такъ же обстоитъ дѣло и съ фетишизмомъ, въ которомъ столь же неосновательно видѣли начало религій. Слово «фетишъ» означаетъ любую естественную или искусственную вещь, служащую цѣлямъ культа постольку, поскольку съ ней связывается представленіе о присутствіи и дѣятельной силѣ божества. Такіе сакраментальные знаки для «praesens nimen» (присутствующее божество) встрѣчаются во всѣхъ культахъ, такъ какъ они отвѣчаютъ естественной потребности въ наглядномъ воспроизведеніи божественнаго. Но нигдѣ они не признаются просто тождественными съ божествомъ, нигдѣ они не являются исчерпывающимъ выраженіемъ его сущности. Японецъ считаетъ зеркало въ храмѣ солнечной богини признакомъ присутствія богини, но ему не приходится въ голову счѣтать это зеркало самымъ божественнымъ солнцемъ. И какъ можно было бы психологически объяснить такое обоженіе мертвыхъ вещей, отъ которыхъ, какъ показываетъ опытъ, не исходитъ никакихъ дѣйствій? Лишь послѣ того, какъ создано—уже описаннымъ выше путемъ,—представленіе о божествѣ, можно было поставить любую вещь въ такое отношеніе къ нему, чтобы она служила средствомъ его выраженія въ культѣ. На этой почвѣ могло конечно возникнуть то суевѣрное представленіе, будто священная вещь сама по себѣ—независимо отъ ея роли въ культѣ, независимо отъ ея отношенія къ божеству—обладаетъ сверхъестественной чудесной силой, которою каждый можетъ пользоваться для произведенія любыхъ магическихъ дѣйствій. Такъ изъ того, что первоначально играло лишь служебную роль въ культѣ, создается какое-то магическое средство; то что прежде имѣло назначеніе напоминать о божествѣ, теперь становится на мѣсто этого послѣдняго и какъ бы замѣняетъ его. «Фетишизмъ» является самымъ подходящимъ названіемъ для этого вырожденія религій въ суевѣріе. Поэтому слѣдо-

вало бы, наконецъ, перестать считать фетишизмъ первоначальной религіей человѣчества.

Если для первоначальной формы религии, какой мы ее теперь можемъ себѣ представить на основаніи болѣе или менѣе вѣроятныхъ заключеній отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, потребовалось бы особое названіе, то я предложилъ бы назвать ее и а и в нымъ патріархальнымъ генотеизмомъ. Его нужно, конечно, отличать отъ универсальнаго этического монотеизма. Последний развился лишь цѣлыми столѣтіями позже и является вѣрой въ одно всеѣ управляющее духовное божество. Напротивъ, патріархальный генотеизмъ—это наивная вѣра каждаго племени въ своего особаго племеннаго Бога. Правда, для всеѣ членовъ племени богъ ихъ является единой высшей—и въ извѣстномъ смыслѣ въ качествѣ ихъ родоначальника—единственной,—божественной силой, благодаря которой все члены общины чувствуютъ себя безусловно связанными съ ней и другъ съ другомъ. Но это особое божество каждаго племени не исключаетъ боговъ другихъ племенъ, а наоборотъ, даже предполагаетъ ихъ. Оно стоитъ къ нимъ въ томъ же отношеніи соперничества, а иногда и рѣшительной вражды, въ какомъ въ первобытныя времена одно племя стояло къ другимъ, сосѣднимъ племенамъ. Затѣмъ этотъ генотеизмъ еще не носитъ духовной, этической окраски теизма. Богъ племени, какъ мы видѣли, еще воишь природная сила, и отношеніе его къ его почитателямъ еще остается натуралистическимъ, основаннымъ на физическомъ происхожденіи отъ него. И однако же мы въ правѣ сказать, что при всей своей дѣтской наивности уже эта первоначальная вѣра содержитъ въ себѣ зародышъ всего будущаго развитія религии. Уже это представленіе о божествѣ вызываетъ основное религиозное чувство благоговѣнія, въ которомъ соединяются зависимость и свобода, страхъ и надежда, хотя, конечно, въ каждый данный моментъ сильнѣе выступаетъ то одно то другое,—особенно сильно даетъ себя знать страхъ предъ неподдающею предвидѣнію прихотью природнаго божества. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что эта вѣра не лишена уже моральнаго значенія. Сплачивая членовъ пле-

мени въ одну общину съ общимъ культомъ, она обращаетъ связь кровнаго родства въ безусловную обязанность взаимной солидарности, внушаетъ каждому отдѣльному лицу сознание элементарнаго нравственнаго долга—преданности коллективному цѣлому. Конечно, слишкомъ тѣсныя рамки религіозной общины обуславливаютъ и ограниченность нравственнаго долга; все не принадлежащее къ данному племени разсматривается, какъ чужіе и какъ враги. По отношенію къ нимъ на этой ранней ступени развитія еще не признается никакихъ нравственныхъ обязанностей. Местъ за пролитую чужимъ кровь какого либо изъ членовъ племени является даже религіозной обязанностью, такъ какъ кровь эта принадлежитъ Богу племени. Этотъ обычай обязательной кровной мести, приводившій къ безконечнымъ усобицамъ, всюду явился сильной помѣхой культурному развитію. Такимъ образомъ племенная религія въ узкихъ рамкахъ племени имѣла дисциплинирующее и культурное значеніе, и въ то же время,—выходя за предѣлы племени, становилась силой, враждебной культурѣ и огрубляющей.

Дальнѣйшее развитіе генотеистической религіи племени приводило въ большинствѣ случаевъ къ политеистической народной религіи. Политеизмъ, или вѣра въ многихъ рядомъ стоящихъ боговъ, нигдѣ не была первоначальной формой религіи, и всегда являлась результатомъ историческаго развитія. Когда различныя племена соединяются въ одно болѣе крупное цѣлое, образуя народъ,—происходитъ ли это благодаря заключенію постоянныхъ союзовъ или благодаря подчиненію однихъ племенъ другимъ,—они удерживаютъ, правда, своихъ первоначальныхъ боговъ, но ихъ взаимная отчужденность уже не можетъ сохраняться. Созданіе народнаго единства вызываетъ новую потребность упорядочить отношенія между многими отдѣльными богами. Это достигается или тѣмъ, что устанавливается известная генеологическая связь между богами, такъ что одни становятся дѣтьми и внуками другихъ, или тѣмъ, что ихъ располагаютъ въ іерархическомъ порядкѣ, создавая между ними нечто вроде феодальныхъ отношеній, и подчиняя всехъ одному главѣ, царю боговъ, которымъ обыкновенно

оказывается богъ господствующей народности, столицы или существующей въ данное время династїи. Въ этихъ болѣе крупныхъ народныхъ организаціяхъ гораздо богаче развѣтывается культурная жизнь и начинается ея дифференціація. Возникаютъ различныя промыслы, искусства, политическая дѣятельность и военное дѣло; тогда же складывается особое сословіе жрецовъ, изъ обязанности котораго лежитъ забота о религіи. Вместе съ этимъ жизнь людей становится богаче по содержанию, и это отражается, въ свою очередь, на мѣрѣ боговъ. Каждому богу отводится теперь особая область управленія, особое дѣло. Такимъ образомъ отдѣльные боги пріобрѣтаютъ индивидуальный характеръ, которымъ они, какъ боги племени, еще не обладали, — только теперь, собственно говоря, они становятся личностями по образу человѣка. Естественно, что вместе съ этимъ и прежній животный видъ боговъ долженъ уступить мѣсто человѣческому. Особенно сильно это замѣтно на греческой религіи, гдѣ зооморфизмъ исчезъ совершенно. Это было, конечно, важнымъ шагомъ впередъ. Лишь послѣ того, какъ бога стали представлять въ образѣ человѣка, оказалось возможнымъ приписывать ему и человѣческія мысли и свободную цѣлесознательную дѣятельность. Это очеловѣченіе старыхъ природныхъ боговъ не вездѣ проведено было до конца; въ Египтѣ оно остановилось на полъ-пути, отсюда странныя полу-животныя полу-человѣческія изображенія боговъ у Египтянъ. У Грековъ память о древнѣйшей животной формѣ боговъ сохранилась лишь въ томъ, что животныя присоединяются къ богамъ въ качествѣ ихъ символовъ, хотя первоначально они были чѣмъ-то большимъ, чѣмъ символы.

Антропоморфизмъ и систематизація боговъ дѣлаютъ религіозныя отношенія иными. Они не могутъ уже оставаться отношеніями исключительно натуралистическаго характера, отношеніями естественнаго родства. Все, входящее въ составъ какаго либо народа, не могутъ быть связаны кровнымъ родствомъ со всеми народными богами. Теперь патриархальныя связи замѣняются политическими: народъ видитъ въ богахъ

своихъ небесныхъ владыкъ, какъ въ князьяхъ—земныхъ; высшее божество ему представляется небеснымъ (олимпійскимъ) царемъ, прообразомъ царя земного. Въмѣстѣ съ этимъ въ народную вѣру проникаютъ идеи, служащія исходнымъ пунктомъ весьма замѣтнаго движенія впередъ: Богъ народа считается основателемъ и блюстителемъ гражданского правопорядка, а также мстителемъ за нарушение права, угрожающее этому порядку. Небесное правосудіе придаетъ силу и авторитетъ правосудію земному. Въ весьма ранней эпохѣ относится вѣра въ божественную Немезиду, карающую преступниковъ въ этомъ мірѣ, или, какъ уже очень рано стали вѣрить египтяне, на томъ свѣтѣ. Что эта вѣра въ божественное возмездіе имѣла огромное воспитательное значеніе въ культурномъ развитіи народовъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Кромѣ того уже на первыхъ же ступеняхъ культурнаго развитія воззрѣнія на природу проясняются, становятся болѣе объективными, болѣе свободными отъ потребностей момента; начинаетъ усматриваться законмѣрность въ смѣнѣ временъ года и въ движеніи небесныхъ тѣлъ, и въ этомъ порядкѣ, царящемъ въ природѣ, находятъ соотвѣтствіе нравственно-правовому порядку въ обществѣ. Поэтому и тотъ и другой порядокъ подводится подъ одно понятіе, которое мы встрѣчаемъ во многихъ религіяхъ уже въ очень древнюю пору, и которое то персонифицируется, то отождествляется съ какой-то безличной силой: у египтянъ это была Маать, дочь Ра, у индусовъ—Рита, у персовъ Аша-Вагиста, у китайцевъ—Тао, у грековъ—Дике и Немезида. Всюду въ этомъ случаѣ имѣлся въ виду единый міропорядокъ, охватывающій собой въ одно и то же время и природную законмѣрность, и гражданскій правопорядокъ и организацію религіознаго культа. Онъ, конечно, не отличается существеннымъ образомъ отъ воли божества, а является обнаруженіемъ его неизмѣнной міръ устроющей власти. Всякій произволъ и прихоть, свойственные природнымъ богамъ, отступаютъ теперь на второй планъ, характеръ боговъ измѣняется: онъ обогащается такими чертами, какъ мудрость, справедливость, зако-

номѣрность и даже отчасти—доброта. Лишь на этой ступени нравственные качества связываются съ идеей божества. Она начинаетъ этицироваться, одухотворяться. Конечно, это нравственное идеализированіе боговъ природы совершается не легко и не сразу; оно встрѣчаетъ препятствіе въ уже равнѣ сложившемся натуралистическомъ характерѣ народныхъ боговъ, болѣе или менѣе закрѣпленномъ въ мифѣ. Въ качествѣ природныхъ существъ они нравственно индифферентны и дѣйствуютъ, подчиняясь прихоти и естественнымъ побужденіямъ; въ качествѣ же выразителей принциповъ права—они должны обладать соответствующей этимъ принципамъ духовной физиономіей; эти противоположныя черты не могутъ не сталкиваться между собой. Отсюда бросающіеся въ глаза противорѣчія въ образѣ напр. Зевса, Аполлона и Геры у Гомера: наряду съ легкомысленными мифами, въ которыхъ богамъ приписываются всякаго рода низкія и позорныя дѣянія, мы встрѣчаемъ указанія на идеальныя проявленія ихъ нравственной высоты; можно было бы, пожалуй, сказать: въ своей дѣятельности въ роли управителей міра они являются нравственными идеалами, въ своей частной жизни, каково она изображается въ мифахъ, они полны человѣческихъ слабостей и страстей.

Дальнѣйшая исторія религій сводилась въ сущности къ этой борьбѣ между старымъ натурализмомъ и болѣе высокимъ нравственнымъ идеаломъ. За этотъ послѣдній всюду боролись серьезные мыслители и пророки. Но проповѣдь ихъ не всегда была достаточно успѣшной, такъ какъ масса въ большинствѣ случаевъ оставалась при неопредѣленныхъ компромиссахъ, «хромаза на обѣ ноги», о чемъ Зороастру приходилось скорбѣть не меньше Платона. Но рука объ руку съ этой борьбой шла также борьба между вѣрой во множество боговъ и принципомъ единства міроуправленія. Прогрессъ, разрушавшій политеизмъ народныхъ религій, шелъ двумя путями.

Одинъ велъ черезъ философскую рефлекцію къ тому, что различныя божества, сливаясь во едино, образовывали одно Всебожество. Какъ иѣкая міровая душа или міровой разумъ (духъ),

это божество наполнило собою все, все оживляло и лежало въ основѣ всякой смѣны возникновенія и уничтоженія, какъ ихъ постоянная причина. Этотъ пантеизмъ могъ существовать наряду съ политеизмомъ, такъ какъ отдѣльные боги могли разсматриваться, какъ формы проявленія и какъ изученія Всебожества. Такова, напр., была точка зрѣнія экзотерическаго браманизма и стоицизма. Но при строгомъ проведеніи идеи всеединства исчезаютъ отдѣльные боги, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ и множественность бытія вообще, обращаясь въ простой призракъ.

Другой путь исходитъ изъ религіознаго принципа единства нравственнаго управленія міромъ. Въ этомъ случаѣ высшій народный богъ въ качествѣ единственнаго управителя міра поднимается настолько выше всѣхъ другихъ боговъ, оставляетъ послѣднихъ въ значеніи и силѣ своей такъ далеко позади себя, что они въ концѣ концовъ теряютъ характеръ боговъ, и высшій богъ остается единымъ богомъ. Это—монотеизмъ, или иѣра въ единовластіе одного бога, какъ Владыки всего міра. Слѣды обоихъ типовъ развитія мы находимъ у египтянъ и китайцевъ; начатки монотеизма встрѣчаются у вавилонянъ, персовъ, израильтянъ, причѣмъ до конца доведенъ онъ только у послѣднихъ. Въ пантеистическомъ смыслѣ принципъ единства проведенъ у индусовъ въ браманизмъ, и въ извѣстномъ смыслѣ въ буддизмъ (которые, однако, также иногда характеризовали, какъ атеизмъ). У грековъ онъ остался философскимъ ученіемъ отдѣльныхъ школъ (элеатовъ, Гераклита, стоиковъ). Христіанство можно разсматривать, какъ высшій синтезъ іудейскаго и греческаго пониманія божества.

Въ заключеніе я скажу нѣсколько словъ о подраздѣленіяхъ, въ которыхъ можно прибѣгнуть въ исторіи религій. Въ зависимости отъ предѣловъ, до какихъ простирается вѣданіе тѣхъ или иныхъ религій, не можно было бы кодроздѣлять на религій племенные, народныя и міровыя. По внутреннему

своему содержанию онѣ дѣлятся на двѣ главныя группы: религіи природы, религіи историческія (онѣ же религіи этическія или личныя пророческія). Первая изъ этихъ группъ можетъ быть въ свою очередь раздѣлена на генотестическія племенные религіи и политеистическія народныя религіи; вторая группа — на религіи закона и искупленія. Но если въ теоріи противъ этого подраздѣленія и нельзя ничего возразить, то практическое проведеніе его оказывается крайне затруднительнымъ, такъ какъ оно невозможно безъ нарушенія исторической связи. Поэтому при изложеніи исторіи религіи я предпочитаю пользоваться болѣе скромнымъ способомъ подраздѣленія, считаюсь съ этнологіей (дѣленіе по расамъ и народамъ) или хронологіей. При этомъ, конечно, и здѣсь должна оставаться нѣкоторая свобода въ примѣненіи точки зрѣнія дѣлсообразности.

V.

Китайская религія.

ВІСНИК ВІСНОК

Китайская религія.

Мы начинаемъ съ этой религіи, потому что она занимаетъ совершенно особое мѣсто въ исторіи религіи. Древне-китайская государственная религія не представляетъ собственно позитивной народной религіи. Въ ней нѣтъ никакой мифологіи и нѣтъ организованнаго института жречества. Ее можно было бы назвать систематизированнымъ ученіемъ о духахъ, соответствующимъ политической организаціи государства, гдѣ высшіе духи возникли изъ сліянія духовъ предковъ господствующихъ семей съ высшими природными духами. Во главѣ ихъ стоитъ небо (Тенъ) или «верховный властелинъ» (Шавг-ти). Въ этомъ божествѣ, какъ удачно выразился Гимз, высочайшій объектъ культа мертвыхъ (родовой духъ предковъ императора) поглотилъ собой высшее природное божество. Вопросъ о томъ, является ли это высшее божество китайцевъ самымъ видимымъ небомъ или же стоящей надъ нимъ и имъ управляющей божественной личностью (точно такъ-же, какъ совершенно аналогичный вопросъ о японской богинѣ солнца), не можетъ быть рѣшенъ съ точки зрѣнія народной религіи. Здѣсь высшей управляющей міромъ силой является видимое небо (въ Японіи—свѣтншее солнце), которое однако въ то же время представляется нѣкоторымъ духовнымъ существомъ, надѣленнымъ разумомъ и волею, «высшимъ императоромъ», устранивающимъ міръ природы и людей и господствующимъ надъ нимъ.

Небо, говорятъ китайцы, не говоритъ съ отдѣльными людьми, а открывается въ правильномъ, неизмѣнномъ порядкѣ природы и въ прочномъ устройствѣ государства, при чемъ и то и

другое стоять въ известномъ соотношеніи другъ съ другомъ. Поэтому всякое разстройство въ природѣ, какъ продолжительная засуха и неплодородіе, указываетъ на тѣ или иныя недостатки въ государственномъ управленіи. И какъ варицій въ природѣ порядокъ считается прообразомъ и нормой нравственнаго поведенія, такъ, въ свою очередь, государственныя учрежденія разсматриваются, какъ законы природы. Заключающаяся здѣсь мысль, что жизнь природы и человѣка находятъ свою общую основу и свой организующій принципъ въ божествѣ, совершенно правильна. Но ея натуралистическая окраска указываетъ на то, что различіе между явленіями природы и свободной нравственной дѣятельностью людей еще не было ясно сознаваемо; еще не доставало понятія личнаго, самого себя опредѣляющаго духа, общественные идеалы котораго являются продуктомъ его собственной мысли. Китаецъ разсматриваетъ свой государственный строй не какъ созданіе народной воли, которое можетъ измѣниться и развиваться благодаря свободной дѣятельности людей, а какъ продуктъ природы, столь же неизбѣжный и столь же неизмѣнный, какъ, напр., пчелиное царство. Поэтому и его взглядамъ на исторію совершенно чужда всякая телеологическая точка зрѣнія, всякая мысль о прогрессирующемъ, осуществляющемъ идеалы развитіи; его взоръ всегда направленъ на прошедшее, въ которомъ онъ находитъ образцы для настоящаго и примѣры, подтверждающія идею всегда неизмѣнныхъ элементарныхъ законовъ человѣческой жизни, особенно о непреложномъ законѣ сцѣпленія вины и воздаянія. Выгода, которую представляетъ этотъ образъ мыслей для сохраненія существующаго, такъ же очевидна, какъ и тотъ вредъ, который онъ причиняетъ, задерживая свободное культурное развитіе и не допуская индивидуальной самодѣятельности.

Подобно тому, какъ земному императору подчинены различные высшіе и низшіе чиновники китайской имперіи, такъ и небесному духу—подчинены духи солнца и луны и звѣздъ, земли и четырехъ странъ свѣта, лѣсовъ и горъ, источниковъ и рѣкъ. Всѣ они то въ качествѣ родовыхъ духовъ владыче-

ствуютъ надъ цѣлымъ округомъ, то, какъ отдѣльные духи, бывають связаны съ конкретными пунктами и явленіями. Наконецъ, сюда же нужно отнести духовъ предковъ отдѣльныхъ семей, которые опять-таки дѣлятся на духовъ высшихъ и низшихъ классовъ народа. Подобно верховному небесному духу, духи княжескихъ фамилій часто сливаются съ духами природы, которымъ подчинены тѣ или иные категоріи явленій природы на управляемой ими территоріи. Этой іерархіи въ мирѣ духовъ соответствуетъ и строго регулируемый порядокъ въ культѣ. Общимъ для всѣхъ является культъ предковъ, который отиравается въ каждомъ домѣ отцомъ и матерью при всѣхъ торжественныхъ случаяхъ семейной жизни въ залѣ предковъ предъ таблицами съ ихъ именами. Культъ этотъ состоитъ въ молитвахъ, въ приношеніи цвѣтовъ и въ общей трапезѣ, къ которой до сихъ поръ по древнему обычаю приглашаются духи, при чемъ ихъ невидимое присутствіе выражается часто видимымъ образомъ въ томъ, что одного изъ мальчиковъ одѣвають въ одежды его умершаго дѣда и сажаютъ на почетное мѣсто за столомъ. Это «дѣти мертвыхъ» представляетъ собой весь сонмъ духовъ-предковъ даннаго дома и въ то же время является видимымъ залогомъ ихъ благосклоннаго присутствія и милостиваго участія въ домашней радости. Обращаться къ высшимъ богамъ предоставляется каждому, но право совершать торжественное служеніе имъ принадлежитъ только государственной власти. На празднествахъ весны и осени императоръ приносить подъ открытымъ небомъ жертву духамъ неба и земли и четырехъ странъ свѣта, а отдѣльные князья—особымъ духамъ ихъ провинцій. Но самымъ большимъ праздникомъ является праздникъ, устраиваемый въ честь императорскихъ предковъ, когда императоръ, окруженный высшими сановниками имперіи, приноситъ всякаго рода жертвы предкамъ своего дома и всѣхъ своихъ предшественниковъ на тронѣ. Духи музыкой и пѣснями приглашаются принять участіе въ жертвенномъ пиршествѣ. И здѣсь есть «дѣти мертвыхъ», въ образѣ императорскаго внука, который представляетъ высшій сонмъ предковъ

императорскаго дома. Этотъ праздникъ занимаетъ въ китайскомъ культѣ первое мѣсто и очень типиченъ для него: никакихъ жрецовъ, какъ посредниковъ при сношеніи съ надземными силами, здѣсь нѣтъ, а гражданская власть, какъ представительница китайскаго народа, совершаетъ благодарственные и просительныя моленія о неразрывно связанномъ съ волею боговъ состояніи государства. Это государственная религія въ такомъ исключительномъ смыслѣ, какъ это было еще только у римлянъ, гдѣ также государство было не только субъектомъ, но въ сущности и объектомъ религіи, воплощаемымъ въ Юпитерѣ Капитольскомъ, а впоследствии въ цезаряхъ. Что это отсутствіе жреческаго сословія, церкви и теологіи, это непосредственное единство религіи и свѣтскаго государства было политически весьма полезно, это показываетъ исторія Китая, который обязанъ этой прочной основѣ своимъ 5000-лѣтнимъ существованіемъ. Но обратной стороной этого полезнаго въ политическомъ отношеніи явленія былъ недостатокъ религіозной глубины и внутренняго богатства, отсутствіе идейнаго содержанія, которое удовлетворяло бы умъ и душу. Въ китайской религіи не было не только жрецовъ, но и пророковъ, воодушевленныхъ носителей вѣчныхъ идеаловъ. Устойчивость государства и религіи искупалась цѣною ихъ связанности съ однажды данными формами и учрежденіями, цѣною подавленія личной свободы и историческаго прогресса.

Конечно, и въ Китаѣ не было недостатка въ мудрыхъ учителяхъ, оказавшихъ сильное вліяніе на образъ мыслей народа. Среди нихъ выдѣляются Лао-тзе и Конг-тзе; оба относятся къ 6 стол. до Р. Х. Лао-тзе род. въ 604 г. до Р. Х. въ провинціи Тсу (Tschu), былъ чиновникомъ императорскаго дома Чеу (Tschou), но на старости лѣтъ, тиготясь общественными дѣлами, онъ удалился въ добровольное изгнаніе, оставивъ своимъ ученикамъ книгу «Тао-те-Кингъ». Эта «Книга Тао» еще до сихъ поръ служитъ для ученыхъ источникомъ многихъ загадокъ. Что значить Тао? Собственно—путь, но затѣмъ и многое другое. Это понятіе сравнивали то съ индусскимъ Браймой, то съ

геральтитовско-стоицескимъ Логосомъ. Еще недавно извѣстный парижскій изслѣдователь религій Гиза въ рѣчи на базельскомъ историко-религиозномъ конгрессѣ (въ сентябрѣ 1904 г.) пытался доказать, что ученіе Лао-тзе о Тао ведетъ свое происхожденіе изъ Индіи и что въ Тао совмѣщаются понятія Брами (мірового духа), Кармы (закона причинности), Дхармы (закона нравственнаго) и Будди (вышей мудрости и святости). Я оставляю въ сторонѣ вопросъ о томъ, можетъ ли эта гипотеза быть доказана; вѣсто того, чтобы спорить объ этомъ, я считаю болѣе философобразнымъ привести въ буквальномъ переводѣ нѣкоторые отрывки изъ этой загадочной книги. Вы увидите, что авторъ ея во всякомъ случаѣ былъ глубокомысленнымъ и благороднымъ мыслителемъ, быть можетъ, даже слишкомъ глубокимъ для того, чтобы быть дѣйствительно понятнымъ китайскимъ народомъ. Я пользуюсь переводомъ ученаго знатока китайскаго языка и литературы Рейнгольда фонъ-Пленкиера (Лейпцигъ, 1870).

«Существуетъ все наполняющее, вполнѣ совершенное существо, которое прежде было небомъ и землей. Оно существуетъ въ величественной тишинѣ, оно вѣчно и неизмѣнно, и проникаетъ всюду безъ сопротивленія. Его можно было бы разсматривать, какъ Творца міра. Его имени я не знаю, и охотнѣе всего называю его Тао. Если бы нужно было приписать ему какое-либо свойство, то это было бы свойство высочайшаго величія. Да, велико существо, вокругъ котораго вращается Все и все во Всемъ. Какъ таковое, оно должно быть вѣчно, и такъ какъ оно вѣчно, то слѣдовательно и вседѣуще. Да, величественно существо Тао, величественны земля и небо и величествененъ также идеалъ человѣка. Четыре возвышенныхъ сущности есть во вселенной, и идеалъ человѣка, безъ сомнѣнія, одна изъ нихъ. Ибо человѣкъ происходитъ отъ земли, земля отъ неба, небо отъ Тао, а Тао—только изъ самого себя. Вся сотворенная природа и всѣ ея дѣйствія—это только emanation Тао, въ которой оно становится видимымъ. Это само по себѣ духовное и ничего матеріальнаго въ себѣ не заключающее су-

щество обнимаетъ однако собою все видимое. Въ немъ—всѣ существа. Непонятно, невидимо живетъ въ немъ возвышенный духъ. Этотъ духъ—высочайшее и совершеннѣйшее существо, ибо въ немъ истина, вѣра и упованіе. Отъ вѣчности и до вѣчности не пройдетъ слава его, ибо въ немъ соединены истина, добро и красота въ высочайшей степени совершенства. Но какъ я могу это знать? И знаю это отъ него самого, отъ Тао!» (Наше сознаніе божества является такимъ образомъ внутреннимъ откровеніемъ того самаго божественнаго Духа, который во внѣшнемъ мірѣ проявляется какъ причина всего разумнаго порядка и гармоніи). «Ибо чрезъ этого духа несовершенный совершенствуется, достигаетъ идеала, поднимается. Согбеннаго онъ выпрямляетъ, слабаго дѣлаетъ сильнѣе, заблудшаго исправляетъ, подобно тому, какъ онъ же даетъ жизнь вымершимъ долинамъ, а разлагающемуся сообщаетъ новую жизнь и свѣжесть. Лишь немногіе, правда, понимаютъ это—большинство людей ослѣвлено безуміемъ. Мудрый же узнаетъ Тао и охватываетъ его въ его полнотѣ и ставитъ его свѣтлымъ прообразомъ міру. Ибо, хотя его и не видать, но оно свѣтитъ намъ всюду ясно. Хотя оно и не стоитъ само предъ нашими очами, но оно даетъ намъ себя познать въ своемъ откровеніи. Хотя и не превозносится оно дѣлами своими, но дѣла его превозносятъ его. Хотя и не показываетъ оно себя въ своемъ величій, но его величіе превосходитъ все. Какъ можно было бы объ этомъ спорить? Слова, которыя были еще у древнихъ: «что несовершенно, то онъ сдѣлаетъ совершеннымъ»,—не пустыя слова. Итъ, мы дѣйствительно увидимъ совершенство, если пойдемъ и возвратимся къ нему».

Что къ познанию истины ведетъ діалектика противоположностей,—эта глубокая мысль, царящая и въ философіи Гераклита, современника Лао-тзе, выражена въ слѣдующихъ положеніяхъ (пользуюсь переводомъ Гима): «То, что всѣ признаютъ прекрасное прекраснымъ,—обусловлено безобразнымъ; если всѣ признаютъ добро—добромъ,—это потому, что есть зло; такъ рождаютъ другъ друга бытіе и небытіе, матеріальное и не-

материальное, легкое и тяжелое, высокое и низкое. Поэтому мудрец может дѣлать и то и другое—и нематериальное, какъ и материальное—объектомъ мышления, которое приводитъ къ знанію».

Вотъ нѣсколько моральныхъ принциповъ, которые Лао-тзе вывелъ изъ своихъ спекуляцій о Тао: «Во всемъ, что дѣлаете, слѣдуйте Тао, тогда Тао будетъ съ вами одно, какъ составляетъ одно добродѣтель съ добродѣтельнымъ. Возможно ли увидѣть Тао и остаться плохимъ, идти впередъ въ его познаніи и отставать въ морали? Или, наоборотъ, какъ можно ненавидѣть Тао и быть добрымъ и справедливымъ? Прилежаніемъ можно охранить себя отъ бѣдности, спокойствіемъ—преодолѣть обыденныя волненія жизни; но чистота и ясность духа даны для того, чтобы познавать справедливое, благое и совершенное, и, познавъ, дѣйствовать сообразно съ познаннымъ и быть образцомъ человѣческаго достоинства. Кто позналъ человѣка, тотъ уменъ, кто позналъ самого себя, тотъ просвѣщенъ. Кто побѣждаетъ другихъ—у того сила героя, но кто побѣждаетъ себя,—у того душевная сила. Кто умѣетъ довольствоваться, тотъ богатъ, кто дѣйствуетъ энергично, обладаетъ силой воли. Кто не теряетъ своего «я»,—тотъ существуетъ, и, когда умираетъ, онъ не исчезаетъ, а получаетъ жизнь вѣчную. Что намъ ближе—наша добрая слава или наше «я»? Что намъ дороже—наше «я» или богатства? Развѣ слѣдствія грѣховъ, нами часто совершаемыхъ при добываніи земныхъ благъ, не гибельнѣе для спасенія нашей души, чѣмъ потеря всѣхъ собранныхъ сокровищъ? Сердце мудраго бьется равномерно за все человѣчество. Кто добръ и благороденъ, къ тому и я добръ, говоритъ мудрецъ, а къ тому, кто спотыкается и падаетъ, неужели я не долженъ быть тоже добрымъ? Если кто нечестенъ и лукавъ,—неужели я долженъ быть по отношенію къ нему тоже вѣроломнымъ и лукавымъ? Нѣтъ! Вотъ гдѣ (т. е. въ добротѣ, вѣрности, даже по отношенію къ падающимъ и нечестнымъ) истинная доброта сердца и истинная вѣрность и прямота, исходящая отъ небесной добродѣтели.

Мудрый смотритъ на всѣхъ людей, какъ на своихъ собственныхныхъ дѣтей, и поступаетъ съ ними соответственно тому. Воодушевляемый Тао имѣетъ три драгоценныя вещи: любовь, которая есть душевная сила, довольство, которое есть величїе души, и смиренїе, которое не выставляется на показъ. Кто борется оружіемъ любви, достигаетъ высшей побѣды, побѣды надъ самимъ собой. Этимъ онъ ограждается отъ всякаго зла и охраняется отъ всякихъ бѣдъ и имѣетъ жизнь вѣчную. Какъ вода, будучи очень подвижной и очень податливой, въ то же время преодолеваетъ сильное и крѣпкое, такъ, говоритъ мудрый, слабый и уступчивый побѣждаетъ упорство и жестокость. Мудрецъ носитъ на себѣ прахъ міра и, однако, онъ—владыка всѣхъ владыкъ, онъ беретъ на себя горе міра и—называется царемъ всего міра. Какъ мощные потоки надъ всѣмъ господствуютъ, потому что нисходятъ во всему, такъ и мудрецъ: если онъ хочетъ стоять выше народной толпы, то онъ долженъ словомъ и ученїемъ поставить себя ниже ея; если онъ желаетъ свѣтить народу мудростью и духовной силой, то лучший путь къ тому—поставить свою личность на задній планъ. Кто желаетъ поставить себя выше народа, тотъ долженъ стараться, чтобъ народъ не испытывалъ никакого гнета, чтобъ онъ не болѣлъ и не находился въ рабствѣ, онъ долженъ ему оказывать всяческія благодѣянія. Тогда міръ будетъ его привѣтствовать вликами, любить и чтить его, и если онъ не подаетъ никакого повода къ волненїямъ и междоусобїямъ, то міръ будетъ жить въ мирѣ, и нигдѣ на землѣ не будетъ борьбы и смятенїя».

Я говорилъ уже, что ученїе Лао-тзе было слишкомъ высоко, слишкомъ идеально для утилитарнаго здраваго смысла китайцевъ. Лао-тзе нашелъ себѣ лишь ограниченннй кругъ послѣдователей, и, что еще хуже, даже внутри этого круга лицъ его глубокая мысль встрѣтила такъ мало пониманїя, что впоследствии она была обращена въ нелѣпное суевѣріе и въ грубую магію, такъ что именно секта Тао у образованныхъ китайцевъ пользуется теперь наименьшимъ уваженїемъ. Гораздо

больше посчастливилось младшему современнику Лао-тзе—Конг-тзе *). Онъ родился въ 551 г. до Р. X. въ области Лу и началъ свою дѣятельность уже молодымъ человекомъ, 22 лѣтъ. Его жизнь была полна превратностей. Одно время ему покровительствовалъ его князь: онъ даже состоялъ министромъ; но затѣмъ, благодаря вѣрности его своимъ убѣжденіямъ, онъ попалъ въ немилость и былъ изгнанъ, блуждая въ теченіе долгихъ лѣтъ, не находя себѣ пріюта и живя помощью своихъ друзей. Наконецъ, уже въ старости, онъ былъ снова возвращенъ, но не занялъ никакой должности, а посвятилъ себя до самой смерти (въ 478 г.) исключительно своимъ занятіямъ. Конг-тзе не думалъ учить чему-либо новому, а лишь чистому и неизвращенному преданію древнихъ, преданію, которое неизмѣнно, потому что оно исходитъ отъ самого неба. Онъ былъ скорѣе моралистомъ и политикомъ, литераторомъ и историкомъ, чѣмъ пророкомъ или основателемъ религіи. Холодный въ религіозномъ отношеніи до скепсиса, онъ не придавалъ особенно важнаго значенія молитвѣ и не занимался трансцендентальными вопросами. Но онъ былъ благороднымъ мыслителемъ, во многомъ напоминающимъ нашего Канта, какъ въ томъ, что онъ говорилъ, такъ и въ томъ, чего онъ не говорилъ. Противъ вѣры и обычаявъ своего народа онъ никогда не высказывался въ полемическомъ тонѣ—для этого онъ былъ слишкомъ консервативной натурой. Но сердце его было не на сторонѣ религіозныхъ преданій, его интересы ограничивались нравственными принципами. О духахъ онъ говорилъ: «почитайте ихъ благоговѣнно, но держитесь подальше отъ нихъ». Когда его спросили, нужно ли приносить имъ жертвы, и знаютъ ли они что-нибудь о томъ, какъ ихъ почитаютъ, онъ отвѣтилъ: «почитай духовъ предковъ, и поступай такъ, какъ если бы они всегда были свидѣтелями твоихъ дѣлъ, но не ищи узнать чего-либо большаго!» А когда его спрашивали о загробной жизни онъ говорилъ: «пока ты не знаешь жизни, какъ можешь ты знать что-либо о смерти?» Но при всемъ томъ онъ не былъ

*) Конфуцій.

только чистымъ моралистомъ, его мораль покоилась на религиозной основѣ, въ смыслѣ Фихтевской вѣры въ нравственный міропорядокъ. Жизнь человѣка, такъ училъ онъ, должна быть регулируема согласно непреложному, установленному небомъ порядку природнаго и общественнаго бытія. Это «опредѣленіе» неба, которое предписываетъ даже отдѣльной личности обязанности и предопредѣляетъ судьбу ея, мудрецъ долженъ чтить, послушно и смиренно склоняться предъ нимъ и никогда не роптать на небо. Конг-тзе вѣрилъ въ направляющую міровой процессъ справедливость, которая, если не во всѣхъ безъ исключенія частныхъ случаяхъ, то въ общемъ и въ цѣломъ награждаетъ за добро и наказываетъ за зло. Но вопросъ о томъ, нужно ли это Провидѣніе представлять себѣ личнымъ началомъ или нѣтъ, онъ оставлялъ въ сторонѣ. Онъ самъ предпочиталъ безличное выраженіе «Тянь» (небо) личному «Шанг-ци». Какъ истинный сынъ своего народа, онъ считалъ высшей обязанностью выраженіе при всѣхъ жизненныхъ условіяхъ благоговѣйнаго чувства къ родителямъ, предкамъ и къ начальству. Но и отъ правящихъ онъ требовалъ, чтобы они были образцомъ добродѣтели, приобретали довѣріе народа, не возлагали на него излишнихъ тяготъ, старались исправлять больше обученіемъ, чѣмъ наказаніями. Для опредѣленія нравственно-правильнаго онъ указывалъ на золотое правило взаимности: «чего вы не хотите, чтобы вамъ дѣлали, не дѣлайте того другимъ!» Онъ смиренно сознавался, что не достигъ еще всецѣло ни одной изъ четырехъ вещей: ни того, чтобы такъ служить отцу, какъ онъ желалъ бы этого отъ своего сына, ни того, чтобы такъ повиноваться князю, какъ онъ того желалъ бы отъ своего министра, ни того, чтобы слушаться старшаго брата, какъ онъ хотѣлъ бы чтобы его слушался младшій, ни того, чтобы обходиться съ другомъ такъ, какъ онъ хотѣлъ бы, чтобы тотъ съ нимъ обходился. Но по поводу принципа Лао-тзе, что и за несправедливости нужно воздавать добромъ, Конг-тзе говорилъ: «чѣмъ же въ такомъ случаѣ будетъ вознаграждаться добро? Напротивъ, воздавайте за несправедливость—справедливостью, а за добро—добромъ!»

Понятно, что Конг-тзе уже вскорѣ послѣ своей смерти сталъ почитаться китайцами, какъ высшій авторитетъ, какъ источникъ мудрости, какъ добрый геній страны. Онъ отчасти собралъ и редактировалъ, отчасти самъ написалъ пять классическихкихъ книгъ, составляющихъ неизмѣнную основу китайской науки и китайскаго міросозерцанія, а именно Ин-кинг (книга мудрости), Шу-кинг (книга исторіи), Ши-кинг (книга пѣсенъ), Ле-ке (книга религиозныхъ и свѣтскихъ обычаевъ) и Шун-цью (Chun-Tsew) (книга лѣтописей страны Лу, родины Конг-тзе); много ли измѣненія внесъ онъ въ сохранный преданіемъ матеріалъ, много ли изъ него онъ удержалъ, этого уже нельзя теперь выяснить. Несомнѣнно только, что эти классическія книги въ томъ видѣ, въ какомъ онъ ихъ оставилъ, являются выраженіемъ китайскаго идеала, отчасти полученнаго Конг-тзе отъ предковъ, отчасти имъ самимъ точнѣе опредѣленнаго и такъ глубоко вѣдреннаго имъ въ сознаніе народа, что онъ и до сихъ поръ еще царитъ надъ мыслью и дѣятельностью его. Въ числѣ его послѣдователей самымъ выдающимся является Менг-тзе (371—288 до Р. Х.), примѣнившій ученіе Конг-тзе съ большимъ искусствомъ и съ большой прямою къ практической государственной жизни.

Въ заключеніе слѣдуетъ еще замѣтить, что въ 65 г. по Р. Х. при императорѣ Минг-ти индусскіе миссіонеры принесли въ Китай буддизмъ, который затѣмъ между IV и VI стол. занялъ господствующее положеніе. Однако таоизмъ и конфуціанизмъ (Конг-сеизмъ) продолжали существовать бокъ-о-бокъ съ нимъ. Во многихъ случаяхъ онъ даже приспособлялся къ этимъ двумъ ученіямъ. Эти три религіи въ Китаѣ не отдѣлены строго одна отъ другой: китаецъ можетъ принадлежать одновременно ко всѣмъ тремъ, и фактически такъ часто и бываетъ, причемъ въ практикѣ ежедневной жизни китаецъ слѣдуетъ принципамъ Конг-тзе, въ исключительныхъ случаяхъ обращается къ магическимъ средствамъ таоизма, а когда дѣло касается смерти и загробнаго міра, онъ ищетъ утѣшеній у священника какой-либо изъ десяти буддійскихъ сектъ. Можно удивляться этой религиозной

терпимости, но приходится поставить вопрос, не говорит ли она за то, что ни одна из данныхъ религій не удовлетворяетъ китайца. И не значить ли это, что онѣ должны будутъ быть поглощены какой-нибудь высшей религіей?

VI.

Египетская религія.

Религія Египта.

Египетъ уже для древнихъ былъ страной загадокъ и остается ею еще и для насъ. Египетская культура такъ странна, что понять ее не легко. Она соединяетъ, повидимому, безъ какого либо опосредствованія, крайнія противоположности. Здѣсь существуютъ рядомъ безпомощное образное письмо въ видѣ гіероглифовъ и развитое буквенное письмо; въ техникѣ мы имѣемъ древнѣйшія сооруженія каменнаго вѣка наряду съ высоко развитой обработкой металла. Точно также и египетская религія является странной смѣсью грубыхъ древнихъ сказаній и обычаевъ и высокихъ, вполнѣ подходящихъ къ монотеизму, идей. Всюду косный консерватизмъ рядомъ съ быстрымъ развитіемъ культуры. Но именно поэтому египетская религія представляетъ собой особенно поучительный примѣръ развитія религіи на самыхъ раннихъ ступеняхъ.

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ обратить вниманіе на культъ животныхъ, который уже древнимъ бросался въ глаза, какъ своеобразная особенность этой религіи. Каждая мѣстность имѣла своихъ особыхъ священныхъ животныхъ; опредѣленный видъ животныхъ безъ различія особей былъ для жителей данной мѣстности священнымъ, а одинъ экземпляръ этого вида содержался въ храмѣ и служилъ предметомъ почитанія. Общимъ преклоненіемъ пользовался быкъ Аписъ въ Мемфисѣ, какъ воплощеніе тамошняго мѣстнаго бога Пта (или Фта) быкъ Мневисъ въ Гелиополѣ (мѣстный культъ солнечнаго бога Ра) и баранъ въ Мендесѣ; эти первоначально мѣстные культы въ объединенномъ государствѣ пользовались общимъ признаніемъ. Кромя

того, въ различныхъ мѣстностяхъ священными почитались: кошка, собака, обезьяна, крокодилъ, землеройка, ястребъ, ибисъ, змѣя, лягушка, жукъ скарабей и др. Объ этомъ культѣ животныхъ надписи на храмахъ, относящіяся къ средней эпохѣ Египетскаго царства, не говорятъ ничего. Изъ этого пытались заключить, что египетскій культъ животныхъ является не первоначальной формой, а продуктомъ дегенерации религiи въ позднѣйшее время. Но его существованiе уже при второй династiи (3.000 л. до Р. X.) опредѣленно подтверждается историкомъ Манево. О немъ говоритъ также господствовавшiй всюду способъ изображенiя боговъ въ видѣ животныхъ или на половину животныхъ: Горъ изображался то въ видѣ ястреба, то въ видѣ человѣка съ ястребиной головой, Гаторъ—женщиной съ коровьей головой и рогами, Озирисъ—человѣкомъ съ головой быка или ибиса, Хнумъ и Аммонъ—съ головой барана. Полный зооморфизмъ былъ болѣе древней формой, и лишь съ 12 династiи начали появляться получеловѣческiя изображенiя. Отсюда можно съ полной увѣренностью заключить, что первоначально египетскiе боги представлялись въ видѣ животныхъ. Это нельзя объяснить спекулятивнымъ взглядомъ жрецовъ на животныхъ, лишь какъ на «символы силъ природы», на «пантеистическiя формы проявленiя изначальнаго божества». Мы не должны забывать, что символика не была дѣломъ древнѣйшей религiи, когда все понималось, напротивъ, самымъ реальнымъ образомъ. Лишь на значительно болѣе поздней ступени рационалистической рефлексiи возникаетъ символистическое толкованiе обычаевъ, уже переставшихъ быть понятными въ ихъ первоначальномъ смыслѣ или же болѣе не одобряемыхъ. Какъ же понять первоначальное значенiе египетскихъ животно-боговъ? Простѣйшее разрѣшенiе этого вопроса даетъ безъ сомнѣнiя сравненiе «съ тотемизмомъ» многихъ индiйскихъ и негрскихъ племенъ, т. е. съ весьма распространеннымъ среди дикарей обычаемъ, заключающимся въ томъ, что отдѣльныя общественныя группы, объясняя свои особенности и отличiе отъ другихъ своимъ происхожденiемъ отъ опредѣленнаго вида животныхъ, поклоняются духу этого вида

какъ своему племенному богу (своему «тотему»). И въ Египтѣ культъ животныхъ связывался съ отдѣльными мѣстностями страны, которыя и послѣ соединенія въ одно политическое цѣлое еще сохраняли слѣды своей религіозной обособленности въ томъ, что въ одной области какое либо животное считалось божественнымъ, тогда какъ въ сосѣдней мѣстности оно было обыкновеннымъ животнымъ,—и наоборотъ; даже въ позднѣйшія времена случалось, что оскорбленіе, нанесенное священному животному какой либо области людьми сосѣдней области, приводило къ кровавымъ столкновениямъ. Какъ могло бы случаться что-либо подобное, если бы разсматриваемыя воззрѣнія были символическимъ вымысломъ жреческой спекуляціи? Они находятъ себѣ объясненіе лишь какъ пережитки древнѣйшихъ тотемистическихъ вѣрованій.

Но рядомъ съ этими животными-богами, которыхъ мы вправѣ считать самими древними, въ известную намъ фазу развитія египетской религіи, стоятъ великіе высшіе боги, о которыхъ есть упоминаніе только въ надписяхъ на храмахъ. Они были прежде всего олицетворенными силами природы: здѣсь мы встрѣчаемъ боговъ солнца и луны, неба, земли, преисподней, Нила. Къ нимъ примыкають гени плодородія и растительной силы, порядка, справедливости, истины, знанія и т. п. олицетворенія родовыхъ понятій или качествъ. И уже говорилъ, что и эти боги изображались въ полуживотномъ видѣ; но нужно имѣть въ виду, что они, какъ это видно изъ гимновъ и мифовъ, мыслились личностями, дѣйствующими подобно людямъ. Можно подумать, что этотъ культъ боговъ и культъ животныхъ являются двумя религіями, совершенно различными по своему виду и по происхожденію, и что ни одна изъ нихъ не можетъ быть выведена изъ другой. Но является вопросъ, не слѣдуетъ ли предположить какую либо связь между ними, которая неизвѣстна намъ лишь потому, что относится къ доисторическимъ временамъ? Намъ приходится ожидать разрѣшенія этой проблемы отъ дальнѣйшихъ изслѣдованій.

Высшіе боги первоначально также являлись, конечно, мѣст-

ными богами, и лишь при соединении отдельных областей в одно государство между ними стала устанавливаться известная связь. Весьма древним представляется часто встречающееся соединение трех божеств в одну семейную группу: отца, матери и сына. Подобную троицу составляли Озирисъ, Изиды и Горусъ въ Абидосѣ, а также Ита, Сехетъ (Seket), Имхотепъ въ Мемфисѣ, Аммонъ, Муть и Хану въ Фивахъ. Но впоследствии часто боги Различнаго происхожденія сливались въ одно божество; таковы, напр. Аммонъ—Ра, Ра—Гармахисъ, Фта—Сокаръ—Озирисъ и др. Ра былъ солнечнымъ богомъ въ Гелиополѣ, котораго фараоны 5 династии (2500 л. до Р. Х.) подняли на степень главнаго божества государственной религии. Вокругъ идеи этого центрального божества сложилась подъ совместнымъ вліяніемъ политическихъ мотивовъ и жреческой спекуляціи цѣлая солнечная теология, пытавшаяся постепенно путемъ ассимиляціи съ Ра сдѣлать большинство мѣстныхъ боговъ также солнечными божествами. Мифъ рассказываетъ о Ра, что онъ сначала былъ наремъ въ золотомъ вѣкѣ, когда же онъ сталъ старъ и хилъ, непокорные люди возмутились противъ него; тогда онъ съ помощью богини Гаторъ устроилъ имъ кровавую баню, избавивъ однако нѣкоторую часть ихъ отъ гибели. Но господство надъ неблагодарными утомило его, и онъ рѣшилъ перенести свое мѣстопребываніе на небо и установить новый міропорядокъ. Не заключается ли въ этомъ мифѣ воспоминаніе о томъ переворотѣ въ исторіи религии, который вознесъ земнаго бога изъ мѣстнаго культа предковъ племени на вершину національнаго пантеона въ видѣ солнечнаго божества? Я хочу только поставить вопросъ, отвѣта на который нужно ждать отъ сравнительной исторіи религии. Напомню, между прочимъ, о солнечномъ божествѣ въ Японіи и Перу. Другой мифъ описываетъ путешествіе Ра по небу въ солнечной лодкѣ, его борьбу съ змѣемъ Апенъ (Apen), его гибель и нисхожденіе въ преисподнюю, его возвращеніе чрезъ страну тьмы, гдѣ 12 опасныхъ воротъ должны быть пройдены въ 12 ночныхъ часовъ, и его возвращеніе въ дневному міру. Съ этимъ мифомъ мы опять встрѣтимся, когда бу-

демъ говорить о взглядѣ на судьбу душъ въ потустороннемъ мѣрѣ.

Озириса называютъ обыкновенно солнечнымъ богомъ Абидоса. Но что онъ первоначально не былъ имъ, а являлся скорѣе богомъ растительной силы, плодородной земли и подземнаго міра, это доказано Фразеромъ («Golden bough» II) достаточно ясно. Известенъ мнѣ объ умерщвленіи Озириса его враждебно настроеннымъ братомъ Сетомъ, о скорби его супруги и сестры Изиды, которая искала его трупа и наконецъ нашла его растерзаннымъ, но вновь собрала и оживила. Озирисъ сдѣлался властелиномъ въ царствѣ мертвыхъ, тогда какъ на землѣ его сынъ Горусъ метилъ за его смерть сначала въ борьбѣ съ Сетомъ, а затѣмъ перенесъ дѣло на судилище боговъ. Послѣ формальнаго разбирательства они объявили Сета побѣжденнымъ, Озириса—царемъ мертвыхъ, а Горуса—царемъ живыхъ; преемниками этого послѣдняго и являлись цари египетскіе. Этотъ мнѣ объ умирающемъ и воскресающемъ богѣ ведетъ свое происхожденіе отъ самой сѣдой древности и является общимъ достояніемъ религій передней Азіи, Греціи и Египта. Въ основѣ его лежитъ, конечно, ежегодно повторяющееся умираніе природы осенью и оживленіе ея весной. Возникшій отсюда мнѣ, который эту сѣйну состояній природы драматически связывалъ съ мыслью о человѣческой судьбѣ съ ея противоположностями жизни и смерти, радости и страданія, страха и надежды, былъ особенно богатъ глубокими мотивами и предчувствіями. Поэтому въ немъ-то и берутъ свое начало возникшія со временемъ мистеріи, имѣвшія огромное значеніе въ исторіи религій.

Пта, богъ Мемфиса, обязанъ всеобщимъ поклоненіемъ, которое ему оказывалось, лишь политическому значенію Мемфиса, какъ столицы государства. Въ позднѣйшей жреческой теологіи онъ сталъ солнечнымъ богомъ и творцомъ—мірообразователемъ (греки сравнивали его со своимъ Гефестомъ), но первоначально онъ былъ лишь богомъ земного плодородія; былъ Анисъ, жилище котораго было рядомъ съ храмомъ Пта, считался его сыномъ или «второй жизнью». Это означаетъ, что самъ богъ Пта

сначала былъ не чѣмъ инымъ, какъ тотемистическимъ богомъ, быкомъ Мемфиса.

Амонъ, мѣстный богъ Ѡивъ въ Верхнемъ Египтѣ, былъ первоначально богомъ плодородія, земли и мертвыхъ, т. е. тѣмъ же, чѣмъ для Нижняго Египта являлся Озирисъ. Въ новомъ же царствѣ, первыя династіи котораго происходили изъ Ѡивъ, онъ былъ слитъ—по политическимъ соображеніямъ,—съ высшимъ богомъ государства, Ра, въ одну божественную личность, и этотъ Амонъ-Ра оставался съ тѣхъ поръ высшимъ богомъ Египта, солнечнымъ богомъ *par excellence*, который прославлялся, какъ творецъ и охранитель всего міра. Сдѣлавъ изъ этого бога—подъ влияніемъ какъ религіозной спекуляціи, такъ и политическихъ мотивовъ—небснаго монарха,—какъ бы отраженіе власти земного монарха,—египетская теологія приблизилась къ монотеизму. О немъ говорится въ одномъ гимнѣ, который взятъ мною изъ книги Эрмана («Египетская религія», стр. 62).

«Онъ, сотворившій все, Единственный, Многорукій. Онъ повелѣлъ—и явились боги. Онъ—отецъ боговъ, онъ тотъ, который создалъ людей и животныхъ. Изъ очей его вышли люди, и изъ устъ его—боги. Онъ тотъ, который заставляетъ расти траву для стадъ и плодоносныя деревья для людей; который создалъ то, чѣмъ рыбы живутъ въ водѣ и птицы въ воздухѣ подъ небомъ. Его силою движется Нилъ, возлюбленный, и даруетъ людямъ жизнь. Милостиво сердце главы боговъ, когда взываютъ къ нему. Въ немъ избавленіе робкаго передъ лицомъ надменнаго. И любить и чтить его все, что на небѣ, въ высотѣ его, и на землѣ—на всемъ пространствѣ ея. Боги склоняются предъ твоимъ величіемъ и превозносятъ Творца своего, ликуютъ, когда создавшій ихъ приближается къ нимъ. Хвала тебѣ—взываетъ всякій звѣрь. Слава тебѣ—взываетъ пустыня. Красота твоя покоряетъ сердца, а любовь къ тебѣ останавливаетъ руку, забвеніе въ сердцѣ у возвращающаго на тебя. Онъ—свѣтильникъ живой, выходящій изъ океана неба. На него воз-

лагають угнетенные упованіе свое, ибо онъ князь бѣдныхъ, который не дастъ себя подкупить».

Еще одинъ шагъ дальше въ направленіи къ монотеизму сдѣлалъ фараонъ Аменофисъ IV (1400 г. до Р. X.). Онъ сдѣлалъ Атона единственнымъ богомъ и хотѣлъ уничтожить почитаніе всѣхъ другихъ боговъ, особенно также Аммона-Ра. Атонъ значитъ собственно «солнечный дискъ», но онъ долженъ былъ быть лишь формой проявленія живущаго за нимъ личнаго Бога. О высотѣ и сердечности этой вѣры въ бога говорить съ достаточной силой слѣдующій гимнъ (Эрманъ, с. 68).

«Какъ много дѣлъ твоихъ! Волею своею создалъ ты землю, ты одинъ, со всѣми населяющими ее людьми и животными! Страну сирійскую и страну эіопскую и землю Египта—каждой далъ ты свое мѣсто и то, что нужно имъ. Каждый имѣетъ свое достоиніе и время жизни его исчислено. Ихъ языки отличны другъ отъ друга и ихъ внѣшность соответствуетъ цвѣту ихъ. Различитель, ты установилъ различія между народами. Ты сотворилъ Нилъ въ глубинѣ и выводилъ его по волѣ своей, дабы питать людей. Всѣ дальнія страны и все для жизни ихъ создалъ ты и положилъ Нилъ на небѣ, чтобы онъ нисходилъ на нихъ; онъ поднимаетъ волны на горахъ подобно океану и увлажняетъ ихъ позя. Какъ прекрасны твои вѣдѣнія, ты, Владыка Вѣчности! Небесный Нилъ даровалъ ты чужестранцамъ и звѣрямъ пустыни, а Нилъ изъ глубины возвелъ для Египта. Ты сотворилъ времена года, дабы сохранялись всѣ твои творенія, холодъ, дабы охлаждать ихъ, и жаръ, дабы они тебя познали. Ты создалъ далекое небо, чтобы свѣтить на немъ и видѣть всѣ свои созданія, единый и поднимающійся въ своемъ образѣ живого солнца, блестящій, испускающій лучи, удаляющійся и приближающійся. Ты сотворилъ землю для тѣхъ, которые изъ тебя одного возникли, города и племена, пути и потоки. Тебя передъ ними видятъ очи всѣхъ, когда ты стоишь надъ землею дневнымъ солнцемъ!».

Поразительна свобода, съ какою творецъ этого гимна выходилъ за предѣлы національныхъ народныхъ религій, призна-

вая, что одинъ богъ создалъ различные народы со всѣми ихъ особенностями и править всѣми ими—и чужестранцами и египтянами—съ одинаковой отцовской заботливостью. Эти идеи родились у одного фараона, который обладалъ просвѣщеннымъ умомъ и пытался выйти за узкія рамки преданій, церемоній и опеки жрецовъ, и встать вмѣстѣ со своимъ народомъ на путь болѣе свободной человѣческой мысли и болѣе свободныхъ формъ жизни. Онъ нашелъ даже среди окружающихъ и у нѣкоторой части жрецовъ одобреніе и сочувствіе, но его смѣлые реформаторскіе планы не удалсь, потому что его слишкомъ стремительное выступленіе встрѣтило себѣ непреодолимое сопротивленіе въ личности массъ и вызвало реакцію со стороны могущественныхъ жрецовъ Аммона-Ра. Последнимъ удалось при преемникахъ Аменофиса IV, свергнуть еретическую династію. Даже имена ненавистнаго новатора и его единого бога Атона изгнаны были изъ всѣхъ историческихъ памятниковъ великихъ святилищъ; и это было сдѣлано такъ основательно, что только въ наше время, благодаря раскопкамъ въ развалинахъ Телл-амарны, резиденціи фараона-еретика, этотъ замѣчательный эпизодъ египетской религіозной исторіи снова выплылъ на свѣтъ. При фараонахъ новой династіи, Рамзесахъ II и III (13 стол. до Р. X.), которые старались укрѣпить свое политическое могущество съ помощью тѣснаго союза съ господствующей жреческой кастой, достигъ полного расцвѣта національный политизмъ Египта.

Древнія, наиболее уважаемыя святилища всюду въ странѣ роскошно отдѣлывались и богато украшались. Церковная реставрація взяла подъ свою официальную защиту всѣ старыя суевѣрія, особенно культъ животныхъ, а также и всю магію и всѣ заклинанія. Въ то же время обнаружилось уже начало упадка въ синкретизмѣ, который въ концѣ концовъ приводилъ къ тому, что все множество народныхъ боговъ расплывалось въ пантеистическомъ Всебогѣ. Лишь одно при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ осталось такимъ, какъ и было: вѣра въ божественность фараоновъ, какъ сыновей солнечнаго бога, пользоваться

которой не стыдились даже такіе высокообразованные обладатели фараонова трона изъ грековъ, какъ Птоломен. Эту вѣру пытались характеризовать, какъ византіиство, но едва ли это справедливо. Какъ могла бы она въ такомъ случаѣ такъ глубоко корениться въ сознаниіи народномъ и такъ твердо держаться въ немъ? Скорѣе эта вѣра была пережиткомъ первобытнаго и всюду въ сѣдой древности встрѣчающагося вѣрованія въ божественное происхожденіе господствующихъ родовъ, какъ представителей всего народа, различныя племена котораго приписывали себѣ всегда кровное родство съ ихъ племенными божествами; при этомъ то, что первоначально относилось къ цѣлому роду, впоследствии свелось къ вѣрѣ въ особую божественную природу царей и, наконецъ, римскаго императора. Онъ былъ послѣднимъ обладателемъ этого наслѣдія античныхъ религій.

Мы приходимъ, наконецъ, къ третьему пункту, которымъ характеризуется египетская религія,—къ культу мертвыхъ. Здѣсь рядомъ существуютъ различныя возрѣнія, и мы должны заранѣе совершенно отказаться отъ всякихъ попытокъ примиренія и сближенія ихъ между собой. По древнѣйшимъ представленіямъ душа умершаго остается постоянно связанной съ тѣломъ,—отсюда заботы египтянъ о сохраненіи труповъ посредствомъ набальзамированія и содержанія ихъ въ надежномъ могильномъ помѣщеніи. «Жилца для вѣчности», какъ назывались могилы, представляли собой обширные города мертвыхъ, расположенные обыкновенно къ западу отъ городовъ живыхъ. Фараоны устраивали для себя гробницы въ колоссальныхъ пирамидахъ, прочіе же знатные и богатые люди—въ высѣченныхъ въ скалахъ пещерахъ. Передъ наглухо запертой комнатою, въ которой находился трунъ, устраивалась еще одна комната вродѣ передней, гдѣ совершались обряды, требовавшіеся культомъ мертвыхъ, и гдѣ находился столъ для принесенія жертвы. Въ комнату съ труномъ помѣщалось все, что могло быть необходимымъ душѣ на томъ свѣтѣ: кружки съ водою, мебель, оружіе, книги заклинаній, маленькая лодка съ гробцами, статуетки слугъ и служанокъ. Стѣны фараоно-

ныхъ гробницъ украшались большимъ количествомъ рисунковъ и надписей, гласившихъ о дѣяніяхъ умершаго—это нашъ главный источникъ для изученія исторіи Египта. На обязанности живыхъ лежало приносить душамъ во все праздничные дни дары на могилу и произносить изреченія, магическая сила которыхъ должна была сдѣлать для нихъ доступнымъ на томъ свѣтѣ все наслажденіе земли.

Существовали регулярныя службы въ память умершихъ, совершавшіяся жрецами мертвыхъ, которые содержались знатными людьми. Въ основаніи всего этого лежало предположеніе, что духъ умершаго, его Ка, продолжалъ жить въ могилѣ, какъ въ «домѣ Ка», въ зависимости отъ сохраненія его тѣла, пуждаясь въ заботахъ и въ поддержкѣ жертвенными дарами и магическими изреченіями. Съ этимъ расходится то представленіе, что душа (Ба) въ видѣ птицы свободно отдѣляется отъ тѣла, иногда посѣщаетъ его въ могилѣ, но можетъ возноситься и на небо и превращаться по желанію въ различныя иныя существа, напр., воплощаться въ змѣяхъ или въ растеніяхъ;—этотъ послѣдній взглядъ является анимистической основой всѣхъ ученій о блужданіяхъ душъ. Совершенно инымъ опять-таки является представленіе о путешествіи души на томъ свѣтѣ, которое она совершаетъ вмѣстѣ съ солнечнымъ богомъ Ра въ его ночной ладѣ по подземному міру. Этотъ послѣдній раздѣленъ на 12 отдѣловъ по числу 12 ночныхъ часовъ, и каждый изъ нихъ охраняется страшнымъ чудовищемъ. Въ числѣ этихъ чудовищъ находится и злой драконъ Апенъ (Анофисъ). Все они могутъ быть сдѣланы безвредными только съ помощью магическихъ формулъ. Для этого-то и давались мертвымъ книги заклинаній. Загробный міръ представлялся темной страной на западѣ, который однако же иногда, во время ночного путешествія Ра, освѣщается на утѣшеніе душамъ. Симпатичнѣе представленіе о раѣ (Эару или Аалу) Озириса, расположенномъ на сѣверѣ или на востокѣ, который напоминаетъ блаженныя елисейскія поля грековъ. Здѣсь души ведутъ полную наслажденій жизнь, продолжая свои земныя занятія и испытывая земныя

радости. Но религиозная надежда поднимается еще выше, до идеи блаженной жизни просвѣщенной души, которая, слившись водино съ Озирисомъ, приобщится къ его божественному существу или будетъ блистать звѣздой въ небѣ. «Какъ вѣрно, что живетъ Озирисъ, такъ будетъ жить онъ, какъ вѣрно, что не уничтожился Озирисъ, и онъ не уничтожится». Боги обращаются къ душѣ съ возгласомъ: «твой просвѣщенный духъ и твоя сила придутъ къ тебѣ, какъ къ Богу, стоящему съ Озирисомъ, твоя душа въ тебѣ и твоя сила за тобой: поднимись и возстань!» Затѣмъ они подаютъ пробудившемуся лѣстницу для восхожденія на небо: «врата небесъ открываются предъ тобой и великій затворъ отодвигается. Тамъ ты найдешь Ра, онъ возьметъ тебя за руку и поведетъ тебя предъ престолъ Озириса, чтобы ты правилъ просвѣщенными. Слуги божи стануть предъ тобою и воскликнуть: приди, ты, Богъ, приди, обладатель престола Озирисова! И станешь ты, охраняемый и щедро надѣленный, какъ Богъ, получившій образъ Озириса, и будешь дѣлать, что онъ дѣлалъ среди просвѣщенныхъ и нечестивыхъ». (Эрманъ, с. 98).

Но это блаженство выпадаетъ только на долю тѣхъ, которые оправданы на судилищѣ мертвыхъ предъ престоломъ Озириса. Сцена суда представлена на одной сохранившейся еще картинѣ: женщина вводится богиней справедливости въ залу суда, въ противоположномъ концѣ котораго возсѣдаетъ на тронѣ Озирисъ, какъ судья мертвыхъ; выше (на заднемъ планѣ) 42 ассистента, по срединѣ огромные вѣсы, на одной чашкѣ которыхъ сердце умершей, а на другой истина (изображенная въ видѣ пера); боги Горусъ и Ануписъ опредѣляютъ, не оказывается ли это сердце слишкомъ легкимъ предъ истиной, а богъ—писецъ Тотъ стоитъ сзади съ письменнымъ приборомъ и записываетъ полученный результатъ, чтобы сообщить его судѣ. Что при этомъ должна говорить душа, объ этомъ сообщается въ 125 главѣ «книги мертвыхъ». Это древнѣйшая формула исповѣди, являющаяся въ то же время катехизисомъ египетской морали. Она гласитъ въ своей существенной части слѣдующее:

«Хвала тебѣ, великій Боже, Владыка обѣихъ истинъ! Я пришелъ къ тебѣ, дабы узрѣть твою красоту. Я знаю тебя и знаю имена 42 боговъ, пребывающихъ съ тобою въ домѣ обѣихъ истинъ и поймающихъ творившихъ злое и пьющихъ кровь ихъ въ день возмездія. Я иду къ тебѣ и несу правду и отгоняю грѣхъ. Я не сотворилъ никакихъ грѣховъ предъ людьми и не сдѣлалъ ничего, что противно богамъ. Я никого не оскорблялъ при его начальникѣ. Я не оставлялъ голоднаго, не вызывалъ слезъ, не убивалъ и не приказывалъ убивать, и никому не причинялъ страданія. Я не простиралъ свои руки на жертву боговъ, не бралъ яствъ, оставленныхъ для просвѣтленныхъ. Я не сотворилъ нечистаго на чистомъ мѣстѣ бога дома моего. Я не обвѣшивалъ, не обмѣривалъ, не портилъ вѣсовъ. Я не отнималъ молока отъ усть ребенка, не бралъ скота съ пастбища, не ловилъ птицъ и рыбъ, принадлежащихъ богамъ. Я не задерживалъ водъ разлива, я не сокращалъ доходовъ храма. Я не подслушивалъ, я не прелюбодѣйствовалъ. Я не былъ глухъ къ слову истины. Я не давалъ надъ собой властвовать тоскѣ, я не злословилъ, не распространялся въ своихъ рѣчахъ, не поносилъ царя, не оскорблялъ боговъ. Вотъ я прихожу къ вамъ безъ грѣховъ. Я дѣлалъ то, что люди называютъ угоднымъ богамъ. Я подавалъ алчущему хлѣбъ, и воду жаждущему, и одежду нагому и паромъ не имѣющему судна. Я былъ отцомъ сиротамъ, супругомъ вдовамъ, кровомъ холодному. Я изъ тѣхъ, кто говоритъ только доброе. Я приобреталъ свое достоянiе правыми путями. Я приносилъ жертвы богамъ и дѣлалъ приношенія умершимъ, просвѣтленнымъ. Спасите меня, охраните меня! Вы не обвините меня предъ Великимъ Богомъ. Уста мои чисты и руки мои не загрязнены, и тѣ, которые видятъ меня, прiвѣтствуютъ меня».

Такимъ образомъ «книга мертвыхъ» въ формѣ исповѣди души предъ божественнымъ судилищемъ рисуетъ намъ правственный идеалъ египтянина, добросовѣстно исполняющаго свои обязанности по отношенiю къ богамъ и къ людямъ.

Насъ не должно удивлять, что здѣсь ритуальныя обязанности перемѣшаны съ нравственными,—это общая черта жреческихъ законодательствъ во всѣхъ религіяхъ,—стоитъ вспомнить законы Моисея, индусскіе законы Ману, персидскую Зендъ-Авесту и т. д. Мы можемъ смѣло сказать, что для столь глубокой древности это былъ очень высокій нравственный идеалъ. Такимъ образомъ и съ этой стороны находить себѣ подтвержденіе та мысль, что египетская религія не бѣдна была зачатками возвышенной истины. Конечно, эти зачатки не могли развиться достаточно сильно и во всей чистотѣ, потому что слишкомъ консервативный характеръ народа заставлялъ, несмотря на лучшіе задатки, упорно держаться старыхъ натуралистическихъ представлений и старыхъ обычаевъ, а двойной гнетъ жреческой іерархіи и политической деспотіи страшно мѣшалъ египтянамъ подняться до того состоянія, при которомъ человѣкъ можетъ развиваться и жить совершенно свободно.

VII

Вавилонская религія.

Вавилонская религія.

Эта религія можетъ быть прослѣжена еще дальше египетской. Древнѣйшіе историческіе памятники ея относятся къ началу 4 тысячелѣтія до Р. X. Однако, попытка разсказать исторію этой религіи въ настоящее время, по мнѣнію ученаго ассириолога Вецольда, была бы еще слишкомъ смѣлымъ предпріятіемъ. Труды и талантамъ ученыхъ, которые въ теченіе больше чѣмъ полустолѣтія, заняты расшифрованіемъ клинообразныхъ письменъ, мы обязаны уже очень многимъ; и раскопки въ Месопотаміи привели и будутъ еще приводить къ весьма цѣннымъ находкамъ. Но мы до сихъ поръ еще не знаемъ сколько нибудь достовѣрныхъ свѣдѣній о происхожденіи вавилонской религіи изъ до-семитическихъ и семитическихъ корней и о тѣхъ измѣненіяхъ, которыя она съ теченіемъ времени претерпѣла. Можно считать неподлежащимъ сомнѣнію лишь то, что въ основѣ вавилонской религіи такъ же, какъ и въ основѣ египетской, лежалъ культъ различныхъ мѣстныхъ боговъ отдѣльныхъ областей и городовъ долины Тигра и Евфрата. Объединеніе этихъ божествъ въ одну политеистическую систему является фактомъ позднѣйшей исторіи, представляя собой дѣло жреческихъ школъ, начатое еще во времена древнѣйшей монархіи и подвинувшееся впередъ особенно со времени соединенія Верхней и нижней Вавилоніи въ царствѣ Хаммураби (2250 до Р. X.).

Въ этой государственной религіи мы опять встрѣчаемся съ нѣсколькими троицами, подобно тому, какъ мы это видѣли въ Египтѣ. Высшая троица: Ану, Белъ и Эа, была уже въ древней

монархін Урь систематизирована такъ, что Ану правилъ небомъ, Бель—землей, а Эа—моремъ. Это дѣленіе было искусственно, потому что первоначально всѣ три божества существовали независимо другъ отъ друга и каждое изъ нихъ являлось высшей силой въ предѣлахъ той области, гдѣ былъ его культъ. Эа—«Оаннесъ» Бероза—вѣроятно бывший въ качествѣ мѣстнаго Бога области Эриду тотемистическимъ богомъ рыбой, позднѣе сталъ богомъ глубины, затѣмъ глубокой мудрости, оракуловъ и заклинательныхъ формулъ. Слѣдующую за ними троицу составляли: Синъ, богъ луны, со своими обоими дѣтьми: Шамашемъ, солнцемъ, и Истаръ—великой матерью всѣхъ живущихъ, богиней плодородія и любви, но также смерти и войны (послѣдней особенно въ Ассиріи); мѣта о ея схожденіи въ адъ я коснусь вполнѣ ствѣи. Здѣсь я прибавлю только, что въ качествѣ третьяго члена этой троицы вмѣсто Истаръ называютъ также Раммана, бога бури и дождя, ассирійскаго происхожденія, который въ государственной религіи Хаммураби былъ поставленъ въ связь съ солнцемъ. Нужно замѣтить, что мудрость вавилонскихъ жрецовъ установила искусственную связь между существовавшими уже равнѣе народными богами и звѣзднымъ міромъ, связь, которая, конечно, первоначально—а можетъ быть и всегда, ибо когда же какой-нибудь народъ занимался астрономіей?—была совершенно чужда народному сознанію. Совершенно ошибочно поэтому думать, что Истаръ была собственно планетой Венерою, и что мѣта о ея путешествіи въ преисподнюю имѣеть въ виду исчезновеніе и появленіе утренней и вечерней звѣзды. Подобнаго рода поэтическія толкованія, старыя или новыя, не соответствуютъ первоначальному смыслу и глубокой серьезности древнѣйшихъ религиозныхъ мѣтовъ. Скорѣе дѣло обстоитъ такъ, что астрологическая мудрость жрецовъ поставила пять планетъ въ какую то не поддающуюся точному опредѣленію мистическую связь съ народными божествами, наполовину отождествивъ ихъ, при чемъ бога война и мертвыхъ, Нергала, связала съ краснымъ Марсомъ, бога откровенія и жрецовъ Набу—съ планетой Меркуріемъ, бога-царя Мардува съ

величественнымъ Юпитеромъ, богиню любви Истаръ съ нѣжной вечерней звѣздой Венерой, наконецъ, бога бури и войны Нириба съ планетою Сатурномъ. Эти пять планетныхъ боговъ вмѣстѣ съ солнцемъ и луною управляютъ семью днями недѣли, позаимствованными у вавилонянъ римлянами и переданными ими западному міру.

Со времени основанія государства Хаммураби, Мардукъ мѣстный богъ столицы Вавилона, возвысился до степени высшего бога государства, подобно Амону-Ра въ новомъ египетскомъ царствѣ. Этотъ примать Мардука, обусловленный, главнымъ образомъ, политическими причинами, жрецами Вавилона былъ санкціонированъ и съ точки зрѣнія церковной, когда они превратили новогодній весенній праздникъ Зальмуку въ торжество, посвященное побѣдѣ Мардука, а изъ весенняго гимна, посвященнаго ежегодной побѣдѣ солнца надъ зимними дождями и бурями, сдѣлали эпическую поэму о сотвореніи міра, въ которой главная роль творца и побѣдителя хаоса выпала на долю тому же вавилонскому богу Мардуку. Этотъ эпосъ о сотвореніи міра представляетъ для насъ особенный интересъ, поскольку онъ имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія съ рассказами о сотвореніи міра въ I главѣ Библии. Мнѣе начинается съ того, что вначалѣ не было ни неба, ни земли и ни одного изъ боговъ, а только существовали воды океана и Тямать, драконъ-хаоса (библейскій *Tehom*), изъ ихъ союза получились первыя пары боговъ, затѣмъ великіе боги и Мардукъ. Тямать, власти котораго угрожали боги, вызвала ихъ на бой, и началась рѣшительная борьба между божественнымъ міроуправленіемъ и элементарнымъ хаосомъ, подобная борьбѣ между титанами, гигантами и олимпійцами въ греческомъ мифѣ. Но никто изъ старшихъ боговъ не могъ противостоять страшному чудовищу. Тогда въ крайности они рѣшили избрать своимъ предводителемъ Мардука и передать ему всю власть. «Отнынѣ да будетъ твоя власть не ограничена, въ твоихъ рукахъ да будетъ право унижать и возвышать, ничто да не противится твоимъ велѣніямъ и никто изъ боговъ да не выйдетъ изъ-подъ власти

твоей». Мардукъ принимаетъ на этихъ условіяхъ порученіе боговъ, вооружается мечемъ, трегубцемъ и сѣтью и производитъ страшный вѣтеръ, который впускаетъ въ пастъ Тіамату, такъ что онъ, захлебнувшись воздухомъ, не можетъ вздохнуть; тогда Мардукъ пронизываетъ его тѣло и раздѣляетъ его на двѣ части; изъ одной дѣлаетъ небесный сводъ, какъ хранилище для верхнихъ водъ и запираетъ его крѣпкими запорами; затѣмъ онъ опредѣляетъ границы и нижнимъ водамъ и проходитъ по небу, какъ побѣдоносный властѣль. Онъ утвердилъ на небѣ мѣста стоянокъ для отдѣльныхъ боговъ (созвѣздія), луноу же сдѣлалъ свѣтиломъ ночи, чтобы она указывала дни (мѣсяца). Въ концѣ-концовъ онъ создалъ людей, но какъ — этого изъ эпоса не видно. Заключеніемъ эпоса является напоминаніе о томъ, что «страхъ божій вызываетъ милосердіе, жертва удлиняетъ жизнь, а молитва освобождаетъ отъ грѣховъ» — все практическое содержаніе религій Мардука (по Jastrow'у, *Die babyl. und assyr. Religion*, гл. XXI).

Кое-какія точки соприкосновенія у этого эпоса съ библейскою исторіей творенія имѣются несомнѣнно; но различіе между ними настолько больше ихъ сходства, что едва ли здѣсь можно допустить прямое позанметствованіе. Гораздо вѣроятнѣе предположить существованіе общаго вѣсѣмъ семитамъ сказанія, которое, съ одной стороны, обращено вавилонскими жрецами въ политестическій мифъ о борьбѣ и побѣдѣ боговъ, и изъ котораго, съ другой стороны, еврейскій поэтъ создалъ возвышенную картину свободнаго отъ всякой борьбы творенія одного всемогущаго бога-творца. Больше сходства между вавилонскимъ и библейскимъ сказаніями наблюдается въ разсказѣ о потопѣ, герой котораго называется тамъ Сить-Напистимъ (Ксизутростъ). Ему сообщилъ богъ За, что боги, разгнѣвавшись за грѣхи людей, порѣшили уничтожить ихъ потопомъ. По совѣту своего покровителя, онъ строитъ ковчегъ, сноситъ въ него все имущество и помѣщаетъ въ немъ животныхъ всѣхъ видовъ. Одновременно поднялись воды моря и съ неба пошелъ ливень, и отъ ярости ихъ сами боги побѣжали въ страхъ и ужасъ. По про-

шествіи семи дней ковчегъ остановился на горѣ Низирѣ. Сить-Напистимъ выпускаетъ сперва голубя. Голубь возвращается. Тогда онъ выпускаетъ ласточку, но и та не находитъ еще сухого мѣста и прилетаетъ назадъ. Наконецъ, онъ выпускаетъ ворона—и воронъ уже не возвращается. Тогда Сить-Напистимъ оставляетъ свой корабль и приноситъ на вершинѣ горы благодарственную жертву, на которую боги слетаются, какъ мухи. Только старый Белъ не перестаетъ гнѣваться. Онъ жалеетъ, что не все люди погибли. Истаръ же скорбитъ о смерти столькихъ живыхъ существъ. Дѣло доходитъ въ собраніи боговъ до спора, но богу Эа удается примирить спорящихъ. После этого все они примиряются со спасенными людьми и берутъ Сить-Напистима въ рай, въ страну блаженныхъ. Этотъ конецъ вавилонскаго сказанія напоминаетъ библейское взятіе на небо благочестиваго Эноха. Повидимому, въ вавилонскомъ Сить-Напистимѣ соединены въ одинъ образъ оба героя древне-семитическаго сказанія—Ной и Энохъ. Библейское сказаніе о раѣ напоминаетъ до известной степени мифъ о герояхъ Адапа, сынѣ Эа, сломившемъ крылья южному вѣтру и тѣмъ навлекшимъ на себя гнѣвъ бога Ану. Богъ потребовалъ героя въ виду его самовольнаго вмѣшательства въ управленіе міромъ къ отвѣту предъ своей престолъ. Эа отпускаетъ своего сына съ совѣтомъ не вкушать пищи и питія, которыя ему будутъ предлагать въ жилищѣ боговъ, такъ какъ это пища смерти. Адапа отправляется туда въ траурныхъ одеждахъ, и ему удается, благодаря ходатайству другихъ боговъ, успокоить разгнѣваннаго Ану. Такъ какъ онъ уже увидѣлъ недоступныя смертнымъ тайны небесъ, то боги рѣшаютъ предложить ему хлѣбъ жизни и напитокъ жизни, чтобы его сдѣлать своимъ. Но Адапа, помня отцовскій совѣтъ, отказывается отъ предложеннаго угощенія. Тогда Ану посмотрѣлъ на него печально и сказалъ: «Зачѣмъ ты поступаешь такъ? Вотъ теперь ты не будешь жить (вѣчно)»! Такимъ образомъ Адапа, благодаря своему недоверію, лишился безсмертія и долженъ былъ возвратиться на землю. Здѣсь, какъ и въ библейской исторіи, безсмертіе за-

виситъ отъ употребленія особаго рода пищи жизни, и утрачивается тоже благодаря роковому исполненію дурнаго совѣта. Но въ библии такую роль играетъ дьявольскій совѣтъ змія, вызвавшаго сомнѣніе и неповиновеніе заповѣди Божьей, въ вавилонской же легендѣ ложный совѣтъ самаго бога становится роковымъ для человѣка, послѣдовавшаго ему. Мы видимъ опять таки совершенно различную переработку общаго семитическаго сказанія.

Наконецъ нужно упомянуть еще о характерномъ для вавилонянъ мифѣ о схожденіи Истаръ въ преисподнюю. Чтобы достать живой воды для возвращенія жизни своему умершему возлюбленному Таммузу, богиня отправляется въ подземный міръ, въ «страну, откуда нѣтъ возврата». Семь воротъ должна она пройти,—запертыхъ и охраняемыхъ. У первыхъ воротъ она властно требуетъ пропуска, грозя разрушить врата ада и вывести всѣхъ мертвыхъ. Стражъ сообщаетъ это госножѣ преисподней, которая тотчасъ же отдаетъ приказаніе пропустить Истаръ, но поступить въ дальнѣйшемъ по законамъ подземнаго міра. Согласно этимъ послѣднимъ она должна у каждаго изъ воротъ оставлять часть своихъ украшеній и одежду. Нагой предстала она предъ богиней смерти, и та приказываетъ своимъ демонамъ подвергнуть ее всѣмъ мученіямъ. На землѣ же исчезновеніе богини любви имѣетъ своимъ слѣдствіемъ прекращеніе рожденія у людей и животныхъ и общее вымираніе. Тогда въ дѣло принуждены вмѣшаться высшіе боги. Они посылаютъ своего вѣстника Ассусунамира къ царицѣ преисподней со строгимъ приказомъ тотчасъ же отпустить невредимой Истаръ. Неохотно уступаетъ богиня смерти этому велѣнію боговъ и приказываетъ окропить измученную, больную Истаръ живой водой. Истѣлевшая, она отправляется въ обратный путь, получаетъ у каждаго изъ семи воротъ обратно свои одежды и украшенія и снова появляется во всемъ своемъ великолѣпнѣи наверху, гдѣ и возвращается къ жизни, съ помощію живой воды, своего возлюбленнаго Таммуза. Тутъ начинается общее торжество съ музыкой и пѣніемъ,—которое можно не-

ставить въ параллель съ весеннимъ праздникомъ Адониса и Астарты въ Сиріи, Озириса и Изиды въ Египтѣ, Деметры и Боры въ Греціи.

Еще большее значеніе, чѣмъ эти мѣны, имѣютъ для характеристики вавилонской религіи гимны и покаянные псалмы, съ которыми мы познакомились благодаря расшифровкѣ клинообразныхъ надписей. Вотъ нѣкоторые изъ нихъ *). Молитва царя Навуходоносора къ Мардуку:

«О вѣчный Властелинъ, Господь всего! Да процвѣтетъ имя царя, котораго ты милуешь, котораго ты называлъ (призвавъ на тронъ). Веди его правыми путями! Я властелинъ, повинующійся тебѣ, твореніе рукъ твоихъ. Ты создалъ меня и далъ мнѣ власть надъ людьми. По милости твоей, Господи, даруемой тобою всею, дай мнѣ любить высочайшій законъ твой. Посели страхъ предъ тобою въ сердцѣ моемъ. Не лиши меня того, что есть благо предъ тобою, ибо ты—охраняющій жизнь мою».

Молитва къ Истаръ: «Благо взывать къ тебѣ, ибо прелоняешь ты ухо свое. Взглядъ твой даетъ исполненіе, и слово твое—свѣтъ. Будь милосердна ко мнѣ, Истаръ, возвѣсти мнѣ жизнь благую! Милостиво взгляни на меня! Вынеси воплю моему! Когда посажду за тобой, да будетъ шагъ мой вѣренъ; когда возьму вервѣе твое, да будетъ веселіе мое со мною. Когда возьму иго твое на себя, дай мнѣ облегченіе! Взгляну на блескъ твой, да будетъ мнѣ снисхожденіе. Жизнь и спасеніе да будутъ ищущему твоего могущества. Пошли мнѣ добраго духа-хранителя, стоящаго предъ тобой, дабы достигъ я преуспѣяніе во всею. Да будетъ рѣчь моя услышана. Охрани здоровье мое и ясность духа, продли дни мои, даруй жизнь мнѣ! Да буду и здоровъ и счастливъ, и да поклонюсь божеству твоему. Да дается мнѣ то, чего я желаю. Небо да радуется тебѣ и глубина водъ да зываютъ къ тебѣ, да покровительствуютъ тебѣ боги всего. Великіе боги да радуютъ сердце твое!»

*) Въ нѣм. текстѣ они приведены въ переводѣ Iastrow'a и Zimmer'n'a.

Прим. переводчика.

Покаянная молитва къ Истаръ, прерываемая возгласами жреца:

«Я, слуга твой, помонъ скорби, взываю къ тебѣ! Горячую молитву того, кто согрѣшилъ, услыши ты! Когда благосклонно глядишь ты на человѣка, живеть человѣкъ. О всемогущая госпожа людей, милосердная, милостиво преклоненная, внимающая стenaniямъ!» Жрецъ говорить: «Когда его богъ и его богиня гнѣваются на него, онъ взываетъ къ тебѣ; обрати къ нему лицо свое, подай ему руку! Кромѣ тебя нѣтъ бога, который возвратилъ бы его къ миру». Кающійся: «Милостиво взгляни на меня, вонми воплямъ моимъ. Какъ долго еще,—скажи, и да смягчится душа твоя,—какъ долго еще, госпожа моя, будетъ отвращено отъ меня лицо твое? Какъ голубь издаю я стоны, плачемъ насытился я». Жрецъ: «Его душа полна воплей и стenaniй, рыдаетъ онъ и жалуется слезно».

Покаянная молитва любому Богу. «Владыко, многочисленны грѣхи мои, велики беззаконiя мои. Чѣмъ согрѣшилъ я, не вѣдаю, и каковы беззаконiя мои, не знаю. Богъ, котораго знаю, котораго не знаю, утѣшилъ меня; богиня, которую знаю, которой не знаю, послала мученiе мнѣ. Когда искалъ я помощи, никто не подалъ мнѣ руки, когда я плакалъ, никто не пришелъ ко мнѣ. Какъ долго, богъ мой, богиня моя, не преидеть гнѣвъ твой, не успокоится сердце твое? Не отрини, Владыко, раба твоего. Брошенному въ нечистыя воды подай руку помощи. Грѣхи, сотворенные мною, обрати къ добру, и беззаконiе мое пусть унесутъ вѣтры; множество преступленiй моихъ сними съ меня, какъ одежду. Богъ мой, богиня моя, и если бы даже грѣховъ моихъ было седмижды семь, прости ихъ мнѣ. Прости мнѣ, и я преклонюсь предъ тобою. Да утѣшится сердце твое, какъ сердце матери, родившей меня, отца, произведшаго меня на свѣтъ».

Эти покаянные псалмы въ послѣднее время нѣсколько переодѣивали, ставя ихъ рядомъ съ библейскими. По существу здѣсь все же выражается лишь сильное желанiе избавиться отъ

несчастій, постигшихъ молящихся. Что эти несчастія ставятся въ связь съ виною, возбуждившею гнѣвъ божества, это указываетъ на пробужденіе совѣсти, связывающееся съ религіознымъ чувствомъ зависимости. Но собственно объ освобожденіи отъ самаго грѣха тамъ нѣтъ рѣчи: имѣются въ виду лишь его дурныя послѣдствія. Нѣтъ никакихъ признаковъ нравственнаго самоиспытанія и самооцѣнки, стремленія къ внутреннему исправленію и очищенію. Поэтому можно сказать, что и эти покаянные псалмы въ существенномъ еще не сошли съ почвы политеистической религіи природы. Справедливость такой оцѣнки станетъ еще болѣе очевидной, если мы примемъ во вниманіе, какъ близки эти молитвы всякаго рода заклинаніямъ, игравшимъ въ вавилонской религіи большую роль, чѣмъ въ какой либо другой, потому что здѣсь они находились въ тѣснѣйшей связи съ астрологическими вѣрованіями въ судьбу, приведенными въ систему жрецами. Вѣра въ предзнаменованія и въ магическія средства встрѣчается, конечно, и во всѣхъ другихъ религіяхъ, но лишь какъ народное суевѣріе, какъ нижнее напластованіе, лежащее подъ официальной религіей. Последняя, держась болѣе высокой точки зрѣнія, отвергаетъ эти натуралистическіе пережитки грубой старины. Напротивъ, у вавилонянъ вѣра въ магию и маіку составляла существенную часть религіи самихъ жрецовъ и служила главнымъ препятствіемъ, мѣшавшимъ ей подняться до болѣе высокихъ идеаловъ.

Вавилонскіе жрецы очень рано стали предаваться астрологическимъ занятіямъ, но они никогда не могли достигнуть въ астрономическихъ познаніяхъ той высоты, какой достигли уже первые греческіе натуръ-философы. Вмѣсто того, чтобы наблюдать за движеніями небесныхъ тѣлъ въ чисто научныхъ интересахъ, они устанавливали произвольную связь между ними и судьбами людей. Такимъ образомъ они сдѣлались изобрѣтателями астрологической псевдо-науки, безуміе которой такъ долго тяготѣло надъ человѣчествомъ. Курьезные прихѣры полнаго произвола, — съ которыми астрологи дѣлали свои предсказанія на основаніи небесныхъ явленій, мы встрѣчаемъ въ ихъ офици-

ціальныхъ сообщеніяхъ. Тамъ, напр., одинъ разъ говорится: такъ какъ въ такой-то и такой-то день солнце и луна будутъ видимы на небѣ вмѣстѣ, то боги будутъ къ странѣ благосклонными, народъ будетъ жить мирно, войско будетъ повиноваться, и скоть будетъ въ безопасности пастись на лугахъ. Въ другой же разъ, на основаніи тѣхъ же самыхъ данныхъ, дѣлается заключеніе, что страну ожидаютъ худыя времена, что она подвергнется нашествію сильнаго врага и царь долженъ будетъ ему покориться. Или: затменіе луны въ такой-то и такой-то день мѣсяца означаетъ смерть враждебнаго царя, въ другомъ случаѣ—предстоящую войну, въ третьемъ—наводненіе, въ четвертомъ—голодь, въ пятомъ—появленіе уродовъ и т. п. Астрологическій календарь на основаніи положенія, занимаемаго планетами по отношенію другъ къ другу и къ другимъ звѣздамъ, устанавливалъ для каждаго дня мѣсяца совершенно точно, какому дѣлу,—особенно царскому,—этотъ день благоприятствуетъ или неблагоприятствуетъ. Ясно, какой огромной властью могли пользоваться жрецы въ частной и государственной жизни благодаря обладанію этимъ мнимымъ знаніемъ о рѣшеніяхъ неба. Не былъ ли правъ Павелъ, когда онъ называлъ это язычество «рабскою зависимою отъ слабыхъ и жалкихъ стихій міра»? Но обратной стороной этого духовнаго рабства была ложная свобода магіи, которая пытается съ помощью заклинаній заставить духовъ подчиниться человеческому произволу.

Мы вправѣ, быть можетъ, сказать, что эти же два суетныхъ предразсудка: вѣра въ опредѣляющіе судьбу знаки на небѣ и на землѣ и въ магію, дающую возможность распоряжаться таинственными силами, характерны для того состоянія безсилія, которое вообще отражаетъ на себѣ религія природы. Съ одной стороны человекъ охваченъ рабскимъ страхомъ предъ неясной властью судьбы, а съ другой стороны—онъ считаетъ возможнымъ подчинить своему произволу міръ; то дерзкое, то робкое, его сердце не можетъ найти покоя, который дается только свободнымъ подчиненіемъ божественной волѣ. Человекъ долженъ былъ поэтому освободиться отъ

магін и волшебства природы, долженъ былъ научиться искать откровеніе божества не только внѣ себя въ природѣ, но преимущественно въ своей собственной душѣ. «Въ твоей груди твоей судьбы звѣзда». Когда человѣкъ началъ направлять свои взоры внутрь себя, онъ нашелъ въ голосѣ своей совѣсти, въ сочувствіи своего сердца благороднымъ человѣческимъ идеаламъ—откровеніе бога, который является уже чѣмъ то большимъ, нежели простой силой природы, святой волей къ благу, стремящейся къ тому, чтобы человѣкъ путемъ послушанія поднялся до свободы личнаго духа. Здѣсь мы стоимъ предъ рѣшительнымъ поворотомъ въ исторіи религіи, поворотомъ отъ природы къ духу. Но толчокъ къ этому повороту повсюду могъ исходить только отъ отдѣльныхъ просвѣщенныхъ умовъ, сильнѣе, чѣмъ окружающая ихъ масса, чувствовавшихъ бога въ своей груди и лѣтѣ его познававшихъ. Это были ясно-видцы, пророки и мудрецы, созерцаніе и ученіе которыхъ служили началомъ перехода къ высшей ступени религіознаго развитія. Объ этихъ пророческихъ или историческихъ религіяхъ и будетъ дальше идти рѣчь. Мы начнемъ съ религіи Зороастра.

The first of these is the fact that the
 government has been unable to raise
 the necessary funds to carry out its
 policy. This is due to a number of
 reasons, the most important of which
 are the following:

1. The government has been unable to
 raise the necessary funds to carry out
 its policy. This is due to a number
 of reasons, the most important of
 which are the following:

VIII.

Религія Зороастра и культъ
Митры.

Религія Зороастра и культъ Митры.

Жизнь Зороастра, подобно жизни другихъ религіозныхъ героевъ, разукрашена легендами. До его рожденія матери его возвышено было во снѣ, что сынъ ея будетъ великимъ человекомъ. Сейчасъ же послѣ рожденія онъ уже засмѣлся,—что служило знакомъ его позднѣйшаго бодрого оптимизма. Напрасно враждебные духи подстерегали ребенка: юношей ушелъ онъ изъ міра и въ 30 лѣтъ у него было его первое видѣніе на пустынной горѣ: онъ видѣлъ себя поставленнымъ предъ престоломъ Божиимъ и отъ самого Бога получилъ откровеніе истинной религіи и призваніе быть пророкомъ истиннаго Бога. Вскорѣ затѣмъ одинъ демонъ пытался его погубить, но долженъ былъ бессильно отступить предъ словомъ пророка. Тогда приступилъ къ нему высшій изъ злыхъ духовъ, Ариманъ, и сталъ искушать его: «откажись отъ добраго закона Бога,—и ты будешь возвышенъ моею милостью до царской власти!» Но Зороастръ отвѣчалъ: «Нѣтъ, не откажусь я отъ закона Бога, даже если мое тѣло, жизнь моя и духъ погибнутъ».

Изъ сходства этихъ легендъ съ тѣми, которыя рассказываются о другихъ герояхъ, пытался вывести то заключеніе, будто Зороастръ не былъ исторической личностью, а представляетъ собою мифическій образъ. Но какъ ни мало достовѣрны всѣ преданія,—о времени его появленія у насъ являются только догадки, которыя колеблются между 14 и 7 ст. до Р. X.—въ историческомъ характерѣ личности Зороастра нельзя сомнѣваться. Въ Гатахъ (Gathas), древнѣйшей части священнаго писанія персовъ, Авесты, его личность и окружающая его обстановка выступа-

ють въ ясныхъ очертаніяхъ. Онъ былъ жрецомъ изъ рода Спитама и былъ близокъ къ двору царя Вистаспа, который вмѣстѣ со своей супругой и съ высшими сановниками принадлежалъ къ самымъ раннимъ послѣдователямъ Зороастра. Однимъ изъ послѣднихъ былъ его тесть; мы знаемъ также о его сыновьяхъ и дочеряхъ; до насъ дошла даже свадебная пѣснь, сочиненная имъ къ свадьбѣ своей дочери. Кромѣ этихъ частныхъ указаній, гимны Гаты даютъ намъ тоже ясную картину культурнаго состоянія соплеменниковъ и современниковъ Зороастра.

Индогерманскія племена, жившія въ Восточномъ Иранѣ или Бактріи между цѣною Гинду-кушъ и Каспійскимъ моремъ, были тогда въ большинствѣ осѣдыми земледѣльцами и скотоводами. Уборнымъ трудомъ и борьбою съ тяжелымъ климатомъ и почвою дожкны были они добывать себѣ пропитаніе; при этомъ имъ постоянно угрожали разбойничьи набѣги ихъ сосѣдей—номадовъ, бродячія орды которыхъ врываются часто въ мирныя селенія, убивали мужчинъ и уводили въ качествѣ добычи женщинъ, дѣтей и скотъ. Здѣсь предъ нами начатки культурной жизни, изъ-за которыхъ населенію приходится вести тяжелую борьбу съ окружающими варварами. Эти разбойничьи орды сражались, предводительствуемыя «лжепророками», подъ охраною «лжебоговъ»,—дэвъ, какъ ихъ называютъ Гаты. Эти дэвы тѣ же, что и извѣстныя намъ изъ древнѣйшихъ пѣсней индусскихъ, Ведъ, существа, т. е. персонифицированныя силы природы, въ ряду которыхъ главную роль игралъ демонъ опьяненія Сома и Гендра, почти всегда пьяный буянъ и патронъ разбойниковъ. Это чисто-натуралистическія божества, лишеныя всякой нравственной природы, подобно хананейскимъ вааламъ. Подъ предводительствомъ такого рода боговъ предпринимали орды номадовъ свои разбойничьи нападены на дворы осѣдыхъ земледѣльцевъ Ирана, среди которыхъ жилъ Зороастръ. Все громче раздавались крики тѣснимаго населенія о помощи, о заступникѣ земномъ и небесномъ. Въ качествѣ земного заступника выступилъ царь Вистаспа, который, вѣроятно, именно на этой защитѣ мирныхъ поселенъ отъ хищныхъ ордъ

основалъ свою царскую власть. Съ нимъ вѣстѣ дѣйствовалъ жрецъ Зороастръ, который не могъ смотрѣть спокойно на страданія своего народа. Они обострили въ немъ чувство контраста между безразличными лжебогами хищниковъ и истиннымъ богомъ, который является источникомъ «лучшаго порядка», охранителемъ права и мира въ народѣ, во имя котораго только и можно побѣдить и установить прочный порядокъ. Въ Гатахъ сохранилось въ высшей степени живое описаніе призванія Зороастра: какъ воли поселенъ достигли неба, какъ небесные духи совѣщались у престола высочайшаго бога Агура о томъ, кого избрать посланникомъ для спасенія народа, какъ затѣмъ Агура избралъ для этого Зороастра, и какъ Зороастръ принялъ это порученіе, моля Агуру о томъ, чтобы ему посланъ былъ добрый духъ и дава была сила для выполненія его мисси. Онъ хорошо сознавалъ свою слабость предъ величіемъ задачи и зналъ, что сопротивленіе, которое встрѣтитъ его начинанія, принесетъ ему страданія, но повинующійся онъ полагается на волю Божію: «что ты святъ, премудрый Владыка, я это видѣлъ, когда пришелъ ко мнѣ Духъ Благой, когда впервые я наученъ былъ словамъ твоимъ: обиды терпѣть отъ людей тотъ, кто преданъ тебѣ, но то, что вы называете благомъ, должно быть сдѣлано. Я знаю, почему мнѣ плохо, и приношу свои жалобы тебѣ; обрати твои взоры на это, Господь! Дай мнѣ радость, какъ другъ даетъ ее другу!» Онъ идетъ и проповѣдуетъ народу о Богѣ, который открылся ему, какъ единый истинный, какъ святая воля благого. Онъ требуетъ отъ каждаго выбора между вѣрой въ его бога, у котораго только и можно найти избавленіе, и лжебогами, ведущими къ гибели. Эта ситуация очень напоминаетъ ту, которую мы знаемъ изъ библейской исторіи, когда пророкъ Ілія выступилъ во имя Ягве противъ жрецовъ вааловыхъ и потребовалъ у народа, чтобы онъ выбиралъ между Богомъ и ваалами и не хромалъ больше на обѣ ноги. Здѣсь, какъ и тамъ, дѣло шло о борьбѣ между натуралистической и нравственной идеей божества, и, слѣдовательно, о личномъ выборѣ каждаго между истиной и ложной вѣрой. Вѣра при этомъ представляется

уже не просто изъ рода въ родъ передаваемымъ общимъ достоинствомъ или народнымъ обычаемъ, которому отдѣльная личность слѣдуетъ помимо своей воли, въ силу принадлежности въ данному народу,—она становится личнымъ убѣжденіемъ индивида, которому предоставляется выборъ между божествами природы, покровителями произвола и грубой силы, и истиннымъ Богомъ, господиномъ справедливости и порядка. Такой выборъ есть рѣшеніе воли, свободное отреченіе отъ злыхъ силъ и обѣтъ доброму духу, исповѣданіе его воли и его существа, рѣшеніе служить ему и содѣйствовать ему въ его добрѣ. Поэтому религія Зороастра также устанавливаетъ торжественныя формулы исповѣданія вѣры, которыя со стороны содержанія, если не со стороны словесной формы, обязаны своимъ происхожденіемъ самому Зороастру. «И отрекаюсь отъ злого духа и признаю себя вѣрующимъ въ Мазду». «Воля Господа есть законъ справедливости; небесная награда ожидаетъ насъ за дѣла, совершаемыя въ мірѣ ради Мазды; Агура одаряетъ правомъ того, кто помогаетъ бѣднымъ». «Справедливость есть высшее благо; блаженъ человекъ, чья справедливость совершенна». Оба религіозныя воззрѣнія—натуралистическое и нравственное—никогда не могутъ быть примирены; между враждебными принципами можетъ быть только постоянная борьба; разрѣшеніе этого противорѣчія возможно только въ конечной побѣдѣ добраго принципа надъ злымъ, въ побѣдѣ, которой должна, по мнѣнію Зороастра, завершиться ихъ борьба. Поэтому у пророка Зороастра преобладало то же настроеніе борьбы, что и у Иліи: «Не слушайте ложныхъ жрецовъ! Поражайте ихъ мечомъ и уничтожайте ихъ».

Таково, по моему мнѣнію, возникновеніе религіи Зороастра. Она коренилась въ страданіяхъ его народа, боровшагося съ варварскими ордами за начатки своего гражданского быта. Борьба эта вызвала въ душѣ жреца сознаніе глубокаго различія между грубыми богами природы и богомъ нравственнаго міропорядка. Благодаря ей сталъ Зороастръ пророкомъ Агура-Мазды, т. е. «премудраго Владыки», единаго Творца и покровителя всего благого и всѣхъ благъ въ природѣ и въ нравственномъ мірѣ, ко-

торому чужды всякій произволъ и сущность котораго заключается въ томъ, что благодаря ему разумная цѣль жизни, благо, побеждаетъ. «И позналъ тебя» — такъ говоритъ въ своей молитвѣ Зороастръ — «какъ перваго, какъ высочайшаго, въ духѣ мысли, какъ отца благого духа, истиннаго творца всего благого, Владыку міра и всякаго дѣянія». И Агура отвѣчаетъ ему: «Защитникъ я и Творецъ, хранитель и знающій, и святѣйшій Духъ, — таковы мои имена». Здѣсь достигнута практической монотеизмъ, который не перестаетъ быть монотеизмомъ оттого, что престолъ этого Бога окруженъ сонмомъ высшихъ и низшихъ духовъ, являющихся подобно библейскимъ ангеламъ слугами-исполнителями его воли. Выше всѣхъ стоятъ 6 Амеша-спента (Амшаспанды), т. е. бессмертные помощники, которые являются отчасти олицетвореніями такихъ религіозныхъ понятий, какъ «наилучшій порядокъ», «благая мысль», «возделѣнное право», «совершенная мудрость», «бессмертіе», но въ то же время представляются гениями и патронами земныхъ вещей: металловъ, растений, скота, земли. Затѣмъ, второй кругъ около Агуры составляютъ Язаты, т. е. «достоинные»; среди нихъ встрѣчаются различныя старыя народныя божества: гений огня, какъ быстрѣйшій изъ сыновъ божіихъ, затѣмъ древній индогерманскій богъ свѣта Митра, который теперь сталъ посредникомъ между богомъ и человѣкомъ, воздемъ душъ и судей въ томъ мірѣ, также какъ и Сраоша, гений повиновенія. Кромѣ того сюда же въ позднѣйшей жреческой системѣ, которая вообще впервые привела въ порядокъ эту небесную іерархію, относятся и нѣкоторые духи историческихъ героев и святыхъ, особенно Зороастра. Къ нимъ примыкаютъ, въ качествѣ третьяго круга, фраваші, собственно души людей вообще, а въ частности духи-хранители благочестивыхъ людей, которые составляютъ мужественное воинство Агуры въ его великой мировой борьбѣ.

Агура — святой, всевѣдущій и вседѣущій, но онъ однако не всемогущъ, потому что его сила до времени встрѣчаетъ противодействие со стороны «враждебнаго духа» Ангромайніу (Ари-

мань). Этот персидский дьяволъ есть духъ тьмы и смерти, какъ Агура—Маада—духъ свѣта и жизни. Онъ называется безумнымъ и слѣпымъ: онъ сначала дѣлаетъ, а потомъ обдумываетъ, т. е. дѣйствія его вытекаютъ изъ произвола и неразумія; онъ является олицетвореніемъ всего ирраціональнаго, нецѣлесообразнаго, превратнаго, гибельнаго, всего несовершеннаго въ природѣ и всего злого въ человѣчествѣ. Онъ не создателемъ Агуры, но и не такъ вѣченъ, какъ тотъ, не самостоятельный творецъ, а только разрушитель добраго дѣла Агуры; онъ является причиною всего дѣйствительно существующаго зла міра, но въ чемъ его собственное начало, этотъ вопросъ остается здѣсь такъ же безъ отвѣта, какъ и вопросъ о возникновеніи библейскаго дьявола. Это міросозерцаніе можно было бы назвать дуалистическимъ, поскольку господство надъ дѣйствительнымъ міромъ представляется въ немъ раздѣленнымъ между добрымъ богомъ и его злымъ соперникомъ. Но этотъ дуализмъ не абсолютенъ, такъ какъ злой духъ, вначалѣ не существовавшій, не будетъ существовать во-вѣки; разрѣшеніе великой міровой загадки, какъ можно объяснить зло въ твореніи бога, исказось не въ теоретической спекуляціи, а въ религіозно-теологическомъ пониманіи историческаго мірового процесса. Зло существуетъ, мы должны въ дѣйствительномъ мірѣ считатьъ съ нимъ, но оно не должно существовать, а должно быть непрестанно побораемо, и оно не будетъ существовать, такъ какъ великая міровая борьба нѣкогда закончится полной побѣдой добра и уничтоженіемъ зла. Такимъ образомъ дуализмъ враждебныхъ принциповъ имѣетъ мѣсто лишь въ данномъ временномъ мірѣ, его не было въ мірѣ до начала его исторіи, въ мірѣ чистыхъ духовъ и его не будетъ больше по окончаніи 6000-лѣтняго періода міровой жизни, исполненнаго борьбой, среднимъ и поворотнымъ пунктомъ котораго является открытіе Зороастра.

Его слово истины уже теперь служить побѣдоноснымъ оружіемъ ведущихъ борьбу вмѣстѣ съ богомъ противъ силъ смерти и жи. По прошествіи же 3000 лѣтъ явится чудесно рожден-

ный отъ его сѣмени спаситель Саошантъ, который будетъ какъ бы его alter ego, вновь пришедшимъ на землю,—и все мертвые тогда воскреснутъ. Тогда мировой пожаръ сѣмьмаетъ элементы и въ этомъ пламени благочестивые будутъ безболѣзненно очищены. Злые же будутъ наказаны трехдневными мученіями, но и они не будутъ погублены, а выйдутъ болѣе чистыми изъ огня. Только Ариманъ и его демоны въ этой послѣдней рѣшительной борьбѣ съ небесными воинствами будутъ побѣждены и навсегда уничтожены. Тогда въ новомъ мірѣ начнется безконечная блаженная жизнь чистыхъ созданій подѣ властью только одного добраго бога—Агура—Мазды.

Въ такомъ видѣ послѣднія событія описаны въ болѣе позднемъ письменномъ памятникѣ «Бундегешъ», но основная идея о происходящей нынѣ мировой борьбѣ обѣихъ враждебныхъ силъ и послѣдней окончательной побѣдѣ добраго бога и его приверженцевъ исходитъ несомнѣнно отъ самого Зороастра. Она является основой его религіи, которая, возникнувъ на почвѣ внутренней и внѣшней борьбы и тяжелыхъ жизненныхъ условій, признаетъ борьбу за дѣло божіе задачей человѣческой жизни, но въ то же время видитъ въ вѣрѣ во власть добраго бога—гарантію надежды на побѣду мужественныхъ борцовъ.

По Зороастрова вѣра дала богатый содержаніемъ идеи не только относительно послѣднихъ событій мировой исторіи, но и о судьбѣ отдѣльныхъ душъ послѣ смерти. Согласно 22 Iost душа благочестиваго человѣка послѣ его смерти еще три дня остается вблизи его тѣла, но уже предчувствуетъ грядущія радости райа. Затѣмъ она достигаетъ небснаго моста Чинватъ, гдѣ производится судъ. Геній справедливости держитъ въ рукахъ вѣсы, на которыхъ взвѣшиваются добрыя и злыя дѣянія,—безъ всякаго пристрастія. Если перевѣшиваютъ добрыя дѣла, то душа можетъ идти по мосту, и дыханіе райскихъ ароматовъ встрѣчаетъ ее; ей является прекрасная дѣвушка и говорить: «я твое собственное дѣяніе, воплощеніе твоихъ добрыхъ мыслей, словъ и дѣлъ, твоя благочестивая вѣра». Тогда душа въ сопровожденіи Митры входитъ въ тройной рай добрыхъ

мыслей, словъ и дѣлъ и, наконецъ, въ свѣтлый міръ Агуры или добрыхъ духовъ. Душа безбожника, наоборотъ, увлекается демономъ смерти въ тройной адъ и въ концѣ концовъ—въ темное жилище Аримана. Безъ сомнѣнія, здѣсь въ основѣ лежатъ древнѣйшія представленія, свойственныя индогерманскому анимизму, но въ религіи Зороастра они переработаны въ согласіи съ той его основною этической идеей, что каждый человѣкъ отвѣтственъ не только за свои дѣла, но и за правдивость своихъ словъ и за чистоту своихъ мыслей.

Стоитъ бросить еще взглядъ на мораль Зороастровой религіи, чтобы увидѣть различіе, существующее между его первоначальными здоровыми принципами и позднѣйшими искаженіями, получившимися благодаря множеству мелочныхъ обрядностей. Зороастръ, какъ уже сказано, видѣлъ задачу человѣка въ томъ, чтобы содѣйствовать добруму богу въ осуществленіи добра и бороться противъ губительныхъ силъ зла. Такъ какъ все здоровыя проявленія жизни, ростъ и преуспѣаніе въ природѣ и въ мірѣ людей относятся къ царству Агуры и служатъ его дѣлу, то обязанностью благочестиваго является не аскетическое подавленіе жизни, а наоборотъ, усердное упражненіе всѣхъ силъ въ жизненно-полезной культурной работѣ. Особенно поощрялись занятія скотоводствомъ и земледѣіемъ, которыя разсматривались религіею, какъ заслуги: «кто съѣтъ зерно, тотъ съѣтъ святость», потому что плодородная земля принадлежитъ Агурѣ, а безплодная—демонамъ. Точно также и здоровая семейная жизнь, когда рождается много дѣтей и они воспитываются порядочными людьми, является исполненіемъ религіознаго долга, вѣббрачье же и распутство признается недопустимымъ, а все противоестественныя страсти—смертнымъ грѣхомъ, не прощаемымъ, истиннымъ дѣломъ дьявола. Наряду съ чистотою тѣла и души, умѣренностью и трудолюбіемъ, которыя обезпечиваютъ каждому здоровую, чистую жизнь, главными социальными добродѣтелями почитаются: правдивость, вѣрность, справедливость, милосердіе и доброта. Въ качествѣ же главныхъ пороковъ порицаются: ложь и обманъ, клятво-

преступленіе, дѣланіе долговъ (ибо при этомъ не обходится безъ лжи), алчность и жестокосердіе. Правдивость и вѣрность бросались въ глаза даже грекамъ, какъ особенно похвальные черты исповѣдывавшихъ зороастрову религію персовъ. Но эта здоровая мораль была сильно искажена ритуальнымъ законодательствомъ жрецовъ, какимъ мы его знаемъ изъ «Вендидады», жреческаго закона Авесты, который къ древнимъ Гастамъ относится приблизительно такъ, какъ «законы» Моисея относятся къ пророкамъ и псалмамъ. Изъ этой бессмысленной казуистики я приведу лишь нѣсколько примѣровъ. Дабы не осквернить ни одного изъ святыхъ элементовъ, мертвыхъ нельзя было ни сжигать, ни погребать въ землѣ, поэтому они выносились на горы или на высокія башни и тамъ оставались на добычу дикимъ звѣрямъ или птицамъ,—отвратительный обычай, позаимствованный, быть можетъ, у скивовъ. Вообще, измышленіемъ ритуальныхъ глупостей занимались мидійскіе жрецы («маги»). Существовало безконечное множество предписаній, какъ долженъ поступать тотъ, кто осквернился неволью благодаря тому или иному физиологическому акту или отъ прикосновенія къ нечистой вещи, особенно къ труну. Для всякаго самаго безобиднаго оскверненія существовала особая церемонія очищенія и искупленія, при чемъ необходимо было обращаться за содѣйствіемъ жреца и—въ этомъ то, конечно, и вся суть, — ушачивать ему приличное вознагражденіе; въ противномъ случаѣ желающему получить искупленіе угрожалъ каждый разъ извѣстное число ударовъ, для которыхъ существовалъ свой тарифъ. Въ немъ нельзя видѣть ничего другого, какъ только порожденіе безумной фантазіи жрецовъ. Но довольно этихъ симптомовъ печальнаго вырожденія, которому подпала первоначально столь чистая и здоровая религія и мораль Зороастра въ рукахъ восточныхъ жреческихъ школъ.

Я не буду останавливаться на судьбѣ религіи Зороастра съ тѣхъ поръ, какъ она стала государственной религіей персидскаго царства, вмѣстѣ съ нимъ переживая всѣ политическія перемѣны, до того момента, когда она подверглась натиску маго-

метанства. Но я хотѣлъ бы еще занять ваше вниманіе культомъ Митры, возникшимъ изъ персидской религіи и игравшимъ въ первые вѣка по Р. Х. значительную роль въ римской имперіи въ качествѣ соперника христіанства. Древній индогерманскій богъ свѣта Митра уже въ Авестѣ отнесенъ въ числу полубожественныхъ существъ Язатъ (Yazatos), и называется тамъ сильнѣйшимъ изъ нихъ, котораго Агура сдѣлалъ столь же великимъ, какъ онъ самъ, и котораго онъ поставилъ хранителемъ всего міра. Съ расширеніемъ персидскаго царства до Вавлоніи и дальше, передней Азіи, образовалась смѣшанная религія изъ древне иранскихъ вѣрованій, вавилонскихъ мифовъ, сирійскихъ культовъ, а подѣ конецъ и изъ эллинистическихъ спекуляцій. Всѣ вмѣстѣ они образовали элементы религіи Митры, съ которой римляне познакомились уже при Помпеевъ въ Киликіи, и которая въ ближайшія столѣтія распространилась по всей римской имперіи, избравъ своимъ главнымъ центромъ Римъ.

Въ центрѣ ея вѣрованій и культа стоялъ Митра, какъ «посредникъ» между небомъ и землей. Легенда рассказываетъ о его рожденіи изъ скалы и о поклоненіи пастуховъ юному солнечному герою. Она отождествляетъ его наполовину съ солнечнымъ богомъ, повѣствуя о томъ, какъ онъ одержалъ побѣду надъ этимъ богомъ и какъ послѣ этого вступилъ съ нимъ въ тѣсный союзъ. Наибольшей извѣстностью пользуется передаваемая въ безчисленныхъ изображеніяхъ легенда о принесеніи Митрою въ жертву мнѣческаго первобыка, изъ тѣла котораго вышли всѣ травы и растенія, особенно—хлѣбъ и виноградъ. Это космогоническій мифъ очень древняго происхожденія. Затѣмъ рассказывается, какъ Митра во время засухи разсѣкъ стрѣлою скалу и какъ она дала воду, подобно чуду Моисея въ пустынѣ. Послѣ послѣдняго пиршества вмѣстѣ съ Геліосомъ (солнечнымъ богомъ) и его соратниками, герой легенды возносится на огненной колесницѣ на небо, гдѣ и живетъ среди боговъ. Такимъ образомъ Митра является происходящимъ отъ божества божественнымъ вѣтанкомъ и по-

средникомъ, который принималъ участіе уже въ сотвореніи міра и который постоянно поддерживаетъ міропорядокъ, борясь съ его врагами; онъ небесный прообразъ и сильный заступникъ борющихся, охранитель блага въ этомъ мірѣ и воздаятель въ томъ. Онъ сопровождаетъ души своихъ вѣрныхъ слугъ въ ихъ опасномъ путешествіи по семи небесамъ, врата которыхъ открываются лишь предъ посвященными, знающими священныя имена и формулы. (Здѣсь вы припомните, конечно, вавилонскій мифъ о путешествіи въ адъ Интаръ и египетскій мифъ о путешествіи душъ вмѣстѣ съ Ра въ преисподней). Въ каждой изъ этихъ небесныхъ сферъ душа оставляетъ часть своего существа, которую она получила отъ соответствующаго планетнаго Духа, и достигаетъ наконецъ—въ видѣ освобожденной отъ всѣхъ земныхъ слѣдовъ души—восьмого неба, гдѣ ее приветствуютъ блаженные духи, какъ вернушагося домой послѣ долгаго отсутствія сына. Въ концѣ же міра Митра (который здѣсь замѣняетъ собой иранскаго Сашанта) снова придетъ, воскреситъ людей и совершитъ всеобщій судъ, затѣмъ повторитъ жертвоприношеніе первыхъ временъ и изъ жира жертвеннаго быка, смѣшаннаго съ виномъ, приготовить чудесный напитокъ, который дастъ возставшимъ безсмертную жизнь на обновленной землѣ.

Община исповѣдовавшихъ религію Митры имѣла прочную организацію; она дѣлилась на семь степеней посвященія, которыя носили имена: «воронъ, грифъ, воинъ, левъ, персъ, солнцебогъ, отецъ». Въ первыхъ трехъ степеняхъ состояли новички: они занимали служебное положеніе безъ права участія въ таинствахъ, которое давалось лишь степенью «льва». Во главѣ стояли «отцы», а еще выше—«отецъ отцовъ», какъ гроттмейстеръ посвященныхъ, которые оказывали ему велическое почтеніе. Другъ друга члены общины называли «братьями». Принятіе въ общину и переходъ на высшую ступень сопровождалось обрядами посвященія, которые назывались «таинствами». Къ ихъ числу относилось крещеніе, которое (по опредѣленію отца церкви Тертулліана) представляло собой

«образъ воскресенія»; затѣмъ—конfirmaціи, заключающаяся въ наложеніи на чело вѣрующаго извѣстнаго знака (путемъ помазанія или выжиганія, неизвѣстно); освященіе рукъ и языка медомъ; наконецъ, вкушеніе, имѣющее значеніе таинства трапезы, за которой ставились и освящались жрецомъ, произносившимъ священныя формулы, хлѣбъ и чаша (съ водой или такъ же съ виномъ.—это неизвѣстно). Эта священная трапеза была отчасти воспоминаніемъ послѣдней предъ вознесеніемъ на небо вечери Митры, отчасти—мистическимъ средствомъ для полученія божественныхъ силъ и обезпеченія себѣ жизни вѣчной. Въ одной сохранившейся литургіи поклонниковъ Митры обрядъ посвященія, вводящій вѣрующаго въ общеніе съ богомъ, разсматривается какъ актъ искупленія и сообщенія жизни, совершающійся путемъ символически-мистическаго умиранія и новаго рожденія; посвященные называли себя также «возрожденными для вѣчности» (*renatus in aeternum*). Впрочемъ, совершеніе таинствъ предварялось и сопровождалось бичеваніями и драматическими сценами ужаса, символизировавшими борьбу съ темными силами и служившими средствомъ испытать духъ посвящаемаго.

Исполненіе обрядовъ культа было дѣломъ жрецовъ, которыми могли становиться посвященные изъ степени «отцовъ». «Отецъ отцовъ» былъ въ то же время верховнымъ жрецомъ, первосвященникомъ, и наблюдалъ за всѣми вѣрующими даннаго города:—какой либо одной, охватывающей всѣ общины, церковной организаціи, повидимому, еще не было. Регулярное служеніе жрецовъ заключалось въ трижды повторяемой ежедневной молитвѣ къ солнцу, сопровождавшейся различными жертвами и приношеніями, а также пѣніемъ гимновъ подъ аккомпаниментъ музыки. Особое торжество совершалось разъ въ недѣлю, въ воскресенье, въ день солнечнаго бога. Главнѣйшимъ праздникомъ въ году былъ день рожденія «неободимаго бога солнца», 25 декабря (зимнее солнцестояніе, съ момента котораго солнце, т. е. день, начинаетъ прибывать).

Этотъ день праздновался во всѣхъ общинахъ, какъ священное радостное торжество.

Привлекательную силу культа Митры легко понять. Община братьевъ оказывала каждой отдѣльной личности нравственную поддержку и укрѣпляла ея духъ въ борьбѣ за существованіе, такъ какъ всѣ они чувствовали себя членами воинства Божьяго, отважными борцами, которымъ помогаетъ Богъ и которымъ таинственными обрядами обезпечивается блаженная жизнь на томъ свѣтѣ. Смѣшеніе природныхъ мнѳовъ съ нравственными идеями и мистическими обрядами вполне соответствовало эпохѣ: это была вѣкъ синкретизма и мистерій. Мужественный же, боевой характеръ этой религіи—наслѣдіе ея иранскаго происхожденія—служилъ причиною того, что она находила особенно хорошій пріемъ въ римскихъ легионахъ. Ей было также обезпечено расположеніе императоровъ, видѣвшихъ въ общинѣ поклонниковъ Митры опору культа цезарей. Но это же приспособленіе къ образу мыслей и потребностямъ языческаго народа и его влстителей было въ то же время и слабымъ пунктомъ этой смѣшанной религіи по сравненію съ христіанствомъ, которое не допускало въ своемъ нравственномъ монотеизмѣ никакихъ уступокъ языческому натурализму и политеизму,—которое искупителемъ считало не мнѳческаго солнечнаго героя, а идеальный образъ бого-человѣка,—которое открывало двери спасенія не только мужчинамъ, но всѣмъ безъ различія,—женщинамъ и дѣтямъ. Достаточно было одной этой особенности, чтобы побѣда христіанства надъ религіей Митры, соперничавшей съ нимъ въ теченіе трехъ столѣтій, оказалась необходимостью. Какъ могла бы завоевать міръ религія, исключаяющая женщинъ? Продолжать сравненіе обѣихъ религій я не буду; параллели во многихъ частностяхъ сами бросаются въ глаза; въ какой мѣрѣ здѣсь имѣла мѣсто прямая зависимость той или другой стороны и какова ихъ историческая связь, — этотъ вопросъ среди ученыхъ продолжаетъ оставаться спорнымъ,—и мы поступимъ всего правильнѣе,

если пока воздержимся отъ собственнаго сужденія по этому поводу. Кто хочетъ ближе познакомиться съ этимъ, тому я укажу на прекрасную работу Кюмона (Cumont), которой я воспользовался для этого краткаго очерка о религiи Митры.

IX.

Браманизмъ и Гаотама
Будда.

Браманизмъ и Гаотама Будда.

Индусы находились въ ближайшемъ племенномъ родствѣ съ иранцами, о которыхъ шла рѣчь въ предыдущей лекціи. Но ихъ религіозное развитіе шло совершенно иными путями. Нѣкогда, ко времени вторженія въ долину Инда завоевательныхъ племенъ, индусы были еще народомъ дѣятельнымъ и воинственнымъ, привязаннымъ къ міру и его наслажденіямъ, какъ о томъ свидѣлствуютъ древнія пѣсни Ригведы. Ихъ обликъ совершенно измѣнился, когда они осѣли въ роскошной долинѣ Ганга. Жаркій климатъ этой мѣстности дѣйствовалъ на нихъ расслабляющимъ образомъ. Усталость, склонность къ созерцательному покою, къ мечтательности и отвлеченной спекуляціи овладѣли этимъ когда-то столь бодрымъ, радостнымъ, дѣятельнымъ народомъ. Къ этому присоединилось еще обособленіе сословія, обращавшихся во все болѣе и болѣе замкнутыя касты. Изъ касты воиновъ выходили небольшіе владѣтельные роды, деспотически правившіе народомъ; каста жрецовъ, все болѣе монополизировавшая общественный культъ и создавшая сложный, педантическій ритуаль жертвоприношеній и молитвъ, оказывала, благодаря своей связи съ господствующими родами знати, сильное и пагубное давленіе на духовную жизнь народа. У индусскаго народа не было великихъ общихъ задачъ и высокихъ идеаловъ, которые служили бы могущественными мотивами для его дѣятельности и наполняли бы ее цѣннымъ содержаніемъ. Это всегда приводитъ къ пресыщенности жизнью, къ усталости и къ пессимистическому, нигилистическому взгляду на міръ.

Таковы были индусы. Въ нѣкоторыхъ кругахъ не только жреческаго сословія, но и касты воиновъ, стали появляться люди, глубоко задумывавшіеся надъ истинностью народной вѣры въ боговъ. Они ставили вопросъ, не являются ли эти многочисленные боги въ сущности лишь различными именами одного Божественнаго. На вопросъ же о томъ, что представляетъ собою это Единое, философы отвѣчали: мы находимъ его въ насъ самихъ, когда отвлекаемся отъ своихъ особыхъ мыслей и желаній и обращаемся къ общему всѣмъ, однородному неизмѣнному духовному существу,—и эта наша внутренняя «самость» (Атманъ) тождественна «самости» міра, міровой душѣ. Жрецы же говорили: высочайшее, что есть въ мірѣ,—это лишь молитва, Брама, такъ какъ молитва и жертвы (согласно древнимъ индогерманскимъ воззрѣніямъ) обладаютъ принудительной для самихъ боговъ силою, и ими держатся земля и небо. Обѣ стороны сошлись на томъ, что сила молитвы и міровая душа, Брама и Атманъ, въ основѣ являются одной и той же изначальной божественной сущностью. Отъ этого безличнаго Брами жрецы отличали затѣмъ еще личнаго Брамю, какъ высшаго Бога, олицетворявшаго собой жреческое могущество и достоинство. На вопросъ же о происхожденіи міра изъ божественнаго первоначала одни отвѣчали: всѣ отдѣльныя существа суть истеченія (эманации) первоначала и снова возвращаются къ нему, подобно нитямъ паука, выпускаемымъ имъ изъ себя и снова втягиваемымъ имъ, или подобно искрамъ, взлетающимъ отъ костра и снова падающимъ на него. Другіе же держались того мнѣнія, что такъ какъ міровая душа есть единственно истинное, простое и неизмѣнное существо, то міръ множественнаго и измѣнчиваго не можетъ обладать со-всѣмъ никакой реальностью, онъ является лишь призрачнымъ бытіемъ, сномъ, который благодаря обману майи представляется намъ, нашему невѣдѣнію, дѣйствительностью. Это тотъ же абстрактный монизмъ или пантеизмъ, какой мы встрѣчаемъ у греческихъ философовъ элеатской школы (Ксенофанъ, Парменидъ). Стать народной такого рода спекуляціи, конечно, нигдѣ

не могла. Но болѣе називное представленіе объ истеченіи міра изъ Брама оказалось весьма приспособленнымъ къ тому, чтобы послужить исходнымъ пунктомъ для коренившагося въ народной вѣрѣ ученія о переселеніи душъ. Оно связано съ первобытными и всюду распространенными пессимистическими представленіями о способности душъ къ перевоплощенію. Но тогда какъ способъ перевоплощенія въ народныхъ вѣрованіяхъ являлся совершенно произвольнымъ или случайнымъ, въ браманской системѣ онъ подчиненъ моральному закону возмездія: каждый человѣкъ до своего нынѣшняго существованія прожилъ уже столько-то и столько-то жизнью, и все счастье или несчастье, выпадающее теперь на его долю, является лишь плодомъ его дѣяній въ предыдущихъ существованіяхъ. Точно такъ же и его нынѣшнія заслуги или прегрѣшенія представляютъ собой посѣвъ, изъ котораго впоследствии произрастетъ для человѣка лучшее или худшее существованіе: его душа воплотится или въ живомъ существѣ, стоящемъ на высшей ступени (въ благородной кастѣ или сверхчеловѣческомъ существѣ), или въ низшей формѣ, вплоть до самыхъ низкихъ и самыхъ отвратительныхъ животныхъ. Такимъ образомъ вся жизнь влечена въ неразрывную цѣпь причинъ, морально связывающую вину и судьбу человѣка. А такъ какъ эта цѣпь выходитъ за предѣлы данной жизни, то и смерть не даетъ избавленія, она ведетъ только отъ полнаго страданія нынѣшняго существованія къ новой и, быть можетъ, еще болѣе тяжелой жизни. Является поэтому вопросъ, вокругъ котораго вертілась вся мысль и вся поэзія утомленныхъ жизнью индусовъ: какъ освободиться отъ этого безконечнаго круговорота рожденій съ ихъ безконечной смѣной все новыхъ и новыхъ страданій?

Многіе искали этого избавленія въ подвигахъ суроваго аскетизма, въ разрывѣ со внѣшней жизнью, въ одиночествѣ лѣсныхъ отшельниковъ; предполагалось, что путемъ подавленія и бичеванія плоти она будетъ умерщвлена и духъ освободится отъ чувственнаго міра. Другіе же считали это средство недостаточнымъ и думали, что истинный мудрецъ становится выше

его благодаря знанію о единомъ бытіи Брами и о призрачности, ничтожествѣ всякаго отдѣльнаго существованія, даже существованія своего собственнаго «я»; только тотъ, кто достигъ высоты этого познанія, на всегда освобожденъ отъ круговорота міровой жизни. «Кто испытуя, всѣ существа находятъ въ своемъ я, предъ тѣмъ отстунаетъ заблужденіе и всякое страданіе исчезаетъ». Его внѣшняя жизнь можетъ еще нѣкоторое время продолжаться, подобно тому, какъ гончарный кругъ продолжаетъ вертѣться даже послѣ того, какъ его перестали двигать. Но «преодолевшему себя», разъ увидѣвшему уже обманъ Майи, дается увѣренность, что по смерти тѣла его жизненный духъ уже не будетъ возвращаться ко все новымъ и новымъ рожденіямъ. «Онъ тогда уже Брама и въ Брамѣ растворяется». «Какъ потоки бѣгутъ и въ океанѣ исчезаютъ, теряя имя и образъ свой, такъ погружается мудрецъ, лишенный имени и образа, въ единомъ вѣчномъ Духѣ». Такого браманскаго искупленія, достигаемаго философскимъ познаніемъ «Всеединаго» и бѣгствомъ отъ міра, искупленія, доступнаго, правда, лишь тѣмъ немногимъ, которые способны философски мыслить.

Среди ищущихъ искупленія индусовъ въ 6 стол. до Р. Х. появился одинъ знатный юноша (княжескій сынъ?) изъ дома Сакіа въ Капилавастахъ, Гаотама, по прозванію «Будда», т. е. просвѣтленный, ставшій основателемъ индуской религіи искупленія. Его жизнь окутана въ индускомъ преданіи множествомъ легендъ, и потому въ послѣднее время не разъ высказывалось предположеніе, что онъ не былъ исторической личностью, а является лишь героемъ солнечныхъ мифовъ (Сепартъ, Бернъ). Но это былъ преувеличенный скептицизмъ. Въ исторической подлинности Гаотамы такъ же мало можно сомнѣваться, какъ и въ существованіи личности Іисуса, хотя въ обоихъ случаяхъ дѣйствительно историческія данныя не всегда легко отдѣлить отъ вымысловъ, созданныхъ благочестивымъ сказаніемъ. Я расскажу жизнь Гаотамы въ традиционной легендарной формѣ. Вы сами увидите, что нужно будетъ при-

знать въ этомъ жизнеописаніи исторически вѣрнымъ и что отнести на счетъ одной только легенды. Я основываюсь главнымъ образомъ на сѣверно-буддійской біографіи Lalitavistara (во французскомъ переводѣ Фуко), переведенной въ 65 г. по Р. Х. на китайскій языкъ и слѣдовательно составленной несомнѣнно уже до Рождества Христова, во всякомъ случаѣ до появленія нашихъ Евангелій; на это слѣдуетъ обратить вниманіе въ виду бросающагося въ глаза сходства въ отдѣльных пунктахъ этихъ буддійскихъ легендъ съ евангельскими.

Біографія Гаотамы начинается еще до его рожденія, съ его небеснаго предсуществованія. Жившій въ небѣ «Великій Человѣкъ» по настоянію боговъ рѣшаетъ стать искупителемъ человечества, сойти въ земной міръ и родиться отъ женщины. Въ качествѣ своей матери онъ избралъ благочестивую царицу Майю, супругу царя Судходаны изъ Капилавасту. Затѣмъ разсказывается, какъ эта женщина была отпущена на нѣкоторое время своимъ мужемъ и удалилась въ уединеніе для совершенія подвиговъ благочестія. Когда однажды украшенная цвѣтами Майя спала въ гротѣ, она увидѣла небеснаго Будду въ образѣ бѣлаго слона, вошедшаго въ ея тѣло. Она разсказала объ этомъ свѣ своему супругу. Тотъ обратился по этому поводу къ снотолкователямъ и получилъ въ отвѣтъ, что отъ его жены родится или великій князь или спаситель міра. Десять мѣсяцевъ спустя Майя, не оскверненная и не осквернившая, родила сына, который тотчасъ же по своемъ рожденіи воскликнулъ мощнымъ голосомъ: «я высочайшій и лучшій въ мірѣ и я положу конецъ всякому страданію». Тогда появились сонмы небесныхъ духовъ, притѣствовавшихъ новорожденнаго спасителя, земля задрожала и небесный свѣтъ просіялъ, глухіе стали слышать и слѣпые прозрѣли, и даже въ аду превратились мученія. Около этого же времени благочестивый пророкъ Асита, жившій отшельникомъ въ Гималаяхъ, по чудесному знаменію въ небѣ узналъ, что родился великій царь, спаситель. Онъ спустился въ Капилавасту, нашелъ младенца въ царскомъ замкѣ и по таинственнымъ знакамъ опредѣлилъ, что въ немъ явился «великій человѣкъ съ

неба». Тогда онъ заплакалъ. Когда его спросили о причинѣ грусти, онъ отвѣтилъ: «Этотъ человекъ научить закону, который есть начало, середина и конецъ добродѣтели, я же не доживу до этого искупленія—и потому и плачу». Будучи отрокомъ, Гаотама поражалъ своихъ учителей удивительными познаніями; уже съ раннихъ лѣтъ онъ углубился въ благочестивыя размышленія. Однажды во время весенняго праздника, когда царь по обычаю проводилъ первыя борозды золотымъ плугомъ, служанка, засмотрѣвшись на празднество, забыла о мальчикѣ и потеряла его изъ виду. Долго искали его, пока наконецъ отецъ не нашелъ его сидящимъ подъ смоковницею, тѣнь которой цѣлый день неподвижно осѣняла его, окруженнымъ мудрецами и ведущимъ съ ними бесѣды о духовныхъ предметахъ. На удивленный вопросъ отца Гаотамы отвѣчалъ: «отецъ, оставьте поля и ищите того, что выше» (стремитесь къ высшимъ благамъ). Но затѣмъ онъ возвратился съ отцомъ въ городъ, видѣвшимъ образомъ исполняя обычай народа, но внутренно занятый мыслями о своемъ будущемъ призваніи спасителя. О дальнѣйшихъ годахъ юности Гаотамы разсказывается только, что онъ принималъ участіе во всѣхъ торжествахъ двора, но превосходилъ въ то же время своихъ сверстниковъ въ занятіяхъ науками и искусствами и побѣдою въ состязательныхъ играхъ приобрѣлъ себѣ жену. Когда эта послѣдняя подарила ему сына, онъ, какъ передаютъ, воскликнулъ: «это еще одна сильная связь, которую мнѣ предстоитъ порвать». Его уже тяготило чувство суетности всей свѣтской жизни. Ему едва ли даже нуженъ былъ тотъ особый толчокъ, который, по словамъ легенды, заставилъ его окончательно рѣшиться на бѣгство изъ міра. Этотъ толчокъ заключался въ томъ, что во время одной прогулки ему встрѣтились одинъ за другимъ драхмный старецъ, тяжело-больной человекъ, умершій и пустыжникъ, и что при видѣ всего этого онъ проникся всею скорбью человѣчества.

О приведенія этого «великаго рѣшенія отречься отъ всего» въ исполненіе легенда разсказываетъ эпически пространно и

связываетъ съ нимъ рядъ трогательныхъ сценъ. Родители, друзья и супруга старались всячески удержать его отъ его намѣренія, но ихъ мольбы не имѣли силы. Глубокой ночью онъ молча простился со спящей женою и ребенкомъ и тайно, сѣвъ на коня, въ сопровожденіи одного слуги, покинулъ городъ. Вскорѣ онъ отослалъ назадъ даже коня и слугу и перемѣнилъ царскую одежду на рубище нищаго.

Сначала онъ присталъ къ двумъ браманскимъ учителямъ, но не нашелъ въ ихъ ученіи удовлетворенія. Два года спустя онъ оставилъ ихъ, началъ самостоятельно упражняться въ покаяніи; къ нему вскорѣ присоединилось еще пять другихъ сподвижниковъ. Такъ провелъ онъ строгимъ аскетомъ пять лѣтъ и довезъ свое умерщвленіе плоти до того, что чуть не умеръ. Тогда ему открылось, что и этотъ путь не истиненъ. Онъ отказался отъ жизни аскета, снова началъ бѣсть и пить, какъ всѣ люди; его ученики и сподвижники увидѣли въ немъ отщепенца и покинули его. Такъ остался онъ совершенно одинокимъ въ мірѣ, оторванный отъ семьи, отъ своихъ учителей и учениковъ, предоставленный самому себѣ и со жгучимъ вопросомъ въ сердцѣ: какъ стать свободнымъ отъ страданія бытія? Это состояніе уединенной, сомнѣвающейся и борющейся души легенда рисуетъ въ рядѣ драматическихъ сценъ демоническихъ искушеній. Мара, князь страстей и смерти, старался всевозможными ухищреніями отвлечь святого отъ его пути. Онъ выпустилъ на него бушующія стихіи, вѣтеръ и воду, огонь и камень, но ихъ оружіе падало къ ногамъ Гаотамы, обращаясь въ гирлянды цвѣтовъ. Тогда Злой Духъ попытался прибѣгнуть къ оружію страсти, онъ повелѣлъ своимъ красавицамъ-дочерямъ соблазнить святого своей прелестью, но онѣ, посрамленные, должны были признать непобѣдимость его добродѣтели. Наконецъ наступило самое тяжелое искушеніе: Мара обѣщаетъ ему высшую земную власть и господство, если онъ откажется отъ недостижимыхъ духовныхъ цѣлей. Но Гаотама отвергаетъ его предложеніе, говоря: если ты владыка страсти, то ты не владыка истины, которой я достигну вопреки тебѣ.—

Вслѣдъ за этимъ искушеніемъ Гаотама, какъ рассказываетъ легенда, пережилъ рѣшительный моментъ просвѣтленія: онъ погруженъ былъ, сидя подѣ смоковницей, въ глубокое размышленіе, когда свѣтъ познанія явился ему; онъ позналъ четыре основныхъ истины, на которыхъ основано искушеніе: 1) всякая жизнь есть страданіе, ибо она—постоянное желаніе, никогда не удовлетворяемое, исکانіе, не приводящее къ нахожденію, обладанію, которому угрожаетъ утрата; 2) причина страданія лежитъ не внѣ насъ, а въ насъ самихъ, въ нашей жадѣ наслажденій, жизни, власти; 3) избавленіе отъ страданій состоитъ въ подавленіи этой жажды, вози къ жизни, въ самопреодоленіи, въ «угашеніи» желаній, въ Нирванѣ; и наконецъ 4) путь къ этой цѣли есть та святая тропка изъ восьми частей, которая называется: «правая вѣра, правое рѣшеніе, правое слово, правое дѣло, правое стремленіе, правая жизнь, правые помыслы, правое самоуглубленіе». Что разумѣется подѣ этимъ, мы увидимъ ниже.

Съ этимъ откровеніемъ Гаотама дѣлается просвѣтленнымъ Буддой. Онъ получилъ увѣренность въ томъ, что избѣжалъ несчастнаго круговорота вѣчно повторяющагося рожденія, приводящихъ постоянно къ новому страданію существованію. Онъ пробылъ послѣ этого еще пятьдесятъ дней на освященномъ мѣстѣ, гдѣ ему открылась истина, и размышлялъ тамъ въ сомнѣніи, долженъ ли онъ оставить при себѣ истину искушенія или возвѣстить ее другимъ людямъ, грубый разумъ которыхъ, окутанный тьмою земныхъ мыслей, не въ состояніи проникнуть въ глубокую, совершенную истину. Тогда сами боги приступили къ нему и стали увѣщавать мздодушно колеблющагося, убѣждая его въ томъ, что онъ изъ сожалѣнія къ страданію человѣческому долженъ возвѣстить истину искушенія. Ободренный этимъ, онъ рѣшается всеародно объявить о путяхъ къ искушенію. Его ученіе впервые имѣло успѣхъ въ Бенаресѣ, гдѣ онъ нашелъ нѣтъ своихъ прежнихъ сподвижниковъ, и теперь еще встрѣтившихъ его недоувѣрчиво, но затѣмъ обращенныхъ имъ. Онъ повѣдалъ имъ, что жизнь, приходящая

въ самоумерщвлении плоти такъ же неправильна, какъ и жизнь страстей, что истиннымъ является среднй путь внутренняго самопреодоленя, основанный на четырехъ указанныхъ выше кардинальныхъ истинахъ. Послѣ этого Будда сталъ проповѣдывать въ Бенаресѣ всему народу и ходить по всей странѣ (въ провинціи Магадха) въ видѣ странствующаго проповѣдника. Всюду онъ пользовался большимъ успѣхомъ. Богатые и бѣдные, ученые брамины и простые люди, трудящіеся и обремененные слушали его проповѣдь объ искупленіи и многіе изъ нихъ вступали въ число его постоянныхъ учениковъ и послѣдователей. Собравъ шестьдесятъ учениковъ, онъ послалъ ихъ по одному въ разныя стороны для проповѣди: «идите для блага многихъ, изъ состраданія къ міру, проповѣдуйте высочайшее ученіе о совершенной и чистой жизни». Среди его учениковъ легенда выдвигаетъ двухъ, названныхъ учениками правой и лѣвой руки. Одинъ изъ нихъ отличался мудростью, а другой—чудодейственной силой. Кромѣ того упоминается его любимый ученикъ Ананда, родственникъ Будды, больше всѣхъ другихъ, какъ передаютъ, слышавшій отъ Будды и лучше всѣхъ удержавшій то, что слышалъ. Этотъ кругъ учениковъ не былъ свободенъ и отъ своего Іуды: былъ нѣкто Давадатта котораго врагъ наставилъ втереться въ среду учениковъ, дабы погубить Будду. Затѣмъ мы узнаемъ о диспутахъ съ противниками изъ брамановъ и аскетовъ. Они требовали однажды отъ Будды чуда, но онъ отвѣтилъ имъ: «я не учу моихъ учениковъ совершать предъ людьми чудеса съ помощью сверхъестественной силы, и учу ихъ слѣдующему: «живите такъ, чтобы ваши добрыя дѣла были скрыты, а ваши грѣхи — узнаны». Это, правда, не мѣшало благочестивымъ легендамъ рассказывать объ удивительныхъ чудесахъ Будды для пошрмленія его враговъ и въ назиданіе вѣрующимъ, но приводить примѣры ихъ намъ нѣтъ необходимости.

Когда Будда на 80-мъ году жизни, послѣ сорокалѣтней дѣятельности странствующаго проповѣдника почувствовалъ приближеніе своего конца (приблизительно около 480 г. до Р. Х.),

онъ собралъ своихъ учениковъ вокругъ себя и обратился къ нимъ со словами: «бдите постоянно и живите всегда въ святости; отважные и готовые на все охраняйте духъ вашъ! Кто всегда ходитъ безъ колебанія, вѣрный слову истины, тотъ свободенъ отъ рожденія и смерти, и достигаетъ цѣли всего страданія». Онъ попросилъ ихъ затѣмъ сказать ему, не осталось ли что либо въ его ученіи, для нихъ темнымъ. Всѣ молчали, Ананда же заявилъ, что никто изъ нихъ не сомнѣвается въ ученіи Будды. Тогда онъ произнесъ послѣднія слова: «Все возникающее преходитъ, совершайте же дѣло спасенія съ усердіемъ!» Послѣ этого Гаутама вошелъ въ Нирвану. Поднялась буря и земля сотряслась въ часъ его кончины. И когда его трупъ былъ поднятъ на великолѣпно украшенный костеръ, этотъ послѣдній загорѣлся самъ собой.

Во времени своей смерти Будда собралъ уже около себя большую общину, которая продолжала расти. Откуда взялся этотъ успѣхъ? Отвѣтъ: онъ проповѣдывалъ иначе, чѣмъ ученые и аскеты; не въ ученыхъ спекуляціяхъ о міровой душѣ и не въ неестественныхъ самобичеваніяхъ искалъ онъ пути къ искупленію; единственно, что представлялось ему необходимымъ и для всѣхъ возможнымъ,—это нравственная побѣда надъ собой и самоотверженная любовь ко всѣмъ. Отсюда уже само собой возникаетъ истинное познаніе. Онъ не отрицалъ ни браманскихъ боговъ, ни ученія о переселеніи душъ, ни кастовыхъ различій, но онъ лишалъ смысла жреческій культъ, школьную ученость, авторитетъ Ведъ и даже различія, раздѣлявшія касты, тѣмъ, что ставилъ во главу угла нравственную чистоту и доброту. Созданіе новаго, которымъ само собою устраняется старое,—таковъ способъ дѣйствій всякаго пророка, имѣющаго успѣхъ. Будда не думалъ, какъ это предполагали нѣкоторые, быть социальнымъ реформаторомъ, но онъ конечно, сдѣлался имъ косвеннымъ образомъ благодаря тому, что объявилъ кастовыя различія не имѣющими религіознаго значенія. Онъ говорилъ: «мой законъ—это законъ милости для всѣхъ, мое ученіе не дѣлаетъ различія между благороднымъ и простолюдиномъ, богатымъ и бѣднымъ; такъ

и вода всёхъ безъ различія очищаетъ, огонь всёхъ пожираетъ, и въ небѣ есть мѣсто для всёхъ». Правда уже самому Буддѣ пришлось узнать, что среди богатыхъ у него было мало послѣдователей, тогда какъ бѣдные толпами стекались къ нему; поэтому онъ говорилъ: «трудно богатому научиться пути («къ искупленію»); «бѣднякъ наполняетъ нищенскую чашу Будды горстью цвѣтовъ, тогда какъ богатый не можетъ наполнить ее даже десятыю тысячами мѣръ; лампа бѣдной женщины горитъ всю ночь, а лампы, поданныя богатыми, погасаютъ». Однажды его ученикъ Ананда встрѣтилъ у одного колодца дѣвушку изъ самаго презираемаго класса чандаловъ и попросилъ у нея напиться; она не хотѣла дать ему воды изъ боязни, что онъ осквернится, принявъ даръ изъ ея руки; онъ же сказалъ: «сестра моя, я не спрашиваю о твоей кастѣ или о твоёмъ семействѣ, я прошу у тебя воды, если ты можешь мнѣ ее дать». Она подала ему тогда воды, и Ананда принялъ эту дѣвушку первою изъ женщинъ въ новую общину.

Этому болѣе моральному характеру указываемаго Буддою пути къ искупленію, который становился доступнымъ всёмъ, соответствовала и форма его проповѣди. Онъ держалъ рѣчи и велъ бесѣды съ народной толпою въ публичныхъ мѣстахъ, конечно: не о богословскихъ проблемахъ и не по вопросамъ ритуала, а лишь по одному вопросу, который всёхъ близко касался, какъ мнѣ спастись? Объ этомъ говорилъ онъ въ простыхъ изреченіяхъ, общепонятными образами и притчами. Извѣстны, напр., его притча о врачѣ, который для исцѣленія ядовитой раны долженъ причинить боль, вытаскивая стрѣлу, но который затѣмъ залечиваетъ рану лечебными травами; — или объ общинѣ, которая подобна морю, такъ какъ въ ней драгоценныя жемчужины встрѣчаются на ряду съ отвратительными существами, и такъ какъ въ нее стекаются безъ различія все потоки; или напимѣръ, притча, которая говоритъ, что подобно земледѣльцу, терпѣливо ожидающему всходовъ на своихъ поляхъ и могущему только направлять на нихъ воду, ученикъ долженъ ожидать терпѣливо времени полнаго искупленія и заботиться только о

томъ, чтобы жить въ чистотѣ. Какъ цвѣтокъ лотоса выходитъ незагрязненнымъ изъ болота, такъ и святой—изъ грязи окружающаго его міра. Спокойствіе и ясность глубокаго моря подобны покою внимающихъ истинѣ мудрецовъ.

Въ заключеніе приведу еще нѣсколько прекрасныхъ мѣстъ изъ Дхаммапада (Dhammapada), т. е. изъ собранія изреченій, которое можно сравнить съ нашей нагорной проповѣдью: «человѣкъ собираетъ цвѣты, на удовольствіе направлена его мысль; но какъ наводненіе, заливающее ночью деревню, приходитъ къ нему смерть и похищаетъ его; уничтожающая, она подчиняетъ себѣ ненасытнаго. Отъ радости рождается страданіе, отъ нея рождается страхъ, отъ любви рождается страданіе, рождается страхъ: кто свободенъ отъ радости, кто свободенъ отъ любви (т. е. отъ привязанности къ преходящему), тотъ не знаетъ страданій,—откуда явился бы у него страхъ? Сокровище, которое причуть въ глубокую яму, можетъ погибнуть, сокровище же, которое никакой воръ не похититъ, собирается съ помощью любви и душевной чистоты, умѣренности и самообузданія. Глупецъ гонится за суетой, обманутый, тогда такъ мудрый считаетъ самымъ дорогимъ сокровищемъ свою серьезность. Ненависть никогда не побѣждается ненавистью,—это вѣчное правило. Что бы ни дѣлалъ врагъ врагу, направленная кому либо во вредъ воля дѣлаетъ зло еще большимъ зломъ. Пусть человѣкъ побѣдитъ тысячи тысячъ въ битвѣ, но величайшій побѣдитель тотъ, кто самъ себя побѣждаетъ. Гнѣвъ нужно побѣждать добротой, ложь—истиной, просящему нужно дать отъ малаго, что имѣешь: такимъ только путемъ можно войти въ общество боговъ. Мы живемъ счастливыми, свободными отъ ненависти среди ненавидящихъ, свободными отъ соблазновъ среди слабыхъ духомъ, свободными отъ заботъ среди озабоченныхъ, мы счастливы, хотя и не называемъ ничего своимъ. Мы становимся, поэтому, подобными блаженнымъ богамъ».

Наконецъ, еще нѣсколько полемическихъ изреченій, направленныхъ противъ виѣшности браманскаго богослуженія. «Кто

не свободенъ отъ самообмана, не очистить того ни воздержаніе отъ рыбы и мяса, ни хожденіе безъ одежды, ни постриженіе волосъ, ни грубая одежда, ни жертва Агни. Чѣмъ поможетъ тебѣ постриженіе волосъ, о безумный? Что дастъ тебѣ одежда изъ шкуръ? Ваши низменные страсти остаются въ васъ, а виѣшнее вы очищаете! Кого невинно поносятъ, кто терпѣть узы и выносить удары, кто готовить себѣ изъ долготерпѣнія сильное воинство, того называю я браманомъ! Кто сошелъ со злого пути заблужденій, кто достигъ берега, богатый созерцаніемъ, лишенный желаній и колебаній, кто освободившись отъ бытія, обрелъ Нирвану, того называю я истиннымъ браманомъ». (Всѣ эти изреченія приведены по переводамъ Ризъ-Давидса «Buddhism» и Ольденберга «Buddha»).

X.

Буддизмъ.

Буддизмъ.

Въ послѣдней лекціи я изложилъ жизнь Гаотамы, какъ ее изображаетъ легендарная традиція, и попытался показать на примѣрахъ его способъ проповѣди. Намъ нужно теперь ближе ознакомиться съ основными идеями ученія Будды, съ организаціей его общины и съ дальнѣйшимъ развитіемъ религіи Будды въ Индіи и въ другихъ странахъ, приведшихъ къ созданію церкви.

Четыре основныхъ истины, изъ которыхъ исходилъ Будда, уже были упомянуты выше: 1) о томъ, что вся жизнь есть страданіе; 2) о причинѣ страданія; 3) объ устраненіи страданія, и 4) о пути къ прекращенію страданія. Первая истина, что вся жизнь—страданіе, для индусовъ, утратившихъ вкусъ къ жизни, не была новостью и являлась темою, вариациіи которой мы находимъ въ безчисленномъ множествѣ изреченій и символовъ. Въ чемъ же однако кроется причина страданія? Прежде всего въ «жаждѣ» наслажденія, власти, жизни и счастья. Но съ чѣмъ же связано это ненасытное желаніе? На это отвѣчаетъ ученіе о «причинномъ сдѣленіи явленій». Послѣднимъ звеномъ этой цѣпи является «незнаніе», а именно незнаніе того, что вся жизнь не имѣетъ никакой цѣнности и того, что «я» въ дѣйствительности не существуетъ. Изъ этого незнанія возникаютъ желанія («tendencies of mind», Rhys Davids), а изъ нихъ—сознаніе, затѣмъ—тѣлесность, чувства и ихъ объекты, прикосновеніе и ощущеніе, жажда и привязанность (къ объектамъ), далѣе—новое рожденіе, старость и смерть,—и все это въ круговоротѣ безконечныхъ повтореній. Эта психологическая дедуція

не совсѣмъ лена (ее можно сравнивать съ ученіемъ Шпенгера о безсознательной волѣ, которая приводитъ къ индивидуаци и къ объективаци воли въ сознани). Во всякомъ случаѣ здѣсь можно считать существеннымъ то, что желаніе, коренящееся въ невѣдѣніи, является причиной воплощенія сознания во все новыхъ и новыхъ формахъ бытія, причемъ «какъ» будущаго становленія всегда обуславливается характеромъ предшествовавшаго желанія. Въ этомъ именно и заключается управляющій мировымъ процессомъ законъ причинности, единственное безусловное въ этомъ мірѣ обусловленнаго быванія. Если браманъ во всякомъ становленіи прозрѣвалъ лишь пребывающее неизмѣннымъ бытіе, то буддистъ во всемъ видимомъ бытіи усматривалъ лишь вѣчное становленіе; это та же противоположность, какую мы находимъ въ греческой философіи между элеатами (Парменидъ) и Гераклитомъ; у первыхъ мы имѣемъ бытіе безъ становленія, у второго становленіе безъ бытія. И этотъ управляющій всѣмъ законъ причинности — не личное Провидѣніе; этого послѣдствія здѣсь нѣтъ, потому что Будда ничего не желаетъ знать о мировой душѣ брамановъ, а боги народной религіи (которыхъ онъ, правда, не отрицаетъ) имѣютъ для него не больше значенія, чѣмъ боги Эпикура. Но мы не можемъ предполагать здѣсь и слѣпой силы судьбы, фатума, майры, потому что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ не о внѣшнемъ законѣ, не о посторонней силѣ, которая господствовала бы надъ человекомъ, а только о продолжающей дѣйствовать силѣ его собственныхъ дѣяній, о его «кармѣ». Эту необходимость, въ силу которой каждый пожинаетъ то, что посеялъ, можно скорѣе всего сравнить съ законами «нравственнаго міропорядка», въ смыслѣ философіи Фихте. Здѣсь, однако, неизбѣжнымъ представляется то предположеніе, что тотъ, кто въ будущемъ существованіи получить награду за свои дѣянія въ нынѣшней или въ прошлой жизни, является именно тѣмъ же совершавшимъ эти дѣянія лицомъ. Такимъ образомъ нужно допустить, что душа человека сохраняется, какъ неисчезающій субъектъ дѣяній и страданій, при всѣхъ различныхъ повтореніяхъ жизни. Но именно бытіе

супранатуральной души, остающейся при всѣхъ измѣненіяхъ ея состояній одною и тою же, отрицается самымъ рѣшительнымъ образомъ. То, что мы называемъ душою, по буддистскому ученію, повидимому, берущему начало отъ самаго Гаотамы, въ дѣйствительности не существуетъ, а является лишь видимостью: это имя для опредѣленной группировки пяти элементовъ (skandhas), а именно—тѣлесности, ощущеній, представленій, желаній и сознаній. Никакой субстанции, никакого постоянного «я» за этой группой явленій или состояній не скрывается. Эта мысль иллюстрируется съ помощью многихъ образовъ: подобно тому, какъ телега есть лишь имя для связи различныхъ частей, группировка которыхъ составляетъ телегу, такъ и душа есть только имя для опредѣленной группировки названныхъ пяти элементовъ; душа подобна потоку, кажущееся бытіе котораго состоитъ лишь въ постоянномъ прохожденіи все новыхъ и новыхъ волнъ. Оба эти сравненія мы находимъ также и у Гераклита («Πάντα ῥεῖ»).
 § 21.

Таково буддистское ученіе о душѣ, и оно самымъ опредѣленнымъ образомъ устанавливается, какъ одна изъ кардинальныхъ истинъ. Невѣдѣніе этой истины относится къ величайшимъ иллюзіямъ, отъ которыхъ нужно освободиться вступающему на путь искупленія. Здѣсь является самъ собою вопросъ: если нѣтъ реальной души, то какимъ же образомъ возможно переселеніе душъ? Какъ можетъ будущая жизнь быть возмездіемъ за дѣянія нынѣшней жизни, если уже нѣтъ того субъекта, который совершаетъ ихъ и который получить за нихъ награду или наказаніе? Буддисты сами говорятъ объ этомъ, какъ о непостижимой тайнѣ. И она дѣйствительно остается неразрѣшимой; здѣсь не поможетъ даже аналогія двухъ поколѣній, изъ которыхъ второе, состоя изъ другихъ совершенно субъектовъ, получаетъ въ наслѣдіе заслуги и вины перваго. Психологически это затрудненіе могло бы быть истолковано коллизіей двухъ разнородныхъ мотивовъ. Одинъ заключается въ идеяхъ возмездія, не въ смыслѣ вѣшняго судебного приговора, а въ смыслѣ болѣе глубокой внутренней связи, подобной связи между посѣвомъ и жатвой;

эта глубокая и истинная идея облекалась для Будды въ форму традиціоннаго представленія о переселеніи душъ. Съ другой же стороны, нужно было въ корни подорвать эгоистическое стремленіе человѣка къ счастью познаніемъ иллюзорности самостоятельнаго «я»; практическое требованіе самоотреченія облекалось въ теоретическую форму отрицанія реальнаго «я». Противорѣчіе между обоими мотивами не можетъ быть логически устранено, но они связаны тѣмъ, что оба въ концѣ концовъ оправдываются этическими цѣлями самообузданія.

Здѣсь мы подходимъ къ дальнѣйшему вопросу, касающемуся «пути къ искупленію». Мы должны тутъ различать общій путь, элементарную мораль, мораль непосвященныхъ, и особый путь идущихъ къ совершенству, мораль монаховъ. Мораль перваго рода характеризуется прекрасными чертами, имѣющими общезначимую цѣнность: искренностью и чистотой, самоотверженностью и мягкостью. Не на вѣнцѣхъ самобичеванія и не на ритуальныхъ дѣйствіяхъ сосредоточено здѣсь вниманіе, а на чистотѣ помысловъ и на свободѣ отъ страстей. «Каждый изъ васъ самъ является причиной своего собственнаго страданія, и самъ собою отъ него освобождается; чистота и нечистота—дѣло каждаго изъ васъ, и никто не можетъ сдѣлать другого человѣка чистымъ»—принципъ, напоминающій Кантовскую автономію. Нѣкоторыя прекрасныя изреченія, напр., о самопреодолѣніи какъ о высшемъ мужествѣ, о преодолѣніи ненависти любовью, обмана—истинной, уже упоминались выше. Обязанности человѣка сведены къ 10 заповѣдямъ, изъ которыхъ первыя пять имѣютъ безусловное значеніе, а послѣднія пять рекомендуются, какъ вспомогательныя средства для достиженія добродѣтели. Эти заповѣди гласятъ: 1) не разрушай ничьей жизни; 2) не отнимай чужой собственности; 3) не лги; 4) не пей опьяняющихъ напитковъ; 5) воздерживайся отъ незаконныхъ половыхъ сношеній; 6) не ѣшь не во время; 7) не носи вѣнка и не умащай себя благовоніями; 8) спи на жесткой постели; 9) избѣгай пляски, музыки и зрѣлищъ; 10) не имѣй ни золота ни серебра. Кромѣ того, три дня въ мѣсяцъ должны быть посвящаемы посту и дѣламъ благо-

творительности по отношенію къ членамъ ордена; отецъ и мать должны быть свято чтимы великимъ человекомъ, и въ дѣлахъ своихъ онъ долженъ быть честнымъ. Однако эта мораль мірянъ является лишь подготовительной ступенью къ «благородному пути искушенія», ведущему къ святости и къ Нирванѣ. Для вступленія на этотъ путь, нужно стать монахомъ. Для монаховъ же заповѣди становятся болѣе строгими. Совѣты послѣднихъ пяти заповѣдей уже дѣлаются для нихъ обязательными нормами, запрещеніе незаконнаго общенія половъ усиливается до запрещенія вообще всякаго полового сношенія. Обладаніе собственностью вообще не допускается, монахъ долженъ добывать для себя пропитаніе милостыней; это извѣстные монашескіе обѣты безбрачія и добровольной нищеты. Но и монашество еще само по себѣ не является совершеннымъ состояніемъ, а представляетъ собой лишь путь къ нему, какъ бы оплотъ, за которымъ стремищійся къ совершенству скрывается отъ искушенія и суетной жизни свѣта. Послѣдній и рѣшительный моментъ заключается не въ какихъ либо внѣшнихъ дѣйствіяхъ и не во внѣшнемъ поведеніи, а во внутренней работѣ «правой мысли и праваго самоуглубленія».

Это благочестивое размышленіе описывается самымъ подробнымъ образомъ, при чемъ въ немъ различается четыре ступени, между которыми однако нельзя установить вполне опредѣленныхъ границъ. Началомъ является уразумѣніе наивныхъ иллюзій природнаго человека, затѣмъ идетъ подавленіе всѣхъ чувственныхъ и эгоническихъ эффектовъ, дальнѣйшей ступенью является полная апатія (безчувствіе) и, наконецъ, особаго рода экстазъ, характеризующійся исчезновеніемъ всѣхъ опредѣленныхъ представленій и бессознательнымъ, подобнымъ сну состояніемъ (такой же экстазъ въ неоплатонизмѣ являлся завершеніемъ созерцанія). Но это выходящее изъ нормы состояніе—ничто вродѣ самогипноза—не разсматривается, какъ правило, а лишь какъ исключеніе. Правилкомъ же для высшей ступени этого рода самоуглубленія является абсолютный покой, который не нарушается уже ни внѣшними впечатлѣніями, ни

внутренней борьбой. Въ немъ достигается состояніе полного мира и желаннаго блаженства, Нирваны. Мудрецъ, достигшій этой ступени, есть уже святой. Для него потухъ огонь желаній, и уничтожена, слѣдовательно, причина повторныхъ рожденій. «Нирвана» это угашеніе не самой жизни, а желанія, или воли къ жизни; а когда воля къ жизни убита въ корнѣ устранивается и причина новыхъ воплощеній, т. е. дается увѣренность въ полномъ прекращеніи индивидуальнаго существованія послѣ смерти,—но крайней мѣрѣ эту увѣренность нужно разсматривать, какъ логическое слѣдствіе изложеннаго выше ученія о душѣ и о карѣ; насколько дѣйствительно этотъ выводъ сознавался, остается, впрочемъ, спорнымъ. Что Нирвана во всякомъ случаѣ представлялась состояніемъ душевнаго покоя, святости, которое можетъ быть достигнуто еще здѣсь, это вытекаетъ несомнѣнно изъ многихъ мѣстъ, напр.: «ученикъ, отказавшійся отъ страстей и желаній, обогащенный мудростью, уже здѣсь на землѣ достигаетъ освобожденія отъ смерти, достигаетъ покоя, Нирваны, вѣчнаго пребыванія». Въ уста одного изъ учениковъ Будды вкладываются слѣдующія слова: «я не стремлюсь къ смерти и не стремлюсь къ жизни; я жду, пока придетъ часъ, какъ рабъ, который ждетъ своей платы, въ полномъ сознаніи и въ бодромъ духѣ».

Уже первые ученики ставили учителю вопросъ: исчезаетъ ли совершенно послѣ смерти святой, который еще при жизни достигъ Нирваны. Но, какъ сообщаютъ, Будда уклонился отъ отвѣта на томъ основаніи, что знаніе объ этомъ не служитъ спасенію. Что ученіе о недѣйствительности души приводитъ къ отрицанію будущей жизни святого, это признавали смѣлые умы общины, но официальнымъ ученіемъ эти выводы никогда не становились. Преобладавъ тотъ взглядъ, что объ этомъ ничего не открыто. Прямое же утвержденіе, что святой послѣ смерти уже не существуетъ, порицалось, какъ мнѣніе не церковное. Это воздержаніе отъ рѣшительнаго сужденія можно толковать въ сторону положительнаго или отрицательнаго рѣшенія, но ясно, что религіозная потребность была направлена лишь

на избавленіе отъ страданій этого бреннаго существованія. Вопросъ же о томъ, существуетъ ли еще какое либо положительное потустороннее бытіе или небытіе, оставался безъ вниманія, какъ релігіозно-безразличный. Если допустить, что логическіе выводы должны были несомнѣнно привести къ призыванію небытія послѣ смерти, то окажется справедливымъ то мнѣніе, что искупленіе носитъ лишь отрицательный характеръ, что оно является только избавленіемъ отъ зла міра сего и не ставитъ на мѣсто этого зла какое либо положительное благо. Такой взглядъ не трудно понять, если имѣть въ виду утомленіе жизнью, характерное для индусовъ; существованіе было для нихъ лишь источникомъ мученія, положительныхъ же жизненныхъ цѣлей, цѣлей для творчества, для какихъ либо стремленій и надеждъ, у нихъ не было. При такомъ ощущеніи безцѣльности жизни итогъ жизни долженъ обзавестись отрицательнымъ. Отсюда—отрицательный характеръ этого ученія объ искупленіи. Ему соответствуетъ отрицательный и пассивный характеръ морали. Мотивомъ ея служить не столько признаніе положительныхъ правъ и достоинства человеческой личности, сколько равнодушіе ко всѣмъ цѣностямъ, осужденіе самого индивидуальнаго существованія, какъ причины зла; поэтому на первомъ планѣ стоитъ сочувствіе страдающему существу, а не творческая дѣятельность, отказъ отъ удовлетворенія своихъ потребностей, а не выработка въ себѣ болѣе высокой личности, отрицательный, а не богатый положительнымъ содержаніемъ идеалъ жизни. Буддистскую мораль можно резюмировать слѣдующимъ библейскимъ изреченіемъ: «не любите міра, ибо міръ преходитъ вмѣстѣ со своими страстями». Но буддизмъ на этомъ и останавливается, тогда какъ въ библіи въ отрицанію прибавляется нѣчто положительное: «кто творитъ волю Божію, пребываетъ въ вѣчности», т. е. кто содержаніемъ и цѣлью своей жизни дѣлаетъ положительную цѣль цѣлаго, общее высочайшее благо, для того жизнь имѣетъ вѣременную цѣнность и у того есть залогъ непреходящаго, хотя и не доступнаго нашему пониманію, бытія.

Съ отрицательнымъ характеромъ цѣли буддистскаго искупленія стоитъ въ связи еще другой вопросъ. Буддистъ чтитъ своего учителя, какъ того, кто принесъ искупленіе, какъ прообразъ его, какъ всевѣдущаго, святаго и совершеннаго. Но именно, какъ таковой, онъ вошелъ въ Нирвану и, слѣдовательно, уже не существуетъ, или если существуетъ, то лишь въ таинственномъ покоѣ, въ бытіи, ничѣмъ не связанномъ съ временнымъ міромъ. Такимъ образомъ буддистская община, имѣя въ лицѣ своего основателя объектъ благодарнаго почитанія и назидательнаго созерцанія, тѣмъ не менѣе ничѣмъ не могла замѣнить утраченную вѣру въ Бога, не знала никакой постоянно дѣйствующей искупающей силы, въ которой могъ бы подниматься въ надеждѣ и упованіи благочестивый духъ. Религіозная потребность, пробудившаяся въ буддистской церкви, нашла для себя удивительный исходъ. Возникло ученіе, что явленіе Гаотамы-Будды есть только одно изъ безчисленныхъ проявленій Будды, которыя повторяются во всѣхъ міровыхъ эпохи, когда того требуетъ беспомощное состояніе человѣчества. Уже до появленія основателя общины, Гаотамы, существовало 24 Будды (называются имена нѣкоторыхъ изъ нихъ и сообщаются даже легенды о нихъ), и послѣ него придутъ еще Будды. Объ этихъ будущихъ Буддахъ думали, что они уже теперь существуютъ на небѣ въ качествѣ намѣченныхъ кандидатовъ на роль Будды. Ближайшаго изъ нихъ, по имени Майтрея, Гаотама назначилъ еще до своего появленія на землѣ въ видѣ человѣка продолжателемъ въ дѣлѣ искупленія, или «Бодисаттвой», какъ объ этомъ сообщается въ Лалитавистарѣ. Его образъ въ буддистской церкви на Цейлонѣ уже давно выставился рядомъ съ образомъ Гаотамы, какъ предметъ поклоненія. Впослѣдствіи къ Майтрейѣ, духу благодати, присоединены были еще и другіе предсуществующіе въ небѣ Бодисаттвы, особенно Мангьюсри, духъ мудрости, Аваджитесвара, духъ могущества и провидѣнія. Духи благодати, мудрости и могущества, очевидно, не что иное, какъ гипостазированные атрибуты одного высшаго духа, котораго мы называемъ богомъ (подобно тому, какъ персидскіе архан-

гелы, или Амшаспонды, являются представителями свойств Агурамазды). Не удивительно поэтому, что въ позднѣйшемъ развитіи сѣверно-буддической церкви всѣ эти Будды и Бодисаттвы разсматривались, какъ особыя формы проявленія одного «Первобудды», который мыслился, какъ «самосущее вѣчное существо, безконечный свѣтъ и жизнь», т. е. какъ Богъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Нельзя поэтому сказать, будто самъ историческій основатель общины Гаотама Будда сталъ въ вѣрованіяхъ своей общины богомъ; онъ считается лишь послѣднимъ и важнѣйшимъ проявленіемъ вѣчнаго духа искупленія, который уже открывалъ себя и до Гаотамы и будетъ открывать себя въ новыхъ образахъ послѣ него.

Мы невольно вспоминаемъ здѣсь Іоанново ученіе о божественномъ Логосѣ, который уже до своего обнаруженія въ Іисусѣ открывалъ себя, какъ свѣтъ человѣковъ и послѣ Іисуса продолжалъ проявляться въ духѣ общины (Параклетѣ), дѣлавшемъ орудіемъ своего продолжающагося откровенія апостоловъ и пророковъ. Такое сходство двухъ независимо другъ отъ друга развивавшихся ученій могло бы для вдумчиваго изслѣдователя исторіи служить свидѣтельствомъ того, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ произвольной игрой фантазіи, а съ развитіемъ религіозныхъ идей, обусловленнымъ самою сущностью религіознаго сознанія и отвѣчающимъ его естественнымъ запросамъ.

Таковы догматы, которые можно было бы назвать основными догматами буддизма. Дальнѣйшій ходъ развитія буддистской церкви я характеризую лишь въ общихъ чертахъ. Что монашество составляло ядро буддистской церкви, это явствуетъ уже изъ сказаннаго раньше. Но буддизмъ не является исключительно религіей для монаховъ, потому что вѣра, принесенная имъ, съ самаго начала давала общинѣ мірянъ, примыкающей въ видѣ болѣе широкаго круга къ основному монашескому ордену, утѣшеніе и заключала въ себѣ извѣстные воспитательные мотивы. Гаотама Будда положилъ начало не только распространенію своего ученія, но и организаціи монашества; онъ

предписалъ извѣстныя правила дисциплины, но впоследствии возникли споры о томъ, въ какой мѣрѣ должны быть соблюдаемы эти строгія предписанія, относимыя преданіемъ ко времени самого Будды или, по крайней мѣрѣ, его первыхъ учениковъ. Къ особенно горячимъ спорамъ и разногласіямъ приводилъ вопросъ о томъ, дѣйствительно ли нужно серьезно считаться съ запретомъ владѣть денежнымъ имуществомъ. Онъ приобреталъ огромное значеніе по мѣрѣ того, какъ богатства монастырей возрастали. Это явленіе напоминаетъ исторію христіанскаго монашества, особенно францисканскаго ордена. О принятіи въ орденъ слѣдуетъ сказать лишь слѣдующее. Уже дѣти, правда, съ родительскаго разрѣшенія, допускались къ послушанію, но посвященіе могло быть совершаемо лишь по достиженіи 20-ти-лѣтняго возраста и зависѣло отъ согласія общины. Къ числу монашескихъ обѣтовъ, кромѣ цѣломудрія и нищеты, относилось также и то, чтобы не хвалиться обманнымъ образомъ своею чудотворною силой. Такъ какъ чудотворная сила мыслилась связанною съ состояніемъ святости, то нѣкоторые, желая уже при жизни получить достоинство святыхъ, могли браться за чудотвореніе. Монахи бродили въ хорошее время года по одиночкѣ со своими чашами, которыми они, обращаясь съ просьбой о милостыни, могли только молча подставлять для полученія даванія. Въ дождливое же время они собирались въ закрытомъ мѣстѣ, впоследствии — въ великолѣпныхъ, украшенныхъ богатыми жертвователями монастыряхъ, окруженныхъ роскошными парками. Здѣсь они ежегодно, въ теченіи трехъ мѣсяцевъ оставались вмѣстѣ, и въ это время устраивались регулярныя собранія для благочестивыхъ размышленій и покаяній. Богослуженіями въ собственномъ смыслѣ эти собранія назвать, конечно, нельзя. Здѣсь прочитывались все правила нравственности и монашеской дисциплины, и каждый былъ обязанъ, по поводу каждаго пункта, въ которомъ онъ сознавалъ себя погрѣшившимъ, принести публичное покаяніе. Крупныя преступленія влекли за собой удаленіе изъ ордена, за болѣе легкія полагалось незначительное наказаніе. Впрочемъ, каждому предоставлялось

всегда право свободного выхода изъ общины,—и тогда онъ становился снова простымъ миряниномъ, не дѣлясь отъ этого врагомъ ордена. Принятіе монахинь въ болѣе тѣсный кругъ членовъ ордена самимъ Буддою допускалось неохотно; любимый ученикъ его Ананда выступилъ защитникомъ допущенія женщинъ и положилъ ему начало вопреки недовѣрчивому отношенію къ нимъ учителя. Заботы о мирянахъ выражались въ проповѣди, которую вели странствующие монахи, и въ попеченіи о душахъ мирянъ, которое облегчалось тѣмъ, что монахи, собирая даянія, посѣщали дома даятелей. Культъ буддистовъ состоялъ въ поклоненіи реликвіямъ Будды, въ паломничествѣ къ святымъ мѣстамъ, связаннымъ съ событіями его жизни, въ жертвоприношеніи предъ изображеніями святыхъ (при этомъ особенно часто употреблялись цвѣты и благовонное куреніе) и въ пожертвованіяхъ на монастыри.

Въ исторіи буддистской церкви правленіе могущественнаго царя Асоки (270—233 г. до Р. Х.) играло ту же роль, что и правленіе Константина—въ христіанской. Послѣ бурной молодости Асока на третьемъ году своего царствованія обращенъ былъ однимъ монахомъ въ буддистскую вѣру, которой онъ затѣмъ ревностно держался всю свою жизнь, оставаясь, впрочемъ, всегда лишь миряниномъ. Свою преданность вѣрѣ онъ доказалъ не только тѣмъ, что воздвигалъ богатые постройки для церковныхъ цѣлей, но особенно тѣмъ, что руководящимъ началомъ своего управленія сдѣлалъ гуманность, благотворительность и терпимость, т. е. то, что составляетъ лучшую сторону буддистской морали. Въ одномъ изъ своихъ эдиктовъ онъ объявилъ: «Всѣ люди мои дѣти; какъ дѣтямъ, я всѣмъ людямъ желаю всякаго счастья въ этомъ и въ томъ мѣрѣ. Итъ болѣе великаго дѣла, чѣмъ работа для общаго блага». Въ другомъ эдиктѣ онъ говоритъ о своихъ принципахъ терпимости: «Царь чтитъ всѣ секты, одаряя ихъ дарами и выказывая имъ свое уваженіе, но важнѣе всего для него, чтобы всѣ онѣ возрастали въ своей внутренней цѣнности. Главное при этомъ—осторожность въ словахъ, чтобы никто не превозносилъ свою секту до небесъ

и не унижалъ другихъ; кто поступаетъ такъ, хотя бы и изъ похвальныхъ намѣреній, тотъ вредитъ только своей собственной сектѣ. Поэтому въ единеніи—благо. Пусть всѣ знакомятся охотно съ ученіемъ другъ друга. Таково желаніе царя, чтобы всѣ секты были достаточно просвѣщены и отличались благочестіемъ». Въ этихъ видахъ онъ назначилъ особыхъ чиновниковъ для наблюденій за правильнымъ обученіемъ всѣхъ классовъ народа,—и не только мужчинъ, а и женщинъ, что являлось для Индіи новшествомъ. Народу должны были быть преподаны наставленія въ нравственности, и особенно въ правилахъ почтенія къ родителямъ и учителямъ, добраго отношенія къ дѣтямъ, слугамъ и къ роднымъ, въ правилахъ справедливости, терпѣнія, благотворительности по отношенію ко всѣмъ и даже мягкаго обращенія съ животными. Онъ самъ первый началъ подавать примѣры заботы о народномъ благѣ, устраивая госпитали для больныхъ, насаждая деревья и сооружая колодцы, учреждая гостиницы для путешественниковъ. Своимъ чиновникамъ онъ вмѣнилъ въ обязанность гуманное обращеніе со всѣми гражданами, особенно съ низшими классами и съ лишенными свободы. Наряду съ укрѣпленіемъ въ народѣ буддической морали, которая предписывалась мирянамъ, онъ посвящалъ свои заботы также устройству церкви. Для этой цѣли онъ создалъ въ Патнѣ (въ 252 до Р. Х.) великій соборъ, третій по традиціонному счету буддистовъ, на которомъ разрешены были споры относительно монашескихъ правилъ и установленъ древнѣйшій канонъ священнаго писанія, тотъ ли это канонъ, который въ южно-буддической церкви принятъ былъ подъ именемъ Трипитака («три корзины»), повидному остается подъ вопросомъ. Наконецъ, Асока первый дѣятельно принялся за распространеніе буддизма во внѣ-индійскихъ странахъ и для этого послалъ туда миссіонеровъ. Особенно много сдѣлала миссія въ Цейлонѣ, благодаря сыну и дочери Асоки, которые встрѣтили тамъ дружественный пріемъ и положили основаніе самой цвѣтущей и еще до сихъ поръ сохранившейся въ наиболѣе чистомъ видѣ буддистской церкви.

Асока посылалъ также миссіонеровъ въ Кашмиръ, Бактрію, и старался завести связи даже съ Сиріей, Македоніей и Египтомъ, хотя о результатахъ этихъ попытокъ никакихъ болѣе или менѣе точныхъ свѣдѣній у насъ нѣтъ. —Нѣсколько столѣтій спусти буддизмъ проникъ и въ Восточную Азію, гдѣ онъ въ теченіе вѣковъ все болѣе и болѣе укрѣплялся и гдѣ теперь его главнымъ владѣніемъ. Но здѣсь буддизмъ приобрѣлъ нѣсколько иной характеръ, отличающій его отъ обычнаго буддизма Цейлона.

Въ началѣ второго столѣтія христіанской эры въ буддистской церкви произошелъ расколъ, имѣвшій важное значеніе для послѣдующихъ временъ, расколъ между сторонниками Манауана и Нинауана (великаго и малаго корабля). Первые отступили во многомъ отъ древнѣйшей формы ученія Будды. Они поставили выше отдѣльныхъ Буддъ и Бодисаттвы нѣкоторый высшій принципъ въ качествѣ первобудды, вѣчное, въ себѣ пребывающее существо, отдѣльными проявленіями котораго являются Будды прошлаго и существующіе въ небѣ въ настоящее время Бодисаттвы. Эти послѣдніе существа, могущія иногда сливаться даже съ народными богами и мѣстными героями, стали объектами религиозныхъ молитвословій; они призывались на помощь во всякой нуждѣ. Практическимъ идеаломъ уже было не столько стремленіе къ искупленію отъ непоправимаго страданія бытія въ пассивномъ состояніи Нирваны, сколько достоинство Бодисаттвы, который способенъ также для другихъ являться искупителемъ и спасителемъ; здѣсь этически-соціальныя мотивы буддйскаго ученія возобладали надъ чисто личнымъ и въ основѣ все же нѣсколько эгоистическимъ мотивомъ пассивнаго искупленія и блаженства. Въ концѣ концовъ даже Нирвана превратилась въ этомъ ученіи въ положительное состояніе блаженной жизни въ потустороннемъ мѣрѣ, въ царство небесное, или въ «чистую землю». Все это создало направленіе, которое, сближалось съ широко распространеннымъ браманизмомъ въ Индіи и съ таоизмомъ въ Китаѣ, заключало въ себѣ, въ смыслѣ дальнѣйшаго развитія, различныя возможности. Съ одной стороны оно могло приводить къ теистической вѣрѣ въ Бога,

съ другой стороны къ натуралистическому политеизму, магіи, и колдовству. Последнее направленіе дѣлалось въ Индіи, начиная съ V столѣтія, все болѣе и болѣе вліятельнымъ. Путевыя замѣтки китайскаго паломника Юэнь-Тшунанга, относящіяся къ VII стол., свидѣтельствуетъ о томъ, что тогдашній индусскій буддизмъ уже находился въ полномъ упадкѣ, погрязнувъ въ грубомъ суевѣріи и обратившись въ магію. Въ такомъ состояніи онъ не могъ сопротивляться могучей браманской реакціи. Въ XI ст. надъ нимъ одержалъ полную побѣду проникнувшій въ Индію Исламъ. Только на Цейлонѣ буддизмъ оставался вѣрнѣе своему первоначальному характеру и сохранился нерушимо до нашихъ дней, не смотря на всѣ превратности политической исторіи страны.

Совершенно своеобразныя формы приняло развитіе буддизма въ Тибетѣ. Онъ обратился здѣсь въ іерархическую систему, во главѣ которой стоитъ верховный глава церкви Далай-Лама, въ качествѣ папы—императора. Обладатель этого званія разсматривается, какъ воплощеніе Бодисаттвы Авалокитесвара, слившася съ древнимъ духомъ—покровителемъ страны. «Ламаизмъ съ его бритыми священниками, колоколами, четками, образами, святой водой и съ торжественными одѣяніями, съ его процессіями, исповѣданіями, мистическими обрядами и съ воскресеніемъ омиама во время богослуженія, при которомъ миряне присутствуютъ лишь въ качествѣ зрителей, съ его аббатами, монахами и монахинями различныхъ степеней, съ культомъ дѣвы, святыхъ и ангеловъ, съ постами, покаяньями и вѣрою въ чистилище, съ огромными монастырями и роскошными соборами, съ властной іерархіей, кардиналами и папой—представляетъ по крайней мѣрѣ, съ ви́шней стороны большое сходство съ романизмомъ, не смотря на всѣ весьма существенныя различія въ догматахъ и въ религіозныхъ воззрѣніяхъ». (Рисъ—Дэвидсъ).

Противоположностью этой римско-католической формѣ буддизма является протестантская форма, какую онъ принялъ (съ XIII вѣка) въ сектѣ Шинъ-Шу у японскихъ буддистовъ.

Эта секта учитъ, что спасаютъ не собственныя дѣла человѣка, и не богословское знаніе, а только вѣра въ Амида Будду («Амида»—это японское имя для Будды вѣры, небеснаго духа искупителя, который въ историческому основателю общины Гаотамы относится приблизительно такъ, какъ Христосъ вѣры къ историческому Іисусу). Въ нему одному нужно обращаться, не для того, чтобы вымолить у него земные дары, а лишь ради выраженія благодарности за благодать искупленія. Вѣрующій не только вводится Амидой въ его рай послѣ смерти, но уже при жизни въ сердцѣ своемъ познаетъ непосредственно его благое присутствіе. Священникъ не болѣе святъ, чѣмъ мірянинъ; онъ только учитель истины, ведущей къ спасенію. Онъ можетъ поэтому вступать въ бракъ, такъ какъ въ семьѣ удобнѣе всего вести благочестивый образъ жизни.

Въ заключеніе приведу двѣ молитвы, характеризующія внутреннее буддйское благочестіе. Первая принадлежитъ буддйско-индйскому писателю въ XI стол., который изъ-за своей вѣры принужденъ былъ покинуть родину, вторая же—послѣдователю названной выше японской секты:

«Живу ли я на небѣ или въ аду, въ царствѣ духовъ или среди людей, да будетъ мысль моя направлена непрестанно на тебя, ибо нѣтъ иного счастья для меня! Ты мнѣ отецъ, мать, братъ, сестра, ты мой вѣрный другъ въ опасности, о мой возлюбленный, мой господинъ, учитель, подающій мудрость, сладчайшій нектаръ. Ты—мое богатство, моя радость, мое желаніе, мое величіе, слава моя, знаніе и жизнь, ты мое все, о всевѣдушій Будда!»

«Въ безбрежномъ морѣ мировыхъ страданій
Гдѣ нѣтъ—рожденьямъ и смертямъ конца.
Проходитъ наша жизнь, какъ волнъ игра.
Пока Амида, полный состраданья,
Насъ въ кораблѣ спасательномъ своемъ
Не унесетъ туда, гдѣ мы покой найдемъ».

XI.

Греческая религія.

Греческая религія.

Мы перейдемъ теперь отъ индусовъ къ грекамъ. Исторія религіи обоихъ народовъ обнаруживаетъ больше сходства, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Установилось мнѣніе, будто нельзя найти большаго противорѣчія: радостные, жизнеспособные греки съ одной стороны и аскетически настроенные, созерцательные, утомленные жизнью индусы—съ другой! Но мы видѣли уже, что и индусы первоначально, въ тѣ времена, о которыхъ намъ говорятъ пѣсни Ригведы, были дѣятельнымъ, жизнерадостнымъ народомъ, подобно грекамъ времянь Гомера; съ другой стороны міросозерцаніе и настроеніе греческаго народа, какъ мы увидимъ ниже, приняло въ концѣ концовъ тоже глубоко скорбный характеръ, соединилось съ элегической резиньяціей, съ бѣгствомъ изъ міра чувствъ въ міръ идей. Именно съ этой стороны и интересна параллель между этими двумя народами. Въ обоихъ случаяхъ мы наблюдали переходъ отъ наслажденія жизнью къ резиньяціи и къ отрицанію жизни.

Но въ одномъ исторія религіи у грековъ и у индусовъ оказывается не сходной: у грековъ было нѣчто, чего не доставало индусамъ,—а именно чувство мѣры и гармоніи, чувство прекраснаго и любовь къ ясности. Эти художественные задатки явились благословеніемъ для грековъ, что всегда подтверждалось ихъ религіей и философій. Это спасало ихъ отъ эксцессовъ индусской фантастики и мечтательности. Поэтому-то они и смогли оказать глубокое вліяніе на исторію мысли и на вѣрованія западныхъ народовъ, чего никогда не могла бы сдѣлать индусская мудрость.

Гегель удачно охарактеризовалъ греческую религію, какъ

«религію красоты». Боги Гомера, Зевсъ, Аполлонъ, Афина, Афродита и др. представляютъ собой въ сущности эстетическіе идеалы прекрасной человѣчности. Въ этомъ ихъ преимущество, но такъ же и ихъ погубная слабость. Преимущество въ томъ, что они обнаруживали человѣческія свойства въ большей мѣрѣ, чѣмъ боги индусовъ, германцевъ и другихъ индо-германскихъ народовъ. Заслугой Гомеровскихъ поэмъ (которыя, конечно, представляютъ собой творенія не одного поэта, а нѣсколькихъ, жившихъ въ 10—8 ст. поколѣній пѣвцовъ) является то, что они оторвали различныя мѣстныя и племенныя божества, духовъ предковъ и природныхъ боговъ отъ почвы, съ которой они связаны были по своему происхожденію, и придали имъ болѣе человѣческій образъ, чѣмъ это бывало въ другихъ случаяхъ. Объ этомъ измѣненіи сохранилась память въ самомъ греческомъ мифѣ, въ сказаніи о борьбѣ олимпійцевъ съ титанами, окончившейся полной побѣдой олимпійцевъ. Титаны низложены на всегда и свергнуты въ Оркъ, т. е. другими словами: гомеровскіе боги не должны были больше бороться съ силами природы, они уже освободились отъ непосредственной связи съ тѣмъ, что совершается въ природѣ, и стали самостоятельными, вполнѣ по человѣчески чувствующими, мыслящими и дѣйствующими личностями, такъ что мы даже не всегда въ состояніи точно опредѣлить ихъ первоначальное природное значеніе, а можемъ лишь догадываться о немъ. Они стали людьми, и при томъ людьми, одаренными высокой красотой; они стали идеалами человѣческой красоты, достоинства и граціи, въ смыслѣ того гармоническаго равновѣсія чувственной и разумной природы, которая предносилась грекамъ, какъ идеаль прекраснаго и благого» (*kalokagathos*). Но это никогда не сводилось къ чисто нравственному идеалу благого, какъ безусловно цѣннаго, которому иногда могло быть принесено въ жертву чувственно-пріятное. Эти очеловѣченные боги превосходятъ смертнаго силу, знаніемъ и блаженствомъ, но они ни въ какомъ отношеніи не представляются вполнѣ свободными отъ ограниченности, и меньше всего имъ свойственно было нравственное совер-

шенство. О нихъ говорили, правда, что они все могутъ и все знаютъ, но что это было не такъ, это не рѣдко подтверждалось событіями ихъ жизни: ихъ можно было обмануть, ихъ воли сталкивались и ограничивали одна другую, а главное, могуществу ихъ полагался предѣлъ судьбою, Мойрою, съ безусловной неотвратимостью которой долженъ былъ, считаться самъ Зевсъ, хотя бы и помимо своей воли,—какъ это было, напримеръ, при смерти его сына Сарпедона. И еще менѣе совершенными были ихъ моральныя достоинства. Вы знаете, какова была мораль олимпійцевъ, какъ они препирались между собой, какъ они вели другъ противъ друга интриги, увлекаясь не совсѣмъ чистыми любовными похождениями, не останавливаясь даже предъ нарушеніемъ супружеской вѣрности. Ихъ поведение по отношенію къ людямъ тоже не совсѣмъ похвально: они не справляются съ заслугами и достоинствами людей, а руководствуются въ большинствѣ случаевъ своими личными прихотями и эгоистическими мотивами, симпатіями, антипатіями, ревностью, чувствомъ мести и т. п. Поэтому мы должны сказать: эти боги въ эстетическомъ отношеніи несомнѣнно являются весьма утонченными существами. Стоитъ сравнить напр., какую-нибудь Афродиту съ ея азіатскимъ прообразомъ, Астартой или Кибелой. Какая огромная разница между грубой природной силой въ одномъ случаѣ и человѣческимъ идеаломъ граціи и прелести—въ другомъ! Но нравственнымъ идеаломъ эта прелестная Афродита во всякомъ случаѣ названа быть не можетъ. Гомеровскіе боги являются идеалами человѣчески-прекраснаго, но не благого; они возвысились надъ грубой стихійностью природы, но чувствуютъ и дѣйствуютъ подобно дикарямъ и дѣтямъ, не знающимъ высшаго моральнаго закона, который обуздывалъ бы ихъ произволъ и прихоти.

Въ поразительномъ противорѣчій съ этимъ находится однако тотъ фактъ, что Зевсъ, напр., въ своей, такъ сказать, официальной дѣятельности былъ представителемъ права и справедливости, опорой міропорядка, защитникомъ въ частности беззащитныхъ гражданъ, чужестранцевъ и слабыхъ; въ качествѣ

«царя боговъ и людей» онъ бралъ на себя представительство и охрану права во всемъ мѣрѣ. Идея бога, слѣдовательно, приобрѣла здѣсь, особенно въ образѣ Зевса, Аполлона и Аонны, въ сильной степени этической характеръ. Но это этнизирование ея остановилось какъ бы на пол-дорогѣ, такъ какъ всѣ эти боги въ своей частной жизни, судя по мифическимъ разсказамъ о о нихъ, меньше всего могли служить образцами нравственности для людей. Именно поэтому Платонъ, какъ извѣстно, рекомендовалъ воспретить чтеніе Гомера въ школахъ; и если мы, не поддаваясь чарамъ эстетической красоты, поставимъ себя на мѣсто какого-нибудь греческаго воспитателя народа и юношества, то мы поймемъ приговоръ Платона, какъ бы рѣзко ни расходился онъ съ тѣмъ почтительнымъ отношеніемъ, какое всегда проявляли греки къ Гомеру. Эта радость въ греческихъ представленіяхъ о Божествѣ объясняется несомнѣнно тѣмъ, что носителями ихъ были не моральные воспитатели народа, не пророки и жрецы, а поэты и художники, у которыхъ эстетика въ таковой мѣрѣ преобладала надъ всѣмъ остальнымъ, что они уже даже не задумывались надъ моральнымъ влияніемъ своихъ твореній. Создателями гомеровскаго эпоса были страстующіе пѣвцы, распѣвающіе свои стихи при царскихъ дворахъ для увеселенія знатныхъ слушателей. Легко понять, что они должны были разсказывать свои исторіи о богахъ и герояхъ такъ, какъ ихъ любили слушать въ этихъ кругахъ, проводившихъ жизнь въ пиррахъ, приключеніяхъ и въ войнахъ, но ничего не знавшихъ о серьезныхъ нравственныхъ задачахъ и идеалахъ. Такъ какъ въ Греціи не сложилось національной царской власти, которая заботилась бы о благополучіи народа, и не было жреческаго сословія, которое брало бы на себя воспитаніе націи, то въ мѣрѣ боговъ естественно не могло вводиться ни большее единство, ни болѣе моральное содержаніе жизни, какъ это было, напримѣръ, въ религіи Зороастра или въ религіи израильтянъ. Боги оставались идеалами веселившейся знати, и Зевесъ былъ лишь первымъ среди равныхъ, играя роль главнаго представителя олимпійской аристократіи.

Въ образахъ Афины и Аполлона, ближе всего стоящихъ у Гомера къ Зевсу, идеальная сторона греческихъ представлений о богахъ проявлялась сравнительно наиболее чистымъ образомъ. Въ Афинѣ, которая была дочерью Зевса, и не имѣла матери, черты стихійнаго божества отступаютъ совершенно на задній планъ: она является богиней мудрости, благоразумія, государственнаго ума, трудолюбія, художественнаго и техническаго мастерства, покровительницей трудолюбивыхъ гражданъ, искусства и науки.

Аполлонъ, сынъ Зевса, былъ богомъ, открывавшимъ волю Зевса; въ его культѣ въ Дельфахъ греческая религія нашла свое завершеніе, отсюда она распространила свое вліяніе, имѣвшее благотворное значеніе для культурнаго развитія грековъ, на всю Грецію. Въ Дельфахъ съ древнѣйшихъ временъ находился оракулъ духа земли Пифона, о которомъ думали, что онъ живетъ въ видѣ змѣи въ глубинѣ расщелины въ землѣ. Этимъ оракуломъ овладѣли дорійскіе жрецы Аполлона, о чемъ мнѣ рассказываетъ, какъ о побѣдѣ Аполлона надъ Пифономъ. Благодаря этому дѣятельность оракула приобрѣла болѣе возвышенными, нравственными чертами. Въ культѣ, связанномъ съ нимъ, продолжали, правда, играть роль явленія энтузіазма: дѣвственная жрица Пифія сидѣла на треножникѣ надъ расщелиной, изъ которой выходили одуряющіе пары, оказывавшіе на нее гипнотическое вліяніе. То, что она въ такомъ состояніи говорила «нестовыми устами», считалось словами бога, которымъ она казалась одержимой. Значеніе оракула основывалось такимъ образомъ на энтузіазмѣ жрицы, но имъ дѣло не ограничивалось, такъ какъ за Пифіей стояла умная и тонкая жреческая Коллегія, которая съ теченіемъ времени приобрѣла богатый опытъ, была весьма освѣдомлена въ дѣлахъ мірскихъ, и имѣла далеко простиравшіяся связи. Дельфійскіе жрецы умѣли ловко пользоваться тѣмъ, что жрица высказывала въ состояніи изступленія, и вносили поправки, благодаря которымъ слова ея приобретали опредѣленный, практически пригодный смыслъ. Здѣсь мы имѣли замѣчательный примѣръ того, какъ соединеніе

пророчественнаго энтузіазма со жреческой мудростью оказываетъ на народъ самое рѣшительное религіозное вліяніе. Подобные примѣры вообще можно нерѣдко наблюдать въ исторіи религіи.

Высказывалось мнѣніе, будто дельфійскій оракулъ игралъ главную роль и направлялъ всю жизнь греческаго народа съ IX по VI ст. Это мнѣніе, не смотря на защиту его такимъ авторитетомъ, какимъ является Курціусъ, не можетъ быть признано вполне правильнымъ, но несомнѣнно одно, — что въ эту эпоху никакое великое событіе греческой исторіи не совершалось безъ санкціи этого оракула. Законодательства, заключеніе союзовъ, основаніе колоній и государствъ получали одобреніе; этой санкціи должны были приписывать большое значеніе, иначе ея не домогались бы во всѣхъ подобныхъ случаяхъ. Но еще важнѣе было вліяніе дельфійскаго культа Аполлона на національную религію и мораль. Отъ чистаго Бога исходило болѣе высокое пониманіе религіозной чистоты и религіознаго искупленія, имѣвшее огромное культурное значеніе. Расплата кровью, которая раньше являлась просто кровавой местию, теперь была упорядочена государственной властью. Значительнымъ шагомъ впередъ было то обстоятельство, что пролитая кровь уже не воиная сама по себѣ объ отмщеніи; начали считаться съ наміреніями и мотивами совершившаго преступленіе и принимали во вниманіе, пролилъ ли онъ кровь умышленно или случайно, по праву или безъ всякаго права. Такимъ образомъ рѣшающимъ моментомъ являлось не внѣшнее дѣяніе, а мотивы лица, совершившаго его. Это имѣло огромное значеніе для греческаго права. Оставалось сдѣлать еще небольшой шагъ для того, чтобы придти къ сознанію, что вообще для оцѣнки челоука имѣютъ значеніе не столько внѣшнія дѣла, сколько чистота его наміреній. Что эта мысль, по крайней мѣрѣ, въ принципѣ, признавалась лучшими представителями аполлоновской религіи, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Въ дельфійскомъ храмѣ паломниковъ встрѣчало изреченіе: «Для благого достаточно капли, а для злого цѣлые потоки моря не смогутъ

грѣховъ». И двѣ другихъ надписи, находившіяся тамъ, являются характерными для греческаго благочестія и нравственности: «Познай самого себя» и «ничего сверхъ мѣры!» Самопознание и спокойная умѣренность, самообладаніе—вотъ въ чемъ заключается этотъ идеалъ. Не подавленіе чувственности требуетъ онъ, а самообузданія путемъ сдерживанія неуѣренныхъ страстей; таковъ принципъ греческой морали, который, какъ извѣстно формулировалъ Аристотель въ своемъ опредѣленіи добродѣтели, назвавъ ее подлежащей срединой между крайностями. Мы должны признать, что этимъ уже достигнута была довольно великая ступень моральной культуры человѣчества, хотя конечно и не самая высшая.

Вліяніе дельфійскихъ жрецовъ Аполлона, начиная съ VI стол., начало падать, отчасти, по ихъ собственной винѣ, особенно благодаря антинаціональному поведенію ихъ во время персидскихъ войнъ, котораго греческій народъ никогда не могъ забыть. По этому способствовали уже раньше начавшіяся измѣненія въ общихъ условіяхъ жизни. VI стол. въ Греціи было временемъ глубокихъ перемѣнъ и новшествъ. Переворотъ въ государственной жизни, обусловленный возникновеніемъ въ отдѣльныхъ городахъ—государствахъ демократій, былъ отчасти слѣдствіемъ, отчасти причиною стремленія и эмансипаціи индивидуальной мысли и дѣятельности отъ традиціонной вѣры и нравовъ предковъ, стремленія, широко распространившагося въ это время въ греческомъ народѣ. Были, конечно, въ этомъ движеніи и свои темныя стороны. Но все болѣе и болѣе осознававшій себя греческій духъ испытывалъ сильный подъемъ, усиливалось тяготѣніе къ свободѣ, къ разумной жизни и къ просвѣщенію. Безъ этого не было бы вѣка Перикла. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, какъ этотъ новый духъ времени отражался на религіи грековъ. Почти одновременно возникли два новыхъ теченія, сходявшіяся лишь въ общей оппозиціи противъ гомеровской религіи, въ остальномъ же исходившія изъ совершенно различныхъ мотивовъ и соответствовавшія потребностямъ различныхъ круговъ населенія. Съ одной сто-

роны—возрожденіе древняго крестьянскаго культа, которое можно было бы назвать демократической реакціей противъ аристократическаго государственнаго культа, если только помнить, что эта реакція скрывала въ себѣ зачатокъ религіознаго прогресса, такъ какъ характеризовалась мистическимъ углубленіемъ и внутренней индивидуальной религіозностью. Съ другой стороны—начало философской критики мифологической религіи, р а ц і о н а л и з м ѣ, исходившій отъ іонійскихъ натуръ—философовъ, обнаруживавшій свое вліяніе у элегическихъ и трагическихъ поэтовъ и достигшій кульминаціоннаго пункта въ скепсисѣ софистовъ. Затѣмъ наступилъ поворотъ къ новому направленію философіи религіи Сократа и Платона, которую можно было бы обозначить, какъ продуктъ высшаго синтеза религіи мистерій и философскаго мышленія. Я попытаюсь вкратцѣ охарактеризовать эти три направленія.

Итакъ, сначала о возрожденіи древней сельской религіи земледѣлія и винодѣлія, религіи Деметры и Діониса. Эта религія, по крайней мѣрѣ, въ официальномъ государственномъ культѣ была отбѣсна олимпійскими богами на задній планъ, но никогда не исчезала совершенно. Благородные боги Олимпа, всегда имѣвшіе въ виду лишь общія условія жизни, не удовлетворяли запросовъ народа. Культъ мертвыхъ всегда поддерживалъ чувство связи съ потустороннимъ міромъ, и его никогда не могла волюй уничтожить даже религія Гомера, замыкавшая души въ Андѣ. Теперь же, въ вѣкъ усиленія демократіи, народъ опять съ новымъ воодушевленіемъ обратился къ древнимъ, никогда не забывавшимся сказаніямъ и обычаямъ, связаннымъ съ культомъ боговъ плодородной земли и таинственнаго подземнаго міра. Въ Элевзисѣ сохранился съ древнихъ временъ культъ Деметры и ея дочери Керы (Персефоны). Ходило сказаніе, что нѣкогда сама богиня лишь здѣсь, въ Элевзисѣ, была радушно принята, когда она искала свою дочь, похищенную Плутономъ, богомъ смерти, и что она основала тамъ культъ, содержаніе котораго первоначально заключалось въ празднествахъ, отмѣчавшихъ умираніе раститель-

ности осенью (похищеніе Корм) и воскресеніе ея весной (возвращеніе Корм къ матери). Это простое наблюденіе надъ жизнью природы, съ которыми мы уже встрѣчались въ мифѣ объ Озирисѣ и Изидѣ, лежало въ основѣ элевзинскаго культа Деметры. Но съ нимъ связалась впоследствии болѣе возвышенная религиозная идея, упованіе на будущее блаженство благочестивыхъ душъ въ потустороннемъ мірѣ. Возможно, что этому способствовала культъ Діониса; съ того времени, какъ Элевзисъ соединился съ Афинами и на культъ Деметры распространилась опека государства, съ нимъ соединился культъ Діониса, имѣвшій мѣсто въ Афинахъ. Они были и безъ того родственны другъ другу, такъ какъ въ обоихъ преобладали мотивы страстности и драматическіе эффекты. Поэтому легко себѣ представить, что именно отсюда проникли въ культъ Деметры тѣ черты энтузіазма и мистицизма, которыми обуславливалась большая протягательная сила «элевзинскихъ мистерій». Въ чемъ же заключалось собственно ихъ очарованіе? Полагали, что здѣсь сообщались и раскрывались тайныя ученія жрецовъ. Но это ошибка. Объ ученіяхъ и догматахъ здѣсь вообще не было рѣчи. Сущностью праздника являлись скорѣе «дѣйствія», драматическое воспроизведеніе судьбы обѣихъ богинь, скорби матери, тоскующей по потерянной дочери, ея поисковъ и наконецъ радости ихъ встрѣчи. Если мы примемъ во вниманіе, что праздника эти посвящались богамъ, которые не жили счастливою жизнью на Олимпѣ, чуждые страданіямъ земли, а сами испытали горести смертныхъ; которые вкусили смерть и снова побѣдили ее, то мы поймемъ, что для жаждущихъ утѣшенія душъ съ ними связывалась надежда на счастливую жизнь за гробомъ. Само собою разумѣется, что рѣчь шла не о простомъ продолженіи жизни по смерти; въ это греки вѣрили всегда, но по ихъ представленію души пребывали въ Аидѣ въ видѣ тѣней, и существованіе ихъ тамъ было столь мрачнымъ, что герой Ахиллесъ предпочиталъ быть поединникомъ на землѣ, чѣмъ царемъ въ Аидѣ. Такое безотрадное существованіе было, конечно, предметомъ не надежды, а страха. Въ протаво-

положенность этой общей судьбы душ посвященные Элевзиса надѣялись на блаженную жизнь въ иномъ мірѣ, подобную жизни боговъ. Какъ утѣшала ихъ эта надежда, объ этомъ говорить въ восторженныхъ словахъ такіе благородные люди, какъ Пиндаръ и Софокль. Чѣмъ обуславливалась такая надежда, этого съ точностью нельзя опредѣлить, но мы все же вправѣ допустить, что предварительный постъ и процессіи, а затѣмъ все возрастающее драматическое напряженіе и, наконецъ, — въ апогеѣ торжества— созерцаніе и слушаніе таинственныхъ символовъ и формулъ приводили участниковъ торжества въ состояніе таковой экзальтаци, что они чувствовали себя славшими въ одно съ божествомъ, чувствовали въ себѣ необходимую силу жизни, а потому и въ будущемъ надѣялись на общую съ божествомъ судьбу и на то, что имъ удастся избѣгнуть царства Аида.

Діонисъ былъ первоначально фракійскимъ богомъ, и въ честь его въ горахъ Фракіи устраивались праздники, на которыхъ совершались грубые оргіастическіе обряды. Перенятый аѳинянами, онъ сдѣлался богомъ винодѣлія, въ честь котораго крестьяне устраивали празднества во время сбора винограда осенью и пробы вина весной, приправляя ихъ обыкновенно грубыми шутками. Но здѣсь снова обнаружилось, какъ греческій гений умѣлъ облагородить, одухотворить, очистить воспринятый имъ отъ другихъ грубый матеріалъ. Изъ естественной оживленности этихъ празднествъ богу вина, съ ихъ поперебными пѣніемъ, танцами и торжественными шествіями, родился прекраснѣйшій цвѣтокъ греческаго искусства, трагическая и комическая драма. Мы уже говорили, что связь діонисовскаго культа съ элевзинскимъ культомъ Деметры оживила и этотъ послѣдній, придавъ ему болѣе возвышенный характеръ. Но характерѣ всего вліаніе энтузіастическаго культа Діониса выразилось въ появленіи экстаическихъ провидцевъ, выступавшихъ передъ нищимъ помощью народомъ въ качествѣ предсказателей, врачей и жрецовъ очистителей. Къ нимъ примыкали небольшіе круги вѣрующихъ, діонисовскіе *θιάσοι*, тайные

союзы, хранившие древніе и новые оракулы, перерабатывавшіе и развивавшіе древнія преданія, какъ напр. Теогонію Гезіода, словомъ измышлявшіе богословскія ученія, которыя приписывались древнимъ прорицателямъ, вродѣ Орфея. Такъ возникли орфическое богословіе и орфическая литература, начало которой относится къ VI стол. До насъ дошли лишь скудные обрывки ея, но и по нимъ мы можемъ составить себѣ нѣкоторое представленіе о руководящихъ идеяхъ орфиковъ. Центральнымъ пунктомъ ихъ ученія является мифъ о Діонисѣ - Загрѣѣ, умерщвленномъ и вновь ожившемъ богѣ. Въ связи съ этимъ мифомъ стоитъ орфическое ученіе о душахъ. Существо человѣка, учили орфики, соединяетъ въ себѣ божественные (діонисовскіе) и противобожественный (титаничскій) элементъ. Его душа—божественнаго происхожденія, но она, по собственной винѣ, ниспала на землю. Тѣло—ея темница, ея могила. Даже смерть не даетъ освобожденія, а ведетъ лишь къ тому, что душа блуждаетъ въ круговоротѣ рожденій и смертей. Единственное средство выдти изъ этого круга, заключается въ установленныхъ Орфеемъ очистительныхъ таинствахъ Діониса, и въ исполненіи извѣстныхъ аскетическихъ правилъ, особенно въ воздержаніи отъ употребленія мяса. Посвященныхъ ожидаетъ въ загробномъ мірѣ блаженная, божественная жизнь, тогда какъ остальные будутъ мучимы въ преисподней или будутъ переходить чрезъ рядъ новыхъ воплощеній. Изображеніе этихъ состояній будущаго блаженства и будущихъ мукъ было любимой темой орфическихъ жрецовъ и въ немъ заключалась главная воспитательная сила ихъ проповѣди въ народѣ, между тѣмъ какъ просвѣщенные люди презирали ихъ, какъ плутовъ и шарлатановъ.

Просвѣщеніе началось почти одновременно съ описаннымъ только-что религіознымъ движеніемъ VI столѣтія. Ксенофанъ, покинувшій послѣ вторженія персовъ свою іонійскую родину и переселившійся въ Элею (въ Южной Итали), подвергалъ рѣзкой критикѣ традиціонныя мифы. Все, что у людей считается позорнымъ и худымъ, доказывалъ онъ—воровство, нарушеніе супружеской вѣрности, обманъ,—Гомеръ и Гезіодъ приписывали

богамъ. По его мнѣнію нельзя представлять себѣ боговъ въ человѣческомъ образѣ, ибо съ такимъ же правомъ животные, если бы у нихъ были руки, могли бы изображать боговъ въ образѣ животныхъ. Богъ можетъ быть лишь одинъ: это духъ, не сразнимый съ человѣкомъ и своей мыслью сообщающій движеніе міру. Для Парменида Богъ есть единое неизмѣнное бытіе, міръ же множественнаго и становящагося—лишь видимость, не имѣющая никакого значенія, призракъ Майи, какъ учили Браманы. Гераклитъ Эфесскій, наоборотъ, не допускалъ вообще никакого остающагося неизмѣннымъ бытія, а видѣлъ во всемъ лишь круговоротъ безцѣльнаго становленія и исчезновенія, въ безконечномъ потокѣ которыхъ гибнутъ все блага и цѣнности жизни; дѣтской игрой представлялась ему жизнь міра, и глупцами считалъ онъ людей, придающихъ какое-то значеніе преходящему. Къ такимъ пессимистическимъ настроеніямъ пришли вѣкогда жизнерадостные іонійскіе греки послѣ того, какъ ихъ родина стала добычею персидскихъ завоевателей. Но и въ самой Греціи, которая дала побѣдоносный отпоръ нашествію персидскихъ полчищъ, усиливалось въ теченіе V столѣтія, такое же настроеніе, приводя къ сомнѣнію въ цѣнности жизни и въ разумности и справедливости царствующаго въ мірѣ порядка. Въ драмахъ Софокла мы встрѣчаемъ постоянно скорбный вопросъ о нестижимыхъ дѣлахъ боговъ и жалобу на незаслуженно горькую долю смертныхъ, и даже тамъ, гдѣ поэтъ призываетъ къ благочестивой покорности судьбѣ, слышится безотрадно пессимистическій тонъ: самое лучшее не родиться вовсе, а если ужъ ты родился, то лучше было бы для тебя поскорѣе возвратиться туда, откуда ты пришелъ! У Эврипида же сомнѣніе въ справедливости божественнаго управленія доходитъ до сомнѣнія въ самомъ существованіи боговъ вообще, хотя невѣріе такъ же не можетъ дать ему успокоенія, какъ и вѣра. Въ этихъ тревожныхъ колебаніяхъ и въ тщетныхъ поискахъ прочнаго убѣжденія сказывается истинный сынъ вѣка просвѣщенія. Главными представителями этого вѣка были софисты, мастера риторики. Упражненіе въ діалектической игрѣ

понятіями выработано въ этихъ скептикахъ то высокомеріе, съ которымъ они разрушали все преданіе. Существуютъ ли боги, этого мы не можемъ знать, говорилъ Протагоръ, а Критій объявлялъ вѣру въ боговъ просто на просто изобрѣтеніемъ мудрыхъ государственныхъ людей. Право же было для ней лишь другимъ названіемъ для силы болѣе сильныхъ.

Это самолюбивое поверхностнаго знанія нашло своего судью въ лицѣ Сократа, который пачаломъ мудрости считалъ знаніе о нашемъ полномъ незнаніи. Свое призваніе онъ видѣлъ въ томъ, чтобы побудить людей къ самопознанію, воспитать въ нихъ сознаніе нравственно полезнаго и тѣмъ привести ихъ къ добродѣтели. Онъ вѣрилъ въ высшій, все опредѣляющій разумъ, какъ въ провидѣніе, орудіемъ котораго являются боги народной религіи. Этотъ разумъ настолько же превосходитъ нашъ человѣческій разумъ, насколько міръ больше нашего тѣла. Но онъ вѣрилъ также въ божественное откровеніе въ своемъ «я», которое онъ называлъ голосомъ своего «демона». Это приблизительно то же, что мы называемъ утѣщающимъ голосомъ совѣсти и предупреждающимъ предчувствіемъ. На этого демона ссылался онъ, противопоставляя его авторитету государственной власти; онъ долженъ, говорилъ онъ судьямъ, больше повиноваться богу, поручившему ему воспитывать людей въ добродѣтели, чѣмъ людямъ. Такимъ образомъ здѣсь личность впервые противопоставила право своего индивидуальнаго убѣжденія—традиціи, царившей въ обществѣ и государствѣ. Этотъ конфликтъ, знаменующій собой новую эпоху въ исторіи религіи, привелъ къ гибели Сократа. Мы можемъ назвать его первымъ мученикомъ философіи и въ то же время предвѣстникомъ христіанства.

Но дѣло его не исчезло. Его продолжалъ Платонъ, который расширилъ самопознаніе Сократа до познанія сверхчувственнаго міра «идей», вѣчныхъ прообразовъ благого, истиннаго и прекраснаго, являющихся причиной и цѣлью всѣхъ временныхъ явленій, объединяющихся въ высшей идеѣ Блага. Эта идея благого—одно съ Богомъ, Творцомъ, отцомъ и прообразомъ

видимаго міра, который является его однороднымъ сыномъ. Изъ этого высшаго міра исходитъ и человѣческая душа; что она по природѣ своей и по происхожденію божественна, этому учили еще орфическіе богословы, Платонъ же ввелъ это ученіе въ свою философію, отождествивъ душу съ идеей жизни и сдѣлавъ ее такимъ образомъ причастной міру вѣчныхъ и неразрушимыхъ идей вообще. Исхожденіе ея въ тѣлесный міръ является по Платону результатомъ интеллектуальнаго грѣхопаденія, которое ослабило крылья души въ ея стремленіи въ высь, къ подлинно сущимъ истинѣ, красотѣ и добру. Но въ душѣ, привязанной къ землѣ, сохраняется память о томъ, что она видѣла тамъ, правда смутная и обыкновенно несознаваемая память, но могущая возникнуть въ сознаниі при воспріятіи земныхъ отраженій небесныхъ образовъ; тогда просыпается въ душѣ тоска по ея высшей родинѣ и восторженная любовь къ тому, что свыше, къ идеаламъ истины, добра и красоты. Это—эросъ, «посредникъ между божествомъ и человѣкомъ, божественный демонъ» или духъ—избавитель, возносящій насъ изъ тѣсной, мрачной темницы жизни къ царству идеала. Ибо въ избавленіи человѣкъ все же нуждается—и въ этомъ Платонъ также вполне сходится съ орфизмами. Но хотя видимый міръ являемый отображеніемъ міра идей, однако это отображеніе все же извращено, затуманено, время и пространство внесли въ него начало разрушенія. И если въ мірѣ есть много хорошаго, то все же зла здѣсь, на землѣ, еще больше. «Поэтому нужно стараться, какъ можно скорѣе, бѣжать отсюда туда. Но бѣгство это состоитъ въ возможномъ уподобленіи божеству, а это уподобленіе имѣеть мѣсто, когда человѣкъ становится справедливымъ и разумно благочестивымъ». Ибо только познаніе справедливости Бога и стремленіе къ уподобленію ему есть истинная добродѣтель, по сравненію съ которой лишь призрачная добродѣтель заключается въ стремленіи избѣгать дурныхъ дѣлъ ради какихъ либо полезныхъ цѣлей. Если бы кто либо спросилъ, является ли справедливость болѣе полезнымъ дѣломъ,

чѣмъ несправедливость, то это было бы такъ же неразумно, какъ если бы мы спросили, лучше ли быть здоровымъ, чѣмъ больнымъ, имѣть душу чистую или испорченную и негодную. Внутренняя цѣнность добродѣтели такъ безусловна и такъ говоритъ сама за себя, что праведный человѣкъ, даже когда его преслѣдуютъ боги и люди, долженъ считаться счастливымъ, а порочный, даже если бы онъ могъ скрыть отъ тѣхъ и отъ другихъ свою неправедность, все же оказывается несчастнымъ. Но въ дѣйствительности такой случай не мыслимъ, такъ какъ доброе и злое большею частью уже и въ этой жизни, а во всякомъ случаѣ по смерти, получаютъ свою награду. Какъ праведный не можетъ быть покинутъ Богомъ, такъ и дурной не можетъ избѣжать наказанія. Если какая нибудь душа, соотвѣтственно своей божественной природѣ, не подпадаетъ подъ власть тѣла, а стремится къ мудрости, непрестанно готовится къ смерти, она можетъ надѣяться, что придетъ къ тому, съ чѣмъ она родственна, къ Невидимому, Вѣчному и Божественному, гдѣ ее ожидаетъ счастье и блаженная жизнь съ богами, свободная отъ заблужденій и страстей и другихъ золъ человеческой жизни. Напротивъ, души, любившія чувственное и ненавидѣвшія духовное, будутъ удержаны своими низшими стремленіями на землѣ и послѣ смерти перейдутъ въ другія тѣла,— и притомъ въ зависимости отъ ихъ свойствъ—въ тѣла животныхъ или людей: въ сонмъ же боговъ попадутъ лишь души, противостоявшія влеченіямъ плоти, искавшія искупленія и очищенія въ любви къ мудрости и питавшіяся постояннымъ созерцаніемъ истиннаго и божественнаго.

Такимъ образомъ здѣсь элевзинская и орфическая мистика превратилась въ этический идеализмъ, указывающій человѣку его высшую цѣль и высшее благо въ возможномъ уподобленіи и во внутреннемъ общеніи съ Богомъ, прообразомъ и началомъ всякаго добра. Этотъ идеализмъ находитъ силу, облегчающую такое восхожденіе къ міру идей, въ богочеловѣческомъ духѣ Эроса, въ живой любви къ тому, что свыше, къ истиннѣ, добру

и красотѣ. Стоитъ вспомнить здѣсь слова Августина: «такъ какъ мы созданы для Бога, то наше сердце не спокойно, пока оно не найдетъ покоя въ Богѣ»,—и мы увидимъ въ религіи и этикѣ Платона—подготовленіе христіанства.

XII.

Религія Израіля.

Религія Израіля.

Мы подошли теперь къ религіи Израіля, къ пророческой религіи по преимуществу. Ее нужно было бы, собственно говоря, поставить по времени и по значенію раньше другихъ пророческихъ религій, даже раньше религіи Зороастра. Но я намеренно не касался ея до сихъ поръ, дабы не разрывать исторической связи, которая существуетъ между нею, позднѣйшимъ іудействомъ и христіанствомъ.

Начало религіи Израіля, къ сожалѣнію, покрыто глубокимъ мракомъ, какъ и начало большинства религій. То, что сообщаютъ намъ объ этомъ книги Моисей, это сказанія, относительно которыхъ каждый, способный судить объ этихъ вещахъ съ исторической точки зрѣнія, знаетъ, что факты не могли быть таковыми, какими ихъ изображаетъ библія. Можно различать двѣ группы этихъ сказаній. Въ первой идетъ рѣчь о патриархѣ Авраамѣ, Исаакѣ, Іаковѣ и его дѣтяхъ. Это—миры въ собственномъ смыслѣ слова, первоначально бывшіе сказаніями о богахъ, въ которыхъ однако впоследствии божественныя существа или обожествленные герои, герои эпонимы израильскихъ племенъ обратились въ людей и которые приписываютъ имъ по обычаю эпоса человѣческія переживанія и дѣла. Искать въ этихъ сказаніяхъ чего либо историческаго, мы имѣемъ такъ же мало права, какъ и въ гомеровскихъ разсказахъ о троянскихъ герояхъ. Нѣсколько иначе обстоитъ дѣло со второй группой сказаній, со сказаніями, связанными съ именемъ Моисей. Правда, и здѣсь мы находимся еще въ области легенды. Исторія объ угрожавшей младенцу Моисею опасности

и о чудесномъ спасеніи его находятъ себѣ параллели въ сказаніяхъ о дѣтствѣ ассирійскаго царя Саргона, мидійскаго царя Кира, иранскаго пророка Зороастра, индусскаго героя Кришны и греческаго Геракла, римскаго императора Августа и христіанскаго спасителя Иисуса, въ сказаніяхъ, которыя уже своимъ близкимъ родствомъ другъ съ другомъ указываютъ на свое происхожденіе изъ однородныхъ мотивовъ античнаго народнаго творчества.

Затѣмъ дальѣйшая судьба Моисея, его изгнаніе, откровеніе Бога въ горящей кущинѣ, нужда и спасеніе въ пустынѣ съ помощью искупительной крови обрѣзанія, совершеннаго имъ надъ сыномъ, затѣмъ та форма, въ которой онъ, возвратившись въ Египеть, требуетъ у фараона, чтобы тотъ отпустилъ народъ Израильскій, чудеса, совершавшья имъ, чудо спасенія Паралия въ Черномъ морѣ, законодательство на горѣ Хоривъ, полученное въ личномъ разговорѣ съ Ягве, назовецъ, странствованіе народа по пустынѣ, гдѣ эти два милліона душъ, въ продолженіи сорока лѣтъ, находили будто бы для себя пропитаніе—все это, по самой внутренней недостоверности своей, представляется уже ни чѣмъ инымъ, какъ болѣе поздними сказаніями. Въ этомъ отношеніи любопытны свѣдѣнія, которыя имѣются въ историческихъ документахъ, найденныхъ недавно въ Египтѣ въ Тель-амарнѣ, въ резиденціи еретика—фараона Аменофиса IV, жившаго около 1400 г. до Р. X. Одинъ изъ его вассаловъ изъ Іерусалима (который слѣдовательно уже тогда существовалъ), пишетъ, что онъ проситъ у него помощи противъ вторгшагося въ Ханаанъ воинственнаго народа Хабири. Если этотъ народъ—что весьма вѣроятно съ точки зрѣнія филолога, тождественъ евреямъ, то ясно, что они проникли въ Ханаанъ уже въ 1400 г. т. с. задолго до Рамзеса II. А между тѣмъ именно въ правленіе и этого фараона (около 1250 г.) основаны города Раамзи и Пивомъ, къ участію въ постройкѣ которыхъ израильтяне принуждались будто бы силою (по Моисею, Исходъ, I. II.) Затѣмъ, въ одномъ документѣ, относящемся къ царствованію сына и наследника Рамзеса Мернептаха, при которомъ по библіи со-

вершился исходъ евреевъ изъ Египта, среди другихъ побѣжденныхъ ханаанскихъ народовъ упоминаются совершенно опредѣленно и израильтяне, какъ племя, страна котораго была опустошена; напротивъ же о бѣгствѣ изъ Египта и о гибели фараона при преслѣдованіи евреевъ ни въ этомъ, ни въ какомъ другомъ изъ египетскихъ памятниковъ нѣтъ никакихъ упоминаній. Итакъ, всѣ эти факты не могли происходить такъ, какъ о нихъ рассказываетъ библія. Какъ нужно представлять себѣ подлинную исторію, объ этомъ можно лишь догадываться.

Нѣкоторые думали, что исходъ израильтянъ изъ Египта и личность Моисея являются чистымъ вымысломъ. Это мнѣніе преувеличено: дѣло обстоитъ не такъ ужъ плохо. Что касается личности Моисея, то осторожные изслѣдователи теперь сходятся въ томъ, что какъ бы много сказочнаго ни связывалось съ этимъ именемъ, оно все же носитъ историческій характеръ и имѣетъ крупное значеніе. Спрашивается только, въ какомъ отношеніи? Былъ ли онъ дѣйствительно тѣмъ лицомъ, которое вывело весь народъ изъ Египта и затѣмъ торжественно объявилъ ему законы Бога?. Это трудно допустить. Если мы примемъ во вниманіе, что говорится о немъ въ «Благословіи Моисея». (Второзаконіе 33,8—это очень древній документъ), то можно будетъ установить слѣдующее: Онъ тамъ является родоначальникомъ жреческаго сословія левитовъ: «Уримъ и Тумимъ» (родъ оракула, въ которомъ отвѣты давались съ помощью метанія жребія) находились въ его рукахъ, т. е. онъ въ качествѣ жреца при оракулѣ давалъ отвѣты и рѣшалъ вопросы права; у кочевыхъ жрецовъ и судей обыкновенно соединяются въ одномъ лицѣ. Онъ дѣлалъ это у «судебнаго источника» при Кадесъ—Варни, въ оазисѣ, который былъ мѣстонахожденіемъ оракула и судилища для всѣхъ жившихъ вокругъ кочевыхъ племенъ сѣверно-арабійской степи. Съ этимъ вполне совпадаетъ то извѣстіе, что Моисей былъ затѣмъ Мадианскаго первосвященника Юбора и пасъ его стада на горѣ Херинѣ, гдѣ и явился ему въ пламени огня. Ягве (Исходъ, 3, 1.), а также то, что впоследствии онъ, по совѣту своего тестя, выбралъ изъ среды народа «правдивыхъ людей»

въ помощь себѣ при рѣшеніи имъ судебныхъ дѣлъ, т. е. положило начало известной правовой организаци и основы гражданского порядка среди помадовъ стени (Исходъ, 18, 13). Такимъ образомъ мы въ правѣ, быть можетъ, представлять себѣ Моисея, какъ жреца и судью. Во имя бога Ягве, котораго онъ узвалъ отъ мадіанитянъ (и кенитянъ) онъ разбиралъ тяжбы и подавалъ совѣты нѣсколькимъ израильскимъ племенамъ. Это послужило началомъ ихъ религіозно-политической связи, изъ которой впоследствии возникло единство «народа израильскаго». Вотъ что я считаю исторически достовернымъ. Въ какомъ отношеніи ко всему этому стоитъ сказаніе объ исходѣ изъ Египта и о роли Моисея въ немъ, какъ вождя, объ этомъ я не берусь судить. Позднѣйшее сказаніе облекло историческое ядро такимъ толстымъ пластомъ всяческихъ наслоеній, что едва ли возможно извлечь теперь это зерно на свѣтъ Божій.

Важнѣе вопросъ о томъ, чѣмъ былъ первоначально богъ Ягве, во имя котораго давалъ свои совѣты и рѣшалъ вопросы права Моисей, и подъ покровительствомъ котораго соединившіяся племена двинулись съ Синайскаго полуострова на сѣверъ и вторглись въ Ханаанъ. Ягве былъ богомъ горы Харива или Синая, и здѣсь даже въ болѣе позднія времена предполагалось его мѣстопробываніе. Пѣснь Деворы, быть можетъ, древнѣйшее мѣсто библіи (в. судей, 5), рисуетъ его совместно съ горы слѣдующимъ образомъ: «Ягве, когда ты выходилъ изъ Севра, когда шелъ съ поля Едомскаго, тогда земля тряслась и небо капало и облака проливали воду; горы таяли отъ лица Господа, даже этотъ Синай отъ лица бога Израилева». Это былъ такимъ образомъ богъ горы и грозъ, разражающихся на ней, молнія—его оружіе въ борьбѣ, громъ—его страшный голосъ (ис. 17), огненные облака—его явленіе въ пустынѣ. Въ такомъ случаѣ, скажутъ, Ягве былъ также лишь олицетворенной силой природы, какъ и боги другихъ народовъ? Первоначально, конечно, онъ былъ только этимъ. Но что съ теченіемъ времени онъ обратился въ нечто гораздо болѣе высокое, это явствуетъ не изъ его первоначальной роли, а изъ исторіи его народа.

Богъ Израиля приобрѣлъ свое значеніе, свое содержаніе въ исторіи и съ исторіей своихъ почитателей. Онъ специфически историческій Богъ.—Какъ это произошло,—вотъ что является предметомъ исторіи религіи Израиля.

Прежде всего мы должны помнить, что вторженіе израильянскихъ племенъ совершилось не сразу, какъ это изображаетъ позднѣйшее сказаніе, а постепенно, въ различные сроки, и двигались они изъ различныхъ мѣстностей. Въ то время, какъ племена, вторгнушіяся въ среднюю и сѣверную часть Ханаана подъ предводительствомъ Ефрема, приходили съ востока черезъ Іорданъ, Іудеи южныя постепенно продвигались изъ мѣстности Кадесъ-Барни, гдѣ они сначала жили, дальше къ сѣверу въ направленіи въ Іерусалиму. Это были первоначально два совершенно отдѣльныхъ потока, которые соединились лишь въ эпоху Давида. До этого времени они были отдѣлены другъ отъ друга лежащимъ между ними поясомъ укрѣпленныхъ ханзанскихъ городовъ, надъ которыми они не могли, конечно, возобладать въ силу своихъ ничтожныхъ въ техническомъ отношеніи боевыхъ силъ. Израильянскія кочевыя племена утвердились первоначально лишь на равнинѣ, и даже тамъ не могли они прогнать туземцевъ-хананейцевъ, а только поселились среди нихъ, вступивъ съ ними въ мирныя сосѣдскія отношенія и научились отъ нихъ культурному труду, земледѣлю и винодѣлю. Естественнымъ результатомъ этого смѣшенія израильянъ и хананейцевъ было также смѣшеніе ихъ религіозныхъ представленій и обычаевъ. Ставшіе крестьянами израильяне не могли уже довольствоваться своими прежними бѣдными формами культа, свойственными религіи вомадовъ, они не могли не принимать участія въ сельскихъ празднествахъ, устраиваемыхъ ихъ сосѣдями, хананейцами, которые поклонялись божествамъ отдѣльныхъ мѣстностей, вааламъ, владыкамъ земли и дателямъ плодовъ. Не было одного Ваала, какъ бога всего Ханаана, и каждая мѣстность имѣла своего особаго ваала, т. е. господина, которому она обязана была плодами полей. Обратившіеся въ земледѣльцевъ израильяне подпали подъ власть хананейскихъ

мѣстныхъ боговъ, вааловъ, духовъ плодородія. Это не заставляло ихъ отказаться отъ своего стараго бога Ягве; онъ оставался для нихъ по прежнему общимъ богомъ соединившихся племенъ, подъ покровительствомъ котораго они успѣли побѣдносно войти въ Ханзанъ, но онъ оставался богомъ горы, и его представляли себѣ живущимъ на далекомъ Синаѣ и лишь по временамъ дающимъ себя знать. Какъ только начиналась война, Ягве спѣшилъ снова на помощь къ своему народу, проходилъ съ шумомъ въ грозѣ по всей странѣ, воодушевлялъ своихъ героевъ, собиралъ свои воинства и велъ ихъ на борьбу и побѣду. Когда же побѣда была одержана и воины расходились по домамъ и снова принимались за крестьянскую работу, воинственному богу съ горы Синаѣ нечего было больше дѣлать среди нихъ, и на его мѣсто становились опять болѣе близкіе боги плодородной земли, ваалы. Здѣсь не имѣло мѣста «отпаденіе отъ Ягве», какъ изображали это позднѣйшіе историки, потому что культъ Ягве не былъ тогда еще такимъ исключительнымъ, какъ впоследствии, и не могъ противопоставляться культу ваала. Оба культа существовали рядомъ и дополняли другъ друга, но въ культѣ Ягве и въ вѣрѣ въ него замѣчались какъ бы приливы и отливы, въ зависимости отъ вѣдѣнныхъ условій жизни израильтянъ.

Это состояніе смѣшанной религіи продолжалось во все время судей и первыхъ царей. Оно наблюдалось во всемъ культѣ, а особенно въ празднествахъ. Тремя главнѣйшими праздниками израильтянъ были весенній праздникъ опрѣсноковъ (первой жатвы ячменя), лѣтній праздникъ жатвы пшеницы и осенній—сбора винограда, сломъ все сельскія празднества, которыхъ израильтяне еще не знали въ пустыни, а научились праздновать лишь послѣ того, какъ стали осѣдлыми земледѣльцами. Лишь одинъ праздникъ они сохранили отъ времени кочевого состоянія: праздникъ Пасхи. Первоначально это былъ весенній праздникъ номадовъ, когда приносились въ жертву и съѣдались за жертвенной трапезой перворожденные ягнята. Этотъ праздникъ номадовъ соединился затѣмъ съ землѣдѣльческимъ праздни-

комъ египетскомъ, съ которымъ онъ почти совпадалъ по времени. Впослѣдствіи пытались искусственно истолковать эту связь разнородныхъ обычаевъ, опираясь на сказаніе о выходѣ изъ Египта, воспоминаніемъ о которомъ должна была служить пасха. Это одинъ изъ ярыхъ примѣровъ обрядовыхъ сказаній, вводимыхъ впослѣдствіи для истолкованія ставшихъ непонятными древнихъ обычаевъ. Нѣчто подобное произошло и со святилищами израильтянъ. Кочевыя племена собирались нѣкогда одинъ разъ въ годъ у общаго святилища, гдѣ были оракулъ и судилище, напр. въ Бадесъ-Варни, но никакихъ иныхъ святилищъ у нихъ не было. На ханаанской же почвѣ они нашли много святилищъ, въ которыхъ отпраздновался культъ: тамъ повсюду, во всѣхъ частяхъ страны были священныя деревья, священныя источники и камни, гдѣ по вѣрованіямъ мѣстнаго населенія жило и проявлялось то одно, то другое божество. Могли ли евреи не находить въ этихъ же мѣстахъ оракуловъ и не совершать тамъ праздничныхъ обрядовъ? Въ болѣе раннія времена въ этомъ не видѣли никакого нечестія. Они, совершенно не задумываясь покровлялись на одномъ и томъ же мѣстѣ одинаковаго и вааламъ и Ягве. Позже для болѣе строгихъ поклонниковъ Ягве это казалось предосудительнымъ, но они не могли воспрепятствовать народу совершать служеніе у своихъ святилищъ. Что же было дѣлать? Старыя святилища были сохранены, но имъ придали новое значеніе, мѣстныя ханаанскія легенды были перетолкованы въ смыслъ израильскихъ преданій: дубравы Мамре или Хевронъ, источники Виревія, Веонльскій камень признаны были священными на томъ основаніи, будто въ этихъ мѣстахъ когда-то въ отдаленнѣйшія времена останавливались и получали откровенія отъ Бога Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, которые и установили культъ богу Израиля. Такимъ образомъ древнія ханаанскія святилища были присвоены благочестивыми творцами легендъ народному богу Ягве. Такія явленія не разъ повторялись въ исторіи христіанской церкви: когда христіанство достигало языческихъ народовъ, оно обращало святилища языческихъ боговъ и героевъ въ часовни, посвящен-

ния христіанскимъ святымъ, не будучи однако въ состояніи помѣнать отправленію старыхъ языческихъ обрядовъ подъ внѣшностью христіанскаго богослуженія. То же происходило и въ древнемъ Израилѣ. Къ числу святинь хананейтъ относились между прочимъ идола Амеры и Машебы, каменные или деревянные столбы, считавшіеся изображеніями или жилищемъ (фетишами) мѣстныхъ боговъ. Израильтяне удержали и этихъ идоловъ и только придали имъ новое значеніе, связь ихъ съ Ягве. Кромѣ того, у нихъ былъ свой «ковчегъ Ягве», который они брали съ собой въ походы, и который обыкновенно ставился въ особомъ святилищѣ, сначала въ Силомѣ, а потомъ въ Іерусалимѣ. Въ этомъ ковчегѣ таинственнымъ образомъ присутствовала, по мнѣнію израильтянъ, дѣйствующая сила Ягве. Отсюда—страхъ потерять поддержку Ягве, когда въ одномъ несчастномъ сраженіи съ филистимлянами ковчегъ попалъ въ руки враговъ. Но Ягве остался вѣренъ своему народу: филистимляне подверглись мучительнымъ страданіямъ и имъ дано было такимъ образомъ почувствовать, что съ ковчегомъ дѣло обстоитъ не такъ просто; они отправили поэтому столь непригляднаго гостя какъ можно скорѣе назадъ. Замѣчательная легенда, показывающая, какъ грубо реалистично связывали тогда чудесную силу божества съ видимыми предметами культа. Подобнымъ же идоломъ являлось изображеніе быка, которое ставилось въ святилищахъ во владѣніяхъ колѣнъ Ефремова въ Донѣ и въ Вевиѣ, — и притомъ даже царями, служившими Ягве. Ничто не находилъ въ этомъ чего либо неумѣстнаго, Ягве изображали въ видѣ быка, подобно тому, какъ и у другихъ семитовъ былъ обычай изображать своихъ боговъ въ этомъ же видѣ. Лишь впоследствии пророки осудили это, какъ идолослуженіе. Въ концѣ концовъ сѣтеніе обѣихъ религій своеобразно отразилось на самомъ имени Бога. Неопредѣленное множество мѣстныхъ боговъ и духовъ было объединено въ одномъ понятіи Элогимъ (міръ духовъ, божество), а затѣмъ исчезло различіе между этимъ именемъ и именемъ Ягве, и они были соединены въ одно названіе Элогимъ-Ягве. Должно ли это озна-

чать, что Ягве расплылся въ понятіи Элогимъ, или, наоборотъ, что Элогимъ поглощены были Ягве? Для народа это долго могло оставаться неяснымъ, но въ концѣ концовъ побѣдителямъ вышелъ Ягве. Каковы же были причины этого?

Противъ полнаго подчиненія израильтянъ культурѣ и религіи ханаанъ уже очень рано поднялась сильная оппозиція со стороны нѣкоторыхъ пуритански настроенныхъ сектантовъ. По происхожденію своему эти люди были потомками кевитскихъ номадовъ, впоследствии они извѣстны были подъ именемъ рехавитовъ и напоминали отчасти назореевъ. Это была секта врожденныхъ культуръ аскетовъ, остававшихся вѣрными примитивнымъ формамъ кочевой жизни степи, какъ истинно угодному богу идеалу. Они жили не въ домахъ, а въ шалашахъ, не занимались земледѣлемъ и не пили вина. Это была энергичная реакція противъ двусмысленныхъ «благъ культуры», въ крайнихъ своихъ формахъ, конечно, не имѣвшая возможности одержать верхъ: никому не приходило въ голову промѣнять осыдлую жизнь поселянъ на кочевую жизнь бѣдныхъ пастуховъ. Но появленіе этихъ странныхъ мечтателей было напоминаніемъ о древней простой и трезвой жизни подъ открытымъ небомъ, подъ охраной единаго строгаго бога пустыни, страшнаго бога войны Ягве. Еще большее впечатлѣніе производило выступленіе «Небимъ», которые сначала были не тѣмъ, что мы называли пророками, а просто возбужденными энтузиастами, толпами бродившими по странѣ, подобно корибантамъ или дервишамъ. Своимъ безумнымъ поведеніемъ они производили впечатлѣніе одержимыхъ или дѣйствующихъ подъ вліяніемъ какого то духа. Такіе люди появлялись и у ханаанянъ (ихъ вообще знаеть почти всякая религія природы), и быть можетъ отсюда беретъ начало и появленіе ихъ у израильтянъ. У этихъ послѣднихъ они съ самаго начала стали пріобрѣтать огромное вліяніе, потому что были носителями національно-религіознаго воодушевленія въ тяжелое время борьбы съ тѣснившими израильтянъ филистимлянами. Когда инертная и запуганная масса собиралась уступить врагу и отдаться въ рабство, являлись эти

воодушевленные люди и поднимали упавший духъ, заставляя ихъ стремиться къ національному подъему и къ освобожденію во имя Ягве, который, казалось, говорилъ чрезъ этихъ людей и обещалъ поддержку. Результатомъ этого подъема было подкрѣпленіе національнаго могущества при Саулѣ и Давидѣ, которое въ то же время обозначало побѣду Ягве надъ ваалами Хаваана.

Но еще болѣе важное значеніе имѣла для религіи Израиля дѣятельность обѣихъ находившихся въ союзѣ между собой оппозиціонныхъ партій—пуританъ и пророковъ,—выступившихъ при Ахавѣ. Когда царь Ахавъ въ угоду своей женѣ—финиціянкѣ Изавели—ввелъ тирскій культъ Ваала въ Самарію, то благочестивые поклонники Ягве испугались, что побѣда этого чуждаго культа можетъ повести къ окончательному исчезновенію національнаго культа Ягве. Въ это критическое время выступила могучая фигура пророка Или тисвитянина. Онъ выступилъ противъ царя и сталъ нападать на его нагубное управленіе какъ съ точки зрѣнія религіозной, такъ и моральной. Ибо Ахавъ не только допустилъ на ряду со служеніемъ Ягве чуждый язычскій культъ, но кромѣ того ввелъ жестокій режимъ произвола и насилія, притѣснялъ бѣдныхъ, увеличивалъ свои личныя владѣнія неправильными насильственными дѣяніями, какъ о томъ свидѣтельствуетъ извѣстный рассказъ о виноградицѣ Навуея. Такимъ образомъ религіозная и моральная совѣсть заставила Илию выступить противъ царя и свидѣтельствовать о Ягве, какъ о единомъ истинномъ Богѣ права и справедливости. Преслѣдуемый царемъ и жрецами Ваала, пророкъ долженъ былъ бѣжать. Онъ удалился на гору Хоривъ, гдѣ жилъ его Богъ, и здѣсь получалъ чудесное откровеніе. Мимо пещеры, въ которой онъ сваялъ, пронесся «большой и сильный вѣтеръ, раздирающій горы и сокрушающій скалы; но не въ вѣтрѣ Господь; послѣ вѣтра—землетрясеніе, но не въ землетрясеніи Господь; послѣ землетрясенія огонь, но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня вѣяніе тихаго вѣтра—и тамъ Господь». Илиа закрылъ лицо своей «млатью», вышелъ изъ пещеры и услышалъ голосъ, вопрошавшій

его: «что ты, здѣсь, Ізіа?» Тогда пророкъ повѣдалъ свое горе, что онъ, ревнующій по Ягве, оставленъ всѣми вѣрными и что его жизни угрожаетъ опасность. Ягве же утѣшилъ его: «я оставилъ между израильянами семь тысячъ, всѣхъ сихъ колѣна не преклонялись предъ Вааломъ и всѣхъ сихъ уста не лобызали его» (III кн. Ц. 19, 10 и сл.).—Дѣятельность Ізіа была поворотнымъ пунктомъ въ исторіи религіи Израиля и имѣла то же значеніе, какъ и появленіе Зороастра въ Иранѣ. Какъ и этотъ послѣдній, онъ поставилъ народу задачу сдѣлать выборъ между ложными богами и богомъ, который одинъ только является истиннымъ Богомъ, такъ какъ онъ есть Богъ права и справедливости: «долго ли вамъ хромать на оба колѣна? Если Господь есть (истинный) Богъ, то послѣдуйте за нимъ, если же Ваальъ, то ему послѣдуйте» (III Ц. 18, 21). Это была моральная идея Бога, которая, созрѣвъ въ душѣ пророка въ тяжелую годину, съ неударжимой силой привела его къ требованію разъ навсегда сдѣлать выборъ между святымъ Богомъ Ягве и не святыми природными богами язычниковъ. Это сдѣлало Ягве изъ народнаго бога Израиля Богомъ нравственнаго міропорядка, который могъ притязать на господство надъ всѣмъ и вскорѣ былъ признавъ дѣйствительно единственнымъ.

Дальше по пути, проложенному Ізіей, пошли пророки VIII столѣтія, оставившіе намъ письменные памятники. Они стали творцами этическаго монотеизма, отъ котораго далеко еще были и Моисей и Давидъ. Амосъ проповѣдывалъ легкомысленнымъ израильянамъ, что они не должны ожидать поддержки Ягве, пока они своими беззаконіями дѣлаютъ себя недостойными ея: Ягве не связанъ съ однимъ только народомъ, и другіе народы стоятъ подъ его властью, и могутъ служить въ рукахъ его бичемъ, которымъ онъ наказываетъ свой невѣрный народъ. Онъ властно обличалъ показное благочестіе ихъ вишняго служенія богу: не жертвъ и пѣсней угодно Богу «пустъ какъ вода течетъ судъ и правда—какъ сильный потокъ». Ищите добра, а не зла, чтобы вамъ остаться въ живыхъ, и тогда Господь Богъ Саваоѣхъ будетъ съ вами, какъ вы говорите». Извѣстно изреченіе Осии:

«Милосердія хочу я, а не жертвы». Милосердіе! здѣсь слышится уже болѣе мягкой тонь: не только справедливости въ юридическомъ смыслѣ, но дѣятельной человѣчности требуетъ религія. Ягве, нравственное существо котораго впервые у Осія стало характеризоваться такими смягченными чертами, какъ долготерпѣніе и милосердное прощеніе. Вскорѣ послѣ этихъ двухъ пророковъ, дѣйствовавшихъ во владѣніяхъ колѣна Ефремова, при дворѣ царей Ахаза и Езекинъ въ Іерусалимѣ выступилъ пророкъ Ісаія. Онъ также возставалъ противъ «жертвъ тщетныхъ» и ревностно обличалъ молящихся на показъ, руки которыхъ полны крови. Онъ требуетъ вмѣсто этого чтобы Богу служили праведными дѣлами: «удалите злыя дѣянія ваши отъ очей моихъ, перестаньте дѣлать зло, научитесь дѣлать добро, ищите правды, снисайте угнетеннаго, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ісаія, гл. 1. 17). Итакъ, человѣчность, братство, готовность оказывать помощь—вотъ тѣ качества, которыми человекъ дѣйствительно служить Ягве. Сознанія, которому обязанъ своимъ происхожденіемъ принесенный этими пророками высшій идеалъ Божества, пробудилось у нихъ въ жизни подъ давленіемъ тяжелыхъ соціальныхъ неурядиць. Но они встрѣтили такъ мало сочувствія, что Ісаія, настроенный глубоко пессимистически, счелъ себя посланникомъ, пришедшимъ именно въ виду этой закоснѣлости народа (6, 9 и сл.). Но сопротивленіе, какое онъ встрѣтилъ въ мірѣ, погрозившемъ въ тупости, только усилило его преданность Богу. Сквозь мракъ настаивающаго его полный надежды взоръ провидѣлъ свѣтлое будущее, когда «народъ, ходищій во тьмѣ, увидитъ свѣтъ великій» и на тронѣ Давида сядетъ чудесный герой и князь мира, въ царствіи котораго будетъ радость безъ конца (9, 1 и сл.).

Благотворное вліяніе Ісаія на управленіе Езекинъ не имѣло прочныхъ результатовъ. При преемникѣ его Манассіи началось снова еще худшее идолослуженіе. Финикійскія жертвоприношенія, при которыхъ закалывались дѣти, вавилонскія культъ Истаръ и Солнцу совершались въ Іерусалимѣ, даже въ храмѣ самаго Ягве. Лишь при внукѣ Езекинъ Іосіа, благодаря совѣт-

ной действительности царя и жрецовъ, могъ быть практически проведенъ въ жизнь тотъ религиозный идеалъ, который данъ былъ пророками. Изыскскіе культы были изгнаны изъ Іерусалима, а чтобы ослабить силу полужазыческихъ мѣстныхъ культовъ въ странѣ, всякія жертвы въ какихъ либо святилищахъ внѣ Іерусалима (на «высотахъ») были совершенно запрещены, и даже жертвенное служеніе самому Ягве въ Іерусалимскомъ храмѣ было ограничено. Въ то же время идеалъ религіи пророковъ былъ запечатлѣнъ въ книгѣ законовъ, которую будто бы нашли въ храмѣ, но которая безъ сомнѣнія была составлена его жрецами: это законы, извѣстные подъ именемъ Второзаконія, и сохранившіеся въ V книгѣ Пятикнижія Моисея. Здѣсь устанавливается почитаніе Ягве, какъ единого Бога, и искренняя любовь къ нему призывается тѣмъ высшимъ началомъ, на которое опирается ученіе о гражданскихъ и обще-человѣческихъ обязанностяхъ, — здоровая и гуманная мораль, соответствующая духу пророческой религіи. Объявленіе этого закона (621 г. до Р. Х.) положило начало тому, что религія, жившая до сихъ поръ въ сердцахъ лучшихъ, стала общимъ достояніемъ народа и обратилась въ постоянное установленіе.

Правда, вскорѣ обнаружилось, что съ установленіемъ законовъ и болѣе чистаго служенія Богу духовная физіономія людей еще не измѣнилась. Масса вѣсть съ жрецами поддавалась тому заблужденію, будто точнаго исполненія предписанныхъ закономъ обрядовъ достаточно для того, чтобы обезпечить себѣ во всѣхъ опасностяхъ поддержку Ягве. Противъ этого заблужденія, противъ этой ложной увѣренности выступилъ съ самоотверженнымъ мужествомъ Іеремія, образъ котораго является самымъ возвышеннымъ и наиболѣе трагическимъ среди всѣхъ великихъ пророковъ. Онъ настойчиво предостерегалъ отъ грубой, плотской вѣры въ храмъ, который люди, благодаря безправственному поведенію, обращаютъ въ какую-то темницу, и отъ вѣры въ законничество, въ противорѣчіи съ которымъ стоитъ вся жизнь законниковъ. Лжепророками называлъ онъ оптимистовъ, проповѣдующихъ миръ, закрывающихъ глаза на близкія кары за беззаконія и успокаивающихъ народъ и его вождей,

гнушая имъ пагубную увѣренность въ безнаказанности. Но какъ бы неотвратимы ни были на его взглядъ грозящiе государству и городу удары судьбы, онъ оставался все же при твердой вѣрѣ въ прочность союза Ягве со своимъ народомъ. Въ будущемъ онъ предвидѣлъ, какъ послѣднiй результатъ предстоящихъ варъ, новое избавленiе, когда религiя будетъ болѣе внутреннимъ дѣломъ чловѣка и всеобщимъ богопознанiемъ.

«Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Иуды новыя завѣты, — не такой завѣтъ, какой я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли Египетской, тотъ завѣтъ мой они нарушили, хотя я оставался въ союзѣ съ ними; но вотъ завѣтъ, который я заключу съ домомъ израилявымъ послѣ тѣхъ дней: вложу законъ мой во внутренность ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ богомъ, а они будутъ моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ—брата и говорить: познайте Господа, ибо всѣ сами будете знать меня отъ малаго до большого, говоритъ Господь, потому что я прощу беззаконiя ихъ и грѣховъ ихъ уже не вспомину болѣе». (Иерем. 31 гл. 31 и др.).

XIII.

Религія Іудеевъ послѣ
плѣненія.

Религія іудеевъ послѣ плѣненія.

Предсказаніе Іереміей кары исполнилось, Іерусалимъ былъ разрушенъ, большинство іудеевъ отведено было въ плѣнъ въ Вавилонъ (586 г. до Р. Х.). Если религія Ягве не погибла вмѣстѣ съ израильскимъ государствомъ, то въ этомъ заслуга пророковъ, которые давно уже освободили Ягве отъ исключительной связи съ народомъ Израили и сдѣлали его богомъ нравственнаго міропорядка, царящимъ, какъ вѣчный Духъ, надъ всѣми народами и рѣшающимъ ихъ судьбы. Они же теперь не позволяли погаснуть у стонущихъ подъ игомъ изгнанія мерцающему свѣтильнику вѣры и надежды. Двѣ крупныя фигуры видимъ мы здѣсь, — совершенно различно мыслящія и дѣйствующія, но обѣ оказавшія одинаково сильное вліяніе на все послѣдующее развитіе. Ихъ, можетъ быть, можно было бы назвать прообразами и родоначальниками тѣхъ двухъ направленій, которые потомъ всегда существовали въ іудейской религіи рядомъ другъ съ другомъ и вели между собой борьбу и изъ которыхъ съ одной стороны вышелъ іудаизмъ Талмуда, а съ другой — христіанство. Я говорю объ Іезекилѣ и о второмъ или вавилонскомъ Ісаіи, какъ принято называть неизвѣстнаго автора (а можетъ быть нѣсколькихъ авторовъ) пророчествъ Ісаіи—40—66 гл.

Іезекиль—это классическій типъ теократическаго пророка. Онъ холодно взиралъ на бѣдствія, постигшія его народъ, какъ на справедливое божеское возмездіе за всѣ грѣхи прошлаго. Несчастіе служило для него средствомъ пробудить чувство вины и довести людей до той степени подавленности, которая сло-

мила бы и заглушила бы въ нихъ всякое стремленіе къ счастью, всякое желаніе мірскаго владычества и національную самостоятельность, дабы на развалинахъ національнаго государственнаго бытія воздвигнуть новое зданіе жреческой теократіи. Его идеаломъ является община святыхъ подъ властью жрецовъ, храмъ въ центрѣ страны, и строго узаконенный культъ, какъ предметъ главной заботы жрецовъ; освященіе всѣхъ членовъ общины путемъ строгаго исполненія обрядовыхъ правилъ и до педантизма доходящее обособленіе отъ язычниковъ, не допускающее никакихъ соприкосновеній съ ними, какъ съ нечистыми существами,—такова единственная задача жизни. Эту программу Іезекииль установилъ уже въ началѣ изліенія, а сто лѣтъ спустя она была фактически выполнена при помощи жреческаго законодательства Ездры въ іудейской общинѣ, возвратившейся въ Палестину.

Совершенно инымъ духомъ вѣетъ на насъ отъ написанныхъ къ концу изліенія пророчествъ великаго неизвѣстнаго, или «Девтеронсади» («Втеронсади»)!. Онъ желалъ утѣшить и поддержать свой народъ, а не вызвать въ немъ подавленное и покорное настроеніе; идеаломъ для народа ему представлялась не обрядовая замкнутость и ограниченность, а миссіонерская дѣятельность въ смыслѣ самаго широкаго распространенія истинной религіи во всемъ мірѣ. Такова по его мнѣнію была всемірноисторическая роль его народа. Его ближайшей цѣлью было пробудить и укрѣпить въ униженномъ народѣ вѣру въ его будущее и довѣріе къ своему богу. Но его пророческій взоръ проникалъ гораздо дальше въ будущее. Онъ знаетъ,—исторія народовъ была для него свидѣтельствомъ тому,—что Ягве—не только народъ Израиля, но и единственный властелинъ міра, творецъ неба и земли, управляющій судьбами всѣхъ народовъ, и что всѣ языческіе боги—одно ничтожество, созданіе невѣжества и дѣло рукъ человѣческихъ. Но этотъ единый богъ избралъ маленький народъ израильскій не для того, чтобы онъ оставался его единственнымъ достоинствомъ, а для того, чтобъ онъ, въ качествѣ его слуги, орудія и вѣстника, повѣдалъ

всѣмъ народамъ объ истинномъ Богѣ, чтобы стать посредникомъ въ дѣлѣ воспитанія человечества Богомъ. Отъ мысли о мірекомъ владычествѣ Второй Исаиѣ тоже отказался, но не для того, чтобы замѣнить ее идеей исключительной іудейской теократіи; на мѣсто нея ставится призваніе Израиля къ религіозной миссіи, идеалъ котораго Второй Исаиѣ передалъ въ слѣдующихъ дивныхъ словахъ: «Вотъ отрочѣ мой, котораго я беру за руку, избранникъ мой, къ которому благоволила душа моя. Положу духъ мой на него и возвѣстить народамъ судъ: не возопіетъ и не возвыситъ голоса своего, и не дастъ услышать его на улицахъ; трости надломленной не переломитъ, и льна курящагося не угаситъ; будетъ производить судъ по истинѣ; не ослабѣетъ и не отсякнетъ, доколѣ не утвердитъ суда; и на законъ его будутъ уповать острова».

На печальную участь израильскаго народа съ этихъ поръ пролить былъ новый свѣтъ. Ключемъ къ разрѣшенію задачи являлась не грубая теорія возмездія, какую мы встрѣчаемъ у Іезекіиля. Нашъ пророкъ, котораго можно назвать создателемъ религіозной философіи исторіи, усматривалъ въ страданіяхъ раба божьяго средство къ достиженію высшей цѣли, къ искупленію и спасенію всѣхъ. Какъ бы ни толковать отдѣльные выраженія въ 53 главѣ Исаи, во всякомъ случаѣ ясно, что здѣсь высказана глубокая и постоянно оправдывающаяся мысль, что страданія невиннаго праведника являются жертвой, приносимой ради общаго блага, выкупомъ за спасеніе міра.

Ходъ событій ближайшаго времени мало отвѣчалъ напряженнымъ ожиданіямъ пророковъ. Правда, персидскій царь Киръ, (съ лицъ котораго Исаи приветствовалъ помазанника Божія (Мессію), по завоеваніи Вавилона въ 536 г. до Р. Х., разрѣшилъ іудеямъ возвратиться на родину, и большая часть ихъ, дѣйствительно, воспользовалась этимъ разрѣшеніемъ; но состояніе новой колоніи, поселившейся въ Іерусалимѣ и около него, было крайне плачевно. Политическій кризисъ, разразившійся вскорѣ послѣ этого, при Даріи, надъ персидскимъ царствомъ, далъ толчокъ къ возрожденію старыхъ надеждъ на

Мессію, которыя поддерживались пророками Аггеємъ и Захаріей. Не наученные всѣмъ опытомъ прошлаго, Іудеи снова увлеклись смѣлыми ожиданіями близкаго суда Божія надъ язычниками и всемірнаго господства Іудеевъ. Уже готовы были надѣть золотую корону на персидскаго намѣстника Зоровавеля, потомка царскаго рода Давида. Но царство персидское преодолѣло кризисъ, и Іудеи должны были перенести свои надежды на неопредѣленное будущее. Начатое построеніе храма было закончено, но религіозное воодушевленіе ослабло послѣ новыхъ разочарованій. Начали считаться съ дѣйствительными условіями, вступали въ договоры съ сосѣдями, и путемъ браковъ завязывали близкія отношенія съ единоплемениками, уже раньше жившими въ Самаріи. Оставшаяся въ Вавилонѣ Іудейская колонія, для которой строгое обособленіе отъ окружающаго языческаго міра было вопросомъ существованія, увидѣла въ этомъ опасность для религіи Ягве. Она пожелала, наконецъ, увидѣть осуществленнымъ въ святой странѣ отцовъ идеалъ Іудейской теократіи, тотъ идеалъ, который, будучи созданъ Іезекіилемъ, нашелъ себѣ дальнѣйшее развитіе въ томъ же духѣ.

Съ этой цѣлью священникъ и ученый Ездра собралъ всѣ существовавшіе до сихъ поръ проекты и предварительныя работы соответствующаго характера, составилъ изъ нихъ новый «Законъ Моисеевъ» и спросилъ у персидскаго царя Артаксеркса полномочія для оффиціального введенія этого закона въ Іерусалимѣ. Сопровождаемый громаднымъ караваномъ Іудейскихъ изгнанниковъ, жившихъ въ Вавилонѣ, онъ прибылъ въ 458 г. до Р. Х. въ Іерусалимъ и тотчасъ же принялся за очищеніе народа Божія отъ всего ему чуждаго. Онъ сталъ проводить въ жизнь свое требованіе полнаго обособленія отъ еретиковъ-самарянъ съ ригористической строгостью, не отступавшей даже предъ распространеніемъ уже существовавшихъ смѣшанныхъ браковъ. Чтобы предупредить возможность нападеній со стороны глубоко оскорбленныхъ сосѣдей, нападеній, могущихъ нанести ущербъ его планамъ, онъ рѣшилъ построить вокругъ Іерусалима стѣны, но эта попытка не удалась благодаря запрещенію,

испрошенному намѣстникомъ Самаріи у персидскаго царя. Это было тяжелымъ ударомъ для авторитета Ездры; онъ долженъ былъ на долгіе годы отложить введеніе новаго священническаго кодекса. Наконецъ, ему снова пришелъ на помощь персидскій дворъ. Состоявшій при этомъ дворѣ іудейскій кравчій Неемія воспользовался своимъ положеніемъ, чтобы выхлопотать у царя назначеніе на должность намѣстника въ Іерусалимъ и разрѣшеніе на постройку стѣнъ. Благодаря своему уму и энергіи, съ которой онъ дѣйствовалъ, онъ сумѣлъ расположить къ себѣ и къ Ездрѣ народъ. Когда удалось, наконецъ, возстановить стѣны, онъ созвалъ общее народное собраніе, предъ которымъ Ездрѣ было поручено прочесть свои законы. Впечатленіе было такъ велико, что все населеніе, за исключеніемъ нѣсколькихъ жрецовъ, которые не въ силахъ были сопротивляться энтузіазму массы, тотчасъ, по примѣру Нееміи, дало свои подписи подъ закономъ Ездры, обязавшись его соблюдать. Этимъ торжественнымъ актомъ (445 г. до Р. Х.) было положено начало жреческому государству іудеевъ. Подобно своей позднѣйшей копіи, римскому папскому государству, оно получило изъ соединенія власти жреческой съ властью царской.

До насъ дошло лишь содержаніе этихъ законовъ, а не самъ кодексъ въ своей первоначальной формѣ. Переработанные впоследствии вмѣстѣ съ древними законами и литературными памятниками историческаго, т. е. легендарнаго содержанія, они составили Пятикнижіе Моисея, образующее начало ветхозавѣтнаго канона. Эта работа, въ которой нѣтъ ни строчки, написанной Моисеемъ, представляетъ собой искусственно спаянное собраніе текстовъ пяти столѣтій, на различныхъ частяхъ котораго отражается развитіе религіи Израиля и Іуды за время отъ Соломона и до послѣднихъ персидскихъ царей. Но что отличаетъ эти жреческіе законы отъ опубликованнаго при Іосефѣ въ 621 г. до Р. Х. Второзаконія—это отсутствіе въ нихъ гражданскихъ и нравственныхъ предписаній. Все вниманіе направлено исключительно на организацію жреческой іерархіи и культа и на регулированіе обычаевъ, съ помощью которыхъ жизнь іудеевъ

должна «святиться», т. е. сохранять свою обособленность. Можно было бы, пожалуй, сказать, что законы Ездры были осадкомъ той религии, которой придерживалось большинство иудеевъ въ изгнаніи. Чувство вины, проникавшее собою ихъ сознание, заставило ихъ часто прибѣгать къ очистительнымъ жертвамъ и привело къ установленію новыхъ обрядовъ, напр. обряда для очищенія, когда грѣхи народа за весь годъ вваливались на «козла отпущенія» и съ изгнаніемъ его въ пустыню считались уничтоженными. Въ этомъ грубомъ обычаѣ снова ожило и санкціонировалось подъ видомъ древняго откровенія анимистическое пониманіе грѣха и вины, какъ вещественнаго зла, устранимаго чувственными средствами. Это же относится къ сложнымъ законамъ объ очищеніяхъ, особенно къ законамъ о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ, въ которыхъ «табу» природныхъ религій придавалось значеніе одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ совѣсти и обращалось въ требованіе, предъявляемое людямъ святымъ Богомъ Израиля. Насколько этотъ богъ жрецовъ, заботившійся о такихъ жалкихъ вещахъ, ниже моральной идеи Бога, какую знали великіе пророки,—ясно каждому. Этотъ упадокъ израильской религии, которая обратилась въ полужизическое обрядовое благочестіе, освященное ореоломъ Моисея откровенія, нужно объяснить тѣмъ, что иудеи времени плѣненія, не имѣя правильнаго культа, ощущали потребность отбѣгнуть и сохранить свою особность по отношенію къ окружающимъ язычникамъ съ помощью такихъ внѣшнихъ обычаевъ, какъ воздержаніе отъ свинины, строжайшее соблюденіе субботы, обрезаніе и т. п. Такимъ образомъ эти правила, раньше составившія лишь содержаніе наивныхъ народныхъ обычаевъ, о дальнѣйшемъ развитіи которыхъ никто не думалъ, приобрѣли теперь значеніе особыхъ богоугодныхъ дѣланій и священныхъ обязанностей, исполненіе которыхъ дѣлало членомъ иудейской церкви. Сохраненіе пророческой религии Ягве куплено было, слѣдовательно, цѣною ея механизированія и полужизическаго матеріализированія.

Однако, это была лишь одна сторона религии иудеевъ послѣ

пафненія. Подъ жествой корой вишняго законничества лучшій духъ идеальной религіи пророковъ продолжалъ все же жить и давать новые цѣнные плоды. Въ то время какъ въ храмѣ со все возрастающей помпой продолжали совершаться жертвенныя служенія, такъ мало удовлетворявшія пророковъ, въ синагогѣ возникло духовное богослуженіе въ видѣ наставленія въ писаніи. Здѣсь вѣра пророковъ, раньше остававшаяся достоинствомъ отдѣльных личностей, могла быть усваиваема всеми членами іудейской общины, становясь ихъ личнымъ убѣжденіемъ и измѣняя ихъ образъ мыслей. Лучшимъ плодомъ этого углубленія и примѣненія религіи къ повседневной жизни отдѣльнаго человѣка являются псалмы и учительныя книги (Притчи Соломона, книга Іисуса, сына Сирахова, книга Іова). Изображенный въ нихъ идеаль блжгочестія требуетъ не ритуальной свѣтлостн, какую знаетъ жроческій законъ, а чистоты сердца и праведной жизни въ страхѣ божіемъ и въ упованіи на Бога. Только обладающіе этими добродѣтелями, являются настоящими слугами божьими и въ качествѣ таковыхъ отдѣлены глубокой пропастью отъ безразличныхъ и безбожныхъ, которые, будучи по рожденію іудеями и исполняя вишнямъ образомъ іудейскіе обряды, въ дѣйствительности не лучше язычниковъ. Но когда такимъ образомъ было проведено различіе между истинной принадлежностью къ общинѣ божіей и чисто вишнямъ, лишь видимымъ участіемъ въ ней, когда рѣшающее значеніе придано было личной, моральной праведности отдѣльнаго лица, то національныя рамки утратили свой религіозный смыслъ; нельзя было не видѣть, что виѣ іудейства встрѣчались люди блжгочестивые и добрые. Въ этомъ смыслѣ послѣдній пророкъ Малахія говоритъ, что имя Божіе величается у всѣхъ народовъ Востока и Запада, и ему вездѣ приносятъ чистыя жертвы, т. е. что и среди язычниковъ есть истинные слуги божьи. Авторъ книги Іова сдѣлалъ даже своего страдальца Іова не іудеемъ и противопоставилъ его чистую вѣру іудейскимъ предрасудкамъ.

Углубленіе религіознаго сознанія выдвинуло кромѣ того новыя проблемы, поставило предъ іудеями новыя задачи, на-

стоятельно требовавшая разрѣшенія, и вызвало нѣкоторыя сомнѣнія, которыя выражались, впрочемъ, недостаточно смѣло. Раньше, когда религія была преимущественно дѣломъ народа и когда участь отдѣльныхъ лицъ связана была съ судьбою цѣлаго не задумывались надъ тѣмъ фактомъ, что благочестивымъ людямъ часто приходится плохо, тогда какъ безбожники живутъ счастливо. Теперь же, когда человѣкъ почувствовалъ себя стоящимъ въ непосредственной личной связи съ Богомъ, и когда его моральная самооценка углубилась и проявилась, возникъ серьезный вопросъ, какимъ образомъ несчастіе, постигающее благочестивыхъ людей, можно примирить съ божественной справедливостью. Вопросъ этотъ тѣмъ труднѣе было разрѣшить, что іудеи того времени еще мало заглядывали въ потусторонній міръ и не переносили туда восстанавливающаго справедливость возмездія. Эти идеи лишь начинали зарождаться въ ихъ умахъ въ видѣ слабаго предчувствія, какъ робко поставленный вопросъ. Тѣмъ поразительнѣе мужество, съ какимъ авторъ книги Іова приступилъ къ разрѣшенію этой трудной загадки. Онъ заставляетъ друзей Іова, исходившихъ изъ обычныхъ іудейскихъ вѣрованій о возмездіи, обвинять страдальца и указывать на то, что его страданія должны быть наказаніемъ за тайныя провинности. Іовъ отвергаетъ эти обвинения, такъ какъ его совѣтъ ничего не говоритъ ему о какихъ либо тяжкихъ грѣхахъ. Онъ призываетъ самого Бога въ свидѣтели и вѣрить, что Богъ въ своей справедливости снова явится для тяжело оклеветаннаго, но твердо держащагося своей вѣры, страдальца спасителемъ чести. И, действительно, авторъ книги выводитъ затѣмъ самого Бога, который оправдываетъ благочестиваго Іова отъ подозрѣній его друзей, явившихся результатомъ ихъ вѣры въ возмездіе. Такимъ образомъ эта вѣра, поскольку она ставитъ оцѣнку человѣка въ зависимость отъ его судьбы, отвергается, какъ несовмѣстная съ болѣе чистымъ богопознаніемъ и самопознаніемъ. Благочестивое сознаніе возвышается до внутренней увѣренности въ неразрывной связи съ божествомъ, которая, не завися отъ превратностей внѣшней судьбы, не можетъ быть поколеблена даже не-

счастьемъ. Въ этомъ взглядѣ авторъ еврейской повѣсти объ Іовѣ вполне сходится съ греческимъ мыслителемъ Платономъ (быть можетъ, онъ и жилъ съ нимъ въ одно время), который для выраженія идеи о безусловной цѣнности нравственно благого также, воспользовался образомъ страдающаго праведника, чувствующаго себя внутренно счастливымъ, не смотря на клевету и преслѣдованія, и увѣреннаго, что праведный никогда не можетъ быть покинутъ Богомъ. Та же мысль высказывается въ нѣкоторыхъ цѣлкахъ, особенно хорошо—въ 72 ис. (23 и далѣе), авторъ котораго въ тяжелой судьбѣ своей находитъ утѣху въ Богѣ: «И всегда съ тобою, ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня совѣтомъ твоимъ и потомъ примешь меня въ славу. Кто мнѣ на небѣ? и съ тобою ничего не хочу на землѣ. Изнемогаетъ плоть моя и сердце мое: Богъ—твердыня сердца моего и часть моя во-вѣкъ».

Такой образъ мыслей, гдѣ бы онъ ни встрѣчался, мы могли бы назвать христіанствомъ до Христа. Но въ общемъ Іудеи оставались на точкѣ зрѣнія утилитаристической вѣры въ возмездіе, и конфликтъ этой вѣры съ тѣмъ, что говоритъ опытъ, приводилъ многихъ къ тому пессимистически-скептическому настроенію, которое эллинистически образованный «экклезіастъ» выразилъ въ словахъ: «Все—суета».

Начиная съ III столѣтія, въ Іудеи, какъ и вообще во всей передней Азіи, въ высшіе классы общества проникло греческое просвѣщеніе. У многихъ въ связи со склонностью къ позаниствованной у иностранцевъ образованностью появилось равнодушное отношеніе къ вѣрѣ и обычаямъ отцовъ. Сдѣлавшаяся вполне свѣтской жреческая знать въ Іерусалимѣ зашла въ своихъ симпатіяхъ къ грекамъ до того, что готова была оказать поддержку сирійскому царю Антиоху Епифану въ его стремленіи вполне эллинизировать іудейскій народъ. Но насилія, къ которымъ для этого прибѣгали, вызвали національно-религіозную реакцію въ народѣ. Когда маккавейскимъ героямъ въ союзѣ съ благочестивымъ сельскимъ населеніемъ удалось разбить сирійскія войска и сбросить иго чужеземнаго господства, іудейская

религія была спасена отъ угрожавшей ей опасности подчиниться греческому духу. Но случилось то, что всегда и всюду бываетъ при подобныхъ условіяхъ: религиозное воодушевленіе, принесшее съ собою побѣду, выродилось въ тяжелую церковную реакцію, и начатое въ духѣ—окончилось плотью—обрядностью, іерархизмомъ, догматизмомъ и т. п. Для того, чтобы быть гарантированной на будущее время отъ вторженія язычества, партія благочестивыхъ, хасидеевъ, обратившихся вскорѣ въ «отдѣленныхъ», фарисеевъ, стала настаивать на пунктуальномъ исполненіи закона и всѣхъ его чисто-внѣшнихъ предписаній. И притомъ не удовлетворялись писаннымъ закономъ, а окружали себя кольцомъ еще болѣе стѣснительныхъ правилъ, суживавшихъ область дозволеннаго и опутывавшихъ повседневную жизнь сѣтью мелочныхъ обрядностей. Здѣсь уже дѣло шло не о благочестивыхъ чувствахъ, выразившихся въ псалмахъ и въ житейской мудрости притчей, а о точномъ выполненіи предписаній законниковъ и фарисеевъ. Школа этихъ виртуозовъ религіи, ставя обрядовую сторону религіи выше моральной, въ этомъ намѣченномъ еще въ законахъ Ездры направленіи зашла такъ далеко, что законъ обратился въ тяжелое, давящее иго, и исполненіе всѣхъ его требованій сдѣлалось невозможнымъ для огромной массы трудящихся. Тѣмъ высокомѣриѣ становилось отношеніе образцовыхъ исполнителей закона къ «мужикамъ». Они обвиняли простой народъ въ безбожій, такъ какъ онъ не разбирался въ казуистики ихъ предписаній и при тѣхъ стѣсненныхъ жизненныхъ обстоятельствахъ, какія выпали на его долю, не былъ въ состояніи избѣгнуть нарушенія закона и уберечься отъ оскверненія. Законъ сталъ такимъ образомъ стѣной, отдѣлявшей не только іудеевъ отъ язычниковъ, но обособившей и внутри іудейскаго народа праведныхъ въ законническомъ смыслѣ отъ простого народа. Морально живой духъ пророческой религіи замѣнился въ извращенной религіи фарисеевъ мертвлящей буквой.

Какъ бы сильно ни стѣсняли эти пути закона жизнь іудеевъ, какъ бы ни обособляли предписанія законниковъ отъ

остального міра, это однако не могло помѣшать тому, чтобы въ мышленіе ихъ проникли новые элементы съ востока и запада. Получалась нѣкоторая смѣсь іудейскихъ, восточныхъ и греческихъ представленій, подготовившихъ почву для будущаго новаго религіознаго движенія. Съ востока (изъ Вавилона и Персіи) пришли спекуляціи о божественныхъ существахъ, являющихся посредниками между Богомъ и людьми, о добрыхъ и злыхъ духахъ, о воскресеніи, страшномъ судѣ и потустороннемъ возмездіи. Божественные атрибуты, какъ мудрость, духъ и слово, гипостазировались и обращались какъ бы въ личностей, играющихъ роль посредниковъ между Богомъ и міромъ подобно персидскимъ амшаспандамъ или архангеламъ. Древнее представленіе о «вѣстникахъ Божіихъ (ангелахъ)» расширилось до вѣрованія въ сонмъ духовъ, изъ которыхъ высшіе исполняютъ опредѣленныя функціи въ управленіи міромъ. Народы и индивидуумы получаютъ каждый своего ангела-хранителя, и даже явленіями природы управляютъ ангелы подобно языческимъ природнымъ богамъ. И какъ въ персидской религіи сонму добрыхъ духовъ противопоставлялся сонмъ злыхъ духовъ, такъ теперь и у іудеевъ демоны, игравшіе въ народной религіи незначительную роль, образуютъ особое враждебное Богу царство падшихъ ангеловъ, подъ властью высшаго демона, сатаны. Самъ сатана, который еще въ книгѣ Іова относится къ числу слугъ Божіихъ и является какъ бы прокуроромъ, обвиняющимъ людей, теперь сталъ противникомъ Бога и княземъ царствъ, тѣснявшихъ Божіе царство іудеевъ. Благодаря его искушенію проникли грѣхъ и зло въ благое твореніе Бога. Въ его демонахъ видѣли виновниковъ физическихъ и душевныхъ болѣзней («одержимость»). Страхъ предъ этими враждебными силами нависъ надъ душами людей того времени и давалъ себя знать одинаково какъ язычникамъ, такъ и іудеямъ. Перенявъ вѣрованіе въ борьбу между божескимъ и сатанинскимъ сонмами духовъ безъ сомнѣнія отъ персовъ, іудеи вмѣстѣ съ ними питали надежду на будущую побѣду Бога, на освобожденіе народа божія, ожидали страшнаго суда и воскресенія мертвыхъ.

Эти картины будущего являются предметом «апокалиптической» литературы, игравшей въ иудейской религии въ послѣднемъ столѣтїи предъ Р. Х. и въ первомъ послѣ Р. Х. выдающуюся роль. Началомъ ея служить написанная во времена маккавеевъ (165 г. до Р. Х.) книга Даниила. Она содержитъ въ себѣ религіозную философію исторїи съ заимствованнымъ у персовъ дѣленіемъ міровой исторїи на четыре періода. Основной идеей является здѣсь та мысль, что послѣ предстоящей скорѣй гибели послѣдняго языческаго царства (греко-македонскаго) начнется вѣчное царство святыхъ, т. е. иудеевъ. Четыре языческихъ царства представлены имъ въ образѣ животныхъ, будущее же иудейское царство Бога изображается въ видѣ грядущаго на облакахъ предъ Богомъ «Сына Человѣческаго, причемъ онъ, быть можетъ, имѣлъ въ виду небснаго Мессїю, о которомъ есть упоминаніе и въ предсказанїяхъ Сивиллы и Эноха. Древнія надежды пророковъ на счастливое для народа израильскаго мессїаническое время получили здѣсь дальнѣйшее развитіе, вступивъ въ новую фазу. Теперь это время должно придти неестественнымъ путемъ, какъ одинъ изъ моментовъ исторїи, а какъ внезапная чудесная катастрофа, когда съ неба сойдетъ сила Божїя и положить конецъ всему нынѣшнему состоянію міра. Это стало господствующимъ убѣжденіемъ въ средѣ иудеевъ, и оно перешло въ древнѣйшее христіанство. Но относительно личности ожидаемаго Мессїи существовали колебанія, такъ какъ онъ являлся то въ видѣ сверхестественнаго существа, сходящаго съ неба (Сивилла, Энохъ, Ездра), то въ видѣ человѣка, царя изъ рода Давидова (псалмы Соломона),— нѣкоторые же совсѣмъ не ожидали какого либо опредѣленнаго лица, а думали, что въ этомъ будущемъ вѣкѣ Богъ будетъ самъ править («Вознесеніе Моисея»). Но всегда пришествіе царства Божїя носило катастрофическій характеръ. Этому сверхестественному происхожденію его соответствуютъ и его отличительныя черты, потому что, хотя оно должно быть осуществлено на землѣ, но въ его блаженствѣ будутъ принимать участіе и благочестивые люди прошлыхъ вѣбовъ, которые для этого долж-

ны воскреснуть въ жизни, между тѣмъ какъ безбожники воскреснуть для вѣчныхъ мученій. Это ожиданіе воскресенія мертвыхъ, высказанное впервые въ книгѣ Даниила, возникло, вѣроятно, также подъ персидскимъ вліяніемъ. Оно стоитъ въ тѣсной связи съ вѣрованіемъ въ страшный судъ надъ міромъ и въ обновленіе міра. Въ позднѣйшихъ апокалипсисахъ (Эноха, Ездры, Баруха), къ этому присоединилось еще представленіе объ особыхъ мѣстахъ, гдѣ души людей будутъ подвергаться наказаніямъ или наслаждаться выпавшимъ на ихъ долю счастьемъ, объ адѣ для безбожниковъ и раѣ для праведниковъ. Это представленіе о безсмертіи и о блаженной жизни и вѣчныхъ мукахъ за гробомъ, чуждое древней вѣры израильтянъ, давно уже существовало въ персидской и египетской религіяхъ (наряду съ вѣрой въ воскресеніе), въ греческихъ мистеріяхъ у орфиковъ и у неопифагорейскихъ общинъ. Повидямому, отсюда отдѣльныя черты пестрой картины загробнаго міра перешли и въ іудейскіе апокалипсисы.

Наряду съ восточнымъ гнозисомъ на религіозную мысль іудеевъ—особенно александрійскихъ—въ послѣднія столѣтія предъ Р. Х. оказывала глубокое вліяніе греческая религіозная философія. Уже книга «Премудрости Соломона» является продуктомъ смѣшенія іудейскихъ вѣрованій съ греческой (стоической и платоновской) философіей. Но самый зрѣлый плодъ этого смѣшенія сохранился въ писаніяхъ александрійско-іудейскаго философа и богослова Филона (отъ 20 г. до Р. Х.—54 г. по Р. Х.), пытавшагося, съ помощью смѣлыхъ аллегорическихъ толкованій вложить въ священное писаніе своего народа идеи Платона и стоиковъ и такимъ путемъ примирить іудейскую вѣру съ греческой мыслью своего времени. Міросозерцаніе самого Филона было также дуалистично, но въ немъ не было того рѣзкаго противопоставленія, настоящаго и будущаго міра, которое такъ сильно въ іудейскихъ апокалипсисахъ. Онъ придерживался эллинистическаго ученія о противоположности чувственнаго видимаго міра и міра идеальнаго, сверхъестественнаго. Богъ по Филону—чистый духъ, возвышающійся надъ всякими

предѣлами конечнаго; онъ противоположность матеріальному міру, а потому и не можетъ воздѣйствовать на него непосредственно. Однако онъ является вѣчно дѣйствующею силой, и силой совершенной, отъ которой исходить непосредственно все доброе — и только доброе: зло—это только допущенныя имъ дѣйствія подчиненныхъ духовъ. Но посредниками между Богомъ и міромъ являются безтѣлесныя силы, или идеи, или ангелы,—и во главѣ ихъ Логосъ. Логосъ—это разумъ, которымъ обусловленъ міровой порядокъ, и въ то же время персонафицированное слово откровенія. Онъ называется «первороднымъ сыномъ и отображеніемъ Бога», «вторымъ Богомъ», посредникомъ въ твореніи и въ историческомъ откровеніи, первосвященникомъ и ходатаемъ за людей (паразлетомъ) учителемъ людей, врачомъ, кормчимъ, вождемъ, ведущимъ изъ земной чужбины въ небесную отчизну. Ибо душа человѣческая, какъ учить Филонъ вмѣстѣ съ Платономъ, ниспала изъ высшаго міра идей и заключена въ тѣсномъ тѣлѣ, какъ въ темницѣ. Поэтому задачей ея является освобожденіе отъ этого чувственнаго міра и возвращеніе въ міръ идей. Но она не въ состояніи сдѣлать это собственными силами и нуждается въ божественной помощи посредника Логоса (здесь мы встрѣчаемъ богословскую переработку платоновской мысли объ освобождающей силѣ божественно-человѣческаго «Эроса»). Логосъ изъ состраданія вселеняется въ души людей и выводитъ ихъ изъ бурнаго моря преходящей жизни къ общенію съ божествомъ, дѣлаетъ ихъ храмами Бога. Платоновскій путь къ искупленію,—стремленіе къ мудрости (философія) пріобрѣтаетъ у Филона болѣе опредѣленный религіозный характеръ: онъ обращается въ путь вѣры, которая смиренно слѣдуетъ за Логосомъ. Вѣра связываетъ насъ съ Богомъ, является утѣшеніемъ въ жизни, наполняетъ надеждой, это единственное необманчивое благо, наследіе блаженства. Рядомъ съ вѣрою ставится любовь, какъ «сестра—близнецъ благочестія». Но своей вершины вѣра достигаетъ въ созерцаціи, которое въ моментъ экстатического подъема уже здѣсь на землѣ даетъ вкусить потустороннее блаженство.

Филонъ съ этими идеалами не оставался въ свое время одинокимъ; ихъ раздѣляли тогда многіе изъ іудеевъ, приходившихъ въ соприкосновеніе съ греческой образованностью. Образовывались даже союзы для общаго упражненія въ этой благочестивой мудрости. Къ числу ихъ относятся, напр., терапевты въ нижнемъ Египтѣ и эссеи въ Палестинѣ. Это было религиозное братство, которое вело замкнутую въ себѣ, тихую и трудолюбивую жизнь и занималось аскетическимъ самообузданіемъ,—поздній отпрыскъ тѣхъ древнихъ пуританъ (рехабитовъ), о которыхъ я говорилъ раньше, но нѣсколько видоизмѣнившихся благодаря вліянію на нихъ неопифагорейскихъ и и подобныхъ имъ религиозно-общественныхъ союзовъ греческаго міра. Общимъ съ остальными іудеями у эсеевъ было почитаніе закона Моисеева и мучительный страхъ нарушить требованіе ритуальной чистоты. Но ихъ отличало отъ правовѣрныхъ іудеевъ отрицаніе кровавыхъ жертвъ, которыя они замѣняли ежедневными омовеніями и общими тайными трапезами,—и особенно безбрачіемъ и общностью имущества. Они жили все вмѣстѣ въ домахъ, принадлежавшихъ ордену, управлялись іерархической организаціей и подчинялись строгой дисциплинѣ. Цѣлую недѣлю они занимались земледѣльческими и садовыми работами или простыми ремеслами, въ субботу же собирались для совмѣстнаго слушанія священнаго писанія, которое толковалось при этомъ наиболѣе знающими. Эти обученія имѣли въ виду воспитать въ членахъ ордена благочестіе, самообладаніе, милосердіе, сдѣлать ихъ людьми умѣренными, чистыми и побудить ихъ оказывать благотворенія бѣднымъ и больнымъ. Изъ общихъ средствъ ордена оказывали помощь даже и не принадлежащимъ къ нему. Кроме того они бывали врачами, прорицателями, воспитателями и являлись всюду, гдѣ нуждались въ ихъ помощи и въ ихъ совѣтѣ. Эссеи играли въ Палестинѣ приблизительно ту же роль, какую въ греко-римскомъ мірѣ играли философы циники, а въ Индіи и въ Восточной Азіи—буддійскіе монахи. Ихъ вліяніе несомнѣнно, простиралось да-

леко за предѣлы ордена, и оно то и служило причиной того, что, не смотря на господство фарисеевъ съ ихъ виѣшней праведностью, въ Іудеяхъ все же жива была внутренняя религіозность псалмовъ? Вотъ что было почвой, на которой взросло христіанство.

XIV.

Христианство.

Христіанство.

Разсматривая исторію возникновенія и развитія христіанства, мы должны прежде всего остерегаться, чтобы не повторить одной весьма распространенной въ настоящее время ошибки. Въ библіи часто вычитываютъ то, чего тамъ нѣтъ, а изъ того, что есть отодвигаютъ въ сторону все, не совпадающее съ нашимъ нынѣшнимъ міросозерцаніемъ. Такимъ путемъ создаются тѣ посвященные Іисусу романы, которые теперь вырастаютъ, какъ грибы. Поэтамъ можно, конечно, предоставить право писать ихъ, но они не должны выдавать ихъ за подлинную исторію. Именно въ томъ, что для современнаго сознанія представляется особенно страннымъ и даже недопустимымъ, можно обыкновенно найти наиболѣе характерныя въ историческомъ смыслѣ черты. Именно этими чертами и обуславливается поразительный успѣхъ христіанства въ свое время. Поэтому ихъ то и нужно прежде всего установить и понять съ полной объективностью. Только тогда можно будетъ поставить вопросъ о томъ, что въ этихъ исторически обусловленныхъ представленіяхъ имѣетъ для насъ постоянное значеніе. Но историку религіи ни въ какомъ случаѣ не подобаетъ перерабатывать и извращать историческій матеріалъ по субъективной мѣркѣ своего собственнаго вкуса или вкуса современниковъ.

Чѣмъ было христіанство, какъ оно дано намъ въ Новомъ Заветѣ? Это была вѣра въ искупленіе чрезъ Христа. Этими сказано уже, что «христіанство Христа» никогда не существовало, такъ какъ Христосъ не могъ вѣрить въ свое искупленіе чрезъ себя самого; такое предположеніе заключало бы въ себѣ

просто внутреннее противорѣчіе. Христіанская вѣра существовала вообще лишь въ христіанской общинѣ. При этомъ вопросъ о томъ, какіе элементы ея даны собственно историческимъ Христомъ, представляется совершенно особой проблемой, которой я въ данный моментъ касаться не могу. Моей задачей является лишь изложеніе первоначальныхъ вѣрованій христіанской церкви. И я думаю, что могу разсчитывать на общее признаніе, если скажу, что христіанство съ самаго начала было религіей искупленія.

Но такіа религіи существовали и раньше, и можно было бы сказать, что съ теченіемъ времени каждая религія начинаетъ обращаться въ религію искупленія. Спрашивается, такимъ образомъ, въ чемъ заключаются характеристическія особенности христіанской религіи искупленія? Вѣра въ искупленіе у христіанъ была болѣе богатой и глубокой, такъ какъ она обнимала три основныхъ формы: вѣру въ будущее искупленіе, въ искупленіе въ прошломъ и въ искупленіи въ настоящемъ. Каждая изъ этихъ формъ была представлена въ той или иной изъ религіи и философскихъ системъ того времени, христіанство же—и въ этомъ заключалось его особое преимущество—соединяло всѣ три формы въ нѣкоторое высшее единство, и потому стояло выше всѣхъ другихъ религіи. Оно было великимъ вмѣстительствомъ идей, моремъ, въ которое стекались всѣ рѣки.

Итакъ, в о-п е р в ы хъ : христіанство есть религія искупленія въ смыслѣ надежды на будущее искупленіе, и при томъ на искупленіе не только—или во всякомъ случаѣ не въ первую голову—отдѣльнаго человѣка, но и человѣческаго общества, какъ такового. Вѣсть о грядущемъ искупленіи отъ современнаго плачевнаго состоянія міра,—объ искупленіи, котораго нужно ожидать въ ближайшемъ будущемъ, о новомъ мірѣ, о пришествіи царства Божія, въ которомъ будетъ царить всеобщій миръ, довольство и справедливость—была великой вѣстью, пришедшей изъ Палестины. И она нашла себѣ могучій откликъ, потому что пришла во-время. Римское владычество уничтожило

и подавило свободу и могущество древних народов, а продолжительная гражданская война создала состояние общей необезпеченности и безправия, общего одичания и разврата. Тяжесть этого общественного бедствия ложилась преимущественно на низшие слои населения, на трудящихся и обремененных, на бедных, которые в Евангелии уподобляются разблудному, лишенному пастыря стаду. Отсюда охватившая запад и восток жажда новой жизни, ожидание нового мира, в котором бы миръ и справедливость. Прекрасную характеристику настроения того времени даетъ намъ гимнъ въ честь императора Августа, который недавно былъ открытъ на одной надписи въ Прини (отн. къ 9 г. по Р. Х.). Онъ гласитъ: «Этотъ день—день рожденія Августа—дастъ всему міру новый видъ. Миръ почилъ бы, если бы въ нынѣ рожденномъ не возсіяло общее счастье, счастье всѣхъ людей, начало новой жизни. Прошло то время, когда нужно было сожалѣть о своемъ появленіи на свѣтъ. Этого мужа послало Провидѣніе Спасителемъ намъ и грядущимъ поколѣніямъ, онъ положитъ конецъ всякой борьбѣ и дасть всему превосходное устройство. Съ его появленіемъ исполнятся надежды отцовъ, онъ превзошелъ всѣхъ бывшихъ раньше благодѣтелей человѣческаго рода. Невозможно уже явиться кому-либо болѣе великому. День рожденія бога принесъ міру связанную съ нимъ радостную вѣсть («евангеліе»). Отъ рожденія его должно начаться новое исчисленіе времени». Такія надежды возлагали народныя массы на обожествленныхъ цезарей Рима, и какъ онѣ были обмануты! Если при Августѣ жилось еще сносно, то при его преемникахъ разочарованіе все съ большей силой овладѣвало людьми, и очень скоро обнаружилось, что именно эти цезари были настоящимъ воплощеніемъ грубаго эгоизма и насилія, подъ тяжестью котораго стонали обездоленные народы.

Тогда отъ того народа, который въ политическомъ отношеніи считался совершеннымъ ничтожествомъ, но котораго высоко цѣнили за его старыя религіозныя отвращенія и мессіанскія на-

дежды,—тогда изъ Палестины пришла дивная вѣсть, что тамъ ожидаютъ Спасителя, не земного, а небеснаго царя, который недавно еще ходилъ по землѣ, какъ пророкъ, какъ человѣкъ изъ народа, другъ бѣдныхъ и угнетенныхъ, который сказался надъ стадомъ безъ пастыря и обѣщалъ бѣднымъ, плачущимъ и алчущимъ—счастье царства Божьяго, насыщеніе и утѣшеніе,—какъ другъ людей, кроткій учитель и подающій исцѣленіе врачъ, пришедшій помочь униженнымъ и отверженнымъ, но строго обличавшій сытыхъ богачей, гордыхъ праведниковъ и надменныхъ властителей, за что они его возненавидѣли и осудили и даже распяли на крестѣ; но Богъ чудеснымъ образомъ воскресилъ Распятаго и посадилъ его на небесномъ тронѣ по правую руку отъ себя, откуда онъ вернется вскорѣ уже побѣдоноснымъ искупителемъ своихъ. Все, чего давно ожидали Іудеи отъ своего Мессіи, персы отъ своего спасителя Саосианта, Египтяне, Греки и Римляне—отъ своихъ боговъ—искупителей—Сераписа, Аскленія, Геракла, или, наконецъ, отъ обожествленныхъ императоровъ,—все это было превзойдено вѣстью о небесномъ мессіи—царѣ христіанъ, который былъ человѣкомъ и искупилъ человѣческія страданія, испилъ до конца чашу свою. Теперь онъ—больше чѣмъ человѣкъ, онъ небесное существо, обладаетъ всемогуществомъ и призванъ стать искупителемъ и судьей всѣхъ людей. Этотъ двойственный характеръ пришедшей изъ Палестины вѣсти о Спасителѣ, который будетъ искупителемъ бѣдныхъ, но въ то же время судьей безбожныхъ, имѣлъ огромное значеніе для тогдашняго міра: онъ придавалъ этой вѣсти ея поднимающую нравственную силу. И безъ того уже сильно возбужденное, благодаря условіямъ времени, чувство ответственности было этимъ еще усилено, идея суда стала для людей обезпеченныхъ, гордыхъ и нерадивыхъ мотивомъ къ раскаянію, къ измѣненію, очищенію и исправленію жизни. Даже позже, когда церковь совершенно отказалась отъ надежды на земное царство Мессіи и на скорое видное приншествіе Господа, идея великаго дѣла суднаго еще волновала души людей.

Dies irac, dies illa
Solvēt saecula in favilla
Teste David et Sibylla!

Какое же значение можетъ въ наше время имѣть эта древняя христіанская вѣра въ искупленіе, это ожиданіе царствія божія, т. е. царства справедливости, мира и радости на землѣ? Все сверхестественное и катастрофическое, что предполагалось этой вѣрой, для насъ само собою разумѣется, потеряло всякое значеніе. Исторія видитъ во всемъ этомъ лишь бывшее распространеннымъ въ то время заблужденіе. Но вѣра первыхъ христіанъ въ имѣющее наступить на землѣ царство божіе не потеряна для насъ окончательно, она продолжаетъ жить, какъ вѣра въ право и въ побѣду социально-этическихъ идеаловъ человѣческаго общества. Но осуществленія ихъ мы ожидаемъ уже не отъ чуда, нисходящаго съ неба. Участіе въ осуществленіи этихъ идеаловъ мы рассматриваемъ, какъ возложенную на насъ Богомъ задачу, полагая, что и всемірная исторія должна служить этой работѣ во имя божественной міровой цѣли. Таково значеніе вѣры въ грядущее искупленіе. И точно также обстоитъ дѣло и съ вѣрой въ грядущій судъ. Мы уже не вѣримъ въ то, что Христосъ придетъ нѣкогда съ неба на землю и здѣсь будетъ править судъ. Но остается въ силѣ та истина, что божественная справедливость проявила себя и будетъ впредь проявлять въ тяжелыхъ кризисахъ, которые въ жизни народовъ являются какъ бы очистительной карой. Единновременная чудесная катастрофа разлагается для нашего мышленія на рядъ катастрофъ, повторяющихся по вѣчнымъ законамъ міровой жизни. Въ нихъ неправое гибнетъ въ огнѣ испытанія, а правое, истинное и благое остается: «исторія міра есть судъ надъ міромъ».

Не менѣе важной, чѣмъ будущее искупленіе общества, была для людей той переходной эпохи надежда на блаженство отдельной души въ томъ мірѣ. Эта надежда опиралась на сказаніе объ извѣстныхъ дѣлахъ Спасителя, совершенныхъ въ прошломъ и служащихъ залогомъ будущаго блаженства

соединенныхъ со своимъ Спасителемъ благочестивыхъ душъ. Вы припомните мнѣ объ Озирисѣ и Изидѣ, объ Иштарѣ и Таммузѣ, о Деметрѣ и Корѣ, рядомъ съ которыми слѣдуетъ поставить мнѣ объ Аттисѣ и Кибелѣ, объ Адонисѣ и Афродитѣ и т. д. Всѣ эти мнѣя вращаются, какъ мы уже не разъ видѣли, вокругъ одной и той же простой идеи. Это—идея о смерти и воскресеніи природы и управляющихъ ею боговъ. Ежегодное возвращеніе осени и весны обратилось въ мнѣя въ судьбу природнаго бога, умирающаго насильственной смертью и снова возвращающагося къ жизни. Этотъ мнѣя о судьбѣ, постигшей нѣкогда бога, былъ перенесенъ снова въ настоящее и поставленъ внѣ времени тѣмъ, что въ соответствующемъ обрядѣ, въ празднествѣ, ежегодно снова воспроизводились смерть и воскресеніе бога. Предполагалось, что въ обрядахъ, исполняемыхъ во время этого праздника, достигается особое таинственное общеніе съ божествомъ, такъ что человѣкъ участвуетъ въ преодолѣніи богомъ смерти и тѣмъ обезпечиваетъ себѣ блаженство жизни въ потустороннемъ мірѣ. О подобныхъ празднествахъ въ Египтѣ, Сиріи и Фригіи мы имѣемъ много свидѣній. О нихъ сообщаютъ Плутархъ, Апулей, Лукіанъ, Фирмикъ и др. Извѣстный писатель Лукіанъ изъ Антиохіи описываетъ торжество весенняго праздника въ Сиріи слѣдующимъ образомъ: когда весною зацвѣтали красныя анемоны, и воды Орокета окрашивалась въ красный цвѣтъ отъ глины тѣхъ горъ, изъ которыхъ онъ вытекъ, дикій вепрь, по вѣрованію жителей, разрывалъ бога Адониса («Господа») и тогда праздновали его смерть, совершалъ торжественное погребеніе его трупа въ видѣ деревянной фигуры, при дикихъ вопляхъ женщинъ. Затѣмъ, на второй, а иногда на третій или четвертый день послѣ дня его смерти внезапно приходила вѣсть: живъ Господь! Адонисъ воскресъ! Тогда его фигуру брали изъ гроба, въ которомъ она находилась, и поднимали вверхъ посредствомъ какого то механизма.—Эта церемонія еще и до сихъ поръ точно такъ же совершается въ нѣкоторыхъ греческихъ и въ римско-католическихъ церквахъ на пасху. Въ это время жрецъ,

какъ сообщаетъ о фригійскомъ праздникѣ въ честь Адониса Фирмикъ Матронъ, произноситъ, помазывая елеемъ уста плачущихъ, слова утѣшенія: «будьте утѣшены, вы благочестивые; Богъ избавленъ отъ смерти. Такъ и намъ придетъ избавленіе отъ зла»,—подобно тому, какъ теперь у насъ поютъ: «Иисусъ живетъ и я съ нимъ!» Такъ праздновался ежегодно праздникъ пасхи въ главномъ городѣ Сиріи, въ Антиохіи съ древѣйшихъ временъ.

Въ эту Антиохію вскорѣ послѣ возникновенія іерусалимской мессіанической общины пришли люди съ Кипра и изъ Кирены и стали возвѣщать о распятомъ и воскресшемъ Христѣ не только іудеямъ, но и язычникамъ. Они благосклонно встрѣчены были язычниками и многихъ обратили къ новому «Господу» Христу. Здѣсь такимъ образомъ возникла первая смѣшанная община изъ іудеевъ и язычниковъ, которые впервые стали называться христіанами, какъ о томъ говорятъ Дѣянія апостоловъ (11, 20 гл.). Эта община была признана тѣмъ то новымъ. Она не была ни іудейскою, ни языческою. Она отличалась своими обрядами, которые должны были быть иными, нежели въ первоначальной чисто іудейской мессіанической общинѣ. Откуда же явились эти новые обычаи, благодаря которымъ теперь эта община признавалась совершенно новымъ религіознымъ обществомъ «христіанъ»? Такъ какъ религіозные обряды никогда не создаются изъ ничего, то мы должны предположить, что языко-христіане Антиохіи еще удерживали свои древніе обычаи, ознаменовывавшіе у нихъ празднованіе смерти и воскресенія ихъ «Господа» Адониса, при чемъ теперь они связывались съ именемъ новаго «Господа» Христа. Такимъ образомъ Христосъ естественно сталъ для нихъ тѣмъ Господомъ, смерть и воскресеніе котораго служили залогомъ спасенія его послѣдователей, и который являлся искупителемъ міра. Въ эту новую общину явился апостолъ Павелъ. Онъ былъ приглашенъ туда изъ своего родного города Тарса Варнавою. Вскорѣ онъ совершенно переселился въ Антиохію и дѣйствовалъ въ немъ съ большимъ успѣхомъ, такъ что община замѣтно раз-

росталась. Естественно, что Павелъ, въ свою очередь усваивалъ представленія и обычаи, съ которыми онъ ознакомился въ этомъ городѣ,—ибо въ противномъ случаѣ его дѣятельность не могла бы быть успешной. Тѣмъ болѣе, что все найденное имъ здѣсь согласовалось съ тѣмъ, что послужило и его собственнымъ обращеніемъ ко Христу. Изъ фанатичнаго гонителя общины Мессіи онъ сдѣлался апостоломъ Христа, благодаря видѣнію, въ которомъ распятый Іисусъ явился ему, какъ небесный Христосъ и сынъ Божій, смерть котораго была, слѣдовательно, не смертью преступника, а жертвой, на которую Богъ обрекъ своего сына за наши грѣхи, дабы мы были имъ спасены отъ зла этого міра. О земной жизни пророка Павелъ зналъ очень мало, такъ же мало, какъ и его антиохійскіе языко-христиане. Тѣмъ скорѣе могъ бы онъ сойтись съ ними въ убѣжденіи, что именно только смерть и воскресеніе сына божія является искупительнымъ актомъ и содержаніемъ новой вѣры въ искупленіе.

Эту вѣру Павелъ затѣмъ развилъ и обосновалъ въ своей теологіи. Христосъ для него уже не пророкъ и не герой иудейскаго мессіанскаго царства, какъ думала первоначальная община, а страдающій герой мистическаго искупленія міра; его смерть есть жертва за грѣхи міра, принесенная для примиренія съ божествомъ и во искупленіе человѣческой вины,—его воскресеніе—преодоленіе силъ смерти и ада, побѣдоносное воскресеніе божественной жизни, начало новаго оживленнаго божественнымъ духомъ человечества. Въ извѣстномъ мѣстѣ въ 1-мъ посланіи къ коринѳянамъ (15) онъ торжественно провозглашаетъ: «Поглощена смерть побѣдою; смерть, гдѣ твое жало? Адъ? гдѣ твоя побѣда? Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ». Такимъ образомъ евангеліе (благовѣстіе) Павла стало проповѣдью о распятомъ и воскресшемъ посредникѣ нашего искупленія, о Господѣ, который есть духа дзаддыкѣ живыхъ и мертвыхъ. Этотъ побѣдитель смерти и не можетъ, конечно, быть земнымъ человѣкомъ, «Христомъ по плоти», который умеръ и остался въ гробѣ; то, что живетъ, является

по Павлу, чѣмъ то гораздо болѣе высшимъ: это Господь животворящій и освобождающій, первородный Сынъ Божій, человекъ небесный, второй Адамъ, съ котораго беретъ начало новое человечество; однимъ словомъ, это человекъ-идеаль, въ которомъ уже нѣтъ ни іудея, ни эллина, а все составляютъ одно, все тѣ, которые собою выражаютъ идею человека. Этому небеснаго человека Богъ послалъ, какъ учить Павла, на землю, далъ ему тѣло изъ плоти грѣховной, дабы онъ претерпѣлъ смерть и своими невинными страданіями и смертью отнялъ жало у смерти, искупилъ грѣхи и отдалъ дань закону, но вмѣстѣ съ тѣмъ разъ на всегда покончилъ съ этими злыми силами, сломилъ ихъ власть, преодолевая смерть и давалъ всемъ жизнь и безсмертіе.

Вліяніе на языческій міръ этой христіанской проповѣди объ искупленіи чрезъ жертвенную смерть Сына Божія Христа было огромно. Обряды покаянія, въ которыхъ искало себѣ выхода повышенное чувство виновности, характерное для человечества той эпохи, мистерій, которыя заставляли людей проникаться благоговѣніемъ къ смерти и воскресенію Бога, и находить въ нихъ залогъ собственнаго искупленія и будущаго блаженства, — все это было и здѣсь и было даже превзойдено. И здѣсь говорилось о небесномъ, сверхчеловѣческомъ существѣ, которое самимъ Богомъ принесено въ жертву для спасенія міра. Но это существо отличалось отъ языческихъ боговъ тѣмъ, что смерть была для него не естественнымъ удѣломъ, Сынъ Божій Христосъ отдалъ свою земную жизнь, свободно повинаясь отцу и ради любви къ людямъ, для спасенія міра. Это было нравственное дѣяніе самопожертвованія, совершенное божественнымъ человекомъ, освободившее человечество отъ грѣха, закона, смерти и сатаны, лишившее значенія все древнія ритуальныя и мифическія жертвы и покаянія и основавшее новый образъ общенія съ Богомъ въ духѣ сыновства. Понятнымъ становится огромное вліяніе этой проповѣди Павла о распятіи и воскресеніи Господѣ Христѣ. Безъ нея едва ли могла бы побѣда христіанской вѣры въ языческомъ мірѣ.

Другой вопрос—какое значение можетъ имѣть эта вѣра въ совершившееся уже искупленіе чрезъ жертвенную смерть Христа для насъ. Объ этомъ пужно было бы, правда, говорить слишкомъ много. Я ограничусь лишь краткими указаніями. Я думаю, что и въ данномъ случаѣ дѣло обстоитъ такъ, какъ съ вѣрою въ будущее искупленіе, о которой говорено было выше: для насъ потеряло значеніе все мнѣшеское, сверхъестественное, чѣмъ характеризовались древнія вѣрованія христіанъ, но извѣстное зерно истины, заключавшееся въ нихъ, должно быть сохранено. Эта истина тождественна вѣчному міровому закону, въ силу котораго путь къ жизни лежитъ чрезъ смерть! «ветхій Адамъ», чувственно-агонистическая душа человѣка должна умереть для того, чтобы ожила и сдѣлалась дѣйственной въ насъ божественно-духовная личность Сына Божія.

И останется въ силѣ та истина, что искупленіе человечества и пріобрѣтеніе вѣчныхъ благъ спасенія всегда основывалось и будетъ основываться на моральной жертвѣ послушанія и любви, приносимой отдѣльными индивидуумами во имя общаго блага. Здѣсь опять-таки однажды происшедшее мнѣшеское чудо, жертвенная смерть сверхъестественнаго существа, сына Божія, претворяется въ нашемъ сознаніи въ безконечный рядъ постоянно повторяющихся въ исторіи жертвъ. Люди, дѣйствительно, оказываются дѣтьми божьими, поскольку они, движимые духомъ божьимъ, не думаютъ о себѣ самихъ, а жертвуютъ собою любя и страдая, благу цѣлаго, доброму дѣлу божью и его царству. На этихъ жертвахъ послушанія, любви и вѣрности, приносимыхъ всѣми поколѣніями, основанъ въ концѣ концовъ весь прогрессъ человечества, все освобожденіе его отъ власти грубыхъ силъ природы, пріобрѣтеніе не переходящихъ идеальныхъ благъ, придающихъ цѣнность жизни. Мировая исторія является такимъ образомъ не только судомъ, но и искупленіемъ міра. Это истина навланистскаго Евангелія, которую нельзя вычеркнуть изъ христіанства не извращая его. Ибо именно это благовѣстіе Павла о совершившемся уже искупленіи раскрылось въ исторіи, какъ тотъ

путь, который через простую надежду на будущее искупление—надежду, становившуюся съ каждым годом все проблематичнѣе,—привелъ къ непосредственной увѣренности въ осуществляющееся въ настоящемъ внутреннее искупление.

Какимъ же образомъ искупленіе, совершившееся въ прошломъ, можетъ стать опытомъ настоящаго? Отвѣтъ на этотъ вопросъ уже былъ подготовленъ и могъ опираться на различныя данныя, такъ что христіанству и здѣсь пришлось лишь сорвать готовые плоды. Мистеріи позволили посвященнымъ сохранять постоянную связь съ божествомъ, подающимъ спасеніе. Средствомъ установленія такой связи являлось отчасти призываніе имени божества, такъ какъ въ имени этомъ таинственно заключены были всѣ благодатныя силы, отчасти обряды очищенія и погруженія въ воду, дѣйствіе которыхъ заключалось въ удаленіи вины, грѣха, и въ изгнаніи всѣхъ демоническихъ силъ; наконецъ, принятіе священной пищи и священнаго питія, въ которыхъ физически присутствовала, по мысли вѣрующаго, сама жизнь божества, воспринимавшаяся такимъ образомъ ими въ себя въ чувственномъ видѣ, вмѣстѣ съ матеріею или подъ видомъ матеріи, изъ которой состояла пища. Поэтому получившіе чрезъ эти обряды посвященіе называли себя: «возрожденными къ вѣчности» (*renatus in aeternum*).

Было бы странно, если бы эти обычаи не проникли и въ христіанскую общину. Павелъ не былъ, разумѣется, первымъ, введшимъ ихъ. Онъ безъ сомнѣнія уже нашелъ ихъ въ антиохійской общинѣ. Но онъ поставилъ ихъ въ тѣсную связь со своимъ ученіемъ о Христѣ и объ искупленіи и придалъ имъ глубокое морально-религіозное значеніе, выводящее далеко за предѣлы тѣхъ представленій, какія связывались съ языческими обычаями. Крещеніе стало означать умираніе и воскресеніе во Христѣ. Вѣтхій грѣховный человѣкъ погребался во время погруженія въ воду, возставалъ же новый человѣкъ для жизни съ Богомъ и для Бога, надъ которой уже не властны были ни грѣхъ, ни смерть. Вечери любви, устраивав-

шіяся первыми христіанами, также получили теперь мисти-
 ческое значеніе вкушенія тѣла и крови Христа, которыми
 достигалась общность жизни и общая любовь, объединившая
 главу и членовъ. Въ этихъ таинствахъ изображалось и осу-
 ществлялось то, что давала уже и сама вѣра въ имя Христово:
 пребываніе во Христі, исполненіе Его Духа, благодаря кото-
 рому вѣрующій становится подобно Христу сыномъ Божиимъ.
 «Вы все сыны Божіи, но вѣрѣ въ Христа Іисуса». Это соеди-
 неніе со Христомъ было столь тѣснымъ, что Павелъ могъ
 сказать: «Уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ».
 «Итакъ, кто во Христі, тотъ новая тварь: древнее прошло,
 теперь все новое». Для этого новаго человѣка исчезалъ прежде
 всего весь ветхій міръ закона съ буквой его заповѣдей, съ
 угрозами и проклятіемъ престающему ихъ. Все это устраи-
 валось и не имѣло значенія для того, кто становился во Христі
 новымъ человѣкомъ, свободнымъ духовнымъ человѣкомъ. Ибо
 «Господь есть духъ, а гдѣ духъ Господень, тамъ свобода».
 Духовный человѣкъ—прежде всего свободный человѣкъ, самъ
 въ себѣ носимый источникъ истиннаго познанія и силу, дви-
 жущую къ добру. «Любовь есть исполненіе закона», ея святая
 сила становится на мѣсто всякаго внѣшняго принужденія. То
 же происходитъ и въ области познанія: «духовный судить о
 всемъ, а о немъ судить никто не можетъ» ибо «Духъ все
 проникаетъ, и глубины божества». Въ этомъ тѣсномъ духов-
 номъ общеніи съ Богомъ, которое, по Павлу, и есть вѣра,
 исчезаетъ всякая несвобода, всякая гетерономія, или подчи-
 неніе чужому авторитету и правиламъ. Эта вѣра—не слѣпое
 признаніе, а свободная преданность души воли Божества,
 познавшой во внутреннемъ опытѣ, воли, желающей нашего
 славенія. Это поетическій «разумное служеніе Богу». Поэтому и
 Іоаннъ могъ сказать: «Знаемъ, что Сынъ Божій далъ намъ
 свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ въ
 истинномъ Сынѣ его Іисусѣ Христі, Сей есть истинный Богъ и
 жизнь вѣчная». Итакъ, познаніе Бога изъ его откровеній во Хри-
 стѣ—вотъ въ чемъ вѣчная жизнь, вотъ въ чемъ совершающееся

въ настоящемъ искупленіе. Для Іоанна Христосъ, правда, не то же, что человекъ Іисусъ, а нечто гораздо большее: вѣчное Слово Божіе или Логосъ, который съ самаго начала былъ у Бога и являлся силой, создавшей все, жизнь міра и сайтъ человѣковъ. Слово это открылось чудеснымъ образомъ единожды въ Іисусѣ, но не ограничивается его человѣческимъ бытіемъ, открывался постоянно и послѣ Іисуса въ Духѣ, который ведетъ общину дальше, ко всей полнотѣ истины. Поэтому и для Іоанна вѣра въ Христа, какъ въ вѣчное Слово и въ Сына Божіа, является равнозначной уже осуществившейся вѣчной жизни. Вѣрующій уже теперь «переходитъ отъ смерти въ жизнь» и «не вкушаетъ смерти». Ихъ вѣра есть сила, преодолевшая міръ. Но міръ не становится поэтому для христіанина, какъ это было у буддистовъ, чѣмъ-то нереальнымъ и лишнимъ цѣности. По отношенію къ нему существуютъ положительные нравственные задачи, онъ представляетъ собой матеріалъ, который долженъ быть обращенъ въ царство Божіе подвигами любви и терпѣнія. Любовь, которую уже Филонъ называлъ сестрой вѣры, является и по Павлу дѣйствующей энергіей вѣры и драгоценнымъ даромъ благодати, которая останется даже тогда, когда исчезнутъ пророчества и говореніе языками и познаніе (I. Кор. 13. 8). Іоаннъ дѣлаетъ сводку всей христіанской вѣры въ слѣдующихъ глубокомысленныхъ словахъ:

«Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви, пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ».

Если любовь дѣлаетъ человека господиномъ всего, свободнымъ отъ всего, что его раньше поработило, то любовь въ то же время связываетъ его съ цѣлымъ и обращаетъ его въ свободного слугу всѣхъ. Такимъ образомъ вѣра и любовь являются дѣйствительнымъ искупленіемъ, прокладывающимъ мостъ отъ прежде бывшихъ откровеній божественнаго духа къ ожидаемому въ будущемъ исполненію и завершенію.

Вѣра въ искупленіе въ древней церкви неизбѣжно облекалась въ форму мифическихъ представленій о совершавшихся раньше и имѣющихъ совершиться чудесахъ, представленій, до сихъ

поръ еще сохраняющихъ для многихъ свое значеніе. Но съ самаго начала за этими мѣрами скрывался лишь дѣйствительный опытъ искупительной силы вѣры и любви. Если мы въ настоящее время уже не можемъ принимать ихъ буквально, то мы видимъ въ нихъ символы и наглядное выраженіе вѣчной истины христіанской идеи искупленія. Нужно остерегаться, того, чтобы отбрасывая единкомъ носѣнно эти чувственные образы, не утратить, не умалить и не опознать заключающагося въ нихъ идеальнаго содержанія.

Если христіанская община съ самаго же начала сдѣлала объектомъ своей вѣры небснаго человѣка, вѣчнаго сына Божія, божественный Логосъ, который былъ свѣтомъ для всѣхъ людей, а не ограничивалось земной жизнью іудейскаго пророка Іисуса, то это вытекало не изъ произвола ихъ фантазій, а было внутренней необходимостью, невольнымъ признаніемъ той основной истины, что искупительная сила заключается не въ чемъ-то временномъ, даже не въ лучшемъ человѣкѣ, а только въ вѣчномъ божественно-человѣческомъ духѣ истины и добра. Только этотъ духъ можетъ быть для насъ непосредственнымъ внутреннимъ опытомъ, только онъ можетъ дать намъ безусловную, ни отъ чего временнаго и конечнаго независимую увѣренность, только онъ можетъ быть для всѣхъ людей и для всѣхъ временъ всеобщей нормой и авторитетомъ. Этотъ божественно-человѣческій духъ—освобождающая истина и связующая любовь; открыть ему свое сердце въ познаніи вѣры, отдать ему жизнь въ творческомъ трудѣ, въ любви, въ терпѣніи и надеждѣ—вотъ въ чемъ заключается дѣйствительное искупленіе для современной мысли. Всѣ образы, легенды и сказанія прошлаго служатъ лишь средствомъ выраженія этой вѣры, символами и притчами: «Все проходящее лишь символъ».

Христіанская вѣра въ искупленіе восприняла въ себя всѣ истины, которыя заключались въ религіяхъ и философскихъ ученіяхъ того времени. Съ религіями мистериальными христіанство сближалъ мистическій энтузіазмъ, повышенное чувство пребыванія въ Божѣ и связанная съ этимъ надежда на поту-

стороннее блаженство; ихъ мистическіе обряды оно сдѣлало символами нравственнаго возрожденія и братской любви. Съ философіей того времени оно раздѣляло идею разумнаго служенія Богу, моральнаго познанія и моральнаго дѣянія. Затѣмъ, съ буддизмомъ оно сходится въ идеѣ самоотреченія, отреченія отъ міра и покоя резиньши, въ то же время обнаруживая близость и къ религіи Зороастра съ ея бодрой борьбой противъ всего безбожнаго и свѣтлой надеждой на побѣду Бога въ мірѣ. Оно раздѣляетъ съ іудействомъ вѣру въ возвышеннаго и святаго Бога, который является судьей надъ отдѣльными личностями и надъ народами, и въ будущее царство Его на землѣ. Кроме того, оно не чуждо и Платоновской вѣры въ Бога, какъ въ высшее Благо, въ чистый источникъ всего истиннаго и добраго, и въ божественнаго посредника, эросъ, т. е. въ живущую въ насъ силу воодушевленія, любви къ идеаламъ, берущимъ начало въ горнемъ мірѣ. Наконецъ, со стоиками христіанство связываетъ внутренняя свобода отъ міра, спокойствіе характера, въ себѣ самомъ находящаго свою опору, сила опредѣляющей самое себя (автономной) воли и широта всеобщей идеи человечества, не ограничиваемой никакими національными или сословными рамками; но эту холодную и гордую добродѣтель стоиковъ оживляетъ вѣра, что міръ—Божій, оживляетъ любовь, радостно служащая братьямъ и надежда на то, что вся борьба и всѣ страданія разрѣшатся нѣкогда покоемъ вѣчности.

Такъ христіанство стало религією религій,—оно преодолѣло ветхій міръ и вызвало къ жизни—новый.

XV.

Исламъ.

Исламъ.

Последней въ ряду историческихъ религій является «Исламъ», религія Магомета, позднѣйшее пробужденіе религіознаго творчества семитической расы. Возникла эта религія въ VII столѣтіи въ полуварварской Аравіи подъ іудейскими и христіанскими вліяніями. Съ іудействомъ исламъ раздѣляетъ его монотеистическій, строго законническій и теократическій характеръ, но онъ свободенъ отъ его національной ограниченности; съ христіанствомъ же его сближаетъ стремленіе къ широкому распространенію и выступленію въ качествѣ всемірной религій;—но ему недостаетъ того богатства религіозныхъ идей и мотивовъ, той подвижности и способности къ развитію, какія для этого нужны. Можно было бы сказать, что исламъ есть не что иное, какъ іудейская идея теократіи, проведенная арабами въ широкомъ объемѣ и со свойственной молодой націи ревностью. Идея эта оказалась очень удобной для дисциплинированія грубыхъ варварскихъ народовъ, но она же обратилась впоследствии въ тиски, задерживавшія развитіе человѣческой свободы.

Религія арабовъ до Магомета была древне-семитической, языческой религіей, сохранившейся у нихъ дольше всего въ своемъ древнѣйшемъ видѣ. Отдѣльные племена имѣли своихъ особыхъ боговъ, различавшихся между собой лишь формами культа, связанными съ посвященными имъ мѣстными святинами. Аллахъ было общимъ именемъ Бога, но еще раньше Магомета оно было поставлено выше именъ отдѣльныхъ божествъ, какъ имя высшаго самостоятельнаго божества. Древнѣйшія изъ этихъ послѣднихъ, Аллатъ (госпожа), Утта и Манатъ, были подчинены Ал-

лазу въ качествѣ его дочерей. Наряду съ этими и нѣкоторыми другими природными богами важное мѣсто въ вѣрованіяхъ народа занимали джины, злые и добрые духи. Мѣстами пребыванія божества и замѣстителями божества въ культѣ считались преимущественно камни, а также деревья и источники. Около нихъ устраивались святилища, въ которыхъ каждое племя однажды въ году собиралось для общаго служенія божеству. Особымъ почетомъ пользовалось святилище въ Меккѣ, Кааба, четырехугольное зданіе, въ стѣну котораго вдѣланъ былъ черный камень, какъ фетишь живущаго здѣсь бога (Гобала или Аллаха). Это святилище находилось во владѣніи племени корейшитовъ. Они съ особенной торжественностью устраивали здѣсь ежегодныя торжества, къ которымъ стекались караваны со всей средней Аравіи. Религіозное торжество сопровождалось всегда чѣмъ-то въ родѣ ярмарки, гдѣ производился оживленный обмѣнъ товарами и идеями, даже новѣйшими продуктами поэтическаго творчества. Мирскія дѣла брали перевѣсъ; всѣ старыя обичаи, конечно, свято исполнялись, но вѣра въ старыхъ боговъ въ VI столѣтіи во времена возникновенія ислама уже находилась въ упадкѣ. Тѣмъ большее впечатлѣніе могла производить на болѣе глубокія души монотеистическая вѣра іудеевъ и христіанъ, встрѣчавшихся въ колоніяхъ или жившихъ разсѣянно въ разныхъ мѣстахъ Аравіи въ видѣ отшельниковъ. Еще до появленія Магомета, среди арабовъ встрѣчались люди, отвергавшіе языческое идолослуженіе. Они вѣрили въ одного Бога и въ его грядущій судъ и вели строгую аскетическую жизнь. Ихъ называли ханифами, именемъ, происходящимъ, быть можетъ, отъ сирійскаго слова, означавшаго еретика, или отъ арабскаго названія сепаратистовъ. Ихъ особенно много встрѣчалось, повидимому, въ Меккѣ и въ Мединѣ, но они не составляли какой либо одной общины и не вели пропаганды. Они были предшественниками ислама и подготовили почву для дѣла Магомета.

Магометъ, родившійся въ 570 г. по Р. Х., принадлежалъ къ господствующему племени корейшировъ въ Меккѣ. Рано осиротѣвъ, онъ росъ въ бѣдной обстановкѣ, пока не попалъ

въ услуженіе къ богатой купеческой вдовѣ Хадиджѣ. На 25 году своей жизни онъ женился на ней и прожилъ въ счастливомъ бракѣ до самой ея смерти. Путешествуя по торговымъ дѣламъ, онъ часто посѣщалъ Сирію и Палестину, гдѣ вступалъ въ сношенія съ иудеями и христіанами. Но первые толчки къ пробужденію въ немъ религіознаго интереса исходили отъ одного благочестиваго ханифа Мекки. Онъ началъ уединяться и думать о безуміи язычниковъ, которые продолжаютъ жить безпечно, не помышляя о судѣ божіемъ. Такимъ образомъ онъ самъ сталъ ханифомъ и искалъ спасенія души въ «исламѣ», т. е. въ преданности одному истинному Богу. Впервые онъ почувствовалъ потребность распространять эту вѣру и среди окружающихъ послѣ видѣнія, которое онъ имѣлъ на 40-мъ году жизни, во время одного ночного бдѣнія на святой горѣ возлѣ Мекки. Ему явился ангелъ со свиткомъ въ рукѣ и сказалъ: «Читай! Во имя Бога твоего, создавшаго человѣка изъ капли. Читай! Ибо Господь твой—всемогущъ, научаешь чрезъ писаніе тому, чего человѣкъ не знаетъ. Воистину человѣкъ ходитъ въ безуміи, когда думаетъ, что онъ самъ себѣ долѣтецъ; всѣ должны обратиться къ Господу твоему». Это первое видѣніе привело его въ большое возбужденіе, онъ вообразилъ себя одержимымъ джинномъ, и его безпомощность была тѣмъ тяжелѣе, что прошло много времени, прежде чѣмъ видѣніе повторилось. Затѣмъ оно снова посѣтило Магомета, въ формѣ опредѣленнаго требованія: «Возстанъ и предостерегай! Прославь Господа твоего и жди Его». Теперь это стало повторяться чаще, и такимъ образомъ Магометъ пришелъ къ убѣжденію, что онъ призванъ богомъ быть пророкомъ своего народа. Что это убѣжденіе было искренне и такъ же, какъ и у пророковъ Израиля, поклонилось на непреодолимомъ волѣніи совѣсти, представлявшемся ему божественнымъ откровеніемъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Дѣло не мѣняется оттого, что позднѣйшія свидѣтельствванія пророка, которыя онъ также выдавалъ за «откровеніе», несомнѣнно, являются свободными созданіями рефлексіи и вытекали изъ разумнаго извѣщиванія обстоятельствъ.

Магометъ проповѣдывалъ сначала въ тѣсномъ кругу своихъ родственниковъ и друзей. Онъ не собирался основывать новую религію, а хотѣлъ лишь возстановить старую вѣру Авраама, изложенную въ небесной книгѣ, изъ которой всѣ іудейскіе и христіанскіе пророки черпали свои откровенія. Онъ требовалъ отъ своихъ послѣдователей преданности Аллаху, какъ высшему Господу и праведному судѣ, предъ судомъ котораго они въ-когда должны будутъ предстать, они должны освободиться отъ своихъ языческихъ пороковъ, регулярно исполнять молитвенныя упражненія и подавать милостыню безъ надежды на вознагражденіе. Но вскорѣ новыя откровенія заставили его выступить публично предъ своими согражданами съ осужденіемъ ихъ язычества. Они не послушали его, а осмѣяли, какъ безумнаго и одержимаго. Ихъ насмѣшки задѣвали его, и тонъ его проповѣди становился рѣзче; онъ грозилъ своимъ соотечественникамъ страшными наказаніями божіими въ этой и въ той жизни. Ожесточеніе противъ него благодаря этому все увеличивалось и обратилось въ смертельную ненависть, выражавшуюся въ серьезныхъ преслѣдованіяхъ. Но все это лишь укрѣпляло въ пророкѣ убѣжденіе въ его божественномъ призваніи. Впечатленіе, производимое этой вѣрностью своимъ убѣжденіямъ при всей тяжести преслѣдованія, привлекало на его сторону воодушевленныхъ послѣдователей, особенно среди бѣдныхъ и рабовъ. Однако въ Меккѣ, гдѣ народныя массы были связаны со старымъ культомъ матеріальными выгодами, казія доставляетъ часто посѣщаемое мѣсто паломничества, дѣло Магомета, казалось, было безнадежнымъ. Тогда группа друзей Магомета, паломниковъ, пришедшихъ въ Мекку изъ Медины, предложила ему переселиться въ ихъ городъ. Подъ впечатленіемъ импонирующей личности Магомета, эти люди дали торжественную письменную клятву служить его дѣлу, во щада жизни. Это событіе было поворотнымъ пунктомъ въ дѣятельности Магомета. «Бѣгство» (Геджра), совершившееся въ 622 г., служить датой, съ которой исламъ ведетъ свое начало, какъ организованная религіозная община.

Но въ новой обстановкѣ и при боѣе благоприятныхъ результатахъ его дѣятельность стала также иной. Если въ Меккѣ онъ былъ пророкомъ религіозной вѣры, чуждымъ какима бы то ни было политическимъ задачамъ, то въ Мединѣ онъ вскорѣ сдѣлался основателемъ и вождемъ религіозно-политической общины, явившейся зародышемъ мусульманской теократіи. Съ большой энергіей и умомъ онъ заставилъ все населеніе города принять новое социальное устройство и исполнять его ритуальныя предписанія. Молитвы приняли форму военныхъ упражненій, мечеть обратилась въ мѣсто для такихъ упражненій, а весь ритуаль—въ каковъ-то ученіе, вселившее въ солдатъ ислама духъ воинщины и пручившее ихъ къ суровой дисциплинѣ. Даже милостыня обращена была въ регулярную подать и положена была въ основаніе финансоваго хозяйства новаго общества. Вместе съ укрѣпленіемъ взаимной связи и организованности среди единовѣрцевъ росло и ихъ отчужденіе отъ невѣрныхъ, особенно проявившееся въ отношеніи къ евреямъ. Магометъ раньше считалъ ихъ друзьями, но съ переходомъ къ роли политическаго организатора арабской теократіи сталъ видѣть въ нихъ соперниковъ и враговъ своей идеи и своего единовластія. На мѣсто старой языческой анархіи, царившей у арабовъ, Магометъ создалъ государство на основѣ религіознаго чувства общности. Это было величайшее дѣло его жизни, имѣвшее рѣшающее значеніе для будущаго. Община въ Мединѣ явилась орудіемъ, а геройская вѣра—силою, съ помощью которыхъ исламъ выполнилъ свою историческую миссію. Сущность его историческаго значенія заключается въ томъ, что сдѣлано было въ Мединѣ, и здѣсь Магометъ-политикъ все больше заслонялъ собою Магомета-пророка. Въ этой роли онъ совершилъ неспоримо великое дѣло, но нужно признать, что разборчивостью въ средствахъ онъ не отличался. О проявленіяхъ жестокости, чувства мести и коварства съ точки зрѣнія арабской народной морали можно, конечно, судить сравнительно мягко, но на характерѣ религіознаго пророка и основателя религіи (здѣсь это слово подходит больше,

чѣмъ гдѣ бы то ни было) эти черты все же представляются темными пятнами.

Паденіе Мекки, рѣшившее побѣду Магомета надъ арабами, не только положило начало дальнѣйшимъ завоеваніямъ Ислама, но глубоко повліяло и на внутреннее состояніе новой религіи. Къ этой побѣдѣ также можно было примѣнить старое изреченіе: *victa victores serit*. Допустивъ языческіе обряды, совершавшіеся у Каабы въ Меккѣ и празднованіе устраиваемыхъ паломниками торжествъ, Магометъ сдѣлалъ несовмѣстимую съ основной монотеистической и универсальной идеей его религіи уступку древнему язычеству арабовъ. Ссылка на то, будто бы эти языческіе обычаи установлены Авраамомъ, была грубымъ обманомъ, все равно—сознательнымъ или безсознательнымъ. Нетиннымъ мотивомъ этого возврата къ фетишистическому суевѣрью являлись соображенія о предрасудкахъ и взглядахъ его соотечественниковъ, городъ которыхъ благодаря этому сталъ гораздо больше, чѣмъ прежде, центромъ національнаго культа. Но связавъ себя съ главнымъ городомъ Аравіи, какъ съ настоящимъ центромъ своей религіозной жизни, исламъ тѣмъ самымъ лишилъ себя возможности стать общечеловѣческой «мировой религіей». Онъ оставался въ сущности національно-арабской теократіей, расширенной силою оружія, совершенно въ томъ же смыслѣ, какъ еврейское мессіанское царство должно было быть національно-иудейской теократіей. Въ качествѣ національной теократіи исламъ сдѣлался во всемірной исторіи могучей силой, но для религіознаго развитія человѣчества его вліяніе оказалось скорѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ. Его религіозное содержаніе съ самаго начала было слишкомъ скуднымъ и не вполне чистымъ, а его неподвижная вѣра въ отравленіе и въ писаніе являлась путями, задерживавшими всякій здоровый прогрессъ.

Изреченія Магомета первоначально сохранялись въ устной передачѣ; лишь къ концу перваго поколѣнія его общины ихъ начали записывать. Чтобы устранить разногласія между отдѣльными сборниками его изреченій, третій халифъ Османъ при-

казалъ секретарю Магомета Зайду составить официальную редакцію изреченій, которая и обратилась въ священную книгу ислама, коранъ. Стиль его—рифмованная проза,—въ болѣе старыхъ изреченіяхъ—достаточно сильный, напоминающій стиль древнихъ изреченій оракуловъ, но затѣмъ становящійся все болѣе и болѣе темнымъ, полнымъ безчисленныхъ повтореній и искусственной реторики, и благодаря этому весьма неприятный для читателя со вкусомъ. Это, конечно, не помѣшало книгѣ быть для вѣрующихъ тѣмъ, за что она себя выдавала: за непосредственное слово Божіе, существовавшее отъ вѣчности, и заключавшееся, какъ «не созданное слово», въ изначальномъ текстѣ, а затѣмъ открытое ангеломъ Гаврииломъ Магомету. Наряду съ кораномъ, какъ вторая книга религиозныхъ правилъ ислама, стоитъ книга преданій, Сунна. Она содержитъ въ себѣ подробныя опредѣленія, которыя касаются всевозможныхъ деталей ритуала, гражданской и домашней жизни, и которыя часто безъ достаточнаго основанія—приписываются непосредственно самому Магомету. Бромѣ того, преданіе содержитъ въ себѣ нѣсколько разсказовъ о чудесахъ, которыхъ еще не зналъ коранъ, такъ какъ Магометъ рѣшительно осуждалъ каждую чудеснаго и указывалъ на великія чудеса Божіи въ природѣ.

Ученіе ислама покоится на пяти устояхъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ самому Магомету. Устой эти слѣдующіе: 1) вѣра въ единого Бога Аллаха и въ Магомета, его пророка; 2) ежедневное совершеніе пятикратной молитвы по опредѣленнымъ формуламъ, съ обращеніемъ лица къ Меккѣ; 3) подача милостыни, позднѣе обращенная въ регулярный налогъ для бѣдныхъ; 4) посты, ограниченные внослѣдствіи известными часами сутокъ мѣсяца Рамадана; 5) паломничество въ Мекку, по крайней мѣрѣ однажды въ жизни, какъ непремѣнная обязанность каждаго вѣрующаго. Церемоніаль всего этого разработана до самыхъ ничтожныхъ мелочей; предписанія, касающіяся его, на столько же подробны, насколько бѣдно духовнымъ содержаніемъ само ученіе. Основнымъ догматомъ является единство Бога; но въ размышленія о существѣ Бога Магометъ

не углублялся. Онъ представлялъ себѣ Бога сверхъ-природнымъ, всемогущимъ властелиномъ по образцу восточныхъ деспотовъ: ужаснымъ въ гнѣвѣ, но снова смѣняющимъ гнѣвъ на милость и изъ милосердія медлящимъ съ судомъ, — произвольно награждающимъ и наказывающимъ. Его воля столь же непреодолима, какъ и непонятна; онъ требуетъ отъ человѣка сабгого подчиненія, но и тогда еще нельзя быть увѣреннымъ въ его милости. Эта свобода всеопредѣляющей воли бога, какъ неограниченнаго властелина, выражалась иногда въ формѣ идеи о безусловномъ предопредѣленіи. Но идея эта не проводилась со строгой послѣдовательностью. Магомета не останавливало даже приписываніе богу такихъ далеко не нравственныхъ чертъ, какъ мстительность и лукавство, столь впрочемъ характерныхъ для типа восточныхъ деспотовъ. Этому мрачному представленію о божествѣ соответствуетъ пессимистическій взглядъ на міръ: онъ сравнивается съ навозной кучей, полной истлѣвшихъ костей, скорбь его такъ велика, что ее могутъ превзойти лишь муки ада. Насколько ужасны картины ада, настолько же радостными красками описывается небесный рай. Ниры въ раю удовлетворяютъ благочестивыхъ за предписанное имъ воздержаніе отъ вина во время ихъ земной жизни. — Божественное откровеніе во все времена возвышалось тысячами пророковъ, изъ которыхъ особенно выдающимися являются: Адамъ, Ной, Авраамъ, Моисей, Иисусъ и Магометъ. Магометъ, какъ послѣдній изъ нихъ, является въ то же время самымъ великимъ, онъ одинъ предназначенъ для всѣхъ людей. Богъ давалъ ему откровенія большею частью чрезъ ангела Гавриила, а иногда путемъ и непосредственнаго наставленія въ небесахъ, куда онъ время отъ времени возносимъ былъ во плоти. Впрочемъ, Магометъ не приписывалъ себѣ никакихъ сверхъ естественныхъ качествъ даже нравственнаго совершенства; онъ заблуждался и грѣшилъ и нуждается въ прощеніи, какъ и другіе люди, онъ хотѣлъ быть только проповѣдникомъ и учителемъ, первымъ изъ вѣрныхъ (Муслима); его задача выполнена была, когда онъ передалъ людямъ священную книгу; постояннаго посредничества

между богомъ и людьми онъ на себя не бралъ. Одно старое преданіе приписываетъ ему слѣдующія слова: «не прославляй меня, какъ прославляютъ Іисуса, сына Маріи». Признаніе Іисуса предшествующимъ пророкомъ не мѣшало ему отвергать христіанство, которое онъ объявлялъ извращеніемъ истиннаго ученія Христа. Особенно отталкивало его ученіе о томъ, что Іисусъ—сынъ Божій; это, думаетъ онъ, явная ложь, ибо извѣстно, что у Бога нѣтъ жены. Троицу онъ понималъ, какъ небесную семью, состоящую изъ отца, матери и сына, и потому отвергалъ триничность божества. Быть можетъ, поводъ къ такому толкованію дала ему гностическая міеологія какой либо изъ восточныхъ сектъ, подобно тому, какъ признанія шести главныхъ пророковъ напоминаютъ элькесаитско-кLEMENTИНСКІЙ гНОЗИСЪ.

Борьба изъ-за вопроса о законномъ преемникѣ пророка дала скорѣ толчокъ къ образованію секты шиитовъ, которая съ конца 7 столѣтія сдѣлалась господствующей въ Персіи. Шииты признавали законными «имамами», т. е. представителями общины, только зятя Магомета, Али, супруга его дочери Фатимы, и его потомковъ. Этотъ, первоначально чисто политическій расколъ, получилъ также религіозное значеніе благодаря ученію о продолжающейся цѣпи пророковъ. Въ то время, какъ ортодоксальный исламъ видитъ въ Магометѣ послѣдняго пророка, шииты вѣрили, что божественное откровеніе не прекращалось, а продолжало дѣйствовать чрезъ Али и его семейство. Они ставили Али, какъ «вали» (довѣреннаго) Бога даже выше Магомета, и день смерти сына Али Гуссейна, случившейся въ 680 г. въ Кербелѣ, считался у нихъ большимъ торжествомъ, чѣмъ великій праздникъ Мекки. Крайнее направленіе персидскихъ шиитовъ видѣло въ Али и въ слѣдующихъ за нимъ законныхъ имамахъ прямо-таки непрерывный рядъ воплощеній божества. Это напоминаетъ тибетское ученіе о Далай-Ламѣ. Какъ глубоко укоренилась въ персахъ эта чуждая первоначальному исламу идея, показало возникновеніе еще во второй половинѣ прошлаго столѣтія секты бабидовъ, основатель которой Мирза Али Магометъ выдавалъ себя за высшее воплощеніе того же божествен-

наго духа, который раньше являлся въ Авраамѣ, Моисей, Исусъ и Магометъ.

Одно время казалось, что и въ исламѣ начинала пробуждаться свободная мысль. Секта мутазититовъ выступила противъ ученія о вѣчности и непогрѣшимости корана, противъ догмата о предопредѣленіи и противъ представленія о божескомъ произволѣ, въ противовѣсть которому она особенно подчеркивала божественную справедливость. Ортодоксы сочли за самое удобное обезвредить этихъ рационалистовъ съ помощью свѣтской руки Калифа; но въ борьбѣ съ ними выработалось богословіе, пытавшееся примѣнить къ защитѣ правовѣрія диалектическіе приемы, позаимствованные у еретиковъ. Знаменитый представитель ихъ Аль Ашари († 941) можетъ считаться основателемъ догматическаго богословія Ислама. Онъ разрѣшалъ, напр., вопросъ о предопредѣленіи совершенно въ духѣ христіанской секты полу-пелагианцевъ: хотѣніе—дѣло человѣка, а исполненіе—дѣло Божіе, — или о безгрѣшности пророка: возможность грѣшить у него была, но осуществленію этой возможности помѣшало божественное охраненіе вмѣстѣ съ собственной заслугой пророка. Однако не точность этой диалектики одержала верхъ надъ рационализмомъ; онъ съ самаго же начала столкнулся съ установившимся уже характеромъ ислама. Масса не признала въ богѣ мутазититовъ, сущностью котораго являлось справедливость, своего и Магомета Аллаха. Она видѣла его лишь въ богѣ ортодоксовъ, всемогущемъ, несвязанномъ никакимъ закономъ внѣ своего произвола.

Другую не менѣе интересную особенность персидскаго ислама составляетъ суфизмъ, мистически-спекулятивное направленіе, обнаруживавшее глубокое благочестіе и высокій полетъ мысли. Что суфизмъ не является подлиннымъ созданіемъ арабскаго ислама, это несомнѣнно, хотя еще не рѣшенъ вопросъ, имѣлъ ли на его возникновеніе вліяніе древне-персидскій или индусскій или неоплатоническій гнозисъ. По теоріи суфизма, міръ есть постоянное истеченіе изъ божества и возвращеніе къ нему. Человѣческая душа часть божественнаго существа, и ея назначеніе состоитъ въ воссоединеніи съ Богомъ, идущимъ тремя

ступенями. На первой ступени,—или на ступени закона, человекъ считаетъ бога вѣдѣмымъ Властелиномъ, который требуетъ для себя почитанія въ формѣ традиціонныхъ церемоній. На второй появляется сознаніе того, что вѣдѣнное служеніе для просвѣщенныхъ лишено значенія и должно быть замѣнено аскетическимъ освобожденіемъ духа отъ путъ чувственности. Дальнѣйшимъ углубленіемъ мыслей приходитъ затѣмъ въ состояніе энтузіазма и возбужденія, частое повтореніе котораго ведетъ къ третьей, высшей ступени; здѣсь Бога уже не ищутъ внѣ себя, и не видятъ служенія ему въ ритуальныхъ обрядахъ и въ аскетическихъ подвигахъ, а сознаютъ присутствіе божества въ своемъ собственномъ духѣ. Для мудрецовъ и мистиковъ, достойныхъ этого познанія, ученія и догматы, создающіе различія между религіями, утрачиваютъ всякое значеніе.




Оглавленіе.

	СТР.
I. Сущность религіи	1
II. Религіи и мораль	19
III. Религіи и наука	35
IV. Начало религіи	53
V. Китайская религіи	73
VI. Египетская религіи	87
VII. Вавилонская религіи	103
VIII. Религіи Зороастра и культъ Митры	117
IX. Браманизмъ и Гаотама Будда	133
X. Буддизмъ	149
XI. Греческая религіи	167
XII. Религіи Иранли	185
XIII. Религіи Іудеевъ постѣ падшенія	201
XIV. Христіанство	219
XV. Исламъ	237

△ 1875

КАТАЛОГЪ
КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВА
„ПРОМЕТЕЙ“.

СПБ., Пушкинская, 15.

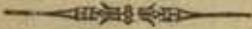


Всѣ книги высылаются почтой наложеннымъ платежомъ.

Пересылка по дѣйствительной стоимости.

Выписывающимъ по этому каталогу, на руб. и болѣе, и приславшимъ деньги впередъ (можно марками) пересылка **БЕЗПЛАТНО** (въ предѣлахъ Европ. Россіи).

Школамъ, земствамъ, библіотекамъ и другимъ просвѣтительнымъ учрежденіямъ—скидка.



Только что вышли изъ печати:

Н. А. РУБАКИНЪ.

Исторія русекой земли.

Въ 3-хъ частяхъ. Съ рисунками.

Ч. I. *Русская земля миллионы лѣтъ тому назадъ.*

Ч. II. *Люди въ незапамятную старину.*

Ч. III. *Русская земля тысячи лѣтъ тому назадъ.*

Цѣна 70 коп.

Каждая часть продается отдѣльно: ч. I—25 к., ч. II—20 к., ч. III—25 к.

Н. А. Рубакинъ. *Дѣдушка время.* Изданіе 2-ое, переработанное и значительно дополненное, съ приложеніемъ списка книгъ для товарищеской бібліотеки

Его-же. *Птичьи гнѣзда.* (Разсказы объ искусствѣ въ мірѣ животныхъ) съ рисунками

Его-же. *Путешественники и переселенцы въ мірѣ животныхъ.* Съ 11 рисунками

Его-же. *Какъ, когда и почему появились люди на землѣ.* Съ 56 рисунками

Его-же. *Какъ и когда научились люди говорить.* (печатается).

Камилль Фламмаріонъ. *Невъдомыя силы природы.*

Переводъ съ французскаго, съ 10 рисунками, отпечатанными на отдѣльныхъ листахъ мѣловой бумаги и около 30 рисунк. и чертежей въ текстѣ. 2 —

Эта книга вѣдѣнаго астронома Фламмаріона посвящена изслѣдованію „Невъдомыхъ“ силъ въ природѣ. Излагая наблюденія и опыты въ области такъ называемаго спиритизма, какъ свои собственныя, такъ и другихъ вѣдѣстныхъ ученыхъ, какъ: Крусса, проф. Тури и др., авторъ, признавая существованіе въ природѣ чего-то „таинственнаго“ и „невѣдомаго“ даетъ въ тоже время вполне научное объясненіе всѣмъ этимъ явленіямъ, разоблачая попутно плути, мистификаціи и жонглерства, практикуемыя иллюстраторами недѣлами. Этому вопросу посвящена цѣлая глава.

Присущій Фламмаріону поэтический талантъ, развитая фантазія, глубокая эрудиція наряду съ популярнымъ изложеніемъ дѣлаютъ предлагаемую книгу необходимой для всѣхъ, интересующихся вопросомъ таинственнаго и непонятнаго, что происходитъ въ природѣ, а приложеніе въ изобиліи рисунки и чертежи вполне наглядно иллюстрируютъ мысли автора.

А. АМФИТЕАТРОВЪ.

Противъ теченія.

Содержаніе: Талантъ во тьмѣ. (О „Тьмѣ“ Л. Андреева). Протестъ Санина. Карьера литератора Вьенпупульскаго. Номо Sapiens. Записная книжка. (О „Богъ Мести“ и „Пробужденіи Весны“). Веселые черепа. Другъ читатель и др.

Цѣна 1 руб.

Ш. Жидъ.

КООПЕРАЦІЯ.

Переводъ подъ редакціей и съ предисловіемъ

В. О. Тотоміанца

и съ предисловіемъ автора, специально написаннымъ для
настоящаго изданія.

Цѣна 1 руб.

А. Ѳедоровъ.

ЗА ОКЕАНЪ.

Изданіе иллюстрированное съ 4 автотипіями,
отпечатанными на мѣловой бумагѣ.

Цѣна 1 руб.

С. А. Венгеровъ.

ОСНОВНЫЯ ЧЕРТЫ ИСТОРИИ НОВѢЙШЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

Издание 2-е.

СЪ ПРИЛОЖЕНИЕМЪ ЭТЮДА:

Побѣдители или побѣжденные? (О модернизмѣ).

Цѣна 40 коп.

Ч. ВѢТРИНСКІЙ.

ГЕРЦЕНЪ.

Съ 20 иллюстр. и биографіей.

... Книга г. Вѣтринскаго — первая попытка действительно серьезной работы о жизни и литературныхъ произведеніяхъ Герцена. Все, что имѣлось до сихъ поръ, писано было въ такую эпоху, когда о Герценѣ приходилось говорить вполнѣслѣпымъ языкомъ... Г-нъ же Вѣтринскій говоритъ почти полнымъ голосомъ, и потому теперь на вопросъ, что есть въ русской литературѣ о Герценѣ, можно смѣло указать на его книгу*.

(„Рѣчь“, 7 августа 1908 г., № 187).

Цѣна 3 руб.

Н. Котляревскій.

РЫЛѢВЪ.

Съ 4 иллюстр.

Работа Н. А. Котляревскаго пока единственная у насъ книга о Рылѣвѣ. Въ ней мы находимъ тщательно и критически профилированную сводку накопившихся въ литературѣ фактическихъ данныхъ о Рылѣвѣ, какъ политическомъ дѣятелѣ и какъ поэтѣ. Психологія Рылѣва-революціонера нашла себѣ въ книгѣ документальное и яркое освѣщеніе.

Хотя поэзія Рылѣва уже не разъ подвергалась историко-литературной оцѣнкѣ, но и въ этомъ отношеніи Н. А. Котляревскій сказалъ много интереснаго и существеннаго. Авторъ съ должнымъ вниманіемъ отвѣсилъ къ опредѣленію „литературной стоимости“ сочиненій Рылѣва и далъ законченный измѣненный портретъ поэта-декабриста, сильно отбѣивъ главныя особенности его гѣсны.

(„Русск. Вѣд.“, 1908, 12 авг., № 186).

Цѣна 1 руб. 25 коп.

Матеріалы къ исторіи и изученію
РУССКАГО СЕКТАНТСТВА И РАСКОЛА.
ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

Подъ редакціей **Владимира Бончъ-Бруевича.**

Баптисты. Бѣгуны. Духоборцы. Л. Толстой о
скопчествѣ. Павловцы. Поморцы. Старооб-
рядцы. Скопцы. Штундисты.

Цѣна 2 руб.

Максъ Штирнеръ.

ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ.

Часть 2-я: Я.

2) Обзоръ литературы о Штирнерѣ. (Современники Штир-
нера. Неосоциалистическіе писатели о Штирнерѣ. Социали-
стическіе писатели о Штирнерѣ. Штирнеръ—Ницше. Основы
ученія Штирнера).

Составили **Б. В. Гиммельфарбъ** и **М. Л. Гохшиллеръ.**

Цѣна 1 руб. 75 коп.

Жанъ Жакъ Руссо.

О ВЛІЯНІИ НАУКЪ НА ПРАВЫ.

(Разсужденіе на тему предложенную Дижонской
Академіей).

Съ пред. проф. **Н. И. Карѣва.**

Переводъ съ франц. **Б. Б. Княжицкаго.**

Цѣна 30 коп.

Беллетристика.

Амфитеатровъ А. В. <i>Сумерки божковъ</i> . Романъ въ 2-хъ частяхъ. Часть I.	1 25
Часть II. (печатается)	
Амфитеатровъ А. В. <i>Противъ теченія</i>	1 —
Амфитеатровъ А. В. <i>Антики</i> . (печатается)	
Волинъ Ю. <i>Разказы</i> . Изд. 3-е	1 —

Всѣ рассказы взяты изъ жизни пролетаріата и дышатъ глубокой любовью къ нему. Въ этихъ рассказахъ отразились бури послѣднихъ лѣтъ.

Послѣдніе годы внесли новую заботу, новый ужасъ въ жизнь еврейскаго народа, и мѣсто сѣрой заботы заняла трагедія. Весь ужасъ этой трагедіи, кажется, сконцентрировался въ рассказѣ „Тайна“.

Двадцать лѣтъ тому назадъ, въ мирную жизнь еврейскаго населенія ворвался день, день „ужаса и позора, день крови и безумія“. Онъ оставилъ въ семьѣ „двѣ памяти, одну—въ могилѣ матери на старомъ кладбищѣ, другую—въ ребенкѣ, зачатомъ въ самый страшный часъ этого безумія“. И ребенокъ родился среди проклятій матери и росъ подъ гнетомъ ея ненависти, какъ само воплощеніе ея позора и страданій. Рассказъ этотъ производитъ потрясающее впечатлѣніе. Многія сцены другихъ рассказовъ какъ напримѣръ, похороны фабричной дѣлушки Либы въ рассказѣ „Ново Долиновъ“, очень ярки, эффектны и производятъ сильное впечатлѣніе.

(В. Величина. „Образованіе“, 1908 г., январь).

Е. Войничъ. <i>Оводъ</i> . Романъ изъ революціонной жизни Италіи XIX вѣка. Переводъ съ англійскаго З. А. Венгеровой. 3-е изданіе. 320 стр.	— 60
--	------

„Яркій, сильный увлекательный романъ... весь проникнутый „дыханіемъ свободы“... Онъ возвратилъ насъ къ тому настроенію, при которомъ героизмъ становится возможнымъ и обычнымъ. Страшны его коллизіи, гдѣ любящій отецъ вынужденъ осудить на смерть только что найденнаго сына. Но это не трагедія личныхъ страстей, это роковое столкновеніе мировоззрѣній, для котораго нѣтъ прижирающаго синтеза. Участникомъ этой великой борьбы романъ Войничъ даетъ живое вдохновеніе; тѣмъ кто въ свѣдѣхъ бытъ лишь ея наблюдателемъ, онъ сообщаетъ горячее сочувствіе,—уваженіе къ создающему труду живыхъ и преклоненіе передъ памятью навшихъ“. „Прекрасный переводъ З. А. Венгеровой и важная вышность изданія дополняютъ общее благоприятное впечатлѣніе“.

(„Русск. Богатство“, „Русск. Вѣд.“, „Наши Дни“, „Аж. Край“)

- Пильскій Петръ. Разказы** 1 —
Степнякъ-Кравчинскій. Собрание сочинений, допол-
ненное по рукописи. Единственное разрѣшенное
вдовою автора изд.:

- Ч. I. *Штудистъ Павелъ Руденко.* Съ пред-
словіемъ П. А. Кропоткина и фототипическимъ
портретомъ автора 1 —

Появился въ заграничномъ изданіи и, какъ все сочиненія Кравчинскаго, былъ строго запрещенъ къ ввозу въ Россію, а потому остался мало извѣстенъ широкой публикѣ. А, между тѣмъ, этотъ романъ безусловно заслуживаетъ того, что бы его знали и читали. Кравчинскій въ 1870-е годы, въ эпоху хожденія въ народъ, имѣлъ случай близко познакомиться со штудистами: онъ хорошо позналъ ученіе штудистовъ и глубоко проникъ въ ихъ психику.

Романъ Степняка въ предѣлахъ Россіи появился въ свѣтъ впервые годъ тому назадъ въ изданіи Врублевскаго. Новѣйшее изданіе Венгерова гораздо лучше: оно пополнено нѣсколькими новыми отрывками, до сихъ поръ не напечатанными, и интересной характеристикой личности Кравчинскаго, принадлежащей перу его друга, кн. Кропоткина; сверхъ того, оно лучше прокорректировано и вообще лучше издано. Цѣна одна и та же. (В. Водоволовъ, „Товарищъ“, № 299, 22 іюня 1907 г.)

- Ч. II. *Подпольная Россія.* 3-е дополн. изд. Съ
7-ю фототипіями 1 —

Безъ знакомства съ книгой „Подпольная Россія“ врядъ ли возможно правильное пониманіе революціоннаго движенія 70—80 годовъ, изъ котораго развилось и современное революціонное движеніе.

„Отношеніе г. Венгерова къ своимъ изданіямъ гарантируетъ имъ то достоинство, въ которомъ уже непосредственно заинтересованы читатели. С. А. Венгеровъ получаетъ для нихъ рукописи или другіе матеріалы автора. Вслѣдствіе этого, „Подпольная Россія“ въ Венгеровскомъ изданіи обогащена воспоминаніями о Софій Бардиной, отсутствовавшими въ прежнихъ какъ русскихъ, такъ и заграничныхъ изданіяхъ.

„Венгеровское изданіе II тома украшено хорошо исполненными портретами Перовской, Бардиной, Кропоткина и др.“

(В. Водоволовъ, „Товарищъ“, № 311, 6 іюля 1907 г.)

- Ч. III. 1) *Домикъ на Волгѣ.* 2) *Новообращен-
ный.* 3) *Сказка о копейкѣ.* Съ фототипи-
ческимъ портретомъ автора 1 —

Всѣ три вещи являютъ собою образцы безспорно крупнаго художе-
ственного таланта автора, не только мастера рисовать картины природы
и быта, но и психолога. Мѣтко и ярко-талантливо не пишетъ, а живо-
писуетъ (если можно такъ выразиться) Степнякъ положенія, сцены, типы.

„Драма „Новообращенный“ является доизленной противъ жене-
вскаго изданія (1897 г.). Въ настоящемъ изданіи впервые внесены двѣ
большія вставки.

„Сказки о конейкѣ“ въ русской печати помянется впервые. Она написана, кромѣ обычно всегда присущаго Степняку таланта, еще съ особымъ подъемомъ, съ удивительно жгучими юморомъ, съ особо характерными забавными подробностями и даже возмущается до пламеннаго пагоса“.

(„Былое“, 1907 г., сент.).

Ч. IV. *Андрей Кожуховъ*. Романъ. Съ предисловіемъ П. А. Кропоткина, статьей Георга Брандеса и фототип. портретомъ Степняка . 1 —

„Этотъ романъ, несомнѣнно, лучший изъ всѣхъ беллетристическихъ произведеній Степняка. Вполнѣ справедливо говорить Георгъ Брандесъ въ своей статьѣ „Сергій Степнякъ“, предисловіи этому роману, что „это книга—... совершенно вѣрный жизни и въ высшей степени увлекательный романъ ...Точно также правъ Брандесъ, указывая, что въ этомъ романѣ есть много автобиографическихъ, характерныхъ для Степняка чертъ. На то же самое указываетъ и П. А. Кропоткинъ въ специально написанномъ для настоящаго изданія предисловіи“.

(„Минувшіе Годы“, № 3).

Ч. V. *Эскизы и силуэты*. Ольга Любатовичъ.— № 39.— Жизнь въ городишкѣ.— Степанъ Халтуринъ.— Волшебнику.— Гарибальди . . 1 —

„Въ пятой части главное мѣсто занимають революціонныя силуэты— Ольга Любатовичъ, Халтуринъ и др. Они сдѣланы съ тѣмъ же искусствомъ и въ тѣхъ же настроеніяхъ, въ какихъ рисуются фигуры Перовской, Кибальчича и др. въ „Подпольной Россіи“ („Биржев. Вид.“).

Ч. VI. *Критика и Публицистика*. Съ предисловіемъ В. В. Водовозова.

Содержаніе. Чего намъ нужно?—Органическіе и случайные элементы въ политическіхъ программахъ русскихъ демократовъ.—Приложенія: 1) Проектъ русской конституціи. 2) Воззваніе Партіи Народнаго Права—Изъ „Сказки Говорухи“.—О Тургеневѣ: 1) „Рудинъ“, 2) „Дворянское Гнѣздо“...—

Отзывъ: „Большая часть тома занята, конечно публицистикой: кромѣ „Чего намъ нужно“, тутъ статьи „Органическіе и случайные элементы въ политическіхъ программахъ русскихъ демократовъ“, два „приложенія“ чрезвычайнаго интереса. „Критическихъ статей двѣ и обѣ о Тургеневѣ. Тутъ много любознательныхъ замѣчаній, есть хорошо подмѣченныя мелочи и частности“... (Образованіе“, 1908 г., № 7).

Г. ИВСЕНЪ.

Полное собраніе сочиненій.

ВЪ ВОСЬМИ ТОМАХЪ.

Перев. съ датскаго А. и П. Ганзенъ.

Т. I. Біографическій очеркъ.—Стихотворенія.—Каталина. Ц. 2. р. 20 з.

- Т. II. Богатырский курганъ.—Фрау Ингеръ.—Пиръ въ Сольхаугъ.—
Олафъ Линде-Крансъ.—Войтели въ Гельгеландѣ. Ц. 1. р. 20.
Т. III. Комедія любви.—Борьба за престолъ.—Брандъ. Ц. 1 р. 50 к.
Т. IV. Перъ Гринтъ.—Союзъ молодежи.—Кесарь и Галлелинъ. Ц. 2 р.
Т. V. Столпи общества.—Кукольный домъ.—Привидѣнія.—Врагъ
народа. Ц. 1 р. 20 к.
Т. VI. Дикая утка.—Росмерсгольмъ.—Дочь моря.—Гедда Габлеръ.
Ц. 1 р. 20 к.
Т. VII. Съ воргъ автора. Строитель Сольнесъ.—Маленькій Эйольфъ.—
Джонъ Габриэль Боркманъ.—Когда мы, мертвецы, пробуждаемся. Ц. 1 р. 20 к.
Т. VIII. Статьи, рѣчи, письма. Ц. 1 р. 60.

Все изданіе 12 руб.

Русское Богатство, 1905 г., Январь.

„Ибсенъ давно уже пользуется у насъ большою популярностью. Многія изъ его пьесъ часто идутъ на русскихъ сценахъ; но подлиннаго Ибсена у насъ не было: его произведенія переводились съ нѣмецкихъ переводовъ, а не съ датскаго подлинника. Теперь этотъ существенный недостатокъ исправляется трудомъ г-жи и г. Ганзенъ. Переводчики даютъ и интересныя литературныя справки и указанія. При такихъ условіяхъ изданіе г. Скирмунта является весьма цѣннымъ вкладомъ въ нашу переводную литературу. Издавы книги очень хорошо и стоятъ дешево“.

Тургеневъ, И. С. *Пороги*. Неизд. стихотв. въ прозѣ — 03

И С Т О Р І Я.

- Бѣлинскій, В. Г. *Письмо къ Гююлю*. Съ предисловіемъ С. А. Венгерова — 10
Линдовъ, I. *Великая французская революція*. Предисловіе прив.-доц. Рожкова. — 50

Книга написана очень популярно и доступно, предназначается для читателя сравнительно невысокаго образовательнаго уровня и можетъ имѣть широкое распространеніе. Авторъ изображаетъ причины революціи, паденіе стараго строя, господство санкюлотовъ и ликвидація революціи. Въ текстѣ приведены полностью „декларация правъ человека и гражданина“ и почти полностью „манифестъ равныхъ“, „анализъ доктрины Бабефа, народнаго трибуна“. (Образованіе. Мартъ, 1907 г.).

- Пестель, П. И. *Русская Правда*. Наказъ Временному Верховному Правленію. Подъ редакціей и съ предисловіемъ П. Е. Щеголева 1 —

Послѣ ареста Пестеля „Русская Правда“ была зарита его единомышленники въ землю, но впоследствии офицеръ Заикинъ, отправленный въ кандалахъ изъ Петербурга на югъ, указалъ мѣсто, гдѣ была зарита „Правда“. „Правда“ была извлечена изъ-подъ земли, доставлена въ Петербургъ и здѣсь была сочтена самой страшною уткой противъ Пестеля. „Правдѣ“ было приписано необыкновенное вліяніе на убійденія, и врадъ ли мы ошибемся, если скажемъ, что не только членамъ Верховнаго Уголов-

ного Суда, но даже и членамъ Свѣдѣственной Коммисіи она не была хорошеенько известна. Императоръ Николай Павловичъ опасался, вѣроятно, и за членовъ Коммисіи.

Самодержавіе и печать въ Россіи. Исторія петиціи 114 писателей и мартирологія русской печати.

Съ предисловіемъ С. А. Венгерова. — 25

Цебрикова М. К. Письмо къ Александру III. Съ при-
бавленіемъ написанныхъ для настоящаго изданія
воспоминаній — 20

Ея-же. Каторга и ссылка — 20

Исторія и теорія литературы.

Арсеньевъ, К. К. Салтыковъ-Щедринъ. Съ 5 фото-
типіями 1 50

„Цѣнная и интересная статья критика до сихъ поръ была разбросана въ „Вѣстникъ Европы“ за разные годы; собранная теперь вкѣстѣ, она много отъ этого выиграла, составила въ цѣломъ прекрасную характеристику писателя. Безъ сомнѣнія, книга г. Арсеньева, въ которой мы можемъ прослѣдить, какъ отразилась русская общественная жизнь въ щедринской сатурѣ за цѣлую треть вѣка, является не только незамѣнимымъ пособіемъ при изученіи творчества Салтыкова-Щедрина, цѣннымъ вкладомъ въ нашу критическую литературу, но и весьма интересной работой для историка нашей общественности“.

(„Историч. Вѣстн.“, 1906, № 10).

**Венгеровъ, С. А. Очерки по исторіи русской лите-
ратуры.** Изд. 2-ое. 2 50

„Библиотекой „Свѣточа“ только что изданъ большой томъ „Очерковъ по исторіи русской литературы“ талантливаго и удивительно продуктивнаго критика С. А. Венгерова. Въ книгу вошли обширный очеркъ исторіи новейшей нашей литературы, и это—интересѣйшая часть ея. Остальными изслѣдованіями посвящены Тоголоу, Вѣлискому и Константину Аксакову. Вспомнимъ, что въ свое время первый томъ исторіи Венгерова былъ сожженъ“.

(„Бирж. Вѣд.“, № 10040, 9 авг. 1907).

Обширный матеріалъ, находящійся въ распоряженіи автора, вмѣстѣ съ замѣчательнымъ умѣніемъ распорядиться имъ, служитъ достаточной гарантіей полноты очерка и вѣрности сообщаемыхъ въ немъ свѣдѣній. Подобную работу могъ произвести только такой человѣкъ, который, подобно г. Венгерову, посвятилъ огромный трудъ цѣлой жизни на ознакомленіе съ родной литературой не только въ ея главныхъ образцахъ, но и въ мелкихъ проявленіяхъ, въ твореніяхъ и жизни невидныхъ писа-

телей. Что каждому читателю, интересующемуся исторіей нашей литературы, очеркъ г. Венгерова долженъ быть рекомендованъ, говорить не надо: это само собою ясно.

(„Русск. Вѣдомости“, 21 авг. 1907 г., № 190).

...Исходя изъ своего основного взгляда на нашу литературу, какъ „яркое выраженіе русской общественности“, С. А. Венгеровъ даетъ полную и равностороннюю картину этой общественности, начиная со смерти Бѣлинскаго до нашихъ дней. Книга С. А. Венгерова будетъ, несомнѣнно, цѣннымъ вкладомъ въ нее*.

(„Речь“, 1907. № 186).

Главное достоинство книги Венгерова—это широта и безпристрастность его основной точки зрѣнія—здумчиваго психолога-ислѣдователя. Несмотря на свою опредѣленную прогрессивную окраску, эта точка зрѣнія чужда тенденціозности и партійности.

(Е. Колотовская, „Образованіе“, № 8, 1907 г.).

Его-же. <i>Эпоха Бѣлинскаго</i>	— 20
Волинскій, Ѳ. М. <i>Достоевскій</i>	3 —
Горнфельдъ А. Г. <i>Муки Слова</i>	— 20
Котляревскій, Н. А. Проф. <i>Литературныя направленія Александровской эпохи</i>	1 25

...Книжка проф. Котляревскаго написана такъ живо, интересно и содержательно, что она будетъ прочитана съ пользою и удовольствіемъ всякимъ образованнымъ человекомъ. Особеннаго вниманія она заслуживаетъ, какъ допoлненіе и коррективъ къ школьнымъ учебникамъ.

...Книжка заслуживаетъ вниманія и специалистовъ, такъ какъ составитель ея мало стѣсняется съ общерисанными, шаблонными взглядами при оцѣнкѣ русскихъ писателей и отдѣльныхъ литературныхъ произведеній. Авторомъ въ большинствѣ случаевъ оригиналенъ, а иногда высказываетъ даже крайне субъективные взгляды*.

(„Современный Миръ“, 1908 г., № 4).

Мильтонъ. <i>Речь о свободѣ печати (Areopagitica)</i>	— 20
Овсяннико-Куликовскій. <i>Гоголь. Съ фототипическимъ портретомъ Гоголя. Изд. 2-ое, дополненное</i>	1 —

Умная, интересная книга Д. Овсяннико-Куликовскаго написана очень просто и изящно; въ литературѣ о Гоголѣ за последнее время она занимаетъ свое особенное и видное мѣсто*.

(„Новая Книга“, № 2—3, 1907 г.).

Исторія религіи.

Бороздинъ, А. К. Проф. <i>Русское религиозное разномысліе</i> . Изданіе 2-ое, дополненное	1 —
---	-----

Содержаніе: 1) Съ Преображенскаго кладбища. 2) Основатель новожества. 3) Распространитель ученія о приходѣ антихриста. 4) Основатель

скопчества въ Россіи. 5) Общій очеркъ развитія раскольничьей литературы. 6) Расколъ въ Поморьѣ. 7) Духоборы на Кавказѣ. 8) Сильвестръ Медвѣдъ.

Лютгенау, Фр. *Естественная и социальная религія.*

Переводъ съ нѣмецкаго **В. Величкиной** 1 —

„Совершенно иной методъ разъясненія религиозныхъ явленій проложилъ историческій материализмъ. Карлъ Марксъ указалъ на то, что всякая исторія религіи не состоитъ сама, 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 религиозными представленіями. Карлъ Каутскій подробно разобралъ важнѣйшіе періоды исторіи религіи съ точки зрѣнія историческаго материализма. Но многое осталось еще не затронутымъ въ этой области.

Ренанъ, Э. *Жизнь Іисуса.* Полный научный переводъ

А. С. Усовой плоъ редакціей и съ предисловіемъ академика **Александра Веселовскаго.** Съ портретомъ Ренана 1 50

„Переводъ книги Ренана въ изданіи библіотеки „Свѣточа“ — одинъ изъ лучшихъ, если не лучший изъ переводовъ... Разсматриваемое изданіе, дѣйствительно, полное. Оно воспроизводитъ даже всѣ примѣчанія автора, отъ перваго до послѣдняго. Одинъ изъ немногихъ переводовъ, онъ передаетъ страницы Ренана даже не безъ нѣкотораго измѣщенія, не говоря уже о литературности. Съ большимъ интересомъ читается предисловіе Веселовскаго, дающее научную апологію Ренана“.

(„Биржев. Вѣд.“).

Фейербахъ, Л. *Сущность христіанства.* Полный пер.

под. ред. **Ю. М. Антоновскаго** 1 50

Книга Фейербаха принадлежитъ къ числу тѣхъ, которыя составили эпоху въ исторіи мысли. Ея вліяніе на современниковъ было необычайно. Фридрихъ Энгельсъ въ своей книгѣ о Фейербахѣ говоритъ, что нужно самому пережить освобождающее дѣйствіе этой книги, чтобы составить о ней должное представленіе. Фейербахъ самъ говоритъ о ходѣ своего философскаго развитія, что его первою мыслью былъ Богъ, второй — разумъ, а третьей и послѣдней — человекъ. Глубокое исследование сущности христіанства, которому авторъ посвятилъ значительную часть своей жизни, осталось до сего времени не превзойденнымъ. Серьезное отношеніе къ вопросу, проникнутое научнымъ духомъ и глубокимъ уваженіемъ къ христіанамъ первыхъ вѣковъ, составляетъ особенность этой книги. Религія вообще разсматривается, какъ объективированіе человѣкомъ своихъ потребностей и сокровенныхъ желаній своего сердца. Настоящее изданіе снабжено біографическимъ очеркомъ Квентцелла, и самый переводъ проредактированъ г. Антоновскимъ по послѣднему критическому изданію 1901 г.

Эдвинъ, Арнольдъ. *Святъ Азии*, изложение въ поэтической формѣ буддизма. Съ 24 иллюстраціями и предисл. и примѣч. академика С. Ѳ. Ольденбурга . . . 1 50

„Классическое произведеніе Эдвина Арнольда „Святъ Азии“, заключающее въ себѣ изложеніе въ поэтической формѣ буддизма, переведенное А. М. Федоровичемъ, вышло во второмъ иллюстрированномъ изданіи съ предисловіемъ и примѣчаніями академика С. Ѳ. Ольденбурга въ серіи библиотеки „Свѣточа“.

Въ „Святъ Азии“ устами вѣрующаго буддиста разсказана дивная повѣсть объ индійскомъ царевичѣ, который, отрекшись отъ свѣта и всѣхъ радостей его выступилъ на „путь“ исцѣлить „истину“. Изъ драгоцѣннѣйшаго источника буддійскихъ преданій авторъ почерпнулъ все главное, что можетъ ознакомить читателя съ жизнью и ученіемъ великаго индійскаго учителя“.

(„Извѣст. по литер., наукѣ и библиограф.“, 1906 г., декабрь).

Философія. Соціологія.

Абрамовичъ. *Человѣкъ будущаго* — 50
Очеркъ философской утопіи Фр. Ницше

Авторъ беретъ ученіе Ницше лишь въ тѣхъ его чертахъ, изъ которыхъ складается болѣе или менѣе стройная утопическая система будущаго. Идея этой утопіи разбросана у Ницше повсюду, но цѣльной, законченной схемѣ въ его сочиненіяхъ не вмѣстѣся. Авторъ стремится въ своемъ очеркѣ къ послѣдственному разрѣшенію задачи сведенія въ единство и послѣдовательному изложенью идей о царствіи будущаго, выраженныхъ въ различныхъ афоризмахъ Ницше—очеркъ выполняетъ поставленную авторомъ цѣль.

(Русскія Вѣдомости, 1 іюля 1908 г.)

Карѣевъ, Н. И. проф. *Теорія личности П. Л. Лаврова*. Съ фототип. портретомъ Лаврова — 30
Кажановъ, Н. *Соціально-хозяйственная эволюція и смѣна цивилизацій*. Съ предис. проф. Сиворцова. — 55
Ницше Фр. *Такъ говорилъ Заратустра*. Полный переводъ Ю. М. Антоновскаго. Изданіе 3-е 1 25

Русскій читатель имѣетъ, наконецъ, не только поэтич., но и строго литературный переводъ книги, проведшей глубочайшую борозду въ душѣ современнаго человѣка. Книга задана со вкусомъ, что все еще рѣдкость для нашихъ изданій.

(А. Бергемскій. „Рѣчь“, 25 янв. 1907 г., № 20).

Руссо, Ж. Ж. *О причинахъ неравенства*. Переводъ Н. С. Южанова съ предисл. и со вступит. статьей С. Н. Южанова — 75

„За последнее время замѣчается оживленіе интереса къ твореніямъ Руссо; въ нѣсколькихъ переводахъ вышелъ „Общественный договор“; теперь библиотекой „Свѣточа“ изданъ извѣстный трактатъ „О причинахъ неравенства“. Этотъ трактатъ, написанный вслѣдъ за разсужденіемъ о вліаніи наукъ на нравы, чрезвычайно ярко характеризуетъ основныя идеи Руссо.

Идеологъ „патріархальной демократіи“ Руссо страстно нападаетъ на неравенство, и страшица убійственной критики читаются съ захватывающимъ интересомъ. Современную культуру, усойхи цивилизаціи Руссо обвиняетъ въ разращеніи человѣка; „добрый дикарь“ ушелъ далеко отъ первобытнаго блаженства. Конечно, многое въ ученіи Руссо не соотвѣтствуетъ современнымъ требованіямъ, но его основныя доктрины—суверенитетъ народа и естественныя права личности навсегда останутся крупныя завоеванія обществено-философской мысли.

„Въ предисловіи С. Южаконъ даетъ общую характеристику идей Руссо и ихъ общественнаго значенія“.

(„Столичное Утро“, № 118, 19 окт. 1907 г.).

Анархизмъ. Соціализмъ.

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

Ч. I.—1) Дж.-Г. Манай. Максъ Штирнеръ. Его жизнь и творчество. Полный переводъ М. О. Розова. 2) Единственный и его собственность. Переводъ Б. В. Гиммельфарба и М. Л. Гохшиллера. Часть I. Человѣкъ. Съ 2-мя автотипіями на мѣловой бумагѣ	1 25
Часть II	1 75

Эльцбахеръ. Сущность анархизма. Изданіе 2-ое . . — 75

„... Превосходнымъ пособіемъ для того, чтобы разобраться въ путаницѣ понятій объ анархизмѣ и составить себѣ ясное понятіе о сущности анархическихъ ученій, можетъ служить работа Эльцбахера. Работа эта основана на тщательномъ изученіи литературы анархизма и отличается рѣдкой объективностью и научной добросовѣстностью.

... Книга Эльцбахера—въ высшей степени цѣнна и интересная работа и мы считаемъ долгомъ усиленно рекомендовать ее вниманію нашихъ читателей... Переводъ сдѣланъ литературно и читается легко.

(„Русское Богатство“, 1906 г., № 7)

- Диль, К. *Соціализмъ, коммунизмъ и анархизмъ* . . . — 60
Вандервельде, Э. *Соціализмъ и сельское хозяйство*.
Курсъ лекцій, читанный въ народномъ универ-
ситетѣ въ Брюсселѣ въ 1906 г. Переводъ Н. Н.
Сувилова — 50

Въ обширной литературѣ аграрнаго вопроса книжка бельгійскаго социалиста, предназначенная для широкаго круга читателей и вполнѣ отвѣчающая этому назначенію, отнюдь не будетъ лишнею. Слѣдуя во всѣхъ существенныхъ пунктахъ за Каутскимъ, Вандервельде обосновываетъ не новые выводы на новыхъ отчасти данныхъ и даетъ деталямъ новое освѣщеніе; между прочимъ, онъ сообщаетъ любопытныя подробности объ экономическомъ бытѣ Бельгій, которую у насъ вообще мало знаютъ.

(„Русскія Вѣдомости“).

- Луи, Поль. *Послѣдствія русской революціи* — 10

- Смирновъ. *Краткій народный словарь; необходимое пособие при чтеніи газетъ и популярныхъ брошюръ* — 10

ПОПУЛЯРНАЯ БИБЛИОТЕКА.

- | | | |
|-------|--|-------|
| № 1. | Н. А. Рубакинъ. <i>Исторія русской земли.</i>
Съ рисунками. Кн. I. | 25 р. |
| № 2. | Н. А. Рубакинъ. <i>Исторія русской земли.</i>
Кн. II | 20 „ |
| № 3. | Н. А. Рубакинъ. <i>Исторія русской земли.</i>
Кн. III | 25 „ |
| № 4. | Н. А. Рубакинъ. <i>Исторія русской земли.</i>
Съ рисунками. Кн. I, II, III | 70 „ |
| № 5. | Линдовъ. <i>Великая французская революція</i> | 50 „ |
| № 6. | Вандервельде. <i>Соціализмъ и сельское хозяйство</i> | 50 „ |
| № 7. | Смирновъ. <i>Краткій народный словарь.</i>
Пособіе при чтеніи газетъ и популяр. брошюръ | „ |
| № 8. | Н. А. Рубакинъ. <i>Дядушка-время</i> | |
| № 9. | Н. А. Рубакинъ. <i>Птичьи инъзда.</i> (Искусство въ мірѣ животныхъ) | |
| № 10. | Н. А. Рубакинъ. <i>Путешественники и переселенцы въ мірѣ животныхъ</i> | |
| № 11. | Н. А. Рубакинъ. <i>Какъ, когда и почему появились люди на земль</i> | |
| № 12. | Н. А. Рубакинъ. <i>Какъ и когда люди научились говорить</i> | |

1. 1. 1.

10

10

10

Кн-во „ПРОМЕТЕЙ“.

СПБ., Пушкинская, 15.

Книги по религиозному вопросу.

- Арнольдъ Эдвинъ. Свѣтъ Азіи. 1 р. 50 к.
Бороздинъ, А. К. проф. Русское религиозное
разномысліе 1 » — »
Лютгенау, Фр. Естественная и социальная ре-
лигія (исторія религіи съ матеріалисти-
ческой точки зрѣнія) 1 » — »
Мейеръ, А. Культура и религія — » 50 »
Пфлейдереръ, Отто. О религіи и религіяхъ . 1 » 25 »
Ревиль. Иисусъ Назарянинъ. Ч. I. 2 » — »
Его-же. » » Ч. II (печатається).
Ренанъ, Э. Жизнь Иисуса 1 р. 50 »
Фейербахъ, Л. Сущность христіанства . . 1 р. 50 »

Каталогъ БЕЗПЛАТНО.

Ц. 1 р. 25 к.

221



2007061487