

Из книги

# “Религиозно-Философские Основы Истории”

Льва А. Тихомирова (1852-1923).

---

**Содержание:**

**1. Духовная борьба в истории.**

Философия истории и религия. Цель жизни и религиозное знание. Богоискание и откровение. Приближение к личному Богу и идея Царствия Божия..... Удаление от Бога Создателя и автономность человека. Историческое развитие основных религиозно-философских идей.

**2. Языческая эпоха.**

Общий характер язычества. Распыление божества в природе. Схема Л. А. Тихомирова. Приращение понятия о Боге. Нравственное влияние язычества. Мистика. Языческая философия бытия. Тенденция безрелигиозности. Богоискание классического мира. Эволюционные потенции идеи язычества.

**3. Откровение Сверхтварного Создателя (отдел пропущен).**

**4. Синкретические учения.**

Появление каббалы. Каббалистическое мировоззрение. Практическая Каббала. Общее значение каббалы. Примечания.

**5. Христианская эпоха.**

Новое откровение. Жизнь во Христе. Победа Христианства. Выработка догмата. Церковь и монашество. Христианская государственность. Принудительный элемент в истории Христианства. Христианская культура. Примечания.

**6. Ислам**

Пророк ислама. Основной характер ислама. Посторонние прослойки в исламе. Экзотеризм и эзотеризм ислама. Религия земного господства.

**7. Израиль в Новозаветную Эпоху (отдел пропущен).**

**8. Тайные учения и общества (отдел пропущен).**

**9. Воскресение Языческой Мистики и Экономический Материализм.**

Рационализм на службе мистики. Нашествие духов, магов и адептов. Учение оккультизма. Достоверны ли источники оккультного познания? Христианская духовная жизнь. Устойчивость основных мировоззрений. Атеистическое воплощение религиозного идеала. Социалистический строй и сверхчувственное бытие. Примечания.

---

# 1. Духовная борьба в истории.

## Философия истории и религия.

В философском познании мы стремимся уяснить себе внутренний смысл процесса нашего изучения, и эта задача в отношении истории человечества приводит нас к привнесению религиозной точки зрения в область наблюдения исторических событий. Историческая наука даст нам сведения о том, каким путем и под влиянием каких внешних условий развивалось человечество. Но одно внешнее познание внешнего хода явлений не способно удовлетворить наших запросов в отношении такой эволюции, в которой проявляется человеческий дух, сознание, личность. К вопросу о смысле такого процесса неизбежно [приводят] те же запросы, которые являются перед нами в отношении нашей личной жизни. Человек спрашивает себя: зачем он явился на свет, с чем уйдет из него, что связывает начало жизни, ее течение и ее конец? Эти вопросы становятся пред нами и при размышлении о коллективной жизни людей. Жизнь личная и жизнь коллективная так тесно между собою связаны, что мы не можем их понимать без освещения жизни личной общественными условиями и общественных условий — свойствами личности.

Отказываясь от этого, мы должны были бы прийти к заключению, что история совершенно не имеет **разумного смысла**, то есть **целей** своего начала, середины и конца. Она превращается в бездушный процесс природы, в котором мы кое-как можем проследить лишь последовательность причин и следствий, неизвестно зачем начавшихся и неизвестно к чему приводящих, и, во всяком случае, чуждых **сознательной преднамеренности**. Но с таким воззрением сознательно живущая личность не может примириться. Даже опуская обессиленные руки при неудачах схватить **смысл** событий, мы не успокаиваемся надолго на этом познавательном отчаянии, и при малейшей возможности найти какие-нибудь данные для суждения человечество снова устремляется к вечному вопросу о целях жизни, целях истории.

Это упорство нашего сознания вполне законно, ибо, примиряясь с невозможностью понять цели жизни, мы осудили бы себя на бессознательность существования, а потому должны были бы отказаться от всего высокого в своей личности и признать, что нет различия между высоким и низким. Вопрос о том, что высоко и благородно, а что низко и гнусно, всецело зависит от целей жизни. То, что для одних целей было бы высоко, — для других целей придется признать нелепым. Оценку своей личности и свою выработку мы можем производить только применительно к тем или иным целям мировой жизни, и если их нет или если мы их не знаем, то нет и личной осмысленной жизни, нет, стало быть, именно того, из-за чего стоит жить.

А потому-то человечество никогда не было способно примириться с незнанием целей жизни личной и мировой, совершенно неразделимых. Люди всегда встряхивались после моментов познавательного отчаяния, и это выходит тем естественнее, что признание неопределенности для нас целей жизни в действительности совершенно необоснованно и является только вследствие произвольного предположения, будто бы мы имеем единственный способ познания — именно основанный на показаниях органов наших внешних чувств. Но мы, кроме этого знания, которое называется **посредственным** (получаемым посред-

ством органов внешних чувств), имеем еще внутреннее познание, которое называется **непосредственным**, то есть получаемым без посредства этих органов.

Внешнее предметное познание, замечает П. Е. Астафьев, говорит нам не о внутреннем существе предмета, но лишь о том, как он определяется внешними отношениями к тому, что вне его... Но все ли наше знание таково? Все ли, что мы действительно знаем и что нам жизненно необходимо знать, дано нашей мысли под условием внешней и безотносительной к нам предметности, познаваемой нами только по частям, во внешнем явлении, феноменально и критически? Например, не под этим условием нам даны наше собственное существо, наше собственное “я,” наша собственная воля, движущие причины, конечные цели, начала и идеалы... Все это мы знаем **по существу**, внутренне, непосредственно. Без такого непосредственного знания о нашем внутреннем мире была бы невозможна и воля, не было бы и нашего “я.” Знание субъекта о самом себе черпается им исключительно из внутреннего мира, данного внутреннему опыту, и никакое знание внешних объектов и их внешних отношений к этому знанию ничего не может прибавить (П. Е. Астафьев. Вера и знание в единстве мирозерцания. Опыт начал критической монадологии. М., 1893. Глава девятая).

Я не считаю возможным принимать термины “знание по существу” и “знание феноменальное,” которыми пользуется П. Е. Астафьев, Но вопрос тут поставлен совершенно правильно. Мы имеем два способа познания: **внешний и внутренний**. Познание внутреннее есть основное. Без него мы не могли бы придавать никакого реального значения и познанию внешнему. Наше “я,” наше сознание, воля — все это познается лишь внутренним восприятием. И если в мире есть сознание, воля и чувство, то мы их можем познавать только тем же способом, каким познаем свое “я,” то есть исходя из внутреннего психического восприятия. И это приводит нас к привнесению **религиозной идеи** к задачам познания.

Религиозная идея состоит в признании связи человека с тем Высшим сознательным и водящим элементом мира, который мы называем Божественным и в котором, в силу присутствия в нем сознания и воли, можем искать цели жизни мира. Внутреннее сознание человека говорит, что подобно тому, как мы познаем **свою** личность непосредственно, мы можем тем же непосредственным восприятием познавать и Божество. Подобно тому, как в самопознании происходит единение познающего субъекта с познавательным объектом, — так в познании Божества может происходить единение познающего субъекта (то есть человека) с познавательным объектом (Богом).

Здесь мы входим в область **веры**. Многие люди не верят, и это их право. Но неверие обыкновенно основано на том, что Бога не показывает наше предметное знание, не обнаруживают его органы наших внешних чувств. Вот это основание неверия уже не может быть признано разумом. Органы внешних чувств обнаруживают только явления физической природы. Если эти органы не обнаруживают Бога, то из этого следует по разуму только тот вывод, что Бог не относится к числу предметов природы, но никак не то, что Его нет совсем. Предметным способом познания мы не можем обнаружить и существования нашей личности, то есть ее воли и сознания. Но из этого не следует, чтобы нашего “я” не существовало. Существование нашей личности утверждается нашим внутренним сознанием и не подлежит никакому оспариванию, так как это сознание есть единственный критерий достоверности всех источников познания. Это есть первичное и основное наше знание. Точная наука не может далее входить в обсуждение таких вопросов, ибо отрицать и доказывать что-либо — это значит обсуждать сомнительное на основании достоверного. Поэтому не может быть вопроса о доказывании реальности чего-либо **первичного**, кото-

рое есть единственная основа всяких дальнейших доказательств или отрицаний. Если бы мы признали недостоверность нашего непосредственного сознания своего “я,” то это значило бы, тем более, недостоверность показаний органов чувств, а следовательно, и всех предметов и явлений природы, о которых мы знаем через показания этих чувств.

Человек может не верить в Бога, но должен понимать, что это неверие не имеет за себя никаких доказательств: это не результат какого-либо знания, а просто атеистическая вера. Сверх того, если мы не допускаем существования Бога или возможность быть с Ним в связи (религия), то мы должны, безусловно, отказаться от всякой философии истории. Предметное знание указывает лишь внешнюю связь явлений. Цели же можно познавать вообще лишь в воле и сознании. Поэтому цели истории и ее философии мы не можем узнавать иным способом, как введя в решение вопроса показания религиозного знания.

Конечно, эти показания могут быть не точны или лже истолкованы. К ним можно относиться критически, их можно проверять, сравнивать и т. д. Но познание целей мы можем искать только в области показаний религиозных. Оно всегда и уясняло людям смысл их личной и мировой жизни. На этой почве было и есть много взаимных препирательств и расхождений, но все-таки люди не могли обходиться без использования этого источника своих познаний.

Впрочем, в том обстоятельстве, что мы принуждены прибегать к этому источнику познания, нет ничего, о чем мог бы жалеть познающий наш разум. Для гносеологии чрезвычайно полезно то, что мы имеем два различных способа познания: внутренний, непосредственный, и внешний, предметный. Эта двойственность способствует точности познания. Касаясь различных сторон одного и того же обстоятельства или предмета, наше внешнее и внутреннее познание может быть взаимно пополнено, может давать соображения для критической проверки показаний внешнего и внутреннего наблюдения. Как очень интересно доказывает это П. Е. Астафьев в выше цитированном сочинении (“Вера и знание”), мы, имея первичным способом познания только непосредственное, рассчитанное на познание предмета по его внутреннему содержанию, сами же создали внешнее познание именно для того, чтобы увидеть, каковы предметы в своих внешних явлениях и взаимоотношениях.

Тот способ познания, на котором зиждется вера, то есть непосредственное восприятие, в общей сумме познания не отвергается, а лишь дополняется предметным способом узнавания.

Так и в отношении **целей** личной жизни и исторического процесса указания религии значительно дополняются данными внешней исторической науки. Но входить в область философии истории мы можем все-таки лишь при убеждении в необходимости для нее показаний не одного внешнего, именуемого точным, знания, но также знания, почерпываемого на почве религиозной.

Это последнее знание основано на связи и общении человека с Божеством, с Высшим деятельным и творческим принципом, в котором мы только и можем почерпнуть какие-либо сведения об основных проблемах бытия. Указания, истекающие из этого источника, именуются **откровением**. Люди за свою историческую жизнь и пользовались действительным или предполагаемым откровением. Но, как известно, откровения были многочисленны и далеко не одинаковы. Это именно и возбуждает сомнения в реальности откровения вообще. Однако такое сомнение совершенно неосновательно, ибо в действительности — в разноречии откровений — мы лишь получаем более прочные способы к уразумению смысла жизни.

Что некоторые из них неверны и в действительности не принадлежат Божеству или принадлежат не Божеству — это совершенно очевидно, раз только откровения говорят человеку не одно и то же. Но при рассматривании их мы убеждаемся, что наш разум способен и в этой области к критическому анализу, в результате которого, отбрасывая ошибочное и иллюзорное, мы, однако же, тем тверже видим характер сверхчеловеческого откровения в других сообщениях этого единственного источника. Если бы человечество имело только одно откровение, его мысль не могла бы воспринимать истины сознательно, его разум смолкал бы в присутствии свидетельства свыше, но не проникался бы сознательным доверием. Напротив, при данном положении источников религиозного знания мы принуждены искать сознательного убеждения в том, где звучит голос настоящей истины и где обман домысла человеческого или даже злонамеренная подделка. В результате получается доверие, но уже сознательное, укрепленное разумным откидыванием всего ошибочного и фальсифицированного.

Такое искание истинного откровения необходимо, ибо только истинным, безошибочным откровением указывается смысл бытия, смысл жизни, а следовательно, и цели нашей личной жизни, характер той выработки, которую мы должны давать себе, а соответственно с этим определяются и наши оценки мировой истории, оценки того, что в ней должно признавать великим, осуществляющим цели мировой жизни, и что, наоборот, должно рассматривать как нарушающее эти цели, сбивающее их с пути осуществления, а следовательно — вредное для личной выработки человека и для исполнения его мировой миссии. На этом анализе мы впервые вступаем в предчувствие того, что мировая жизнь есть область великой борьбы, в которой решались и решаются судьбы человечества, не только то, чем люди сами хотят быть и чего они желают для себя, но то, что Высшими силами вселенского бытия поставлено **целью** мировой жизни, той целью, для которой люди получили именно данную, а не какую иную природу и способности.

Таким образом, религиозная идея, привносящая с собою искание откровения, необходима для философии истории. Без какого-либо представления о действии некоторой Высшей сознательной и водящей силы немислимо искать смысла истории. Общая картина мировой жизни, даже с помощью этого светоча, все-таки уясняется нелегко. Факты, из которых слагается эта жизнь, в высшей степени сложны и как бы отрывочны. Мы видим, как идут тысячелетия за тысячелетиями человеческой жизни, из которой память потомства сохраняет очень немного. Люди трудятся, борются, ищут способов удовлетворения своих разнообразных потребностей, устраивают свои общества и государства и во всей этой работе имеют в виду свои ближайшие цели, большею частью низшие материальные потребности, и если над этой работой все-таки носится идея об общем смысле жизни, то в огромном большинстве случаев люди бродят около этого вопроса в полупотемках. Они выражают свои дохождения до него (общего смысла. — М. С). чаще всего в виде трудно понимаемых символов, в представлениях мифологических, и даже философские представления облачают часто в образные формы и термины, точный смысл которых последующими поколениями забывается. Долгий тысячелетний процесс, развивающийся в разных странах, среди различных условий, у различных рас, при различных языках, трудный для уяснения и сам по себе, становится еще более загадочным по скудости материалов, оставляемых отжившими народами. Несмотря на огромные усилия исторической науки и ее подчас неожиданно поразительные успехи в познании далекого прошлого, мы были бы совершенно неспособны охватить общий смысл этой жизни, если бы не имели в жизни людей про-

шлого и в собственных своих духовных способностях помощи религиозной идеи. Она бросает свет на прошлое, настоящее и даже будущее.

Развитие и борьба идей происходят не только в умах людей, а и в самой их жизни — личной, общественной и политической. То, что мы рассматриваем в философском рассуждении как содержание идей, в истории человечества является борьбой наций, классов, государств, культур. Это зависит не от того, что идеи, как думали иные философы, были реальной сущностью бытия, а потому, что реальная сущность бытия отражается одинаково, с одной стороны, в чувствах и стремлениях людей, во всем устроении их жизни, в их борьбе социальной и политической, а с другой стороны — в идеях. Идеи составляют отвлеченную формулировку тех сил, которые взаимодействуют между собою в жизни. Но рассматривать содержание и соотношение религиозно-философских идей легче, нежели улавливать безмерную сложность исторических событий. Ошибаются те, которым религиозно-философские познания кажутся чем-то отвлеченным, не имеющим в жизни практического значения. Наоборот, философское познание дает нам истинный ключ к познанию исторической эволюции.

### Цель жизни и религиозное знание.

Люди, воспитывавшиеся на безрелигиозном мировоззрении, ищут в истории только борьбу человеческих интересов в самом узком смысле, и возможность воздействия иных факторов, внечеловеческих и сверхчеловеческих, кажется им невероятной и во всяком случае не поддающейся наглядному учету. Это взгляд чрезвычайно узкий.

Влияние внечеловеческих факторов на историю мы знаем даже в сфере чисто материальной. Мы знаем, что влияния природы, от человека не зависящие, дают для его жизни и деятельности известные рамки, их же не преидеши. Все признают это вполне естественным. Скептицизм возвышает свой голос лишь в отношении того, есть ли среди влияний, вне человека стоящих, что-либо исходящее от целей Божественных?

Но вопрос здесь сводится к тому, есть ли в жизни человека и человечества какое-либо воздействие Высшего Принципа, Высшей мировой Силы? Мы видим и бесспорно допускаем действие на историю сил второстепенных: условий климатических, геологических, соотношения пространства суши и морей, направления течения рек и т. д. Чистые материалисты, не признающие в реальности ничего, кроме сил физических конечно, не могут принимать во внимание ничего выше их. Но игнорирование действия Божественной силы является замечательно непоследовательным у тех историков, которые признают существование наших духовных сил и существование Божества. Можно ли предположить, чтобы только **Высшая Сила**, Высший Принцип были лишены способности оказывать какое-либо определяющее влияние на события жизни? Разум, конечно, понуждает сказать, что Сила Наивысшая должна иметь и влияние наивысшее. Но если так, то, конечно, мы должны искать этот Высший Принцип, Высшую Силу, должны стараться уяснить себе их тенденции, их направляющее действие для того, чтобы так или иначе с ними сообразоваться. А искать этого в истории мы можем только тем же путем, каким ищем в собственной биографии.

Тот, кто не усматривает проявлений Высшей Личной Силы в переживаниях своей собственной личности и в событиях своей личной жизни, конечно, не усмотрит их и в человеческой истории. Но тот, кто подмечает в своей жизни действие какого-то Высшего сверхчеловеческого Существа, не может не допускать тех же проявлений в жизни других

людей и, следовательно, в коллективности их, в их преемственной исторической жизни. Это есть, конечно, **субъективный** подход к **объективному** факту. Но начало всякого знания бывает субъективным. Те знания, которые нам даются внешними чувствами, в исходных пунктах также субъективны. Мне кажется, что я вижу, слышу, обоняю, осязаю, но все это — субъективные ощущения. Даже ссылка на то, что и другие люди видят и слышат то же самое, есть только субъективное предположение. Наиболее объективной проверкой всех таких субъективных уверенностей является исполнение сделанных на основании их предсказаний. Но при крайней степени скептицизма и здесь может быть вопрос: действительно ли исполнение предположений осуществилось во внешних объектах или составляет предположение субъективной игры тех же состояний сознания, на основании которых было сделано предсказание?

Вопрос о жизни, о бытии мы совсем не должны [обсуждать], если только не примем за **аксиому**, что показания наших внешних чувств и внутреннего, так называемого непосредственного, восприятия обладают по меньшей мере относительной достоверностью, то есть дают действительное **знание**, хотя бы и не безошибочное. Без этой аксиомы для нас невозможна разумная, сознательная жизнь.

Допущение такой аксиомы иногда считается невероятным на том основании, что при этом мы должны допустить возможность проникновения нашего внутреннего “я” во внешнюю форму и наоборот — проникновения вещей высшего мира в сферу нашего внутреннего “я.” Однако такое проникновение свидетельствуется всей нашей жизнью, всеми ее явлениями. Так, например, педагогика весьма заботится, чтобы дети с раннего детства были окружены хорошими впечатлениями, чтобы ничто гнусное, безнравственное не запечатлелось в уме ребенка. Бессмысленна ли такая забота педагогики? Конечно, нет. Между тем, если бы внешние впечатления не проникали в нас и если бы внешние явления были лишь произведениями ума “познающего субъекта” (в данном случае младенца), то, разумеется, о чистоте внешних впечатлений не нужно было бы заботиться. Что такое значат внешние, извне на нас действующие впечатления, знает всякий порядочный политик, всякий полководец, всякий вообще имеющий дело с человеческой психологией. Но вся эта практика доказывает, что внешняя сфера и ее предметы, во-первых, существуют реально, во-вторых, реально действуют на наше “я,” как и обратно — наше “я” действует на предметы внешнего мира. Для возможности этого нужна, конечно, какая-то способность взаимного проникновения нашего “я” и предметов внешней сферы. И разве все наши разговоры друг с другом, все общение не состоят во взаимном проникновении субъектов, по большей части через посредство “вещей” материальных? Это проникновение и дает **познание**.

Не подлежит сомнению, что это познание не безошибочно. Мы принимаем, например, в сумерках какой-нибудь пень в лесу за волка и т. д. Иллюзии — постоянное явление. Но самые эти иллюзии мы “создаем,” между прочим, также из материала внешних впечатлений.

В факте познания предметов много субъективного. Но нельзя доказать, что вещь, вне нас находящаяся, не такова приблизительно, как мы ее представляем по восприятию. Мы, например, воспринимаем **красный** цвет. Физика нам говорит, что в действительности это не более как известная сумма колебаний вещества или известная форма напряжения энергии. Но на каком основании можно утверждать, что и эти колебания или напряжение были реальным явлением, а красный цвет — только кажущимся? Колебание частиц есть лишь физическое объяснение явления, но это еще не значит, что **краснота** не суще-

ствовала так же реально, как эти колебания. Почему можно утверждать, что колебание есть явление объективное, а цвет, гармония, красота — только субъективное, нами созданное? Это недоказуемо, это чистое предположение. Напротив, не менее сильно можно утверждать, что **все** вообще впечатления наши передают нам с большей или меньшей точностью реальные свойства вещей и явлений. Весьма возможно думать, что не наши органы чувств создают свойства предметов, а наоборот: органы чувств явились у нас потому, что в предметах есть многообразные свойства, одним органом не схватываемые. От этого может являться и потребность в многообразии органов восприятия, ибо если бы реальным было только колебание частиц, то нам для восприятия его достаточен был бы только один орган чувства.

Но если мы вооружены сколько-нибудь достоверными орудиями внешнего и внутреннего познания, то бытие Высшего внечеловеческого Существа, то есть Бога, является не менее достоверным, чем бытие физического мира. Действительно, как ответить на вопрос: имеется ли **вне нас** такое бытие, которое обладает нашими психологическими свойствами, ощущениями, сознанием, разумом, волею? Если бы мы ответили отрицательно, это значило бы, что мы считаем себя существами совершенно исключительными во всей природе, не имеющими аналогии во всем мире. На каком же основании можно делать такое — вообще странное — предположение? Гораздо логичнее обратный ответ. Наши психологические состояния суть единственные явления мира вне и внутри нас, которые мы **знаем** достоверно. Все на свете может быть игрой нашего сознания, но самое-то сознание существует, ибо иначе не было бы и иллюзий. Если же так, то мы имели бы гораздо более права, вместе со всей древней философией, умозаключить, что вся материя **гилозоистична**, то есть проникнута живыми свойствами, такими же, как мы сами. Более внимательное наблюдение показаний нашего внутреннего восприятия обнаруживает односторонность и такого решения вопроса и приводит к различению категорий бытия тварного, сотворенного, и бытия самобытного. Но во всяком случае, при всех анализах бытия, мы должны признать, что свойства личности, ощущаемые нами в себе, существуют где-либо и вне нас, в других личностных существах мира. А при этом логика приводит к признанию того, что в категориях явлений личного, психологического бытия должен быть и какой-то Высший Принцип, Высшее Существо, в области действия которого мы должны предполагать **цели**, а не простую связь механических причин и последствий. Это мы видим по самим себе. Может быть, мы и в очень слабой степени способны приводить к осуществлению свои **цели**, но ничего не делаем без какой-либо цели. Мы всегда стремимся достигнуть чего-нибудь такого, что сами ставим себе целью. Несомненно поэтому, что и Высшая Сила, обладающая свойствами разума и воли, точно так же влагает цели в производимые ею действия.

А это Высшее Разумное Существо мы не можем не считать Создателем всей полноты или, по малой мере, ее устройтелем. В природе мы видим силы могучие, но в волевом смысле пассивные, инертные, следующие лишь условиям вложенного в них движения. Всякая же созидательная роль может быть свойственна только тому, у кого имеются разум и воля, а в действиях разумного и водящего существа всегда имеются **цели**. Наши силы в распоряжении природой относительно невелики, но мы знаем, что мы при этом всегда имеем **цели** воздействия, и это настолько увеличивает нашу мощь, что неизмеримо громадные пассивные силы природы нам повинуются, совершают то, чего мы хотим. Может ли быть хоть малейшее сомнение, что Высший Разум, создавший или хоть только



устроивший мир, точно так же влагал в него свои цели, желал и желает чего-то достигнуть и, следовательно, достигает, как достигаем мы в пределах наших малых сил?

Но эта Высшая Сила есть точно так же и высший принцип нашего существования, источник тех психологических сил, которыми мы обладаем, того сознания, той воли, которые мы в себе чувствуем. Она не может не вкладывать своих целей не только в мертвую природу, но и в нашу жизнь. Таким образом, мы приходим к убеждению в том, что жизнь и все сознательное и бессознательное в ней проникнуты целями, поставленными Первоисточником жизни. Дойдя до такого убеждения, мы не можем не задавать себе вопроса об этих целях.

Знание этих целей мировой жизни, не нами поставленных, но в рамках которых нам приходится устанавливать наши собственные цели, составляет, очевидно, вопрос жгучий и насущный. Мы хотим жить, хотим ставить себе цели и осуществлять их. Но при этом мы становимся в то или иное отношение к тем мировым целям, которые устанавливает Высший Источник. Если бы даже мы не имели еще в виду отождествлять свои цели с Его целями, то знать их, во всяком случае, необходимо для принятия в соображение того, что стоит на нашем пути. Однако же, сверх того, внутреннее самосознание подсказывает нам предчувствие, что Высшее Существо есть Существо, полное благодати и доброжелательности к нам. Знание Его предназначений становится в этом случае еще более важным.

В общей сложности, как мы видим, с древнейших времен мысль об этих свыше исходящих целях жизни охватывает человека с непреодолимой силою. С познанием их тесно связаны и вопросы самопознания, ибо в содержание вопроса, что такое “я,” входит вопрос о том, зачем я живу и куда иду. Разумеется, люди отдаются этим запросам не с одинаковой жгучестью искания. Есть натуры более тонкие и чуткие — и натуры более грубые и поверхностные. Сверх того, и содержание нашей психологии созревает не в одинаковой степени гармоничности отдельных ее сторон. В каждый данный момент мы видим поэтому множество людей, как бы холодных и чуждых интереса к этому высшему познанию. Но для большей части из нас раньше или позже наступает черед увидеть перед собой вопросы о высших целях бытия и нашей личной жизни. Это явление общечеловеческое, и даже исключения из него часто показывают не столько отсутствие духовных запросов, как некоторое отчаяние перед трудностями их разрешить. И действительно — разрешение их не легко, главным образом потому, что оно возможно только на почве религиозного знания.

Религиозное знание, как требующее “проникновения” в Божественную сферу, зарождено на почве внутреннего восприятия, а этот верх и цвет человеческих способностей всегда загроможден в нашем сознании вечно сменяющейся грудой внешних впечатлений, давящих его своей толстой корой. Внутреннее восприятие нелегко пробивается сквозь нее для того, чтобы ощутить соприкосновение с психическими воздействиями Высшего мира. Это соприкосновение вообще считается возможным только тогда, когда наше стремление к нему встречает ответное стремление из Высшего мира; и та связь с Божеством, которая составляет сущность религии, устанавливается не снизу вверх, не от человека к Богу, а, наоборот, сверху вниз, от Божества к человеку, в ответ на стремление последнего, само по себе бессильное преодолеть препятствия внешних впечатлений. Процесс установления этой связи вообще имеет, как показывает исторический опыт, такой характер. Человек, по тонкости внутреннего восприятия, начинает чувствовать, что истинных целей своей жизни он не отыскивает в явлениях внешнего мира, и догадывается, что для решения задачи нужно возвыситься до Источника бытия. Он начинает к этому стремиться, но достигнуть собственными усилиями не может до тех пор, пока в ответ на его искание не протянется к

нему Рука свыше. Тогда наступает момент религиозной жизни и становится возможным религиозное знание, которое и открывает нам с большей или меньшей ясностью цели высшей жизни и возможность сознательно жить соответственно с ними.

Это искание смысла жизни личной и мировой есть то же самое, что искание Бога. Смысл жизни и цели ее кроются в Высшей Творческой Силе, которая и есть Бог. Что такое Бог и есть ли Он? Разрешая этот вопрос, мы тем самым узнаем и смысл жизни. Точно так же, отыскав смысл жизни, мы тем самым находим и Бога. Искание смысла жизни и Богоискательство суть лишь разные стороны одного и того же психологического процесса.

### Богоискание и откровение.

Процесс самопознания человека по естественным свойствам приводит его к исканию абсолютного начала тех духовных свойств, которые он замечает в себе. Отсюда и возникает искание Личного Высочайшего Начала, которое человек называет Богом. Всматриваясь в себя, в свое существо, человек действительно доходит до убеждения в существовании Личного Бога. Он чувствует, что **существует** реально и что с фактом его существования неразрывно связано свойство **сознания**. Не имея сознания, я не знал бы даже того, что я “есть.” Это сознание проявляет себя в **мышлении**, как гласит еще старинное декартовское “*Cogito, ergo sum*” (Мыслю, следовательно, существую (лат.). — Ред). Столь же ясно при этом, что я имею некоторый **разум**, ибо без него не мог бы рассуждать, не мог бы различать “я” от “не-я.” Ясно в душе и существование **воли**, ибо без этой способности я не мог бы ни к чему стремиться. Еще Лейбниц установил представление и стремление как необходимые свойства его “монады.” Никакое стремление не было бы возможным, если бы я не имел способности желания, то есть воли. В общей сложности самонаблюдение вполне устанавливает содержание нашего “я:” я есмь субъект, вполне отдельный от окружающего мира, сознающий, рассуждающий, воздействующий на окружающее и воспринимающий воздействия, имеющий силу и свободу, хотя и сдерживаемую окружающим. В совокупности все это составляет то, что мы называем *личностью*.

В этот первый момент самоанализа человек может показаться себе чем-то необычно высоким, как бы божественным, в сравнении с другими предметами окружающей природы, в которых мы не подмечаем таких свойств. Но при дальнейшем самонаблюдении наступает другой момент — горечи и даже отчаяния, ибо все эти высокие свойства, имеющие по природе своей видимо абсолютный характер, человек замечает в себе в такой относительной степени, что начинает себе казаться каким-то ничтожеством в сравнении с высокими свойствами своей же природы. Он, внутренне столь свободный, видит себя все-сторонне ограниченным и подчиненным, видит, что ничуть не всемогущ, не непогрешим, даже совершенно неудовлетворим в своих пожеланиях и стремлениях.

Именно это противоречие между абсолютностью свойств личности и относительностью их проявления в человеке приводит к убеждению, что должно существовать какое-то Бытие тех же личных свойств, но в абсолютном их содержании и что человеческая личность не могла явиться не откуда, как из этого Бытия. Мое “я” — относительное выражение абсолютных свойств — не могло бы и явиться на свет, если бы не было где-нибудь их Абсолютного Источника. Так мысль приходит к Богу, вслед за чем не может не явиться и искание Его, так как жить полной жизнью немислимо без связи с полнотой личного бытия. Без этого личность погружена в неудовлетворенность. Является поэтому искание связи с Абсолютным личным Бытием, то есть Богом.

Отмеченный процесс дохождения до Бога никоим образом не составляет созидания Бога по нашему подобию, как выражаются многие исследователи религий. Совершенно наоборот, тут в человеке говорит сознание, что он сам создан по чьему-то подобию, что он только подобие чего-то Высшего. Иначе невозможно себе объяснить своего существа, в котором человек видит лишь относительные атрибуты некоторой высшей абсолютной природы. Внутренняя потребность влечет вовсе не к созданию Бога по нашему подобию, не удовлетворяющему нас самих, а к отысканию самого Источника Бытия в надежде получить от Него разгадку нашего существа, в котором заложено неразрешимое для ума и чувства противоречие. И вот человек ищет, нет ли где голоса этого Источника, этого Создателя, Его Откровения, способного указать, как войти с Ним в связь? Наше сознание отчетливо говорит, что только такое Откровение может указать нам пути жизни, соответствующие загадочному существу.

Неудержимо является при этом мысль, что если мы — подобие Создателя, то полноту жизни нам может дать лишь такой путь развития, который отождествляет цели человеческой личности с целями Создателя. Если наши цели пойдут не в гармонии с Его целями, то наша жизнь сделалась бы самоисканием нашей личности как частицы или отголоска Абсолютного Бытия Создателя. Но кто же может дать нам понятие об установленных Им целях, как не Он Сам?

Что Он откликнется на искание — это предположение является необходимым. Мы знаем, что мы бы откликнулись, а Он может ли быть менее благ и отзывчив, чем мы? Отсутствие отклика заставляло бы даже усомниться в Его бытии, настолько молчание невероятно, если только Бог есть.

И Откровение действительно является. В этом согласны все религии, но эти откровения, на которых они утверждают, говорят нам не одно и то же, так что перед нашим разумом является новая загадка: в чем же действительный Голос Божий, **действительное** Откровение?

Совокупность познавательных способностей человека дает достаточную силу для того, чтобы разобраться в этом вопросе. Наш разум вовсе не так бессилен, чтобы не дойти до истины. Конечно, действительным Откровением мы должны счесть такое, которое открывает нечто недоступное нам самостоятельно и при этом не делает в объяснении каких-либо явлений явных для нас ошибок, не обнаруживает признаков работы обыкновенного человеческого ума, а, напротив, обнаруживает признаки Ума сверхчеловеческого, знающего то, чего люди не могут знать, уясняет нам нашу личность в ее высочайших свойствах и указывает цели жизни, каких мы своим собственным соображением не могли бы постигнуть. Рассматривая с таким критерием те учения, которые разными народами и религиями считаются божественными откровениями, мы не находим среди них ни одного, имеющего признаки действительно божественного, кроме Откровения моисеево-христианского. Во всех других философиях бытия явны признаки работы человеческого ума, иногда очень высокого, но всегда чисто человеческого.

Другие религии обыкновенно начинают с уверений о непостижимости Бога, а затем разбирают его в таких подробностях, во всех его элементах, в численных соотношениях сил, что от непостижимого не остается ровно ничего. А рядом с этими тонкими сведениями о существе Бога мы видим в их откровениях грубейшие ошибки, например, по естествознанию, которые немислимы были бы со стороны Божества.

Индусы говорят нам об откровениях “великих душ,” которые пережили множество последовательных существований, пересмотрели много раз все тайники бытия, а иногда

даже участвовали самолично в создании и устройении мира. Но какие же нелепости говорят нам эти “великие души” обо всем, чего не могли знать индусы во времена составления этих псевдооткровений! Ману Сваямбху, например, сообщает, будто бы мелкие насекомые, вроде блох, рождаются не из “утробы,” как млекопитающие, и не из яиц, как другие разряды животных, а “из теплой влаги” (“Законы Ману,” перевод Эльмановича, гл. I, ст. 45: “Из теплой влаги рождаются жалящие и кусающие насекомые, вши, мухи, клопы и всякие другие творения этого рода, которые появляются от теплоты”).

Но если таково первичное воззрение младенчеству наблюдению природы, то мы теперь уже давно знаем эмбриологию насекомых. Для нас становится ясно уже из таких промахов, что Ману Сваямбху не творил мира и плоховато осведомлен о законах естества.

В откровениях древней мудрости, перешедших по наследству в современный оккультизм, а еще раньше в Каббалу, звезды представляются божественными существами и органами действия их, так что планеты и созвездия имеют огромное влияние на человека и его судьбу. Астрология все это разбирает очень подробно, а в Каббале высчитаны не только дни, а даже минуты, в которые мы должны обращаться к звездным ангелам, чтобы получить от них все потребное, начиная с урожая и кончая учеными дипломами. Но божественные существа, открывшие все эти премудрости, оказывается, не знали даже действительного числа планет и не дают никакого духовного амплуа тем из них, которые не были известны в древности, а открыты астрономией после составления астрологии. Нынешние оккультисты принуждены прибегать к самым недостоверным уловкам для того, чтобы выйти из такого конфузного положения. “Когда Уран и Нептун, — говорит автор “Света Египта,” — блистали невидимые в своих отдаленных небесах, человеческий род был как целое непроницаем для их действия” (“Свет Египта,” с. 219. Это сочинение, пользующееся высоким авторитетом у оккультистов, опубликовано без имени автора. Но теперь, по кончине автора, стало известно, что это был англичанин Томас Генри Бургонь). Теперь же Томас Генри Бургонь уже определяет и их действие на человека. Но ведь это неверно, чтобы Уран и Нептун были “невидимы.” Они были столь же видимы, как и теперь, то есть доступны зрению, как и теперь, если бы в Халдее существовали наши телескопы. Но не через телескопы же, не на одних астрономов действуют их лучи? Точно так же и у каббалистов Уран и Нептун остаются поныне без ангелов, без божественного достоинства и влияния. Совершенно ясно, что эта псевдо мудрость не имеет божественного происхождения, ибо не только Создатель мира, но и ангелы очень хорошо знают звезды с начала веков, ибо если звезды для невооруженного глаза не видны иногда с Земли, то должны быть прекрасно известны ангелам, множество раз между ними летавшим. Точно такая же человеческая выдумка ясна и в отношении той будто бы “небесной азбуки,” которой буквы составляют созвездия, дающие возможность читать все наши судьбы. Божество не могло сообщить такого откровения, ибо Оно знает лучше наших нынешних астрономов, что созвездий совсем нет и что звезды, представляющиеся с Земли в постоянных фигурах так называемых созвездий, разбросаны в разных концах мирового пространства без всякого отношения одна к другой и не составляют отдельных звездных систем, а представляют оптическое явление, только кажущееся с Земли. Сверх того, и самый рисунок созвездий меняется. В Большой Медведице, например, из семи ее звезд пять движутся в одном направлении, а две в совершенно противоположном, так что рисунок созвездия в течение 50 000 лет должен измениться до неузнаваемости, а в течение 100 000 лет созвездие совершенно распадется (Клейн. Астрономические вечера, глава XXVII). Таким образом, созвездия не могут составлять фигур вечной небесной азбуки.

Таких частных неудачных откровений, под видом которых говорила просто тогдашняя человеческая наука, можно привести очень много. Но, быть может, гораздо важнее отметить то общее понятие о мире и о Боге, которое одинаково для всех откровений, кроме христианского, и которое понимает мир как эманацию из Божества или отождествляет мир с Божеством. Так смотрели древние египтяне, халдеи, индусы, а по их наследству Каббала, оккультизм и нынешняя теософия. В откровениях этого рода можно видеть колебание мысли между двумя предположениями: истек ли мир со всеми своими предметами и существами из божественного элемента или же наряду с Божеством как устройтелем, архитектором существовала равновечная ему материя, из которой и само Божество зародилось как результат какого-то колебания частиц? Но идет ли мысль по тому или иному направлению, ясно одно: что для такого мировоззрения нет надобности в **Божественном** Откровении, ибо идея пантеизма и эманации есть чисто **человеческая**. Ничего другого и не может представить человек, когда пытается создать философию бытия, руководствуясь только тем, что он наблюдает в окружающем мире физических явлений. Общая идея всех этих “откровений,” этих философий бытия — у египтян, индусов, каббалистов и т. д. — состоит в том, что “из ничего не может создаться ничего.” Йог Рамачарака (“Жнани Йога,” с. 93), проповедующий индуизм европейской публике, очень характерически отказывается понять такую несообразность, чтобы из “ничего” можно было сделать “нечто.” Для него это аксиома, как вообще было в древнем мире. Эту аксиому провозглашал в химии Лавуазье (Лавуазье Антуан Лоран (1743-1794) — французский химик, один из основоположников современной химии. Автор знаменитой книги “Начальный учебник Химии” (1789). В 1794 г. гильотинирован по приговору революционного трибунала) “Dans la nature — rien ne se cree, rien ne se perd”. И, конечно, таков закон вещества. Нет ни создания вещества, ни его гибели, а есть только трансформация. Поэтому, когда ум исходит из наблюдения законов вещества, он ни в коем случае не может допустить факта **создания**. Он знает только **порождение** одного явления из другого. Идея создания могла явиться только из Откровения Того, Кто стоит вне законов вещества, Который Сам **создал** вещество, не в том смысле, чтобы Он его составил из ничего, а в том смысле, что в природе ничего не рождается и ничего не гибнет. На месте **ничего** Он создал **нечто**, создал некоторое бытие там, где никакого бытия не было. Этому из небытия вызванному бытию Создатель дал известные законы, какие было Ему угодно, как Он мог бы создать и нечто совсем иное, с совсем иными законами. Для человеческого ума, нигде не наблюдающего подобного **создания**, а знающего только порождение, эволюцию и трансформацию существующего, идея **создания** бытия на месте небытия совершенно немыслима, она не могла бы и прийти ему в голову, она, так сказать, **абсурдна**, противна всему, что мы знаем, что мы можем мыслить.

А потому-то и видно, что все философии бытия, не представляющие себе создания мира из ничего, — не суть откровения свыше. Они исходят из такого понимания, которое свойственно человеку. Для того чтобы так рассуждать, не нужно никакого откровения.

Откровение мы можем видеть только в том необычайном, непредставимом способе происхождения нас и всего мира, о котором мы узнали из учения моисее-христианского. Это действительно нечто такое, что мы сами по себе, своим разумом не могли бы узнать. Эту необычайность мог сообщить только Тот, Кто сотворил мир. Именно эта необыкновенность Откровения доказывает его божественность. Все же рассудочные философии бытия сами обнаруживают свою полную отчужденность от чего-либо другого, кроме сил человеческого разума, самим своим характером показывают, что они даны не **Откровением** Бога.

Откровение моисее-христианское сообщает нечто действительно разумом необъемлемое. Оно не говорит нам столь многословно, как Каббала, о непостижимости Бога, но показывает Его непостижимость одним уж этим актом создания всего из ничего. Тот, Кто создал мир из ничего, конечно, непостижим. Но это не противоречит разуму человеческому, если только разум принимает в соображение то вполне допустимое обстоятельство, что законы **нашего** здешнего, физического бытия не суть единственные в мире и что могут быть другие нормы бытия, имеющие не такие, как наши, законы. Это разум легко себе представляет, тем более что уже в законах нашего духа мы замечаем коренное несходство с законами физического мира, а двойственность нашего существа, которую мы в себе так легко неустранимо замечаем, дает ясный намек на возможность различных норм и категорий существования.

Все философии бытия, созданные вне Откровения, представляют Бога некоторой огромной силой, но не всемогущим. Только христианское Откровение показывает Его действительно Всемогущим. А раз Он **все может**, то, конечно, мог вызвать бытие из небытия и дать созданному бытию какие заблагорассудил законы, как может изменить эти законы новыми актами творчества. Все это мировоззрение — **сверхчеловечно**. Но замечательно, что именно оно и только оно объясняет нам все загадочные стороны нашего существа.

А. С. Хомяков превосходно отмечает то громадное принципиальное значение, какое имеет, с одной стороны, христианская история о создании из ничего и, с другой — языческая идея рождения и мирового полового принципа.

“Свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. В языке религии, переносящей в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир земли и его видимый владыка человек, свобода выражается творением, а необходимость рождением. Едва ли можно найти символы более верные для олицетворения этих отвлеченных идей. Рождение представляет самому грубому уму неотъемлемую присущность необходимости, неволи, точно так же, как акт творения представляет самое живое и ясное свидетельство духовной свободы или, лучше сказать, воли (ибо свобода — понятие отрицательное, а воля — положительное)” (А. С. Хомяков. Записки о всемирной истории. Т. I.[1871]. С. 217).

*Нет свободы, нет воли, — возглашает принцип рождения, — есть только необходимость.*

Этим отрицается истинное бытие, отрицается высшее достояние человеческого духа, отрицается и исполнение человеком предназначенной ему Богом мировой миссии. Наоборот, исключительно при создании из небытия мы могли явиться существами **свободными**. Если бы мы были эманацией Божества, то не имели бы свободы, а тянулись бы почти механически обратно к своему Источнику не как свободные личности, а как составная часть Божества. Теперь же мы можем идти к Богу и удаляться от Него, и даже идти против Него, как это сделал некогда величайший из созданных духов. Эта наша свобода, уподобляющая нас Богу, не связанному никакими внешними законами, создает нравственную ответственность. При свободе наше стремление к Богу, конечно, получает нравственную цену, ибо мы властны не по необходимости, а свободно понять Его, полюбить Его, захотеть быть с Ним. Мы приходим к Богу не невольно, как понимает философия индуизма, не расплываясь в океане нирваны, а сохраняя свою индивидуальность и личность. Все это понятно только при христианском Откровении. Только оно нам объясняет тончайшие свойства наши.

Христианское Откровение, открывая нашу свободу, тем самым указывает и опасности, грозящие существованию свободному и ответственному. Мы созданы не как безличные силы природы, а как сознательные существа, которые способны к некоторой великой миссии в **будущем** обновленном мире, на что указывает то же **Откровение**. Но, как существам свободным, людям может угрожать и гибель. Об этом постоянно предупреждает христианское Откровение, указывая на существование в мире диавола, противника Божия, который враждует против Создателя, увлекая в ту же вражду и людей. Таким образом, христианское Откровение не убаюкивает людей мыслью, будто бы в мире нет ни добра, ни зла или что нет гибели, ибо все исходит от Бога. Добро и зло являются понятиями и фактами вполне реальными. Добро соответствует воле Бога, ибо Бог есть любовь, мы же и в своей совести сознаем любовь как величайшее свойство духа, по своей ценности равное только свободе. Любовь и свобода — это основа и содержание всякого нравственного идеала и, по христианскому Откровению, связаны с существом Создателя мира. Это, стало быть, величайшая реальность. Но точно так же реально и зло, которое противоположно любви и разуму, ибо основа зла состоит в самоутверждении существа тварного, не самобытного, а созданного. Такое самоутверждение, как стремление к невозможному, есть своего рода безумие, а так как оно направляется против Бога, то направляется и против любви.

Таким образом, христианское Откровение разъясняет нам величайшие проблемы бытия — свободы, ответственности, добра и зла, и разъясняет их в таком смысле, которого люди сами по себе, своим разумом тварного существа не могли бы себе представить. Все другие откровения, наоборот, говорят именно то, что люди могут представить себе при помощи своего собственного разума, исчерпывающего основания суждений в наблюдении явлений и законов тварного мира.

Поэтому мы можем признать действительным Откровением только то, которое усвоено христианством, тогда как другие суть только псевдооткровения, в действительности же даны не Богом, а составляют плод ума человеческого. Быть может, они составляют отчасти и плод ума того противника Божия, который, вероятно, и не пошел бы против Бога, если бы верил в то, что Он есть его создатель и, следовательно, безгранично всемогущая сила, противодействовать которой не может никакая тварная сила, неспособная даже и познать Божественное бытие.

В связи с тем или иным пониманием Откровения общее мировоззрение человечества складывается в двух противоположных видах, из которых одно мировоззрение имеет характер в известном смысле дуалистический, другое — монистический.

Чисто религиозное мировоззрение, **дуалистическое**, основанное на том Откровении, которое мы должны признать единственно Божественным, признает существование двух категорий бытия: одну составляет Бытие Божественное, по существу своему недоступное пониманию ума человеческого и вообще какого бы то ни было “тварного” ума. Другую категорию составляет мир тварный, созданный Богом, живущий по законам, Богом данным, и по своему существу совершенно различный с Богом. Эти две категории бытия не оторваны одна от другой собственно потому, что Бог, создавший мир, постоянно блюдет над ним, воздействует на него, направляет его к некоторым своим целям. Обратное же, мир тварный не может иметь никакого влияния на Божество и даже знает о Боге только то, что нашел нужным открыть о Себе Сам Бог. По этому мировоззрению все существующее составляет “Царство Божие” даже в тех случаях, когда тварный ум не сознает своей безусловной зависимости от Божией воли или не хочет находиться в этой зависимости. Одна-

ко воля Божия в направлении судеб мира тварного имеет в виду привести его к Царству Божию, сознательно и охотно принимаемому созданными существами. Таково одно мировоззрение.

Другое — **пантеистическое и монистическое** — принимает **единство** всего существующего, в котором элемент божественный если и признается, то не как нечто, по существу различное от мира материального и вообще от мира тварного, а только как особое проявление того же самого бытия, какое проявляется в виде природы материальной. Создания мира и Создателя это воззрение не признает. Вся природа — материальная, духовная и так называемая “божественная” — существует вечно. Есть существа, называемые богами, но они относятся к той же природе.

Если признается один главный Бог, то он, в случае наибольшего признания его личностных свойств, рассматривается лишь как устроитель — демиург — вечно существовавшей природы. Иногда же Бог рассматривается лишь как особый элемент природы, хотя все проникающий, но лишь в потенции обладающий сознанием, разумом и другими духовными свойствами. В этом случае человек может рассматриваться существом даже более высоким, ибо божественный элемент есть лишь духовный материал, который в человеке и в ангелах концентрируется в активное сознание и волю.

Конечно, при таком взгляде не может быть и речи о **Царстве Божиим**, возникает идея некоторого **Царствия Человеческого** или же каких-либо других духовных существ.

Таким образом, оба эти мировоззрения находятся в глубоком антагонизме, внося в мир духовную борьбу, которая отражается и в борьбе культурной, общественной, борьбе этических типов и даже в борьбе политической за те или иные строи гражданской жизни.

Идея Царствия Божия впервые явилась перед людьми в Моисеевом откровении, в окончательном же раскрытии принесена Спасителем. Еврейство новозаветного времени в значительной степени исказило ее. Магометанство, восприняв ту же идею Царствия Божия, исказило ее в еще более значительной степени. Уяснить ее для философского разума может только христианство, к учению которого и приходится за ним обращаться.

### **Приближение к личному Богу и идея Царствия Божия.**

Когда человек ищет единения с Личным Богом — Создателем и Промыслителем, он тем самым приходит к идее Царствия Божия. Эта идея, по христианскому Откровению, вносит во всемирную историю такой общий процесс, который совершается и в душах отдельных людей, и во всем мире человеческом, и в мире духовных внечеловеческих существ, и, наконец, имеет даже космический характер. И весь этот процесс неразрывно связан с Сыном Божиим, Вторым Лицом Пресвятой Троицы, Который, как Слово Божие, сотворил мир; как воплощенное Слово-Бог и человек, Иисус Христос является Спасителем человечества и Осуществителем Царствия Божия.

Вот как обрисовал идею Царствия Божия профессор П. Светлов (Светлов Павел Яковлевич (1861 — после 1917) — русский богослов, протоиерей профессор богословия Императорского Киевского университета, и Нежинского института Главный труд — Христианское вероучение в апологетическом изложении”) в своем специальном сочинении об этом вопросе (“Идея Царствия Божия в ее значении для христианского мирозерцания” протоиерея П. Я. Светлова, профессора Университета св. Владимира. 1906. С. 9, 10, 42, 43, 44. Цитировано с некоторыми сокращениями).

“Идея о Царстве Божиим, — говорит он, — занимает исключительное и особенное положение в христианстве сравнительно с другими религиозными и нравственными идеями его. Даже идеи об искуплении, например, или о любви — уступают место всеобъемлю-



щей и великой идее Царствия Божия. Мало сказать, что эта идея господствует в Новом Завете, — нет, она совмещает в себе все Евангельское учение, как догматического, так и нравственного содержания, в том числе и идеи искупления и любви. В этом смысле идея Царствия Божия является центральной и коренной идеей в христианском мирозерцании, краеугольным камнем его.

Кратко и точно, — продолжает автор, — учение о цели мира и жизни человеческой может быть сформулировано так: человек, как и все существующее, создан на служение Богу — разумное и добровольное. Невольно и бессознательно подчиняется воле Божией, намерениям Его и неразумное, даже мертвое творение, следуя Его законам. Но разумные твари самой природой своей призываются к **свободному** служению Богу, участию в Царствии Его. Царство Божие, осуществляемое в разумной твари, есть последняя и окончательная цель творения мира.

Но, как в мире видимом и в роде человеческом, так и в мире невидимом или высшей разумной твари, с появлением зла напротив Царствия Божия возникло царство зла, со стремлениями и идеями, противными мысли Божией. Зло существует прежде всего в том мире, где живет человек, и в самом человеке. Но царство зла не ограничивается пределами земли и человеческого рода; оно подымается выше над землей и захватывает часть Царства Божия в его высшей разумной твари, в мире ангельском. Собственно, здесь первоначально и возникло зло, и в Царство Божие вторгается, на место Бога как Царя вселенной, тварь Его со **своей** волей, **своими** мыслями, а отсюда зло спускается ниже, распространяясь на земле, в роде человеческом и мало-помалу в своей борьбе с добром расширяется в особое царство, вступившее в борьбу с Царством Божиим. Царство Сатаны стоит в неприимимой вражде к Царству Бога. Задача его — дать торжество злу над добром, диаволу над Богом.”

Такова общая постановка мировой борьбы, в которой, как известно по христианскому учению, зло будет побеждено и добро восторжествует в Царстве Божиим.

Христианское учение сообщает о Царствии Божиим гораздо больше, чем эту общую схему, но, в значительной степени, как великую **тайну**. Это не такая тайна, как бывает в эзотерических учениях, не тайна посвященных от непосвященных, но тайна для человеческого разума вообще, в настоящем его состоянии. Она относится к области “глаголов неизреченных, яже не леть человекам глаголати.” В этих тайнах нам понятно лишь то, что нужно для исполнения нами предначертаний Божиих. В остальном же существо тайны можно ощущать лишь в мистическом созерцании, которого видевший, во всяком случае, не в состоянии передать, когда возвращается в условия бытия здешнего мира.

Идея Царствия Божия переносит нас к временам, предшествовавшим даже созданию этого мира. Оно приготовлено людям “от создания мира,” однако не было осуществлено тогда по причинам, предусматриваемым тогда же, так что достижение его было положено в основу мирового процесса, каков он есть. Мы застаем человеческий род в тот момент, когда он, в лице прародителей, оказался недостойным предложенной ему жизни, причем греховные чувства людей были вызваны к реализации соблазном злого духа, начавшего борьбу против своего Создателя еще раньше, в некоторые предмирные времена. Нашу историю мы видим уже как процесс борьбы за спасение людей, за свободное осуществление предначертаний Божиих.

Этот процесс спасения совершается посредством единения людей с Богом в различных степенях, в зависимости от “полноты времен,” то есть от чего-то достаточно назревшего в мире. Это единение людей с Богом здесь, на земле, составляет Церковь. Она и воз-

никала сначала в эпоху Ветхого Завета. То единение, которое было возможно тогда, то есть посредством подчинения предписанному **закону**, ко времени Ноя, Авраама и Моисея составляло лишь начатки, подготовку людей к пришествию воплощенного Бога. “Закон был, — как выражается апостол Павел, — детоводителем ко Христу,” — педагогическим к этому средством. С пришествием Спасителя Царство Божие “приблизилось к людям” и хотя лишь частично осуществилось, но уяснило в возможной для нас степени свое содержание.

Люди призваны Богом к участию в Его Царствии, но это возможно только их теснейшим и, по существу, непостижимым для нас теперь единением со Христом. Это не простое единомыслие, а нечто более глубокое, в наших земных представлениях невыразимое. Насколько оно мистически невыразимо, видно из того, что нас Бог избрал “*В Иисусе Христе*” прежде создания мира, когда нас еще и не было на свете. Тогда еще Он предопределил “*Усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, дабы все небесное и земное соединить под одну Главою — Христом*” (Еф. 1:3-10).

Чем явится человек, когда это осуществится? Это — тайна. “*Возлюбленные, — говорит апостол Иоанн, — мы теперь дети Божию; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, то будем подобны Ему*” (1 Ин. 3:2). Каково будет тогда мировое положение людей, на это имеются лишь характеристические намеки.

“*Не Ангелам Бог покорил будущую вселенную,*” — говорит ап. Павел (Евр. 2:51), а коринфянам напоминает: “*Разве не знаете, что святые будут судить мир*” (1 Кор. 6:2). Перед человечеством в будущем Царствии раскрываются, следовательно, величественные судьбы. “*Думаю, — говорит тот же ап. Павел, — что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас.*” Судьбы всей твари связаны с судьбами человечества. “*Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих*” — ибо “*Сама тварь освобождена будет от рабства тлению — в свободу славы*” (Рим. 8:18-19). Освобождение от рабства тлению, вспомним, означает бессмертие, неподчиненность закону смерти. Но вся эта слава будет исключительно “*Во Христе,*” “*Со Христом*” в силу того таинственного единения с Ним, о котором Он Сам говорит: “*Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино*” (Ин. 17:23).

После подготовки, произведенной в эпоху Ветхого Завета, Слово Божие в должное время вочеловечилось. Христос совершил искупление, порази Сатану во аде, победил смерть воскресением. Бог нас “*Воскресил с Ним, и посадил на Небесах во Иисусе Христе, дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей*” (Еф. 2:4-7). Процесс спасения происходит уже теперь, но, как видим, в какой-то области бытия вне времени и пространства, где мы тоже находимся “*Во Иисусе Христе,*” хотя непосредственно пребываем пока здесь, на земле, в прежних законах бытия. Все это, конечно, безусловно непостижимо для нынешнего нашего разума, как и апостол говорит: “*Проповедуем премудрость Божию тайную, сокровенную*” — “*Как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его.*” “*А нам, — говорит Апостол, — Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божий*” (1 Кор. 2; 7-10). Но формулировать в человеческих представлениях то, что открывается только в Духе — невозможно.

Это станет ясно в Царстве Духа. В здешнем существовании полагается лишь начало развития Царства Божия, с характером некоторой эволюции, как можно видеть из притчей о закваске хлебной, о сеятеле и плевелах и т. д., — впрочем, при непрерывной борьбе против Царствия Божия всех враждебных ему сил. В конце концов эти враждебные элементы

даже получают кратковременную победу, после чего, со вторым пришествием Спасителя, наступит наконец осуществление Царствия при полном изменении условий бытия.

В нынешнем мире, при нынешних законах бытия, все имеет конец, везде господствует смерть. В Царствии же Божиим смерти не будет и законом бытия станет *“Жизнь вечная.”* Наступление его будет сопровождаться космическим переворотом: *“Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление”* (1 Кор. 15:52-53). Вся тварь будет освобождена от рабства тлению. Долгая подготовка Царствия завершится новым актом творчества. *“Но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел <...> совершится тайна Божия”* (Откр. 10:7). В это время скажет Сидящий на престоле: *“Се, творю все новое,”* и исполнится видение Тайнозрителя: *“И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали”* (Откр. 21).

Такова картина мировой истории, от начала до конца. В нашу земную жизнь она вводит действие Бога, исполнение Им поставленных целей, и привносит в мир чувственный влияние элемента духовного, который является господствующим и побеждающим. Но эта победа достигается в процессе непрерывной борьбы, с одной стороны — за Царствие Божие, с другой стороны — против него. Конечный результат процесса, рисуемого Откровением, состоит в таком торжестве духовного элемента, что и люди, и даже сама природа — преобразуются, пересоздаются, являются новыми существами, новыми небом и землей. Но самое течение исторического процесса совершается среди нынешней природы земли, неба и человека. Действие духовных сил человека и сфер сверхчеловеческих приводят к действию здешнего мира и переплетаются со всеми нашими историческими событиями.

Если бы в человечестве не было ничего противодействующего сближению с Богом, то весь исторический процесс мог бы представлять картину мирной эволюции, простого созревания духовного зерна. Но процесс совершается в непрерывной борьбе, потому что в нем действует, в отношении Бога, не одна центростремительная сила, но и центробежная, не одно приближение к Богу, но и удаление от Него, стремление к царству не Божию, а какому-то иному. Возникает поэтому непрерывная борьба добра и зла, которая наполняет человеческую историю, ее поступательные движения, ее отступления от истины и добра, проявляясь в идеях, верованиях, направлениях, бытии и во всем, чем живут люди.

### **Удаление от Бога Создателя и автономность человека.**

С точки зрения мирозерцания, отвергшего идею Личного Бога Создателя, весь мировой процесс, а в частности — жизнь человека, представляется в совершенно ином виде.

Даже и мировой духовной борьбе тут нет места. Вся природа, с этой точки зрения, есть Бог. В ней имеются различные проявления божественного элемента, но — при всех проявлениях — это один и тот же элемент. Жизнь вселенной есть развитие, эволюция на тех свойствах и законах, которые присущи природе. При материалистическом понимании природы, конечно, нет и вопроса о какой бы то ни было духовной борьбе и о каких бы то ни было целях мирового бытия. Находясь в зависимости только от сил природы и будучи ее порождением, человек в нравственном смысле не зависит от Бога, но автономен, то есть делает то, что находит для себя лучшим и на что хватает его сил. При спиритуалистическом взгляде на природу, как на обладающую духовными свойствами, эти последние являются лишь некоторым элементом, а не личностью. Бога, отдельного от природы, нет.

Жизнь природы есть жизнь Божества, жизнь Божества есть жизнь природы. Не всегда эта жизнь природы нравится человеку, и он (как в индуизме) считает наибольшим счастьем уйти из сферы здешней, “проявленной” природы в сферу природы непроявляющейся, где нет здешней жизни. Но, если в этом смысле является идея “спасения,” то его должен совершать для себя сам человек, как это типичнее всего выразилось в буддизме. Не Бог совершает спасение человека, а он сам. Он сам уходит из жизни посредством отрицания ее. Он — самостоятелен, автономен.

При других толкованиях той же “гилозоической” идеи человек рассматривает себя выше бессознательного божественного элемента природы, ибо в природе нет личности, а в человеке имеется и сознание, и воля, концентрированная в одной личности.

Если есть другие существа, у которых сознание и воля так же концентрировались в личных формах, как у ангелов, то человек подобен и равен им, а может быть, и выше. Его личность представляется автономной. За отсутствием Личного Бога Создателя никакого “Царствия Божия” не может быть. При воззрении, ставящем человека выше безличной природы, на земле может явиться “Царство человеческое.” Оно может быть способно охватить и всю природу. Но Божия Царства нет и не может быть.

Такое воззрение на мировое бытие человек основывает также на откровении, но не Бога Создателя, а откровении людей, высоко проникших в глубины бытия вселенной. Открытые ими истины с познавательной точки зрения ему кажутся более достоверными, и нынешние пропагандисты индуизма очень хвалятся тем, что их философия монистична, каковой и должна быть истинная философия, а не дуалистична, как у христиан. Для ума, отвергшего Личного Бога, такой взгляд вполне логичен.

Действительно, философия, исчерпывающая смысл бытия, должна бы быть монистична, тогда как при существовании Бога Создателя, имеющего совершенно не ту природу, как Им созданный мир, — философия не может охватить **всего** бытия, вследствие непознаваемости Божественного существа. Поэтому она получает как бы дуалистический характер, хотя на самом деле это неверно. Правильно выражаясь, должно сказать, что у христиан **философия должна быть дополняема религией**. Одной философии разума недостаточно для познания целого бытия, в котором есть и бытие несозданное, божественное, и созданное, то есть вселенная со своими материальными и духовными элементами. Таким образом, в действительности познание, доступное христианину, несравненно глубже и обширнее, чем “монистическая” философия индуизма, не знающая совсем Божества и искажающая свои понятия о вселенной приписыванием ей автономности.

Тем не менее философия “автономного мира” может хвалиться тем, будто бы она знает его всецело, тогда как христианин, несомненно, не знает многого в существе Божиим. Нельзя не заметить по этому поводу, что такое незнание, несомненно, поддержано Божеством в целях, предначертанных для выработки человека. В этих целях должна быть достигнута **жизнь** с Богом, при которой только и возможно постижение Его существа. Такое мистическое постижение возможно и в нынешней жизни, а в будущей, когда люди увидят Бога лицом к лицу, сделается общим уделом “спасенных.” Для достижения этого Божественное Откровение дало людям не то, что требовалось бы для исчерпывающей полноты философии бытия, а то, что нужно для **прихождения** к Богу. Такое положение некоторые люди принимают охотно, потому что их поглощает желание идти к Богу, быть с Ним. Другие умы, в которых преобладает желание не пребывать с Богом, а иметь хотя бы обманчивую полноту знания, предпочитают псевдооткровения, якобы удовлетворяющие это их стремление. В христианстве философия необходимо должна быть дополняема религи-

ей. В сторонниках автономного мира действует мечта полноты знания, дающего власть над вселенной.

В действительности эта воображаемая полнота знания подсказана чисто человеческой презумпцией, формулированной еще египетским Гермесом Трисмегистом (Герметизм — религиозно-философское учение эпохи эллинизма и поздней античности сочетающее в себе элементы греческой философии, халдейской астрологии, персидской магии и египетской алхимии. Сочинения, так называемый “Герметический корпус.” II-III вв. по Р. Х. приписываются Гермесу Трисмегисту), будто бы “все, что вверху (то есть в Божественном мире), есть то же самое, что внизу (то есть в земном мире).” Это есть простое отвержение Бога Создателя, обожествление природы, совершенно произвольное, ничем не доказанное, а потому и не имеющее права на причисление к “познанию.”

Мы выше говорили, как многое в природе человека влечет его к Богу, к исканию Его. Но какие же свойства природы, Богом человеку данной, могут влечь к противоположному: к желанию удалиться от Бога, как бы уверить себя, что Его как Создателя, как Существа Внетварного не существует? Это является потому, что в целях Божественных положено, чтобы человек **свободно** приходил к своему Создателю. Человеку дана поэтому внутренняя **свобода**, дар божественный, драгоценный, но в то же время опасный, ибо свободное волеизволение может повести человека ко всему: к правде и неправде, к добру и злу.

Оно может произвести стремление не идти к Богу, а удалиться от Него.

Мы, несомненно, наблюдаем настроения, при которых человек желает, чтобы Бога не было, тяготится мыслью о возможном Его существовании. Анализируя такие настроения, мы легко заметим, что причины, приводящие человека к ним, кроются в нежелании стеснения, в самоутверждении свободы, в том, что чувство свободы заглушает остальные чувства человека, особенно любовь. Духовное существо наше может испытывать расстройство гармонии своих свойств, их атрофию и гипертрофию. Гипертрофия же чувства **свободы** может переходить в страстное желание **могущества**. Сильнейшим противодействием этому служит любовь, которая влечет к единению с тем, что прекрасно, что благо, и дает в наибольшей степени ощущение счастья. При нормальном соотношении духовных свойств свобода поэтому влечет человека к исканию Бога, к нахождению в Нем счастья. При гипертрофии же чувства свободы оно заглушает все остальное, доходит до самоутверждения, не желает ничего, кроме своей абсолютности, а потому стремится к **могуществу**, так как лишь могущество обеспечивает свободу. Легко видеть, что это стремление, вытекши из нарушенной внутренней гармонии человека, может иметь последствием лишь такое же нарушение всей мировой гармонии, ибо немислимо, чтобы все существа оказались каждое могущественнее всех прочих. Это стремление фактически может приводить только к борьбе за власть и к попыткам подавить свободу всех других, монополизировать ее для одного себя.

При этом единение и любовь заменились бы общей взаимной враждой, в которой духовный мир потерял бы наиболее высокие свои свойства, делающие его вместилищем общего. Это, однако, разрушало бы самые цели создания, и потому вся сила Создателя стоит против осуществления стремлений болезненного самоутверждения. Охваченный же этим человек раздражается препятствиями и начинает испытывать тягостное чувство при одной мысли о существовании Бога, начинает желать, чтобы Его не было, и потому охотно оставливается на всяких гипотезах, при помощи которых может льстить себя надеждой, что Бог не имеет большой силы, не может составить большой помехи человеческому всевластию.

Это — то самое психологическое состояние, которое Откровение рисует нам у первого противника Божия, Падшего Ангела. Конечно, огромное расстояние отдаляет исполнинские алкания свободы и могущества у Падшего Духа, некогда представлявшего собой красу создания, и стремления маленького человека, которого алкания иногда не идут дальше того, чтобы ничто ему не мешало удовлетворять свои животные аппетиты в корыте земных благ. Но это различие только количественное, а не качественное, и в Откровении категорически заявляется, что атворяй грех — от диавола есть, яко исперва диавол согрешил.” Как бы то ни было, удаление от Бога, забвение Его составляет такой же всемирно-исторический факт, как искание Бога и стремление к Нему. Откровение христианское прямо указывает в этих амтибожественных стремлениях чрезвычайно сильное участие первого противника Божия — Падшего Ангела, ставшего духом зла именно на почве борьбы против Бога.

Как в израильских преданиях о диаволе, так и в воспринятых христианами частях этих преданий можно найти своего рода мифологию, повествующую обратно, в материальных формах, о деяниях духа зла. В поэзии образцом художественной обработки этих сказаний является “Потерянный рай” Мильтона. Разумеется, в самом Откровении мы не имеем таких рассказов, ибо оно никогда не изображает неизобразимого. Та борьба, которую падшие духи ведут против Бога, происходит в формах, недоступных земному представлению. Но самый факт борьбы свидетельствуется христианским Откровением самым положительным образом. Особенно подробны указания на то, что диавол неустанно действует среди людей, влияя на них, стараясь отвращать их от Бога и его заповедей, а посредством этого помешать осуществлению в судьбах человечества того, что предназначено БОГОМ. (Указывающие на это места Св. Писания чрезвычайно многочисленны. Для примера можно указать Ин. 18, 44; 15, 30; Лк. 4, 5, 6, 7; 8, 12; 13, 27, 38, 39; Мф. 15, 41; 1 Ин. 3, 8; 2 Пет. 2, 4; Иуд. 1, 6; Еф. 6, 12; Евр. 2, 4; 1 Тим. 3, 6; Откр. 20, 10 и т. д.).

Общую картину исторического действия диавола в человечестве дал Сам Спаситель в притче о пшенице и плевелах: “Пшеница, доброе семя — это Сыны Царствия,” плевелы — сыны лукавого. Доброе семя посеял Христос, плевелы ж — враг, который есть диавол. Эти плевелы будут произрастать совместно с добрым семенем до самого конца мира. Профессор А. Беляев (Беляев Александр Дмитриевич (1852-1919) — профессор догматического богословия Московской Духовной академии. Главный труд, являющийся его докторской диссертацией, — “О безбожии и антихристе.” 1898) полагает, что эта притча начертывает “всемирную историю человеческого рода от начала до конца” (А. Беляев. О безбожии и Антихристе. Введение).

Помимо такого непосредственного действия злого духа, самая природа людей, со времен грехопадения, усвоила как бы нечто сатанинское, приобщилась природе злого духа. В грехопадении соединились разные элементы самоутверждения, между прочим, соблазнительная мысль сделаться “как боги.” Люди как бы отравили себя духом диавола и внесли в свою природу двойственность. В них оставалось и то, на основании чего они могли обращаться к Богу со словами “Отче наш,” появилось также и то, о чем сказал Спаситель: “Вы отца вашего диавола есте и похоти отца вашего творить хотите.” С этой двойственностью началась и проходит история человечества, со всеми ее перипетиями, с задачей освободиться от привитой диаволом заразы. Но эта задача очень трудная. По совершении искупления пред людьми явилась возможность тесного единения с Богом (“во Христе”), но не исчезло ни одно из обстоятельств, соблазняющих людей искать своей независимости, творить “свою волю,” чем человек уже отрезывается от Бога.

Мысль об автономности человека, по христианскому воззрению, есть не более как иллюзия. Откровение категорически отрицает возможность человеческой автономности,

утверждая, что по состоянию сил человека у него нет другого выбора, как быть или “рабом Божиим,” или “рабом диавола” (см. напр. Деян. 26:18; Рим. 6:17:18, 22). Возможно, что это обстоятельство вполне сознается и диаволом, который соблазняет человека мечтой автономности в уверенности подчинить его себе, как только отвлечет от Бога. В истории и действительно, хотя в слабых формах, бывали и повторяются явления “диаволизма,” “сатанобожия” — поклонения человека диаволу. Но если поклонение сатане бывало доселе явлением довольно редким, то идея автономности человека, идея “царствия человеческого” имеет в истории самое широкое место.

### Историческое развитие основных религиозно-философских идей.

Как выше сказано, основных религиозно-философских идей, давших исходные пункты миросозерцанию человечества, всего две. **С одной стороны**, у людей возникает мысль о господстве над миром и всем существующим Высочайшего Сверхтварного Бога, Который Сам создал, вызвал из небытия все существующее в мире, дал законы бытия и предназначил всему известные цели, являясь Творцом и Промыслителем мира и человека. **С другой стороны**, возникает мысль о самосущности природы, никем не сотворенной, всегда бывшей и всегда жившей по свойственным ей законам.

Эти идеи с незапамятных времен жили в человечестве, живут и до сих пор. Будучи противоположны между собою, они взаимно исключают одна другую и борются между собою с переменным успехом. Они попеременно овладевали умами людей настолько широко, что иногда могло казаться, будто бы одна готова совсем заглушить другую, но каждый раз это оказывалось успехом временным. Бывали попытки объединять их, но каждый раз оказывались неудачными. Это и понятно, потому что невозможно органически слить столь противоположные идеи, невозможно охватить их какой-либо другой высшей объединяющей идеей, а можно только механически “синтезировать,” соединить вместе, причем, не будучи уничтожены в этом синкретизме, они продолжают внутреннюю борьбу и снова расходятся, как расплываются на отдельные слои вода и масло, сколько бы их ни взбалтывали в одном сосуде.

Так **обе** основные идеи, основные представления о **наивысшей силе**, от которой зависит все остальное, в том числе наша этика и наш долг, наши задачи в отношении себя и всех окружающих — эти основные представления вечно остаются в роде человеческого, который ни от одной из них не отказался и продолжает разделяться на два слоя, примыкая или к первой идее, или ко второй. Едва ли подлежит сомнению, что численный перевес всегда принадлежал тому слою, который верил в самобытность природы и не верил в Бога Создателя.

Однако же каждая из этих идей, храня незыблемой свою основу, не оставалась неподвижной и имела известную эволюцию или, выражаясь христианским термином — “раскрытие,” а в то же время представляла и многочисленные вариации, переработку, усовершенствование. Особенно это должно сказать об идее самобытности природы, которая, по существу, исходит из работы разума человеческого и не связана или в меньшей степени связана содержанием сверхчеловеческих откровений.

В общей сложности религиозно-философское содержание человечества можно себе представить так: в течение длинного ряда тысячелетий оно оставалось проникнуто уверенностью в самобытности природы, вечно существующей и не имеющей никакого Творца, а обладающей только устроителями, которые, впрочем, возникают из нее же самой, из зало-

женных в ней самой сил. Эта огромная толща обожателей природы прорезывается как бы некоторым клином — слоем поклонников Единого Творца Создателя, Устроителя и Промыслителя вселенной и всех ее сил, материальных и духовных. Влияния первой идеи со всех сторон давят и воздействуют на слой верующих в Единого Бога Создателя и Промыслителя, в свою очередь претерпевая влияния со стороны последних. Из этих пересекающихся влияний нарождаются время от времени школы смешанного характера. Когда они пытаются соединить обе сферы верований, то оказываются недолговечны, но иногда они только дополняют чужими точками зрения свои доктрины и тогда вносят в основную философию новые оттенки. Так, в настоящее время индуистское движение Брам Сомадж внесло из европейской философии некоторое понятие о личности в индуистскую философию, безусловно отрицающую личность. По преимуществу все такие явления имели место в сфере обожателей самобытной природы.

Идея Бога Создателя и Промыслителя не могла вносить в свою философию никаких заимствований из идей самобытной природы иначе, как отказываясь от самой себя. Хотя и евреи, и христиане, и магометане нередко попадали под чуждые влияния пантеизма, но являвшиеся вследствие этого учения становились явно еретическими и выбрасывались из правоверной доктрины.

Так, в христианстве гностицизму скоро было отказано даже в наименовании христианского учения. Хуже у евреев с Каббалой, которая продолжает оставаться элементом якобы еврейского учения, хотя находится в коренном противоречии с действительным моисеизмом и учением пророков. В магометанстве пантеистические секты также не отрезаны безусловно от правоверного учения. Тем не менее все-таки, когда мы говорим о еврейской вере, мы разумеем под этим отнюдь не каббализм, а или моисео-пророческие доктрины, или талмудическое их истолкование, а говоря о магометанстве, разумеем учение Магомета с основным его документом — Кораном.

Вообще идея Бога Создателя и Промыслителя и вытекающая из нее идея Царствия Божия представляет следующие моменты раскрытия и истолкования:

1. Первоначально идет выработка носителя этой идеи, то есть еврейского народа, с чем исторически соединено изолирование племени Авраамова сначала в Палестине, потом в Египте.

2. Затем Моисей получает свое Откровение, и первый образчик общества Божия, или народа Божия, развивается в Палестине времен Судей и Царей Израильских, причем языческие верования постоянно искажают Моисееву веру.

3. Наконец, евреи за свои постоянные измены подвергаются новому изгнанию — в Вавилонию. В этот период Моисеево Откровение дополняется пророческим, и вера в Бога Создателя и Промыслителя уясняется и утверждается; с другой же стороны, являются новые искажения ее: **во-первых**, в появлении идей Царства Израильского народа, как, якобы, представляющего истинное осуществление Царства Божия, а **во-вторых**, погружением еврейской мысли в языческую мистику (каббализм). Эта эпоха исторически соединена с вавилонским пленом, восстановлением Иерусалима, временами иудейских восстаний, а также еврейским прозелитизмом, подготовлявшим почву для распространения христианства. После этой подготовки является Откровение Спасителя и всемирная проповедь христианства. Иудейство, замыкаясь а Талмуде, изолируется от всего мира и поглощается идеей Царства Израиля, вместо осуществления которого снова рассеивается в изгнание по всему миру.



Между этим христианство подвергается искажениям гностицизма, вследствие чего идет эпоха выработки истинного догмата.

Довольно неожиданно через 600 лет является новая интерпретация идеи Бога Создателя и Царствия Божия в Магометовом учении, которое сложилось из смеси еврейства, христианства и древних арабских преданий о Едином Боге. Идея магометанства характеризуется намерением подчинить все народы Царству Божию под угрозой смерти, в лучшем случае — порабощения.

Несколько сот лет истории отведено было политической и культурной борьбе христианства с магометанством.

Дальнейшее истолкование идеи Бога Создателя и Промыслителя выразилось лишь в появлении нескольких христианских исповеданий: Православного, римско-католического, протестантского. Их борьба между собою, а также с магометанством, еврейством и с учениями пантеистической мистики, скрывшейся в разных сектах и тайных обществах, наполняют новую историю, в течение которой является также воздействие христианства на мир индуистский и буддистский.

В дальнейшем течении времени христианство все более переходит в оборонительное положение вследствие выступления в его собственных владениях идей Пантеистического мистицизма и материализма, утвержденного также на признании вечности и самобытности природы, с отрицанием идеи Бога Создателя.

В общем идея Бога Создателя и Царства Божия имела, таким образом, очень мало вариаций. Их три: 1) частная идея Царствия Божия в учении Моисея, пророков и — окончательно — в Откровении Спасителя; 2) еврейский талмудический вариант — перенос Царствия Божия в земное владычество Царства Израиля; 3) магометанский вариант — перенесший Царствие Божие в земное царство правоверных. В обоих последних вариантах, впрочем, не исключается и Царствие Божие в будущем Небесном существовании людей.

Идея вечной самосуцной природы проявляется в очень разнообразных религиозно-философских концепциях. Среди них особенно поражает **политеизм**, многобожие, в котором с первого взгляда трудно даже признать идею вечной самосуцной природы, по существу безличной, тогда как политеизм населяет мир множеством личных божественных существ. Эта форма верований свойственна решительно всем народам в различные эпохи их развития. Многобожие царствует среди грубейших дикарей, доживших до наших времен, но составляло также религию народов, достигших и высокой степени культурности. Его отголоски сохраняются и у народов монотеистических в их фольклоре. Существа, почитаемые в политеизме, имеют вполне личный характер, им приписываются все атрибуты личности, и многие из них имеют даже промыслительный характер. По большей части они являются покровителями лишь отдельных народов или отдельных местностей, но иногда достигают даже общей промыслительной роли, как, например, Зевс-Юпитер, руководя жизнью людей вообще.

В этих существах трудно было бы узнать проявление вечной самосуцной природы, если бы мы не знали таких религий, в которых рядом с политеизмом народных масс существовала в жреческом и вообще образованном классе высокоразвитая философия бытия. Такие религии, как древнеегипетская или индуистская, объясняют, что эти сравнительно мелкие божества суть не что иное, как отдельные проявления вечной самосуцной природы. Она раздробляется в отдельных явлениях, спускаясь все ниже и ниже в их частности, и всюду порождает множество “богов.”

Почему же эти частные, конкретные проявления самосушной природы приобретают личный характер, которого не имеет природа в совокупности? Это — в довольно грубой аналогии — можно объяснить сравнением с человечеством. Каждый отдельный человек есть личность, а человечество, из которого он рождается и часть которого составляет, не имеет личного характера, не есть вообще особое существо. Общая мысль обожателей самосушной природы состоит в том, что безличная природа, в которой свойства сознания и чувства разлиты лишь как некоторый составной элемент, может приобретать личный характер только в отдельных фокусах концентрации этого элемента. Такова общая логика всех людей, не усматривающих в мире Бога Создателя, ибо безличность природы в целом слишком ясна.

Ее законы, взятые в целом, настолько постоянны и неизменны, что в них никак нельзя усмотреть личной воли. Там, где действует **очевидная** необходимость, столь же очевидно не может быть личности, которой основная черта состоит в некоторой свободе действия. В отдельных же явлениях природы, переменчивых, даже подчас капризных, действие которых раскладывается на сотни различных способов, человек, напротив, естественно усматривает какое-то личное существо, сходное с ним самим. Он антропоморфирует эти конкретные отдельные явления природы, в числе которых состоит и сам. Но он не может антропоморфировать всю совокупность целостной природы, не являющей перед ним никаких личных свойств.

Таким образом, политеизм является одним из выражений религии природы, верования в ее самосушность и вечность, и в то, что она, хотя не составляет Личного Бога, но способна порождать личных богов, как сконцентрированное проявление своих безличных свойств. Но в различной обработке политеистической идеи существует большое разнообразие. Иногда политеизм придает личный характер отдельным силам и явлениям природы. Иногда он предполагает за спиной их отдельных **духов** — [это] некоторые существа, по психическим свойствам подобные человеку, но живущие в иных, чем он, сферах бытия и вследствие этого отличающиеся от человека, например, способностью быть невидимыми, огромной силой, быстротой передвижения, влиянием на силы природы и т. п. Иногда в этих существах человек усматривает души умерших людей, перешедшие в иные сферы бытия. Эти души предков иногда сливаются в представлениях политеистов с духами природы, причем духам предков приписывается участие в явлениях природы и даже в устроении ее сил. Так, индусским “ману,” которые суть предки людей, приписывается огромная роль в сотворении различных частей природы, наравне с деятельностью богов, порожденных самой вечной самосушной природою.

Верование в духов вообще и духов природы в частности приводило к тому, что существование “богов” признавали даже чистые атеисты, как Будда, и также философы, как Гераклит (Гераклит Эфесский (кон. VI — нач. V в. до Р. X). — древнегреческий философ, представитель ионийской школы), который в действии вселенной, в целом взятой, усматривал лишь правильный механизм с неизменными законами, исключая всякий волевой элемент. А так как законы природы неизменяемы и имеют свою логику проявления и действия, то у политеистических народов и жило верование в некоторый рок, фатум, мифологически развитый в представлениях о мойрах, ананке, парках (Мойры — в древнегреческой мифологии три дочери Зевса и Фемиды: Клото, Лахесис и Антропос; Парки — в римской мифологии богини судьбы) и т. д., которых решение обязательно и неизменно даже для богов.

В этом веровании в какую-то высшую над богами силу некоторые исследователи предполагают смутный отголосок первичного верования в Единого Бога Создателя. Ко-

нечно, при происхождении людей от единого предка Адама, знавшего о существовании Единого Бога Создателя, вполне логично предполагать существование предания первых людей об этом Боге, забываемом людьми под напором верований в божества природы.

Что касается политеистических богов, то всюду, где нам хорошо известны верования людей, эти боги не имели вечности существования. Рано или поздно они возвращались в лоно природы, их породившей. Конец богов был верованием и древних египтян, и народов классического мира. Существование богов было продолжительно, но не вечно, тогда как самосушная природа, их порождающая, не имела ни начала, ни конца своего бытия.

Но верование в самосушную вечную природу порождает не одни политеистические концепции. Оно даже более логично создает философию пантеизма и атеизма.

Чистый пантеизм, представляя вечную природу обладающей психическими свойствами, считает, что божественные свойства проникают всю природу не в виде каких-либо духов, но во всем ее существе, нигде не концентрируясь в отдельных духовных личностях. Законы природы являются проявлением этих ее божественных свойств, таких же вечных и неизменных, как и она сама. Если при этом можно предположить в пантеистической природе волю, то она во всяком случае неизменна. Если тут есть божество, то оно действует вечно одинаково, неизменно. При таком взгляде нет никакой опоры для верования **в свободу воли**, которая составляет главный признак личности, и пантеистическое божество теряет всякий личный характер. Но это равносильно отсутствию божества, и потому атеизм, отрицание существования Бога, является родным братом пантеизма.

Атеизм, однако, представляет и сам две разновидности: 1) атеизм **спиритуалистический**, отрицающий существование Бога, но не отрицающий существования духовных свойств бытия; 2) атеизм **материалистический**, не признающий существования чего бы то ни было, кроме физического, материального мира, и все так называемые духовные свойства человека, предполагающий их проявлением физических законов. Это в философском смысле, конечно, наиболее грубая, несостоятельная доктрина, которая прямо закрывает глаза на целую половину явлений бытия. Тем не менее материализм существует у людей и способен даже делаться иногда господствующим мировоззрением. Он соблазняет своей чрезвычайной простотой и категоричностью.

Гораздо сложнее и труднее для человеческой мысли обработка спиритуалистического атеизма, которого главное выражение составляет философия буддизма.

Если мы станем классифицировать развитие идеи вечной самосушной природы в логическом порядке мысли, то должны сказать, что атеизм составляет последнее ее завершение в двух противоположных направлениях. Атеизм материалистический обесмысливает идею самосушной природы, отнимая от нее все духовные свойства. Атеизм спиритуалистический совершает полное самоубийство идеи самосушной природы, ибо приходит к отрицанию реальности этой природы и признает существующими только психические свойства человека, остающегося с ними среди безбрежной пустоты небытия, иллюзорно представляющегося ему бытием, вследствие его собственного самообмана. Но человек властен уничтожить этот самообман, что и делается единственной разумной целью его жизни. С завершением же этой цели человек — эта единственная неотрицаемая пылинка самосушной природы — выходит совершенно из бытия и переходит в неведомую нирвану, где неизвестно, есть ли что, но, во всяком случае, нет того, что люди здесь называют вечной самосушной природою.

Историческая жизнь философско-религиозных идей представляет, однако, в общем не ход логического развития какой-либо из них, а их вечную борьбу и сочетания. В каче-

стве частного процесса происходит и логическое развитие той или иной идеи. Но в общей жизни человечества мы постоянно видим, что вместо успокоения на логическом конце идеи люди делают поворот назад или в сторону, возвращаются к покинутым точкам зрения или комбинируют их с другими. Ряд наций и поколений пытается решить тайну смысла существования своего, которая неразрывно связана с решением вопроса о том, где основная сила бытия, ибо только в приспособлении к ней решается, что должен делать человек, как выработать себя, как жить, куда идти? Этот вопрос люди не могут решать только на основании доверия к работе своих предшественников и постоянно пересматривают решения, сделанные до них, пытаются находить новые пути для этих решений и таким образом создали ряд концепций, представляющих обширную область науки о религиозно-философской жизни человечества. Но при всех этих усилиях люди уже давно пересмотрели все возможные точки зрения, которые начинают уже лишь повторяться, хотя и с несколько новыми комбинациями, несущественность которых легко усматривается философствующим умом.

В историческом развитии религиозно-философских идей мы видим их взаимную борьбу и взаимное влияние. Это происходит на почве двух основных идей: идеи Бога Создателя и Промыслителя, стоящего вне созданной Им правды и направляющего ее к Своим целям, и идеи вечной самосушной природы. Та же борьба и взаимовлияние происходят и во вторичных подразделениях основных идей. В этом великом процессе постепенно выяснилось, что люди в работе и борьбе своей мысли уже не находят новых решений и что перед ними может стоять лишь **осуществление** тех выводов, к которым приводит та и другая из основных идей. А выводы эти состоят, в одном случае, в достижении **Царства Божия**, в другом случае — в осуществлении **вселенского царства человеческого**, причем для людей остается мало осознанным, однако и не скрытым то обстоятельство, что предполагаемое царство человеческое может в действительности оказаться **царством врага Божия — дьявола**, действовавшего при борьбе основных религиозно-философских идей довольно скрытно, как бы из-за кулис, так что его действительность раскрывается Божественным Откровением, но очень слабо улавливается разумом человека, идущего через идею самосушной природы к мечте своего мирового царствия.

Нам предстоит теперь более подробно взглянуть в работу и борьбу религиозно-философских идей. Это наилучше бы было сделать в виде рассмотрения общего процесса истории, так как в нем они выясняются в своей связи с целостной жизнью людей. И нельзя не заметить, что существование людей состоит все же не в мысли, а **в жизни**. Как выразился преподобный Макарий Египетский об отношениях людей к Богу: для нас важно не рассуждать о хлебе, а есть его и устраивать себе хлебную питательность. Мысль эта — лишь часть жизни; жизнь шире и глубже мысли, и мысль лучше уясняется жизнью, чем жизнь мыслью. Но, к сожалению, в предстоящей обрисовке религиозно-философских идей

исторические разъяснения их потребовали бы очень много места. Ввиду требований краткости изложения приходится ограничиваться (да и то с большими сокращениями) и довольно схематичной обрисовкой, и анализом только чистой области идей.

Что касается заключительного момента мировой эволюции, то его можно представить себе или по чисто личным гипотезам, или по Откровению. Мы изберем последний путь, так как он, во-первых, доканчивает обрисовку рассматриваемых нами идей, во-вторых же, представляет единственно компетентное свидетельство о событиях будущего. Этот заключительный момент истории мы изложим по данным, конечно, христианской эсхатологии,

так как признаем христианское Откровение единственно истинным. Эсхатология еврейская в настоящее время довольно запутана влиянием Каббалы, а магометанская представляет лишь плохой пересказ христианской. Что касается заключительных моментов земного развития по идеям индуизма и оккультизма, то, во-первых, в них нет одного заключительного момента, а имеются лишь последние фазисы вечно повторяющихся кругов эволюции, после того снова возобновляющихся сначала, во-вторых — последние моменты индуистских кругов эволюции будут изложены в индуистской философии бытия; в учениях же оккультизма пока еще и не открыты во всеобщее сведение те данные, которые касаются действия высших “божественных,” как оккультисты выражаются, сфер бытия.

## 2. Языческая эпоха.

### Общий характер язычества.

Современная наука о религиях не любит выражения “язычество,” находя это слово не выражающим никакого определенного понятия. Хотя по историческому происхождению этот термин означал действительно лишь тот факт, что данный народ не относится к племени израильскому, подобно тому как у греков слово “варвар” означало лишь не принадлежность данного народа к эллинскому племени; однако слово “язычник” в **религиозном** отношении имеет очень ясное содержание и должно быть сохранено в классификации религий.

Сущность религии состоит в том или ином отношении человека к Божеству, что в свою очередь зависит от представления о Боге. В этом отношении человечество, как сказано, имеет лишь **две** основные концепции. **Одна** под наименованием “Бог” понимает **личного** Создателя всего из ничего и Промыслителя над всем созданным. **Другая** концепция считает Бога лишь составным элементом природы. При всем различии частных представлений — о Боге-устроителе (демиурге), о мелких богах, выражающих силы природы, о “божественном” элементе, проникающем природу, — основная точка зрения эта отождествляет “Бога” с “естеством.”

**Первая** концепция исторически принадлежит Израилю, а в окончательном виде христианству. **Вторая** — именно тем народам, которые назывались у евреев “язычниками.” Посему в качестве основных классификационных терминов наука о религиях должна сохранить выражения — “религия языческая” и “религия христианская,” или “моисее-христианская.”

**Первая** идея признает исходным пунктом бытия несозданного, самобытного Бога — Создателя всего из ничего и, признавая его Промыслителем, рождает идею **Царствия Божия**. **Вторая** признает самобытность того, что первая считает миром “тварным,” последствием чего является в той или иной форме идея автономного **царства мира** “тварного.”

Язычество есть явление всечеловеческое, всемирное и представляет область огромной и сложной работы ума и чувства. Это была работа не изолированных племен, каждого, так сказать, на свой страх и своими силами, но работа всечеловеческая, в которой народы земные так же обменивались результатами своих наблюдений и ощущений, как обмениваются в науке и вообще во всех отраслях творчества. Не следует представлять себе древние народы как изолированные общества людей, живущие каждое своей особой жиз-

ню. Конечно, каждый народ имел свою Индивидуальность и в известной степени замкнутость. Но между ними было также и широкое общение. Мы не знаем ни об одной стране “аборигенов” в буквальном смысле слова. Переселения народов начались и происходили в течение всей истории. Китайцы пришли в свою страну с запада и завоевали ранее живших “аборигенов” — тоже пришельцев, вероятно, древнего финского корня. Впоследствии на китайский тип действуют новые завоеватели — монголы и манчжуры. Туземцы Индии были завоеваны пришлыми арийцами, которые впоследствии подверглись воздействию новых завоевателей — монголов. В древнейших периодах жизни Евфратской долины имела место высокая культура аккадцев (вероятно, финского племени), потом завоеванных семитами, в свою очередь подвергшихся завоеваниям персов и греков. Египет также представлял периодическое смешение народов и влияний — каких-то доисторических африканцев, аккадцев с Евфрата, семитов, персов, греков. Вся Европа и Западная Азия изборозжены вдоль и поперек переселениями народов, иногда самыми причудливыми путями. Таинственные пелазги, иберы, лигуры, по-видимому, пришли из стран восточных, а затем были залиты волнами эллинов, кельтов, германцев, которые сами были выходцами из Азии. Древние народы в наиболее отдаленные периоды не долго держались на одном месте и передвигались крайне легко, так как ничем не прикреплялись прочно ни на одном месте. Кельты, например, в друидической религии, представляющей сходство с семитохалдейскими верованиями, выдвинулись с востока, обойдя Черное море и следуя вдоль Балтийского, пока не дошли до крайнего западного предела Европы, но впоследствии мы видим и обратное движение их на восток, на Балканский полуостров, и потом переход через Геллеспонт обратно в Малую Азию, в Галатию. В древних обитателях Канарских островов мы видим переселенцев берберов и замечаем влияние египетской культуры (мумии, иероглифы). Америка заселена отчасти из Азии, отчасти из Европы. В цивилизации ацтеков улавливаются черты египетские, а также семитические.

Помимо завоеваний, всюду происходило и мирное взаимодействие культур. Так, евфратские аккадцы влияли на Египет. Есть известия о семитическом происхождении индусского алфавита. Известно воздействие Индии на Китай. В Греции известно влияние египетских, семитических и фракийских культов. Вообще, с древнейших времен племена всего мира влияли одни на другие, взаимодействовали идеи и верования, перерабатывали и передавали другим, и человечество развивалось их коллективной работой.

Помимо этого взаимодействия идей, различные народы уже по сходству самой психики всех людей даже и в самостоятельной работе мысли и чувства создавали нечто сходное, даже тождественное.

В общей сложности, характеризуя верования и философские взгляды языческой эпохи, мы можем говорить об основных явлениях этой области мысли как о достоянии **общечеловеческом**, как в смысле ценных приобретений, так и в смысле ошибок и заблуждений. Ряд религиозных и философских концепций, наблюдаемых среди народов языческой эпохи, был и коллективным достоянием человечества, переданным в наследие даже и нашему времени, и мы можем рассуждать о **всечеловеческом смысле** этих концепций положительного и отрицательного достоинства. Мы видим в них переживания, наблюдения, стремления, пожелания и рассуждения **человеческой личности**.

Что же видел и чувствовал, чего хотел и к чему шел человек в язычестве? Прежде всего должно сказать, что язычество (в том смысле термина, как мы приняли) отнюдь нельзя рассматривать только как нечто первобытное, грубое, невежественное, некультурное. В язычестве, как и в религиозных воззрениях моисее-христианских, могут быть находимы

все степени культурности, начиная от самых низших и кончая в высшей степени тонкими. Работа языческого периода в отношении религиозно-философском была велика и напряженна, и достаточно напомнить философские системы Эллады, Индии, буддизм, не упоминая о менее известных трудах Халдеи и Египта, чтобы видеть огромный вклад, внесенный в человеческую мысль языческим периодом. Достаточно вспомнить высоту нравственного напряжения, развитого Зороастром, Буддой, рядом греческих философов, как Сократ, для того чтобы видеть, что и в религиозно-этическом отношении работа языческого периода могла достигать большой высоты. Христианские апологеты древней Церкви стояли на той точке зрения, что Спаситель как Логос, Слово Божие — говорил и язычникам. Святой Иустин Философ (Св. Иустин Философ-Мученик (нач. II в. — 160-е гг). Был сначала язычником, а затем принял христианство (в 133 г). Отец и учитель Церкви. Знаменит своими апологетическими трудами) делал даже такую резкую формулу, что “те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников. Таковы между эллинами Сократ, Герклдид и им подобные” (*Иустин Философ. Первая Апология. Пар. 46*).

Хотя по существу своему язычество есть состояние удаления от Бога как Создателя и Промыслителя, но справедливость Создателя и Промыслителя никогда не нарушалась, и никогда человек не погибал духовно иначе, как по собственной вине. Учение апостола Павла говорит, что язычники, которые в нравственном отношении правильно пользовались данными им духовными способностями, не находятся в числе осужденных Богом. *“Ибо, когда язычники, не имеющие закона (откровенного. — Л. Т.), по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон; “они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую... Не слушатели закона праведны перед Богом, но исполнители закона оправданы будут”* (Рим. 2:13-15).

Впрочем, и сам Спаситель объяснил, что не тот сын исполнил волю Отца, который сказал “иду, Господи” и не пошел, а тот, который хотя сказал “не пойду,” но в действительности пошел. Для спасения нужно действительное исполнение воли Божией (закона), а не словесное присоединение к формуле или догмату. Это действительное исполнение воли Божией и могло всегда быть у язычника, чуткого к своей совести и разуму.

Спасение зависит от самого человека, будь он язычник, иудей или христианин. Мы имеем в Библии немало указаний на то, что Бог заботился о язычниках и обращался к ним. Но если Откровение говорит, что язычники, того достойные, могли Касаться, то нельзя никак сказать, чтобы и в коллективной жизни человечества эпоха язычников и та работа, которая производилась лучшими умами и совестями в их религиозно-философской [деятельности], была бесплодна в общем процессе спасения, намеченном Промыслом после грехопадения. Если главнейшая часть этого процесса была поручена избранному народу израильскому, то и все остальные разного рода видами подготовляли условия, при которых воздействовала в назначенное время искупительная миссия и проповедь Спасителя. В этом отношении эпоха язычества и работа высоких умов, искавших Бога, хотя бы и на ошибочно избранных путях, не были какой-то бесплодной черной полосой, чуждой всякого провиденциального назначения и смысла. Язычники ко времени пришествия Спасителя, наоборот, выработали очень многое для того, чтобы человечество могло воспользоваться явившимся возвещением Царствия Божия и устремиться в него, когда оно “приблизилось” к людям.

За этой необходимой оговоркой мы, однако, все же должны признать, что по существу своему язычество — это наследие и продолжение грехопадения — есть явление, ведущее к гибели, к лишению Царствия Божия. Ибо по существу дела, по верованиям своим

язычник не ищет Царствия Божия, а потому и не имеет в нем участия, — наоборот, создает для себя и для окружающих то, что противодействует Царству Божию. Мы видим и теперь, как крупнейшие наследники языческой религиозной философии борются против идеи Царствия Божия и проповедуют концепции, утверждающие всемирное царство человеческое. Отходя от Бога, язычество тем самым входит в область действия и власти вечно-го противника Божия, который и толкнул людей в грехопадение, и поддерживает все движения человеческого чувства и ума, отводящие людей от Бога и толкающие их к противубожию. Язычество, таким образом, было и остается преимущественно областью воздействия и владычества духа зла, и в исторической работе язычества это проявлялось на всех сферах существования людей. Нам и должно прежде всего отметить разные стороны того “омрачения,” которое овладевало родом человеческим в языческую эпоху.

### Распыление божества в природе.

Начало языческой эпохи отмечается, как выражался профессор А. И. Введенский (Введенский Алексей Иванович (1861-1913) — профессор философии Московской Духовной академии, литературный критик, публицист. Главный труд — “Религиозное сознание язычества” (Сергиев Посад, 1902), чрезвычайной деградацией людей, вследствие которой среди них произошла быстрая утрата связи с самой идеей Создателя мира. О состоянии потомков первых падших людей, то есть первобытного человечества, нередко судят по образцам наиболее низко стоящих дикарей, кое-где еще сохранившихся на земле. Это, без сомнения, неправильно. Первобытное человечество, наверное, стояло в умственном отношении выше их. Нужно было прожить много времени в постоянном понижении, чтобы достигнуть такого регрессивного состояния. Но древняя летопись мира, Книга Бытия, свидетельствует о каком-то неудержимом погружении ближайшего потомства Адама и Евы в плотские ощущения и в связи с этим — в столь же неудержимое забвение Бога, о котором они имели еще совсем свежие родовые предания. Тут чувствуется прямое предпочтение плотского духовному, какое-то “сатанинское наваждение.” “*Земля растлилась перед Лицом Божиим и наполнилась злодеяниями,*” — говорит священный бытописатель (Быт. 6:2). Господь истребил потопом несправимое поколение, оставивши из него лишь потомство Ноя, еще “ходившего пред Господом.” Однако и тут Премудрость Божия изрекла: “*Помышления сердца человеческого — зло от юности его*” (Быт. 8:21). Выведя из потомства Ноя лучшего человека (Авраама) как корень будущего искупления людей, Промысел поставил человечеству задачу пробиваться из глубины его падения к росткам духовного прогресса.

Но на этом пути перед людьми стояло огромное препятствие — утрата связи с Создателем и, как следствие этого, забвение Его. Это характеристическое обстоятельство особенно указывается проф. А. Введенским в его труде о религиозном сознании язычества (А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества. М., 1902).

Люди в то время еще хорошо помнили разные внешние обстоятельства первых веков существования. В преданиях первобытных народов сохранилось много воспоминаний тех же событий, о которых говорит Откровение Книги Бытия. Эти воспоминания показывают нам клинообразные надписи Ассирии и Вавилона, где отмечены повествования не только о всемирном потопе, но даже некоторые намеки на историю грехопадения. Характеристичны халдейские изображения мужчины и женщины около дерева, причем позади женщины подымается змея, как бы нашептывая ей что-то. Темные предания о восстаниях тварных сил против Божества особенно знаменательны в книгах шумеро-аккадского периода, то есть в древнейших документах мира, сохранившихся у туранских предшественни-



ков Халдеи и относящихся ко времени за две-три тысячи лет до Вавилона. Среди бесчисленных духов, в которых веровали аккадцы, были также и злые. Наиболее злыми считались семь духов бездны. Это были духи **мятежные**. Они, рассказывает предание Аккада, когда-то восстали против богов, устроителей мира, и уже было захватили в свою власть месяц, но затем были усмирены богом Мирри Дугги (или Мардуком). Эти злые духи должны пребывать в бездне, но по своему самоволию бродят повсюду, делая всякое зло людям, на какое только хватает их сил. Бесплезно обращаться к ним с мольбами, так как им приятнее всего именно делать зло, и отвратить их от этого жертвами нельзя. Защищаться от них приходится мольбами к добрым духам, и особенно к Мирри Дугги. Во всем этом, видимо, сказывается воспоминание о восстании сатаны против Бога.

Но уже у шумеро-аккадцев, рядом с памятью частных фактов, Личность Бога была забыта. Это есть общее явление времен эпохи язычества.

Профессор А. И. Введенский делает анализ этого факта на примере индийского язычества, и его выводы приложимы в той же мере к Египту.

## **Схема Л. А. Тихомирова**

### **Индийское язычество**

- 1) Древнейшие Упанишады X или IX в. до Р. Х.
- 2) Появление буддизма (Санкарачарьи) — Веданта VIII в. по Р. Х. Весь круг развития охватывает восемнадцать веков (ГА РФ, ф. 634, оп. 1, д. 73, д. 3).

### **Религиозные учения индусов**

Древнейшая литература Индии, излагающая религиозные верования, содержится в Ведах. Их четыре:

- 1) Ригведа. Это сборник гимнов божествам. Возникла давно, около 2000 лет до Р. Х. Первоначально гимны передавались изустно, около 1000 до Р. Х. собраны в один сборник.
- 2) Яджурведа. Жертвенные формулы. Собраны от 1000 до 800 лет до Р. Х.
- 3) Самаведа. Песнопения при жертвоприношении Соме.
- 4) Атхарваведа. Заклинания и заговоры. Очень древние. Позднейшие добавления к Ведам:
- 5) Арианака. Излагает мистический смысл обрядов. 800—600 лет до Р. Х.
- 6) Упанишады. Это тайные, сокровенные учения в разъяснение и дополнение Вед (Ригведы) о сотворении мира и религиозном существовании человека. Составлено 800-600 лет до Р. Х.

Древнейшая часть Упанишад называется Веданты (т. е. конец Вед). Веды считаются откровением Браммы, ибо они созданы тогда же как мир. Для пояснения его служит предание, в том числе и книги Ману и Бхагавад Гита. На основании Упанишад (и Веданты) возникли две философские школы — Школа Веданты и позднее (II в. до Р. Х.) Школа Йоги.

- 7) Сутры. Правила и руководства к ритуалу. 600—400 лет до Р. Х.
- 8) Браманы. Прозаические дополнения к книгам Вед, разъясняющие смысл и значение обрядов.
- 9) Бхагавад-Гита. Это шестая часть поэмы Махабхарата, которая относится к сюжету, имевшему место около 1000 лет до Р. Х.

Но, собственно Бхагавад-Гита, вставленная в поэму позднее, представляет воспроизведение какого-то очень древнего учения. Это — длинная речь Кришны начальнику одной из воюющих армий (Арджуне).

10) Рамаяна. Также чистая поэма, гораздо позднее Махабхараты, но в ней есть очень древние части.

11) Законы Ману (I в. до Р. Х. и V в. по Р. Х.).

12) Пураны. Это эпические поэмы, содержащие по древнему определению: а) сотворение мира; б) его разрушение и возобновление; в) генеалогию богов и предков; г) описание царствования разных Ману в разные периоды Манватаров; д) историю солнечной и лунной династий.

Но сохранилось немного Пуран, и притом в очень новой редакции (X, XIII и XVI вв. по Р. Х.). Среди них все-таки немало очень древних легенд и преданий.

### **Философские школы индулов.**

Их довольно много, около 16. Но так называемых принятых школ — всего шесть:

1) Миманша (Первая Миманза), она же Карма Миманза, основана Джаймини. Способы спасения, учение практическое.

2) Вторая Миманза, она же Брахма Миманза или Веданта. Обработана Санкарачарьи. По Упанишатам. Теоретическое учение.

3) Ньяя — занимается логикой и гносеологией.

4) Вайсешика — космологическая теория.

5) Санкхья. Составил Капила. Крупнейшая философия, давшая исход буддизму, она же атеистична и дуалистична.

6) Йога. Составлена Патанджани во II в. до Р. Х. Это теистическое изменение Санкхьи. Предание называет древнейшим учителем Яджнавалкья (около 360 лет до Р. Х.). (ГА РФ, ф, 634, оп, I, д. 68, л. 3-4).

Исходя из реферата г. Мориса Филлипса на Чикагском религиозном конгрессе 1893 года, он пишет:

“Если с самого начала и на всем протяжении своей истории ведийское религиозное сознание твердо и без колебаний знает свойства Божества (всемогущество, всеведение и пр.), но совсем не знает безусловного **Субъекта** — **Носителя** этих свойств, если вся вообще история ведийской религии есть не что иное, как ряд неудачных попыток найти тот верховный Субъект, или то безусловное Начало, Которому по праву и совершенно бесспорно можно было бы усвоить все эти предикаты; если на неотступный вопрос, что такое это неведомое Божество, свойства Которого известны, но Которое само сокрыто (небо ли, гроза ли, огонь ли и т. п.), если на этот неотступный и томительный вопрос ответ был постоянно отрицательный (ни то, ни другое, ни третье, ни вообще что-либо подобное), то не ясно ли, что этот искомый Субъект **забыт**, и притом так, что **воспоминание** о Нем, хотя и смутное, не позволяло религиозному сознанию успокоиться на подстановке на место этого Субъекта какого-либо другого — каков бы он ни был — как не отвечающего идее того Субъекта, мысль о Котором хранится в отголосках смутного воспоминания? Не ясно ли, что религиозное сознание ведийской эпохи есть сознание переходное, живущее потерянным и теперь искомым религиозным идеалом и потому не остановившееся на чем-либо определенном, на каком-либо неподвижном религиозном представлении и веровании?”

Твердость постановки в сознании предикатов Божества, — продолжает автор, — конечно, свидетельствует о том, что оно блуждало **недалеко** от этого идеала. Но идет ли оно **к нему** или **от него, прогрессирует или регрессирует?** Для получения ответа на этот вопрос А. И. Введенский всматривается в направление историко-религиозного процесса ведийской эпохи.

И вот подробное историческое изучение развития ведизма приводит нашего ученого к выводу, что ход развития был **“деградационный,”** вел не к Богу, а от Бога, хотя и не прямолинейно, а с различными поворотами. Действительно, первые божества, о которых нынешние индусы, и даже их философы, совсем позабыли (Дьяус, напоминающий Деуса, Зевса и т. д., а равно первые божества, так называемые адитии, как бы выросшие на идее Дьяуса), имеют еще **теистическую подкладку**. В понятии о божестве преобладающее значение имеют надмирность и этическая высота. В этих божествах индусу еще вспоминается некоторая “самосущность.” Это относится к божествам азурам. Но с течением времени эти концепции бледнеют. “Совершается подмена этико-теистической сущности божества — сущностью натурально-пантеистической.” Проблески монотеистического воззрения сменяются политеистическим. Тут уже человек, затеряв Бога, начинает его искать в тварной природе. Личность божества мельчает в мифологических представлениях, и в конце концов обобщающий процесс соединяет политеистических богов в общую пантеистическую концепцию, исключаящую нестерпимую для разума развратность политеизма, но зато исключаящую и личность Божества. Мы не станем, впрочем, в данную минуту следить за анализом проф. Введенского. Тут важно отметить лишь ту исходную формулу, к которой его привело изучение ведизма: именно **деградационный** характер верований древнейшего человечества. Те точки зрения, которые А. И. Введенский констатирует в Индии и которые явно обнаруживают **забвение** Бога, при смутных воспоминаниях об атрибутах Его, видны ясно в Египте и Халдее, сквозя и в язычестве эллинского мира. Это забвение приводило к тому, что человек **терял различие между тварью и Творцом**. А между тем такое явление не было для человека неизбежным, так что за это заблуждение человек нравственно отвечал.

В учении апостола Павла устанавливается, что человек именно из наблюдения природы мог бы усмотреть Творца ее, если бы его к этому влекло сердце. “Ибо что можно знать о Боге, явно для них (людей. — Л. Г.), потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они (язычники. — Л. Т). безответны” (Рим. 119-20) — то есть не могут сказать, что не познали Бога по невозможности этого. Отдельные случаи и показывают возможность такого познания, как у Авраама или Иова. Сократ впоследствии пришел к идее о Создателе посредством наблюдения своей внутренней природы. Наконец, в древнейшие времена у всех людей было еще много преданий о Творце. И однако первобытное человечество не использовало ни одного из этих источников. Даже предание все более заглашалось, и внимание было переносимо исключительно на **тварь**, на природу, которая и заслонила перед людьми того Творца, которого могла, наоборот, ясно им указать. Люди стали усматривать высшую силу в самой природе, в ее явлениях, а наблюдение своего внутреннего мира послужило лишь к тому, чтобы приписать всей природе духовные свойства.

Политеистические космогонии особенно наглядно сводятся к представлению вечных сил природы, самостоятельно устраивающихся из хаоса, при помощи антропоморфированных сил самой же природы.

По древнейшему шумеро-аккадскому верованию, раньше всего существовала какая-то бездна, Мумму Тиамат, из которой все и зародилось каким-то самопроизвольным процессом. В изображениях Мумму Тиамат мы видим ее всю наполненную какой-то кашей в беспорядке перепутанных безобразных существ или, быть может, зародышей-существ. Но когда здесь начали отчленяться особые духи-боги, антропоморфированные силы организованной природы, они вступили в борьбу с хаосом Мумму Тиамат, которая выслала на них свои чудовищные создания, впоследствии игравшие роль злых духов, Боги-устроители победили бездну, и так явился нам мир. Идея и Личность **Создателя** уже совершенно исчезла в этих воззрениях подобно тому, как исчезла она в Египте и в Индии. У всех место Личного Создателя заняла сила природы. Если мы взглянем на другой конец света, на космологию Японии синтоистского (добуддийского) периода, в котором трудно предположить прямые заимствования от нильско-евфратских и даже индийских культур, — мы все-таки находим в образовании мира ту же картину брожения сил самобытной природы.

“Ко цзи ки” (Современное написание — “Кодзики.” — Ред), нечто вроде японской синтоистской библии, начинается так:

“Кто знает формы мира в первоначальный период его творения, когда и формы-то эти еще не определились? В начале творения на небе явился дух Амено-минака-нуси, потом явились Таками-мусуби и Ками-мусуби. Эти три духа и были главными при творении мира.”

Потом в великой пустоте появилось существо, по форме похожее на росток травы “аси,” только что вышедший из воды. Это был дух Маси-аси-каби. После него явился Амено-токо-даци. Этим пяти духам весь мир обязан своим происхождением.

Другой повествователь говорит: в то время, когда вселенная в неустроенном виде была подобна маслу, плавающему на воде, “явилось существо, по форме похожее на росток травы аси, только что вышедший из воды. Это был дух Маси-аси-каби, сотворивший мир (В. Я. Костылев. Очерк истории Японии. СПб., 1888).

Тут, как видим, нет никакого сотворения, а есть только формирование мира из первобытного хаоса. В дальнейшем рассказе узнаем, что когда этих духов, зародившихся из сил природы, появилось довольно много, то последние из них, предки японского народа — Изанаги и Изанами, спустились в земную область и, ставши на облако или какой-то водяной плавучий мост, стали водить копьем по воде. Из капель, упавших с копья, образовался остров Оно-Горо-Сина, то есть — на японском языке — “остров, образовавшийся сам собой.” Когда же Изанаги и Изанами вступили между собою в брак, то от них родились горы, острова и моря и вся Япония. Изанаги и Изанами являются лишь антро-поморфированными силами природы, и даже слово “родились” всегда означает “образовались.”

В античной космогонии Греции видно то же самое. Земля Гея рождает Урана — небо, от их соединения рождаются титаны, самые имена которых указывают явления природы — Гром, Молния, Сверкающий. В семье уранидов мы находим выражение всех сил природы, созидающих, сохраняющих, разрушающих. Победа Зевса над титанами водворила порядок сил вселенной. Но **Создателя** нет и следа. **Природа** заслонила Личность Творца.

Эти силы и предметы природы, как говорится, одухотворяются языческим умом. Самосознание показывает человеку присутствие в его душе ума, желания, воли, и естественно, что ему представляется, что эти свойства у него являются как общие свойства природы, естества. В нем живет то, что греческая философия формулирует впоследствии как **гилозоизм**, то есть представление о **живой материи**. Материя мыслится одаренною общими свойствами жизни, такими же, как у человека и животных. С появлением раз-

мышления язычник колеблется лишь в том, проникает ли эта жизненная сила насквозь весь предмет или живет в нем в виде отдельного “духа.” Впоследствии начинает преобладать последнее мнение. Но, во всяком случае, является воззрение так называемое анимистическое. Дерево, камень, ветер, молния заключают в себе сознание, волю. С этим рождается и фетишизм. Необыкновенный, легко запоминаемый предмет, в связи с которым произошло нечто благоприятное или неблагоприятное, начинает рассматриваться как место пребывания опасного или благодетельного духа. Ко множеству духов присоединяются еще и души предков.

Их появление понятно. Уже сны показывают потомку, что его умерший предок не уничтожился. Он является во сне, дает советы и требует услуг, как было при жизни. Значение духов предков возрастало даже в огромной степени, так как дух отца, деда и т. д. возбуждал больше доверия. Он заботился о своей семье и роде при жизни. Естественно, что он не оставляет их и после смерти. Он требует себе жертвы (пищи), но и сам помогает потомству. Законы Ману представляют весьма трогательные картины взаимопечения потомков и духов предков. Сверх того, прародитель рода мало-помалу легко начинает казаться порождавшим мир или части его. В индийском культе предки получили именно такое высокое место, и Ману Сваямбху, будто бы участвовавший в создании мира, был не более как отдаленным предком важнейшего клана индийских арийцев. Первые боги были предками и в Египте. В мифологических представлениях предки и первые цари (что было одно и то же) становились высшими божествами в Египте. Дьяус питар (Дьяус-отец. — Ред). Индии был и богом, и отцом. Самое имя Юпитера (Ю-Питер) (от лат. шуаге — помогать. — Ред). римлян показывает его характер предка. Так вселенная наполнилась бесчисленным количеством духов.

“Аккадская магия, — говорит Ленорман, — основана на веровании в бесчисленных личных духов, распространенных во всех уголках природы (Ленорман Франсуа (1837—1883) — французский археолог, профессор Сорбонны). Это одна из самых грубых концепций сверхъестественной и неведомой силы, правящей миром.” По мере того как жреческая вдумчивость вносила некоторую классификацию в бесчисленный сонм отдельных сил этих, сводя их к категориям, количество духов, значительно сократившись, все-таки оставалось огромным. “Одна табличка Ниневийской библиотеки считает 7 величественных и верховных божеств, 50 великих богов неба и земли, 300 духов небес и 300 духов земли” (Francois Lenormand. La Magie chez les Chaldiens et les origins Accadiennes. Paris, 1874. С. 112; Ф. Ленорман. Халдейская магия и начала аккадов. — Ред). Это еще не считая злых духов.

У египтян, говорит Масперо, (G. Maspero. Histoire ancienne des peuples de l’Orient Classique. Т. I. Гл. 2. С. 79-127; Г. Масперо. Древняя история народов классического Востока. — Ред. Масперо Гастон Камиль Шарль (1846-1916) — французский египтолог. Был в Египте “директором древностей и раскопок”), было множество богов. Каждая область (нома) имела своих. И хотя главные боги в разных областях были сводимы жреческой философией в такие же категории, как различные имена одного и того же божества, однако же Египтом владел целый народ богов. Это были боги с очень узким существованием, представляли собою одну какую-нибудь функцию, один момент существования человека или вселенной. Когда являлась эта функция — являлся и бог, проходила она — исчезал и он до следующего раза. Были боги утреннего и вечернего солнца, разных времен года, тех или иных случаев жизни человека (рождение, смерть и т. д.). В общей сложности боги были повсюду.

В подкладке этого, очевидно, было понятие о личном проявлении общего божественного элемента мира. Так было везде.

“По мнению Узенера, — говорит Э. Леманн (Узенир Герман (1834-?) — профессор Боннского университета, филолог-классик. Автор книги “Эпикурей” 1887; Иллюстрированная история религии. Под ред. Шантепи де ла Соссе, статья д-ра Леманна. СПб., 1913. С. 252-394), — древнеевропейские религии ведут свое начало от почитания чисто случайных божеств, богов отдельного случая или момента. Эти божества имели значение только для одного определенного процесса или иногда отдельного факта природы или человеческой жизни. Известно, что эта ступень развития сохранилась в римской религии с ее **индигетаментальными** богами (т. е. богами, которым приносили молитвы по разным случаям и потребностям жизни; indigetes).

Греки, в древнейшие, доступные нашему взору времена, стояли совершенно на той же индигетаментальной ступени развития. Следы этого мы находим повсюду. Бесчисленные отдельные боги существуют для процесса роста в природе и для успешного произрастания полевых хлебов и т. д. В Риме это видно по сохранившимся индигетаментальным спискам божеств. “Существа, которым поклонялись римляне, были скорее божественными сущностями, чем личными богами... Число богов, значащихся в жреческих индигетаментах, определить невозможно. Всякое отдельное состояние, всякое действие, всякий класс предметов имели особых духов-защитников... Были боги рождения, боги брака, боги, которые защищали дитя и мать, боги, помогавшие развитию ребенка, одни — в раннем возрасте, другие — в более позднем... Маленького ребенка учили есть и пить Эдука и Потина, Куба охраняла его постель, Оссипаго укрепляла его кости, Карна — его тело, Статан учил стоять, Абеона и Адеона — ходить, Фабулин, Фариг, Локуций — говорить... Все части дома имели своих богов: Фуркул охранял двери дома, Лимент — пороги и т. д. На Бубоне лежало попечение о быках, на Эпоне — о лошадях, на Палесе — об овцах. Пастухи почитали Флору и Сильвана, садовники — Путу и Помону и т. д.”

Здесь мы имеем очень поучительную картину последствий забвения о том, что такое Создатель мира. Бог в единственном и прямом смысле. Ощущение бытия духовных свойств не исчезает у человека, так как он их чувствует в себе. Отсюда умозаключение, что эти свойства существуют и вне нас, в природе. Но природа в своей целостности не охватима умственным взором, который не удержал в представлении даже Единой Личности Создателя. Природа является в виде отдельных бесчисленных предметов и явлений. Отсюда у человека получается представление о бесчисленном количестве духов, которые и считаются “богами,” так как силы природы оказываются постоянно более могущественными, чем силы человека. Человек чувствует свою зависимость от них, и бесчисленные божки сил природы являются для него существами более высокими, чем он сам. Таким образом, забытая Единая Личность Создателя мира, так сказать, расплывается в природе чуть не на атомы.

Это есть максимальная степень забвения о действительном Боге.

Впоследствии начинается процесс как бы концентрации божественного элемента, утопленного в природе. Начинаются первые зародыши философии в религии, появляясь, естественно, в жреческом мире как таковом, который постоянно присматривается к бесчисленным божествам сил природы. Присматривание к силам природы, выражающимся во всех этих Эдуках, Статанах, Локуциях, Фуркулах, Сильванах, Помонах и т.д., обнаруживает, что эти отдельные существа распадаются на родственные группы, на классы одной сущности. Тогда начинается классификация богов и соединение нескольких однородных божков в одного. Такой процесс идет вперед по мере того, как силы и явления, в которых усматривается духовная сущность, сводятся в меньшее и меньшее число категорий, пока, наконец, мысль не достигает убеждения, что все они, по существу, составляют одну

природу, одну великую душу, неразделимую от материи природы. Так **анимизм** через различные стадии политеизма переходит наконец в **пантеизм**.

Это, однако, есть процесс позднейший, результат уже известной философии бытия, о чем будет сказано ниже. Прежде всего нужно отдать себе отчет о религиозных последствиях, которые получились вследствие указанного распыления Божества на бесчисленные явления и предметы бесконечной природы.

### Принижение понятия о Боге.

Когда представление о Божестве свелось к верованию в огромное количество более или менее крупных и мелких существ, сливающихся с силами природы, это, конечно, приносило идею Божества. Мелкие боги могли быть сильны, нужны или опасны, но во всяком случае, не имели ничего общего с бесконечным величием Бога Создателя. Их силы были ограничены. Сверх того, богов было много, они действовали не совместно, а порознь, они враждовали друг с другом. В страхе перед одними, люди могли прибегать к помощи других. Наконец, боги сами нуждались в пище, которую могли получать только от людей. Отсюда являлась возможность прямого влияния на них.

Идея в том, что боги нуждаются в пище, в кормлении, и что это кормление они могут получать иногда частью, иногда даже исключительно от людей, весьма вероятно, возникла в культе предков. На предков легче всего было переносить атрибуты человеческие. Если же эти духи нуждаются в пище, то легко обобщить вывод на всех духов вообще. Каким образом боги могли поесть предлагаемую пищу? Без сомнения потому, что и у предметов питания был свой “дух,” который именно и питал богов. Нужно вспомнить, что первобытными людьми было очень рано замечено, что они обладают разными таинственными, непонятными, невесомыми силами, которые потом были систематизированы в понятие о призраках, двойниках и т. п. Какие-то особые нервные или магнетические флюиды, получившие такое важное место в магии (как и в современном оккультизме), были замечены первобытным умом тем легче, чем меньше он имел точных знаний о чисто механических силах природы. Возможность доставления духам необходимой им “пищи,” в виде этих тонких испарений или магнетических токов, была совершенно понятна уму непосредственному, обо всем судящему эмпирически.

Боги Египта, говорит Масперо, очень походили на людей. У людей кроме тела была еще душа, тень черная (как тень от солнца) и двойник (подобно отражению человека в воде). То же было и у богов. Боги были существа более тонкие и могущественные, чем люди, но и у них были кости и мускулы, они также ели и пили. Особый таинственный флюид (“са”) циркулировал по их членам и оживлял их. Для богов в свое время наступало одряхление и старость. Была даже перспектива смерти. “Идея неизбежной смерти богов выражена, между прочим, в одном месте главы VIII “Книги мертвых” (издание Навиля; *Histoire ancienne des peuples de l’Orient Classique*. Древняя история народов классического Востока. — Ред).

Таким образом, питание было необходимо богам, и жертвоприношение, как выражается Масперо, было некоторым “юридическим актом,” который, будучи совершен в должной ритуальной форме, давал богу потребное ему и обязывал его к оказанию просимой услуги.

В египетской религии у богов существовало какое-то озеро, из которого они могли и самостоятельно получать необходимый им флюид. У индусов, <...> по некоторым намекам, боги также имели свой специальный запас амвросии, но лишь в высочайших степенях

божества. Обычный же сонм богов в отношении питания был в полной зависимости от людей.

Таково же значение жертвы в древней авестийской религии персов. Так, например, светлый Сириус (Тиштрия), одновременно и звезда и дух, постоянно требует от людей жертв, чтобы иметь силу бороться с демоном Апаошей и подготовить людям в будущем золотой век. В борьбе за источник вод земных, озеро Ворукаша, Сириус-Тиштрия был некогда два раза побеждаем демоном, пока Ахура Мазда (Ахурамазда. — Ред) сам не принес жертвы ослабевшей звезде, и тогда она с воспрянувшей силой отогнала наконец злого демона (Э. Леманн. Персы. — Иллюстрированная история религий. Т. П. С. 182).

Вот в каких резких чертах характеризует значение жертвы Эдвард Леманн: “По форме своей ведийское жертвоприношение имеет целью приобрести расположение богов, в действительности же является средством распорядиться ими. Встречаются такие слова: “Молитва властвует над богами” или еще более поразительные: “Жертвоприносящий преследует Индру, как добычу, держит его так же крепко, как птицелов птицу. Бог — это колесо, которое певец умеет вертеть.” Этот взгляд является следствием того постоянного или даже основного представления о жертве, по которому на нее смотрят как на кормление богов, как на необходимое условие их существования. Боги возрастают от жертвы, они поглощают ее силу. Так, Индра постоянно получает свою силу из сомы (жертвенный опьяняющий напиток). “Как бык ревет о дожде, так Индра требует сомы... Магическое действие жертвы приводит к тому, что бог является или служителем жертвователя, или часто становится совершенно излишним” (Э. Леманн. Персы. С. 30).

“Жертвоприношение в ведическом и браманическом периоде лишено нравственного значения” (В. Кожевников. Индусский аскетизм в добуддийский период. Сергиев Посад, 1914. С. 4, 5, 6), — говорит г. Кожевников (Кожевников Владимир Александрович (1852—1917) — историк и публицист. Знаток философии, музыки и живописи. За свои многочисленные труды был избран в 1912 году почетным членом Московской Духовной академии. Главный труд — “Буддизм в сравнении с христианством.” Т. 1-2. Пг, 1916).

Оно — дело расчета и выгоды как со стороны богов, так и людей. Вот наивное повествование самих брахман по этому поводу: “Некогда боги и люди жили вместе в мире. В то время люди всего, чего у них недоставало, просили у богов — “у нас нет того-то и того-то, дайте нам этого.” Наконец богам стали противны эти просьбы, и боги удалились на небо, открыв себе доступ к нему посредством жертвоприношений, а дабы люди не последовали за ними, они высосали все содержание жертв земных и даже замели следы их совершения. Сверх того, ставши, благодаря влиянию на них жертв, бессмертными, они заключили против людей союз со Смертью, предоставивши во власть ее тела людей, дабы они становились бессмертными лишь после утраты тела. Но святые подвижники “риши” — первые после богов, по присущему им духу ясновидения и откровения, отгадали тайну успеха богов, разоблачили их хитрость и последовали их примеру: “они постигли жертвоприношение, переняли его и стали применять на пользу себе и людям...” Жертвоприношение считалось верною ладью на небо, и притом силою магическою, влияющею на самих богов и заставляющею их исполнять желание приносящего жертву.”

“Бхагавад-Гита” (La Bhagavad Gita ou le Chant du Bienheureux. Издание и перевод Е. Burnoff. Песнь III. “Бхагавад-Гита, или Песня очень счастливого;” вариант — “Песнь о Господе.” — Ред), этот крупнейший документ созревшего ведантизма, поучает нас, что даже мир был сотворен с помощью жертвоприношения.

“Когда Владыка мира (Праджапати) сотворил существа с **жертвоприношением**, он сказал им: через нее (то есть жертву) — умножайтесь, пусть она будет для вас коровой



изобилия. Кормите ее богов, и боги поддержат вашу жизнь. Через эту взаимную помощь вы получите высшее благо, ибо, напитанные жертвою, боги дадут вам желаемую пищу. Тот, кто, не предложивши сначала им, ест полученную от них пищу — тот вор... Знай, что жертвенное делание происходит от Брамы и что Брама происходит от Вечного. Посему этот всепроникающий бог всегда присутствует в жертвоприношении.” Каким-то таинственным способом даже сам “Первый Живущий, Первое божество — есть и Первая жертва.”

В понятии о жертвоприношении, конечно, проявилось очень невысокое представление о божестве и воспитывалось убеждение в возможности властвовать над богами. Другой источник человеческой власти вырос в **заклинании**.

**Заклинание** представляет явление, выросшее из доселе не разгаданного психологического состояния, из преклонения человека перед словом. Откуда могло возникнуть это преклонение? (Издrevле это преклонение перед словом и даже перед буквами, его изображавшими, было высоко характерично у евреев. В качестве самого робкого предположения можно высказать вопрос: нет ли в этом отголоска создания мира Словом Божиим как особой Личной ипостасью? Отсюда могла явиться, при искажении предания, мысль о могуществе слова вообще)

Но как в древнем магизме, так и в новейшем слову придается какое-то самостоятельное значение. Слово было не простое выражение мысли, не одно наименование предметов или понятий, но выражало какую-то самостоятельную силу. Оно иногда содержало в себе силу богов, как бы передаваемую ими в словесной формуле, но и само по себе имело какую-то силу, как будто это есть какой-то особый элемент бытия. У египтян слову приписывалось значение, равное материальному факту, если не более. Когда тень умершего (Ка) жила в его набальзамированной мумии, то нуждалась в пище и питии, и если не получала их, то могла погибнуть, могла наделать и много бед живым, пустившись высасывать соки из них самостоятельно. Но замечательно, что слово, **молитва** о хлебе, пиве, жареном мясе и прочих потребных для Ка продуктах вполне заменяла их наличное присутствие, если только совершалась в надлежащих формулах.

Кроме Ка у человека была еще Ба (дух). В то время, когда Ка (душа) жила в мумии, Ба должна была подыматься к богам, где оставалась жить с ними. Но путь этот был труден и сопровождался разными препятствиями, вроде затворенных дверей. И вот “Книга мертвых” имела особую главу волшебных слов, которые Ба должна была знать для преодоления препятствий, и если Ба знала их и умела произносить с надлежащими ударениями и интонациями, то перед ней открывались все затворы. В противном случае она могла погибнуть на пути.

Впоследствии, когда у египтян развилась идея о суде над Ба после смерти человека, у Озириса взвешивалось сердце умершего, и по нем узнавали все грехи его. Но если на талисмани, изображавшем сердце умершего, писали особое заклинание, то сердце не открывало Озирису ничего предосудительного, так что загробный процесс выигрывался удачно.

Слово имело магическую силу, не понятие, им выражаемое, а самое слово — как звук и как начертание. Когда власть халдейцев сменила аккадскую, то завоеватели сохранили всю аккадскую магию, но заклинательные слова читались непременно на аккадском языке, иначе не имели силы. Это явление мы видим впоследствии в европейской Каббале, которая употребляет магические слова непременно на еврейском языке. Впрочем, даже в самом банальном народном колдовстве заклинания нередко содержат слова, непонятные самим колдунам и в действительности являющиеся словами древней магии.

Это значение **слова** и основанное на нем заклинание мы встречаем в древнейшие времена человечества. Мы не знаем эпох без заклинаний. Об этом ярко свидетельствуют кли-

нообразные книги, изученные с этой точки зрения Ленорманом (Francois Lenormand. Указ. соч. Гл. IV. С. 134 и след).

При аккадских заклинаниях обращались обыкновенно к богу Мирри Дуги (Мардуку), а он обращался к своему отцу, верховному богу Эа. Спрашивается, например, с соответственными жертвоприношениями, как исцелить больного, на которого напустили болезнь злые духи. Мирри Дуги обращался к Эа, и тот отвечал, что нужно почерпнуть в известном месте воды, которой он сообщит свою волшебную силу, и этой водой нужно sprysнуть больного. Магическая сила состояла именно в слове. Было еще какое-то особенно грозное таинственное “имя,” которым грозили злым духам, если они не усмирятся, но до произношения этого имени дело никогда не доходило.

Обычно болезни считались напущенными каким-либо колдуном силою злых духов. Для излечения нужно было отбросить порчу на самого колдуна. Заклинатель брал глиняную (или иную) фигурку, которая изображала человека, напустившего зло. Над ней читали заклинание “по велению властелина чар Мирри Дуги,” и в результате болезнь должна была перейти обратно на самого колдуна. Такие заклинания писались и на амулетах, бывших предохранительными средствами против порчи. Множество таких амулетов с надписями сохранилось до нашего времени. Крылатые быки у дворцов ассирийских были не что иное, как амулеты. Эти приемы колдовства перешли через ряд тысячелетий до самого нашего времени. Черная магия есть продолжение аккадского колдовства. Оккультизм наших дней имеет свою теорию “воздействия на астральное тело,” через которое действие распространяется и на тело физическое. Но какова бы ни была теория, практика колдовства с древнейших времен приводит людей в сношение с “силами нечистыми, злыми.” В те еще времена для достижения своих целей — ненависти, мщения, любовного соблазна и т. д. — обращались именно к “злым духам.” Роль добрых духов, конечно, благороднее, так как они исцеляют и выручают из несчастья. Однако они делают это не бескорыстно, а под условием вознаграждения, то есть жертвоприношения, питания. Все это крайне извращало отношения человека к божеству. При божестве оставался атрибут известной силы, хотя и весьма условной, но самое главное — **элемент нравственный** разобщался с представлением о божестве, так что наибольшее богопочитание нередко имело наивысшее развращающее влияние на человека. Приращение понятия о божестве вело за собою приращение самого человека.

### **Нравственное влияние язычества.**

Язычество представляет явление очень широкое, имеющее разнообразные формы воззрения на божество. Посему нельзя составить краткую **общую** формулу его нравственного воздействия на человека. Смотря по комбинациям верований и влияния их на человека, пришлось бы создать несколько не вполне одинаковых характеристик для разных народов и эпох язычества. Но в общей сложности влияние его на этику человека колеблется только между различными степенями подрыва нравственных устоев человека.

Нравственность людей слагается под двумя главными условиями: **религиозного верования и социального быта**. Последний и в языческую эпоху создавал влияния здоровые. Сверх того, в религиозном отношении у различных народов, и особенно в разные эпохи, была не одинакова степень забвения первобытных преданий о Всемогущем и Благом Боге. Неодинаковую степень влияния имел и культ предков, который вообще, среди ложных верований, имел наименее вредные последствия на этику, и имел даже прямо благое влияние на нее. Действительно, в предках вспоминалась все же сила, связанная с

людьми общностью жизни, интересов, взаимопомощи, привязанности и даже самоотвержения в пользу своих ближних. В культе предков чтилось нечто благое, нравственное.

Человек первобытных языческих времен не мог вполне расстаться с доисторическим традиционным верованием в Благое Божество, Самосущее, Источник Жизни. Погруженный в мир духов природы, то злых, то имевших кое-какое полезное значение, человек по этому воспоминанию предъявлял божеству требование на атрибуты благодати, совершенно не оправдываемые характером сил природы. Мы имеем в древних языческих молитвах образчики иногда высоконравственного религиозного чувства. Смутное воспоминание о действительно Боге создавало противоречие между религиозным **желанием** человека и действительностью его **верования**. Он хотел, чтобы Бог был благ и справедлив, и обращал молитвы в этом направлении к таким богам, которые не давали ему никакого основания рассчитывать на подобные в них качества. Особенно упорно привязывались такие требования к тем богам, в отношении которых (как Юпитер, например) не исчезало воспоминание о их прародительстве людям, о их значении как бывших богов культа предков. В соединении с хорошо сложившимся социальным бытом религиозные влияния культа предков могли рождать очень чистые нравственные взаимоотношения людей. Так, например, “Законы Ману” индусов рисуют нам картину самых привлекательных бытовых черт древнейших арийцев, которые в то время еще не забыли не только обоженных предков, но и Дьяуса питара, напоминающего Бога Авраама. Нечто сходное видим мы и у римлян. Как общее правило можно поставить, что чем сильнее на народные верования влиял культ предков, тем чище была этика народа. Чем сильнее божества превращались в олицетворение сил природы, тем ниже падала нравственность.

Религиозная жизнь человека, из которой истекают те или иные этические воздействия, состоит в **общении** с божеством, и это налагает на человека тот характер, который присущ данному божеству. Вступая в общение с богами анимистически-политеистического периода, человек принужден был воздавать им не иной культ, как тот, какого они требовали. Без этого культа они и не допустили бы его в общение с собой. А требования божеств, олицетворявших гениальные силы природы, и разрушительные до бессмысленности явления вулканизма, бурь, наводнений и т. д., — требования таких божеств были так же развратны и беспощадно жестоки, как сами они. И потому-то, даже тоскуя об ином, **благом** Боге, о котором жило смутное предание и о котором говорило сердце человека, — люди под давлением культа сил природы выращивали мрачное средостение между собою и этим Богом. Боги природы скрывали собою и величие Божие, и Его любовь, и все Его благое существо, рождали и укрепляли мысль о том, что высшие силы мира не имеют ничего общего с нравственными чувствами человека. Это сознание развращало человека. Он не мог иметь от своих богов никакого нравственного руководства, и, напротив, их воздействие толкало его в глубину деморализации. Собственно Бога в мире для него не было. Были только “боги,” существа не только слишком бессильные для установления в мире нравственного закона, но и сами чуждые этического элемента. Люди по множеству житейских соображений принуждены были вступать с ними в общение, искать у них защиты или укрываться от их злобы. Но это общение было чуждо нравственного характера и, напротив, вело к безнравственности.

Местный характер божеств исключал идею о единстве и братстве человечества. Отношения между языческими племенами повсюду получали характер вражды даже более зверской, чем у животных. Чужой представлялся врагом, истребление которого было приятно местным божествам.

Перенесение на богов потребностей питания, при отсутствии в божествах этического элемента, иногда превращало жертвоприношение в какое-то культовое злодеяние. Особенно страшны были человеческие жертвоприношения, которые в известный период развития человечества были повсеместны, так как доставляли особенное удовольствие свирепым божествам.

До какой степени мрачны и темны были представления финикийян об обязанностях человека в отношении к божествам, говорит д-р Фридрих Иеремиас (Иллюстрированная история религий. С. 260), указывает обычаем обстригать себе в честь богов волосы на голове и приносить их в жертву взамен собственной жизни. По воззрению семитов, в волосах сокрыта жизненная сила, так же как в крови — душа. Подобная же мысль — искупать свою виновность, принося в жертву вместо жизни часть своего тела, — лежит в обычае обрезания и в принесении в культе Адониса в жертву своего целомудрия. Однако наиболее действительным средством было все-таки **человеческое жертвоприношение**. Жертвовалось то, что всего дороже, — первенцы дети... Жестокий характер богов не допускал никаких уступок. В очень большой опасности приносился в жертву вместо всех членов общины один ее член, занимавший особенно видное место...

Намеки на человеческие жертвоприношения мы находим у всех народов, но у многих история застаёт их еще во всем ужасе. Особенно хорошо известны человеческие жертвоприношения сиро-финикийских Народов. Жертвы Молоху сжигались живыми в недрах его раскаленного кумира или клались на его раскаленные руки, которые особым механическим приспособлением подымались и опускали жертву в рот чудовищу. Свирепое божество пожирало таким образом больше всего пленников, но в особых случаях национальной опасности для умиловления Молоха такой участи подвергались и дети благороднейших семейств. Этот гнусный культ захватывал очень часто даже израильский народ. Финикийцы и карфагеняне приносили такие жертвы Молоху и Ваалу даже в близкие исторические времена, и римляне свидетельствуют об этом в эпоху Пунических войн. Даже и подпав власти Рима, карфагеняне практиковали человеческие жертвы потихоньку, укрываясь от надзора римлян. Еще дальше это отвратительное явление сохранилось на острове Сардиния. В то время, когда большое количество несчастных детей сжигалось таким образом в металлическом идоле, их вопли заглушались диким криком и смехом окружающей толпы, и сами родители обязаны были выражать радость, а не печаль, так как выражения печали оскорбляли бы людоедное божество и вызвали бы его гнев.

Человеческие жертвоприношения были известны и у народов античного мира. В Греции они особенно долго держались в культе хтоническим богам (подземного мира). То же известно и у других народов Европы. Практика человеческих жертвоприношений особенно долго держалась у кельтов, в друидической религии. Как и в других местах, там перед идолами закапались и сожигались по преимуществу пленники, но иногда и дети местных жителей, даже — в особое умиловление божеству — знатнейших семейств... Друиды имели особые корзины громадных размеров в форме приблизительно человеческого тела, набивали их живыми людьми и угощали свое божество, сожигая перед ним эти начиненные корзины (Г.-Ю. Шустер. Тайные общества, союзы и ордены, СПб., 1905-Т. 1.С- 114).

При покорении Мексики испанцы имели случай непосредственно и даже на собственном опыте наблюдать ритуал человеческих жертвоприношений у ацтеков. “Ничего не может быть ужаснее религии ацтеков, — говорит Прескотт — Перед алтарем Уитцилопочтли умерщвляли сотнями и даже тысячами несчастных, захваченных на войне, пленников (Прескотт Уильям Хиклинг (1796-1859) — английский историк. Автор книги “Завоевание Мексики Фердинандом Кортесом” М, 1886). У подножия жертвенника лежала плита, на которую жрецы клали

приносимых в жертву. Закалаемого удерживали на плите, в то время как главный жрец рассекал жертве грудь, опускал в рассеченное место руку и, вырвав трепещущее сердце, бросал к ногам божества. Тела пленных, принесенных в жертву, отдавались воинам, которые, приготовив из трупов кушанье, созывали своих друзей на ужасный пир... Точно так же в торжественных случаях закапали и сыновей местных нотаблей, не исключая и самого верховного повелителя” (У. Прескотт. Завоевание Мексики Фердинандом Кортесом. М., 1886. С.20—21).

В Африке лишь недавно были уничтожены в Дагомее кровопролитные празднества, для которых особо вырытый пруд наполнялся кровью жертв, захваченных в нарочно для того устраиваемых экспедициях. Во время празднества на этом пруду катались на лодках. На обоготворении сил природы также повсеместно развивались развратные культы и храмовая проституция. Ими прославлены имена Астарты и Дианы. На этой почве храмы превращались в дом религиозной проституции, охватывавшей во время праздников весь город. Обычных служительниц богинь — жриц — уже было недостаточно, и им на помощь приходили блароднейшие представительницы городских семейств.

“У вавилонян, — передает Геродот (Геродот. История в 9и книгах. Перевод Мищенко. Книга “Клио.” С. 11), — есть следующий отвратительный обычай: каждая туземная женщина обязана раз в жизни иметь сообщение с иноземцем в храме Афродиты. Многие женщины, гордые богатством, отправляются в храм и там останавливаются в закрытых колесницах, в сопровождении многочисленной свиты. Большинство просто сидят в храме с веревочными венками на головах. Женщина возвращается домой не раньше, как отдавшись иноземцу. Эти ходят и выбирают себе кого-нибудь. Бросают монету со словами “Приглашаю тебя во имя Мили-ты (Афродиты).” Как бы ни была мала монета, женщина отдается пригласившему. Деньги отдаются в храм. Красивые женщины скоро уходят домой, а некрасивые ждут своей очереди иногда по три-четыре года. Подобный обычай существует и в некоторых местах на Кипре.”

Но это происходило не на одном Кипре. В Афинах и в Коринфе был широко развит институт исродул, живших при храме и отдававшихся посетителям за деньги, которые жертвовались божеству. Лишь самые акты разврата совершались не перед статуями богов, а в особых помещениях (Иллюстрированная история религий- С. 301).

Культ фаллоса в долгий период язычества охватывал, можно сказать, весь мир, господствуя даже тогда, когда уже кровавые жертвы прекратились. Все эти поклонения сопровождалось исступленной разнузданностью чувств, соответствовавшей разгулу сил природы. Это исступление в сравнительно поздние времена перекинулось в Элладу, оставив навеки термин “оргия.”

“Дикие ночные пляски вакхантов, участников оргий Диониса, их исступленные крики, их кровавые жертвы, которые растерзывались живьем, одуряющая музыка, опьянение (вином) — все это возбуждало “энтузиазм,” давало непосредственное ощущение наития, общения с божеством. Эти оргии были не обрядами, а радениями своего рода. Участвовавшие в них, переряженные в звериные шкуры, в масках, изображающих лесных духов, спутников Диониса, предавались всевозможным неистовствам, чтобы привести себя в состояние экстаза, стать вакхами, приобщиться богу, его страсти, его жизни” (С. Н. Трубецкой, “Курс истории древней философии. Ч. У-У1. С. 57; Трубецкой Сергей Николаевич (1862-1905) — историк философии. Профессор Московского университета. Автор “Истории древней философии.” Ч. 1-2. М., 1906-1908).

Известны случаи умерщвления злополучных, вздумавших подглядеть таинства вакханитов: их растерзывали живыми. Неистовствующие менады разрывали даже маленьких детей и пожирали их мясо.

Язычество, отождествлявшее богов с силами природы в форме личных существ, вносило, таким образом, через общение с такими богами страшный фонд развращенности в сердце человека. Он становился подчас хуже зверя. Сам по себе он никогда бы не совершил множества таких гнусностей без угрызений совести, которые, однако, совершенно исчезают, если разврат или злодейство совершаются во имя божества, для служения ему, для того, чтобы быть с ним в общении. Мистический элемент в этих случаях могущественно давит на волю человека в нравственно деградирующем направлении.

А между тем чувства, прививаемые людям в длинном ряде поколений практикой этих культов, долго сохраняются в нисходящих поколениях и атаквистически возрождаются через тысячелетия. Психологический вклад зла, вложенный в душу человека этими, как выражалось христианство, “бесовскими культами,” почти неистребим. Мистика язычества вообще была гораздо большим злом, чем спекуляции язычествующего разума.

Христиане прямо определяли языческую мистику как общение с бесами, и по своему характеру она часто вполне заслуживала такого названия. Но сама по себе мистика есть явление всечеловеческое, играющее важную роль во всякой религиозной жизни. Для того чтобы несколько разобраться в мистике языческой, нам должно разобраться в этом явлении по существу.

## Мистика.

В течение всей языческой эпохи, как и в последующих проявлениях язычества, для религиозного сознания имела огромное значение так называемая **мистика**. Ничто не производит на человека такого сильного впечатления, как таинственное и непонятное. Свободным от их влияния человек чувствует себя тогда, когда, по его мнению, имеет дело с явлениями, объяснимыми при помощи его пяти чувств внешнего восприятия, в помощь которым является анализ, обобщение и выводы разума. Все охватываемое этим способом познания нам кажется понятным, и если в этой области мы чего-нибудь и не знаем, то неизвестное не кажется таинственным до тех пор, пока мы сохраняем уверенность, что оно относится к области бытия, познаваемого внешними чувствами, то есть подлежащего законам времени, пространства и физической причинности. Но иногда является пред нами нечто, не укладывающееся в эти законы и обнаруживающее свою принадлежность к области какого-то иного бытия. Тут возникает недоумение перед явлением, не только не объясненным нами, но, видимо, и не могущим быть объясненным нашими обычными способами восприятия и рассуждения. Является **таинственное**, раскрывается область **мистики**.

Разумеется, чем меньше люди знают в отношении природы, тем больше они находят “таинственных” явлений, относимых ими в область какого-то “иного бытия.” Но в настоящее время даже и точная наука должна была признать немало несомненных явлений, для которых не находит объяснения в области физических сил. В этом случае ученый ограничивается сознанием в своем незнании. Но вообще человечество, замечая такие явления, относит их к области “иного бытия,” и с ощущением этой “потусторонней области” очень тесно связана вера людей в существование Божества. Конечно, к идее Божества нас подводит и разум — как к необходимому постулату наблюдаемых нами физических и психических явлений. Но голос разума был бы, может быть, слаб, если бы наряду с ним и раньше

его не говорило в нас мистическое **восприятие**. Вообще, мы верим в каждый факт, о котором говорит нам восприятие, а в рассудочный вывод верим лишь постольку, поскольку он объясняет ощущаемый **факт**. Карл дю Прель (Дюпрель Карл Людвиг Август (1839-1889) — доктор философии. И. Левенфельд Леопольд (1847-1924) — доктор, известный исследователь гипнотизма. Автор книги “Гипнотизм. Руководство к изучению гипноза и внушения и значения их в медицине и юриспруденции.” М, 1913. На нее и ссылается Тихомиров) совершенно верно говорит, что “с метафизической точки зрения не существует **степеней понятности** вещей; все они одинаково для нас непонятны. Только материалисты, замечает он, в своем умопомрачении утверждают, что если смотреть на вещи с естественнонаучной точки зрения, то рассеивается весь окутывающий их туман. Для них сила и материя понятны, дух же непонятен, почему они и стараются разрешить его в силу и материю. На самом же деле совершенно наоборот. Если и есть что-нибудь понятное, так это дух, которого сознание только и известно нам непосредственно, тогда как всю остальную природу мы познаем не иначе как посредственно, и притом настолько, насколько она влияет на наше сознание. Значит, вся материя разрешается в состоянии сознания” (Д-р. Карл дю Прель (Дюпрель). Философия мистики, или Двойственность человеческого существа. Перевод Аксенова. Киев, 19 II. С. 11-12).

Это рассуждение совершенно справедливо, поскольку оно констатирует факт достоверности для нас мистического восприятия. Но можно совершенно отбросить споры о том, что мы воспринимаем **посредственно** и **непосредственно**. Мы не знаем, ощущаем ли дух посредством чего-нибудь или без посредства. Можно сказать, что **свой дух** мы ощущаем непосредственно, то есть посредством нашего же **самосознания**, как составную часть своего существа. Но проявления духа вне нас, как знать, — ощущаем ли мы его посредственно или непосредственно? Да это и безразлично для констатировки того обстоятельства, что мы считаем существующим реально все, что несомненно ощущаем, воздействие чего воспринимаем, с чем входим в понятное или непонятное, но ощущаемое нами общение. Дело разума — превратить непонятное в понятное, объяснить то, что кажется сначала необъяснимым. Но если даже разум не оказывается способен выполнить эту задачу, достоверность явления не колеблется для нас, если только мы уверены в том, что не иллюзорно, а действительно получаем от него ощущение. Восприятие элемента **мистического**, кажущегося не принадлежащим к области явлений, воспринимаемой нашими органами физического ощущения, считается нашим сознанием за нечто вполне достоверное, а потому само мистическое принимается за столь же несомненный факт, как предметы и явления мира физического.

В этой таинственной области какого-то иного бытия человек, независимо от степени его развития и количества знаний, искони ищет **Божественного** элемента. Это не есть ошибка, ибо свои духовные свойства человек не может помещать в сферу явлений физических. Он сознает, что мир физический мы постигаем только благодаря существованию в нас свойств духовных. Бытие духовное ощущается как основное, первоначальное, а стало быть — высшее. Посему бытие основное предполагается в той области, которая находится вне мира физических явлений и которая нами познается не посредством органов физического восприятия, а каким-то другим способом, внутренним, непонятным, мистическим. Таким образом, в области мистической человек помещает бытие высшее, нежели физическое, а с понятием о Боге соединено представление о **высшем бытии**, основном.

С точки зрения христианского Откровения такое дохождение человека до Бога чрез мистическое восприятие объясняется тем, что человек создан с духовной природою, из Божественного бытия происшедшей и к Божественному бытию стремящейся. Поэтому, какова бы ни была степень ясности и просветленности религиозного чувства, — его ис-

точник находится в области мистического восприятия. Религиозное сознание язычества также питалось ощущениями, исходящими из области мистической.

Но область мистики чрезвычайно широка и глубока, до такой степени, что даже определение мистического встречает величайшие затруднения, тем более что многое, сначала представляющееся человеку таинственным и не входящим в область наших физических чувств, в действительности, оказывается, относится к этому миру и с развитием точного знания объясняется на основе явлений физических. Разграничить окончательно мистическое и физическое, дать точное определение мистического чрезвычайно трудно.

В. С. Соловьев определяет мистику как, во-первых, совокупность явлений, **особым** образом связующих человека с **тайным существом** и силами мира, независимо от условий времени, пространства и физической причинности; во-вторых, как особый род познавательной деятельности, а именно — путем непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания, сущностью всего или божеством.

Нетрудно видеть, что это определение не дает много ясного, так как производит объяснение икса посредством двух столь же неизвестных игрека и зета: “особый” род познания, а какой — неизвестно, “тайное существо,” то есть нечто столь же непонятное, как и “мистика.” Мы изошли из неизвестного и пришли к таким же неизвестным и непонятным величинам.

Довольно распространено определение мистики как области непосредственного восприятия бытия **по существу**, в отличие от познания мира **феноменального**, то есть мира явлений, получаемого посредством наших органов чувств. Но и такое определение не дало бы ничего ясного. Прежде всего, ничем нельзя доказать, чтобы при мистическом восприятии мы ощущали именно бытие по существу, а не какую-то другую область феноменальности. Что форм феноменальности может быть и две, и много — это очень нетрудно себе представить. Наша будущая жизнь, по представлениям христианским, жизнь при “новом небе и новой земле,” с воскресшим прославленным телом, при таинственном единении со Христом, какое, впрочем, возможно и в настоящем “феноменальном” мире, будет представлять, без сомнения, совершенно новую форму существования, но не видно, почему это существование перестанет быть феноменальным. Это будет, конечно, лишь иная феноменальная жизнь. А что такое “бытие по существу” — это даже совершенно непонятно. Конечно, единственный смысл, какой можно вложить в это понятие, состоит в том, что “бытие по существу” есть то бытие, которое остается постоянным в вечно изменяющихся формах феноменальности. Но тогда нет никакого существенного различия между “бытием по существу” и бытием феноменальным. Бытие феноменальное есть проявляющееся “бытие по существу,” а “бытие по существу” есть бытие феноменальное, переставшее проявляться. Отсюда может последовать даже такой вывод, что бытие феноменальное есть “бытие по существу,” проявляющееся в действии, то есть действительно живущее, а так как бытие и жизнь — это одно и то же, то можно даже сделать вывод, что феноменальное бытие есть норма “бытия по существу,” его жизнь. Тогда окажется, что феноменальность есть бытие активное, пребывание же “по существу” — состояние пассивное. Но нет ни малейших оснований придавать пассивному бытию какие-либо преимущества перед активным и искать объяснения столь напряженной жизни, как мистическая, в связи с пассивным бытием.

Таким образом, термины “бытие по существу” и “бытие феноменальное” ничего не могут объяснить в мистике.



По-видимому, для определения мистического нам должно скорее всего принять гипотезу **различных категорий бытия**, из которых каждая имеет свои законы и условия проявления. Оставляя в стороне вопрос о “бытии по существу” и предполагая все эти категории или сферы бытия феноменальными, мы должны предположить, что эта феноменальность совершается в особых условиях и формах, не объяснимых законами явлений другой категории или, по крайней мере, категории **низшей**. Ибо, судя по явлениям нашего человеческого существования, мы должны предположить, что есть **низшие** и **высшие** категории бытия. Они представляются как бы сферами, охватывающими одна другую и не безусловно отрезанными, но проникающими одна другую потому ли, что низшая способна несколько проникать в высшую, или потому, что высшая может проникать в низшую, охватывая ее, но ею не схватываясь.

Таким образом, оказывается возможным некоторое общение наше с другими категориями бытия, некоторое восприятие их, чувствуемое и сознаваемое, но не достигающее до представления, по необъяснимости законами нашей категории бытия. Это непонятное восприятие и составляет **мистическое** для нас. Оно нередко дополняется, как бы переводится на язык наш, символическими представлениями или даже феноменальными проявлениями через законы нашей категории бытия.

То, что воспринимается и сознается, конечно, становится источником **познания**. Мистическое восприятие, при всем своем таинственном характере, во всяком случае есть источник **познания**, которое не остается без последствий и для нашего рассудочного познания, получаемого восприятием наших внешних чувств и истолковываемого разумом на основании той точной критики, анализа, обобщения, которыми создается наше научное знание. В свою очередь и научное знание не чуждо значения для мистического восприятия, к которому способно привести некоторую критику. Общая область человеческого познания не может быть рассматриваема вне обоих способов восприятия. Наш модус бытия, здешняя категория его не может быть считаема иллюзорной. Она столь же реальна, как все Божие создание. Различные доступные нам способы познания одинаково законны и должны составлять дополнение один к другому.

Откровение, выраженное в Священном Писании, со многих сторон требует научного познания, которое может являться важным коррективом к “лжемистике” — обнаруживать в ней так называемое “состояние прелести.” Естественнаучное познание также может дать полезную критику в области воображаемой мистики, считающей мистическим простое неизвестное.

Наконец, несомненно, что кажущаяся мистичность может составлять просто бессознательное отражение привычных философских понятий. Таковы созерцания индусов и других язычников, хотя в их созерцаниях может быть и мистическое действие злого духа, эксплуатирующего беззащитное состояние созерцателя, погруженного в бессознательность, как подробнее скажем ниже, при рассмотрении сомнамбулизма.

Крайне любопытны в этом отношении откровения новейшего индусского “святого” Рамакришны, передаваемые его учениками с благоговением, обеспечивающим истинность их рассказов. Погруженный в бессознательное состояние “самадхи,” которое Левенфельд определяет как род летаргии, Рамакришна **созерцал, видел** пантеистическую картину мира, неразрывного с божеством и составляющего эманацию божества.

“Я **видел** все эти вещи, о которых говорю, — отвечает он на все возражения. — Моя божественная мать (богиня Кали) показала мне, что в бесконечном Океане Абсолютного волны поднимаются и опять погружаются в него. В этом бесконечном духовном про-

странстве миллионы планет и миров возникают и распадаются. Я не знаю, что написано в ваших книгах. **Я видел это**” (Провозвестие Рамакришны. С. 69).

Видел же он то, что формулируется в привычной ему философии бытия, отождествляющей божество с естеством. Совершенно то же созерцание, что было у Рамакришны, мы читаем в прекрасно ему известной Бхагавад-Гите, когда Кришна показывает Арджуне свою истинную сущность (“Бхагавад-Гита,” песнь XI; по франц. переводу Бюрнуфа).

Созерцание Рамачараки или Арджуны показывает то, что им говорит индусская философия бытия. Но мы имеем созерцание, например, Гермеса Трисмегиста (Louis Menard. Hermes Trismegiste. Traduction complete. Paris, 1910; Луи Менар. Гермес Трисмегист. Полное толкование. — Ред), и эти созерцания показывают уже не то, что “видел” Рамакришна, а то, чему учит египетская философия. Если же мистические созерцания показывают неодинаковые картины — это показывает необходимость критического отношения к ним. Сказать “я видел” вовсе не значит, чтобы именно таков был объективный факт.

Это осторожное отношение к мистике, осторожное погружение в область созерцания именно и рекомендуется христианской аскетикой. Как и в области научного познания, тут требуется своя дисциплина, свое знание условий опыта, гарантирующих его доброкачественность.

Христианская мистика неохотно употребляет термин “мистическое” и гораздо чаще говорит о “ложном мистицизме,” таинственное же общение в области мистического допускает только в смысле “духовной жизни.” Как бы ни была широка мистика, понимаемая во всем объеме тайн бытия различных категорий, но собственно в религиозном отношении положительное значение имеет только “духовная жизнь.” **Религиозную** мистику всякого рода мы должны рассматривать, анализировать и критиковать с критерием “духовной жизни,” имеющей и основную, и конечную задачу в богопознании и богообщении.

С этой точки зрения языческая мистика, даже по априорному суждению, должна представлять все те особенности, которые свойственны неразличению Творца и твари, Бога Создателя от созданных Им форм бытия. Так это и есть в действительности. В христианской мистике наш дух направляется к Богу Личному, к Источнику тех высших свойств, которыми одарен Им наш дух и среди которых первенствующее место занимает элемент этический.

Между тем сознание язычествующее, не различающее Создателя от Его твари, погружается в область таинственного слепо, не зная, куда идет и чего ищет. К язычникам приложимо то, что епископ Феофан говорит о лжемистиках: “Они искали дела доброго, но не надлежащим путем и надеялись собственными усилиями завладеть тем, что должно ожидать только от милости Божией, как Его дар” (Письма о духовной жизни. 4-е изд. М., 1903. С. 274).

При том состоянии религиозного сознания, которое характеризует язычество, человек погружался в область мистического, совершенно не различая элементов таинственного. Отсюда, прежде всего, область мистического, смешиваемого с божественным, расширялась до самой преувеличенной степени. Недостаток точных знаний приводил к тому, что человек языческой эпохи был со всех сторон окружен неведомым, непонятным, производившим впечатление таинственного. По самому существу язычества, переносившего самосознание человека на всю природу, она казалась одушевленной, так что человек на каждом шагу предполагал себя в общении с духовным миром, хотя в действительности находился в обмене сил то просто с явлениями физической природы, то с силами психофизическими. Должно сказать, что нехватка точных физических знаний и недисциплинированность мышления имела, в первую эпоху язычества, своего рода выгодную сторону для знакомства с явлениями психофизики, которые до самого недавнего времени нашей

точной науке оставались неведомыми, потому что она их предвзято отказывалась наблюдать и исследовать как невероятные и посему невозможные. Наоборот, для язычества эти явления представлялись столь же Несомненными, как явления физики или химии. Ум язычника не понимал ни того, ни другого, ни третьего, но не отвергал ничего, коль СКОРО чувствовал. В силу этого язычество накопило множество эмпирических сведений о явлениях психофизики. Но слабую сторону этих познаний составляло неразличение действия сил физических, психических и духовных и безразличное зачисление всего таинственного в мир якобы божественный. В силу этого развилось множество суеверий, а в религиозном отношении явилась та роковая ошибка, что, погружаясь в область таинственного, язычник считал себя в общении с божеством.

Неразличение между силами природы и силами духовными вводило в языческую мистику множество таких дисциплин, которые сами по себе не имеют ничего общего с духовной жизнью. Известны рассказы о поразительных явлениях, которых достигают индийские факиры, йоги и т. п. В этом, конечно, много преувеличений и легенд, но основной фонд не представляет ничего невероятного. Теперь уже и наука точная изучает много явлений, считавшихся таинственными (В нашей литературе довольно подробное изложение этих научных исследований дает г. В. Быков в сочинении “Спиритизм пред судом науки, общества и религии.” М., 1914. С. 148-217; Быков Владимир Павлович (псевд. Пироцкий) — в начале XX в. был лидером русских спиритов. В 10-х годах был приведен к Православию миссионером Иваном Георгиевичем Айвазовым (1872 — после 1917) и стал православным писателем).

Не говоря уже о гипнотизме, внушении и т. д., теперь почти бесспорно доказано, что человеческое тело имеет излучения некоторого тока, сходного или тождественного с электричеством и магнетизмом и находящегося в связи с напряжением воли, настроением человека, его ощущениями. Излучения тела разной формы и цвета при разных, нормальных или патологических, состояниях уже фотографируются. Признают, что они могут быть и видимы достаточно чувствительным глазом. Говорят даже, что эти излучения способны переходить в состояние физической силы, толкать предметы, приводить их в движение вращательное и т. д.

Д-р Дюрвиль (Дюрвиль Гектор (1849—?) — профессор, читал курсы о магнетизме в Парижской практической школе магнетизма) и другие признают по своим наблюдениям как естественное явление — выделение человеком некоторого своего “призрака.” Вообще, наши ученые теперь замечают много “таинственных фактов,” которые служили основанием для языческих религий в качестве проявлений “божественного,” а теперь зачисляются в область психофизики.

Почивший епископ Феофан Вышенский еще до последних научных опытов считал, в качестве личного мнения, вероятным, что есть какая-то тонкая стихия, нечто вроде эфира, которая все проникает и, будучи последней гранью вещественного бытия, служит посредствующей почвой для общения между людьми, живущими на земле, и умершими, и вообще духами (Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13-е. С. 51 и сл).

Таким образом, он допускал возможность означенных психофизических явлений и не находил, чтобы их признание входило в столкновение с религиозной жизнью. Но эти явления и не объясняют ничего в истинах веры, так как относятся не к области Божественного бытия, а к силам природы и человеческого организма. В язычеству же мистике, как древней, так и новейшей, все подмечаемые явления психофизического характера зачисляются ошибочно в область жизни божественной. В действительности явления сложной психофизики человека ничего не показывают, кроме ее сложности. Они не касаются жизни религиозной. Они могли бы быть такими же, если бы не существовало ни духа, ни божества.

ства. Погружаясь в их область, язычники не только не могли найти божества, но заходили в еще худшие блуждания, так как еще сильнее утверждались в неразличении Бога от твари, в почитании твари вместо Творца. Этого мало. Считая погружением в божественный мир те состояния бессознательности, какими сопровождаются явления гипноза, сна, необычайные и непонятные явления психофизики, язычники начали считать состояние бессознательности равносильным общению с духовным миром. Известно, что даже сумасшествие у них считалось, да и поныне считается, состоянием одержимости некоторым божеством. Вследствие такого преклонения перед бессознательностью в язычестве широко практиковались всякие одуряющие средства, опьяняющие и наркотизирующие, а равным образом всякое распускание своих нервов и возбуждение их до бури, до неспособности дисциплинирования. Это значение бессознательных состояний для языческой мистики легко понять, если вспомним, что и в настоящее время такие ученые, как К. дю Прель, отвергшие руководство христианской религии, кладут явления сна, сомнамбулизма и гипноза в основу научной, как им кажется, мистики и ищут в них высшего познания (Карл дю Прель (Философия мистики. Киев, 1911) видит источник мистики в двойственности человека, соединяющего в себе две “души,” из которых одна, которой принадлежит наше сознание, — в сущности, низшая, умирающая и ничего не знающая; другая же, для нас бессознательная, есть высшее бессмертное существо, которое имеет высшее познание — проявление этой бессознательной души и есть явление мистическое).

Тем легче эта мысль являлась у язычников. А между тем когда состояние бессознательности, поставленное безусловно выше сознательного, выше его критики, диктует нам истины высшего познания и когда в этом случае наше сознание не вооружено никакими способами проверки показаний бессознательного, то мы способны погружаться во всевозможные ошибки. Основа нашей личности — **свобода и сознание**, говорит епископ Феофан. Лишаясь сознания и свободы, мы уже не можем ничем руководить в своем достижении истины вообще, а в частности и в достижении богообщений. Мистика, вместо способа высшего познания, в таких условиях превращается в способ омрачения нашего сознания. Но есть и еще более опасный элемент, которому в таких условиях предоставляется бесконтрольная возможность влияния на нас, — это злой дух, дух лжи и обмана, для сбережения против которого наша личность должна не усыплять свое сознание, а “трезвиться и бодрствовать.”

Среди людей, отрицающих духовное бытие вообще, демонология, разумеется, считается лишь систематизацией известной категории суеверий. Но, признавая мир духовный, мы не можем не признавать, по крайней мере, возможности бытия злых духов. Религия же христианская учит нас об их пагубной роли и чрезвычайной опасности для человека. Тот, кто верует в Евангелие, не может не знать о действующих в мире силах, об огромной активности демонов хитро окружающих людей своим постоянным влиянием (У нас имеется сводка учения Писания и Отцов, а также примеров из житий святых, в книге некогда знаменитого игумена Марка “злые духи и их влияние на людей” (Одесса, 1891). Сам отец Марк был игуменом Симонова монастыря в Москве в 80—90-х годах прошлого века и имел целую лечебницу “бесноватых.” Говорят, многие врачи посылали к нему на излечение психически больных известных категорий ввиду необычайно благотворного на них действия о. Марка).

Существа таких способностей и качеств могли широко пользоваться “состоянием невменяемости,” которое охватывает неосторожного “мистика,” погружающегося в область таинственных явлений и при этом допускающего себя до сомнамбулической бессознательности (Ниже, в главе 61, будет объяснено существенное различие между этими “погружениями в таинственное” и тем состоянием “созерцания” и “умного делания,” которые существуют у христианских аскетов).

В таком состоянии даже и человек-магнетизер может внушать сомнамбулу самые грязные, жестокие побуждения до такой степени, что этот факт внушения принимается во внимание даже в судебных процессах. Тем легче внушать **ложные представления**, отводящие человека от действительного понятия о Боге. Не имея критической проверки своих мистических состояний, язычники принимали эти внушения на веру. Многие языческие культы, без сомнения, не только в переносном смысле должно назвать “сатанинскими,” как говорили первые христианские проповедники Евангелия. Известный демонолог игумен Марк, о котором сказано в примечании, приводит мнение Иоанна Кассиана Римлянина (Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин — пресвитер массийский (Марсель). Знаменитый подвижник конца IV — нач. V в. Один из первых основателей монашества на Западе. Ученик св. Иоанна Златоуста и восточных аскетов), что “для того, чтобы овладеть душой человека, должно прежде всего овладеть его умом.” С этой точки зрения злые духовные внушения должны были играть свою роль в тех воззрениях, которые в языческой философии бытия мешали и мешают людям получать доступ к Богу. И конечно, эти псевдосозерцатели никогда не были дальше от Бога, как при воображаемом полном слиянии с Ним.

Языческая мистика, таким образом, лишь в каких-нибудь совершенно **исключительных случаях** могла подводить к действительному общению с Божеством. Чаще можно предположить, что языческая мистика, при большом напряжении этического чувства, способна подводить человека к Богу отрицательным путем, то есть путем убеждения, что в испытываемых им состояниях нет Бога, и в этом случае человек мог обращаться к исканию Откровения истинного и прислушиваться к его голосу. В общем же языческая мистика в религиозном смысле была и остается орудием самообмана, или, как выражаются христианские аскеты, — орудием “прелести.”

### **Языческая философия бытия.**

На почве принятия твари вместо Творца зарождается известная философия бытия, которая отзывается отголосками на духовной жизни вплоть до нашего времени, проходя через работу мысли Египта, Халдеи, Индии, еврейской Каббалы, гностицизма, мистических христианских ересей, наконец, оккультизма и теософии.

Как возникла эта философия? По воззрению науки на языческую философию, определяющую, что такое первичный принцип жизни, — эта обобщающая мысль возникла у более вдумчивых людей, особенно у жрецов, на почве анимизма и мифологических представлений. Индийский эзотеризм объясняет дело иначе и утверждает, что в общих философиях бытия мы имеем откровения “высших душ” прошлого, более или менее непосредственно проникших в тайны бытия. Эти откровения искажались узостью взглядов народных масс, которые разлагали общие принципы на множество частных проявлений в виде отдельных божеств. В отношении понимания смысла язычества оба эти объяснения приводят к одному. Разница в том, что одно объяснение идет от общего к частному, другое — от частного к общему.

Как бы она ни возникала, языческая философия бытия не возвышается до понятия Личного Бога, Создателя всего на месте небытия. Языческая мысль колеблется между двумя представлениями. По одному, извечно существовала хаотическая природа, в которой путем произвольного зарождения явилось некоторое сознательное существо, произведшее затем устройство нами обитаемого мира. По другому воззрению, Бог произвел мир из самого себя посредством эманации. Мир истек из него, так что вся природа есть не что иное,

как сам Бог. Оба воззрения, по существу, не разнятся. В обоих случаях Бог отождествляется с природой. Это философия, как видим, строго **монистическая**, как ныне даже хвалятся пропагандисты индуизма (напр., Рамачарака). Во всяком случае по обобщающей языческой мысли основная формула бытия представляется в одном из двух видов: или Бог есть природа, или природа есть Бог. Собственно же **Создателя** мира — нет.

Оставим в стороне вопрос о том, какая из языческих философий древнее, от кого и к кому она могла передаваться. Но та общая точка зрения, которая рождалась у них всех по вопросу о бытии мира, ясно обнаруживает не какое-либо откровение свыше, а логическую работу мысли человека, пытающегося себе объяснить неизвестное из известного, проблему бытия мира на основании того, что он наблюдает в самом себе и вокруг себя.

Франсуа Ленорман, глубоко изучивший древность шумеро-аккадскую, вавилонскую, ассирийскую и египетскую, подводит такой общий итог философии этих стран: “Концепция божественного существа единого и всеобщего, смешиваемого с материальным миром, эманулирующим из него, но не сотворенным им, встречается в основе повсюду. Это — бог-природа, каждый год опустошающая свое дело, чтобы его возобновить в следующий сезон. В этих попеременных операциях разрушения и возобновления, в силу пантеистической концепции существа этого бога, он представлялся производящим не в мире, отличном от него, а в своей собственной субстанции, воздействием на самого себя. Каждому моменту этих операций соответствует особое божественное имя и отдельная ипостась. Отсюда развитие первобытной мифологии, которая имеет совершенно местный характер (применительно к местным явлениям природы)... Является как будто множество отдельных богов, которые при внимательном их изучении имеют тенденцию сливаться между собой и быть приведенными к первичному единству природы. Отсутствие идеи **создания** и наблюдение всюду факта **порождения** неизбежно вводит в языческую философию **половой принцип**.”

Причина и прототип видимого мира — бог-природа, — говорит Ленорман, — имеет по необходимости двойное существо. Он обладает двумя принципами всякого земного рождения — это принцип активный и пассивный, мужской и женский. Таким образом, в Халдее и Вавилоне, как в Сирии и Финикии, божественные личности не мыслятся отдельно, но парами, и каждая пара составляет полное единство, отблеск первичного единства” (F. Lenormand. Указ. соч. С. 117—118).

Возникновение мира объясняется не иначе как влиянием того же полового принципа.

“В начале всего, — говорит халдейское (аккадское) учение, — не было ни неба, ни земли и никого из богов, а были только воды океана, соединенные с общей матерью Тиамат (пучина, бездна). Первобытное море — в виде первобытного хаоса. Затем является первая пара богов, от которой произошли все прочие, — Лахму и Лахаму. После них, спустя долгое время, является вторая пара: Ансар и Кисар, небесное (мужское) и земное (женское) начала. От них происходят прочие боги, сначала трое верховных, потом великий сын Эа — Мардук (Мирри Дуги) и другие решители судеб. Приготовления к устройству правильного космоса, в качестве жилища для богов, и возрастающее могущество богов приводят к великой борьбе Тиамат и ее дружины с богами” (Иллюстрированная история религий, с. 222).

В этой битве побеждает Мардук, который убил Тиамат и, разрубив ее труп, из одной половины сделал небо, а из другой землю. Затем из первоначальных божеств путем последовательных рождений явилось все множество других.

Здесь нет Бога как Творца мира. Начало всего — хаотическая природа, в которой какой-то эволюцией ее свойств зарождаются “боги” — создания сознательные, организованные, которые приводят в порядок мировой хаос и из него устраивают правильный мир.

Семитические ассирийцы, сменившие туранцев Аккада, восприняли всю магическую, колдовскую “мудрость” древних обитателей, но в религиозных воззрениях имели свои особые концепции. У них было понятие о каком-то высшем боге, Илу (по имени которого назвать и Вавилон — Баб-Илу). “Высший Бог, первый и единственный принцип, из которого происходят другие боги, был бог Илу, — говорит Ф. Леноран, — каковое имя обозначает “бог” по преимуществу” (Francois Lenormand. Les sciences occultes en Asie. La Magie chez les Chaldeens et les originis Accadiennes. Paris, 1874. С. 104-108; “Окультурные учения Азии. Халдейская магия и начала аккадов,” — Ред).

При дальнейшем развитии философии Илу назывался “Единый” и “Благой”. Но откуда же явился этот “Единый” и “Благой” бог? В документах даже нового ассирийского периода, с уже развитой философской мыслью, говорится все-таки, что “в начале из Бездны (Ансу) и первобытного моря (Тамти) было рождено Существующее Бытие — Ов Кинув” (с. 104). Исходным пунктом является все-таки некоторый Хаос. Затем, уже ниже Илу как общего таинственного источника, шла триада богов внешних и видимых: Ану (Эон греков). Первичный хаос, несозданная материя, исшедшая из основного принципа, эманировавшая из Илу, затем из Ану эманировал Нуах, “разумение,” который одушевляет материю и делает ее плодотворящую, затем Бэл — демиург, распорядитель организованной вселенной, эманировавший из Нуаха. Эти боги, впрочем, считаются равноправными (с. 105).

Каждому из них соответствует женское божество (с. 108), и порождения их идут триадами, постепенно наполняя мир божествами.

“Религия Вавилона в существенных принципах и в духе своих концепций была той же природы, как религия Египта... Углубляясь в нее сквозь внешнюю кору грубого политеизма, одевавшую ее в суеверия народных масс, и проникая в концепции более высокого порядка, дававшие ей исходную точку, мы там находим основную идею божественного единства, но изуродованную чудовищными мечтаниями пантеизма, который смешивает создание с Создателем и превращает Божественное Существо в бога-вселенную, которого манифестациями оказываются явления природы. Под этим высшим и единым божеством, которое есть великое **Все** и в котором смешиваются и поглощаются все вещи, идет в порядке эманации, соответствующем степени их важности, целая плеяда второстепенных богов, которые суть атрибуты и олицетворенные манифестации верховного божества. В этих второстепенных божественных существах и во взаимоотношении их природы по преимуществу проявляются различия главных языческих религий, которых основной принцип постоянно один и тот же. Воображение египтян... было особенно поражено последовательными перипетиями ежедневного и годового движения солнца... Халдео-вавилоняне, наоборот, предали специально астрономии и в совокупности системы звезд и особенно планет читали откровение божественного существа. Подобно сиро-финикийским народам, с религией которых их религия имела самое тесное родство, они рассматривали звезды как действительные внешние проявления этого божественного существа и создали в своей религиозной системе видимое проявление ипостасей, эманировавших из Абсолютного Бытия (или Абсолютного Существа), которые они отождествляли с миром, его созданием” (с. 101-105). Основные черты мировоззрения таковы же и у египтян.

Вот как характеризует их вкратце Г. О. Ланге: “Первичным принципом, из которого возникла вся жизнь, египтяне почитали воду. Эта первичная вода, называвшаяся Нуц, со-

держит все мужские и женские зародыши жизни. По мнению одних, Ра возник из этой воды. По другому воззрению, он вышел из яйца в образе птицы или юноши.” По гелио полита не кой (гелиопольской. — Ред). системе — “мир был сотворен и приведен в порядок девятью богами, составлявшими великий гелиополитанский божеский цикл. Местный бог Тум является первичной причиной. Вначале существовал он один и находился в хаосе, или первичной воде. Затем посредством самооплодотворения он произвел Шу и Тефнет. Кеб (Геб. — Ред). и Нут (земля и небо) лежали в первичной воде, крепко обнявшись друг с другом. Шу проник между них, поднял Нут кверху и дал возможность солнцу начать его ежедневный путь по небу— Кеб и Нут (то есть земля и небо) произвели Озириса — плодородную землю с Нилом — и Сета — пустыню, вместе с двумя сестрами — Изидой и Нефтис. Этим закончилось устройство мира и могла начаться его история” (Г. О. Ланге. Египет. — Иллюстрированная история религий, с. 159-160).

Значит, и тут **сотворения** не было. Природа — первичная вода, хаос — была сама по себе, сама всех породила. Земля и небо не сотворены, а лежали в первичной воде. Боги были устроителями, силами природы, ее элементами. Вот как изображает Масперо высшее представление, до которого дошел Египет: “Вначале был Нун, первичный Океан, в глубинах которого плавали зародыши вещей. Во всей вечности бог зарождался и порождался сам в недрах этой жидкой массы, еще без формы и без определенного назначения. Этот Бог египтян был существо единственное, совершенное, одаренное знанием и известным разумением, **непостижимое до такой степени, что нельзя даже сказать, в чем оно непостижимо**. Он есть один-единственный, тот, который **существует по существу**, единственный живущий в субстанции, единственный породитель на небе и на земле, который сам не порожден, отец отцов, мать матерей.”

Но как бы он мог производить что бы то ни было, если бы не имел пола? **Создания** ум язычника не мог вместить. Он знал только **рождение**. И вот является такая концепция: “Единый по существу, он не един в лице. Он отец по одному тому, что он есть, и сила его природы такова, что он вечно порождает не ослабевая, не истощаясь. Он не имеет надобности выходить из самого себя для того, чтобы стать плодоносящим: он находит в собственных недрах материю для своего постоянного порождения. Один в полноте своего бытия он **зачинает** свой плод, а у него зачатие не может быть различено от **порождения**, поэтому он во всей вечности производит в самом себе другого самого себя. Он одновременно есть **отец, мать и сын** Бога.

Этот Бог, тройной и единый, имеет все атрибуты Бога — безмерность, вечность, независимость, всемогущую волю, безграничную доброту. Он вечно развивает эти верховные свойства или, беря излюбленное выражение религиозных школ Древнего Египта, “он создает свои собственные члены, которые суть боги” и присоединяются, в свою очередь, к его благодетельному действию. Каждый из этих вторичных богов, будучи идентичен первому богу, может рождать новый тип, из которого эмануруют в свою очередь и таким же способом другие, низшие типы. От триады к триаде, от персонификации к персонификации мы, скоро доходим до поистине несчетного количества божеств, которые спускаются почти неощутимыми ступенями из самого высокого порядка до самых низших ступеней природы,” Тем не менее имена, которые невежественный народ пытался приурочить к такому же числу отдельных независимых существ, для просвещенного поклонника были лишь именами и формами одного и того же существа.

Но даже при наибольшей силе отвлечения языческая мысль в представлении божества не может обойтись без материи, пространства и половых атрибутов.



“Фивская триада, — говорит Э. де Руже (Эммануил де Руже (1811-1872) — знаменитый французский египтолог), — составляется из отца, верховного бога, существующего с самого начала, матери, которая, как во всех египетских триадах, исполняет, кажется, только роль небесного пространства, предполагаемого несотворенным и, так сказать, абстрактным до тех пор, пока творческая сила не поместила там нечто. Позднее это пространство предполагается жидким, и тогда делается Абиссус, египетский Нуп. Он рассматривается как мужеско-женское начало (андрогинное) и входит в группу 8 божеств, называемых элементарными. Предполагается, что мать рождает, но сама не была рождена. Наконец, третье лицо триады — сын — есть не что иное, как отец, рождающий самого себя.”

Другими словами, фивскому философу рисовались состояния одного и того же природного бытия в процессе не создания (которого нет), а **рождения**, требующего отца, матери и рожденного. Это — та же эманация в форме выталкивания производного из соединения двух производящих.

Кажущимся исключением из общих воззрений язычества является религия Зороастра (Заратуштры), отличающаяся строжайшим **дуализмом**. К сожалению, учение самого Зороастра может быть восстанавливаемо только по отрывкам и догадкам, так как основные документы его уничтожены пожаром при завоевании Персии Александром Македонским. Трудно сказать, насколько авестийская вера, или парсизм, верна учению Заратуштры. Первоначальные верования иранцев были общими с арийцами Индии, так как оба народа представляют лишь разделившиеся половины одного и того же племени. У обоих народов сохранилось множество остатков древних верований их общих предков, и в этом общем фонде господствуют общезыческие представления, возникшие на почве обожения сил природы и анимизма. Но у иранцев (неизвестно с точностью когда, может быть, не далее 500 лет до Р. Х). явился религиозный реформатор Заратуштра, которого они и считают своим учителем. Основу его учения составляет извечное существование **двух** противоположных начал — добра и зла, света и тьмы, которые между собою борются в течение всего времени существования мира (двенадцать тысяч лет, в четырех периодах по 3000 лет), причем мировой процесс закончится победой света и добра. Эти борющиеся начала олицетворяются в виде двух духов — Ахура Мазда (Ормузд) и Ангро-Майнью (Ари-ман), имеющих каждый бесчисленное множество подчиненных им духов добра и зла. В этом представлении как будто нет отождествления Бога и мира, Создателя и создания. Напротив, Ахура Мазда называется Создателем всего. Однако это не вполне так, ибо Ангро-Майнью — тоже создатель всего злого и вредного, в том числе и вещественных начал вредного характера. Следовательно, Ахура Мазда, во всяком случае, не **единственный** создатель, и можно даже спросить себя, создатель ли он или только устроитель-демиург? В XXX песне “Ясны,” этом главнейшем документе маздаизма по вопросу о происхождении добра и зла, говорится: “Два духа-близнеца были **искусно созданы** в первоначале — Добро и Зло... И когда те два духа, с обоюдного согласия, учредили происхождение и прохождение всего существующего (то есть создали жизнь и смерть) и постановили, что в конце участь последователей Лжи будет наихудшею, участь же последователей Правды будет блаженнейшим духовным состоянием, один из этих двух духов — лживый — избрал творить Зло, святейший же дух (Спента Майнью), тот, кто облечен небесной твердыней яко ризою, избрал Правду, и за ним пошли все, желающие жить праведно пред очами Ахура Мазды” (Перевод г-жи Рагозиной с перевода Бартоломо. “История Мидии.” С. 118-119; Рагозина Зинаида Александровна — член английского “Общества изучения Азии.” В начале XX в. публиковала различные сочинения по истории древней Азии).

Мы видим, что Спента Майнью, то есть Ахура Мазда, и Ангро-Майнью сами кем-то созданы. Но кем же они созданы? Каким-либо еще более высоким существом? Позднейшая “Авеста” говорит, что их породило Церуана Акарана. Церуана значит по-ирански “время,” Акарана значит “бесконечное.” Общий смысл тот, что Ангро-Майнью и Спента Майнью порождены бесконечным временем. Но это вполне сходно с общеязыческим представлением о том, что боги образовались некоторым бесконечным процессом брожения первобытного неустроенного хаоса. Они были первым проявлением образующейся в нем организации и затем далее сами уже продолжали организацию, то есть, по терминологии язычества, — создание.

Учение о происхождении обоих начал из “бесконечного времени” принадлежит к позднейшим сасанидским временам. Однако нет сомнения, что в сасанидскую эпоху знали учение Заратуштры во всяком случае лучше, чем мы, и смысл ХХХ песни “Ясны” понимали лучше, чем мы. Если же происхождение Ахура Мазды и Ангро-Майнью именно таково и по Заратуштре, то мы и в его учении должны признать лишь общеязыческое представление о единстве природы и создателя, представление, обработанное лишь в системе дуализма, то есть основного распада природных сил на две противоположные, борющиеся между собою категории. Личного же создателя **всего**, сверхтварного Создателя и тут нет.

Это сказало и на этике парсизма. “Несовершенство авестийской любви к людям, — говорит д-р Э. Леманн, — состояло в том, что она нигде **не выходит за пределы общества своих единоверцев**. К иначе верующему относились совершенно безразлично. Поэтому, например, предписывалось, что если врач хотел испытать новое лечение, то должен был первые два опыта производить над не верующим в Мазду, причем врач не отвечал за результаты. Только в третий раз он мог взять для опыта верующего, но горе ему, если последний при этом умерал” (Иллюстрированная история религий. Т. 2, с. 209).

Все формы язычества, не различающего твари от Творца, удивительно однообразно приводят повсюду к одним и тем же выводам, как видим и в развитии религиозной идеи, и философии бытия в Индии, этой наиболее философской стране язычества.

Вначале индийцы, как и все другие язычники, склонялись к политеизму, и широкие массы народа остались под его господством. В истории Индии за тысячелетия сменялись многие серии божеств, изменялись атрибуты их, еще чаще изменялись имена, и атрибуты одних приписывались другим, новым популярным божествам. Происходила также борьба между местными божествами за всеобщее признание. Одно из самых странных превращений произошло с асурами. Асура — Ахура Мазда (Ормузд) иранцев, без сомнения, общий иранцам и арийцам в древнейшее время, в Индии некогда был высшим божеством и представлял в себе те атрибуты личности и самосущности, которые, вероятно, еще сохранялись тогда от древнего предания потомков Адама. Мало-помалу асуры впали в такую немилость, что в “Бхагавад-Гите” уже объявляются злым демоническим, адским началом. Чрезвычайно важное место в индийском пантеоне заняли и обожествленные “предки.” Почиталось множество различных духовных существ, мелких, иногда злых. Но за этой религией народа была философия бытия мудрецов. Как же она понимала возникновение мира? Где начало всего, откуда развились все эти второстепенные божества и духи, олицетворяющие то силы природы, то умерших предков и т. д.? Древнейший документ ведизма — “Риг-Веда,” возникшая, как полагают за 2000-3000 лет до Р. Х, описывает возникновение мира с большим недоумением. “Гимн Насадии” говорит:

“1) Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть, не было ни неба, ни небес сверху. Что покрывало? Где было это и под чьим покровительством? Была ли вода глубокой бездной?”

2) Тогда не было смерти и не было ничего бессмертного. Тогда не было света (отличия) между днем и ночью. Единый (Леманн переводит “Единое,” и по самому Макс Мюллеру “единый” должен здесь скорее употребляться в среднем роде; см. с. 50) дышал сам собой, не дыша. Другого, кроме этого, тогда не было ничего.

3) Тогда был мрак, в начале всего было море без света. Зародыш, покрытый оболочкой, этот Единый был рожден силой тепла (tapas).

4) В начале преодолела любовь, которая была семенем, исходящим из духа. Поэты, поискав в своем сердце, нашли, при посредстве мудрости, связь сущего с несуществующим.

5) Проходящий луч — был ли внизу или сверху? Тогда был носитель семян, тогда были силы, самосила (selfpower) внизу и воля сверху.

6) Кто тогда знал, кто объявил это здесь, откуда родилось это создание? Боги появились позже этого создания. Кто же знает, откуда оно появилось?

7) Тот, от кого исходило это создание, — совершил ли он его или не совершил? Величайший Видящий в высочайшем небе, он, может быть, знает, или даже и он не знает” (“Гимн Насади.” Риг-Веда, X, 129, I. — Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. М, 1901. С. 51; Мюллер Макс (1823—1900) — английский филолог-востоковед, специалист-индолог).

“Первоначальным элементом этой космогонии, — замечает Эдвард Леманн, — является, по-видимому, идея о первобытной воде как некоей хаотической массе, которая существует собственной силой без постороннего воздействия. В ней начинается движение, возникает духовное семя и посредством его из несуществующего делается существующее. Во всяком случае, путем этой эманации происходят и сами боги. И в других песнях, касающихся космогонии, так же описывается рождение богов.”

Мы, таким образом, видим здесь ту же первобытную воду, тот же мрак, как в исходных пунктах аккадской, халдейской и египетской космогоний. “Единое дышало не дыша, само собой.” В нем затем пробудилось нечто живое. В первых 86 строфах “Законов Ману” (“Законы Ману.” СПб., 1913). а также отчасти в “Бхагавад-Гите” можно видеть объяснение картины, нарисованной в “Гимне Насади.” Это не что иное, как начало новой кальпы, то есть начало одного из периодически повторяющихся появлений мира.

Излагая вкратце длинное описание Ману, получаем следующее. Мир представляет тьму, он — невидимый, неопределенный, непознаваемый для разума, “как бы погруженный в глубокий сон.” Затем возник божественный Сваямбху. Он — “самосуций,” воссиял по собственной воле, точнее сказать, по “Риг-Виде” “сам по себе,” а еще конкретнее, как мы видели выше — рожден силой “тепла.” Родившись, он рассеял тьму и “из своего тела” создал воды Нара (которые составляют одно из его собственных имен). В эти воды (то есть в какую-то часть самого себя) он положил свое семя, из которого развилось большое золотое яйцо. Из него через год (вероятно, не простой, а год Брамь) Самосуций родился в качестве Брамь, через которого и идет дальнейшее начальное творение. Он разделил яйцо на две половинки, образовав из одной небо, из другой — землю. Из самого же себя он создал чувство, сознание и самосознание, и разные духовные свойства, также и принципы, качества и состояния субстанции вселенной. Кроме того, он создал множество богов и, наконец, человека. Для последней цели он разделил свое тело на две половины (одна — мужская, другая — женская) и соединением их произвел Вираджа. Дальнейшее созидание конкретных предметов и существ было введено уже сыном Вираджа — так называемым

Ману Сваямбху. Собственно Ману — это предки арийцев, получившие важное божественное значение. Первый Ману, получив полномочие продолжать творение, создал десять мудрецов и поручил им это дело. Они произвели семь других Ману, небесные тела и разных животных. По оформлению вселенной каждый из Ману управляет одним из ее периодов существования.

Таким образом, и в индийской философии бытия половой принцип получает основное значение в творении. Первый акт Самосущего произошел через самооплодотворение. В следующем акте Брама, сначала андрогинный, делится на два пола и кладет порядок творения в том же направлении. Как в Египте и Халдее, у индусов каждому божееству придается женское божество.

Должно оговориться, что не только позднейшая философия, но и основные документы ведийского откровения несколько спутаны в отношении качеств божеств, служащих принципами жизни и бытия вообще. В “Бхагавад-Гите” (песнь VIII) говорится, что “Бог” есть “принцип нейтральный,” а “Первое Божество” есть “Высший Мужской принцип.” В откровении Кришны можно даже усматривать в “Брахме” женский принцип. “Утробой мне служит Верховное божество, — говорит он. — Там я кладу зародыш, который, о Барата, есть начало всех живых ... Брама есть громадная утроба, а я есмь Отец, дающий семя” (песнь 14, строфы 3, 4). В лекциях Брамана Чаттерджи различается “принцип нейтральный,” который есть “Брахман,” и “принцип мужской,” который есть “Брахма” (Браман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Калуга, 1914).

Но разбираться во всех тонкостях этих различий не могут сами индусы, и в десятках их философских систем множество взаимных противоречий. Эти частные различия нисколько не изменяют общего смысла и характера индийской философии, определение которых нам только и требуется.

Выше отмечено, что вселенная имеет свои периоды существования и уничтожения, каждым из которых заведует отдельный Ману. Эти периоды громадны, продолжают миллиарды лет, однако каждый имеет начало и конец. Это так называемые дни и ночи Браммы, по 12 000 000 [божественных] лет ночь и день. В течение дня Браммы, каждые 852 000 [божественных] лет (Один божественный год составляет 360 лет людей. — Ред), происходит разрушение и новое созидание вселенной, так что каждая вселенная живет лишь 852 тысячи лет. Это так называемый период манвантар. Манвантары, созидания и разрушения миров бесчисленны: “Высочайшее существо, как бы играя, создает их каждый раз.” Но после 12-миллионного дня Браммы наступает уже всецелое возвращение всего к первобытному состоянию. Высший творческий принцип засыпает.

“Когда этот Божественный пробуждается, тогда этот мир приходит в движение. Когда он спокойно почивает, тогда эта вселенная погружается в сон. Когда он пребывает в спокойном сне, одаренные телом существа, по природе предрасположенные к деятельности, прекращают свое действие, и жизнь (манас) приходит в бездействие. Когда они всецело погружаются в эту великую душу, то он, душа всех существ, мирно почивает в совершенном спокойствии” (“Законы Ману.”).

Откровение “Бхагавад-Гиты” говорит: “Я, невидимый, развил эту вселенную, во мне заключаются все эти существа, хотя я в них не заключаюсь, моя душа поддерживает существа и, не заключаюсь в них, она есть их бытие... При конце **кальпы** (день Браммы) существа снова входят в мое творящее могущество, при начале кальпы я их снова взволновываю. Неизменный в моем созидающем могуществе, я в определенные сроки произвожу

всю совокупность существ без их желания и в силу единственно моей эманации” (Песнь IX. Йога высшей тайны знания).

“Таким образом, — поясняют “Законы Ману,” — он неизменяемый, попеременным пробуждением и сном непрерывно оживляет и разрушает все это движимое и недвижимое творение.”

Что же такое вся эта философия бытия, как не обобщение наблюдаемого нами круговорота явлений природы? Встает солнце, эманурует свет и тепло, природа оживляется, все начинает работать, происходит Ряд созиданий и разрушений отдельных тел природы. Затем, однако, утомляется действующая сила, день склоняется к вечеру, наступают “сумерки богов.” Наконец все засыпает. Так точно засыпает все сущее и в “ночи Браммы.” Но после отдохновения, продолжающегося, как видит наблюдатель природы, столько же времени для восстановления силы, сколько пришлось на ее истощение в творчестве, энергия движения снова закипает, творение начинается снова, в новый “день Браммы,” как у нас, в нашем малом масштабе, оживляется природа после отдохновения ночи.

Сами явления природы далее подсказывают наблюдательному уму, что энергия постепенно растрачивается, и тогда процесс приходит к остановке. Но то же наблюдение указывает, что энергия не исчезает совсем, а только переходит в иное, “невидимое” состояние (скрытой энергии), а потому является уверенность, что когда все предметы, ее впитавшие в разных метаморфозах, снова соберутся в недрах спящего Браммы, то после долгого тихого брожения, когда “Единое дышит само собой, не дыша,” снова потом произойдет толчок “силой тепла,” и тогда снова завихрится новая эволюция, выделение движущей силы и ее метаморфозы. Эта философия бытия очень пронизательно прослеживает последовательность причин и следствий, форм и их разрешений, наблюдаемых в природе. Индус в своем псевдооткровении созерцает то, что ему подсказывает его знание. Он проделывает нечто подобное открытиям Штейнера, который в своей “Летописи Акаши” рисует картины, заложенные в его мозгу всем читанным по истории развития организмов и по эмбриологии.

Восходя к понятию о Боге из наблюдения процессов материальных, индусы, разумеется, теряли представление о Личном Боге, отдельном от природы. Однако у них все-таки бывали и исключения, бывали попытки сохранить **личность** в мире. Такова школа Рамануги в XII веке после Р. Х (Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. М, 1901, с. 163, 164, 165).

Но даже и в этой высшей степени порыва индусского духа к индивидуальности, к личности — Брахман все-таки не отличен от природы. Он есть бог-природа. Все, что существует, есть Брахман, и Брахман есть то, что существует. Пантеизм остается во всей своей силе, и мир в своей эволюции представляет только круговращение элементов самого Брахмана. При этом приписывание личностных свойств как Брахману, так и индивидуальным душам является искусственным, и в мире имеются не **цели создания**, а **круговорот бытия**. Над индусским мировоззрением, глубоко языческим, тяготеет прямая неспособность понять **личность** как высший закон бытия. Она внушается умам философов всеми документами вероучения. Отмечу еще в дополнение воззрение Упанишад по переводу Макса Мюллера 15 Кханд Упанишад, принадлежащих к одному из древнейших документов. Здесь объясняется, что “все, что существует, есть тонкая невидимая сущность.” В ней все сущее имеет свое “я.” Это “я” одинаково относится к человеку, животному, растению, вообще ко всему существующему. Для ясности Кханда приводит примеры. Глина, например, служит материалом для самых разнообразных предметов, но все они все-таки

глина. На эту глину индус устремляет все внимание. “Я,” по его пониманию, заключается не в драгоценной художественной вазе, а в той глине, из-за которой ваза сделана. Поэтому “я” одинаково и в художественной вазе, и в печном горшке. То, что “есть,” — это глина, а художественная ваза — иллюзия. Обращаясь к возникновению мира, Кханда поясняет, что в начале было то, что есть (тонкая сущность, материал). Эта сущность подумала: “Я могу быть многим, могу вырасти” — и вывела из себя огонь. Огонь подумал то же самое: “Я могу быть многим” — и вывел из себя воду. Вода вывела из себя на том же основании землю, а земля — разную пищу. Человек состоит из 16 разных частей: дух происходит из пищи (9-я Кханда), дыхание — от воды, речь — от огня. Когда человек не ест, дух его ослабляется, пища же зажигает дух, и он снова начинает гореть (М. Мюллер. Указ. Соч., с. 112-117).

Конечно, тут чистейший гилозоизм, живая материя, которая способна мыслить. Но закон бытия именно в ней, в этой материи, хотя бы она доходила до “тонкой невидимой сущности,” которая из тонкого состояния переходит и в грубое, и в то, что индус считает “духом.” Понятие “я” принадлежит не “личности,” а этой материи в тончайшем состоянии. Не субъект обладает “я,” а эта тонкая сущность, и многих “я” — многих личностей — нет. Все они сливаются в тонкой сущности, которая в действительном смысле (как мы его понимаем) точно так же не имеет ничего подобного нашей “личности.” Она есть **все, совокупность всего**, а ничуть не личность.

Если в эту “сущность” мировой материи и сил переносить понятие о Божестве, то Божество, как особое от материи, упраздняется совсем. Получается только природа со своими неизменными законами, необходимо, неизбежно дающими последствия из каждой причины, каковы последствия, в свою очередь, становятся причинами последующего и т. д. в круге вечной эволюции необходимости. Никаких целей не может быть ни у этого процесса эволюции, ни у человека, в нее закрутившегося, составляющего одно из ее проявлений. Таким образом, жизнь как всего бытия, так и человека — бесцельна, а стало быть, и бессмысленна. Смысл мы видим только в осуществлении цели, и когда нет в мире целей, в нем нет и смысла. Он (процесс эволюции. — Ред.) и то божество, которое составляет его, существуют неизвестно зачем, без цели и смысла. Но такого “бытия” человек не может признать божеством, ибо в его самосознании находится ощущение совсем иного Бога. Если нет ничего, кроме этого пантеистического тонкого эфира, то логически неизбежен вывод, что Бога совсем нет.

Индусская философия, стараясь сохранить **божество**, пробовала углубляться все дальше в сущность **вещей**, ища, нет ли где Бога. Она стала различать нечто подобное нумену и феномену, различать мир иллюзорный — феноменальный и какой-то мир по существу, который будто бы реален. Но из этого разграничения на основе все-таки исключительно природных явлений ничего не могло получиться и до нашего времени. Вот, например, как формулирует свою философию Браман Чаттерджи, который, подобно другим современным пропагандистам индуизма, принужден считаться с критикой, доносящейся из мира христианской идеи: “Верховный Принцип являет два вида:

1) Брахман (нейтральный) есть Абсолютное без Атрибута, без постижимого отношения к проявленной вселенной.

2) Брахма (мужской) есть Первое производящее вселенную, следовательно, стоящее в определенном отношении к ней.

Брахман есть поистине Неизреченное, то, чего нельзя выразить. Брахма есть Бог, единое и первое Начало вселенной. Уже потому, что Брахма есть Первое, оно (Слово “Брахма” в значении “Первое” употреблялось в среднем роде; персонифицированный Брахма — мужского рода. — Ред)

не может быть Абсолютным, ибо “первый” есть атрибут, который обозначает первое выражение в целой серии и предполагает отношение к последующему.

Абсолютное, — говорит Чаттерджи, — никогда не упоминается в индусской философии. Когда о Нем задается вопрос, индусский философ отвечает: “не то, не то,” отрицая всякий атрибут, отрицая всякий предикат. Абсолютное — неизреченно, оно выше всякой проявленной мысли. Это определение (или, скорее, отсутствие определения) Брахмана заставляет западных мыслителей возражать, что раз отрицается всякий предикат, то Брахман и не может существовать. Но индусский философ отрицает даже этот атрибут несуществования. Одно молчание может выразить Абсолютное” (Браман Чаттерджи. Сокровенная философия Индии. С. 43).

Эта позиция **молчания** может быть выгодна для индийского философа в споре. В такое же молчание буддисты замкнулись в отношении неудобных вопросов о том, что такое нирвана: бытие или небытие. Собор буддийский признал “ересь” как ответ “бытие,” так и ответ “небытие.” Возможно лишь молчание. Но для человеческого сознания нужна не победа в споре, а **удовлетворение** запросу духа. Как бы ни молчал индийский философ, для нас ясно, что он упраздняет в своем сознании именно первооснову. Такой первоосновой является Брахман. О нем ничего нельзя сказать, даже и того, что он — первопричина. Но если так, то зачем о нем даже и упоминать? Мы можем с неменьшим правом выдумать, что над Брахманом есть еще более высокое начало — Сверхбрахман, а над Сверхбрахманом еще Архисверхбрахман и т. д. Вводить в свою философию то, что не имеет абсолютно никаких предикатов или атрибутов, — это значит введение нуля, пустую игру слов. Если о перво-причине ничего не известно, то, значит, она нам и ничего не объясняет. Значит, такая философия не дает никакого определения смысла жизни личной и мировой, ибо если мы вздумаем определять смысл жизни без первопричины, то наши определения висят в воздухе, не имеют никакой убедительности и ценности.

Если же, за отсутствием всяких сведений о первопричине — об Абсолютном, о Брахмане, — мы начнем рассуждать со второй инстанции — с Брахмы, то здесь получается отождествление божества и природы, то есть полная бесцельность существования, цепь причин и следствий, не освещенных никакой **целью**.

Таким образом, никакими умолчаниями индуизм не может спасти себя от того давнего перехода к атеизму, который наметился еще до буддизма.

Смысл религии, ее значение для человека состоит в связи с Богом.

### **Тенденция безрелигиозности.**

Если этой связи нет, Божество становится не нужным реально. Связь же возможна только тогда, когда существует **Личный Бог** и человеческая **личность**. Если нет личности, то связи не с кем возникать. Поэтому религиозность в язычестве возможна лишь при господстве политеизма. Но политеизм не может удержаться в развитой умственной среде, и языческая философия бытия его подрывает и, даже не уничтожая политеистических божеств, дает им столь скромное значение, что и связь с ними не представляет никаких высоких мотивов, способных покорить душу человека. Сверх того, как политеизм, так еще более пантеизм уничтожают возможность какой-либо высокой творческой цели в **мире**, которая необходима для высокого религиозного сознания. Политеистические боги слишком ничтожны для мировых целей. Пантеистическое же божество отождествляет себя с природой и потому становится неспособным к творческим целям, а выражает в себе толь-

ко обычную эволюцию сил природы, протекающих по закону причинности, а не сообразно чьим-нибудь **целям**.

Пантеистическая ненужность божества обнаруживалась для индусского ума уже давно и приводила к двум последствиям: с одной стороны, развивался атеизм, с другой — явились старания Веданты сохранить понятие о божестве, удалив Высшее о нем понятие в недостижимые критике туманы некоторого абсолютного бытия, отличного от всем известного феноменального. Однако из этих стараний — выделить Абсолютное Божественное Бытие из божественного феноменального бытия — ничего не выходило и не могло выйти при основном взгляде на вселенную как на **проявление** божественного существа.

В “Бхагавад-Гите,” евангелии индусов, как они выражаются, “йога Невидимого Высшего Бога” (песнь VIII) разъясняет, что есть две сферы бытия. Одна — наша, эта вселенная и все, что в ней существует. Это бытие ненастоящее, иллюзорное, феноменальное, уничтожающееся. При наступлении каждого периода кальпы все видимые вещи и силы исходят из Невидимого и живут до конца “дня Браммы,” а затем снова поглощаются в том же Невидимом. Так вся сфера бытия феноменального периодически возникает и рассеивается. **Истинное** бытие, вечное и неразрушимое, есть только **Невидимое** (абсолютное).

Но видимый мир производится самим Невидимым, и, однако, он настолько иллюзорен, что Невидимый Высший Бог относится к своему произведению очень безразлично. Он даже “не заключается” в этом видимом мире, а только видимый мир “в нем заключается.” Это означает, что в феноменальном мире нет элемента бытия нумерального, за исключением, впрочем, человека, по крайней мере некоторых людей (“Бха-гавад-Гита,” песнь IX, строфа 29). Вероятно, по этому отсутствию нумерального бытия в мире феноменов Высший Невидимый Бог и проявляет такое к нему равнодушие. “Я, — говорит он, — **одинаков** для всех существ, я не имею к ним ни ненависти, ни любви” (там же). Хотя, при бесчисленных противоречиях индусских документов (Эти противоречия объясняются компромиссами школ и сборным характером самих документов), там же говорится, что Невидимое Божество считает нужным воплощаться в мире, когда ослабевает какая-то “правда,” но трудно даже понять, какая “правда” может быть для мира, по существу иллюзорного. Единственное, что ценит Высшее Божество в мире — это тех людей, которые “ему поклоняются,” а не чему-либо другому. “Человек наиболее виновный (У нас есть русский перевод “Бхагавад-Гиты” (издание “Вестника теософии”), весьма затушевывающий все ее места, шокирующие христианское мировоззрение. Я везде цитирую исключительно действительно ученый перевод Бюр-нуфа (французский), означенный же русский нахожу очень тенденциозным), — объясняет сам Высший Бог, — если он приходит к поклонению мне и ко мне одному обратит весь свой культ, должен почитаться хорошим” (30-32 строфы IX песни). Что должно сделать для этого? Должно изъять себя от “гун” (качеств, свойств этой природы), делать дела с полным презрением к их результатам, пребывать в созерцании, гнать всякие желания. “Будь одинаков при успехе и неудаче. Отрешись от делания. ...Владыка мира не создает ни деятельности, ни стремления к плодам дел. Все это результаты природы **индивидуальной**. Господь не озабочивается ни грехами, ни добрыми делами кого бы то ни было” (“Йога отречения от дел,” песнь V). Вот сущность мудрости. Вот чем угождают Высшему Невидимому Божеству и приходят к нему, то есть избавляются впредь от новых воплощений и дальнейшего пребывания в мире феноменальном.

Этот феноменальный мир есть юдоль страдания. Феноменальное бытие бедственно само по себе, по существу. Если это признать, то приятно, конечно, из него убраться. Но кто же его производит, кто систематически выдвигает эту юдоль страдания? Само Невидимое Божество, как оно объясняется в “Бхагавад-Гите.” Оно его создает постоянно, пери-



одически эмануруя из себя не истинную вечную жизнь, которою оно, по его словам, обладает, а жизнь иллюзорную, от которой нужно всеми силами уходить. Что думать о таком божестве? Для чего оно создает эти несчастные существа, по данной им природе осужденные на мучения, на пребывание во лжи? Зачем оно занимается этим “деланием,” от которого учит других воздерживаться? Что есть в мире добро и зло? Они безразличны. Единственное зло — это само существование, и оно неистребимо, ибо систематически и периодически порождается Высшим Божеством, Единственное добро — освободиться хоть лично от этой жизни, умертвить в себе создание своего божества. Такова высшая цель в мире.

Каков же смысл, какова может быть цель этого коловращения — превращения невидимого в видимое, существующего в несуществующее? Такой образ действий для существа разумного и способного по своей воле что-либо делать и не делать был бы хуже чем нелеп, — был бы преступен. Но очевидно, что это высшее божество действительного **личного** бытия не имеет. Оно обладает огромной энергией и известной степенью сознательности, но этой энергией оно обладает только так, как электричество, свет, звук, магнетизм. Это просто форма молекулярного движения. Есть движение, энергия, видимая и невидимая. Видимое составляет эманацию невидимого. Невидимое есть концентрация видимого. Эти эманации и концентрации (инволюция и эволюция, по выражению оккультистов и теософов) происходят по действию самих законов бытия, необходимо, вне целей, — по закону причинности. Законы действуют роковым образом, не имея способов изменить самих себя. Свободно действующей личности, за что-либо ответственной, — нет. Высшее божество само, впрочем, объясняет, что личности, по существу, нет, что это только субъективная иллюзия “видимого” существования.

“Знание, которое в отдельных существах рассматривает **индивидуальную природу**, — это знание инстинктивное.” “Знание, которое относится к отдельному существу так, как если бы оно было само по себе, — есть знание узкое, не соответствующее природе действительности.” Истинное знание есть лишь то, которое “показывает в отдельных существах **неизменное и нераздельное**” (песнь 18). Личности, стало быть, нет. Ее предполагает лишь тот, в котором проявляется помрачение (это “знание мрачное”). Нет личности и в самом Невидимом Высшем божестве, ибо самое основное его свойство — эта нуменальность именно и есть отрешение от личности. Для того чтобы погрузиться в Высшее Невидимое божество, должно потерять личность и тем ему уподобиться. Личность расплывается во всеобщей безличной сущности. Веданта Индии лишь повторяет то, что было еще до нее высказано египетскою мудростью жрецов.

“Литания солнцу,” опубликованная Навиллем, говорит:

“Звери, солнечный диск, различные части земли — суть лишь рождения или персонализации **всеобщего бытия**, в котором царственный покойник (над которым читалась литания) должен быть в конце концов совершенно поглощен, настолько, что **увидит свою личность исчезнувшей в личности Ра**” (Амелино. *Le gnosticisme Egyptien*. С. 248; “Египетский гностицизм.” —Ред).

Это значит, что личности нет ни в человеке, ни в самом Ра. Тут может быть эманация, может быть слияние, но связи двух отдельных индивидуальностей не может быть. Так смотрела высшая мудрость Египта. Так же смотрит и индусская.

Но если такова действительная природа бытия видимого и невидимого, то хотя, конечно, приходится с него сообразовываться, однако является естественный вопрос: нужно ли для чего-нибудь такое “Невидимое божество,” и даже божество ли та сила или то со-

стояние, которое в “Бхагавад-Гите” именуется “Высшим Невидимым божеством”? Поэтому Веданта не могла уничтожить являющегося из пантеистических основ безразличия к божеству, “безрелигиозности,” которая необходимо переходит в чистый атеизм. Этот атеизм, сказавшийся очень рано в учении мудреца Капила (школа самкхьи или санкьи), повторился потом в учении буддизма, который был вытеснен Ведантой из Индии скорее насильственными мерами на почве своего рода классовый борьбы, чем силой логики.

Как уже и раньше было видно, характеризуя тенденции индусских религиозных воззрений, мы следуем не хронологическому порядку развития школ, а стремимся выяснить логическую картину выводов из одной и той же концепции мира. Хронологическая последовательность школ даже строго не установима, да нам это и не нужно. Зародыши различных выводов кроются в глубине общих источников и, с одной стороны, пускали свои ростки издревле, с другой — не уничтожались вполне даже и в эпохи господства тех или иных отдельных школ.

Так и зародыши атеизма возникли очень давно, и в школе Капила не менее ярки, чем в буддизме. Если признать точной дату смерти Будды (480 лет до Р. Х.), то школа санкьи Капила существовала в 800-е годы до Р. Х.

Мудрец Капила, принимая основы индусской философии бытия, заключил из них весьма правильно, что Бога совсем нет. Есть те силы природы, о которых говорят Веды, но нет никаких оснований предполагать в них существование какого-то Высшего Божества. Если бы оно было, его действия были бы несовместны ни с разумом, ни с благостью, так что предполагать его существование было бы неблагочестиво. В то же время для объяснения мирового бытия нет ни малейшей нужды в гипотезе Высшего Божества. Все вполне объясняется силами самой природы. Но Капила не считал возможным принять мнение индусской философии о природной имманентности духа в материи. Хотя эти два элемента представляются тесно связанными в видимом бытии, но Капиле казалось, что они по существу различны. По его философии, во вселенной существуют две субстанции — не в виде общих элементов, а в виде субъективных носителей этих субстанций.

Атомистическая теория, в Индии очень древняя, дала Капиле основание предположить, что есть два сорта атомов: одни относятся к **пракрити** — природе, другие к **пуруше** — духу. Таким образом, существует множество отдельных пуруш, точно так же существует множество атомов пракрити. Пуруши отличаются пассивностью, но обладают сознанием, и их нормальное существование должно бы было состоять в пассивном созерцании, в полной замкнутости не только от пракрити, но и от других пуруш. Пракрити отличается, напротив, деятельностью, но бессознательной. Она вся проникнута движением и вечно производит различные феномены. Трагедия бытия начинается с того, что пуруша заинтересовывается этими феноменами и погружается в них. Пракрити как бы заманивает его к себе. При этом он делается совершенно несчастным, ибо попадает в феномены, которые не имеют ничего общего с его природой, а между тем он впадает в иллюзию и думает, что все эти явления — это он сам, что они принадлежат ему. Санкья употребляет сравнение этого бытия с театром. “Все развитие пракрити происходит только до тех пор, пока пуруша смотрит на танцовщицу, то есть на пракрити, во всех ее костюмах. Если он на нее не смотрит, то она для него не танцует, и раз он совершенно отвращает от нее свои взоры, она прекращает свои попытки нравиться ему.” Задача выйти из трагедии мира состоит, стало быть, в том, чтобы отбросить чары пракрити и возвратиться этим к созерцательной уединенной свободе, составляющей нормальное существование пуруши. Средства для этого спасения — обычные индусские: уничтожение желаний и деятельности и ряд пере-

воплощений для избавления от них. Но таким путем спасаются только отдельные пуруши. “Пракрити может нравиться другим (пурушам), которые продолжают смотреть на нее, и потому она никогда не перестанет существовать, так как всегда будут новые пуруши, и они всегда будут привлекаться и очаровываться на время, хотя наконец и они будут освобождаться от ее чар” (Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. С. 250-251).

Таким образом, Капила отбрасывает собственно только идею Высшего Божества как совершенно излишний и произвольно принятый элемент браманской философии. Остальное ее достояние он сохраняет и лишь объясняет так, как оно может быть объяснено по самому своему существу. Он сохраняет понятие о субстанциях, “невидимой” (духовной) и “видимой” (материальной в широком смысле). Но при фантазмагоричности всего нам известного, всего, в чем находится “бытие,” нам доступное, нужно ли предположение о **субстанциях**? Не есть ли это такое же не нужное и произвольное предположение, как и предположение о существовании Высшего Божества, отвергнутое школой санкьи? Этот вопрос и создал буддизм (В этой характеристике буддизма в значительной степени пользуюсь трудом А. И. Введенского “Религиозное сознание язычества,” особенно в отношении учения об архатах).

Буддизм, отбрасывая предположение о Боге, точно так же отбрасывает и понятие о субстанции, не хочет видеть ни материи, ни духа, ни даже бытия или небытия. Что же, однако, остается в мире, при таком категорическом отрицании? Имеются только **состояния сознания** (“сам-скарью” или “сансары.” — Ред; Другое толкование сансары связывают с обозначением бытия, мира. Возможно, Л. Тихомиров термином “самсара” обозначал и процесс эволюции. — Ред ), развивающиеся по закону причинности (кармы).

**Носителя** сознания, за отсутствием какой-либо субстанции, совсем нет. Души — нет. Есть только явления. Душа есть только цепь психологических явлений. Субстанционально ничто не существует. Все так называемое “бытие” есть чистая иллюзия. Буддизм не задается вопросом, откуда могла возникнуть такая иллюзия, а лишь утверждает факт. Задаться же вопросом, откуда все это возникло, помимо неразрешимости, не имеет даже никакого смысла, потому что вместо этого бесцельного разыскания перед нами стоит более важная задача: как выбраться из этой фантазмагории? Она составляет сплошное страдание, сплошное зло. Нужно избавиться от страдания бытия, ибо хотя бытия как объективной реальности и нет, но субъективное страдание бытия существует. Мудрость Будды и берется указать путь для “избавления,” как выражается буддийская терминология. Для этого нужно познать истину, то есть, так сказать, построение, составные части иллюзорного процесса, нас мучащего.

Построение его, выражаясь очень кратко и упрощенно, таково. Процесс жизни представляет не что иное, как ряд состояний сознания, меняющихся по закону причинности роковым образом. Действующей активно силой при этом является с нашей стороны **танга** — желание жить — и наше сознание. Состояний сознания, вытекающих одно из другого, проходит много, и результатом их, общим выводом, общим итогом является **карма**. Когда человек умирает, прежние “сансары” (состояния сознания) уничтожаются, уничтожается и наше “Я,” которое есть не более как совокупность сменяющихся сансар. Но карма, раз возникшая, — остается. Остается и танга — желание жить. Если бы танга тоже уничтожилась, то карма не имела бы значения, стала бы безрезультатной потенцией. Но если танга не исчезла, то карма дает ей роковые рамки дальнейшей, возобновившейся жизни, и возникает новое рождение, или, как у нас говорится, метаморфоза, вследствие чего из прежнего существа возникает новое, сообразно содержанию кармы в виде животного, или человека, или мелких высших состояний, вульгарно именуемых “богами.” Возникает, таким

образом, новое “Я” с новыми сансарами. Содержание кармы слагается как некоторая равнодействующая линия, во-первых, оставшихся причин и следствий прежней жизни и, во-вторых — давления на них сознания. В сознании-то и должен произойти спасительный переворот, а именно — уничтожение самой танги, то есть привязанности к бытию, к разным сторонам бытия. Это достигается не сразу. Сознание может успеть подавить одни привязанности и не успеть подавить другие. Тогда по смерти возникает на тех же основаниях новое рождение, эти возрождения (метаморфозы) повторяются до тех пор, пока танга не придет к нулю. Тогда бывшее существо освобождается от бытия, и для него наступает **нирвана**.

Что же такое нирвана? Об этом мнения буддистов не одинаковы. Собор буддийский объявил ересь всякое мнение, усматривающее в нирване бытие или небытие. О нирване может знать только тот, кто в нее войдет. Мы же можем знать только то, что в нирване прекращаются метаморфозы (рождения, переселения души), и что в ней мы освобождаемся от страдания.

Будда не открыл, что такое нирвана, и его мнение об этом неизвестно. Но для нас важно не то, что думал Будда, а то, что получилось в дальнейшем развитии мысли у его последователей на основе того абсолютного атеизма, который установил Будда. Атеизм состоит не в отрицании божеств индийского пантеона — их признавал и Будда, и буддисты, но в качестве таких же феноменов, как люди и все процессы природы. Это относится, выражаясь позитивно, к области естественной истории, а не к религии. Связь с этими существами ничего религиозного не имеет. Бог же в истинном смысле, по Будде, совершенно не существует и даже не нужен ни для процесса бытия, ни для избавления от него, ибо первый происходит механически, по закону причинности, а второе совершается самостоятельными усилиями сознания. В отношении Бога в нашем смысле буддийский катехизис выражается самым категорическим образом: “Личного Бога Творца измыслило лишь человеческое невежество. Буддисты совершенно отрицают веру в Личного Бога и признают учение о творении мечтательным заблуждением” (“Религиозное сознание язычества” А. И. Веденского. Взято из: *Buddistischer Katechismus, von Subhadra Bikschu*. “Буддийский настольный катехизис от Субхадра Бикшу.” — Ред.).

Точно так же буддизм не признает Бога и в смысле ведантского Абсолюта, и именно этот пункт различает главнее всего браманизм от буддизма. Буддизм в лучшем случае говорит: это неизвестно, да и знать этого не требуется, ибо жизнь наша здесь и в нирване не имеет никакого отношения к какому-либо Высшему Божеству, в законах существования не участвующему. Итак, получается безусловный атеизм. Человек остается сам по себе. Сам узнает истину, сам спасается, ни в ком не нуждается, ему не от кого получать помощь, да она ему и не нужна, ибо все зависит только от него самого. Ни один мыслитель не шел в атеизм с такой беспощадной последовательностью, как Будда. Его философию нельзя даже и назвать религией. И, однако, в дальнейшем развитии буддизма постепенная эволюция понятий дала нечто совсем иное.

В этих атеистах не умолкает человеческая потребность не в небытии, а в блаженстве, то есть в том, из-за чего так живуча танга, подлежащая истреблению. И постепенно буддизм складывается в нечто, способное уже называться религией. Он воссоздает в иной форме упраздненный божественный элемент.

Прежде всего составляется понятие, что нирвана, раз в ней уничтожается страдание, тем самым должна быть состоянием блаженства. Но если так, то должно же быть в ком-то ощущение этого блаженства? А если так, то этот, ощущающий блаженство, должен существовать. Уничтожился ли, например, сам Будда, Сакья Муни, после того, как умер? Зна-

менитая ученица Будды монахиня Кхема на вопрос об этом ответила: “Учитель этого не открыл.” Но психология буддистов решила, что он, уйдя в нирвану, не уничтожился, а живет блаженной жизнью. Он теперь считается существующим, и его блаженное состояние в нирване изображается на картинах. И это, логически, не могло иначе представляться. Будда достиг при жизни совершенства и возвысился выше всех богов прежнего пантеона. Сам Будда сказал: “Велик Брахма, но что такое он в сравнении с Совершенным!” Действительно, Брахма живет в мире явлений, а Совершенный достиг победы над этим миром. Можно ли себе представить, чтобы новое его состояние было менее реально, менее могущественно, чем мир явлений, только что им побежденный?

Притом же буддисты и в этой жизни видят, что совершенство вовсе не приводит к уничтожению. По буддийскому учению, человек может достигать блаженного освобождения не только после смерти, а еще **при жизни**. Существуют живые “архаты” — святые. Почему же они после смерти потеряют блаженство, которым пользуются теперь? Это было бы абсурдно. Та сила сознания, которая необходима для уничтожения **танги** и которая, по выражению А. И. Введенского, накапливается именно потому, что не растрачивается ни на какие иллюзии, — эта сила неужели исчезает в момент наибольшего своего развития и торжества? Ничего такого мысль не может принять, и если мы не понимаем способа существования Совершенного, ушедшего в нирвану или в состоянии нирваны, то факт существования представляется несомненным. Даже официальное запрещение что-либо думать о нирване, мотивируемое тем, что о ней может знать только тот, кто сам в нее попадет — составляет признание, что этот кто-то, попавши в нирвану, будет знать, а стало быть, он при этом находится в какой-то форме существования.

Если же Совершенный в состоянии нирваны существует, то почему он не способен и как-то действовать? Этого не допускает учение. Попал в нирвану — значит, уже нет никакого отношения к нам. Но и мысль, и чувство настолько не могут примириться с этим, что является дополнение к нирване, какие-то высшие этажи существования, высшие сферы, в которых находятся если не сами “будды” — вполне совершенные, то, во всяком случае, очень близкие к совершенству архаты, которые называются **бодисатвами** — как бы кандидаты в будды, не пожелавшие воспользоваться возможностью теперь же перейти в нирвану. Для разума и сердца крайне трудно допустить, чтобы архат, работавший не только над своим благом и избавлением, но и для доставления этого людям, покинул их, перестал о них заботиться, достигнув высшей степени совершенства. И вот развивается теория, что явление будд в мире даже совершенно необходимо, ибо влияние их длится не вечно и людей время от времени приходится снова учить разуму. Такую роль и исполняют бодисатвы, у которых из танги сохранился один маленький остаток — именно жалостливость к людям. Посему они, не переходя окончательно в нирвану, пребывают в блаженстве в высших сферах бытия и заботятся о нас. Рядом с нирваной является понятие девалоки рая. Буддийское учение признает, что эти спасители человечества являются в мир. Гаутама Будда был не единственный и не первый в мире, а 14-й или 27-й, по разным счетам буддистов.

Таким образом, опустошенное было небо, с которого изгнаны прежние разжалованные боги, снова заселяется существами, живущими выше их и более совершенными. Но это уже не такие существа, которые по природе были выше человека, как прежние боги, и нисходили к человечеству из области высшей божественной природы. Наоборот — это **люди**, возвысившиеся самостоятельными усилиями до состояния божественности, высшей, чем у прежних богов. Это какие-то “самбоги,” как выражается В. С. Соловьев. “Над

безмерным полчищем индийских богов, — говорит он, — буддизм вознес человека, самобога, Будду, собственным подвигом добывающего себе значение абсолютного верховного существа” (В. Соловьев. Китай и Европа. — Русское обозрение. 1890. Апрель).

Выражение “самобог” очень удачно выражает сущность метаморфозы, но что касается “значения абсолютного верховного существа,” то с этим нельзя согласиться, и буддизм именно не включает элементов для этого, по крайней мере в современном своем самосознании.

В нем есть ростки человекобожия. Но буддизм только в полном противоречии со своими принципами может признавать какое-либо подобие личности, а без личности не может быть ни управляющего, ни управляемых. Абсолютное же верховное существо, которое ничем не ведает, ничего не направляет, есть абсурд. Общий взгляд буддизма на бытие как чуждое всякой субстанциональности также ставит необозримые препятствия для того, чтобы превратить “Совершенного,” исправляющего роль божества в еще не исчезнувшем мире иллюзий, в действительного постоянного Человеко-бога, управляющего некоторым вечным бытием.

Буддизм своим упразднением Бога Творца подготовил свободное место для иного бога. Но для создания последнего нужна глубочайшая переработка понятия нирваны, с присвоением последней характера высшего бытия.

Для полного развития идеи Человеко-бога недостаточно отсутствия Бога Создателя, а нужно еще присутствие во вселенной чего-либо такого, из чего может появляться **личность**, личная концентрация мыслящего и водящего принципа мировой субстанции. В таком случае человек, если он явится этой концентрацией, может стать претендентом на роль божества, направляющего жизнь вселенной. Если бы в буддизме явилась соответственная переработка понятия о нирване, то будды — создатели какой-то новой субстанции (нирванной) могли бы составить основу для действительного Человеко-бога. Но в настоящее время буддизм не идет дальше некоторых неопределенных ростков человекобожия, кое-как, с натяжками дающего нечто для неистребимой потребности людей в связи с высшим началом, по своей высоте представляющимся как бы божественным.

## Богоискание классического мира.

Нам приходилось в общих характеристиках язычества упоминать отдельные примеры, взятые из стран нашего классического мира, из которых видно, что язычество в нем имело в основе тот же характер, как всюду. Тем не менее мировоззрение классического мира имеет свои особенности, и его богоискание дало больше, чем в других языческих странах, для подготовки к принятию христианского Откровения. То, что было подготовлено к принятию Откровения Спасителя Ветхозаветной израильской Церковью, получило дальнейшее восприятие и развитие, по преимуществу, в европейском классическом мире, и этого не могло бы случиться, если бы в самом богоискании его не было более благоприятных для этого особенностей.

Первая особенность, которая бросается в глаза при наблюдении Миросозерцания эллинов, состоит в чрезвычайной его **универсальности**. Она могла бы показаться даже компилятивностью, если бы не содержала в себе огромных творческих сил. В действительности эта универсальность составляет результат чрезвычайной **искренности** искания истины, готовности признать правду везде, где только почует ее присутствие. За исключением, может быть, России, ни у одного народа не было такого множества заимствован-

ний мысли у чужих народов, как в Элладе. Но все эти заимствования эллины перерабатывали по-своему, создавая нечто общечеловеческое. Эта особенность эллинского ума и чувства проявилась одинаково в языческую и в христианскую эпохи.

В работе религиозно-философского сознания Эллады приходится отмечать две стороны, два течения, впрочем, никогда не доходившие до полной обособленности. Напротив, и в отдельных личностях, и в общей работе мысли эти две стороны нередко почти не разграничимы. Это именно работа восприятия **мистического**, выразившаяся в **орфических учениях** и связанных с ними мистериях, и затем работа разума, проявившаяся в **философии** в собственном смысле. Основная черта эллинов — универсальность — проявлялась одинаково в обеих областях искания истины. Никогда эллин не различал своего и чужого, когда дело касалось истины, и это для него так естественно, что он даже, кажется, не замечает этого своего качества, не задается вопросом, хорошо ли оно или плохо.

Греки не только заимствовали верования и божества других народов, но даже любили выставлять это на вид. Они были полны убеждения в единстве религиозной и философской истины мира и издавна накопили у себя огромные запасы верований и представлений, общих с другими народами.

Эти древние запасы видны и в орфической философии, которая хронологически развивалась раньше, чем философия “от разума.” Ее совершенно неправильно называли чуждой греческого духа по ее пессимистичности. “Превращение светлого и здорового гомеровского эпоса в грустную серьезность трагиков, — говорят гг. Шантепи де ла Соссе (Шантепи де ла Соссе Даниэль Пьер (1849-1920) — доктор и ординарный профессор теологии в Амстердамском университете) и Элеманн, — и в особенности возникновение явного пессимизма благороднейших лириков были бы немислимы без орфизма. Даже у рационалиста Еврипида можно заметить мысли, в сильной степени производящие впечатление орфических” (Иллюстрированная история религий. Т. II, с. 347).

Но легенда эллинской жизнерадостности вообще не может быть признана истинной. Греки были гораздо выше, гораздо сложнее этого. Это богато одаренное племя, понимавшее как никто красоту жизни, было в то же время глубоко проникнуто гнетущим сознанием бренности этой преходящей красоты. Не будучи в силах решить задачу о тленности и бренности всего земного, эллинский ум отбрасывал от себя, в припадке жизнерадостности, мысль о видимой бессмыслице, которую представляет гибель прекрасного перед ничем не оправдываемой властью рока и смерти. Но когда эллин вдумывался в смысл жизни, она ему всегда представлялась в очень безнадежном виде. Даже у самого Гомера неизбежное царство Аида хоронило во мраке полубытия все великое, все прекрасное: “Лучше б хотел я, живой, как наемник работая, в поте хлеб добывать, чем в Аиде над мертвыми царствовать мертвым. Так говорит у Гомера высший идеал героя, любимец богов Ахиллес.

И что такое боги Гомера? Какой справедливости ждать от них, когда они сами заражены всеми человеческими слабостями? Да и над ними властвует темная судьба — Мойра, безличный закон природы, которого они не могут преодолеть. Древнейший Гесиод (Гесиод (VIII-VII вв. до Р. X). — первый известный по имени древнегреческий поэт) смотрит на жизнь также невеселым взором, и для него она составляет лишь переход от золотого века к железному.

Сознание ничтожности жизни есть глубоко эллинское воззрение, жившее вместе с тонким пониманием радостей ее. Именно соединение этих противоположностей характеризует эллинский дух. Потому-то эллинский дух неустанно искал Бога.

Мистицизм имел большое влияние в Элладе. Так называемые мистерии разного рода, выражавшие стремления к единению с божеством, были рассеяны по всей стране, иногда

связанные с учением орфизма, иногда в виде сельских праздников или спорадически занесенных чужеземных культов. Особенно священными считались Элевсинские таинства. Кроме того, были Самофракийские мистерии, Критские и ряд чисто оргиастических, связанных с культом Диониса — Вакха (он же Якх), в которых Дионис хранил еще свойточный характер, но переработанный орфизмом.

Основателем орфического учения называется, по преданию, мифический Орфей (Кн. С. Трубецкой. Курс истории древней философии; Шантепи де ла Соссе. Иллюстр. история религий; Шустер. Тайные общества, союзы и ордены). Он считается родом фракиянин, но является героем греческой мифологии и участником похода аргонавтов. Времена его, относимые к Ясону и Геркулесу, должно приблизительно считать XI-XII веками до Р. Х., лет на 200-300 раньше Гомера (IX-XI в. до Р. Х.). Уже такое соотношение древности обеих эпох показывает, что орфизм лежит в греческом духе не менее глубоко, чем “гомеризм.”

Что касается учения орфизма, то оно было собрано и отредактировано при Писистратиде, тем же Ономакритом, который собирал и гомеровскую поэзию. Впрочем, орфическое учение было “эзотерично”: оно открывалось только “посвященным,” так что в подробностях осталось для науки и истории неизвестным.

Орфизм черпает свое понятие о мировой жизни из откровения, источником которого является Орфей (Был, кроме него, Орфей исторический, позднейшего времени, но он не имеет никакого отношения к Орфею мифическому).

Первое начало мира есть Хронос (время), от которого произошли беспредельный Хаос, то есть некоторая туманная бездна, и Эфир, то есть светлая небесная стихия. Хронос образовал из обеих серебряное яйцо, которое потом лопнуло, и из него вышло особое существо Фанес (он же Протогон, Эрос, Приап, Метис, Эрикапей и пр.). Фанес — это Двупольный змей с крыльями, содержащий в себе зародыши всех богов — из половинок лопнувшего яйца образовались небо и земля. Фанес породил Ночь, а от нее родились Уран и Гея. От последних — Крон и Рея. Крон, низложив Урана, овладел властью, после чего от той же Геи родился Зевс, который в свою очередь низложил Крона и, по совету Ночи, проглотил перворожденного змея Фанеса, поместив в себя таким образом зародыши всех вещей. Это дало ему возможность продолжать рождение вещей и богов. По истечении некоторого времени Зевс родил от богини Аида, Персефоны, лучшее свое создание — Загрея (Диониса), которому и поручил управление миром. Но титаны (стихийные силы), будучи врагами Зевса, бросились на Загрея-Диониса, который, спасаясь от них, обратился в быка, но был все-таки настигнут титанами, растерзан и пожран. Только сердце Диониса было спасено Афиною, и принесено Зевсу, который проглотил его и поэтому мог снова родить Диониса от Семелы. Титанов же Зевс испепелил своей молнией. Из пепла титанов и крови Загрея-Диониса, впитавшейся в пепел, и произошел род человеческий.

Таким образом, человек имеет двойственную природу: божественную (от Диониса) и титаническую, стихийную. Божественная душа его заключена в темницу тела. Отсюда и несовершенство жизни. Человек по природе своей смешан с нечистотой. Задачи его заключаются в том, чтобы освободить свою душу от материального тела так, чтобы все частицы растерзанного божественного элемента возвратились к своему источнику — Дионису. Но эта задача не достигается смертью. После смерти душа только перевоплощается в другое тело, так что при этом происходит постоянный круговорот “колеса рождений.” Это некоторый “рок,” закон природы. Мир, таким образом, представлялся орфикам юдолюю скорби и зла, что и не удивительно. Мир возник из рокового стихийного процесса, в котором разумный, божественный элемент был не первоначальным, а производным. Такая роковая необходимость производит постоянные перевоплощения душ в тела человеческие



или животные, так что по смерти тела душа хотя получает временное воздаяние в загробном мире, но потом снова выбрасывается в круговорот рождений. Из этого безвыходного круга человека могут вывести только Дионис и его мать Персефона. Их милость и помощь и нужно заслужить для того, чтобы достигнуть освобождения.

К этой цели направлены орфические **таинства**. Здесь был не только элемент мистического единения с божеством, но ритуальные и аскетические очищения. Все это, как содержавшееся в строгой тайне, осталось известно очень недостаточно. У орфиков ритуальных правил было очень много. Запрещалось есть мясо, строжайше воспрещалось есть бобы. Мертвых членов союза (орфического) нельзя было хоронить в шерстяных платьях. Геродот говорит, что смысл этого правила знают посвященные в египетские таинства. У орфиков было также много разных заклинаний и гаданий, они совершали искупительные жертвы за живых и умерших, у них практиковались таинственные исцеления больных, проявлялся дар пророчества и т. д. Впоследствии, когда учение орфизма потеряло престиж в слоях образованных, разные кудесники и заклинатели выдавали себя за обладающих таинствами орфизма и бродили по городам, снискивая пропитание этими волхвованиями.

Наибольшего значения орфизм достиг во времена Пифагора, в VI веке до Р. X. Конечно, Пифагор почерпнул свою мудрость не в одних орфических преданиях, а также из Египта и, может быть, других стран Азии (Шустер считает возможным допустить, что Пифагор совершил очень длинные путешествия в поисках мудрости, был в Египте принят в число жрецов и посвящен в тайны учения, был в Индии и даже в Галлии, где познакомился с учением друидов. (История тайных обществ, союзов и орденов. Т. I, с. 93-95).

Однако он все же был орфиком, да и в мудрости египетских жрецов, а тем более индусских, если он до них доходил, почерпнул, по существу, то же самое, что было в орфизме. Вообще, орфизм сливался с пифагорейством.

Несмотря, однако, на чрезвычайное влияние орфизма на греческие умы, несмотря на то, что мистерии продолжали пользоваться во все почти время существования Эллады большим уважением, тем не менее с того же VI века до Р. X. начинают проявляться стремления дойти до истины путем разума. Развивается эпоха философии. Очевидно, что орфизм оказывался не в состоянии уже удовлетворять. Да и действительно, дело “спасения” он мотивировал очень малоубедительно. Откровения Орфея, даже усиленные Пифагором, рисовали картину бытия в таком виде, которая обещала немного успехов человеку.

Бытие — в основе стихийное, не от разума родившееся, а само породившее разум, ставит стихию выше разума, и человек, чувствуя себя по разуму элементом божественным, хочет обеспечить себя от власти материального, хаотического элемента. Для этого он стремится соединиться с Дионисом. Но не говоря уж о том, что сам Дионис в оргиастических культах является божеством стихийных сил, тех, от власти которых человек и хочет избавиться, — он даже и в понимании, какое дал ему орфизм, уже был раз пожран титанами. Где же ручательство, что они и снова не поглотят его? Дионис опирается на власть Зевса, но и владычество Зевса не прочно и, по воззрениям эллинов, имеет конец. Не находя лучших утешений, чем в орфизме, эллинский ум все же не мог успокоиться и на нем. И вот начинаются попытки разума самостоятельно вникнуть в мировое бытие: не найдется ли там чего-нибудь более прочного? Сам Пифагор стал на этот путь, явившись не только мистическим философом, но и ученым.

Так должно понимать поворот умов от орфизма к философии. Но в орфической философии все-таки нельзя не заметить превосходства европейско-арийского духа над азиатско-арийским. В Индии человек, проникши, как ему казалось, в горькую истину бессмысленности существования, покорился факту и стал покорно искать упокоения в “небытии.”

Эллинский дух пошел по иному направлению. Он стал искать единения не с той бессмысленной силой, которая создала мир, а с силой разумной, которая хотя и была производной, более слабой, но как разумная — возбуждала уважение человека.

Та же сила духа проявилась и в решении поискать своими собственными средствами опоры в жизни, когда орфические откровения стали возбуждать сомнения.

Однако перед философским богоисканием Греции стали те же трудности, как и перед прочими языческими философиями, так как искание начиналось в области тварного бытия.

“Из древнейших мудрецов, — говорит Аристотель, — большинство признавало материальные начала за единственные начала всех вещей. То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые, то они признают элементарной основой (стихией), и во что оно окончательным образом разрешается — это считают началом всего существующего. Вследствие этого они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается. Полагают, — говорит Аристотель, — что такова была древнейшая мысль о природе вещей” (Кн. С. Трубецкой. Курс истории древней философии. С. 66, 72, 73).

Но при этом у греческих философов “материя” понимается в гилозо-истическом смысле **hyle** — материя, вещество, **zoe** — жизнь]. Она не отвлечена от жизненной силы, это материя живая. Лишь в позднейшей философии стали различать дух и материю.

Поэтому когда греческая философия хотела перерабатывать вопросы о “природе божественного начала,” она на самом деле размышляла о природе физического начала, заслоняя себе путь к Божеству своим основным принципом, что ничто не создается, ничто не уничтожается по существу, а только метаморфозируется в эволюции проявлений. Острый греческий ум очень рано подметил развитие как закон естества и даже предвосхитил наше понятие об “эволюции” в своем понятии “логического процесса.” Эволюционный процесс действительно вполне сходен с процессом логическим или диалектическим, так как логика и сама есть проявление общего закона эволюции. Но в основе этой логики, ее первой посылкой у греков было незыблемое положение, что начало всего есть та или иная материя. Впоследствии эллин заменил понятие материи понятием силы, подходя к понятию “энергии.” Но все это оставалось в круге “естества,” “свойств естества” и потому никак не могло довести до Бога. Тут получался заколдованный круг. Философия переворачивала естество на все стороны, исследовала его во всех проявлениях, имея желанием отыскать именно “Божество”, и находила все что угодно, только не Божество. Стараясь найти отношения нашего духа к Божественному началу и тем уяснить себе судьбы духа, философия находила лишь различные взаимоотношения естества, находила даже законы и условия мышления, но проскальзывала мимо Божества и в конце концов, вращаясь в сфере материализма и идеализма, никак не могла подойти к тому **реализму**, который, различив **два** начала — Божественное и естественное, мог бы получить возможность понимать и закон Божественный, и закон естественный.

Первоначальник греческой философии Фалес (Фалес ок. 625 — ок. 547 до Р. X). — первый греческий философ, основатель милетской школы), стоял на типичной египетской почве, считая, что источником всего сущего был влажный элемент, вода. Он говорил также, что все в мире “полно богов,” повторяя общеязыческое представление, по которому бесчисленные частные божества суть проявления того живого начала, которое с точки зрения гилозоизма само было свойством материи. Ученик его Анаксимандр (Анаксимандр (ок. 610 — после 547 до Р. X). — древнегреческий философ. Автор первого философского сочинения на греческом языке “О природе”) углубил понятия своего предшественника, но не покидая его основной точки зрения. Он ставил в начале всех начал “беспредельное,” из которого все возникает и к которому все возвращается в процессе вечного движения. Но это не вода и вообще не какая-нибудь

отдельная стихия. Беспредельное — это сама “физис,” само естество, то, из чего в разных формах развиваются стихии. У этого основного начала нет какого-либо источника, потому что оно само есть начало всему. Оно “всем правит” потому, что его свойства проявляются во всех производных явлениях и всем им дают заранее предрешенное течение. Эта “физис” бессмертна и неразрушима. Прочие стихии, ее проявления, не бессмертны, ибо при известных условиях по истечении круга эволюции переходят в нечто другое и в конце возвращаются в ту “физис,” из которой возникли. Сама же “физис” если и переходит в состояние стихий, то лишь по форме, в подкладке же их остается вечно сама собой. Но по существу своему это основное начало однородно с ними и не составляет Божества, начала истинно творческого.

Не подходит к понятию о таком творческом начале и Пифагор. Его стремление понять **сущее** также вращается в сфере отыскания тончайших основных законов нашего тварного мира. Он указывает на **числа**, которые определяют эти законы и которые лежат в основании всех их, ибо по числовым отношениям слагается и действует **все**. Выражаясь в геометрических формах, числа дают законы протяжения, “образуют” тела природы. Но что же такое это “все,” являющееся в телесных формах? Та же материя, то же естество. На Бога, можно бы предположить, намекает скорее пифагорейское учение о “спасении.” Душа, по Пифагору, это некоторое “демоническое” существо, падшее в земной мир и в наказание заключенное в темницу тела. Душа не имеет необходимого отношения к телу, в котором живет, [она] может, не переставая быть сама собою, переселяться в другие тела. По смерти тела душа получает возмездие в загробном мире, а по истечении некоторого времени снова воплощается в другом теле, пока наконец не “освобождается” от переселений и не приобщается бессмертию богов. В существовании “демонических” душ и “богов” нет, однако, понятия о Боге, ибо боги греческого мира были тонким проявлением того же естества. Даже в школе атомистов, наиболее материалистической, признавалось существование богов как особых живых существ, обладающих в сравнении с людьми более тонкой телесностью и большим разумом. Но что касается идеи “наказания” душ и как бы преднамеренного заключения их в темницу тела, то здесь чувствуется некоторая личная распоряжающаяся божественная сила. Недостаточная известность Пифагорова учения мешает сказать с уверенностью, был ли в его представлении какой-нибудь элемент действительно божественный, вне законов естества. Скорее он просто дошел до различения материи и силы, как впоследствии было принято греческой философией и как учил Эмпедокл, действовавший в Кротоне, бывшем центре пифагорейства. Но вероятнее всего, что у Пифагора было то же самое представление египетской философии, которое мы видим у Гермеса Трисмегиста. В разговоре с Тотом (Тот — египетский бог письма и мудрости. — Ред) Гермес Трисмегист объясняет: “Будет ли это вещество, или тело, или сущность, знай, что это — **энергии** Бога, энергии вещественные в веществе, энергии телесные в телах, энергии сущностные в сущностях. Вся эта совокупность есть Бог, и **в мире нет ничего, что бы не было Богом**” (Louis Menard. Hermes Trismegiste. С. 86).

С представлением о душе как энергии могло, конечно, вязаться представление о ней как о чем-то способном выделяться из материи, переходить в “божественный” вид энергии, и в этом смысле могла быть речь о “спасении.” Высшая форма энергии могла или помогать душе в этом движении, или отбрасывать ее обратно в низшие формы существования, если душа недостаточно очистилась от вещества.

Во всяком случае, никакого ясного понятия о Боге Пифагор не высказал и не оставил в наследство греческой философии. Оставляя туманности и неизвестности его философии

и переходя к почти современнику его — знаменитому Гераклиту, признававшемуся величайшим умом греческой философии, мы видим, что у него принципиально нет места для Бога.

Гераклит производит впечатление ума гениального, но ничего не признающего, кроме естества. Он говорит и о “богах,” и даже об оракулах, говорит о “едином,” к которому все сводится; это “**единое**” есть вместе с тем “мудрое.” Но это мудрое, составляющее разумную мысль, всем управляющую, есть не что иное, как **внутренний строй мира** и вещества, проникающий их **закон**. Этот строй Гераклит иногда называет “логосом,” и именно он впервые пустил в мир термин, который впоследствии получил в греческой философии столь широкое применение. Но в этом термине не было ничего в нашем смысле божественного или духовного. По современной терминологии это был просто **закон природы** и ничего религиозного в себе не заключал. Гераклит создает только философию физики. Его мысль состоит в том, что вселенная представляет вечный круговорот вещества. Посредством чего же происходит этот круговорот? Посредством внутреннего закона, строя (логоса), который **разумен** не потому, чтобы в нем выражалась чья-либо личная разумная мысль или воля, а в том смысле, что все в этом построении не случайно, не хаотично, а стройно, одно с другим соответственно.

Основание всему дает, как выражается Гераклит, **огонь**. Мы, по нашей терминологии, можем выразить это словами “высшая степень напряжения энергии,” или “состояние рассеянной материи,” когда материи совсем нет, а есть только одна энергия. Так, конечно, Гераклит понимал свой “огонь.” Этот огонь, угасая, по Гераклиту, обращался в воду, то есть, по-нашему, — при уменьшении напряжения энергии материя переходит в жидкое состояние. Когда напряжение энергии еще более ослабляется, из “воды,” по Гераклиту, образуется “земля,” то есть материя из жидкого состояния переходит в твердое. Затем, говорит Гераклит, земля, воспламенившись, снова переходит в воду, то есть при новом усилении энергии твердое состояние переходит снова в жидкое. Затем, по Гераклиту, является испарение, и снова получается огонь, то есть жидкое тело переходит в газообразное, которое, доходя до еще высшей степени напряжения энергии, вступает в исходный пункт процесса — в состояние рассеянной материи. Тот характер движения, тот закон его, по которому совершается этот круговорот, и есть “**логос**” Гераклита. Это не какая-нибудь личность, а самый закон движения. Гераклит объясняет, что этот строй (он же логос) — один и тот же для всех вещей, что никто из людей или богов его не создавал, но что он всегда был, есть и будет: живой огонь, воспламеняющийся “**определенными мерами**” (то есть в определенных пропорциональных отношениях) и угасающий “определенными же мерами.” Мысль Гераклита как физика, несомненно, чрезвычайно проницательна, и возможно даже вычислить или представить себе пропорциональные силы напряжения энергии, вследствие которых являются состояния твердое, жидкое и газообразное — вплоть до “рассеянности материи.”

Этот “строй” Гераклит переносит на все явления. Человек составлен из различных состояний “огня” (то есть молекулярного движения или напряжения энергии), а именно: тело состоит из земли и воды, а душа из “огненного испарения.” Это, очевидно, означает, что душа составляет предпоследнюю стадию напряжения энергии восходящего порядка. Мир создан потому, что энергия перешла в состояние материи, то есть в переносном смысле “породила материю.” Затем в круговороте вещества все снова переходит к высшим состояниям энергии; на лестнице этих ступеней ближайшею к “огню” является

“душа.” Те напряжения энергии, из которых составляется душа, человек извлекает как из собственного тела, так и из материи окружающего мира.

Вспомним, что материя у греков “гилозоистична,” она имеет свойства живого вещества. Наша душа связана с общим мировым процессом, она есть одна из его стадий. В этом процессе имеются и “боги,” существа выше людей, но и они входят в общий круговорот движения, и не они определяют судьбы мира, а самый строй мира, закон, “логос” вещей. Логос вещей проявляется разными способами, на основании чего вполне возможны гадания и предсказания. Это вполне “естественно,” вполне сообразно разуму вещей. Пущенный Гераклитом в ход термин “разум вещей,” “логос” их, стал охотно употребляться. Потом стали говорить и о “логосах” как частных законах, что не мешало быть и общему “логосу,” их обобщающему. Но во всем этом нет никакого элемента чего-либо “божественного” в смысле независимости от “разума естества.”

Но эллинский ум старался все-таки отыскать его, Бога, особенного от естества. В дальнейших усилиях стали отделять материю от движущей силы. Эту движущую силу Анаксагор понимает даже как находящуюся не в самой материи, а вне ее и назвал ее мировым духом или Нус (Ум). Но и Ум Анаксагора не имеет значения Бога. Это видно из общего принципа этого философа: “Никаких новых вещей не может возникать, и никакие действительно существующие вещества не могут уничтожаться, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, а только смешивается с другими существующими вещами или отделяется от них” (Кн. С. Трубецкой. Курс истории древней философии. С. 170).

Уже это одно показывает, что “Ум” Анаксагора есть некоторый элемент если не “вещества,” то “естества,” и сам философ называет его “легчайшей и чистейшей из всех вещей” (Там же. С. 178).

В “Федре” Платона Сократ говорит, что, узнав о признании Анаксагором Ума началом всего, думал найти у него объяснение **целей** мира из целей этого Ума. На деле же оказалось, что Анаксагор “не делает из Ума никакого употребления,” но все объясняет из чисто материальных причин. Сократ попытался сделать употребление из Ума и на этом пути достиг некоторого приблизительного “открытия” Бога. Открытие это было весьма приблизительно, но все-таки произошло оттого, что Сократ пошел к Богу не из физики, а из этики.

“Оставивши совсем натурфилософское умозрение, которое он признал бесплодным, — говорит кн. Трубецкой, — Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями. Ход его мысли был таков. Исследуя критически наше познание, мы убеждаемся, что начало всего есть разум. Принципом совершенного, то есть абсолютного, универсального знания, может быть только божественный разум. Только из этого разума можно познать вселенную, между тем древние философы если и приходили к внешнему признанию подобного начала, то все же видели в нем лишь механическую силу и явления объясняли не из разумных оснований или целей разума, а механически. Сократ признал философскую физику невозможной, ибо задача “войти в разум вселенной” превышает человеческие силы. Что же может знать человек? Дела “божественные” ему недоступны, но “дела человеческие,” то, что зависит от него самого, от его сознательной воли, — это может быть им понято” (Кн. С. Трубецкой. Указ. соч. С. 21).

Другими словами, человеку может быть понятно лишь то действие разума, которое проникает его самого, та часть вселенского действия разума, которая охватывает человека. Таким образом, Сократ перенес наблюдение и изучение на свой внутренний мир. В этом был источник религиозного сознания его, но Сократ все-таки оставался во власти грече-

ского рационализма и, усматривая во всем только **разум**, оставил в полном небрежении всю эмоциональную часть человека, чем преградил себе путь к полному уразумению Бога и отношений к Нему человека. Углубление в наш внутренний мир вводит в философский счет волю, элемент чистой свободы, своепричинности, самостоятельной внутренней силы. Не создав элемента свободы, своепричинности, не приняв его, мы не можем понять и Бога — как Существо, не просто приносящее благо, но именно **по произволению**, по желанию. А этот элемент своепочинности мы усматриваем по преимуществу в сфере нашей эмоции. Между тем Сократ все сводил к одному разуму и знанию, а не **хотению**. “Аристотель прямо обвиняет Сократа в том, что он обратил добродетели в понятия и познания. Все познания рациональны, следовательно, все добродетели сводятся к разумным силам души. Таким образом, Сократ отрицает или игнорирует всю неразумную часть души — аффект, страсть, волю. Ксенофонт и другие сократовцы и даже сам Платон подтверждают свидетельство Аристотеля: единство всех добродетелей и их рациональный характер составляют излюбленную тему рассуждений Сократа.” По его мнению, “порок есть неведение или заблуждение, простое незнание истинного пути (Кн. С. Трубецкой. Указ. соч. С. 219—220. Кн. Трубецкой желает выгородить Сократа, но оставил лишь краткое возражение. “Надо помнить, -- говорит он, — что Сократ не противопоставляет знания добра — доброму действию. Мудрость представлялась ему практической, действенной. Правда и сила добра так велики, что нельзя знать добро и не делать его.” Возражение совершенно слабое, ибо ясно, что по страсти можно не хотеть делать добра).

В общей сложности Сократ хотя открыл в себе Бога, но указать Его другим не мог, что видно уже из прямой противоположности философий его учеников, одинаково пред ним лично благоговевших.

Сделав открытие Бога в своем внутреннем самосознании, Сократ уже всюду искал Его, указывал следы Его во всей природе, в целесообразности их. Но самое живое и убедительное проявление Божества Сократ находил при рассматривании нравственной жизни человека. В постоянном самоиспытании он находил на каждом шагу, в великом и малом, столь очевидные следы Божественного Промысла, что сомнение казалось ему невозможным. Жизнь духа представлялась ему непрерывным общением с Божеством. Таким образом, Сократ уверовал во всеведущего и всеблагого Бога. Этот Бог, или Всеобщий Разум, устрояет и объединяет в стройном порядке вселенную. Он обновляет ее вечно юной красотой и силой и дает каждой твари то, что ей нужно. Премудрый демиург, он все создал ко благу, к той высшей всеобщей цели, которую имеет в себе. Второстепенные божества существуют, но они для Сократа как бы орудия всеведущего демиурга. Богов много, но божественное едино во всем; один всеведущий Промысл, один демиург, один вселенский Разум, от начала создавший человека. И “такова сила и величие Божественного, что оно все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время и обо всем зараз промышляет” (Там же. С. 227-231 и др).

Сократ верил даже в гадания, ибо Промысл через них может открывать свою волю. Сократ и лично слышал внутренний голос, который его удерживал от разных поступков; он давал на основании этого голоса советы друзьям. Это называлось “демоном Сократа” (в смысле гения). Верил ли Сократ в бессмертие души? Платон свидетельствует, что в последней прощальной беседе с учениками он говорил о бессмертии.

Тем не менее в философии Сократа общение с Божеством имеет земные цели. У него сохранилось гераклитовское воззрение (развитое впоследствии стоиками) о том, что цели жизни состоят в гармонии с природой. “Если в разуме человека есть нечто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между ним и природой, созданной сверхчеловеческим разумом, нет разногласия. А если природа создана разумно, по общим и бла-

гим целям, то каждая истинная, нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствие” (Там же. С. 225).

Если подводить итоги, то что же получается из этой наиболее в Греции этической философии? Очевидно, цели Божественного Разума в “делах человеческих” (которые мы можем и должны понять) состоят в гармонии с природой, и отсюда — счастье **здесь**, на земле. Целей другого мира нет, или, по крайней мере, мы в них проникнуть не можем и посету к ним не готовимся. Та гармония, которую религия отыскивает между человеком и Богом, по Сократу, отыскивается между человеком и природой. Конечно, Сократ был очень религиозен, как и Гераклит. Но философствование обоих связывает их религию с природой, с “физисом.” Разница лишь в том, что Гераклит хотел понять “**физис**” вообще, а Сократ, признавая это невозможным, хотел понять **природу** собственно **человека**. Такие результаты философствования не могли удовлетворить религиозного чувства и его потребностей.

Наблюдая свой внутренний мир, человек не может раньше или позже не усмотреть, что в нем кроме разума действуют сильнейшие элементы — эмоции, чувства, страсти, желания — и что эти элементы могут находиться в противоречии с разумом, даже не только потому, что они ниже разума, а иногда и потому, что они выше разума, зрячее, пронизательнее. Это проявляется особенно в том, что человек не удовлетворяется здешним счастьем, чувствует, что он хочет чего-то такого, чего здесь в природе нет. Человек чувствует, что он выше этого мира, он не удовлетворяется никакой гармонией с ним, а стремится к какому-то другому миру. Все это рождается главным образом в области эмоциональной.

Когда у человека является неудовлетворенность этим миром, то у него является потребность **спасения**, то есть выхода из низшего мира в другой, где он надеется найти гармонию не с “природой,” а с элементом высшим, Божественным.

Та же по преимуществу эмоциональная сторона наша обнаруживает огромное место в мире какого-то **злого** начала. К убеждению в его существовании пришел уже ученик Сократа Платон. У человека является стремление уйти от этого злого начала, которое владеет им не потому, чтобы человек его желал, а как некоторая внешняя насильственная сила. И вот снова является мысль о **спасении**.

Именно на этой почве спасения является действительное религиозное чувство, то есть искание связи с Богом не как центральной силой “физиса,” а как Абсолютным Источником тех сил, которые именно и производят в человеке неудовлетворенность этим миром и желание спасения от него. Но где же искать в этической философии Сократа путей ко спасению? Она не только не показывает его, а даже утверждает невозможность “войти в разум вселенной,” то есть туда, откуда только и можно ждать спасения. Сократ показывает путь к гармонии с природой, тогда как чувство человека тянет его войти в гармонию с Богом.

Платон, ученик Сократа, который даже говорил, что “Платона нет, есть только Сократ,” сам показал пример неудовлетворенности мудростью учителя. Он потом перешел к Пифагору и к мистике. Он стал искать именно “разум вселенной.” Он заметил бытие злого начала. Но как же совместить зло с владующим над всем добром? Как явилось зло? Из разума оно не могло проистечь, значит, возникло из чего-то другого. Платон не решил вопроса, но вопрос этот может быть решен только введением в счет мировой жизни, кроме разума, еще свободной воли, направляющейся, куда ей окажется угодно, хотя бы от добра ко злу.

Никто из греков не подвел человека так близко к Богу, как Сократ, поставивший самонаблюдение вообще и наблюдение Промысла в душе своей в основу мудрости. Но это наблюдение себя самого и действия в нас некоторой таинственной силы, промышляющей в нас, все-таки не решает для нас тайны нашего мирового бытия, нашего пребывания здесь, нашей борьбы духовной, способов нашего спасения, а только доводит до высшей степени напряженности желание наше получить разгадку и нашу веру в то, что ее может дать Божество, нами в себе чувствуемое. Таким образом, является жажда **Откровения Божественного**.

Это и есть главный религиозный результат искренней и пронизательной философии. Философия не может дать познания высшего. Сократ прав, указывая, что человеку невозможно войти разумом в “дела Божественные.” Но посредством познания “дел человеческих” мы приходим к исканию Откровения о “делах божественных,” и это тем более, что нам вообще важнее всего не познание “полноты бытия” в котором Платон видел “благо,” но **приобщение** к этой полноте бытия, то есть спасение из мира, полноты бытия в себе не заключающего и нам не способного дать.

Но если Сократ и Платон сослужили огромную службу в подготовке почвы к принятию людьми Откровения Христа, то сами по себе никаких элементов этого Откровения не могли дать. Платон в этом отношении, может быть, отступил даже на шаг назад от Сократа. Он старался найти место Бога в мире и дать место жизни с Богом, но ни того, ни другого не достиг.

Его воззрения представляют сочетание греческой философии, египетской, пифагорейской, даже и индуистской и вызывают в совокупности все возражения, какие можно сделать этим философиям каждой порознь. Мы остановимся на кратком обзоре его учения (впрочем, много раз менявшегося) главнейше для обнаружения того, что в религиозном отношении оно не давало ничего положительного.

Преувеличивая значение внутреннего самонаблюдения, Платон утверждал, что истинное знание мы почерпаем не из внешних впечатлений, а только из самонаблюдения, да и в нем не приобретаем чего-либо нового, а только припоминаем то, что душа знала еще до своего земного существования. Такой взгляд связан с отрицанием видимого мира. Платон учил, что над нашим видимым миром существует другой, сверхчувственный мир **идей**, который и составляет реальное бытие. Идеи — это сущности, которые существуют сами по себе и имеют вечную реальность, тогда как видимое бытие есть только отражение идейного и, вечно возникая и уничтожаясь, никогда не существует в истинном смысле. Как же возникает это фиктивное бытие? В мире, говорит Платон, существуют, по какому-то закону вещей, **идеи, материя и явления**. Материя — это какое-то пустое место, в котором отражаются идеи, нечто вроде небытия. Когда же идея отражается в материи, то возникают явления. Этот мир явлений и есть наш видимый мир.

Высшая из идей есть Бог. Он восхотел создать мир, себе подобный. Для этого он создал сначала “**душу мира**,” из смеси бытия и небытия, и эту смесь распространил в разных пропорциях по вселенной. Мир, получивший душу, стал особым существом — это “чувственное божество” (как “второй бог” у египтян). При устройении мира образовано четыре стихии. Первая — “огненная,” из которой образованы боги, демоны и звезды, почитаемые Платоном за “гениев.” Все они созданы самим Богом, Демиургом, остальные же стихии созданы уже без него — богами. Над человеком совместно трудились и Демиург, давший ему бессмертную душу, и боги. Души сначала помещались в высших сферах, где звезды, но потом ниспали в материю и воплотились. Это могло произойти потому, что



душа составлена из трех частей: одна — духовная, бессмертная, две другие — смертные, но различных качеств: одна благородная, влекущая к высокому, другая худшая, чуждая разумности, тянется к материи. По ниспадении душ задачей человека является обратное освобождение от телесного. Это достигается посредством средоточения на внутреннем умозрении, в результате чего душа может возвратиться к божественному. Платон рассказывает, что душа после земной жизни идет на 1000 лет в состояние наказания или блаженства, после чего снова воплощается. После трех добродетельных жизней душа возвращается в небесные сферы и пребывает в них 10 000 лет. А после того все-таки **рок** снова управляет ее на землю.

Эта философия бытия не осталась без влияния на гностиков и отдельных христиан (но не на христианскую веру). Она по существу весьма произвольна и не выдерживает критики разума. В ней немало и противоречий. Так, например, Платон сделал очень тонкое наблюдение о самостоятельном начале зла (Кн. С. Трубецкой. Указ соч. Ч. П., с. 62).

Зло, по его мнению, обнаруживает себя как начало общее, и так как оно не может объясняться действием благого Божества, то должно признать существование, наряду с благой душой, также злой души, которая противодействует благу. Но откуда же возникла эта злая душа? На это не может ответить мировоззрение Платона, и явление это противоречит всему происхождению его мира.

Излишне говорить о произвольности всех положений философии бытия Платона. В религиозном же отношении она не дает места жизни с Богом, так как его Демиург совершенно не предусмотрителен и не силен в действии. Он хотел создать мир по своему подобию, создал же нечто крайне странное. Он не желал зла, а оно возникло сразу. Присутствие злого начала подрывает авторитет Демиурга. Власть какого-то “рока” тяготеет над миром. Основные элементы природы существуют помимо Демиурга, и он составляет лишь часть их. Нравственной ответственности души не могут иметь, так как у Платона совсем нет места для воли. Ее действие не может поэтому объяснять возникновения зла. Бытие у Платона сводится к идеям, а идеи развиваются логически, и из них не может не родиться то, что в них заключается. Если бы не было заложено зла, оно бы не могло явиться.

Нельзя вывести появление зла и из влияния материи, потому что материя у него определяется как нечто бескачественное и пассивное. Она отражает лишь то, что есть. Таким образом, смысл мировой жизни кажется очень странным. За что наказание? Почему блаженство? И в довершение “рок” снова изгоняет из блаженства и бросает неповинную душу в юдоль скорби.

Нет возможности себе представить какого-либо общения с Божеством, когда оно обрисовывается в таком положении и с такими качествами. Платон увлекал умы отдельными местами, полными возвышенного духа, увлекал призывом к жизни “идеальной.” Его учение об идеях, оставившее нам термины “идеал” и “идеальный,” давало очень хорошую почву для воспитания человека в духе высших свойств его, заставляло вдуматься, в чем “идеал” нашей личности, и стараться сравняться с ним. Да, в отношении человека это учение Платона имело даже некоторую долю реальности, так как человек создан по образу и подобию Божию и действительно имеет свой “идеал” в Высшей Божественной Личности. Но религиозного значения в положительном смысле он не мог иметь. Лишь косвенно, отрицательно Платон имел влияние в том смысле, что показывал бессилие человеческих сил, даже платоновских, дойти самостоятельно до отыскания Бога. Такое сознание располагает людей, ищущих Бога, всматриваться в то, нет ли где Откровения самого Божества.

Сократ приблизился к отысканию Божества на всю степень близости, допускаемой высочайшим человеческим самостоятельным проникновением. Дальше него никто и не пошел. Остальные течения философии, как в его время, так и после него, встречаясь с постоянными затруднениями, приходили лишь к отрицанию самой возможности понять глубочайшую истину, а следовательно — понять и смысл жизни. Эпоха софистов, к которым вульгарно причисляли и Сократа, ярче всего выразилась в безвыходном **скептицизме**.

Философия Эллады, отыскивавшая абсолютную истину, а следовательно и Бога, на почве углубления в смысл естества, показывала все более наглядно, что мир существует не так, как мы его наблюдаем; но уяснить себе, где же его подлинное бытие, философия не успевала. Ясно становилось только то, что и выразил Протагор: "Человек есть мера всех вещей" (Протагор из Абдеры, ок. 490 — ок. 420 до Р. Х., древнегреческий философ, софист). Мы узнаем не то, что есть, а то, что нам кажется. Все наши восприятия и суждения субъективны. Следовательно, наше познание относительно. Наши восприятия и суждения — относительны, и мера всего, всех восприятий и суждений, есть **человек**. Отсюда полный скептицизм к какой-либо достоверности нашего познания, и Горгий\*\*\* подводит такие итоги стремлений к познанию: 1) ничто не существует; 2) если бы было существующее, оно было бы для нас непознаваемо; 3) если же было бы познаваемо, то не было бы выразимо в словах, не было бы передаваемо (Кн. С. Трубецкой. Указ. соч. Ч. 1, с. 193).

Тут мы переходим из скептицизма в **агностицизм**.

Религиозное значение этого скептицизма состояло в том, что человек, не способный им жить, предрасполагался встретить охотно Откровение, когда для него настало время. И хотя древнее языческое мирозерцание приготовило для противодействия христианству все свои ресурсы в новом пифагорействе и особенно в неоплатонизме, но эти усилия язычества, объединенные и руководимые греческим гением, не в состоянии были отвлечь классический мир от обаяния того факта, что перед ним явилось **Откровение самого Бога**. Перед Богом склонился классический мир, долгой работой пришедший к убеждению, что силы людей не могут сами по себе познать смысла жизни.

### **Эволюционные потенции идеи язычества.**

В отношении идеи Бога как Создателя и Промыслителя мы не имеем надобности, входить в рассмотрение ее возможных, потенциальных, эволюционных исходов, так как по самому содержанию своему она допускает только один исход. Но мы находимся в совершенно ином положении относительно языческой идеи, развитие которой способно приводить к весьма различным конечным исходам.

В христианской философии религии весьма обычно мнение, что эволюция языческой идеи в конце концов приводит к признанию Бога Создателя и Промыслителя, к исканию Его откровения и присоединению к Им указанным целям мирового процесса. Это мнение основано на чисто логических умозаключениях, исходящих не из оценки содержания язычества, а из наших представлений о Боге. Рассуждают так: Бог благ и всемогущ, следовательно, он может и захочет всех присоединить к Своему Царствию, а следовательно, язычники непременно придут к пониманию Его и признанию Его. Такое умозаключение кажется очень просто и ясно. Однако оно не может предопределять решения вопроса о потенциальных эволюциях язычества. Прежде всего, **общее** спасение вовсе не указано в Откровении, где, напротив, говорится о множестве людей, не попадающих в Царствие Божие и преданных вечному мучению. Во-вторых, общее спасение, согласное с понятием о благодати Бога, находится в противоречии с понятием о Его справедливости. Без всякого сомне-

ния, этим не отрицается возможность всеобщего спасения в каком-то неведомом для нас будущем. Что такое “вечность” мучений в той новой сфере и состоянии бытия, которые сменят наш мир по его преобразованию, после нового творения всего, — мы этого не знаем. Мыслимо, что в этой новой форме бытия окажутся какие-либо иные способы спасения всех и приведения их к Богу. Но рассуждать об этом **теперь**, в отношении **здесь** мирового процесса и на основании того Откровения, которое нам **здесь** дано, мы не можем. Мы можем рассуждать только о том, что знаем, то есть о здешнем мире и об Откровении, данном для прохождения этой жизни. Вопрос об эволюционных потенциях язычества нужно рассматривать **на основании содержания язычества**, а не на основании каких-либо свойств Божиих. Какие возможности развития заключает в себе язычество, каково оно есть, и на этом, а не каком-либо **другом** свете? Вот что приходится нам разрешить для того, чтобы понять смысл и роль язычества.

А оно по содержанию своему весьма сложно, содержит в себе различные элементы, которые могут весьма различно комбинироваться и порождать неодинаковые исходы.

Из предыдущего видно, что язычество обуславливается неправильным направлением всех основных свойств духа. Оно порождается: 1) чувством, стремящимся к низшему благу; 2) ошибающимся разумом; 3) самоутверждением воли. Сверх этих источников, кроющихся в самой природе человека, Откровение настойчиво указывает еще внушения злого духа, врага Божия. Но в эволюции язычества принимают участие не только эти импульсы, отдаляющие и отрывающие человека от Бога, а также совершенно противоположные, привлекающие его к Богу. В своей природе человек имеет достаточно данных, возбуждающих его стремление к Создателю и Промыслителю, а наблюдение создания, раскрывающегося в таком величии, рождает идею Бога Создателя, наблюдение же своей жизни открывает и Промыслителя. Таким образом, одни импульсы влекут к связи с Богом — к сознанию религиозному, другие, наоборот, внушают состояние иррелигиозное, отчуждение от Бога. Один ряд чувств и размышлений ставит на дорогу отыскивания Царства Божиего, другие ставят на путь, приводящий к желанию царства человеческого; наконец, не исключается возможность и того, что злой дух может мечтать о собственном царстве и увлекать человека на дорогу, способную к этому приводить, хотя бы и бессознательно для людей.

Наблюдение природы и своего духовного мира может приводить к догадке о Боге Создателе. Но отождествление природы с ее Творцом, приписывание ей, так сказать, равночестности с Ним имеет своим последствием то, что мы начинаем принимать законы природы тварной, созданной, за **высший закон** всякого бытия, а следовательно, и того, которое чувствуем в себе как бытие духовное. Общее убеждение язычества, выраженное, может быть, и в апокрифической “Изумрудной скрижали” Гермеса Трисмегиста, (Эта “Изумрудная скрижаль,” которую алхимики и современные оккультисты приписали Гермесу Трисмегисту, наукой не считается подлинной, так что Менар даже не помещает ее в своем переводе сочинений Гермеса Трисмегиста. Но несомненно, что мысль “Изумрудной скрижали” вполне соответствует подлинной философии Гермеса и легко может быть поддержана цитатами из последней) гласит, что “все, что вверху, подобно тому, что внизу.” Но тот, кто составляет понятие о Боге на основании явлений природы, не может уже приписать Ему, как атрибутов, ни личности, ни свободы, ни способности создавать, ни этического содержания, ни сознательных целей, ни всемогущества. Наблюдение природы лишь тогда подводит к концепции истинного Бога, когда человек подметит, что она и ее явления не могли бы и возникнуть, если бы не было иного Великого Существа, иных свойств, природе недостающих.

В природе мы видим не создание, а порождение, не свободу, а необходимость, не цель, а связь причин и следствий, не бессмертие, а трансформацию, не всемогущество, а

всегда точно определенное количество силы, не этическое начало, а только относительную пользу и вред. Именно это, в связи с наблюдением своего духовного мира, и может подводить человека от зрелища природы к мысли о Ком-то другом, обладающем свойствами, в природе не обнаруживаемыми, но чувствуемыми человеком в своем духе. Если же мы переносим свойства природы на высший принцип бытия, то наносим тяжкий удар своему собственному духу и совершенно искажаем понятие о Боге. При этом жизнь личности неизбежно понижается, ибо, черпая понятие о себе не в идеале Бога, а в силах природы, мы не можем возводить этическое начало в высший принцип. Человек может различать в природе приятное для себя и неприятное, полезное и вредное. Он может поэтому различать и в божествах, построенных из сил природы, существа добрые и злые. Но это не имеет ничего общего с абсолютным этическим законом. В божествах, выводимых из сил природы, человек может санкционировать только свою страсть, активность и пассивность, буйный разгул или мертвую тишину, но этическому началу он тут не может научиться, не может здесь найти для него поддержку.

Признавая законы природы образцом и законом жизни для себя, существа по природе духовного, этического и сознательного, человек неизбежно переходит в приниженное состояние. Он теряет побуждения культивировать в себе свои лучшие и высшие свойства, если даже не способен вполне их в себе заглушить. И первые зачатки освобождения из этого приниженного состояния человек, погруженный в язычество, может получить только в **припоминании** действительного Бога, в котором живет идеал высших свойств личности.

Но противобожеские тенденции язычества отличаются удивительным упорством. Даже и в тех случаях, когда язычник начинает как будто подходить к Богу, вспоминать о Нем, он получает новые толчки назад или в сторону, на той самой почве, на которой, казалось, стал к Нему подходить. Борьбу движений к Богу и от Бога мы видим целые тысячелетия в разных фазах язычества, окончательной же победы того или иного из этих стремлений не видим и до сих пор.

В язычествующем сознании постоянно заметны смутные припоминания Бога (Личного, Создателя и Промыслителя). Это припоминание идет изнутри самого духа человеческого, но оно столь же постоянно заглушается и часто приводит к еще более грубым заблуждениям. Так, например, перенос на силы природы духовных свойств, конечно, возникает именно потому, что человек вспоминает истинное существо свое и своего Создателя. И, однако, из идеи гилозоистичности природы развились величайшие заблуждения и обратное приписывание Богу свойств чувственной природы. Затем, когда язычники перешли к созревшему политеизму, в этом также можно усматривать сознание личности в божественном мире. Но и тут явились худшие прежнего последствия, так как общение с политеистическими божествами оказалось наиболее безнравственным из всех культов.

А вместе с тем, несмотря на самую крайнюю безнравственность политеистических культов, в человеке не заглушалось вполне сознание истинных свойств Божества, особенно благодати. С древнейших времен в молитвенных обращениях язычников замечается нередко истинно трогательное чувство.

“Господь, да укротится гнев сердца твоего, — молился древний житель Аккада. — Бог, знающий неведомое, да примирится, богиня, знающая неведомое, да примирится... Я ем пищу гнева и пью воду тоски. О мой бог, прегрешения мои велики. Я грешу, сам того не ведая. Я иду ложной тропой, того не ведая. Господь в гневе сердца покрыл меня стыдом. Я лежу на земле — и никто не протянет мне руки, я вопию — и нет никого, кто бы

услыхал меня... Господи, ты не отвергнешь раба своего. Среди бурных вод приди на помощь мне. Я грешу, обрати мои грехи во благо, повели ветру рассеять мои преступления” (История Халдеи. Перевод г-жи Рагозиной. С. 211). и т. д.

Так нельзя обращаться к божеству, не имея в сердце надежды на его благодать, не смотря на то, что непосредственные атрибуты этого божества не давали на это никаких оснований. С объединением политеистического пантеона атрибут благодати начал приписываться основному божеству. В Ассирии бог Илу рассматривался как “единый и благой.” В Египте основному богу приписывали “безграничную доброту.” Индийские арийцы выступили на свой путь развития с таким же воззрением (Дьяус питар и вообще асуры). В греческом политеизме постоянно видим искание не только милосердия, но и справедливости богов, особенно Зевса, Аполлона и Геры. Это приписывание, даже навязывание этических свойств божествам, атрибутам которых такие свойства совершенно не подходили, рисует требование сердца человеческого, сознание — чем Бог должен быть. В “**Бхагавад-Гите**” то же божество, которое “не озабочивается ни грехами, ни добрыми делами,” в другом месте заявляет, что, когда на земле оскудевает справедливость, оно приходит на землю для восстановления правды.

Неистребимое сознание необходимости этического элемента в Высшей Силе мира выразилось также в повсеместном преобразовании языческих представлений о загробном мире. Древнейшие документы язычества рисуют посмертное существование как нечто ужасное, независимо от действий человека в течение земной жизни. Люди по смерти переходили в мрачные области, где тени их блуждали в тяжком полубессознательном состоянии. Однако эти представления постепенно всюду начинают сменяться верованиями в какое-то справедливое возмездие за гробом: благу жизнь для поступавших хорошо и наказание для злых. Является верование, что люди восходят к богам, создаются разные острова блаженных и т. п. Возникает суд над мертвыми. Даже у буддистов, весьма нелогично, но соответственно с чувствами человека, развивается понятие об аде для злых и девалоке, подобии рая для других. И даже в самой индусской карме есть идея некоторой справедливости, хотя и чисто механической.

Вообще “припоминание Бога” в язычестве совершалось так же систематически, как заглашалось. Точно так же совершалось “припоминание” о некоторой злой силе, противодействующей благу началу.

Для язычества составляет чрезвычайно невыгодное в религиозном смысле препятствие к богопознанию какая-то слепота на бытие злого духа. Множество явлений зла в мире становятся при этом непонятными и начинают приписываться Богу. В язычестве злые духи общеизвестны, но в качестве чего-то очень мелкого и незначительного. Однако высокое напряжение нравственного чувства иногда и язычников приводило к догадке, что в мире есть какая-то могучая сила Зла, наряду с Благой. Таковой была интуиция Платона. Еще большей отчетливости сознание борьбы добра и зла — Ормузда и Аримана, достигло в религии Зороастра (Заратуштры). Но самая забывчивость в отношении наиболее чутких догадок о содержании духовной борьбы мира составляет указание на то, как трудно язычеству пробиться к пониманию истины, раз забытой.

Профессор А. И. Введенский в своем труде о “Религиозном сознании язычества” пытается установить **общую** формулу эволюции язычества, выражающую постепенное приближение к понятию Бога Создателя и Промыслителя путем множества ошибок, одна за другой отвергаемых. Он рисует такой общий процесс. Первую стадию составляет **политеизм** разных видов. Но, перепробовавши разнообразные его формы, человек приходит к

убеждению, что в них он не получает удовлетворения, не находит истинной жизни. Тогда в политеизме настает кризис, и человек переходит к **пантеизму**, от многобожия ко всебожью, но и в нем не находит успокоения своей душе. Новый фазис заканчивается таким же кризисом, и утомленный исканиями человек переходит к **атеизму**, безбожию. Таким образом, получается три фазиса эволюции язычества:

- 1) многобожие — политеизм,
- 2) всебожие — пантеизм,
- 3) безбожие — атеизм.

Атеизм, однако, не увековечивается. После известной эволюции он также доходит до кризиса, после чего человек проникается сознанием невозможности собственными силами справиться с задачей отыскания истинной религиозной жизни и приходит к исканию Божественного Откровения. Долгим кругом развития человек, утерявший Бога, достигает сознания того, **в чем не может быть искомой им истины** (А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества. М., 1902. С. 714).

Это результат отрицательный, но, конечно, весьма ценный, и в этом, говорит проф. Введенский, “есть окончательная цель истории язычества и ее высший смысл” (Там же. С. 228).

После этого люди, конечно, становятся особенно чуткими искателями **Откровения** самого Бога. Эволюция, обрисованная проф. Введенским, показывает нам, таким образом, в язычестве путь отрицательного прихождения к Откровению Бога Создателя и Промыслителя. В смысле **одного из путей** эволюции язычества формулу проф. Введенского нельзя не признать очень правильной. Но, во всяком случае, это только одна из возможностей, и в язычестве имеется немало других. Сверх того; что называть “религиозным сознанием”? Смысл слова “религия,” то есть связь с божественным, значительно изменяется у всех признающих “божественным” не собственно Творца и Промыслителя, а вообще “самое высокое существующее в мире,” как выражается Рудольф Штейнер. “Высшее, к чему может обратиться взор человека, он именует “божественным.” И он должен свое высшее назначение привести в связь с этим божественным началом. И потому высшая мудрость, раскрывающая человеку его естество и тем самым его назначение, воистину может быть названа “божественной мудростью” (Рудольф Штейнер. Теософия. СПб. 1910. С. 6-7) или теософией. При таком понимании термина “божественность” и “религия” — а мы должны его допустить, становясь на почву изучения религий, — язычество имеет много других путей эволюции, не только приводящих к Богу Создателю, а и безнадежно от Него отводящих.

Каждый из фазисов сознания язычества, указываемых проф. Введенским, имеет и совсем иные исходы. Буддизм дает образец могучей логики пантеиста, который, вникая в бессодержательность безличного бога природы, не желает быть с ним и остается лучше сам по себе, без всякого бога. Это переход к атеизму, но из этого же атеизма Будды возрождается новый политеизм. И каковы могут быть дальнейшие эволюционные потенции этого нового политеизма? Будет ли это снова пантеизм, будет ли это снова атеизм? Может быть и то, и другое, а может быть и нечто третье, способное возникать и прямо из пантеизма и из атеизма. Это именно перенос понятия о божественном на самого человека.

Преувеличенное понятие о значении человека рождается при всяком принижении понятия о Божестве и доходит до максимума, если значение Бога доходит до нуля. В своем

космическом значении человек легко убеждается под влиянием ложной мистики. В своих погружениях в область “таинственного” он замечает свою способность непосредственно, одним напряжением нервов или воли, влиять на силы природы, к которым и Штейнер, в глубинах высших планов “естества,” применяет термин “божественного.” Это рождает мысль, что человек равен такому “божеству” или даже выше него. Признавая основной силой “дух,” человек находит, что он и сам вырабатывает его, конденсирует его из высшего безличного элемента естества. Когда при этом представление о реальности Личного Бога исчезает, то сознательной духовной силой вселенной остается не кто иной, как человек. А это и означает, что, в сущности, Бог — это он сам.

Так может являться совершенно иной фазис эволюции религиозного сознания язычества — **человекобожие**.

Оно в полной мере, в широких размерах нигде еще не являлось. Но зародыши его были и есть, и оно мыслимо как явление вполне прочное и самоутвержденное.

Но для этого требуется подготовка как мирозерцания, так и сил человека. Необходимо, чтобы в людях исчезло материалистическое мирозерцание и чтобы реальное бытие духовного элемента в мире стало общепризнано, при таком же общепризнанном неверии в бытие Личного Бога Создателя и Промыслителя. Подготовка этого издавна делалась и в настоящее время энергичически продолжается. В индусской пантеистической философии духовно божественные свойства признаются имманентно свойственными самому естеству, конденсируясь не в одной особой Божественной Личности, а во многих “богах” и также в человеческой личности, как живущей здесь, на земле, так и перешедшей в другие сферы бытия, куда эти существа попадают по окончании земного своего поприща. Таковы же взгляды оккультизма и теософии наших дней. Их “великие души” играют в мировом и даже космическом бытии важную, определяющую роль. Они же в новых воплощениях являются и снова на земле. В оккультизме и теософии предполагаются так называемые посвященные — люди, развившие в себе высоко духовные атрибуты, которые дают им власть над всей природой. Великие посвященные живут и в сферах надземных. Есть даже указания на то, что мир “ангельский” образуется именно из этих посвященных, или великих, душ, достигших пребывания в сфере “духовной” и, может быть, даже выше духовной — так называемой “божественной.” Есть указания на то, что именно эти бывшие люди, возвысившиеся до ангельской и божественной природы, производят в “божественном мире” те волнения, которые служат источником творения мира или новых миров. Таким образом, в этих точках зрения человек, уже развивший в себе истинные высокие свои свойства, является именно тем, что называется “божество,” тогда как именуемое “Высшее Божество” есть только резервуар высшей силы, которая в личных формах концентрируется лишь в людях и происходящих из них ангелах. Все это создает уже некоторый **политеизм человекобожия**.

Но из этого множества полубожественных и божественных существ человеческого рода логически может развиваться и один — сверхчеловек, сверхангел. Такой концепции для **всего мира**, кажется, еще не появлялось. Но божественный сверхчеловек для Земли и даже для нашего чувственного мира уже был создан индуистской идеей. Это именно Ману Сваямбху, который порожден Брамой и сам породил других Ману, сотворив при его сотрудничестве мир со всеми его существами и даже мелкими богами природы. Ману, даже и Высший, — это все-таки человек. Другие Ману участвовали и в творении мира, и особенно в его управлении и устройении в периодах манвантаров (Обо всем этом повествуют “Законы Ману.” Собственно исторически Ману был главой важнейшего клана арийцев. От других шести Ману

(их всех семь) происходят другие кланы арийцев. Но этим же самым Ману приписывается заведование манвантарами — многомиллионлетними периодами пересоздания мира).

В теософии предусматривается появление такого сверхчеловека в ближайшем будущем для современной человеческой расы. Рудольф Штейнер, рассказывая о прежних расах, будто бы бывших на земле, — демурийцах, атлантах и т. д., поясняет, что к ним посылались “божественные руководители.” “Посланники атлантической эпохи были особыми существами, освященными их (то есть высших существ) властью и окруженными блеском, который придавала эта власть.” Потом же это изменилось. “Человеческие посвященные последующих времен по своему внешнему облику — такие же люди, как и все. Но они, конечно, пребывают в союзе с высшими мирами, и до них достигают откровения и явления посланников богов.” Лишь в исключительных случаях они пользуются силами свыше и совершают дела, признаваемые непосвященными за “чудеса.” По мере развития людей и их “окультурных” способностей посвященные открывают им свои тайны в руководстве жизнью. И тут-то являются руководители-сверхчеловеки. “Как детей вел еще сам Ману свою группу людей... Лишь в конце пятой коренной расы, когда достаточное число людей будет подготовлено к принятию знания, **сможет открыто явиться им величайший посвященный.** И этот человеческий посвященный возьмет тогда в свои руки дальнейшее верховное водительство, как сделал это Ману в конце четвертой коренной расы. Таким образом, воспитание пятой коренной расы заключается в подготовке большей части человечества к тому, чтобы оно могло свободно последовать за человеческим Ману, подобно тому как родоначальница этой пятой расы последовала за божественным” (Рудольф Штейнер. Из летописи мира. Aus der Akasche Chronik. М., 1913. С. 41, 42, 43. Летопись акаши — это значит летопись, прочитанная в астральном мире).

Здесь роль “божественного Ману” переходит в руки “человеческого Ману,” являясь чистым человекобожием. Для того чтобы вполне оценить силу этого проявления человекобожия, должно вспомнить, что у оккультистов Спаситель Иисус Христос считается не более как одним из “посвященных” — даже не наравне с Ману, а наравне с Рамой, Кришной и т. п. (См., например: Edouard Schure. Les grands initiés. Великие посвященные. — Ред. Paris, 1914).

Таким образом, говоря о потенциальных исходах языческой идеи, нам приходится трехчленную формулу профессора Введенского развить в четырехчленную и предусматривать такой ряд ступеней:

- 1) многобожие,
- 2) всебожие,
- 3) безбожие,
- 4) человекобожие.

Этот последний фазис эволюции, указываемый документами индуистскими и оккультическими, точно так же более чем указывается, а прямо предсказывается христианской эсхатологией в виде имеющего явиться Антихриста, так как этот противник Христа характеризуется как **выдающий себя за Бога.** “Противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он как Бог, выдавая себя за Бога,” — сказано у апостола Павла (2 Фес. 2:4). Таким образом, фазис человекобожия свидетельствуется, можно сказать, общечеловеческим сознанием, христианским и нехристианским.

Но эволюционные потенции язычества не исчерпываются и этим. В христианской эсхатологии указывается еще **сатанобожие.** В Апокалипсисе отмечается, что в последние



времена диавол завоюет себе поклонение людей: “И дивилась вся земля, следя за зверем (как именуется Антихрист. — Л. Т.) и поклонились дракону, который дал власть зверю” (Откр. 13:3). Этот же “дракон” есть не кто иной, как диавол: Ангел, говорится в Апокалипсисе позднее, “Взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана” (20, 2).

В истории религий мы имеем много примеров поклонения диаволу. Христианство считало и вообще языческие политеистические культы служением “бесам.” На Востоке и в настоящее время существует секта йезидов, которых магометане считают поклонниками диавола, но учение этой секты плохо изучено, так что трудно о ней положительно судить. В Средние века некоторые секты обвинялись в том же, как и отдельные лица. Процессы ведьм и колдунов обыкновенно сопровождалась обвинениями в поклонении диаволу на шабашах, где диавол являлся в виде козла. Разумеется, процедура этих процессов со страшными пытками не позволяет судить о том, насколько искренне подсудимые сознавались в этом преступлении. Но нет сомнения, что было немало ведьм и колдунов, которые и сами вполне были уверены, что служат диаволу и что он им является. Тут многое относится прямо к области психиатрии. Однако (хотя бы на почве половой извращенности и хотя бы мечтательно) в этих случаях было много совершенно искреннего предания себя диаволу, даже со страстью и увлечением. С точки зрения психологической в беснованиях этих ведьм действовало то же самое, что и ныне, как говорят, существует у так называемых сатанистов с их “черными мессами,” на которых производится всевозможное надругательство над Христом и святынями и происходят страшные проявления полового разврата.

Точно так же у разных “черных магов” и колдунов мы видим психологическую черту — готовность добровольно перейти к диаволу на почве самых низких чувств: зависти, корысти, злобы, мщениия и т. п. Если эти развратные ведьмы и злобные колдуны и не были в действительных сношениях с диаволом, а только воображали себе это, то психологически мы имеем в их примере тот факт, что человек способен не любить Бога и предпочитать ему диавола.

Те исторические секты, которые обвинялись в поклонении сатане, изучены иногда достаточно для того, чтобы мы могли судить об их действительных верованиях. Их религия исходила из представления, что есть два бога. Один — высший, который не заботится о мире и не вступает в его дела, а живет где-то в высших сферах, среди божественных светлых духов, совершенно не касаясь человеческих дел и отношений. Другой бог — низший, называвшийся Люцифером, а иногда Чернобогом, имеет характер какого-то демиурга, который устраивал мир и заботится о нем, дает миру всякие блага, произрастание плодов земных и всякое удовлетворение потребностей людей, богатство, здоровье, удачу и т. д. Поэтому сектанты поклонялись этому низшему богу, совершенно игнорируя высшего. Таковы были разветвления люцифериан в альбигойской секте (“Люцифер, почитавшийся альбигойскими катарами, — говорит проф. Осокин,” — есть творец первоначальной материи, всего телесного и видимого. Небо, солнце и звезды также принадлежат ему. Он дает животворную силу земле, тогда как Бог света не причастен ничему земному. Он гнушается всего материального.” Н. Осокин. История альбигойцев и их времени. Казань, 1869. Т. I, с. 188-195. Осокин Николай Алексеевич (1843-1895) — доктор исторических наук, профессор Императорского Казанского университета).

К той же категории относится, по-видимому, ересь тамплиеров с их поклонением идолу Баффомету. Может быть, эти верования находятся в генетической связи с манихейством, по в ближайшем происхождении они связаны, по общему мнению ученых, с так называемым павликианством и богомилством.

Все эти секты, начиная с болгарских ботомиллов, обвинялись в чрезвычайно развратном культе (Мессалиан в Византии обвиняли в свальном грехе и умерщвлении младенцев, которых кровь они употребляли ритуально. Такие же обвинения были против катаров-альбигойцев. Говорили, что они вызывали диавола, являвшегося в виде кота, и поклонялись ему, предаваясь потом свальному греху, убивая младенцев, зачатых при этом, сожигая их и употребляя этот пепел в виде ритуального обряда. Проф. Осокин не верит этим обвинениям. Вероятнее, однако, что были секты, подавшие повод к этим обвинениям, совершенно ложным при распространении их на всех катаров).

Профессор Прутц (Прутц Ганс (1843—?) — немецкий историк, профессор Кенигсбергского университета), глубокий знаток средних веков, называет люцифериан “ужасной сектой вырожденков, которая в XII веке слилась во Фракии со старыми павликианами и получила распространение в Германии, где считались многими тысячами (D-r Hans Prutz. Kulturgeschichte der Kreuzzuge. Berlin, 1883. С. 304. — Ганс Прутц, История культуры времен крестовых походов. — Ред).

Он считает достоверными обвинения их в развратных обычаях. В других случаях, несомненно, обвинения были или ошибкою, или клеветой противников, хотя вообще — по идее манихейства — греховным был только **брак и рождение** детей, разврат же, даже противоестественный, не вменялся в грех. Отсюда, конечно, могло быть у некоторых обычаем и убиение младенцев.

Но какова бы ни была сексуальная нравственность большинства поклонников низшего “бога,” который был разновидностью “диавола” (его называли и Сатаниилом, и Люцифером, и Чернобогом, по разному в различных сектах), здесь поклонение диаволу вытекало из очень невысоких стремлений, если не из совершенно извращенных, то, во всяком случае, очень невысоких. Это те же побуждения, которые в народных сказаниях заставляют продавать душу черту, а в древнем язычестве побуждали обращаться именно к злым духам, а не добрым; удовлетворение какой-нибудь страсти, мщениия или побуждения, чуждые понимания высших благ духа и сводящиеся к животной сытости, благосостоянию материальному и т. п. Однако могут быть психологические симпатии к сатане именно как врагу Божию.

Неукротимое самоутверждение врага Божия, смело выступившего против Владыки Вселенной и даже после жестокого поражения не побежденного внутренне и продолжающего вести борьбу во что бы то ни стало, — несомненно, что образ такой страшной энергии способен привлекать человека и возбуждать в нем симпатии к неукротимому бунтовщику. Если человек поверит в реальность этого существа, то возможно, что способен присоединиться и к его борьбе.

Вообще со стороны человеческой психики могут быть весьма разнообразные побуждения к сатанобожью и именно тогда, когда уже явилась идея человекобожия, если человек, возмечтавши о своей божественности, убедится, что она ему не по силам и что есть некто более сильный, способный стать во главе человечества в деле приобретения мирового владычества. Тут именно мыслимо то, о чем говорится в Апокалипсисе: люди поклонились диаволу, давшему власть их претенденту на роль Божества.

Но если человеческая психология допускает появление сатанобожия, то как совместить понятие о диаволе с какой-либо мечтой его о божественной роли? Дух величайших способностей, каким его изображает само Откровение, может ли заниматься столь нелепыми, по здравому рассуждению, мечтами, как победа над Создателем всего из ничего, Создателем его самого?

Как существо, “осатанелое” в злобе и самоутверждении, противник Божий, конечно, может употреблять свои силы на зло, на причинение предполагаемого им огорчения Создателю и Промыслителю. Злоба против людей, которые, будучи ничтожны в сравнении с

сатану по своим силам, предназначены к некоторой великой мировой миссии, может, конечно, побуждать его к причинению им возможно большего зла. Но каким образом он мог бы пытаться завоевать “небо,” пытаться низвергнуть Владыку вселенной?

Этой нелепости нельзя было бы объяснить себе, если бы человеческая психология не представляла нам некоторого объяснения возможной психологии злого духа. И в чувстве, и в мысли человека имеются для этого данные. Как существо сотворенное, злой дух, конечно, не видел, что его кто-то сотворил. Он знает только одно: что он **возник**. Но у него, как мы это видим и у людей, может являться мысль, что **создания** совсем не было, что существовало всегда какое-то **бытие**, какая-то вселенная духовных свойств. Люди-язычники представляют себе, что всегда был **хаос**, первобытная “вода” и т. п., из которой каким-то самостоятельным процессом самозарождения развились центры концентрации, давшие в результате эволюцию мира с его крупными и мелкими “богами” и с самим человеком. Люди представляют себе это первобытное “бытие” в материальных формах. Сатанинская психология может такую же концепцию воды иметь о бытии духовном, с конкретными духовными силами, то есть предполагать вечное существование такого “духовного хаоса,” духовной “первобытной воды,” среди которой самостоятельно зародились ангелы как личная концентрация этой безличной духовной первобытности, В таком случае мыслимо себе представить, что Падший Ангел хотя и знает о существовании Бога, но не верит в Его предсуществование “духовному” бытию. Падший Ангел мог видеть, что Господь Бог необычайно могущественен, но смотрит на Него все-таки как лишь на первого из равных. Сознывая и свое собственное могущество, Денница Люцифер мог во все времена предположить, что соединенные силы небесные окажутся сильнее Бога, мог сказать в сердце своем: “Взойду на высоты небесные, буду подобен Всевышнему.”.. Но для того, чтобы такое предприятие могло прельстить его, мы должны предположить в его психологии еще нечто, а именно: что из всех духовных свойств ему более всего нравилось “могущество.” Считая себя возникшим самобытно, предполагая таковым же и Бога, он мог почувствовать желание стать по крайней мере “подобным Всевышнему” и поднял ту борьбу, которая в Откровении отмечается как “несоблюдение своего достоинства” (то есть, так сказать, “чина”) и “оставление своего жилища,” то есть области назначенного ему действий. Это стремление “взойти на небо, поставить свой престол выше звезд Божиих кончилось страшным падением, которое могло показать ему **силу** Божию. Но раскаяния в нем не явилось. Этому мешала злоба за поражение, самоутверждение, желание господствовать среди увлеченных им ангелов, стыд сознаться пред ними в своей ошибке. Не любя и не ценя “благости,” ценя только силу, он на своем языке переводил “раскаяние” только как слабость и малодушие, позорную сдачу. С такими предпосылками чувства падший сатана мог говорить себе: “Нет, лучше гибель, чем сознание в своей слабости.” Притом же у него могла оставаться надежда, что поражение его не окончательно. Если Бог есть только сильнейший из ангелов, то нет причин думать, чтобы Его нельзя было победить в свою очередь, более удачно расположив борьбу, стратегически и тактически, лучше собравши новыи силы и более искусно их направив.

Так могла говорить “сатанинская” психология, тем более что Падший Ангел видел, что он создал в мире нечто вполне “самобытное” — именно обожание силы. Господь Бог для разумного создания указал совершенствование личности на основе **любви**, всех единящей, противоположной внутренней борьбе, а потому делающей вопрос о могуществе чрезвычайно неважным. Психология сатаны, наоборот, создала культ могущества. Могущество ему кажется единственной ценностью, и, пользуясь доселе значительной властью

в мире, он не желает потерять ее ценой претящего ему раскаяния, “малодушия,” неспособного дать ему ничего такого, что он счел бы ценным.

В житии Антония Великого приводится характеристический рассказ. [Однажды, говорит сказание, два диавола разговорились между собою о том, возможно ли для них примирение с Богом, если бы они раскаялись. Один из них, по имени Зерефор, решил пойти спросить об этом Антония. Он пришел к нему в виде человека и с плачем о грехах своих просил помолиться и узнать, возможно ли для него спасение. “Я, — сказал он, — мне кажется, по грехам своим не человек, а бес. Если Бог прощает бесов, то может и меня простить, а если бесов не прощают, то и мне нет спасения.” Антоний помолился и получил от ангела ответ, что Зерефор — не человек, а действительно бес и никак не захочет раскаяться, но если бы он раскаялся, то получил бы прощение. Для этого пусть Зерефор три года молится, говоря: “Боже, помилуй меня, древнюю злобу, Боже, спаси меня, помраченную ложь (прелесть), Боже, помилуй меня, мерзость запустения.” Если Зерефор исполнит это покаяние, то будет прощен и восстановлен в своем ангельском чине. Но когда Антоний передал ему эти условия, Зерефор громко захохотал и сказал: “Монах, да если бы я захотел назвать себя древней злобой, и мерзостью запустения, и помраченной прелестью, то сделал бы это с самого начала. Теперь ли я назову себя древним злом? Не будет этого. Я и теперь дивен в славе своей, и все со страхом повинуются мне. Так стану ли я называть сам себя мерзостью запустения или помраченной прелестью? Ни в каком случае, монах, я еще обладаю грешниками, и меня любят, я живу в сердце их, и они все делают по моей воле. И я из-за покаяния сделаю ли себя рабом ничтожным? Нет, злой старик, нет, не будет того, чтобы я, покинув все свои почести, поставил сам себя в такое бесчестие.” И, сказав это, диавол с громким криком исчез (Минеи Четьи, на 17 января).

Так рисуется настроение обычного, заурядного, мелкого “беса.” Насколько же самоутверждение должно быть выше у самого их владыки и повелителя?

Психологическое состояние Падшего Духа, о котором догадывалась художественная фантазия Мильтона и Байрона, делает понятною и возможность сатанобожия.

Конечно, может явиться вопрос: каким образом человек, не желающий подчиниться Богу, может согласиться на подчинение сатане? На каком основании? Но в рассказе о Зерефоре мы видим его заявление, что его не только боятся, а также любят. И действительно, при известных состояниях человеческой психики злой дух может быть понятен и близок человеку. Во всяком акте противобожия человек усваивает себе то же самое настроение, и психологическое настроение противника Бога становится близким человеку каждый раз, когда он отступает от Бога. Сатана является в этих случаях для человека не чужим, а родственным, близким, высшим представителем его собственного состояния, аналогично тому, как Бог — Отец и Создатель — кажется человеку не чужим, а своим, родственным, высшим представителем его собственного духа при всех высоких, святых, благородных, любящих состояниях души.

И появление сатанобожия может являться именно как эволюционный переход от стадии человекобожия.

Таким образом, эволюционные потенции язычества в стремлении к “высшему,” но чуждому Богу Создателя прибавляют еще новую ступень к формуле проф. Введенского, которая тогда принимает такие окончательные градации:

- 1) многобожие,
- 2) всебожие,

- 3) безбожие,
- 4) человекобожие,
- 5) сатанобожие.

Но это не есть необходимая и всеобщая эволюция язычества как состояния, в котором человек принимает тварь за Творца, видит тварь и не видит Творца. Так как по природе своей человек всегда сохраняет возможность припоминания Бога, возможность хотя смутного его ощущения, то вообще все стадии противобожия способны переходить в иные комбинации эволюционных возможностей, в направлении не от Бога, а к **Богу**.

### 3. Откровение Сверхтварного Создателя (отдел пропущен).

### 4. Синкретические учения.

\*\*\* Пропущены главы 22-23.

#### Появление каббалы.

Вопрос о происхождении Каббалы весьма затемнён тем обстоятельством, что свидетельства мистических движений евреев со времен плена вавилонского сохранились лишь в очень поздних письменных памятниках. Влияния же Вавилона и Персии не ограничиваются только кратким временем собственно пленения. Разрушение Израильского царства произошло в 714 году. Разрушение Иерусалима — в 585 г. Уже в 535 году указ Кира Персидского дал евреям возможность возвратиться в Иерусалим, а указом Дария восстановлены были даже и стены иерусалимские. Но большинство евреев предпочло остаться в Месопотамии, где им жилось довольно хорошо при таком самоуправлении, которое делало область их обитания между Тигром и Евфратом полуассальным княжеством, управлявшимся особыми князьями в изгнании — Решем Голутой из рода Давидова. Общение еврейства с вавилоно-персидским Востоком с тех пор продолжалось около полутора тысяч лет, причем вавилонские евреи иногда имели на еврейский мир гораздо большее умственное и политическое влияние, чем палестинские. Это была, в полном смысле, вторая родина их.

Таким образом, близкие связи евреев с халдеями и персами продолжались много сотен лет и это оказало на евреев влияние с первых же лет пленения. Возможность такого влияния облегчалась родственностью языков, еврейского и арамейского, на котором в то время говорила масса населения Вавилонии. Влияние это было так сильно, что евреи возвратились из пленения, почти совершенно забыв свой язык, и говорили по-арамейски. Они возвратились из плена и с новой азбукой, так называемой квадратной, взятой в Вавилоне, по происхождению — арамейской. Эта азбука заменила традиционные клинообразные буквы. Евреи заимствовали у вавилонян и календарь, также усвоили в Вавилоне много народных верований. Мы имеем свидетельство чрезвычайно авторитетного учителя Реш Ла-

киша из тивериадской школы (начало III века по Р. Х.), что “имена ангелов” возникли у евреев не самобытно, а были заимствованы в Вавилоне (Генрих Грец. Указ. соч. Т. V. С. 195).

“Имя” же в еврейской терминологии имеет значение “сущности.” Вавилонские имена ангелов означали особое учение об ангелах, их иерархии, их участии в управлении вселенной, а этот взгляд, в свою очередь, предполагает некоторое общее мировоззрение, нахлынувшее на евреев в Вавилоне. Характерно также отношение евреев к своему новому алфавиту, оказавшемуся для них даже в форме букв носителем необычайных тайн.

Влияние вавилоно-ассирийской культуры на евреев, разумеется, не представляет ничего удивительного. Эта культура не могла не ослепить их своим блеском благоустроенности и хозяйственности. Вавилонское правительство прилагало особые старания в приобщении евреев к своему мировоззрению. Известна история пророка Даниила и его товарищей, отданных в обучение халдейской мудрости. Но если избранные натуры, такие, как Даниил, могли безопасно для своего религиозного мировоззрения вынести погружение в эту премудрость, то натуры более слабые не могли не поддаваться очарованию языческой мистики и науки, которая основана была на пантеистическом слиянии мира с божественной силой. Пантеистические тенденции с тех пор и проявляются в еврействе в противоречии с библейской верой в Бога, ясно и резко отличенного от мировой “твари.”

Восстановление Иерусалима было произведено строгими и суровыми консерваторами, тип которых представляет Ездра. Их задачей было — восстановить Израиль во всей чистоте его древней веры.

Но с течением времени к первоначальным учителям стали примешиваться и лица иных настроений, тем более, что наряду с Собранием Закона началось его толкование, создавшее целый класс ученых. А кроме закона, начали усердно собирать и предания (по-еврейски “каббала”). Неизвестно, с какого времени в среде этих ученых начало появляться понятие о таинственном смысле закона и предания, появилось и понятие о “тайном” учении, которое нельзя передавать неподготовленным и непосвященным.

Как справедливо отмечают исследователи, Моисеева вера резко отличается от окружающих языческих религий полным отсутствием религиозной тайны. В то время, как и на восток, и на запад от Палестины царили две веры: одна тайная, эзотерическая, жреческая и другая явная, для народа, — в Израиле Сам Бог явно, перед всем народом объявил Свой закон. По меткому замечанию Карппа, у Моисея “нет привилегии секретного учения, но **откровение под открытым небом**, с высоты Синая, нет двойных доктрин, где одна была бы для жрецов, другая — для народа, но утверждение единой для всех доктрины монотеизма” (S. Карппе. Указ. соч. С. 2).

“Сколько бы мы ни перечитывали с самым скрупулезным вниманием все книги Ветхого Завета, — говорит А. Франк, — мы не найдем в них ни единого слова, делающего намек на тайное учение, на доктрину более чистую и глубокую, предназначенную только для небольшого числа избранных” (A. Franck. Указ. соч. С. 39).

Всему народу вменялось в обязанность знать вероучение. Откровения пророческие также обращались ко всему Израилю. Ездра, начавши восстановление Израиля, первым своим действием поставил прочтение всего Закона перед всенародным множеством. Если у евреев были школы пророческие, то это были школы не тайной доктрины, а личной мистико-религиозной дисциплины, нечто вроде монашества. Таков же был характер назарейства. Идея какой-либо **тайной доктрины** была для Моисеевой религии, по существу, уже ересью, нарушением завета Божия с израильским народом. Между тем после вавилонского пленения неудержимо и все сильнее стала заявлять о себе идея какого-то тайно-

го, скрытого учения. Мы не можем определить с точностью то время, когда именно она начала преобладать над законом Моисея, но она проявилась даже и не в самой доктрине, которая потом выразилась в Каббале, как в строго определенном учении, а во всем направлении умов учителей веры. Эта идея начала выражаться уже в быстро растущем убеждении, будто бы истины веры выражены в писаном законе не только явно, но и прикровенным образом. Эта прикровенность выражается не только в символизме, который, конечно, неизбежен при выражении неопишуемых духовных состояний и созерцаний, но также и в расположении слов, в форменной зашифровке истины в тексте Священного Писания, в самом даже начертании букв, до их малейших черточек и хвостиков. Появляется утверждение, что значительнейшие части истины существуют в виде устного предания, но не общеизвестного, а тайного. При этой идее религиозная истина уже не общедоступна, а составляет достояние лишь избранной части народа. Нет, конечно, сомнения, что у израильского народа, как у каждого другого, существовало немало преданий, было то, что называется ныне фольклором — гряда излюбленных народом остатков целого ряда исторических и религиозных влияний, в большинстве — языческих, времен, быть может, еще авраамовских, и, тем более, египетских, времен палестинского язычества и т. д. Быть может, в том числе были и чистые предания Авраама, Моисея и т. д., но, без сомнения, уже искаженные устными передачами, перемешанные с языческими добавлениями — словом, то, что мы видим у всех народов. Но истинная вера Моисеева, так же как и ныне делает христианская Церковь, не признавала этого фольклора источником религиозных истин, а боролась с ним. Усиленное стремление к тому, чтобы народ знал **писаное** Откровение, и было желанием предохранить Израиль от смешивания своего фольклора с Откровением Божественным.

В послевавилонский период не только в среде “каббалистов” в нынешнем смысле, а в среде всех вообще учителей Израиля появляется, наоборот, **искание** в предании истинного смысла Закона. Появляется учение о том, будто бы Моисей во время сорокадневного пребывания на Синае слышал множество Божественных истин, которые открыл немногим, именно старейшинам, и будто бы эти истины передавались затем устно из рода в род. Это учение быстро стало официально еврейским. Известный защитник Талмуда (не Каббалы, а Талмуда) Карл Фишер (Карпократ — гностик из Александрии, живший в первой половине II в. В основе его учения был платонизм) говорит: “Мишна, по еврейскому вероучению, содержит в себе те законы, которые Бог дал Моисею **устно** на горе Синае” (Карл Фишер. Слово о Талмуде. С. 3). Очень рано, после пленения и в первые столетия по Рождестве Христовом, явилось даже запрещение хранить письменные толкования Закона, которые надлежало хранить лишь в памяти и передавать устно.

Вследствие этого-то ученые и не в состоянии теперь разобраться в том, насколько подлинны основные части Талмуда (как та же Мишна) и что именно представляет собой редакция бго века, когда, наконец, Талмуд был записан. Все эти черты таинственности в доктрине, какие-то оттенки эзотеризма стали общи всему учительству евреев после вавилонского периода, одинаково и талмудистам, и “каббалистам.” Лишь позднее происходит разделение учений явного талмудического и тайного “каббалистического.”

Самое слово “каббала,” то есть **предание**, явилось очень рано и широко применялось учителями Талмуда, **таннаимами** первого периода и **амораимами** второго периода. “Галаха (то есть “закон”), — говорит Карпп, — делала то же самое, что позднее сделала Каббала. Для своего узаконения она опирается, как только может, на слова, буквы, точки Священного Писания, а когда все эти уловки диалектики не достаточны, она разрубает горди-

ев узел безапелляционным словом **Каббала**, то есть полученное устно Предание, восходящее к Моисею, а им полученное из уст Божиих” (S. Karppe. Указ. соч. С. 36).

Что касается произвольного толкования текстов Писания, оно чрезвычайно облегчалось тем, что в еврейской азбуке были только согласные буквы, вокализация же ее посредством точек и других знаков была произведена лишь много позднее в 6 веке по Р. Х., так называемыми **масоретами**. До этого лишь учебное предание сообщало, какие гласные должно подставлять в различных словах, и понятно, что произвольной подменой гласных можно было совершенно изменять смысл слов.

Отсутствие литературных документов первых трех столетий после пленения делает невозможным точно установить даты этого извращения Моисеевых понятий. По преданию известно лишь, что книги существовали, но от них либо ничего не осталось, либо остались отрывочные цитаты в более поздних сочинениях.

### Каббалистическое мировоззрение.

Общее каббалистическое мировоззрение, несомненно, **пантеистическое** с своеобразным антропоморфизмом, при котором форма человека считается типовой формой всей вселенной. Ангелология каббалы иногда принимает вид политеистический. Оба эти обстоятельства вместе очень помогают Каббале не разрывать заметно для массы народа с библейским понятием Личного Бога.

Отношения между Творцом и тварью выясняются уже в “Сефер Иецире” (“Сефер Иецира” имеется в русском переводе г. Переферковича. Подлинник ее представляет два варианта, хотя по существу не различаются. А. Франк цитирует не тот вариант, который избран г. Переферковичем для перевода). Бог, сообщается в ней, начертал мир 32 путями. “Начертал” или сотворил, прибавляет г. Переферкович. Но, по-видимому, смысл “сотворил” можно придать здесь лишь при той презумпции, что для Бога “начертать” — все равно что сотворить. Вариант Франка говорит, что “32 путями” Бог “основал свое имя.” Так как у евреев “имя” означает сущность, то при этом получается такой оттенок, что Бог 32 путями как бы организовал себя, дал себе осуществление, и это, вероятно, есть истинная мысль “Сефер Иецире,” ибо, по всеобщему каббалистическому толкованию, Бог — вне мира, нечто такое, чему нельзя отыскать имени, Он — Эн-Соф — “бесконечное,” Он — Аин, то есть “ничто.” Сопоставляя и анализируя тексты “Зогара,” Карпп говорит: “Что же это обозначает, как не то, что до развития вселенной Бог **не был** или Он был лишь вопросительный знак, бесконечность возможностей, а через развитие вселенной Он получил **имя** — известно, что значит у семитов выражение “принять имя,” то есть Он принял бытие. Вселенная есть развитие Бога к бытию, к существованию” (Karppe. Etude sur les origines et la nature du Zohar, С. 406).

... ..

Излишне говорить, что такие воззрения составляют полное отречение от Моисеевой веры и Откровения (В Пятикнижии сказано совершенно ясно, что, решив создать человека, Господь Бог создал мужчину и женщину. “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, сказал Господь, и да владычествуют они... И сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог и сказал: плодитесь и размножайтесь” (Быт. 2:26-29). То есть ясно, что Бог сотворил отдельно и мужчину, и женщину, в которых одинаково имеется образ и подобие Божие, заключающееся не в половых признаках, а в самом человеческом существе того и другого. Половой принцип есть принцип органический, а не душев-



ный и не духовный и имеет своей целью какое-то разделение труда при рождении. Спаситель, истолковавший окончательно смысл Моисеева откровения, сказал: “В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божию на небесах” (Мф. 22:30)). У Каббалы, как у всех языческих философий, Бог и природа — одно и то же. Природа есть эманация Божества, и даже более — природа есть процесс оформления самого Божества. При этом законы, замечаемые в природе, рассматриваются, как законы божественного бытия. Половые различия, одно из проявлений физиологического разделения труда, начинают представляться законами бытия божественного, без применения которых не мог возникнуть мир.

По существу, эта исходная точка зрения чрезвычайно материалистична. Но Каббала и есть материалистична, или, как любят выражаться защитники языческих философий, — монистична. Материя и дух для нее суть лишь два модуса одной и той же субстанции, в зависимости от отдаления от исходного пункта. Материя — это дух, ставший видимым. Материя — внешняя кора бытия, последняя оболочка, в которую облекались эманации.

... ..

### Практическая Каббала.

У большинства людей при слове “каббала” встает представление не о какой-либо философии, а о чернокнижии, магии и колдовстве. И действительно, практика магии всегда составляла ее непременную принадлежность. Каббала родилась окутанной в магию и чародейство.

Такого рода занятия противны Моисееву Закону. “*Не должен находиться у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых,*” — сказано во Второзаконии (Втор. 18:10-11). Тем не менее влияния язычества, влияния политеистического периода порождали в Израиле гадания и волшебства с давнейших времен, и это еще более усилилось в пропитанной чародействами Вавилонии.

То же мировоззрение, которое имеет Каббала, по существу своему неразлучно с практикой чародейства. Еврейское предание приписывает начало этим волшебствам царю Соломону, которого премудрость, по народным верованиям, и связана тесно с его знанием заклинаний и волшебств. Об этом пишет еще Иосиф Флавий. “Господь Бог, — говорит он, — даровал Соломону возможность изучить искусство входить в общение с демонами на пользу и благо людям. Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, помощью которых возможно связать демонов. Это искусство, — прибавляет Иосиф Флавий, — и до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас, евреев” (Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. С. 440). Современные каббалисты и ныне очень почитают так называемые “Соломоновы ключики,” приписываемые премудрому царю.

Подтверждение слов Иосифа Флавия мы находим и в Деяниях Апостолов, где сообщается о скитающихся иудейских заклинателях, некоторые из которых пробовали изгонять злых духов также и именем Иисуса Христа. Это делали именно семь сыновей иудейского первосвященника Скефы. Когда же злой дух, в ответ на заклинания, исколотил их, это навело страх на многих занимающихся чародейством, и они сожгли свои волшебные книги, которых, очевидно, было очень много, так как цена их составила 50 000 драхм (Деян. 19:13-19).

Чародейская практика сильно развилась в гаонский период в том мистическом движении, которое неразрывно связано с Каббалой. Тогда особенно проявилось увлечение

физиогномикой, хиромантией, вызыванием духов и всякой магией, замечает Карпп. Некоторые ученые из Кайруана (в Персии) спрашивали Гаи гаона, как относиться к этим явлениям? “Эти мистики, — говорят они, — представляют нам множество книг, которые наполнены таинственными именами Бога, ангелов, фигурами и тайными печатями. Кто желает предаться мистической практике, пишет то или иное имя, исполняет то или иное действие, и тогда совершается чудотворение” (S. Карппе. Указ. соч. С. 90-92).

Точно так же караим Салмон бен Иерушам в начале X века по Р. Х. упрекал раввинистов-мистиков в том, что они претендуют исцелять болезни магией, успокаивать бури, умиротворять диких животных и имеют таинственные имена, посредством которых можно приворожить к себе женщин. Саадия гаон, живший в Суре Вавилонской в 892—914 годах по Р. Х., очень почитаемый каббалистами позднейшего времени, излагал учение, дающее теоретическую основу магии (Там же. С. 170), а именно: говорил, что Бог в мире то же самое, что душа в теле, и одновременно присутствует во всех предметах. Это дает возможность обратного влияния от предметов на божество. Это тот же взгляд, который лежит в основе Каббалы. Все существующее свыше и внизу, по ее философии, составляет одно целое, и нити всего космоса сосредоточены в человеке, который есть “распределитель влияний.” Человек соединяет в себе все элементы: божественные, небесные, стихийные, материальные — и может влиять на все. Все существующее в мире высшем является здесь **образом**. “Все действующее на наши чувства имеет **символическое** значение, — характеризует А. Франк, — явления и формы материальные могут нам открыть то, что происходит в мысли божественной и человеческой” (А. Franck. La Kabbale. С. 163-164). Отсюда вытекают астрология и физиогномика с хиромантией. Каббалисты читали “небесную азбуку,” которая образуется созвездиями и различным расположением звезд. Наблюдая их, мы можем узнавать грядущие события. Точно так же физиогномика и хиромантия показывают нам не только характер человека, но и его судьбу.

В этом случае виды таинственного знания сообщают нам лишь **пассивное** предвидение событий. Но единство мира и положение в нем человека дают нам возможность и **активного влияния** на события.

Обрисовывая учение Каббалы, Грец говорит: между миром здешним и миром божественным существует постоянная связь, и душа человека может воздействовать на божество. “Народ израильский призван способствовать обилию милостей (свыше) и, следовательно, сохранению мира. Для этого он получил откровение — Тору с 613 религиозными предписаниями, чтобы каждым своим поступком [мог] воздействовать на сефирот и некоторым образом **вынуждать** их к благодеяниям. Поэтому обряд имеет огромное мистическое значение и непреходящую ценность. Обряды представляют магическое средство для сохранения всей вселенной.” “Предписанные молитвы производят безусловное действие, если молящийся умеет по тому или иному поводу обратиться к соответствующей сефирот, ибо не прямо к Богу, а к ней нужно направлять молитву” (Г. Грец. История евреев. Т. VIII, Гл. 3).

Это понятно, потому что “Бог” для Каббалы, в сущности, есть скорее некоторый основной элемент, который реально концентрируется в более конкретных силах, каковыми особенно являются ангельские, управляющие небесными телами, влияющими на мир и стихии, составляющие его. На них-то преимущественно и приходится направлять сознательное влияние человека. Тут является элемент **теургии**. Теория Каббалы, говорит Папюс (Папюс. Указ. соч. С. 37), связана с теорией магии единством идеи и символа в природе, человеке и вселенной. **Действовать на символы**, значит — **действовать на идеи и на**

**существа духовные — ангелов.** Но не одни ангелы, а все вещи мира связаны между собою и со всеми другими субстанциями. Поэтому посредством материальных предметов можно оказывать влияние на духовные предметы.

Практическая Каббала, как **искусство**, является достоянием лишь посвященных. Но о **способах** магических действий можно судить в общих чертах по литературным данным.

Таинственное знание действует, во-первых, посредством угадывания **по символу**, во-вторых, посредством так называемой **молитвы**, связанной со знанием смысла и силы **букв** еврейской азбуки, в-третьих, посредством **материального колдовства**, в-четвертых, посредством **культового обряда и жертвы**, этого таинственнейшего орудия действия языческой философии.

Относительно угадывания по символу, то есть астрологии, физиогномики и хиромантии, уже упомянуто выше. В отношении же магического влияния на события особенного внимания заслуживает применение еврейской азбуки.

“Внешние средства каббалистики, — говорит Папюс, — дает еврейская азбука с ее тройным значением букв: арифметическим, иероглифическим и непосредственным; и символическое соотношение букв ко всем трем мирам. Комбинировать еврейские слова значит — воздействовать на всю вселенную” (там же. с. 87).

Мы видели, что буквы представляют собой некоторую действительную силу, род “существ,” которые играли важнейшую роль в создании всех частей вселенной, при самой трансформации божества в сефирот. Трудно даже сказать, суть ли буквы — создание божества или его составная часть. Действительно, божество “начертало” и “выбило” их “духом своим,” то есть водило своим дуновением, как пером и резцом, и из этих разнообразных поворотов дуновения составились буквы. Буквы возникли уже во второй эманации, немедленно после того, как в первой сефирот совершилось появление “духа.” По возникновении своем буквы пронизывают всю вселенную, все сефироты и “царствуют” во всем, возникшем в сефироте и из самих букв. Без буквы не произошло ничего, и в создавшемся мире всех его ступеней буквы остаются такой же движущей силой, как при его образовании. Это силы вполне реальные и для магического действия имеют то удобство, что легко видимы и анализируемы во всех своих составных частях, давая, таким образом, возможность проникновения во все тайные, невидимые соотношения мировых сущностей, сил и предметов. Буквы дают все удобства для изучения имен Божиих, а каждое из десяти имен Божиих выражает особое свойство Бога, особую силу, которые вместе образуют законы природы и общий центр действия. “Все божественные проявления, — объясняет Папюс, — то есть все действия и существа, связаны между собой так же тесно, как клеточки тела человека связаны с ним. Привести в движение одно из этих проявлений — это значит создать течение реального действия, которое отразится во всей вселенной. Так точно ощущение, полученное человеком в какой-либо точке его кожи, заставит содрогнуться весь его организм” (Папюс. Указ. соч, с. 99).

Для использования этой возможности влияния Каббала изучает **имена** Божии. Их 10, и они соответствуют сефирот. Свойства их изучены каббалистами так же рационалистически, как физик изучает силы природы или зоолог — части тела какого-либо организма. Получив знание всех свойств имен Божиих, должно изучить отношение этих имен Божиих к различным отделам и силам природы. Их приводят даже в соотношение ко всем частям тела человеческого.

Вся эта работа над Св. Писанием уже давно произведена, и в Каббале существует ряд таблиц, которые показывают соотношение между именами Божиими, ангельскими чинами, числами, буквами и разными отделами вселенной, элементами природы, членами тела и т. д. При составлении таблиц и при установке этих соотношений Каббале служит та своеобразная форма “изучения” Св. Писания, которую мы уже отмечали в талмудической учености. Это — безгранично фантастический символизм, рассечение текста и отдельных букв и расшифровка слов и даже букв.

Способов расшифровки, не считая их подразделений, три: 1) **темур**, 2) **гематрия** и 3) **нотарикон**.

Темур представляет собой самую обыкновенную расшифровку Писания, для которой нужно иметь только ключ. Таких ключей несколько. По способу атбаш, ключом является обратное расположение букв в азбуке и, соответственно с этим, замена букв текста: то есть первая буква азбуки заменяется последнею, вторая предпоследнею и т. д. В системе темуры есть и более сложные ключи, при которых азбука разбивается на несколько колонок. Гематрия исходит из предположения, что слова, буквы которых, при сложении их цифрового значения дают одинаковое число, родственны между собой и могут быть друг другом заменяемы. Нотарикон основан на том, что буквы данного слова могут быть лишь аббревиатурой каких-то других слов. Начиная догадываться, какие могут тут подразумеваться слова, каждое слово текста можно превратить в целую фразу. Разумеется, при таком способе, вникая в смысл Св. Писания, в нем можно найти все что угодно. В Писании, как говорят, есть действительно зашифрованные места. Но, за исключением этих немногих случаев, все остальное представляет не более, как искусственную подстановку в текст Писания того, что каббалистам требуется в нем отыскать по каким-либо соображениям. А искать в Писании необходимо, ибо все, что есть истина, непременно должно находиться в нем.

Вся работа этих поисков в Писании давно уже произведена, и, выяснив соотношения имен Божеских с ангельскими и со всеми планами и этажами мира, со всеми частями видимого и невидимого бытия, каббалисты составили множество таблиц, выражающих эти соотношения. Некоторые таблицы такого рода приведены в сочинении Папюса (Папюс. Указ. соч). Для нас достаточно охарактеризовать их общий смысл и способ пользования ими.

Смысл таблиц состоит в том, что различные силы — имена божественные, ангельские и прочие — расположены по таблицам в различных “мирах,” в разных “небесах,” в соотношении с различными планетами, знаками зодиака, с царствами минеральным, растительным, животным, также со здоровьем, болезнями, смертью, различными добродетелями и пороками, профессиями, занятиями и т. д. По таблицам, таким образом, видно, куда нужно обращаться по тому или иному предмету.

Приемы действия приблизительно таковы. Если нужно спросить о чем-либо Бога, то справляются с 32 местами первой Книги Бытия, где божественное имя Элоим повторяется 32 раза. Затем посредством молитв, взятых из имени Элоим, обращаются к Богу. Для того чтобы увеличить силу молитвы, употребляют так называемое “сорокадвухбуквенное имя” (А. Франк думает, что оно составляется из соединения имен всех десяти сефирот). Но недостаточно знать буквы этого “Великого и страшного имени”: нужно еще уметь их правильно произносить. Совершенно такое же требование мы видели раньше в заклинательных молитвах древних египтян. Но если знать и уметь произносить это имя, то посредством его

можно совершить все. Владеющий этим именем называется “баалшем.” Таким “баалшешом” считался в недалеком прошлом основатель хасидизма — Израиль Бешт.

В сочинении Папюса приведена таблица “шемамфораш,” в которой содержатся имена 72 гениев, заведующих звездными сферами и силами природы. Имена этих гениев можно узнать таким способом. В трех строках трех стихов 14 главы Исхода содержится в каждой по 72 буквы, речь же идет об ангеле, оказавшему помощь Израилю при переходе через Черное (Красное) море. Эти три стиха пишутся один над другим, первый и третий слева направо, а средний — справа налево. Затем читают вертикально буквы всех трех строк, находящиеся одна над другой, и таким образом получают 72 слова, по три буквы каждое. К каждому из них прибавляют божественное имя Эль или Иах. Это и суть искомые имена 72 гениев, к которым нужно обращать свою молитву (Папюс. Указ. соч. с. 217 и след).

Но обращаться к ним нужно со знанием всех обстоятельств. У каждого гения есть своя специальная область ведения, в пределах которой только и можно что-либо от него получить. Так, например, один гений заведует земледелием и плодородием, другой — химией, медициной, физикой и т. д. Каждый гений имеет лишь точно определенное время силы и влияния. Так, например, упомянутый гений земледелия (его имя Хабю Иах) имеет силу только 17 августа, от 10 часов 21 минуты утра до 10 часов 40 минут утра, то есть всего в течение 19 минут. Если пропустить этот краткий срок, то уже никаких результатов не получится. Сверх того, кроме добрых 72 гениев есть 72 соответствующих им злых гениев, которые посылают противоположное тому, что дается добрыми гениями, как, например, бесплодие вместо плодородия и болезнь вместо здоровья. Нужно хорошо знать, как действовать, чтобы вместо доброго гения не наткнуться на злого и не получить вместо искомого блага противоположное ему зло.

Во всем этом построении ясно чувствуются влияния парсизма, вместе с еще более древними концепциями Шумера и Аккада. И точно так же, как в древнейшем аккадском колдовстве, чернокнижник, если нужно кому-либо нанести вред, обращается не к добрым гениям, а к злым.

Как известно, магия и делится на белую, приносящую благо, и черную, несущую зло. Но учиться, как той, так и другой нужно очень долго, проходя при этом и известную личную “тренировку” путем известной дисциплины, долженствующей развить в посвященном в тайные знания известные способности к вызыванию духов и обращению с ними.

Очень древний (относительно) образчик этой личной подготовки приводит Карпп, говоря о так называемом Иеридат Гамер-каба, то есть о погружении в глубину “меркаба” — известной формы “созерцания.” Тут имеется целый кодекс предписаний, приготавливающих человека к способности погрузиться в таинственный мир. Предписания эти довольно обычные для “созерцаний.” Человек, приготавливающийся к этому, должен долго поститься и оставаться в неподвижном положении, опустив голову между своих колен, с лицом, обращенным к земле, и произносить монотонным голосом краткие молитвы. Постепенной практикой он доходит сначала до низших созерцаний, а потом до высших, проходя десять ступеней подготовки и возвышения. Когда “небо открывается” перед созерцателем, это, по объяснению учителя, не значит, что он восходит на небо, “но у него возникает в сердце нечто, вводящее его в созерцание божественных вещей” (Карппе. Указ. соч. с. 87-89)

Должно притом заметить, что не одна подготовка, но и природные способности дают человеку возможность погружений в иные миры. Поэтому учителя заранее наблюдают лицо и руки ищущих посвящения, и если на них нет требуемых “знаков,” то бесполезно пробовать развивать несуществующие силы.

Нередко говорят, что тайна, в которой держатся каббалистические способы гадания и действия, а равно и продолжительная работа ищущих посвящения в тайны, имеют целью предохранить мир от того зла, которое может произвести посвященный, если он человек злой. Может быть, такие соображения и имеют место у некоторых каббалистов, но, во-первых, среди таинственных действий имеются и такие, какие имеют прямой целью причинить именно зло. Во-вторых, вообще, нельзя сомневаться, что не качества **добродетели** требуются прежде всего от посвящаемого, а **окультурные** способности. В этом отношении любопытен рассказ об обращении в Каббалу знаменитого Нахманида. Он, говорят, сначала безусловно отвергал Каббалу, несмотря на убеждения одного знакомого каббалиста. Наконец, раз случилось так, что этот каббалист совершил тяжкое преступление, за которое был приговорен к смертной казни. Он воспользовался этим случаем для того, чтобы убедить Нахманида в истине Каббалы и чуть ли не накануне казни заявил, что придет к нему в ближайший праздник субботы. Так и вышло. Каббалист силой чародейства придал свой вид ослу, который и был казнен вместо него, а сам он остался здоров и невредим и в назначенное время пришел на субботнее пиршество. Это чудо произвело на Нахманида такое впечатление, что он сам сделался каббалистом (S. Karppe, Указ. соч.). Здесь дело не в том, было ли в действительности это происшествие, а в том, что составители легенды, очевидно, не придают никакого значения этическому элементу. Нахманиду достаточно было, по легенде, узнать, что Каббала действительно дает способы совершать чудеса, и хотя бы каббалист оказался преступником, заслужившим смертную казнь, он не перестает быть служителем каббалистической истины, его молитвы не перестают влиять на божественные миры и силы. Понятия о добре и зле здесь, очевидно, находятся на заднем плане, на переднем же — тайные знания и тайные способности.

Точно так же, должно думать и относительно того, что каббалисты называют “верой.” Молитвы, о которых они говорят, должны быть произносимы непременно с “верой,” а иначе они не окажут воздействия на высшие миры. Но это не вера в Бога, а выработка напряженной энергии, уверенность в своей способности произвести данное влияние. Что касается нравственности каббалистов, то она никогда не ценилась в еврействе высоко, и, скорее, оценивалась даже очень низко. Так, раввинисты обвиняли в крайней распущенности самого Саббатая Цеви, лжемессию, который учил на основе каббалы. Если бы это было даже преувеличением, порожденным партийной ненавистью, то все же “Катехизис сабба-тиан,” сохранившийся до нашего времени в Салониках, далеко не блещет высокой этикой (Проф. Грец. Остатки саббатрианской секты в Салониках. “Восход.” 1884. № 6). В нем значит, что “мир существует только для верующих” (то есть для них самих) и что “не составляет преступления в глазах Бога — убить верующего, разоблачившего тайны своего учения.” Обман окружающих также возводится у них в обязанность. Если все это происходит просто в борьбе за существование, то все равно оно не блещет этикой (Хасидизм — учение в основе вполне каббалистическое, хотя в развитии своем приняло своеобразные формы. Каббала издавна проникла в Польшу. Саббатьянство также проникало сюда, хотя жило скрытно. Основатель хасидизма Израиль Бешт, лично человек очень хорошей репутации, читал “Зо-гар,” по которому и гадал. Его учение — обычное каббалистическое, из которого быстро выработался институт “цадииков,” праведников, служащих посредниками между миром и Богом, умеющих влиять на высшие сферы и потому приобретших абсолютный авторитет в пастве своей (С. Дубнов. Возникновение хасидизма. “Восход,” 1888).

Весьма дурно отзывались евреи о саббатрианцах, проникших в Польшу. “Они, — говорит их обличитель Яков Эмден, — разрешили себе прелюбодеяние, воровство, клятвопреступление и делали это с намерением насытить нечистую силу и тем ускорить пришествие Мессии” (С. Дубнов. Введение в историю хасидизма. “Восход.” 1888, март) (Дубнов Семен Марко-

вич (1860—1941) —еврейский историк. Главный труд— “Всемирная история еврейского народа от древних времен до настоящего времени.” В 10т, Берлин, 1924). Когда в Польше появились хасиды, их повсюду обвиняли в безнравственности. “О минском кружке рассказывали ужасные вещи, говорили, что, кроме отступления от обрядов, члены кружка позволяли себе самые постыдные пороки, разврат и распущенность, что впоследствии подтвердилось при допросе” (С. Дубнов. История хасидского раскола. “Восход.” 1890, март). В окружном послании знаменитого Гао-на Ильи, кроме тех же обвинений, читаем, что “между хасидами есть люди, запятнавшие себя кровью невинных бедняков” (Там же. 1891, ноябрь). Господин Дубнов не объясняет в точности смысла этого обвинения, но, очевидно, оно подразумевает нечто преступное.

Конечно, в междоусобной войне направлений легко возникают ложные подозрения и обвинения. Но в цадикизме каббалистический мистицизм подходит, несомненно, к опасному порогу безнравственности. Так, по учению знаменитого цадика Елимелеха из Лезайска, “цадик может грешить нарочно, чтобы связать свою душу с душой человека, совершившего этот грех, и чтобы своим последующим покаянием очистить от этого греха душу, вместе со своей, и того грешника, и поднять его вместе с собой.” Враг хасидов Израиль Лейбель обвинял Елимелеха в том, что по его учению цадик может отпустить человеку даже будущие грехи, если только обяжется сам повторить их (Там же. 1890, октябрь).

Тут этическое начало заменяется каким-то чародейски-материальным, где спасающий душу грешника выносит ее на своих плечах, как пловец утопающего из воды, независимо от того, был ли этот утопающий хороший человек или плохой.

История хасидизма и цадикизма полна рассказов о разных чудесах, но из нее мы не узнаем почти ничего о той стороне магических влияний, которые совершаются материальными средствами и жертвою. Несмотря на свое тысячелетнее существование, Каббала со стороны практической остается весьма таинственной. А между тем она не есть движение отжившее. В течение всей истории она показывает себя живущей и развивающейся. С 16 века каббалистический мистический обряд получил новое развитие у Исаака Лурье.

Исаак Лурье — личность восторженная и увлекающаяся, жил в 1534-1372 годах в Палестине, где основал влиятельное каббалистическое общество, занимавшееся вызываниями духов, причем тайнодействующие облачались в какие-то особые ритуальные одеяния. Он рано умер в Иерусалиме от чумы, но его дело продолжил его ученик Хаим Витали (Исаак Лурье Леви жил в Палестине от 1534 до 1572 года. Хаим Витали умер в 1620 г. Основатель саббатанства Саббатай Цеви, выдававший себя за мессию, жил от 1622 до 1676 г. Его косвенным продолжателем был так называемый Яков Франк, которого истинное имя — Янкель Лейбович. Родившись в Польше, он перешел в каббализм в Турции и потом основал на родине секту франкистов, впоследствии частично перешедшую в католичество. Жил в 1720-1791 гг. Хасидизм явился позже франкистов. Его основал Израиль Бешт (1698-1760). Пройдя разные ступени эволюции, Хасидизм существует в России и Австрии поныне).

Этот Витали и подвергся жестоким нападениям известного ксендза магистра Пранайтиса, бывшего экспертом на суде по делу об убийстве Ющинского. Пранайтис доказывает, что еврейский мистицизм создал особое учение, будто бы при сотворении мира Иегова заронил в живые существа “искры” своей божественной святости и что из этих искр 288 были захвачены “злой” стороной мира, “клипот.” Освобождение этих искр необходимо для пришествия Мессии. Учение Витали, если его правильно передает Пранайтис, очень любопытно, так как воспроизводит манихейскую тему, проявляющуюся и в христианских ересьях. Это показывает, как разнообразны постоянные влияния, действовавшие на Каббалу. В этом же учении Хаима Витали Пранайтис указывает также обоснованность ритуальных убийств.

Он цитирует одно сочинение Витали, где сказано: “Тайна означенного дела в том, что с целью сочетания Малого Лика и его Супруги (дело, очевидно, идет о сефирот, Короле и Королеве) мы возносим женские воды двумя способами: во-первых, молитвой, припадая лицом к земле, ибо через нее (молитву) молящиеся возносят горе священные искры, находящиеся в скорлупах (клипот) повсюду, во-вторых — убивая скорлупы (клипот) и удаляя их из этого мира, ибо тогда они (клипот) сами возносят находящиеся в них святые искры, тайною женских вод, вверх к Супруге Малого Лика, а через это сочетается Малый Лик со своею Супругой и приводит в порядок искры.” Каков точный смысл этих слов, разобрать нелегко. Сам Пранайтис, в связи с другими приводимыми им цитатами, выводит заключение, что “убийству не еврея, а следовательно и христианина, придается значение жертвенного акта” (“Заключение о тайне крови у евреев, данное бывшим профессором римско-католической Духовной академии в Санкт-Петербурге, куратором Туркестанского края, магистром богословия И. С. Пранайтисом, 15-23 ноября 1912 года, пункты 15, 16).

Нельзя не пожалеть, что Пранайтис касается цитируемых им мест только с чисто “боевой” целью — доказать существование “ритуальных убийств.” Было бы гораздо важнее чисто научным путем разработать значение “жертвы” в учении Каббалы, не непременно “человеческой,” а вообще жертвы. Дело в том, что при несомненном обилии языческих источников Каббалы “жертва” должна в ней иметь большое значение. Грец, обрисовывая Каббалу, так и говорит, что с точки зрения каббалистов “Храм (Иерусалимский) и культы жертвоприношения имели необыкновенно важное значение, состоявшее в поддержании связи между высшим и низшим миром.” Но это слишком кратко и неопределенно. Если мы вспомним учение о жертве в языческом мире, то увидим, что она вообще была средством как-то укрепить силы высших сфер. Наши ученые, выражаясь наглядно и грубо, говорят, что жертва язычников состояла в “кормлении богов.” Это, отчасти, правда, но очень неточно выраженная. По “Бхагавад-Гите,” самое сотворение мира произошло не иначе, как при помощи какого-то жертвоприношения, которое, очевидно, не имело значения “кормления” (ибо тогда еще некого было кормить), но состояло в переносе творящей, влияющей силы туда, где требовалось ее приложение для совершения известного действия (творения мира). Во всех учениях, в которых требуется или допускается влияние человеческой силы на сверхчеловеческие сферы, “жертва” имеет в основе именно такое значение, и обязательность жертвы можно предположить также в практической Каббале. Однако ясного расследования этого вопроса не имеется.

В еврействе, по разрушении храма, жертва упразднена, и, если сохранилась, то в самых малых проявлениях фольклора. Именно: в день очищения (Иом Кипур) в еврейских семействах мужчины и женщины приносят в жертву белого петуха или курицу. Для этого раввин вертит птицу над своей головой, причитая молитву, а потом бьет трижды жертву, приговаривая: “Этот петух (или курица) да будет заменою меня, да будет очищением вместо меня. Им да приключится смерть, а мне и всему Израилю да будет счастливая жизнь.” В конце концов очистительная жертва идет на праздничное угощение (А. А. Алексеев. Очерки домашней и общественной жизни евреев, их верования, богослужения, праздники, обряды, Талмуд и кагал. СПб., 1896. Изд. 3-е. с. 139. Этот обряд более подробно описывается также у Брафмана. Алексеев Александр, Вульф Шахнович, 1820-1895 — православный миссионер из евреев, публицист. Брафман Яков Александрович, 1825-1879, — еврей-христианин, писатель. Автор двух нашумевших книг; “Еврейские братства местные и всемирные,” Вильна, 1868, и “Книга Кагала. Материалы для изучения еврейского быта,” Вильна, 1870). Разумеется, народ не задумывается глубоко над смыслом совершаемого обряда, ставшего для него просто религиозно-бытовым символом, вроде того, как у христиан зажигание свеч перед образами.



Если подвести итоги, приходится сказать, что практическая Каббала известна нам только в самом общем смысле, то есть в смысле разнообразного влияния человека на все сферы мира, от низших до высших. Что касается самих способов действия, они известны или поверхностно, или совсем неизвестны, служа предметом одних лишь догадок.

Известно, что существует две Каббалы. Одна европейская, родившаяся из еврейской, но переработанная в главнейшем европейским умом; она наполняет собою наш оккультизм и поэтому даже в смысле воздействия на различные “планы” бытия известна относительно лучше. Другая Каббала, еврейская, известна лишь тесным кругам посвященных. Между евреями-талмудистами немало лиц, интересующихся Каббалой как учением философским.

Но практическая Каббала остается тайной. Образованные евреи даже и относятся к ней пренебрежительно. “Современные евреи, — говорит г. Переферкович, — знакомятся с Каббалой, за немногими исключениями, не по древним еврейским источникам, а по сочинениям, написанным на европейских языках. Где-нибудь в глухих местечках Польши и Галиции, вдали от центров цивилизации, находятся еще среди стариков любители Каббалы, но их Каббала — не та умозрительная философская Каббала, которая способна заинтересовать мыслящего человека, а нестройный ряд мистических и суеверных представлений и аскетических обрядов, не дающих никакой пищи просвещенному уму. Им наша книга, да и никакая книга не нужна, у них и нам учиться нечему” (Н. Переферкович. Предисловие к Каббале Папюса в русском переводе).

### **Общее значение каббалы.**

Религиозно-философская работа еврейского ума выразилась в трех великих “категориях литературы:” в книгах Священного Писания, Талмуде и Каббале. Из них: Талмуд получил почти исключительно национально-еврейское значение, Священное Писание, войдя в основы христианства, приобрело всемирное влияние, универсальное, переходящее все границы какого-либо национального характера, Каббала же занимает по своему влиянию некоторое среднее место. Она не осталась замкнутой в среде исключительно еврейской, хотя и не получила всей широты мирового влияния Священного Писания.

Каббалистические воззрения действовали на христианский мир, без сомнения, с самого начала своего возникновения, наряду с гностическими влияниями. Точно так же они стали воздействовать, наряду с влияниями гностическими и новоплатоническими, на мир магометанский. Но в древнейшие времена, вследствие тайны, окружавшей Каббалу, трудно выделить ее влияние среди влияний гностицизма. С тех же пор, как Каббала явилась открыто, она оказалась могущественной силой, действовавшей на умы христианского мира. Первым европейским каббалистом был уже Пико де Мирандоль (1463-1494), изучивший Каббалу у евреев и распространивший знание ее среди народов Европы. С тех пор ряд светил европейской науки и крупных общественных деятелей оказывается в связи с Каббалой, как, например, Рейхлин (1455-1522), Парацельс (1493-1541) и другие. Выработалась постепенно так называемая “европейская” Каббала, которую по разным тонкостям отличают от “еврейской.” От средних веков до новейших тянется цепь каббалистических мыслителей, связанных с умственным и общественным движением Европы. Таковы Корнелий Агриппа, Постель, Роберт Флудд, известный деятель франк-масонства, и множество других до настоящего времени. Лишь недавно умер крупнейший каббалист Сент Ив д’Альвайрд, и поныне живет Папюс (Жерар Энкос). Все оккультисты являются

более или менее каббалистами, точно так же как те из франк-масонов, которые интересуются религиозно-философской стороной учения своего Ордена.

С другой стороны, Каббала глубоко воздействовала на еврейский мир. Каково же по существу ее влияние?

Оно аналогично влияниям гностического и мистического характера. Как и всякий пантеизм, Каббала способна в отдельных случаях переходить в рационализм (у Кордуеро, например), но это исключение. По существу она твердо держится на почве мистической, и после Кордуеро является усиленный мистицизм Исаака Лория и Хаима Витали, Саббатая Цevi и хасидов. Неразрывной остается Каббала и с разного рода магией. Но это тот мистицизм, который основан на идее самобытности природы, на замене природою идеи Бога Создателя, Бога Личного, существо Которого находится вне созданной им природы. Поэтому каббализм подрывает как Моисееву веру, так и христианскую. В общественных отношениях он подрывает и тот строй, который держится на законе, данном Богом, ибо делал **человека** самостоятельным устройтеlem своих общественных отношений. Эта сторона Каббалы возбуждала тревогу и в еврейском обществе, побуждая его иногда восставать против каббализма. И действительно, в своем, например, новейшем проявлении — в хасидизме — каббалистическая идея подрывала авторитет, как раввинов, так и самого общества еврейского и противопоставляла им “цадииков” — власть, являющуюся, так сказать, самостоятельно, в силу предполагаемой в них мистической связи с божественным началом. Евреи поэтому находили в каббализме сродство с христианством, где, как они полагают, “Христос сам себя сделал Богом.” Точно так же и в триадах сефирот они усматривали сходство с христианской идеей единосущной Троицы. Но если каббализм возбуждал тревоги еврейского мира, то все же с ним там справлялись, так как каббалисты в общем также проникнуты еврейским национальным патриотизмом, и, по всей вероятности, именно каббалистические влияния послужили основой для той своеобразной формы мессиянства, которая видит в Мессии не особого посланника Божия, а самый еврейский народ и грядущее царство Мессии понимает во всемирном царстве народа Израильского.

На христианском же обществе Каббала отразилась более разрушительно. В христианском мире также полагали, что каббализм ближе к христианству, чем талмудизм, так что каббалистам иногда покровительствовали даже римские папы. Но если бывали случаи обращения каббалистов в христианство, то вообще каббализм имеет к христианству такое же отношение, как гностицизм, то есть может порождать лишь еретические учения. Так он и действовал в истории, входя союзною силою во все направления, подрывавшие христианские понятия о Боге, о Христе, о Церкви и наконец, обо всем строе христианского общества. Пережитки гностицизма и ересей шли рука об руку с каббализмом с самых средних веков. Он подрывал то же, что и они, и, прежде всего, Церковь, он порождал в обществе те же идеалы.

Это не значит, что каббализм когда бы то ни было выдвигал какие-либо политические или общественные программы. Ничего подобного не было у него, как не было и в оккультизме. Как и оккультизм, Каббала всегда была только известным **религиозно-философским** мировоззрением. Если она отражалась в сферах политическо-общественных, то лишь тем, что это мирозерцание подрывало христианско-церковное мирозерцание, а поэтому и строй, на нем основанный, и те формы дисциплины, на которых оно держалось.

То умственно-общественное движение, составною частью которого в религиозно-философском отношении была Каббала, подрывая вместе с гностицизмом основы христианского строя, утвердившегося в средние века, являлось фактически революционным, так

как противопоставляло общественной дисциплине старой Европы демократическую идею. Идея демократии сама по себе, внутренней логикой выдвигалась против идеи иерархии, и идея подчинения воле Божией заменялась идеей человеческой автономности. Поэтому-то тайные общества и направления, в миросозерцании которых находила место Каббала, вместе с гностицизмом и оккультизмом играли роль реформаторскую и революционную. Такова была роль особенно франк-масонства.

Но из этого не должно заключать, будто каббалистическая идея была по существу “освободительною,” демократическою. Совершенно наоборот. Если каббализм, как и оккультизм, когда-либо начнет вносить в устройство общественное **свои собственные идеи**, то они выльются в общество своеобразно аристократического и очень деспотического уклада. Мы это отчасти видим в общественном строе каббалистического хасидизма, в котором цадики являются безапелляционными владыками, которым беспрекословно подчиняется вся их община. И это понятно.

По идее Каббалы, люди вовсе не равноправны, не одинаковы. Над человечеством **вообще** нет власти выше человеческой, и власть человеческая восходит даже на небеса. Но не все люди равны, не всем принадлежит власть, потому что они не одинаково сильны. У одних людей богаты оккультные способности, сила которых может быть развита упражнением до беспредельности. Другие же люди в этом отношении слабы или даже ничтожны. И эти слабые люди, естественно, должны быть в руках сильных, получать от них руководство, находиться под их управлением. Эта власть мистической аристократии несравненно сильнее, чем власть аристократии родовой, потому что последняя не соединена с большой личной силой, тогда как аристократия мистическая обладает неборимой **личной силой**. Она обладает способностью властвовать над всею природою, над силами ангельскими, над душами людей, не потому, что такое властвование было дано ей каким-либо человеческим законом, “конституцией,” а потому, что эти высшие люди, без сравнения, сильнее прочих, и слабые не могут им противиться. Да противиться и нет надобности, потому что высшая натура сумеет устроить жизнь более слабых гораздо лучше, чем они сами.

На этой почве может появляться и наследственность. У цадиков хасидов очень скоро появились “династии,” в которых власть передается по наследству.

Итак, сама по себе каббалистическая идея ведет вовсе не к демократизму. Как известно, и во франк-масонстве, при внешней демократичности и выборности учреждений, в действительности чрезвычайно сильна власть тайная, власть “высших степеней.” Замечательно, что человек “высшей степени,” помещенный в среду низшей, не получает никакой внешней власти. Он на вид равен всем сочленам, но обязан их направлять туда, куда ему указано свыше. Это он должен сделать посредством своего влияния. Что это за влияние? По всей вероятности, как говорят, он должен обладать способностями гипнотизера и магнетизера. Полагают, что и прием в высшие степени масонства производится на основании того, насколько у человека обнаружены и доказаны эти “оккультные” способности.

Относительно каббализма должно еще отметить возможность его **национальной роли**. В еврействе издавна существует убеждение в том, что “богоизбранность” Израиля определяется особенными “пророческими способностями” потомства Авраамова. Можно себе представить, что и особые способности, необходимые для каббалиста, свойственны в высшей степени только евреям. При таком предположении становится понятно, почему “еврейская Каббала” стоит особняком от “европейской,” и если бы когда-либо наступило время влияния каббалистов, то оно бы, вероятно, совпало с мировым влиянием еврейства.

Возможно также представить себе, что с этим же связано преобладание еврейства в высшем центре франк-масонства, о котором говорят исследователи последнего. Но как о каббалистических организациях, так и о высших организациях франк-масонства известно так мало и все толки об этом столь не обоснованы фактически, что гипотезам такого рода нельзя придавать никакого серьезного значения.

\*\*\*            \*\*\*            \*\*\*

## Примечания.

Плотин (204-270) — греческий философ, основатель неоплатонизма. Его философия еще более усилила дуализм Платона между миром идей и действительным миром.

Керинф — египетский иудей, основатель в I в. по Р. Х. секты керинфской в Малой Азии. Учил, что Бог Ветхого Завета и Бог Нового не один и тот же и что Иисус Христос — простой человек.

Сатурнил (ум. в 125) — гностик.

Симон Волхв — гностик I в. по Р. Х.

Менандр — гностик I в. по Р. Х.

Кердон — гностик II в. по Р. Х., родом из Сирии. В Риме проповедовал, что Бог Ветхого Завета и Бог Нового Завета различны по естеству, считая их за двух разных Богов. Господа Иисуса Христа считал обычным человеком.

Маркион — гностик, развивавший учение Кордона.

Карпократ — гностик из Александрии, живший в первой половине II в. В основе его учения был платонизм.

Св. Епифаний (ум. 12 мая 403 г.) — архиепископ Кипрский. Боролся с арианами, распространял веру среди огнепоклонников. Участвовал в Соборах.

Блаженный Феодорит (386 или 395-457) — епископ киррский, родом из Антиохии. Обращал еретиков Сирии. Крупный писатель. Главное сочинение — “Эранист.”

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160- после 220) — знаменитый богослов-аполлогетик. Был пресвитером, в 202 году перешел в монтанизм, в конце жизни отошел от него и организовал особое общество тертуллианистов..

Аммоний Саккас Александрийский — основатель александрийской школы философии во II в. Его учеником был знаменитый Плотин.

Манефон из Себеннита (Египет, 1-я пол. III в. до Р. Х.) — египетский жрец и историк. Наиболее значительный труд — “История Египта.”

Ямвлих из Халкиды (Сирия) (ок. 280- ок. 330) — греческий философ. Основал сирийскую школу неоплатонизма, соединив это учение с восточными представлениями о богах и пытаясь создать в противовес христианству целостную религиозно-философскую систему.

Лактанций (ум. после 317) — христианский богослов. Основные сочинения: “Божественные установления” и “О смерти гонителей.”

Порфирий (ок. 233 в Тире — ок. 300 в Риме) — греческий философ, ученик и биограф Плотина. Его сочинения, среди них 15 книг против христиан, большей частью утеряны.

Талмудисты и каббалисты (таблица Л. Тихомирова из ГА РФ, ф. 634, оп. I, д. 73, л. 7);

Таннаимы конец III в. до Р. Х.

Гиллель I в. до Р. Х.

Гамалиил, современник Спасителя.  
 Иосиф бен Акиба как “Алфивит” известен каббалистам, знал Меркабу I в. по Р. Х. ум. 122г.

Иуда Наси (Палестина) 11-111 вв. по Р. Х.  
 Иоханан (знал Каббалу, Палестина) 199-279 по Р. Х.  
 Симон бен Иохай (автор Зоги) II в. по Р. Х.  
 Аши (Вавилон) умер в 427 г. по Р. Х.  
 Авйна (Вавилон) 488-599 гг. по Р. Х.  
 Саадия 899-942 гг. по Р. Х.  
 Раши Саломон Исхаки (Труа) род. 1040 г. по Р. Х.  
 Маймонид, знал Каббалу, но не знал Зоги XII в.  
 Нахманид XII в.  
 Исаак Слепой XI-XII вв.  
 Яков бен Ашера 1283-1340 гг.  
 Моисей да Леон (публикатор Зоги) 1300 г.  
 Пико де Мирандолла XV в.  
 Рейхлин (Европейский) 1455-1530(?).  
 Агриппа 1486-1556 гг.  
 Моисей Кордовский XVI в.  
 Исаак Лория XVI в.  
 Липман Геллер (Краков-Прага) 1579-1654 гг.  
 Кунрат XVII-XVIII вв.  
 Фан Гельмонт 1578-1644 гг.  
 Кирхер 1602-1680 гг.  
 Генри Мор 1614-1687 гг.  
 Сен Мартен 1743-1803 гг.  
 Фабр д’Оливье 1768-1825 гг.  
 Вронский Гене 1778-1853 гг.

- а) Гильом Потсель (XVI)
- б) Станислав де Гуайта
- в) Сент Ивад’Альвайрд
- г) Епифас Леви
- д) Ленен (1823)

Фишер Карл (1755-1844) — христианин. Цензор еврейских книг в Праге.  
 Папюс (настоящее имя Жерар Энкос) — врач, писавший сочинения по физиологии, “Великий мастер каббалистического Ордена Креста и Розы.”  
 Дубнов Семен Маркович (1860-1941) — еврейский историк. Главный труд — “Всемирная история еврейского народа от древних времен до настоящего времени.” В 10 т. Берлин, 1924.  
 Алексеев Александр (Вульф Шахнович, 1820-1895) — православный миссионер из евреев, публицист.  
 Брафман Яков Александрович (1825-1879) — еврей-христианин, писатель. Автор двух шумевших книг: “Еврейские братства местные и всемирные” (Вильна, 1868) и “Книга Кагала. Материалы для изучения еврейского быта” (Вильна, 1870).

## 5. Христианская эпоха.

### Новое откровение. Жизнь во Христе.

Первое откровение Сверхтварного Создателя, данное Моисею и пророкам, принесло с собою идею Царствия Божия как содержание мировой жизни вообще и в частности — содержание личной жизни человека. Идея эта и нашла выражение в обществе израильском. Ее основой был Завет Бога с людьми и проистекавший из этого Закон.

С наступлением положенного времени явилось со Спасителем новое откровение и Новый Завет. Этот новый Завет не был отменой древнего, но, как Спаситель сказал, был его исполнением, осуществлением, а потому и окончательным уяснением смысла закона Израильского. Почему же понадобилось какое-то **новое** исполнение закона, а не то простое **восстановление** его исполнения, которое осуществлял, например, Ездра и фарисеи? В отношении этого-то и требовалось новое Откровение.

Новое Откровение возвещало великий факт столь же земного, как и надмирного, значения: что Царствие Божие **приблизилось** к людям. Так объявлял и Иоанн Предтеча: *“Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное”* (Мф. 3:2). Об этом проповедал и сам Иисус Христос. В ветхозаветном осуществлении Царствия Божия средством этого был закон. Бог Царствовал во Израиле через данный Им закон. С пришествием Иисуса Христа Бог низшел к людям, вочеловечился, соединился с ними, открыл им путь к соединению с Ним, к жизни с Богом во Иисусе Христе. Таким образом, закон формальный, бывший средством подчиняться Богу и Его царственной власти, должен был осуществиться в самой **цели** своей, должен был быть пополнен во всей своей реальности, то есть в **самой жизни с Богом**, жизни таинственной, божественной.

Царствие Божие, прежде лишь свыше простиравшее свою власть над людьми посредством закона, теперь приблизилось, и, следовательно, в него нужно было входить уже иным путем: самой жизнью со Христом, во Христе. Это не было еще окончательное всемирное осуществление Царствия, которое должно явиться лишь со вторым пришествием Христа, Но оно приблизилось, и в него можно стало входить посредством жизни во Христе.

Это и есть самая сущность христианства: в ней и путь к цели, и сама цель. *“Я, — как сказал Христос, — есть путь и истина и жизнь”* (Ин. 14:6). Все остальное в христианстве имеет своим назначением или уяснить жизнь во Христе, помешать людям принять какое-либо иное состояние за жизнь во Христе, или оформить коллективную жизнь во Христе, нарастающую на личной, или, наконец, обеспечить для мирской жизни некоторое воздействие со стороны жизни духовной, каковой является жизнь во Христе.

С этой основой христианство вошло в мир, выдержало напор всех враждебных элементов, выяснило свой догмат, организовало церковь и иноческую жизнь, наложило свою печать на государственность и общественность и дало основу для развития величайшей в мире культуры.

### Победа Христианства.

При возникновении христианства оно встретило на своем пути величайшие противодействия. Против него сразу восстало иудейство. Сильным противником явилась языче-

ская философия. Гностические влияния стремились исказить внутренний смысл христианства. В то же время государство выдвинуло против новой веры ограничения прав ее сторонников и жесточайшие гонения истребительного характера. Все это оказалось бессильно остановить развитие новой жизни, принесенной христианством, потому что оно давало душе человеческой больше, чем все выступившие против него силы.

Прекрасную характеристику этого исторического момента дает Георг Шустер. “Многочисленные тайные культы, — говорит он, — искусные обманы восточных чародеев не могли надолго сохранить своего престижа. Эти пустые призраки, порожденные суеверием, отняли у верующих последний луч надежды и, обманув их, наполнили их души беспросветным отчаянием. И когда не удалась и последняя попытка внести свет в античное мирозерцание посредством христианских идей и обогатить человеческий дух и новой христианской, и египетской, и персидской мудростью, и халдейским астрономическим учением о звездах и сирийской магией — тогда оробевшая совесть стала искать в христианских общинах последнего убежища, где вечное стремление человеческого духа к слиянию божеского с человеческим могло найти успокоение.

В особенности все угнетенные, страждущие и обремененные, бедные и рабы с восторгом прислушивались к радостной вести о новой, несущей отраду и утешение религии и всей душой устремились ей навстречу, так как своим учением о свободе, о братской любви и равенстве всех людей она отводила им достойное место в гражданском обществе” (Георг Шустер. Тайные общества, союзы и ордены. СПб., 1905. Т. 1. С. 137-138).

Вспомним, однако, что гностики также объявляли свободу, и несравненно более широкую. Свобода была их принципом. Христианство же учило: “*Рабы, повинуйтесь господам (своим) по плоти со страхом и трепетом в простоте сердца вашего...*” не как “*человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души*” (Еф. 6:5). Почему же “христианская свобода” более привлекала сердца, чем карпократовская? Потому что сердце человека чуяло то, что сказал апостол по адресу гностических свобододлюбцев: “*Обещают им (людям) свободу, будучи сами рабы тления*” (2 Пет. 2:19). Не за свободу гражданскую шли рабы к бесправному христианству, а прежде всего за истинную **божественную жизнь**. Рабы, как люди, это понимали не хуже господ.

“Но и образованные, и знатные люди, — продолжает Шустер, — не задумываясь, примыкали к этой полной глубокого нравственного содержания религии... С не меньшим одушевлением принимали весть о грядущем блаженстве и средние классы народа.

...Они, в уничтожающем сознании своего духовного бессилия, сначала хватались за всякое суеверие, но вскоре увидели неизмеримое преимущество духовной религии с серьезным учением — перед отжившим миром богов и сделались вдохновенными носителями и проповедниками истин христианства. Языческий культ отступал все более и более на задний план перед религией братской любви и равенства. Умственное и нравственное мировоззрение прежних поколений неизбежно должно было потерпеть крушение. Поэтому-то все, кто еще крепко держался за полную наслаждений и красоты жизнь старого языческого мира, почувствовали себя призванными бороться не на жизнь, а на смерть со страшным врагом; и в то время как писатели выступали на поле брани со своим духовным оружием, светская власть оттачивала меч преследования. Но кровь мучеников была тем семенем, из которого произросла церковь. От великого кровавого крещения этой эпохи преследований возгорелось еще более великое пламя веры. Наиболее благоразумные среди язычников не могли без глубокого изумления смотреть на духовную мощь мучеников, а от изумления до принятия идеи, за которую борются с таким геройским мужеством, — всего один шаг.”

Христианство оставалось верным самому себе, невзирая на то, каковы были при этом житейские последствия для него. Языческий мир иногда пытался и кротостью приручить к себе христиан, приведя их к компромиссу, но не успевал ничего достигнуть и таким путем.

Уже указ Септимия Севера в 202 году, запрещая присоединение к христианству (и иудейству), не преследовал самой проповеди, так что в это время были случаи смертных казней новокрещенных, а крестивших их оставляли без преследования. Об Александре Севере (222-235) и о Филиппе Аравитянине (244-249) сложилось даже предание, будто бы они были христианами. В действительности эпоха Северов создала лишь попытку объединить все имперские религии, с признанием всех частных божеств под главенством Солнца. Сам Александр Север воспитался на Платоне и был религиозным эклектиком. По выражению его биографа Лампридия, он был “друг всех богов.” Он имел понятие и о Христе, почитая его вместе со всеми божественными личностями. Их изображения были у него в маленькой комнате, где он каждое утро приносил жертвы им. Здесь находились изображения Орфея, Авраама, Христа, Аполлония Тианского. Были слухи, что он хотел построить Христу храм и не решился исполнить этого лишь вследствие противодействия Сената (А. П. Лебедев<sup>2</sup>. Эпоха гонений на христиан. М., 1897. С. 229).

Мать Александра Севера Юлия Маммея также интересовалась христианством и в свое пребывание в Александрии пригласила к себе Оригена, с которым долго беседовала о христианстве. Однако та же Юлия Маммея столь же интересовалась Аполлоном Тианским, и, именно, по ее заказу была составлена известная баснословная биография этого знаменитого чародея древности. Император Филипп Аравитянин находился даже в переписке с Оригеном. После этого периода снисходительности и даже внимания скоро опять возобновились гонения против христиан при Декии (249-251), повторившиеся и при Валериане (253-259). Однако при Валериане не возбранялось собственно поклонение Христу, а требовалось, чтобы вместе со Христом чтить и римских богов. Проконсул Эмилиан говорил Дионисию Александрийскому: “Кто вам препятствует вместе с нашими богами поклоняться и этому богу (христианскому), если только он Бог?” Римское государство готово было дать христианскому Богу равноправие с другими божествами. Но Дионисий Александрийский ответил: “Мы никакому другому Богу не поклоняемся.” Это был ответ общехристианский.

Христианство не входило в компромиссы. Оно жило не для безопасности и благосостояния членов Церкви, а для того, чтобы всех людей привести к Единому Истинному Богу. От Него христиан не могли оторвать ни гонения, ни милости, ни величайшие усилия языческого философского гения.

Конечно, в частностях было много отпадений от христианства. Иные не выдерживали гонений, иные увлекались спекуляциями языческой философии. В Александрии, в Афинах и других местах процветания философии христиане и язычники учились вместе, у одних и тех же учителей, и, конечно, мысль многих могла быть побеждена и отвлечена от учения Христа. Но в общем стойкость христиан была необычайна, и, вникая в причины этого, мы находим их в основном требовании христианства — “жить во Христе” — жить лично и коллективно, составляя единое тело Церкви. Эта жизнь была так привлекательна для сердца, она озаряла умы таким светом, что никакие другие блага или тонкости философских и богословских умствований не могли отнять христианина от Христа и Церкви. Эта жизнь в таинственном общении с Богом, в братском единении с ближними, в нравственной чистоте ничем не могла быть заменена. Для нее христиане только и думали о всем остальном,



только для прочности жизни со Христом собирали и проверяли Писания, только для этого думали об основах бытия, только для этой жизни устраивали свою общину, а впоследствии стали думать и о христианском государстве. Все, что мыслили, все, чем интересовались, все, что устраивалось, — все это имело критерием жизнь во Христе; и всякое учение, деяние, устройство, которые ослабляли жизнь во Христе, отвергались массой верующих.

Самая аргументация апологетов в защиту христианства обнаруживает этот центр привязанности к вере. Апологеты никогда не упускают случая указывать на превосходство самой жизни христиан.

“Мы, — говорит Афинагор, — смотрим не на законы человеческие, от которых может укрыться иной злодей, но у нас есть закон (божественный), который повелел соблюдать величайшую непорочность. Имея надежду вечной жизни, мы презираем житейские дела и удовольствия. И жену каждый из нас имеет только для деторождения... У нас мерою пожелания служит деторождение... Между нами найдешь даже много мужчин и женщин, которые и состариваются безбрачными.” Далее, опровергая обвинения против христиан, он говорит: “Кто убежден, что не укроется от Божьего суда и что самое тело понесет наказание вместе с душой, для которой оно служило орудием неразумных увлечений, — те будут избегать и малейшего греха” (“Сочинения древних христианских апологетов.” Протоиерея П. Преображенского, СПб., Изд. 2. 1896. “Афинагора Афинянина, философа христианского, прошение о христианах Марку Аврелию Антонину и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что выше всего, — философам,” пар.32).

“У нас, — пишет Минуций Феликс, — целомудрие не только в лице, но и в уме. Мы охотно пребываем в узах брака, но только с одной женщиной, для того, чтобы иметь детей. Собранья наши отличаются не только целомудрием, но и трезвенностью. На них мы не предаемся пресыщению яствами, не услаждаем пира вином. Самую веселость мы умеряем строгостью... Мы ведем себя тихо... Мы питаем между собою взаимную любовь, называем друг друга братьями, как дети одного Отца, как общники веры и сонаследники упования” (Минуций Феликс. Октавий. Там же, пар. 31).

То же самое заявляет цезарям Иустин Философ и Мученик. “Прежде (в язычестве), — говорит он, — мы находили удовольствие в любодеянии, а ныне любим одно целомудрие. Прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому Богу. Прежде мы более всего заботились о снискании богатства и имений, ныне и то, что имеем, вносим в общество и делимся со всяким нуждающимся. Достаточные у нас помогают бедным, и мы всегда живем заодно друг с другом... Достаточные и желающие дают по своему производству, сколько хотят, и собранное хранится у предстоятеля, который имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся по болезни или по другой причине, о находящихся в узах, вообще печется о всех находящихся в нужде...

Мы желаем вечной и чистой жизни, мы стремимся к пребыванию с Богом, Отцом и Создателем всего мира и спешим исповедовать нашу веру, будучи убеждены и веруя, что награды могут достигнуть те, которые делами своими засвидетельствовали перед Богом верность в служении Ему и любовь к жизни у Бога, недоступной для зла” (Иустин Философ. Первая апология. С. 8, 12, 17, 67).

Эта мысль о первенствующем значении нравственной жизни в христианстве развивалась впоследствии и отцами. Так, Василий Великий по поводу догматических умствований напоминает, что самая сущность христианства состоит в **любви**. Он приводит слова апостола Павла, что если человек имеет все ведение, имеет и веру, способную горами двигать, но не имеет любви, то он — ничто. “*Любовь никогда не перестает,*” — говорит Па-

вел, — “хотя и пророчества прекратятся и языки умолкнут и знание упразднится” (1 Кор. 13:8). “Дивлюсь я, — говорит по этому поводу Василий Великий, — почему люди имеют столько попечения и знания об упраздняемом и прекращающемся, а о пребывающем и особенно о любви, которая больше всего и составляет отличительное свойство христианина, не только сами не имеют заботы, но и старательным противятся, и этим исполняют сказанное: сами не вошли и входящим воспрепятствовали. Поэтому молю и прошу прекратить пытливое совопросничество... иметь мысли, достойные небесного звания, жить достойно Христова Евангелия в надежде вечной жизни и небесного царствия” (Творения Василия Великого. Часть пятая. “О вере,” 1892. С. 31-32).

Но если во времена Василия Великого уже стали плохо помнить о любви и христианской жизни, то во времена доконстантиновские это помнили твердо, в этом находили все утешение. И по этому-то, по истекающему от этого убеждению в своей связи со Христом, почерпали убеждение и в непобедимости христианства, в его грядущем торжестве.

Характерное выражение этого мы видим у неизвестного автора “Письма к Диогету,” апологета 2 века.

“Христиане, — говорит он, — не разнятся от других людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Но, обитая в греческих и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаю местных жителей в одежде, пище и всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы. Для них всякая чужбина — отечество и всякое отечество — чужбина. Они во плоти, однако живут не по плоти. Находятся на земле, однако они граждане небесные. Повинуются существующим законам, однако жизнью своей превосходят самые законы. Они любят всех, однако всеми бывают преследуемы. Их не знают, однако осуждают. Их умерщвляют, однако они оживотворяются. Они бедны, однако всех обогащают. Всего они лишены но всем изобилуют. Словом сказать: что в теле душа — то в мире христиане. Душа распростерта по всем членам тела, а христиане — по всем городам мира. Душа заключена в теле, но сама держит тело: так и христиане, заключенные в мире как в темнице, сами сохраняют мир. Бог сам указал место христианам, место, которое и останется за ними.”

То же сознание сформулировал Ориген, сказавший: “Так как Бог восхотел, чтобы учение Христа одержало победу над всеми, то всякие человеческие умыслы против христиан — напрасны” (А. П. Лебедев. Указ. соч. С. 216, 240).

Судьбы христианского общества, его сила, его ослабления, его падения — все “это нам уясняется только тогда, когда мы помним основу его: **жизнь со Христом**. Для христианства Христос — это все. Доступ к Богу может быть только через Христа. Нравственная жизнь, личная и общественная, точно так же достижимы лишь со Христом. Даже содержание богословия и христианской философии оценивается с той точки зрения, сохраняется ли при данной точке зрения личная жизнь со Христом как Богом? Чистота теоретической веры и правильность догматических формул измерялись массой христиан именно меркою жизни со Христом, так что в Церкви истины веры сплошь и рядом поддерживались не столько высоким напряжением просвещенного разума, как вопросом о жизни со Христом в массах верующих.

В период гностицизма и выработки догмата разум христиан, иногда образованных, иногда, наоборот, малосведущих, много раз колебался и поддавался еретическим софизмам, но из этих колебаний благополучно выводила безусловная решимость — не отворачиваться от Христа, не потерять Его. В первое время распространения христианствашибок разума было множество. Ум стремился понять невообразимое, споры с языческими

философами побуждали давать логические формулы того, что не может быть формулируемо. На этой почве много крупных умов христианских впадали в ошибки о соотношении Лиц Пресвятой Троицы, о божественно-человеческой природе Спасителя и т. д. Для миссионеров, апологетов и для всех, находившихся под влиянием греческой философии, легко было впасть в ошибки на почве применения к христианству терминов этой философии, откуда появлялась опасность для правильного понимания догмата вочеловечения Слова Божия и т. д. От этих опасностей христиан выручало **живое чувство веры и единение со Христом.**

Анализируя суждения некоторых апологетов об отношениях между Богом Отцом и Богом Сыном, проф. Спасский (А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос (учение о Св. Троице). Сергиев Посад., 1914. С. 13) замечает, что из выражаемых ими мнений должно бы было следовать заключение о неравенстве воплотившегося Логоса с Отцом, и если сами апологеты далеки были от такого вывода, то на это следует смотреть как на недостаток логической последовательности. Но почему же такой логической последовательности не проявилось? Уж, конечно, не по недостатку умственных сил, ибо вывод, о котором говорит проф. Спасский, было очень не мудрено сделать. Но тут спасал от ереси не недостаток логики, а избыток веры во Христа. Христиане выше всего ставили факт божественности Христа, и если логика приводила к выводу, противоположному жизни во Христе как Боге, — этот вывод отбрасывался как нелепый, если бы даже философ и не успевал рассмотреть, в каком же звене его силлогизмов кроется погрешность, приводящая к нелепости.

История догматической борьбы дает много примеров того, как религиозная истина спасалась иногда только простой массой верующих, которая, несмотря ни на какие доводы философских толкований, ни за что не хотела пожертвовать верой во Христа как Бога, дававшей возможность жизни с Ним и в Нем. Это проявилось с особой силой во время так называемых “монархианских споров.” Философским умам представлялось, что приходится пожертвовать или идеей единства Божия, или равенством Лиц Св. Троицы. Но именно простые верующие люди ни за что не хотели пожертвовать ни тем, ни другим. Единство Божие ясно утверждалось Откровением, отрицание же равенства Лиц Св. Троицы унижало Иисуса Христа, стало быть, подрывало жизнь во Христе. И вследствие этого масса верующих отвергала, как еретические, все выводы, которые казались философским умам единственно возможными.

Масса христиан показала в этих случаях, что она лучше философов понимала самую сущность христианства, то есть жизнь со Христом как Богом. В этом, как впоследствии разобрались и философы, действительный корень учения Христа о Царствии Божием. Догматические же трудности, смущавшие философов, при более глубоком изучении Св. Писания были устранены, и единство в троичности с равночестностью Лиц Св. Троицы оказалось самой действительной истиной христианства.

Когда у людей имеется налицо жизнь во Христе, никакой опасности для веры не может быть, потому что тогда развивается самое Царствие Божие, и Церковь делается неодолимою. Когда жизнь во Христе ослабевает — ослабевает и развитие Царствия Божия. Тогда общество, по названию христианское и даже желающее быть христианским, начинает колебаться, разлагаться, уступать внешним напорам. Это свидетельствуется историей с древнейших времен до новейших. В христианстве Христос и Его присутствие в верующих — это все: начало, середина и конец. Все остальное составляет лишь пособия или последствия.

Этой жизнью во Христе, непременным желанием пребывать в ней было несокрушимо христианское общество первых времен. Его, конечно, не могли победить ни гонения, ни мучения, ни прельщения, ни ошибки разума. В нем жила сама Божественная сила. Немногочисленность христианского общества и отсутствие каких-либо привилегий и мирских приманок — конечно, все это помогало подбору только горячо верующих. Гораздо труднее стало положение христианской Церкви после того, как вера победила мир и Церковь получила тяжкую миссию тянуть сети Царствия Божия в таких океанах, где вместе с некоторым количеством доброй рыбы попадала масса негодной, которая по суду Божию подлежала быть впоследствии выброшенной.

Но Воля Божия состоит в том, чтобы не погибло ничто, способное быть спасенным, а потому Церкви и неизбежно было погрузиться в волны мира и пребывать в них до тех пор, пока не истощится в человечестве запас людей, желающих приходить к Богу.

### **Выработка догмата.**

Выработка правильного вероучения с первых времен составила одну из главнейших христианских задач и на формулировку главнейших догматов потребовалось несколько столетий. Выработка догмата потребовала огромной затраты сил и сопровождалась ожесточенными спорами, доходившими иногда до междоусобной войны. В конце концов Церковь, которую общий догмат должен был объединить, на этой же почве раздробилась на несколько исповеданий. Наблюдая эту борьбу и разделения, некоторые спрашивают: для чего было вовлекаться в это дело? Не лучше ли было верить без точности формул, хвалить Бога, жить с Ним, жить и между собою в любви и согласии? Это мнение, однако, очень поверхностно. Самая напряженность борьбы показывала, до какой степени была необходима эта работа, и без ясности догмата масса христиан, без сомнения, раздробилась бы на такое бесчисленное количество сект, что христиане перестали бы совершенно понимать друг друга и предметы своей религиозной жизни.

Без сомнения, сущность христианства заключается в жизни со Христом. Но для этого надо же знать Христа, не смешивать Его ни с Дионисом, ни с Озирисом, ни с Кришной. Сам Христос учил не только как надо жить, но и жизни по вере. Он объяснял ученикам, что такое Он, что такое Отец, что такое Дух Святой. Забота о правильном веровании наполняет писания апостольские. С первых же шагов приходилось понять разницу между христианством и иудейством. Уже самому апостолу Петру пришлось столкнуться с родоначальником гностицизма — Симоном Волхвом. При первых же шагах к эллинам христианство наталкивалось на учение о Логосе, на разные синкретические толкования христианского учения. Немыслимо было бы оставлять такой хаос мнений без внесения в него ясного света.

В установке учения труд первенствующей Церкви был громаден. Он был прежде всего поставлен на почву знания того, что Спаситель делал и говорил. Сначала все это излагалось устною проповедью апостолов, которая оставляла в церковных общинах предание, потом свидетельствуемое мужами апостольскими. Но очень скоро учение стало записываться, так что к концу I века явились документы апостольской проповеди, отчасти уже и разработанные; первое Евангелие от Матфея написано через 20 лет после вознесения Спасителя (50-60 гг. по Р. Х.), Евангелия Марка и Луки — между 60-ми и 70-ми годами. Евангелие Иоанна и Апокалипсис — к концу I века. Несколько ранее явились “Деяния,” а

период апостольских Посланий охватил период 40-65 гг. по Р. Х. Кроме того, у христиан с самого начала был полный канон Ветхозаветных книг. К 1 веку относится апостольский Символ веры и Постановления апостольские, хотя впоследствии исключенные из канона. Что касается “Учения 12 Апостолов” — эта сводка относится, вероятно, ко 2 веку.

Преемниками апостольской проповеди были так называемые мужи апостольские и апологеты, Учители Церкви и Отцы Церкви. Это — длинный список имен различной степени таланта и заслуг: Варнава (ум. в 76 г.), Климент Римский (ум. в 101 г.), Игнатий Богоносец (ум. в 107 г.), Ерм, Поликарп Смирнский (с 80 по 166 г.), Дионисий Ареопагит (умер в начале 2 века), Аристид, Кодрат (оба при Адриане), Иустин Философ (крестился в 133 г., ум. в 150—166 г.), Милитон Сардикийский (около 150-200 г.), Минуций Феликс (150-200 гг.), Татиан (около 150 г.), Феофил (168-181 гг.), Афинагор (около 170 г.), Эрмий (2-3 вв.), Киприан (2-3 вв.), Арнобий (3 в.). Были еще малоизвестные — Аристон, Мильтиад, Клавдий Апполинарий. Общеизвестны громкие имена Климента Александрийского, Ириней Лионского, Оригена, Тертуллиана. Работа, исполняемая всеми этими лицами, была сложна и разнообразна, им приходилось полемизировать и против языческой философии, и против гностиков, и против иудейства, и в то же время приводить христианское учение в систему, критически проверять документы вероучительные и исторические, отбрасывая из них все выдуманное, искаженное, поддельное и апокрифическое.

Таких поддельных сказаний, даже псевдоевангелий, было множество; и, пока не была произведена работа критической проверки, им верили даже и очень авторитетные учителя христианства (как Климент Александрийский). Из этого видно, как необходима была чисто ученая работа над источниками вероучения. Без этого невозможно было бы охранить истинное христианское учение от вторжения идей языческих и противохристианских, которые рвались со всех сторон.

Вот образчик того, как вторгались идеи, совершенно чуждые христианству, в церковное общество. Очень большим авторитетом пользовались сочинения неизвестного автора, выдававшиеся за произведения Дионисия Ареопагита. В них же развивается учение о Боге, которое составляет как будто пересказ индуистского. Вот как представляет себе Бога псевдо-Дионисий.

“Бог в духах, душах и телах, на небе, на земле, везде один и тот же. Он — в мире, вокруг мира, над миром. Он — солнце, звезды, огонь и вода, дыхание ветра, роса, облако, камень, скала — все **сущее** и ничего из **существующего**. Все полно Божества, все причастно ему, даже демоны, ибо и они существуют, живут, мыслят. Даже и небытие, ибо и оно становится прекрасным и благим, если, как отрицание всего чувственного, мыслится в Боге. Но не все в одинаковой степени носит в себе Бога. Неорганическая природа только “существует,” растения уже “живут,” животное не только живет но и “чувствует,” человек сверх того имеет “разум:” вот лестница существ по степени приближения к Богу... При-сутствуя везде, Бог становится целью всеобщих стремлений, и каждое существо стремится к Богу тем, что поддерживает закон своего существования. Камень сопротивляется ударам молотка — охраняет свое бытие, “отпечаток Божества,” и в этом заключается его стремление к Богу. Каждая часть твари и в себе самой, и в других любит именно отображение Божества, и это связывает всю вселенную узами взаимного влечения. Таким образом, — замечает проф. И. Попов, — понятие псевдо-Дионисия слагается исключительно из онтологических категорий. Религиозные порывы человека он ставит в один ряд с сопротивлением камня ударам молотка (И. В. Попов. Идея обожения в древней восточной Церкви. М., 1909. С. 24).

А между тем с понятием о существовании Бога и существовании тварном связаны все остальные явления и понятия религиозной жизни. Отношения человека к Богу, вопрос о свободе и нравственной ответственности, о спасении, об эсхатологии — все складывается совершенно иначе, в зависимости от нашего понятия о том, что такое Божество и что такое человек. Догматические вопросы поэтому были полны жизненного религиозного значения.

Божественная личность Спасителя также получала совершенно разные толкования в зависимости от понятия о существовании Божества. Представления греческой философии о Логосе как высшей силе космоса, входящей в состав его законов, подрывали значение **Личности** Спасителя. Приводимая к значению некоторой “мировой души,” или демиурга, Личность Спасителя также утрачивала свое истинное значение. Поэтому-то догматические определения и сосредоточивались с первых же времен на Личности Христа, Слова Божия, Сына Божия, и на вопросе о Пресвятой Троице.

Жизнь со Христом всецело зависела от того, что такое Христос и что такое Бог. Мы достаточно видели значение представлений о Личности Христа как Логоса и о его природе — Божественно-человеческой. Догматическим определениям в этом отношении требовалось решить лишь ряд частных вопросов, как-то: о соединении Божественного и человеческого естества в Иисусе Христе, о единстве или двойственности Его воли, а в дальнейшем, — вопрос о Пресвятой Деве как “Богородице” или только “Христородице.” Не станем рассматривать этих богословских споров и отметим лишь то, что невозможно было бы без правильного представления об этих вопросах правильно вступать на путь **жизни** во Христе.

Значение догмата Пресвятой Троицы состоит в частичном указании самой **природы** Божества, в отличие от природы тварной. Существо Божие, конечно, непостижимо. Но догмат Пресвятой Троицы дает возможность понять то, что оно действительно **отлично** от существа природы тварной. А это особенно важно в христианстве, так как при вочеловечении Бога, при соединении Его с природой тварной могла бы особенно возрасти опасность антропоморфизма.

Антропоморфизм, то есть уподобление Бога человеку, составляет в религиозном отношении явление очень опасное, так как приводит ко множеству заблуждений. Он, в первичном своем проявлении, истекает из очень правильного наблюдения, отмеченного уже в 1-м отделе (“Богоискание и откровение”). Замечая в себе духовные свойства, имеющие по своему характеру явно абсолютный характер, а между тем проявляющиеся в нем лишь в относительном виде, человек заключает, что где-то должен быть Абсолютный Источник тех же свойств, то есть Бог. Но это наблюдение может привести и к ошибкам. В уме человека “абсолютное” легко представляется в виде чего-то “очень большого.” Божество на этой почве начинает представляться как существо, подобное человеку, но гораздо более сильное. Такова точка зрения политеизма. Когда же является пантеистическое представление, божество начинает казаться огромным резервуаром тех же свойств, которые в малом виде концентрируются в человеке. Обе эти формы антропоморфизма одинаково ведут религиозную мысль к искажению.

Мы уже отмечали, такое принижение понятия о Боге появляется при политеистическом антропоморфизме. При пантеистическом антропоморфизме является нечто иное — **обезличение** божества. Разлитое по всей природе божество представляется лишь основной **субстанцией**, которая не может иметь свойств личности именно потому, что она разлита повсюду. Самосознание личности связано с некоторой индивидуальностью, замкнутой в себе и способной поэтому противопоставлять себя окружающему. То, что разлито

всюду, не может быть индивидуальным, потому что одинаково связано со всем окружающим. Таким образом, это пантеистическое божество, хотя и подобно человеку по своим духовным свойствам, но не есть личность, а субстанция, которая только потенциально заключает в себе явления, но не реально. Для реального проявления духовный элемент, заключающийся в основной субстанции, должен эманировать из нее и концентрироваться в индивидуальных формах, в отдельных духовных существах, как ангелы и люди. Но логическим развитием пантеистической мысли это представление приводит к признанию **высшей божественной роли именно человеком**.

По теории йогического пантеизма, усвоенной и в теософии, и оккультизме, общемировой процесс эманации идет сначала в виде уплотнения духовного элемента и перехода ее в состояние материи (инволюция, заворачивание), а потом обратно начинается развертывание эволюции — переход в духовное состояние. Человек составляет важнейший поворотный пункт этого процесса, ибо с него начинается эволюция духа. Душа человека, усовершенствуясь посредством метапсихоза (повторных воплощений) и дойдя до известной степени совершенства, уже не воплощается снова, а переходит в разряд ангельский. Ангелы — бывшие люди. Таким образом, оказывается, что сознательный духовный мир формируется из человека, и получается, что божество это лишь субстанция, вечно вращающаяся в круге инволюции и эволюции, а человек является источником формирования сознательных духовных личностей. По некоторым соображениям оккультистов, те толчки, вследствие которых божественная субстанция переходит из состояния покоя в движение инволюции, производятся высшими ангельскими чинами. С этой точки зрения активная роль в мире исходит из человека. Он оперирует пассивным материалом пантеистического божества. Действительным богом тут уже можно считать человека.

Мы видели при обрисовке языческих философий бытия, что мысль о человекобожии весьма древняя. Общий ход развития можно определить так, что антропоморфизм начинается инстинктивным человекобожием, а оканчивается сознательным человекобожием. Дело начинается с анализа божественной природы на основании природы человека и кончается признанием истинно божественного достоинства за человеком.

Из всех религиозных представлений мировой истории было лишь **одно**, которое не только не приводило к такому выводу, но делало его невозможным. Это именно христианство — благодаря его учению о природе Божества, и, главным образом, благодаря учению о Св. Троице. Из этого видно, как важен этот догмат и как необходимы были тринитарные обсуждения, взявшие столько времени и лучших сил в первые четыре века христианства.

Христианство утверждает, что существо Божие непостижимо. На словах то же самое говорят и некоторые другие философии бытия (йоги, Каббала, Плотин), однако оно у них **аналогично** человеку, ибо природа и человек эманруют из божественной субстанции. Если даже оговорить, что божество эманурует лишь частично, то и это ничего не изменяет, ибо эманурующая частица представляет все-таки божественную субстанцию, выражает в себе ее природу. Поэтому уверения в непостижимости этой природы не имеют определенного смысла, тем более что человек после разных метаморфоз погружается в именуемое “Абсолютное,” а это возможно лишь в том случае, если он обладает той же сущностью.

Возможность отождествления сущности мира и человека с сущностью божества совершенно пресекается только в христианстве, и не потому, что оно словесно говорит о непостижимости природы Бога, а потому, что оно хотя частью, хотя слегка **открывает** при-

роду этого непостижимого Существа, и таким образом, дает некоторое понятие о том, что природа Бога действительно совершенно отлична от природы мира и человека.

Это познание открывается двумя пунктами учения: во-первых, тем, что Бог сотворил мир из ничего; во-вторых, учением о Св. Троице.

Бог создал мир из **ничего**, вызвал из небытия, а не из своей субстанции. Мир возник не в виде эманации, а как чистое **творение** из ничего, из небытия. Ничего подобного творчество **нашей** природы не способно произвести. Для творчества нашей природы мыслима лишь деятельность комбинатора, устроителя, демиурга, то есть мы, по своей природе, можем мыслить лишь **устройство** новых форм из существующего материала. Непостижимое для нас “создание из ничего” показывает нам, что Божественная природа совершенно не такова, как наша.

Тот же факт открывается из учения о Св. Троице. Что такое Св. **Троица**? Это **Единица**, представляющая **три** “Ипостаси,” то есть три Личности, имеющие некоторые личные особенности. Это не значит, чтобы существовало три Бога одной и той же божественной сущности, как может быть триумвират людей, обладающих одной и той же природой и представляющих некоторую коллективность.

Св. Троица не есть коллективность. Она представляет единицу — “монаду.” “Каждая из них (Лиц, Ипостасей), — говорит Григорий Богослов, — по тождеству сущности и силы имеет единство к соединенному (то есть Св. Троице) не менее, чем сама с собою” (в Ипостаси. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос (учение о Св. Троице). Сергиев Посад., 1914. С. 500, 505, 511).

“Быть может, — замечает проф. Спасский, — нигде так ярко не выражается их (то есть Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского) понятие о конкретном единстве Божия существа, как в прилагаемых ими терминах “монада” и “один-единственный.” “Все три суть одно: Единица в Троице поклоняемая и Троица в Единице возглавляемая,” — говорит Григорий Богослов (Латинская формула “Una substantia at tres persona,” “Одна сущность и три лица” — очень ярка, но груба. Substantia не вполне то, что греческая “усия,” и рекопа — не совсем то, что по-гречески “ипостась.” Русский язык также не достаточно выразителен для точной передачи формулы: “одна **усия** и три **ипостаси**.” В первоначальном значении “усия” означала почти то же, что “ипостась,” и оттенки смысла приданы были окончательно именно в эпоху тринитарных споров).

Эти догматические формулы ярко поясняются и литургически, ибо в молитве обращаются к Св. Троице как к **целому**, не во множественном числе, а в единственном: “Благодарю Тебя, Святая Троица, яко многия Твоя ради благости и долготерпения не прогневался еси на мя;” и далее: “отверзи уста моя поучатися словесам Твоим, и разумети заповеди Твои, и творити волю Твою.” И, однако, Св. Троица, будучи “монадой,” не есть “Ипостась,” считать ее “Личностью” составляет ересь. Считать ее состоящей из трех богов — также ересь, неправильное понимание. Она есть “Единица,” “Монада,” но имеет три “Ипостаси,” три Лица, нераздельные и неслиянные. Такое учение, основанное на изучении и сопоставлении всего, что Откровение дало человеку для познания Бога, не может, конечно, дать ясного представления о природе Божества, но в высшей степени ясно показывает, что это есть природа, безусловно отличная от природы нашей и мира и вообще природы тварной. Бог создал в мире не ту природу, какую обладает Сам. Именно это **знание** и отличает христианство от теософии и всех языческих философий бытия.

Римско-католический ученый, полемизирующий против оккультизма и теософии, аббат Барбье (Abbe Emmanuel Barbier. Les itiltrations maconniques dans l’Eglise. 1910, С. 164-165. Аббат Эммануил Барбье. Масонские проникновения в Церковь). приводит из сочинений одного католического прелата (монсеньера Д’Юльст) выдержки, обрисовывающие христианский взгляд на



природу Божества. Если мы, говорит прелат, начнем вникать в природу Бога на основании свидетельства Откровения, то “с первых же шагов пропасть между древней теософией и ведением откровенного догмата расширяется. Мы узнаем, что Бог самодовлеющ, что Его жизнь совершается в закрытом цикле, откуда ничто не проникает наружу, в мир тварный; что исхождения божественные не имеют ничего общего с производением существ внешнего мира (contingents) и что всякое действие **вовне** производится целостной Троицей. Бог, являющийся в своих созданиях, есть Бог единый и нераздельный. Ум существа созданного не может в Нем открыть ничего иного. Но в то же время мы узнаем, что Бог, Который есть любовь, вознамерился открыть непостижимое, сообщить несообщимое и в сокровищнице Своего всемогущества изыскал способ излить на разумное создание нечто из Своей скрытой внутренней жизни. Это есть царственный дар, возвышающий одаренного до усыновления Ему и до приобщения к Его вечному блаженству. Это порядок действий, который выше природы человеческой и ангельской и всякой ограниченной природы. Это порядок сверхъестественный...” “При проникновении в христианское понимание, — говорит монсеньер Д’Юльст, — нас поражает не какая-либо аналогия доктрины Откровения и доктрины древних (индуистских) мудрецов, но могучее своеобразие первой. Отделяя сначала Божественную жизнь от всего, что не есть Бог, ясно отличая Божественные исхождения, совершающиеся **внутри** Божества, от действий творческих, имеющих место **вовне**, — это богословие пресекает всякое вторжение пантеизма.”

Характерную черту христианского догмата составляет то, что он, определяя истинное понимание о Божестве, постоянно отвергает все концепции, основанные на объяснении Божественной природы посредством природы тварной. Поэтому догмат не объясняет истины, непостижимые уму, а по преимуществу воздерживает ум от того, чего не надо думать. Истина восстает ясно только в своей непостижимости. Бог един, но троичен. Для разума это непостижимо. Таковы же соотношения Лиц Пресвятой Троицы. Такие же непостижимые истины устанавливаются в христологии. Естества Богочеловека — неслиянны и нераздельны. У Него две воли, но неразлучно, неслиянно и нераздельно. Таким образом, догмат устанавливает опять нечто непостижимое. Философствование о Божестве при таких условиях становится невозможным, но тем самым верующий приводится к благоговейной жизни с Богом. Мы должны знать Бога, но догматы исключают знание рациональное и тем самым приводят к необходимости знания духовного, сердечного, основанного на единении со Христом. Своим общим характером догмат приводит к необходимости жизни мистической, таинственной, благодатной.

Она действительно насквозь пронизывает христианство. Сама молитва есть уже нечто таинственное. Жизнь христианина сопровождается таинствами с рождения до смерти. Без них — без крещения, без св. Евхаристии — нет жизни христианина. Кроме таинств, признаваемых основными, исчисляемых в количестве семи, Церковь освящает таинственно решительно все, окружающее христианина. Освящаются здания, корабли, посевы, колодцы и реки и т. д. Но какие же рациональные объяснения дает нам догмат в области действия этой освящающей таинственной силы? Никаких. И это не потому, чтобы не было возможности философствовать об этих предметах. Только церковное учение не поощряет к этому никакими догматическими определениями, которые бы позволили нашему философствованию о таинственных предметах выйти из области **личного мнения** и претендовать на какую-нибудь общеобязательность.

Вследствие этого молчания догмата, область благочестивого личного мнения в христианстве вообще очень широка, а церковная догматическая мысль как бы преднамеренно не входит со своим решающим голосом в целый ряд предметов верований.

Весьма поучительна в этом отношении история догмата об иконопочитании.

Вопрос, который тогда волновал всех и производил расколы, касался вовсе не одних изображений святых, а был и шире, и глубже. Иконоборцы преследовали вовсе не одни иконы в смысле церковной живописи. Они совершали кощунства особенно над чудотворными иконами, над мощами святых, они свирепствовали над монахами, стремления которых к таинственному общению с Богом возмущало психологию еретиков. Название “иконоборчество” очень мало соответствует сущности борьбы, тогда охватившей христианский мир. Наконец настало торжество Православия, и что же сказал догмат Собора?

Догмат прошел полным молчанием вопрос о **чудотворных** иконах и мощах и утвердил обязательно только то, что иконы можно почитать, но что почитать должно не самый образ, а то, что он изображает. Но при таком решении остался не затронутым вопрос о **действии божественной силы через материальные предметы**, то есть то, из-за чего, собственно, спорили и воевали. Церковь, постоянно живущая в области таинственной благодати, действующей через материальные предметы, как будто не сочла нужным делать обязательным такое верование именно относительно святых икон и мощей.

Это был образчик чрезвычайной осторожности Церкви в установке обязательного верования.

Догмат, собственно, и значит “обязательное верование.” В общем можно сказать, что обязательно верование во все, что сказано в Откровении, каковым должно считать все Священное Писание и Священное Предание. Но множество мест Св. Писания допускают различные толкования, и во многих отношениях (даже, вероятно, в большинстве случаев) нет признаков, по которым то или иное толкование должно считать обязательным. В различении обязательных догматических верований очень прочно было усвоено правило Викентия Лирийского обязательное верование есть такое, которое было **всегда, у всех и повсюду** (*semper, ubique, per omnibus*). Но это правило легче выставить, чем решать на основании его все возникающие вопросы, так как во многих случаях никак нельзя доказать, чтобы данное верование разделялось всеми, всегда и повсюду. Таким образом, в области догматики многое очень спорно и допускает широкое место личному верованию. Это, впрочем, совершенно правильно. Мы знаем, что при злоупотреблении догматизмом можно было объявлять ересью даже вращение Земли около Солнца. Такие буквоедные догматические утверждения, не принося никакой пользы вере, только вредили ей, выставляя ее в противоречии с самыми достоверными приобретениями научного разума. И Церковь, в своем целом, была совершенно права, ограждая догматической обязательностью то, что необходимо для основной цели христианства, — **жизни** со Христом.

## **Церковь и монашество.**

Выйдя из недр еврейского общества, христианство, однако, получило организацию, весьма от него отличную. Организационным элементом его явилось то, что составляло основу его, то есть жизнь во Христе. Новое общество — Церковь — строилось на Христе, на факте обитания Христа в людях.

Основа его, таким образом, мистична, таинственна. Но на ней воздвигается и земное существование. Обе стороны жизни слиты воедино, как душа с телом.

Церковь и рассматривается как таинственное Тело Христово. Каждый человек — отдельный член Тела, и в совокупности они связаны между собой функциями духовной жизни. Общую задачу всех христиан составляет совершенство святости, то есть обладание полнотой даров Св. Духа. Но по основному учению, подробно развитому у апостола Павла, дары Св. Духа даются людям каждому в отдельности: одному дается слово мудрости, другому — знание, третьему — вера, еще одному пророчество или дар исцелений и т. д. *“Дары различны, но Дух один”* (1 Кор. 12:4). Полнота достигается взаимным служением верующих тем даром, который каждый из них получил. Все они, таким образом, необходимы друг другу, и все равны по достоинству, ибо во всех дарах — Дух тот же.

В этой таинственной жизни христиан как Тела Христова нет никакой человеческой власти, и никто не имеет никаких преимуществ один перед другим. Однако же из коллективного духовного существования проистекают прочные организационные элементы для Церкви и как земного общества.

Жизнь во Христе требует руководства от Него, и для такого руководства Он избрал апостолов. Не они Его избрали, а Он их. Сами по себе они бы не имели никакой власти. Но они избраны *“для свидетельства”* о Христе, о Его примере, завете, повелении, которые безапелляционны. Христианин должен лишь знать повеление или завет Христа, для того чтобы исполнять их, иначе он уже лишается пребывания в себе Спасителя и Духа Святого. Епископы же именно учат, *“свидетельствуют.”* Они же составляют орган, которому передаются благодатные дары Св. Духа, освящающие жизнь в христианских таинствах. Поэтому власть епископа огромна. Но она построена не на гражданских основаниях, а на религиозных. Она дается Христом так же, как Он избрал апостолов. По внешности епископы избираются собором, бывали случаи избрания одними мирянами. Но от избрания еще не получается благодатная **власть**: она сообщается только при хиротонии, совершаемой епископами и имеющей значение только потому, что на хиротонисуемого нисходит Святой Дух. Таким образом, епископа поставляет собственно Христос. В гражданском порядке избранные должны исполнять волю избирателей. В Церкви — все чины иерархии должны исполнять Волю поставившего их Христа.

Все христиане имеют освящение Св. Духа. Но то освящение, которое дает власть, получается не всеми, а лишь церковной иерархией в нисходящих ступенях ее иерархии: епископы, священники, диаконы. И этот ряд священных чинов пронизывает всю массу верующих, все тело Церкви, объединяя ее в единую сплоченную силу. Зависимость внешней церковной власти от власти божественной производит то, что при единении иерархии со Христом власть епископата огромна. *“Примите Духа Святого, — сказал Спаситель апостолам, — кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся”* (Ин. 20:22-23). *“Всякого, кого домовладыка присылает для управления домом, — говорит Игнатий Богоносец, — должно принимать как самого посланного. Поэтому на епископа должно смотреть как на самого Господа”* (Послание св. Игнатия к Ефесянам, гл. 3).

Но если домоправитель оказывается не верен, то он уже является не пастырем, а волком, и верующие не должны его слушаться, как говорится в *“Постановлениях Апостольских”* (Постановления Апостольские. Казань). 1864 которые хотя исключены из канона, но в неповрежденных местах своих выражают мысль древнейшей Церкви.

Действительно, масса верующих, *“тело Церкви,”* представляет элемент вовсе не пассивный. Они, получая учение и указания, должны заботиться, чтобы не попасть в руки обманщика. Это проявлялось с древнейших времен, а в новое было засвидетельствовано точными иерархами в Окружном Послании 1848 года.

“У нас, — заявляют они, — ни Патриархии, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить свою веру неизменною и согласною с верою отцов его” (Окружное Послание-Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам).

Разумеется, вера народная составляет главное условие силы Церкви, так как все подчинение власти, с гражданской точки зрения совершенно добровольное, не может быть поддержано никаким принуждением, кроме тех эпитемий, которые принимаются добровольно, или отлучением от Церкви, которое страшно только для того, кто верует. Но когда вера имеется в народе, то организация Церкви представляет в высшей степени тонкое сочетание дисциплины и добровольности.

В этой организации каждый сознает себя живым, духовным, необходимым для других, а в случае слабости, сомнения, недоумения находит и всякую помощь, и нравственную поддержку; каждый, в особенности же пастыри, обязан всецело жертвовать собой; в общем получалась сила неодолимая. Это доказали и века гонений, и века христианской государственности, когда искушения сделались еще более сложны. Даже при победе над епископом враждебная сила еще не одолевала Церковь. Епископат достаточно многочислен, чтобы выдвинуть нового, достойного пастыря, а священство может обеспечить духовные нужды мирян очень долго, пока не явится новый епископ. Борьба с Церковью по совокупности условий очень нелегка.

Таков общий тип церковной организации, но в исторической практике различные составные части ее очень видоизменялись, в том смысле, что одни органы развивались, другие ослабевали. Не одинаково слагалось значение епископата, священства и мирян, и при этом могло получаться даже искажение нормального типа.

Нет надобности входить в подробную обрисовку церковной организации римско-католической, протестантской, русско-православной.

Но важно заметить, что отступления от нормального типа могут иногда обуславливаться такими особенными условиями жизни, что не составляют никакой измены христианским принципам. Так, например, иногда обстоятельства требуют чрезвычайного сосредоточения церковной власти в руках одного лица. Римские Папы, пользуясь из всех патриархий исключительно благоприятными условиями для избежания давления гражданской власти, естественно взяли на себя как бы вселенское представительство Церкви и этим оказывали несколько раз огромные услуги вере. В этих условиях и вселенская Церковь не протестовала против чрезвычайной роли пап. Но когда папы начали присваивать себе значение какого-то абсолютного владыки в Церкви — они уже явились искажителями церковной жизни. Точно так же протест мирян против злоупотреблений Римской иерархии был, с христианской точки зрения, вполне законен, но когда он закончился упразднением епископата и присвоением власти епископской всей массе мирян, получилось глубокое извращение церковного строя. Может иногда и единоличный монарх, в качестве “ктитора” церкви, смело пойти против злоупотреблений иерархии или вторгающей[ся] еретичности. Но когда такая роль возводится в принцип — то получается незаконная узурпация. В христианстве — все в духе. Истинный Глава Церкви только один Христос. Всякая власть от Него, и если установлены известные формы власти, то по Его воле и внушению может быть при известных обстоятельствах и нарушение формы для того, чтобы был соблюден дух. Нужно помнить, что дар Св. Духа — слово мудрости, знания, пророчества — посылается каждому верующему, без отношения к иерархическому чину. Воля же Христа может быть проявлена и через дух мудрости или пророчества и т. д.

Это обстоятельство не может вносить никаких беспорядков, пока всеми руководит действительная, искренняя вера. Если же она ослабевает, то не поможет и соблюдение нормального внешнего порядка.

Такова организация Церкви, слагавшаяся со времен самого Спасителя, в первые века христианства, до эпохи разделения Западной и Восточной Церквей.

В духе своем она остается и навсегда.

Рядом с этой общецерковной организацией очень скоро стало вырастать одно особое учреждение, цель которого составляет хранение жизни во Христе. Это именно **монашество**.

По мере того как в среду христиан начало вливаться все более людей сильно проникнутых мирскими интересами, из “обмирщенной” среды стали выделяться люди, искавшие способов всецело сохранить свою жизнь во Христе. Это были монахи. Первое христианское общество вело жизнь, в сущности, почти монашескую. Слово “монах” означает уединенный. Первые общины христиан и были очень изолированы от остального мира, были погружены в свою внутреннюю духовную жизнь. Но такая уединенность уменьшалась по мере погружения Церкви в “мир.” Тогда-то более высоко настроенные личности начали уединяться в места пустынные, живя иногда даже в одиночку, иногда соединяясь в пустынные общины, совершенно отрешающиеся от мирских забот и интересов. Их правилом становится безбрачие, презрение к имуществу, отречение от своей воли, подчинение Богу, посредством наставника, как учителя духовной жизни и руководителя совести спасающихся. Общежительные общины монахов усваивали коммунальную жизнь, в которой не признавалось никакой личной собственности. Но и в жизни пустынноческой, одинокой, монахи не считали ничего своим и не имели имущества. Коренной обет монашества состоял не в неимении собственности, а в отречении от стяжания. Можно сохранить дух стяжания и при коммунистической жизни, так как собственность целой общины, возрастая, может сделать членов общины очень богатыми. Поэтому монах дает обет не отречения от собственности, а отречения от стяжания, от любви к имуществу. Труд, необходимый для своего пропитания и для возможности оказывать помощь другим людям, вменялся в обязанность монаха. Пост, молитва и очищение своей души от всего греховного были такими же основными задачами монашествующих, как отречение от своей воли.

Церковь, с первым же появлением монашества, относилась к этому учреждению с одобрением. Лучшие деятели Церкви, организовывавшие ее в государственной среде, прилагали особое внимание к созиданию монашества и к возведению его на высоту его идеи.

Высший дар духовный, без которого невозможно освящение людей, есть та всецелая любовь к Богу, которая составляет высшую заповедь и высшую добродетель. Если хочешь быть совершенным, сказал Спаситель, оставь все и следуй за Мной. Развитие и сохранение этого высшего совершенства становится тем труднее, чем глубже Церковь погружается в мир, полный забот житейских, если и не греховных, то все же не относящихся к жизни с Богом. Монашество было важно тем, что хранило этот высший дар и стремление к нему. Не следует забывать высоты монашеской идеи из-за того, что среди монахов может проявляться грех: все на свете способно подвергаться искажению и порче. Но монашество было и остается великой школой духовной жизни.

Великие деятели Церкви одинаково обрисовывают влияние монашества на христианскую жизнь. “Приди и учись у иноков, — говорит св. Иоанн Златоуст. — Это светильники, сияющие по всей земле, которыми ограждаются и поддерживаются самые города. Они для того удалились в пустыню, чтобы научить и тебя презирать суету мирскую...”

Ходи к ним чаще, чтобы, очистившись их молитвами и наставлениями от непрестанно призражающихся к тебе скверн, ты мог и настоящую жизнь провести сколько можно лучше и сподобиться будущих благ” (Луг Духовный. Предисловие. “Луг Духовный” или “Лимонар” — свод изречений подвижников разных стран. Составил Иоанн Мосх, палестинский монах.).

В “Исповеди” блаженного Августина” мы находим высокохудожественный автобиографический рассказ о том впечатлении, которое на него с друзьями произвел рассказ одного приезжего, Понтициана, о пустынножителех Антония Великого. Группа лиц, тогда сплотившаяся около бл. Августина, искала Бога, искала христианской жизни, читала Св. Писание и произведения философов, вообще принадлежала к высоко настроенной и образованной интеллигентной молодежи. Но простой рассказ о жизни пустынников произвел на этих искателей Бога большее поучительное влияние, чем все книги и проповеди. А этой молодежи приходилось слышать проповеди самого Амвросия Медиоланского.

“Бог, открыв нам жизнь этих людей, — говорит Августин, — поставил меня лицом к лицу перед самим собой, чтобы мне видеть, как я был безобразен, уродлив, гнусен, мерзок, отвратителен. Я увидел это и ужаснулся... В страшной борьбе с самим собой, изменившись в лице, я вдруг подхожу к Алипию. “Что это мы делаем, чего ждем? Ты слышал? Восстают невежды и предвосхищают небо, а мы с тобой, со всеми холодными и безжизненными знаниями своими, погрязаем в плоти и крови.” В мучительном волнении Августин выбежал в сад, Алипий последовал за ним, и долго длилась их беседа, произведшая целый переворот в их душах и их последующей жизни (Блаженный Августин. Исповедь. Кн. VIII, главы 6-8).

Влияние монашества на мирское христианство происходило самыми разнообразными путями. Во многих случаях аскетические подвиги пустынников и их труды по внутреннему очищению оставались не ведомы никому долгие десятки лет, и лишь при кончине их были открываемы Богом для поучения остальных людей. Такова была жизнь Марка Фраческого, который с юношеского возраста до 80 лет провел в недоступной пустыне Фраческой горы. Никто и не слышал о нем. Только перед смертью его, чудесным образом был приведен на Фраческую гору один искатель духовной жизни и узнал тайны сверхъестественного существования Марка. Такова же была пустынная жизнь Марии Египетской, которую целый город знал грешницей, но о покаянии которой в пустыне никто не знал десятки лет, пока ей не наступила череда перейти в загробную жизнь, когда и открылась людям дивная повесть ее разрыва с грехом.

Множество других пустынников и их общины, напротив, привлекали к себе целые толпы народа, искавшего поучения и примера в жизни святых наставников. Возвращаясь от них, эти люди иногда изменяли все свое поведение и всегда его улучшали, начинали ограничивать свои своекорыстные стремления, стараться делать добро ближним и т. п. Большинство Учителей Церкви проходили и сами монашескую школу, которая их подготавливала для служения Церкви, когда наступало для того время. Монастыри, кроме личной дисциплины, молитвы, послушания, нестяжательности, издавна стали средоточием богословского просвещения. В них воспиталось множество ученых богословов. Изучение Св. Писания было издавна высоко поставлено в монастырях, сохранивших и до наших дней драгоценные рукописи Синая, Афона и т. д.

Совершенно исключительно велики труды монастырей и по развитию церковного богослужения. Наиболее одухотворенные молитвы христианского обихода вышли из монастырей, но, кроме того, и самый чин богослужения в значительной степени был создан в них. Это тем более важно, что богослужение православное составляет выражение веры и догмата. Оно вводит в понимание веры и догмата лучше, нежели какое бы то ни было

школьное научение. В богослужении догмат передается не в сухой формуле, а в высокохудожественном символе, в поэтическом образе, в несравненной мелодии, проникающей в душу и располагающей ее вникнуть в самый дух верования. И эта школа научения тем более важна, что богослужение говорит душе не одних образованных, а всей массе народа. Не раз оно было орудием борьбы против ересей.

За полторы тысячи лет своего существования монашество служило церкви весьма различными путями, выработав несколько не одинаковых уставов. В римской церкви развились особые “ордена” монахов, приспособленные для различного рода целей благотворительных, миссионерских и т. п. Хотя эти специальные цели несколько становились поперек дороги основным задачам монашества, однако в католических орденах никогда не забывалась и аскетическая дисциплина. Она сохранилась даже в ордене иезуитов, несмотря на то, что деятельность иезуитов по поддержанию папского престола погружает орден и в педагогию, и в дипломатию, и в самую разнообразную борьбу против всего, угрожающего папскому престолу. Принцип отсечения своей воли и практика послушания приняли у них совершенно своеобразный характер, имея целью не очищение сердца, а служение церкви в лице Папы, так что дисциплина напоминает скорее военную или чиновничью, нежели православно-монашескую. Служебно-деловой характер вообще составляет отличительную черту римско-католического монашества в сравнении с православно-восточным, по преимуществу аскетическо-мистическим.

В России, при том же основном мистико-аскетическом характере, монашество выработало особый тип трудовых хозяйственных монастырей, которые на Севере играли большую колонизаторскую роль, составляя опорные пункты для крестьянской колонизации. Наиболее известны трудовые монастырские общины Соловецкая и Валаамская. Но тот же характер запечатлели едва ли не все северорусские монастыри.

## Христианская государственность.

Несмотря на то что государство встретило христианство с первого момента его появления очень отрицательно и скоро начало против него жестокие гонения, продолжавшиеся почти 300 лет, в христианстве никогда не было отрицания государственности, всегда проводился взгляд, что государственная власть есть Божеское установление, и враждебное отношение государства рассматривалось как проявление личного нечестия власти или недоразумение с ее стороны. Уже апологеты считали возможным требовать у императоров не только прав для христиан, но даже обращали их внимание на их обязанность заботиться о **распространении истины** между подданными. Яркие места в этом смысле есть у св. Иустина Мученика и у Мелитона Сардикийского. Это говорилось еще в те времена, когда христиан травили дикими зверями, а цезари большею частью относились к истине со скептицизмом своего достойного представителя — Пилата.

По мере усиления христианства его руководители все более думали о признании государственном, и знаменитому епископу Осии Кордовскому приписывают даже отыскание приспособленного к римскому праву термина, который давал возможность определить совокупность христиан как юридическую личность, способную получить вероисповедные и гражданские права, — *Corpus Christianorum*. Этот термин и был употреблен в Миланском эдикте.

Вскоре же после признания прав Церкви государство Константина Великого вступило с нею в окончательный союз, признав обязанностью государства осуществлять в своем

законодательстве идеи христианской справедливости и общечеловеческого права. Это было нравственным подчинением государства Церкви, но также влекло за собою появление ряда обязанностей Церкви к государству.

Идея христианской государственности ныне возбуждает много возражений и даже полное отрицание. Это, с одной стороны, происходит просто из желания отнять у христианства защиту государства. Отчасти, однако, то же отрицание проявляется и со стороны людей, не отрекающихся от христианства и искренне думающих, будто бы союз с государством не приличествует Церкви. Ошибочная идея, подсказывающая такие взгляды, состоит в том, что идейная борьба и распространение истины должны идти только путем словесного убеждения противников или не знающих истины, тогда как всякая помощь со стороны строя социально-государственного привносит с собою элемент чего-то если не насильственного, то принудительного.

Такая точка зрения, при кажущейся высоте, в действительности показывает непонимание значения и силы **убеждения** и, в частности, **верования**. Убеждения и верования во все не есть предмет только академического рассуждения, а основа **жизни** человеческой. Согласно убеждениям и верованиям устраивается вся жизнь, со всеми ее сложностями. Отыскание **истины** может идти только свободным избранием. Но, найдя истину, люди устраивают сообразно с нею всю свою жизнь, и в том числе такие ее стороны, в которых действует элемент принудительный. Никогда не было, и быть не может, ни одного верования и убеждения, которые бы не приводили к этому, если только люди действительно верят в истину. Да и не должно быть иначе, ибо люди естественно должны стремиться, чтобы их жизнь была устроена по правде, то есть хорошо и правильно, а следовательно, соответственно верованию и убеждению. Только люди, имеющие очень слабые убеждения, могут не понимать всеохватывающей силы их. Убеждения и верования были бы чем-то очень ничтожным, если бы они людям служили только для словесных турниров и диспутов. В действительности же убеждения служат для всецелого построения, согласно им, всей жизни.

Христианская истина точно так же неизбежно должна была служить дню устройства жизни, а не для одних разговоров. Как только люди начинали верить во Христа, они начали устраивать свою жизнь согласно этой вере. Они создавали прочную обстановку для своей христианской жизни как могли, насколько хватало силы, начиная с апостольской общины. Ту же цель — создание прочной обстановки для христианской жизни — имела и Церковь. Все ее догматы, вся ее иерархия, все учреждения были нужны только для того, чтобы можно было жить согласно своей вере. С этим связано и отношение Церкви к государственной власти, и требования, предъявляемые к государственной власти: имеется в виду достижение той прочности обстановки жизни, при которой можно было бы спокойно, без постоянной борьбы с окружающим насилием, вести христианское существование.

Идея Коркунова о том, что государство есть “монополия насилия,” вполне совпадает с христианским отношением к государству. Полное изъятие насилия из права частного и сосредоточение его исключительно в руках государства имеет тот смысл, что насилие в частных интересах безусловно устраняется и воспрещается. Допускается же оно лишь в тех руках, где принципиально нет частного интереса, а есть лишь интерес справедливости. С монополизацией насилия в руках государства насилие пускается в ход только для поддержания справедливости.

Если бы эта идея могла быть осуществлена в полной мере, то есть если бы государственная власть была действительно освобождена от всякой примеси частного интереса,



эта идея создавала бы максимум благополучия, доступного на земле. Но, к сожалению, эту идею применяют все-таки люди, и частный интерес, неразрывно с ними связанный, более или менее искажает действие принципа. Тем не менее даже в несовершенных формах применения этот принцип действительно давал людям в течение веков возможность тихого христианского существования. Таким образом, Церковь была вполне права, входя в союз с государством и стараясь в этом союзе нравственно влиять на государство. Это было также единственным способом сохранить религиозную свободу.

Церковь видела в Римском государстве, на горьком опыте, какое значение имеет власть государства над религиями. В Риме была в значительной степени признана равноправность верований, но государство удерживало за собою право регулировать ее, на основании чего религии и разделяли на дозволенные и недозволенные (*licita* и *illicita*). Христианство имело несчастье быть в числе последних. Но если бы даже оно получило права *religionis licitae*, то и это давало бы положение очень непрочное и свободу очень проблематическую. Новейшее время, когда прекращается союз Церкви с государством, дает подтверждение тех соображений, которые в четвертом веке побуждали христианство получить нравственное влияние на государство путем союза с ним.

Если государство, как закон и власть, выводится из связи с определенным исповеданием, то есть из-под влияния религиозного исповедания на свою религиозную политику, то оно становится общим судьей всех исповеданий и подчиняет себе религию. Все отношения между различными исповеданиями и права всех их государство, поставленное вне их, должно, очевидно, решать, руководясь исключительно своим собственным соображением о справедливости и общественной и государственной пользе. При этом оно, очевидно, имеет полное право и возможность репрессии во всех случаях, когда, по его мнению, интересы исповедания противоречат интересам гражданским и политическим. Таким образом, получается положение, в котором государство **может** влиять на исповедания, со стороны же их влияния **не может** и не должно испытывать. Такое государство уже не может руководствоваться в отношении исповеданий какими-либо религиозными соображениями, ибо ни одно из исповеданий не составляет для него законного авторитета, тогда как мнения финансистов, экономистов, медиков, администраторов, полководцев и т. д. составляют его законную консультацию, так что во всех сферах устройства народной жизни государство будет руководиться соображениями, почерпнутыми именно из этих источников.

При таком порядке религиозной свободы не может быть ни для кого. Может быть, да и то очень сомнительно, равноправность исповеданий. Но свобода и равноправность немало не тождественны. Равноправность может состоять и в общей бесправности. Государство на основании культурных и медицинских соображений может принять меры против обрезания, воспретить посты; во избежание беспорядка или на основании санитарных соображений может воспретить богомолье к святым местам или к чтимым реликвиям; на основании требований военных может воспретить всех видов монашество у христиан, буддистов, магометан. Само богослужение может быть найдено вредной гипнотизацией народа не только в публичной, но и в личной молитве. Вообще нет пределов запретительным мерам государства в отношении религий, если оно поставлено вне их, общим их судьей.

О свободе тут не может быть и речи, и христианство было вполне право, ища свободы не иначе, как путем постановки государственной власти под свое религиозное влияние посредством союза с ним.

Впрочем, нет на свете ни одной не только религии, но политической философии, которая не стремилась бы сделать государство орудием осуществления своей идеи. Все антирелигиозные философии точно так же, в борьбе против христианства и религий вообще, никогда не ограничивались одним словесным состязанием и проповедью, но стремились взять в свои руки государство, чтобы его законы и политику направить в помощь ведущейся ими борьбы, стараясь вытеснить религиозные влияния из жизни и даже отнять у них всякое свободное существование. Таким образом, Церковь показала лишь понимание всей сложности человеческого общежития, когда, увидя благоприятные для того условия заключила союз с государством. То тихое христианское существование, которое этим было обеспечено, давало возможность созревания этических свойств личности, воспитания ума и характера людей в обстановке этической. Этим и было создано то, что называется духом христианского человечества, были выработаны и общественные добродетели, а сообразно с получившимся таким образом складом личности развивалась христианская культура, которой благотворным влиянием доселе живет мир.

Но если Церковь была права, заключая союз с государством, то установка взаимных между ними отношений была очень нелегка и осуществлялась с различной степенью успеха и с различным количеством ошибок. Главная трудность создается тем, что правильность отношений состоит не в каком-либо “конкордате,” не в юридическом определении взаимных прав и обязанностей этих двух учреждений, по природе совершенно различных и в то же время (каждое в своей области) проникнутых неотчуждаемой независимостью. Такой договор если и возможен, как между двумя независимыми державами, то нимало не решает главного, необходимого для государства и Церкви — добровольной **солидарности** действия.

По природе своей Церковь есть союз духовный. Однако она имеет существование коллективное. Поэтому она не может быть удовлетворена дарованием со стороны государства только личной свободы совести каждого гражданина. Церкви необходима еще свобода деятельности всего ее союза, всей ее **коллективности**, которая связана со множеством социальных интересов. А эти интересы входят также в область действия государства, и даже в гораздо большей степени, так как требуют на каждом шагу установки обязательных норм, принудительно поддерживаемых. Церковь по природе своей не имеет принудительной власти и не может взять на себя функций государственных. Она должна спокойно и искренне подчиниться государству, лишь бы оно не посягало на ее духовную самостоятельность, а следовательно, и на ее право нравственно влиять на общество и общественные отношения. Но в этом отношении для государства нет никаких причин отвергать нравственные влияния Церкви, высоту и благотворность которых оно не может не видеть. Таким образом, в идее, союзные отношения между обоими учреждениями вполне возможны. Они вполне, в идее, легко могут размежеваться: власть принадлежит государству, которому Церковь подчиняется, нравственное же влияние принадлежит Церкви, которой в этом отношении государство подчиняется. Но на практике осуществление этих взаимоотношений гораздо труднее.

Государство думает об общественных интересах с таких точек зрения, которые очень часто чужды Церкви и к которым чисто нравственные мерки неприменимы или трудно применимы. Церковь же не может отказаться от привнесения своих нравственных забот всюду, где только являются какие-либо отношения между человеческими существами.

Поэтому между церковной и государственной точками зрения легко возникают столкновения. Предусмотреть их договором невозможно, а решать на практике можно лишь со-

глашением на каждый данный случай, со взаимными уступками. Такая практика соглашения порождает церковное право и государственные законы о Церкви, но и с помощью этих юридических оснований все-таки нельзя исчерпать всех случаев столкновений. В конце концов солидарность действия государства и Церкви зависит прежде всего от искренности обеих сторон в признании компетенции другой стороны, от искреннего желания государства дать место нравственному влиянию Церкви и такого же искреннего признания Церкви, что обязательное требование государства должно быть исполнено без противодействия.

В исторической практике вследствие этих сложностей возникло несколько форм взаимоотношений Церкви и государства. В римском католицизме возобладала идея подчинения государства церковной власти. В крайнем развитии этой идеи предполагается, что Папы имеют верховную власть над всем миром. Императоры и короли получают от Папы свои владения на данном праве как вассалы апостольского престола, так что подчинены Папе не только в церковных, но и в светских делах. Светская же власть не имеет права вмешательства ни в какие духовные дела. Законы, издаваемые государственной властью, если они становятся в противоречие с требованиями Церкви (то есть Папы) могут быть кассированы Папою. Светская власть, в случае неисполнения требований Папы, может быть смещена с передачею ее другому лицу (Н. Суворов. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. II. С. 469).

В протестантизме явилась обратная идея государственно-церковных отношений. Возникла она вследствие того, что, по учению Лютера, Церковь состоит из совершенно равных членов, без различия иерархических благодатных даров. Власть епископская принадлежит им коллективно. Священническая благодать принадлежит каждому христианину. Церковная власть принадлежит тому же обществу, которому принадлежит и государственная власть, так что если оно вручает эту власть Государю, то переносит на него и епископские права. Государь становится обладателем как политической, так и церковной власти. “В протестантском государстве, — говорит проф. Суворов, — власть церковная, как и государственная, должна принадлежать князю, хозяину территории (*landsherr*), который вместе с тем должен быть и хозяином религии — *Cujus est regio — ejus religio* (Там же. С.472).

Это два типа, которые получили название “папоцезаризма” и “цезарепапизма,” то есть выражают или перенесение на Папу власти Цезаря, или, наоборот, — власти Папы на Цезаря. Идея папоцезаризма почти не имела реального существования, осуществляясь лишь моментами и скорее посредством ловкой внешней политики пап, чем вследствие признания этой идеи государями. Но идея цезарепапизма получила полное осуществление в протестантизме вследствие того, что церковная иерархия, основа церковной власти, была в существе своем совершенно уничтожена. Свой цезарепапизм протестанты любят защищать ссылками на византийских канонистов (больше всего на Вальсамона), которые иногда были склонны к преувеличению власти императора в церковных делах. Однако же в действительности в Византии государственно-церковные отношения были построены на идее, не имеющей ничего общего с протестантскою, а именно на **союзе** Церкви и государства.

Константин смотрел на себя не как на главу Церкви, а как на Божия служителя, действующего об руку с Церковью. У него было выражение, что он есть епископ по внешним делам (*episcopus laicus*). Это означало, говорит проф. Курганов, что император считал себя обязанным заботиться о мире святых Божиих Церквей, наблюдать за точным исполнением церковных постановлений между своими подданными мирянами и самим духовенством и заботиться о распространении христианства между язычниками. Постепенно в Византии

было оформлено твердое учение об отношениях между властями Церкви и государства. Юстиниан в предисловии к 6-й Новелле (Одна из новелл, памятников византийской юридической мысли, императора Юстиниана, посвященная рассуждению о симфонии церковной и государственной власти) говорит (527-565 гг. — годы правления): “Всевышняя благодать сообщила человечеству два величайших дара — священство и царство (царскую власть). Первое заботится об угождении Богу, второе — о прочих предметах человеческих.” Св. Федор Студит (806 г.) также говорит: “Бог даровал христианам два высших дара — священство и царство, посредством которых земные дела управляются подобно небесным.” Иоанн Комнен (1124-1130 гг.) писал Папе Гонорию: “Во всем моем управлении я признавал две вещи как существенно отличные друг от друга: первая есть духовная власть, которую Верховный Первосвященник и Царь мира Христос даровал своим ученикам и апостолам как ненарушимое благо, посредством которого они по божественному праву обладают властью вязать и разрешать всех людей. Вторая же есть светская власть, заведующая делами временными и обладающая по божественному установлению одинаковым правом в своей сфере. Обе эти власти, господствующие над жизнью человека, отдельны и отличны друг от друга!”

Но, будучи различны по существу своему, обе эти власти для благосостояния человеческого должны быть в полном между собой единении. Епанагога (сборник Византийского права) уподобляет обе власти телу и душе в организме и говорит, что как в организме необходимо согласие души и тела, так и в государстве — полное согласие священства и императорства (Ф. Курганов, Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 73 и сл.).

Это согласие достигается (в принципе) полным единодушием закона и канона. Халкидонский собор объявил, что законы, противоречащие канону, не имеют силы. Император Юстиниан постановил, что все, воспрещаемое или дозволяемое канонами, тем самым дозволено или воспрещено законом. Но зато все канонические постановления подписывались и санкционировались императором, так что в каноне не могло явиться ничего, не приемлемого государственной властью.

Та же точка зрения была усвоена и в России, и хотя у нас не было самостоятельной разработки учения о государственно-церковных отношениях, но в общем сознании жила идея **союзности** их.

Это и есть единственно правильная идея. Но фактическое ее осуществление более всего зависит от степени искренности взаимоотношений, а это, в свою очередь, определяется глубиной и искренностью веры в народе и в представителях власти церковной и гражданской. Фактически независимость Церкви в ее беспспорнейших правах нарушалась всюду, а церковные власти, в свою очередь, при разных случаях вмешивались в не касающиеся их государственные дела, и столкновения между обоими учреждениями наполняют всю историю.

Борьба Церкви и государства как явление постоянное характеризует по преимуществу страны римского католицизма. В протестантских странах иерархическая церковная власть была настолько уничтожена, что о какой-либо борьбе с ее стороны не могло быть и речи. В странах же православных проявлялась не столько борьба Церкви и государства, как борьба отдельных их представителей. Она множество раз имела место в Византии, сопровождаясь и насилиями над Церковью, и государственными переворотами. Но в общем Византия прожила свой век с соблюдением идеи государственно-церковного союза. То же можно сказать и о России допетровских времен. Россия императорская, не отвергая идеи союза, как известно, очень обессилила церковную власть, подчинив ее обер-прокуратуре государственной. Глухая борьба против государственной власти поэтому все более разви-

валась в ней, и положение Церкви даже характеризовалось как “пленение Вавилонское.” Наконец, в настоящий момент церковно-государственные отношения не поддаются еще никакому учету.

Но как бы ни складывались в истории теоретические и практические отношения между Церковью и государством, самый факт христианизации государства был великим шагом для проникновения христианских начал в человеческое общество. Государство в своей деятельности усваивало христианские точки зрения на этику человеческих отношений между людьми и проводило их в своем законодательстве. В Германии выработалась даже юридическая философия, которая поставила закон в прямую зависимость от религии. Это воззрение исходит из того чисто христианского положения, что **преступление** тождественно с **грехом** и что этика, требуемая законом, вытекает из требований христианского вероучения. Но этика христианская так высока, что государство не может сделать ее обязательною для всех граждан всецело и принимает в качестве обязательного лишь тот минимум христианской этики, который уже доступен каждому существу, заслуживающему названия человека. Этот минимум, как возможный для исполнения всеми людьми, государство объявляет обязательным законом и нарушение его признает **преступлением**, законно наказуемым. Такое отождествление греха и преступления вставляло и в России общее верование, отражавшееся в законе помимо всякой философской формулировки. Эта точка зрения была покинута лишь в последнюю половину XIX века, когда явилось в законе понятие о ненаказуемости многих деяний, в высшей степени греховных с точки зрения христианства.

Как бы то ни было, христианизация государства, явившаяся вследствие союза Церкви с государством, дисциплинировала умы народов в христианском духе всей силой того воспитательного влияния, которое способен оказывать закон. Сама же по себе Церковь, своим учением, наставлением, богослужением, обрядами, влиянием на бытовой строй получала возможность проникать в самую глубь народной жизни.

Вообще, единение деятельности Церкви и государства принесло в религиозном отношении богатые плоды для всей массы народов христианского мира, всюду зарождая и развивая то высокое нравственное состояние, которое дало почву для христианской культуры. Высота этого духа, уважение к человеку, высота личности составили типическую особенность христианского мира, который не могли не уважать и народы нехристианские. Но, наряду с благодетельными последствиями, союз Церкви с государством не мог не иметь и отрицательных последствий. Основу действий государства составляет элемент обязательности и принудительности. Церковные деятели часто заражались соблазнительным примером — действовать принуждением, когда не помогали убеждения и увещания, тем более что государственная власть очень рано стала пользоваться властями церковными даже для нужд административных. В Византии Юстиниан обязал епископов иметь надзор за администрацией и докладывать ему о замеченных злоупотреблениях архонтов по взиманию казенных пошлин. Епископ постепенно был облечен обязанностями какого-то трибуна. Он мог кассировать судебный приговор начальника области, надзирал за тюрьмами, за выдачей хлеба солдатам, защищал все интересы населения, участвовал в выборах по городскому управлению. Между тем каноническое правило св. Апостолов 81-е прямо установило: “не подобает епископу вдаваться в народные управления,” а по 6-му правилу епископ, сказано, “да не приемлет на себя мирских попечений.”

Возможно, как думает проф. Курганов, что “Юстиниан хотел внести дух христианской справедливости в среду своих подданных лучше всего через епископов” (Ф. Курганов. Указ. соч. С. 478).

Но если облечение епископа **правом** наблюдения за ходом дел гражданских и представлений по этому поводу Императору, вполне соответствуя такой цели, не противоречило бы прямым обязанностям духовного служения епископов, то делать из него официальную судебную власть и погружать в выборную борьбу партий, из которых ни одна никогда не представляет голоса справедливости, а выражает лишь интересы разных групп, — все это, конечно, могло лишь извращать прямое епископское служение и приучать епископа действовать средствами принудительными.

Подавление государственной властью разного рода еретиков, считавшихся опасными в социальном и политическом отношении (да иногда и бывших опасными), делало и Церковь солидарною с иногда страшными свирепостями своего союзника. Вообще, религиозные преследования исторически выходили главным образом из государственной сферы и имели причины не прямо религиозные, а политические и социальные. Церковь нередко против них протестовала. Даже Папы римские иногда старались сдерживать усердие властей. Но привычки насилия передавались и церковным деятелям. Достаточно вспомнить костры еретиков и разных предполагаемых колдунов. Собственно, все такие казни, более умеренные или жестокие, совершались по приговору и закону государства. Но на Церковь не могло не падать осуждение уже за то, что она не воспротивилась развитию такой практики. А церковные власти не только не противились, а одобряли подобные расправы. Оставляя в стороне эти крайние случаи жестокости, даже и гораздо более умеренные проявления насилия, производимые непосредственной властью церковной иерархии, конечно, показались бы чудовищными для апостолов. Так, например, по распоряжению римских пап евреи в Средние века были обязаны дважды в год являться перед церковными проповедниками для выслушивания увещаний христианской миссии. Эти своеобразные уроки “Закона Божия” для иноверцев были, конечно, не только возмутительным насилием совести, но довольно обременительны и в житейском смысле, так как продолжались каждый раз очень долго — около двух недель.

В странах римского католицизма союзничество с государством приводило к тому, что прелаты церковные даже соединяли в своих руках светскую и духовную власть. Короли пользовались этим для того, чтобы держать епископов в своих руках: они давали епископам целые области, делая их своими вассалами. При этом власть короля скоро переходит и на духовные дела, ибо, давая епископам инвеституру посредством вручения перстня и пастырского жезла, король получал право смещать непокорного вассала и даже лишать его священного сана (Н. Заочерский” О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 274, 277).

Такие захваты со стороны королей и князей отчасти и побуждали пап к присвоению себе государственной власти. Корень же ненормальных отношений заключался именно в том, что епископы присвоили себе государственную власть. В результате этого развивались и дальнейшие отклонения от правильного положения церковной власти, как, например: ведение епископами войн, причем они лично командовали войсками и принимали (иногда весьма мужественно) участие в боях.

В восточно-православных Церквях эта неправильность проявлялась в виде совершенного исключения, именно — у черногорцев, у которых сан князя и епископа соединялись в одном лице, причем это достоинство было наследственным, то есть епископ становился обязательно женатым и семейным. Другой случай на Востоке имел место у еретиков — сирийских несториан, у которых митрополит получил значение главы народа вообще, и это звание его стало также наследственным.

Вообще совместное с государством действие ставило Церкви много трудных испытаний и искушений. Но такое союзническое существование было и логически неизбежно, когда один и тот же народ одной стороной своей составляет Церковь, а другой — государство, да и практически необходимо для того, чтобы проводить христианское воспитание сквозь всю толщу народов. Множество печальных явлений происходило и не прямо вследствие союза Церкви с государством, так как они могли бы являться и без него, просто в результате измены людей заветам веры. Во всяком случае, в течение полутора тысяч лет этот союз был одним из крупнейших явлений в жизни христианских народов.

В настоящее время оно уже почти отжило свой век. Почти всюду начинается прекращение союза государства с Церковью. Религиозные настроения народов ослабевают, и государства начинают отвергать для себя обязанность руководиться в своей деятельности принципами христианства. При таком положении вещей для Церкви становится уже бесцельно оставаться в подобии союза, который только связывает ее, но ничего не дает для ее сознательной деятельности.

Трудно сказать, насколько близко полное отделение Церкви от государства, но, конечно, оно будет сопровождаться и отпадением от Церкви большинства ее членов, так как, пока этого не будет, государству невыгодно совершенно прекращать свои отношения с Церковью. Но в общей сложности все идет к этому концу, и целостная картина пребывания Церкви в мире начинает вполне выясняться.

В начале Церковь начала входить в мир, глубоко и широко охватывая его и схватываясь им, продолжая это до тех пор, пока он поддается ее влиянию. Но постепенно это влияние начинает ослабевать, вера в народах все более слабеет, противобожные влияния будут все сильнее охватывать человечество, пропитывая собою и массу фиктивных членов Церкви. Тогда должно начаться обратное сжатие Церкви, ее выделение из мира и его учреждений, сосредоточивание в суживающемся круге истинных христиан, пока наконец не явится положение, напоминающее жизнь первенствующей Церкви при начале христианства, в языческом государстве, в отдельности от него и во внутренней изолированности, без сомнения, при таких же и, вероятно, гораздо более тяжелых гонениях. Эту картину нетрудно себе представить по эсхатологическим указаниям Писания.

### **Принудительный элемент в истории Христианства.**

Элемент принуждения и насилия наполняет историю всех религий. Его, казалось, не следовало ожидать в христианском мире, и, однако, мы его видим в истории в весьма разнообразных проявлениях.

Каким образом он мог возникать и держаться?

Вопрос этот очень сложен, во-первых, по множеству градаций, через которые принудительный элемент переходит от дозволенного к незаконному; во-вторых, по сложности положения религии, когда она становится государственной.

Известная принудительность естественна и законна, когда она применяется с добровольного согласия лица, ей подвергающегося. Принудительные меры в этом случае составляют внутреннюю дисциплину, которой требуют сами же верующие для того, чтобы получить поддержку их слабеющей доброй воле. Очень часто меры насильственные становятся неизбежными в смысле самозащиты против чужого насилия, со стороны других вероисповеданий.

Ни в том, ни в другом случае нет еще ни насильственного подавления чужих мнений, ни насильственного обращения иномыслящих в свою веру. И в принципиальном смысле всякие такие действия — естественные, например, в исламизме — не только недопустимы в христианстве, но составляют преступление и бессмыслицу в отношении своей собственной веры. Нравственную цену имеет только свободное прихождение ко Христу, только оно составляет акт спасения. К Церкви поэтому можно принадлежать только свободно. Тот, кто не разделяет церковной веры, не только не может быть насильственно удерживаем, а, напротив, должен быть исключен из Церкви, даже если бы он по каким-нибудь сторонним соображениям и желал в ней оставаться. В первые три века христианства мы видим строгое господство этого принципа. Церковь требовала добровольного присоединения и далеко не сразу принимала желающих креститься, но подвергала их различным испытаниям. Даже неспособность человека к мученическому исповеданию уже подвергала его отлучению от Церкви, или же если ему давалось снисхождение, то не иначе как при глубоком раскаянии и после трудных эпитемий. Эти три века были ознаменованы не только гонениями за веру со стороны государства, но и горячей догматической борьбой против разногласий гностических, монархианских и т. д., и православное учение было сохранено, развито и утверждено без всяких насильственных мер, посредством простого отлучения от Церкви тех, которые отвергали ее учение.

Конечно, даже угроза отлучением составляет меру принудительную, а последствия отлучения — прекращение сношений, всеобщее порицание, потеря общественной помощи — создают очень тяжелую кару. Однако такого рода давление на человека не содержит в себе элемента насилия. Он присоединялся к обществу на известных условиях, и, если не может исполнять их или не хочет, естественно, подлежит исключению. Он, в сущности, сам себя исключает, и если, отвергнув ту веру и то поведение, которые составляют условия принадлежности к обществу, хочет все-таки во что бы то ни стало оставаться в его среде и не желает уходить, то это есть насилие с его стороны.

Все это очень просто, пока в религиозном обществе не появляется расколов и ересей. Но с их появлением дело усложняется. Общество имеет свою иерархию, имеет храмы и разного рода имущество. Если часть общества придерживается одного понимания веры, а другая часть — другого, то разногласие не может быть решено простым отлучением. Очень часто православная община отлучала еретиков, а те, в свою очередь, отлучали ее, утверждая, что православны они, а не другая часть. Епископ, ставший еретиком, не желал покидать своего места, ни одна сторона не хотела отдать другой ни храма, ни части имущества, ибо все это принадлежало православной общине, то есть тем, которые в данную минуту по справедливости должны быть признаны православными, тем, которые извращают Православие. На почве таких-то разногласий и возникала борьба, сопровождавшаяся взаимными насилиями. Иногда дело могло быть решено апелляцией к соборам, и решено согласно постановлению. Но разделения охватывали собою и соборы, даже до Вселенских...

Так возникали насилия.

В них иногда обе стороны совершенно искренне находили, что стоят на почве лишь самозащиты.

Как правило, можно сказать, насильственные действия возникали почти всегда со стороны еретиков и иногда даже в самой ужасной форме. Таково было движение донатистов, выродившееся в так называемое “циркумцилианство.” В нем выступала такая пена язычествующего фанатизма, с которою немислимо было никакое соглашение.



“Циркумцилианы” (бродячие) составляли в Северной Африке шайки из грубых и свирепых местных крестьян, не знавших и другого языка, кроме местного пунического, не имевших и понятия о духе христианства. Их движение приняло характер отчасти социальный, отчасти какой-то дико фанатический. Они бросили занятие земледелием и, приняв название защитников угнетенных, бродили по стране, освобождая рабов и разграбляя имущества. Хозяев при этом схватывали, заставляли везти кареты, в которых восседали рабы, а потом убивали. Наиболее жестоко они преследовали православных, не присоединяющихся к донатистской ереси. Сначала фанатики не употребляли мечей на том основании, что Спаситель сказал Петру “вложи меч.” Но от этого было не легче их жертвам, которых убивали палками, научившись притом бить так, чтобы человек умирал только после долгих мучений. Впоследствии циркумцилианцы стали драться всяким оружием и изобрели для своих жертв самые утонченные пытки: заливали глаза их уксусом и т. п. Измучив, несчастных бросали умирать на дорогах. Все это совершалось с боевым их криком: “Хвалите Бога.” С шайками свирепствовали и их женщины, которых называли “святыми девами.” Эти люди доходили до полного безумия, искали мученичества и иногда заставляли прохожих убивать их. Если же прохожий отказывался сделать это — его самого убивали. Нередко мученичество состояло в самосожжении или соскакивании со скалы в пропасть. О таком религиозном торжестве кандидат в мученики заранее извещал единоверцев, которые устраивали для него торжественный прощальный пир, после чего совершалось самоубийство (Lebeau. *Historie du Bas Empire*. T I. С. 175 и след. Лебо. История поздней Империи).

Константин Великий употреблял всякие меры для умиротворения этого фанатического движения. Он обращался и к увещаниям Церкви, и сам увещевал и посылал войска, но, в сущности, так и не добился успеха.

В отношении иноверных, то есть язычников и евреев, христиане в первое время, конечно, не могли проявлять никаких насильственных действий. Напротив, с самого появления христианства и евреи, и язычники гнали новую веру. Когда христианство стало государственной верой, то это официальное господство ничуть не прекратило насильственных действий иноверцев. Особенно характерно было это со стороны евреев. Для христиан во множестве случаев не было выбора, как между ролью жертвы и наступательными действиями. Здесь ни с одной стороны не было мысли об обращении в свою веру, и если христиане были рады каким-нибудь случаям добровольных обращений евреев, то евреи даже и не захотели бы принимать к себе христиан. Но ненависть к христианству приводила их к самым вызывающим действиям. Они оскорбляли всю святыню христианскую, Спасителя, Божию Матерь. Бывали случаи самого возмутительного избиения христиан, как, например, в Александрии при св. Кирилле. Дело началось из совершенных пустяков, вовсе не на религиозной почве, а на почве цирковых соперничеств, так как у христиан были свои любимые актеры, а у евреев свои, и из-за этого постоянно происходили споры и ссоры, доходившие до драк. Один раз побежденные евреи устроили коварную ловушку, в которой перебили на улицах Александрии множество ничего не подозревавших христиан. Тогда в отместку за это христиане, с одобрения своего епископа, разгромили еврейские синагоги. Такие же столкновения бывали и с язычниками. Тут нельзя даже говорить о “религиозных преследованиях,” а скорее — о некоторой “активной самообороне,” и потому-то иногда даже такие светлые деятели, как Иоанн Златоуст, призывали верующих “унимать богохульников.” В данном случае речь шла об Антиохии.

“Если ты, — сказал Иоанн Златоуст, — увидишь, что кто-нибудь на улице или на площади хулит Бога, подойти и сделай ему внушение. Если нужно будет ударить его — не

останавливайся... Если повлекут тебя в суд, иди и смело скажи, что он похулил Царя Ангелов, и если следует наказывать хулящих царя земного, то тем более оскорбляющих Бога. Пусть узнают распутники и развратники, что они должны бояться рабов Божиих” (Св. Иоанн Златоуст. Собрание сочинений. Т. II. Кн. 1. Беседа 1-я, пар. 12).

Без такого отпора христианам пришлось бы становиться в положение гонимых мучеников. Но чем более прибывало в среду христиан новообращенных, далеко не прошедших той школы, как первые христиане, тем менее они расположены были смиренно терпеть вызовы и оскорбления врагов, становившихся тем назойливее, чем им более спускали. Однако же религиозные преследования все-таки вышли не из среды церковной христианской, а из государственной.

Отношение к свободе религиозных убеждений у государственных властей далеко не совпадало с церковным. Для Церкви лица, присоединяющиеся против собственного желания, были элементом вредным и нежелательным. Для императоров же важнее всего было достигнуть единообразия верований. Они и христианству придали значение господствующей религии главнейшим образом потому, что оно, казалось, обещало дать государству прочную опору в единстве миросозерцания граждан, а потому наступательная роль иноверцев против христианства, а также разделения самих христиан в еретических разветвлениях — все это нарушало основную мысль тогдашней внутренней политики. Государственная власть не останавливалась на чисто полицейской точке зрения, которая требует поддержания порядка, если он нарушается. Власть переходила к цели достичь единомыслия всеми целесообразными способами. Константин прежде всего прибег к созванию соборов. Но когда их деятельность не достигала цели в должной мере, власть прибегала и к поощрениям, и к репрессиям. В этом римско-византийская государственность не представляет ничего оригинального. Все правительства всех времен старались и стараются подвести взгляды населения под какой-нибудь один общий тип, будет ли основа его религиозная, или нерелигиозная, или даже антирелигиозная. Во времена появления христианской государственности единства приходилось искать на религиозной почве. Поэтому-то императоры и относились так горячо к догматическим спорам.

Уже Константин Великий принужден был принять самое оживленное участие в них. И как быть иначе? Император мог безусловно подчиниться нравственному руководству Церкви, но для этого требовалось знать, в чем та истина, которой нужно подчиниться. Он нуждался в единомыслии граждан.

И потому-то Константин сам говорил, что ничего не боится так сильно, как ересей. Его речь отцам Никейского собора представляет настоящий крик сердца. “Я вам говорю из глубины сердца, — заявил он на соборе, — внутренние разногласия Божией Церкви в моих глазах страшнее всех сражений... Известие о ваших разногласиях повергло меня в горькую скорбь... Служители Бога мира, возродите среди вас тот дух любви, который вы должны внушать другим, заглушите семена раздоров” (Lebeau. Histoire du Bas Empire. Т. I. 255-256).

Но это не так-то легко сделать, когда в основе спора лежит вопрос принципиальный. И когда на соборе пришли к решению, самому Константину пришлось проявлять не любовь, а меры строгости в отношении упорствующих. Он послал в ссылку Ария и еще двоих еретиков, а сочинения Ария приказал сжечь, и смертная казнь грозила тем, кто их будет укрывать. В попытках найти примирение император потом освободил сосланных, и тотчас же они и их сторонники стали подрывать православных всякими клеветами. Так, на Афанасия Александрийского они ложно донесли, будто бы он поддерживал александрийское возмущение, будто бы он умертвил одного их сторонника (Арсения) и отрезал у него

руку, которую употребляет для каких-то волхвований. Император созывал соборы для разбора всей этой грязи, распорядился и сам, и все-таки, будучи убежден в невиновности Афанасия, сослал его, наконец, в Галлию только для успокоения умов. Такими эпизодами пестрит история догматических раздоров. Все партии в трудных положениях сами прибегали к императорам, интриговали через придворных, жен и родственниц императоров, и трудно даже сказать, кто больше страдал от вмешательства государственной власти: православные или еретики. В свою очередь, миряне — сторонники православия и ересей — не оставались праздными и нередко поддерживали свою сторону открытыми бунтами и даже низвержениями императоров. Император Констанций (арианин) возвел еретика на Александрийскую кафедру при помощи солдат. Императоры быстро привыкли силой давить на соборы. Когда Медиоланский собор оправдал Афанасия, император Констанций вошел в залу совещаний с мечом и объявил, что сам обвиняет Афанасия. Некоторые члены собора по малодушию подписали осуждение, а твердых в истине император сослал, в том числе и римского Ливерия, знаменитого столетнего епископа Осию Кордовского и других. Император Валент также очень жестоко преследовал православных, и только возмущение жителей Александрии принудило его возвратиться на кафедру Афанасия, который в общей сложности провел в ссылке более 20 лет из 50 лет своего епископства. Император Феодосий после Константинопольского собора издал указ, которым изгонялись все, не принявшие определений Собора. Тогда настала очередь ариан идти в ссылку и изгнание из пределов империи. Некоторые арианские епископы притворно принимали Православие, другие действительно были изгнаны. Император Гонорий даже еще до решения Собора изгнал из Рима еретиков Пелагия и Целестина, а сторонников их приказали выслать с лишением имущества. Во время ереси монофизитской тот же Феодосий, под влиянием своей жены Евдоксии (монофизитки) и придворной еретической партии, признал вселенским безобразный “разбойничий собор” (Ефесский) и утвердил его акты; после того православные стали отовсюду изгоняться в ссылку. Но когда при дворе получила влияние сестра императора Пульхерия (православная), было кое-что сделано в пользу православных, и мощи Флавиана, замученного на “разбойничьем соборе,” были торжественно перенесены в столицу. Преемник Феодосия Маркиан, вступивший в брак с Пульхерией, собрал новый собор в Халкидоне, который, наконец, осудил ересь монофизитов и “разбойничий собор,” и тогда император начал отправлять в ссылку еретиков, недавно торжествовавших, а их сочинения велено было сжигать. Но как трудно было положение власти, видно из того, что при Маркиане палестинские монахи (еретики) напали на Иерусалим и разорили его, а законного (православного) епископа изгнали. Только при помощи вооруженной силы Маркиан мог занять Иерусалим и восстановить патриарха. В Александрии же монофизитское население вступило в бой с солдатами императора и, загнав их в бывший храм Сераписа, сожгло их там вместе с храмом. Когда императорский престол захватил Василиск, то для приобретения поддержки монофизитов издал собственно послание, осуждавшее Халкидонский собор, и опять начались ссылки православных. Но православные в Константинополе взбунтовались, и при помощи их Зенон низверг Василиска. Однако новый император пытался примирить Православие с монофизитством и издал “согласительное вероопределение,” из чего, впрочем, ничего, кроме новых раздоров, не произошло. Преемник Зенона, Анастасий, приказал, чтобы “согласительное вероопределение” было обязательно принято всеми, но православные подняли страшное возмущение, и при преемнике Анастасия Юстине Православие снова восторжествовало. Император Юстиниан I (или Великий) известен тем, что сам поддерживал православных, а его супруга Феодосия

дора поддерживала еретиков (монофизитов). Некоторые подозревали, что базилевс и базилисса нарочно так разделили между собою роли, чтобы обезопасить себя от возмущений обеих сторон. Любимой мечтой Юстиниана было объединение верований, но вместо достижения этого ему приходилось несколько раз возобновлять преследования монофизитов, причем доставалось и православным, не соглашавшимся поддерживать компромиссов, которыми Юстиниан надеялся умиротворить монофизитов. Много неприятностей имел от Юстиниана римский Папа Вигилий (православный), вызванный в Константинополь и задержанный здесь на целых семь лет. Некоторые западные православные епископы были низложены императором и заточены. Наконец, Пятый Вселенский собор кое-как уладил разногласия, впрочем, также не достигши примирения.

Император Ираклий, в той же цели объединить Церковь примирением монофизитов, дошел до того, что сам создал новую ересь монофелитства. Эту мысль ему дали некоторые монофизитские епископы, полагавшие, что если признать во Христе два естества, но одну волю, то, вероятно, это удовлетворит монофизитов. Но вновь изобретенная ересь не удовлетворила никого. Пошли новые раздоры и ссоры о двух волях. Император издал указ, которым совсем воспретил говорить о волях Христа. Но это не помогло, и раздоры продолжались. Преемник Ираклия Констанс 2 несколько изменил определение Ираклия и снова воспрещал говорить как об одной, так и о двух волях, а когда это не помогло, попробовал стать на путь жесточайших насилий. Папа римский Мартин был схвачен, привезен в Константинополь, и так как он оставался непримирим, то его обвинили в политических преступлениях и сослали в Херсонес, где он и умер от голода. Еще страшнее была участь св. Максима Исповедника, ученого, константинопольского монаха. Его подвергли пыткам, и, когда это не подействовало, император приказал отрезать ему язык и руку, чтобы он не мог ни писать, ни говорить. Изувечив, его сослали на Кавказ, где он скончался. Но жестокости Констанса 2го, разумеется, никого не убедили, и при его преемнике Константине Погонате Православие снова взяло верх. Его восстановил Шестой Вселенский собор. Однако и после этого император Филиппик Вардан, возведенный на престол с помощью монофелитов, пытался восстановить эту ересь, павшую окончательно с его низвержением.

Не меньшими насилиями ознаменовался период иконоборческой ереси, вводя которую, императоры имели политические цели — облегчить переход в христианство для магометан и евреев. В это время по почину какого-то еврея Сарантинихия во владениях калифа Иезида началось истребление христианских икон. Один житель Исаврии, Лев, в случайной встрече с еврейскими путниками говорил по вопросу об иконах, и, между прочим, евреи, выдавая себя за предсказателей, сказали ему, что он будет императором. Он, конечно, отнесся к этому с насмешкой и обещал им, в случае исполнения предсказания, сделать для них, чего бы они ни потребовали. Предсказание, однако, осуществилось, и тогда указанные евреи пришли к Льву Исаврянину и потребовали, чтобы он уничтожил иконопочитание (Деяния Вселенских соборов. Т. V. — Собор Никейский Вселенский. Деяние пятое. Письмо восточных Патриархов).

Так рассказывает византийский историк Кедрин. Впрочем, Лев Исаврянин и сам был против икон как идолов. Однако для совершения своего намерения ему пришлось прибегнуть к помощи исаврийских войск и бесчисленным насилиям. В Риме иконоборца предали анафеме, и Лев послал для усмирения папы целый флот, который, впрочем, был разбит бурей. Для санкционирования своей ереси Лев, конечно, собрал и соответственный церковный собор, после которого начал свирепствовать, уже совсем не стесняясь. Иконы истреблялись, мощи выбрасывались в море, монастыри разорялись, а монахи и упорные счита-

тели икон подвергались мучениям. Иконоборческая ересь поддерживалась рядом императоров и окончательно уничтожена была лишь в 842 году, на Соборе, память которого Церковь празднует как “торжество Православия.”

Религиозные преследования, начавшись с малого, все более упрочивались, переходя и в религиозные войны. Их значение было по преимуществу государственное, и римско-католическая церковь даже навсегда сохранила такую формальную постановку, что она сама по себе не осуждает на смертную казнь за дела веры, а только констатирует факт еретичества или измены вере, передавая затем виновных на благоусмотрение государственного суда. А в гражданских уложениях значилось, что таковых должно казнить, большею частью через сожжение. Та же процедура была перенесена впоследствии в Россию, и, например, наши старообрядцы предавались казни именно по “Уложению” Алексея Михайловича. К чести Русской Церкви должно сказать, что у нас таких преследований было сравнительно мало и в среде церковной против них раздавались очень авторитетные протесты (Нил Сорский). Наиболее развились преследования в римском католицизме. Нет надобности упоминать об общеизвестных **аутодафе** и деятельности инквизиции. Разумеется, во всем этом не оставалось уже и тени духа христианства, и, несмотря на это, деятели церковные принимали в преследованиях самое горячее участие. Должно, однако, заметить, что и на Западе римские Папы постоянно проявляли относительную терпимость и гораздо менее замешаны в насилиях религиозных, чем власти светские, и особенно государственные.

Это происходило как вследствие большего памятования духа христианства, так и потому, что идея принуждения в деле убеждений свойственна не Церкви, а государству. Известны жестокие войны и религиозные преследования в эпоху протестантизма, который, провозглашая идею свободы религиозных убеждений, казалось бы, совершенно не совместим был с насильственными религиозными действиями. И, однако, Лютер призывал к истреблению еретиков-анабаптистов с истинной яростью, едва ли не превзошедшей призывы католических прелатов в войнах против еретиков-альбигойцев. Преследования за убеждения не стали менее сильны и в ту эпоху, когда причиной вражды выставлялись уже не религиозные мотивы, а политические и социальные. Нет надобности упоминать о ряде революций, начиная с первой Французской, в которых истребление инакомыслящих затмевало даже ярость инквизиций. Дело в том, что религиозные мотивировки преследований и насилий, в сущности, лишь прикрывали в христианском мире цели, стремления ничуть не религиозные, а политические, экономически социальные. При этом то, что было бессмысленно и преступно с религиозной точки зрения, становилось далеко не бессмысленным в руках людей, преследующих цели политические или экономические. Насилием нельзя вселить той или иной веры. Но для государства или для завоевателей известного социального или экономического интереса вовсе не требовалось переубедить противников. Достаточно было принудить их к повиновению, к исполнению требований. Меч и огонь, бессмысленные в деле веры, вполне целесообразны в борьбе за власть и блага земные. Этими средствами действительно добывалась власть, утверждался тот или иной порядок, приобреталось искомое имущество и т. д.

То, что история зачисляет в разряд религиозных насилий, в истории христианства почти исключительно развивалось и совершалось вовсе не из религиозных побуждений. Если были исключительные фанатики религии, чуждые христианского духа, то они всегда составляли ничтожное исключение и были бы даже не в состоянии ничего сделать, если

бы к их услугам не выступали интересы государственные и экономические, которые можно было прикрывать мотивами якобы религиозными.

### Христианская культура.

Господство христианства в мире сопровождалось развитием величайшей в мире культуры, которая справедливо должна называться христианской культурой, так как все это утончение внутренних отношений, приспособление общества к потребностям человека, развитие прав личности, так же как небывалое дотоле овладение силами природы и разностороннее украшение жизни — все это было выращено влиянием христианства.

Создание материальной культуры и внешнее украшение жизни, конечно, не входят в непосредственные цели христианства, а высшая аскетическая точка зрения видит даже в утонченностях жизни противоречие со стремлением к жизни духовной, составляющей прямую цель христианства. Но высшая аскетическая точка зрения, будучи сама по себе совершенно правильною, не дает всеобще-обязательного режима. Земная фаза нашего существования протекает в условиях материальной природы, которая имеет свои законные требования, не исключаемые задачами веры и спасения души. Идея Царствия Божия, поскольку она развивается в земной жизни, требует лишь **подчинения** материальных потребностей духовным потребностям, требует, чтобы основной целью жизни было душевное спасение и чтобы второстепенные цели, создаваемые потребностями земной природы, не заглушали своими приманками того, что есть главная задача.

Между тем основные задачи личности и взаимные отношения между людьми, предписываемые христианством, таковы, что при соблюдении их сама собою вырастает высшая утонченная общественность. Религия указывает известные обязанности к семье, к ближним, требует обуздания своекорыстия и жадности, клеймит эксплуатацию человека человеком, предписывает людям взаимную помощь, с особенным вниманием к слабому: все это создает обстановку в высшей степени благоприятную для успешности труда, для поднятия уровня общего благосостояния, для воспитания человека как работника и строителя общества. Требование справедливости и заботы о всех дает толчок усовершенствованию общественной организации. Понятие о власти как учреждении божественном, имеющем миссией обслуживать общее благо, создает со стороны народа повышенные требования к государственности и в самих носителях власти воспитывает стремление быть соответственными поставленному для власти идеалу. Так вырастает облагороженная государственность, на которую Церковь отбрасывает свет своей религиозной идеи.

Главное воздействие на культуру общества христианство оказало высоким понятием о личности человека вообще. Человеческое достоинство выросло до чрезвычайности, и с этим общество и государство должно было считаться. Между прочим, одинаковое достоинство природы, одинаковое во всех людях искание богообщения приводило к тому, что и в общественных отношениях являлся принцип равенства. Но, с другой стороны, вводя в общественную жизнь сознание равенства всех на главнейшей стороне жизни — религиозной, христианство не было эгалитарным, и это вытекало из самого религиозного принципа. Действительно, хотя человеческое достоинство одинаково, но дары личности различны, и истинная жизнь складывается не всеобщей уравнительностью, но всеобщим гармоническим взаимослужением и взаимоподчинением. Не эгалитаризм (уравниловку) приносило с собой христианство, а солидарность. Отсюда является и дисциплина, не име-

ющая ничего обидного, так как она во всех взаимоотношениях обоюдна и, сверх того, связана с внутренним стремлением каждого к самоограничению.

Личность по-христиански, безусловно, свободна, но если она имеет в виду жить по-христиански, стремиться к спасению — она должна быть проникнута самоограничением: жить как свободная, но не как злоупотребляющая свободой. В действии под влиянием порывов страсти и корыстного пожелания нет свободы: это есть погружение в рабство страсти и внешней приманки. Свобода, таким образом, сама дает основание дисциплины. С другой стороны, внешний орган власти и дисциплины не имеет самодовлеющей, производной силы, но представляет служение по божественной делегации. На таких основаниях, которые, под давлением духа христианства, налагали свою печать на общественные и государственные отношения, строилось общежитие, где развивалась личность очень высокая, самостоятельная, полная внутреннего сознания прав и обязанностей.

Это было прочным основанием культурного развития.

Должно прибавить, что человек, по христианскому воззрению, имеет в мире такие задачи, которые его влекут к **познанию**. Не только нравственное усовершенствование, но и познание имеет религиозный характер, ибо оно имеет отношение к общению с Божеством. Без Откровения человек не может отыскать Бога, но необходимость искания не уничтожается Откровением. *“Бог, — говорит ап. Павел, — произвел людей для того, чтобы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли”* (Деян. 17:27). Ибо *“невидимое Его, вечная сила Его и Божество — от создания мира чрез рассматривание творений видимы”* (Рим. 1:20). Небрежение к этому рассматриванию даже составляло бы вину человека. С другой стороны, принятие твари за Творца есть начало религиозных заблуждений. Таким образом, известное знание природы становится необходимым для того, чтобы суметь выделить Творца из Его творения, и понять божественность Творца из того, что не есть Он.

Без сомнения, потребность знания для веры не одинакова у людей. Но вообще для человечества знание необходимо. По недостатку знания существовало и существует множество суеверий, которые в основе своей всегда имеют ложное представление о твари и вследствие этого принимают за божественное то, что в действительности есть явление тварное. Например, в аскетической практике язычников многие упражнения, почитаемые за общение с Богом, приводят лишь к общению с разнородными силами природы. Таким образом, незнание прямо способно отвлекать от Бога.

Тут самые религиозные предпосылки поощряют человека идти на приобретение знания. Действительно, в данном, например, случае человек обязан различать границу между божественным и тварным. Естество есть область необходимости, в ней нет свободы, нет ответственности, нет греха, нет и добродетели. Область духа, элемента божественного, напротив — свободна; жизнь духа совершается по произволению, вследствие чего в ней есть и грех, и святость, есть ответственность. Жизнь эта — духовная, религиозная — совершается лишь в области духа. Было бы духовной гибелью допустить, чтобы естество подчинило нас из-за того, что мы его примем ошибочно за Божество. Поэтому с религиозной точки зрения нам важно знать законы естества и сферу их действия, для того чтобы уметь разграничить и в самом себе область естественную, следующую по законам необходимости, и область духовную, и не отдать под власть естества никакой части удела духа, не принять по ложным признакам области естества за область духа. Только в этом случае человек может ясно усмотреть свой путь к Богу.

Эти соображения, сами собою вытекающие из христианской веры, уполномочивают человека на испытание природы во всей широте и глубине. То же относится и к философии как выяснению законов бытия, жизни и ее частных явлений.

Конечно, в христианском мире далеко не всегда относились с таким уважением к свободе научного исследования. Очень часто сами служители религии взглянули бы на такую свободу как на ересь и погибель человека. Но одно дело — узость и невежество в понимании духа своей веры, и другое — действительное содержание этой веры. Человек, вдумывающийся в свою христианскую веру и имеющий стремление к познанию не мог не почувствовать себя свободным идти к знанию, что бы ни говорили ему невежественные фанатики псевдодогмата. В христианском мире так и было. Содержание религиозного учения было слишком ясно, оно уполномочивало на искание познания и даже поощряло к этому. И потому-то христианская эпоха сделалась эпохой величайшего развития науки во всех ее сферах, ибо немисливо разграничить в познании что-либо недозволенное от дозволенного. Если наука есть дело также Божие, то в ней дозволена вся область, доступная человеческому уму.

Это огромное и постоянно растущее познание, углубляющееся и в силы природы, и в человеческую психику, и в законы общественности и истории, необычайно расширило наше обладание силами природы и умение ими пользоваться. Вследствие этого являлось, как неизбежное последствие, применение всей области познанного к потребностям людей. А из этого проистекало то обстоятельство, что, при полном памятовании бренности всего земного и искании жизни вечной, христиане получали средства и в этой земной жизни устраиваться по высокому уровню общественности и культурности, со всеми их атрибутами: наукой, искусством, техникой, построением общественности на соединении свободы и порядка, со стремлением к всеобщему праву и благосостоянию и т. д.

Противники христианства любят говорить, что различные стороны культуры развились главным образом в такое время, когда руководство общественностью было захвачено людьми, отпавшими от христианства. Но ведь они пожинали то, что было засеяно и выращено христианством. Христианство создало тот человеческий материал, на свойствах которого стало возможно воздвижение этой высокой культуры.

### **Примечания.**

1. Септимий Север (146-211) — римский император с 193 года, основатель Династии Северов.
2. Филипп Марк Юлий Павел Араб (244-249) — римский император, араб по происхождению.
3. Лебедев Алексей Петрович (1845-1908) — знаменитый церковный историк. Профессор Московской Духовной академии и Московского университета, доктор богословия. Имеется собрание сочинений в 10 томах.
4. Ориген (ок. 185-253/254) — философ и богослов. Соединял платонизм с Христианским учением. Константинопольским собором (543 г). был анафематсвован, но вопрос о его еретичестве является спорным.
4. Св. Дионисий Александрийский Великий (? -264) — епископ, богослов.
5. Марк Аврелий (121-180) — римский император с 161 г., из династии Антонинов. Философ-стоик, автор книги “Наедине с собою.”



6. Люций Аврелий Коммод (161-192) — римский император 180 г., из династии Антонинов. Убит заговорщиками.
7. Св. Григорий Богослов (ок. 330-390) — великий Отец и Учитель Церкви. Епископ города Назианза. Его память празднуется 25 января.
8. Св. Григорий Нисский (ок. 335 - ок. 394) — Отец и Учитель Церкви, брат св. Василия Великого. Епископ города Ниса.
9. Викентий Лиринский (? - 450) — настоятель Лиринского монастыря в Галлии. Автор “Памятных записок.”
10. Св. Иоанн Златоуст (ок. 350-407) — великий Отец и Учитель Церкви, знаменитый проповедник. Архиепископ Константинопольский, смещенный врагами с кафедры и отправленный в ссылку, по пути в которую он скончался. Литургия, совершаемая в Церкви, носит его имя.
11. Блаженный Августин Аврелий (354-430) — богослов, епископ Иппонский. Главный представитель западной патристики.
12. Св. Антоний Великий (ок. 250-356) — преподобный. Родоначальник христианского монашества.
13. Св. Амвросий Медиоланский (330/340-397) — великий Отец и Учитель Церкви.
14. Осия Кордовский (? - 359) — святитель испанский, епископ Кордувийский. Прожил более 100 лет.
15. Миланский эдикт 313 года о веротерпимости, давший свободу христианству.
16. Константин Великий (ок. 285-337) — император римский с 306 года. Даровал свободу христианству Миланским эдиктом. Основал новую столицу Константинополь.
17. Коркунов Николай Михайлович (1853-1904) — юрист, доктор русского государственного права, профессор С. Петербургского университета. Автор книги “Русское государственное право.” Т. 1-2. СПб., 1899-1901. Изд. 3-е.
18. Суворов Николай Семенович (1848-1909) — канонист, профессор церковного права Императорского Московского университета. Автор “Курса церковного права.” Т. 1-2. Ярославль, 1889-1890.
19. Вальсамон Феодор — с 1193 г. антиохийский патриарх. Канонист Православной Церкви. Наиболее известным из его трудов является толкование на Номоканон патриарха Фотия.
20. Курганов Федор Афанасьевич (1844-1920) — историк, профессор Казанской Духовной академии. Автор книги “Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи.” Казань, 1880.
21. Юстиниан (482 или 483-565) — византийский император с 527 г. Расширил границы империи. Провел кодификацию Римского права.
22. Св. Феодор Студит (759-826) — знаменитый подвижник и писатель. Был главным борцом с иконоборцами. Автор Большого и Малого Катехизисов.
23. Иоанн Л Комнен (1087-1143) — византийский император с 1118 года. Вел удачные войны с врагами Византийской империи.
24. Епанагога (Эпанагога) — руководство для судий в Византии, составленное после 879 г.
25. Халкидонский собор — IV Вселенский Собор 451 года, установивший 30 правил канонических.

26. Заозерский Николай Александрович (1851-1919) — профессор канонического права Московской Духовной академии. Автор книги “О церковной власти.” Сергиев Посад, 1894 (докторская диссертация).
27. Лебо Шарль (1705-1788) — французский византист. Автор книги “История поздней Империи.” Т. 1-26. Второе издание исправлено и дополнено армено-ведом Сен-Мартеном и грузиноведом Броссе (21 том. Париж, 1824-1836).
28. Св. Кирилл Александрийский — архиепископ (конец 70-х гг. IV в. - ок. 445), прославился борьбой с несторианством. Знаменитый богослов.
29. Никейские соборы — церковные соборы, бывшие в г. Никее, в Вифании. Наиболее значительны из них два: Первый Никейский Вселенский собор (325 г). собрался по поводу ереси Ария. На соборе была наречена анафема на ариан. Был составлен Символ веры, предваренный великим спором о слове “единосущный.” Второй Никейский Вселенский собор (787 г.) рассматривал вопрос о почитании икон.
30. Св. Афанасий Александрийский (ок. 295-373) — епископ, богослов. Боролся с арианством.
31. Констанций II (317-361) — римский император, поддерживал ариан.
32. Ливерий (Либерии) — в 352-366 гг. был римским епископом. Сторонник св. Афанасия Александрийского в борьбе с арианством.
33. Валент Флавий (ок. 328-378) — император восточной части Римской империи. Погиб в сражении с вестготами.
34. Феодосий I Великий (ок. 346-395) — византийский император с 379 г. Преследовал ариан и язычников.
35. Имеется в виду Второй Вселенский Константинопольский собор 381 г., созванный для решения вопроса об учении ариан об Иисусе Христе.
36. Гонорий (384-423) — император Западной Римской империи с 395 года. Боролся с язычниками и еретиками.
37. Пелагий — еретик, основатель пелагианства, возникшего в V в. Отрицал реальность благодати Божией, не православно учил о первородном грехе.
- Целестин (Целестий) — римский патриций, увлеченный учением Пелагия и открыто проповедовавший это учение.
38. Л. А. Тихомиров имеет в виду Феодосия I Великого, но это был другой византийский император — Феодосий II Малый (408-450), женатый на Евдокии, Дочери афинского философа Афинаида.
39. Монофизиты (монофиситы) — еретическое учение, возникшее в V в. Утверждало, что во Христе человеческое начало поглощено Божественным.
40. “Разбойничий собор” происходил в 449 г. в Ефесе под председательством Александрийского патриарха Диоскора. Причинил много зла православным, в особенности константинопольскому патриарху Флавиану.
41. Маркиан — византийский император в 450-457 гг.
42. Василиск — отнял престол у законного преемника Зенона, правил в 475-476 гг.
43. Зенон (Зинон) — византийский император в 474-491 гг.
44. Анастасий I Дикор (ок. 430-518) — византийский император с 491 г.
45. Юстин I — византийский император в 518-527 гг.
46. Вигилий — папа римский с 540 по 555 г.
47. Ираклий (575-641) — византийский император с 610 г. Сверг императора Фоку и занял престол.

48. Монофелитство — еретическое учение, возникшее в VII в. Утверждали, что Господь Иисус Христос обладает двумя природами, но одной волей.
49. Императора, которого имеет в виду Л. А. Тихомиров, звали Константин III (Констант II) — византийский император в 641-668 гг.
50. Св. Максим Исповедник (ок. 580-662) — богослов, главный борец с монофелитством.
51. Константин IV — византийский император в 668-685 гг. “Погонат” означает “Бородатый.”
52. Шестой Вселенский собор — 3-й Константинопольский, проходивший в 680г.
53. Филиппик Вардан — византийский император в 711-713 гг. Был низложен.
54. Лев III Исаврянин (ок. 675-741) — византийский император с 717 г.
55. Кедрин Георгий — византийский историк XII в. Хроника, написанная им, начинаясь с сотворения мира, доводится до 1057 года.

## 6. Ислам.

### Пророк ислама.

Через шесть столетий по возникновении христианства из Аравии, дотоле не проявлявшей способности к мировой роли, вышло новое учение, полное такого внутреннего напряжения, что оно некоторое время угрожало совершенно поглотить страны, заселенные исповедниками наиболее могущественных религиозных систем — христианами, иудеями, персами и индуистами. Это было учение Магомета — ислам, развившее свои силы с быстротой, неведомой до тех пор ни одной религии, хотя, в конце концов, его влияние на умы человечества далеко не соответствовало этой первоначальной кажущейся силе.

Ислам до некоторой степени может быть рассматриваем как учение синкретическое, так как он сложился из влияний еврейских, христианских и местно-арабских, к которым впоследствии добавились влияния персидские и индусские. Однако религиозная концепция Магомета должна быть признана все-таки оригинальной, так как он развил местную арабскую идею Аллаха в таком виде, который не совпадает ни с еврейским, ни с христианским представлением об отношении Божества к человечеству, не говоря уже о представлениях индуистских.

Арабское племя сложилось из элементов не вполне однородных. Часть арабов, населявшая пустыни, считала себя потомками Измаила, сына Авраама и Агари. Жители Йемена, наиболее плодородной и цивилизованной части полуострова, считались кахтамитами, потомками библейского Иоктана.

Арабы времен Магомета, особенно измаилиты-бедуины, находились на очень низком уровне религиозного развития, спускавшегося до анимистического и фетишического характера. Они поклонялись различным мелким божествам, между прочим, трем дочерям Аллаха, то есть Бога, существо которого было для арабов очень неясно, хотя все-таки понятие Аллаха выражало у них идею Бога по преимуществу. Культ Аллаха был очень распространен, и храмом его служила Кааба (в Мекке) с известным черным камнем (может

быть, аэролитом). Сюда стекались на поклонение все арабские племена на праздник Хадж, время которого было обязательным для всех племен перемирием. Это был именно праздник Аллаха, идею которого и развил Магомет.

Из внеарабских влияний на полуострове было особенно сильно еврейское. Христианство проникало по преимуществу в виде еретических сект. В Южной Аравии были сношения с Абиссинией. Что касается евреев — их колонии известны в Аравии с незапамятных времен. Предания относят чуть не к эпохе Иисуса Навина появление евреев в Аравии. Во время разрушения Иерусалимского Храма евреи в большом количестве бежали в Аравию. Сюда же укрылись беглецы зелоты после разрушения Иерусалима римлянами. Еврейская колонизация, особенно сильная на севере, проникала до Йемена. В северной Аравии евреи жили независимыми племенами, усвоившими пастушеский образ жизни. Им, между прочим, долго, до самого 530 года, принадлежала Медина, называвшаяся Ятриб (или Ясриб). Только незадолго до рождения Магомета, в 535 году, еврейские ятрибские племена принуждены были дать место также нескольким арабским племенам, с которыми жили, впрочем, федеративно, на равных правах. Ятриб был центром еврейской учености в Аравии, здесь имелась высшая раввинская школа, иногда называемая академией. Совершенно усвоив образ жизни арабов и знание их языка, аравийские евреи, однако, сохранили свою веру и распространяли ее между арабами, на которых вообще имели большое культурное влияние. Хотя арабская азбука происходит не от еврейской, но календарь здесь введен евреями.

Влиянию евреев способствовала близость языка и общность происхождения. Евреи усердно поддерживали между арабами идею об общем происхождении от Авраама, хотя от различных матерей (Г. Грец. История евреев. Т. I. С. 73-100)

Обрезание арабы имели еще во времена язычества. В южной Аравии царь Йемена Абу Кериб с частью народа в 500 году принял еврейскую веру, которая оставалась господствующей до 530 г., когда вследствие жалоб христиан, притесняемых евреями, абиссинский негус завоевал эту страну и уничтожил господство евреев.

В общей сложности в Аравии можно было встретить и примитивное язычество, и иудейство Моисеево, и еврейские мистические учения, и христианство, хотя характера сектантского, и много влияний мистики сирийской, египетской и греческой. Магомет, много путешествовавший по торговым делам, легко мог ознакомиться с этими различными религиозными воззрениями. Однако сам он был, во всяком случае, кровный араб из племени корейшитов.

Магомет родился в Мекке, религиозном центре культа Аллаха, в 570 году. Его отец Абдулла был сын Абдаль Муталиба из семьи Хашим. Мать Магомета Амина, дочь Вахба из семьи Зухра, была также арабка, хотя, по преданию, она родом из Ятриба, то есть местности сильно евреизированной. Происходя от бедных родителей, он сделался приказчиком богатой вдовы, арабки Хадиджи, по делам которой много разъезжал и на которой потом женился, когда ему было 24 года, а ей 39. Двоюродный брат Хадиджи Варак ибн Науфал, по Грецу, принял еврейскую веру и умел читать по-еврейски. А. Мюллер называет его “христианином с оттенком эвионизма” (А. Мюллер. История ислама с основания до новейшего времени. СПб., 1895. Т. I. С. 55-57).

Разницы тут большой нет, так как эвиониты, или “иудействующие христиане,” — это была еретическая секта, соблюдавшая обрезание и весь Закон иудейский. Спасителя они считали сыном не Божиим, а Иосифа и Марии, обыкновенным человеком, только освященным Св. Духом. Из книг Нового Завета они признавали только Евангелие от Матфея и состояли по племени исключительно из евреев. Таким образом, Варака ибн Науфал мог

лишь спутать понятия Магомета о христианстве. Что касается евреев, сношения с ними Магомета были первоначально очень тесны. Помощники его Абдалла ибн Салам и Мухнарик были евреи и соблюдали весь Закон. Некоторое время у него был секретарь еврей, который вел всю его переписку. Сам Магомет не знал никакой грамоты, ни арабской, ни еврейской. Относительно же своего учения считал, что он лишь восстанавливает чистую веру Авраама, которую исказили евреи, как они исказили и Писание. Первоначально Магомет был уверен, что евреи присоединятся к его учению, евреи же в свою очередь полагали, что он сделается просто еврейским прозелитом и поддержит их власть в Аравии. О христианстве Магомет имел еще более смутные понятия, чем о еврействе. По безграмотности он не мог знать ни Ветхого, ни Нового Завета иначе как по наслышке. Согласно с эвионитами, он признавал Спасителя пророком, но отрицал его божественность и утверждал, что христиане извратили не только Писание, но и учение самого Иисуса Христа. Все такие смелые решения Магомет делал не на основании каких-нибудь научных знаний, которых не имел, а на основании своих непосредственных вдохновений. Он искал религиозную истину, и в связи с эпилепсией, которую, по-видимому, страдал (По словам родных Магомета, его иногда охватывала сильная дрожь, за которой следовал род обморока, сопровождаемого конвульсиями, причем со лба его струился пот, и он лежал, закрыв глаза, с пеной у рта, крича, “как Молодой верблюд.” Г. Саблуков. Сведения о Коране, законоположительной книге Мохаммеданского вероучения. Казань, Университетская типогр., 1884, С. 181), он впадал в экстаз, во время которого видел небесные сферы, разговаривал с пророками и самим Аллахом. В знаменитейшем видении своем, так называемом “восхождении на небо,” с архангелом Гавриилом, на волшебном коне Альбораке Магомет прошел семь небес, на которых видел Адама, Иисуса Христа, Иосифа, Эноха, Аарона, Моисея, Авраама. Дальше седьмого неба Архангел Гавриил уже не мог идти, но Магомет один поднялся до самого Престола Аллаха и видел на престоле надпись “Нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет Посланник Его” (Там же. С. 190-203).

Получая таким образом знание истины из прямых источников, Магомет считал и объявлял ложью все, что не согласно с его видениями.

Поэтому Магомет скоро разошелся с евреями. Начало борьбе положили сами евреи, потому что, убедившись в его полном невежестве в Священном Писании и в том, что он отнюдь не хочет идти за ними, а рассчитывает их увлечь за собой, — они начали подрывать его проповедь и его авторитет среди арабов. Он, в свою очередь, объявил их безбожниками и начал против них жестокую войну, насильственно обращая их в ислам. В конце концов отношения дошли до полной ненависти. Пленная еврейка Циннов, или Зенобия, пыталась даже отравить Магомета, и не совсем безуспешно, потому что хотя Магомет успел выплюнуть отравленный кусок, однако яд несколько подействовал, и Магомет стал хворать, через два-три года (в 632 г). умер. Несмотря на полное искоренение еврейских племен в Ятрибе, Хайбере и других местах и насильственное обращение их в ислам, “остатки евреев, — говорит Грец, — не отказывались от надежды избавиться от врага. Они заводили крамолы и действовали сообща с недовольными арабами.” Когда Магомет умер, “евреи Аравии с справедливым (?) злорадством, — говорит Грец, — узнали о его смерти” (Г. Грец. История евреев. Т. 1. С. 120).

Как бы то ни было, разорвавши с иудейством и обманув все его надежды, Магомет стал национальным арабским пророком и политическим деятелем.

## Основной характер ислама.

Вероучение Магомета очень скоро по его смерти подверглось чуждым влияниям, пропитавшись ими до такой степени, что только символическое толкование Корана способно было совмещать их с действительным учением пророка. Но основное учение Магомета было чрезвычайно просто, деловито и материалистично даже в описаниях небесных сфер. Оно отразило арабский дух, не склонный к мистическим настроениям и концепциям. Предназначенное своим основателем ко всемирному распространению, это учение, будучи бедным своим внутренним содержанием, делало ислам безоружным при контакте с более глубокими религиозными учениями.

В создании ислама Магомет сделал огромный шаг назад, в глубину прошлых тысячелетий, и в этом резко отличается от христианства и иудейства. Он задался целью восстановить древнюю **веру Авраама**, отбросив весь ряд тысячелетий, в которые совершалось дальнейшее развитие веры Авраамовой. Иудейство само исходило из веры Авраама, но не остановилось на ней. Оно дополнило ее Законом Моисея, вдохновениями пророков, обширными толкованиями ученых раввинов, признанием за “преданием” равносильности с законом, наконец, искусственным чтением Писания, позволявшим вкладывать в его буквы почти какой угодно смысл. Таким путем еврейство создало сложную веру, в которой, при кажущемся строгом подчинении букве закона, почти эмансипировалось от него посредством “толкований,” имеющих целью определить точный юридический смысл закона. Посредством же искусственного чтения Писания еврейство внесло в свою веру даже концепции языческой философии в тайных учениях Каббалы.

Не менее иудеев и христианство признавало своим исходным пунктом веру Авраамову, признавало и Закон Моисея. Но, не отвергая Закона, христианство упразднило его посредством “исполнения.” Оно обнаружило под буквой закона его дух, поставило религиозной задачей исполнение духа закона и тем самым сделало уже не нужным исполнение буквы его. Таким образом, как христианство, так и иудейство, признавая веру Авраама за свою собственную, не остановились на ней, а пошли дальше по пути развития религиозного сознания и религиозной жизни. Идея Магомета, в резкое отличие от этого, отвергла всю работу религиозного сознания в течение пяти тысячелетий и поставила целью возвращение к вере Авраама.

По цели — это было движение неразвитого ума **назад**, к первобытности, к первым проблескам истинной веры. Фактически это было даже неисполнимо вследствие того, что вера Авраамова известна (по Писанию) лишь в самых общих чертах. Но такая цель ставила Магомета на национально-арабскую почву. О вере Авраама ему приходилось искать сведений в преданиях арабов, потомков сына Авраама, Измаила, и в непосредственных вдохновениях и откровениях самого Магомета. К вере Авраама в единого Бога (нет Бога, кроме Бога) он прибавил пояснительное заявление — “и Магомет — Пророк Его.”

Таким образом, вероучение Магомета становилось самостоятельным и своеобразно арабским. “Из тесных границ христианско-иудейской секты (каким было вначале учение Магомета) — ислам сразу высвобождается в национальную религию арабского народа,” — говорит А. Мюллер (А. Мюллер. История ислама. Т. I. С. 117).

Самый язык религии в исламе становится арабским. Магомет диктовал свои вдохновения, говорит предание, на семи арабских наречиях, и лишь халиф Осман, которому принадлежит редакция Корана, изложил его на наречии корейшитов. Доселе мусульмане считают, что понимать Коран можно, лишь читая его по-арабски, и относятся пренебрежительно к переводам его.

Знание арабского языка стало, таким образом, необходимо для всех народов мусульманского мира, и это сделало арабский язык общелитературным и научным для многовековой литературы. С этим и общий дух арабский получил влияние на огромные области Азии, Африки и даже Европы. Вообще, благодаря Магомету и исламу арабы на несколько веков стали влиятельным членом мировой культуры.

Но если Магомет сделался национальным арабским деятелем и в религиозном отношении создал культ Аллаха — Бога своего родного города Мекки, — для уяснения его идеи углубляясь в арабские предания и вдохновения своего арабского духа, то это не значит, чтобы он был простым компилятором арабских преданий. Напротив, он извлекал из народного духа лишь то, что соответствовало понятиям о Едином Боге, общем Творце всех людей. Арабский дух оказался достаточно универсален для того, чтобы дать Магомету средства борьбы со всеми языческими тенденциями арабских племен. Эту борьбу Магомет вел энергично и непримиримо. Он отчетливо сознавал и говорил, что Аллах — Бог Авраама, есть тот самый Бог, какого чтили иудеи и христиане, и что, возвращая свой народ к вере Авраама, он привлекает его на служение Бога всего мира и, следовательно, к мировой роли. В этом отношении арабский пророк стал выше иудейства, которое в своем главном русле не могло отрешиться от придавания Иегове значения еврейского национального божества. Магомет, наоборот, приблизился к универсализму христиан, у которых, вероятно, и заимствовал его.

Действительно, будучи арабом и призывая родную Аравию на служение Аллаху, Магомет с первых же шагов своей деятельности покинул свойственную тогда арабам племенную точку зрения и вместо племени создал “общество верующих,” подобие христианской Церкви.

Еще перед бегством в Медину, в 622 году, Магомет, принадлежавший к племени корейшитов и получивший драгоценную помощь своих сородичей во всех столкновениях с врагами, невзирая даже на то, что корейшиты вовсе не хотели принимать ислама, — торжественно основал **общество правоверных**, как бы новый народ, и вышел из состава своего родного племени. В новом обществе правоверных были не только лица разных племен, но даже бывшие рабы, ставшие, с поступлением в общество ислама, свободными. Вся взаимопомощь, обязательная в арабских племенах, перенесена была для правоверных в это новое общество, которое окончательно было урегулировано в Медине. Это создание общества, связанного уже не родством и единением около Аллаха, делало новую веру универсальной, позволяло входить в ряды мусульман людям всех народов, даже и насильственно обращенных в новую веру. Вместе с тем солидарность и взаимопомощь, перенесенная с племени на общество ислама, создавали ту материальную обеспеченность всякого мусульманина, которая привлекала к исламу массы народов из всех других вер, не исключая даже христианской.

Впоследствии мусульманство раздробилось на секты и вероисповедные школы и усвоило себе точки зрения, безусловно, чуждые Магомету. Но сам Магомет вводил религию, которая избавляла человека от трудных умствований, упрощала его нравственность и если требовала безусловной покорности Богу и исполнения довольно сложных обрядов, то, с другой стороны, делала мусульманина владыкой мира, господином над всеми племенами земными. Основы веры ислама просты. Прежде всего они сводятся к безусловному подчинению Богу, что выражает самое слово “ислам» (преданность или покорность). Человек, создание Божие, остается в полной власти Бога. Коран говорит, что мы зависим от произвольного Божия предопределения, которого никто не может избежать. Бог руково-

дит каждым, как хочет, кого хочет, он даже вторгает в заблуждение. Такой фатализм кажется несовместим с нравственной ответственностью, но она у мусульман переносится в область исполнения предписаний Корана. Сам же по себе фатализм делал мусульман особенно способными к завоевательной роли, подрывая страх смерти.

Подчиняясь безусловно Богу, мусульманин делался распространителем власти Божией на земле. Все люди обязаны подчиняться Аллаху хотя бы они этого или не хотят. Если они не подчиняются, то не имеют права на жизнь. Поэтому язычники подлежат или обращению в ислам, или истреблению. Насильственное обращение в ислам не представляет, с Магометовой точки зрения, ничего предосудительного, ибо люди обязаны безусловно покоряться Богу не по своему желанию, а потому что Аллах этого от них требует. Магомет обращал насильственно в свою веру не только язычников, но и евреев. Однако вскоре было установлено, что насильственному обращению или истреблению не подлежат все, “имеющие Писание,” то есть христиане и иудеи. Предполагалось, что они также подчиняются Богу, хотя и неправильно, по каким-то недостаткам своего Писания, но не по нежеланию ему подчиняться. Однако, как не подчиняющиеся установленным способом, они не могут иметь самостоятельного существования, не имеют прав и должны служить на пользу правоверным. Таким образом, уже при Магомете мусульманам была указана цель покорения всего мира, причем господствовать всюду могут только мусульмане, неверные же подлежат или истреблению, или насильственному обращению, или же, наконец (иудеи и христиане), подчиненному существованию, обязаны платить им деньги за дозволение существовать, хотя бы и в бесправном положении. Такая перспектива всемирного завоевания и грабежа была также вполне в духе арабов, вечно занимавшихся грабежами всех “чужих” и самоотверженно защищавших всех “своих.”

Безусловное подчинение верных Аллаху и покорение ему неверных было первой основой воинственной и фанатической религии Магомета. Но для правоверных были установлены и другие обязанности. В магометанстве поныне, среди всяких разногласий сект, существует пять так называемых “столпов веры,” общих для всех. Это именно: 1) **исповедание веры**, которое выражается и в завоевании неверных; 2) **молитва**, исполняемая согласно предписанным обрядам; 3) **милостыня**; 4) **пост**, совершаемый в предписанное время и в предписанном порядке; 5) **путешествие в Мекку** на поклонение хотя бы раз в жизни. Обрядовые предписания магометанства довольно сложны и обременительны, но это не препятствовало притягательной силе ислама. Как справедливо замечает Георг Шустер, “религия, ограничивающаяся внешней обрядностью, всегда приятна для среднего человека, который не любит, чтобы Божество предъявляло требования его душе, но сложные внешние обряды он исполняет охотно, если верить, что это угодно Богу. Это мы и видим в религии Магомета.” (Георг Шустер. Тайные общества, союзы и ордены. СПб., 1905. С. 156).

А мусульманство действительно не предъявляет душе человека больших требований. Предписания Корана по преимуществу сводятся к тому, что требуется общественной пользой. Коран предписывает благотворение сиротам и бедным, справедливость в мере и весе, запрещает корысть, лихву, гордость, насмешки, требует воздержание от вина, почитания родителей, ласкового обращения с женой, послушание жены мужу и т. п. Запрещается также и прелюбодеяние, но не сластолюбие и не чувственность. У самого Магомета было множество жен, и мусульмане даже гордятся этим как доказательством жизненной силы пророка. Предписания ислама вообще направлены не на развитие чистоты душевной, а на соблюдение правил житейского благополучия и благовоспитанности. Самое запрещение корысти и лихвы не обременительны для тех, кто имеет законное право оби-



рать и грабить весь мир, за исключением своих единоверцев. Сверх того, в первоначальном мусульманстве был элемент некоторого своеобразного “коммунизма,” который давал прочное обеспечение жизни всякому правоверному. Это впоследствии пришло в упадок, хотя обязанность халифа заботиться о нуждах правоверных сохранилась в принципе навсегда. Особенно правильная регуляция мусульманского “коммунизма” принадлежит халифу Омару. По его конституции доход от конфискаций, дани и налогов с неверных принадлежит всем мусульманам. За покрытием расходов на военные цели, все остатки (а они представляли огромные миллионы) делились между всеми правоверными. Омар учредил особый “Диван,” ведший точный расчет прихода и наличности капитала, как и список всех мусульман по племенам и семьям, пропорционально участию их в войнах против неверных. На основании этих данных вырабатывалась система годового дохода, выдаваемого каждому мусульманину с его семьей (А. Мюллер. История ислама. Т. 1. С. 302—303).

Обязанности халифа заботиться о нуждах каждого верующего хорошо рисуются следующим эпизодом из жизни того же Омара. Однажды он с отпущенником Асланом вышел на прогулку и наткнулся за городом на костер, около которого женщина что-то кипятила среди плачущих детей. На расспросы Омара она рассказала, что ей с детьми нечего есть и что она кипятит простую воду с тем, чтобы обмануть детей, думающих, будто бы она готовит пищу. Она надеялась, что дети в ожидании пищи легче уснут. Не подозревая, что перед ней находится сам повелитель правоверных, она при этом жестоко бранила халифа, который отнял у ней мужа, послал его на войну, где его убили, а теперь ей с детьми приходится умирать с голоду. Омар, не открывая себя и слегка защищая халифа тем, что он, наверное, не знает о бедствиях этой семьи, немедленно пошел в город и самолично взвалил на плечи из амбара мешок муки и хороший кусок сала. В сознании своей вины, в желании ее загладить он не позволил Аслану нести этот груз, но сам принес к женщине и сам сварил пищу. Потом сам же накормил детей, а мешок муки и сало оставил бедной женщине, которой так и не открыл своего звания. Удаляясь восвояси, он говорил Аслану, что никак не мог уйти, не успокоившись, не увидав самолично, что дети наелись и развеселились (Там же. Т. 1. С. 319-320).

Этот дух заботливости о нуждах правоверного со временем, конечно, ослабел, но он остался все-таки характерной чертой мусульманства, сближая его в этом отношении с еврейством, с той разницей, что у евреев широко развились учреждения общественной взаимопомощи, тогда как у магометан обеспечение правоверных в принципе лежало на общем религиозно-политическом главе — халифе.

Как бы то ни было, ислам вышел из рук Магомета религией, приспособляемой преимущественно для жизни политической и общественной. В отношении всего, удовлетворяющего духовные запросы личности, и тем более религиозно-философские, ислам беден и в этом отношении слаб. Но как орудие религиозно-государственной жизни он могущественнее всех других религий, и эти две характерные черты обусловили его место в истории человечества.

Ислам — универсален, космополитичен, он принимает к себе всех и всех делает владыками мира или по крайней мере претендентами на такое владычество. Подчинившись Аллаху, мусульмане внутри своего общества равноправны, в отношении же всего остального мира имеют права владычества над неверными, над их трудом и имуществом. Мусульмане царствуют в мире с Аллахом явно, наглядно, со всеми выгодами этого. Это, конечно, прельщает среднего человека. Фанатизм, становящийся обязанностью пред Аллахом, и фатализм, истекающий из веры в предопределение, делают последователей ислама неустрашимыми воинами, тем более что каждый успех в подчинении неверных обеспечи-

ваит правоверных все новыми богатствами. Упростив до крайности веру, связав человека с Богом не какими-нибудь тонкостями духовной жизни, а слепой безусловной покорностью с обязанностью распространять веру, Магомет создал могущественное орудие в руках пророка и его преемников. Отсюда грозная внешняя сила ислама и его сказочно быстрое распространение в мире. Но бедность религиозного содержания сделала его внутренне слабым и податливым к внешним влияниям других религий, что в конце концов отразилось расслабляюще и на внешней силе ислама. Это проявилось очень быстро, можно сказать, с первыми же завоеваниями мусульман, которых сила воскресала с каждым порывом упрощенного Магометова фанатизма и ослаблялась с каждым проявлением стремления к более глубокой и тонкой религиозной жизни.

### **Посторонние прослойки в исламе.**

При первых халифах мусульмане, как стремительный поток, в каких-нибудь два-три десятка лет захватили Сирию, Персию, Египет, Северную Африку (Магомет умер в 632 г. После него халифами были: Абу Бекр, умерший в 634 г. Омар, умерший в 644 г. Осман, умерший в 655 г., Али, умерший в 661 г. После этого халифат перешел в Сирию (Дамаск) к Муавии и его потомкам, династии Омейядов (Муавия был потомком Омейм, двоюродного дяди пророка Магомета)).

Во всех этих странах арабы столкнулись с религиозными учениями, проникнутыми тонкими мистическими настроениями и тонко развитыми философскими доктринами. Тут были христианские гностики, еврейские мистические каббалисты, новоперсидские последователи Зороастра, наследники обрывков греческой и египетской философии. Они во множестве поневоле принимали ислам, а нередко, конечно, находили, что, по неразвитости мусульманской доктрины, могут легко совмещать ее с прежними верованиями. Укоренившийся способ аллегорического толкования Писаний легко применялся и к Корану, даже легче, чем к Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, так как Коран, представляющий сборник несогласованных вдохновений и предписаний, отличается больше красотой образа, нежели точностью мысли.

Такие толкования явились почти тотчас после окончательной редакции Корана, именно у обращенного в ислам еврея, Абдаллы ибн Саба, во время споров об истинных преемниках пророка Магомета. Некоторые писатели (антисемиты) заподозривают Абдаллу ибн Саба в том, что он нарочно возбудил эти споры из еврейской ненависти к исламу с целью подорвать силу мусульманства внутренними раздорами. Немного позднее в магометанстве действительно явился такой изменник, Абдалла ибн Маймун, который преднамеренно подрывал раздорами силу ислама и, ненавидя арабов и ислам, придумал в обществе измаилитов способ уничтожить мусульманство силами самих магометан. Но в отношении Абдаллы ибн Саба это не доказано. Нужно заметить, что если бы Абдалла ибн Саба действовал в этом случае в интересах еврейства или, тем паче, по поручению еврейского правительства (тогда существовали еврейские князья изгнания — Реш Голуты) — то мысль выдвигать кандидатуру именно Али представляется очень странною. Али, муж Фатимы (дочери Магомета), был именно тем полководцем Магомета, который разгромил хайберских евреев, собственноручно убил знаменитого защитника еврейской свободы Маграба и взял в плен его сестру, пытавшуюся потом отравить Магомета. Сверх того, по словам еврейского историка Греца, среди арабов еще при жизни Магомета возникло верование в то, что он никогда не умрет. Наконец, просачивание в ислам привычных верований покоренных народов было явлением неизбежным.

Как бы то ни было, в магометанстве действительно возник жестокий раскол. Он произошел на почве двух обстоятельств: различного понимания **преемственности** звания халифа и различного отношения к Магометову **преданию**. Арабы находили, что так как у Магомета не осталось наследников мужского пола, то власть халифа должна устанавливаться по избранию народа. Другая часть мусульман, преимущественно персидская, находила, что звание халифа должно быть наследственным, и Абдалла ибн Саба получил успех именно потому, что дал религиозную основу этой идее. Кроме того, возникли споры о значении предания. В арабской части мусульман началось собирание предания об обычаях и узаконениях, санкционированных Магометом, по свидетельству близких ему лиц. Обширный сборник этих обычаев — Сунна — был признаваем равноавторитетным с Кораном. Но сирийско-персидская часть магометан отрицала Сунну, вероятно, потому, что Сунна, точно закрепляя предписания магометанства, стесняла произвольное толкование Корана. Так возник раскол суннитов и шиитов. Арабская часть магометанства сделалась и осталась суннитами (так же как впоследствии турки). Шиитами же поныне остались персы. Слово “шиит” по смыслу своему не имеет, впрочем, никакого отношения к “Сунне,” а означает просто партию Али. Спор начался во время раздоров об Али как единственном истинном преемнике Магомета. Слово “шиа” означает “партия.” “Шиат Али” была партия преемника Магомета, и “шиитами” назывались его приверженцы (А. Мюллер. Указ. соч. Т. I. С. 362)

Но эти приверженцы были не только за Али, а также и против Сунны. Просачивание в ислам верований покоренных народов совершенно понятно. Ислам был созданием арабского духа и созрел в Аравии. Но было бы немислимо, чтобы огромные массы народов Азии и Египта остались без влияния на него, тем более что Мекка оставалась политическим центром халифата очень недолго — менее 30 лет по смерти Магомета. С 661 года, по смерти Али, халифат перешел в Дамаск, к династии Омейядов, которая властвовала около 90 лет, до 750 года, когда халифами стали аббасиды (Аббасиды были потомки Аббаса, дяди пророка Магомета) и столицей сделался Багдад. С Багдадом связаны 500 лет жизни магометанства. Хотя арабы оставались главной руководящей силой ислама, но они сами в Дамаске, Багдаде, Египте погрузились в массы неарабского населения, впитав в себя огромные его количества и живя уже в бытовой обстановке совершенно новой. Центры религиозного и научного образования возникали и процветали большей частью также вне Аравии. Таким образом, религиозные точки зрения, свойственные духу покоренных народов, со всех сторон вторгались в ислам, глубоко его видоизменяя. Эти изменения относились и к понятию о Божестве, и к отношениям между Божеством и человеком. Божество начало принимать пантеистический характер, отношения к Нему человека начали облекаться мистическим слиянием с Ним. Развиваясь первоначально в среде, ставшей шиитской, эти воззрения проникали постепенно и в среду суннитов, делая магометанство в конце концов очень сложной, даже пестрой, религией, которую магометанское богословие лишь с трудом могло приводить к некоторому подобию стройности.

Первое появление мистико-пантеистической идеи относится ко временам халифа Османа и упомянутого еврея Абдалла ибн Саба. Османом вообще были недовольны за слабость его правления. В это время Абдалла ибн Саба стал проповедовать особую теорию преемничества власти халифа как преемственности духа божия, бывшего у пророка Магомета, а потом переходящего в других его преемников. Истинным преемником пророка должен быть тот, на которого перешел дух божий, бывший в Магомете. Тут явились первые ростки идеи о слиянии с Богом. Свою теорию Абдалла основывал на толковании 85 стиха 28 Суры Корана, где сказано Магомету: “Тот, кто дал тебе Коран, приведет тебя к

месту возвращения.” Конечно, Магомет разумел здесь свое возвращение в Мекку, из которой в это время еще был изгнан. Но слово имеет двойной смысл: “возвращение” и “воскресение мертвых.” Отсюда Абдалла выводил учение о бессмертии Магомета и его воскресении, как при конце мира, так и в людях, становящихся его преемниками. Таким наследником духа Божия и Магометова в данный момент Абдалла называл именно Али, мужа Магометовой дочери Фатимы, который был знаменитый полководец, но не более близкий свойственник пророку, чем другие его зятья. Сам Али ничуть не одобрял теории Абдаллы, считая ее даже кощунственной, и хотел его казнить. Но Абдалла убежал в Египет и продолжал свою проповедь против Османа и за Али. Скоро из Египта в Мекку прибыли 500 заговорщиков, под видом паломников, в действительности же с целью силою принудить Османа к отречению от халифата. Но так как он упорно воспротивился их настояниям, то они его убили. После этого халифом был провозглашен действительно Али.

Али в свою очередь был убит заговорщиками через 5 лет, быть может, не без интриг сирийского наместника своего Муавии, который и сделался халифом. Но это не прекратило проповеди Абдаллы, который утверждал, что Али остается живым, что гром — это его голос, молнии — это его меч. Тут уже мы видим пантеистическое слияние духа с природою. Абдалла ибн Саба утверждал, что Али лишь временно находится в скрытом состоянии, но потом явится и водворит на земле справедливость. Так появилось учение о “скрытом имаме,” играющее в мусульманстве огромную роль.

Идея “скрытого имама” дала начало двум сектам: “измаилитам,” возникшим в 765 году, и “дюжинникам,” явившимся около 873 г. (“Дюжинники” утверждали, что после Али должно явиться 12 имамов, из которых последний уничтожит династию Багдадских Аббасидов и обоснует на земле Царствие Божие. Этот двенадцатый имам, таким образом, и будет Мессия — Махди)

Обе они родственны по идее, наиболее же существенное и прочное значение имели в исламе измаилиты.

Эта секта возникла таким образом. По смерти Али халифат был захвачен омейядами, но приверженцы Али находили это узурпацией и считали своими повелителями “истинных имамов” из потомства Али. **Имам** представляет вочеловечившийся дух Божий, переходящий из одного тела в другое. Секта чтит такими имамами — **Хасана**, сына убитого Али, **Хусейна**, сына Хасана, **Али**, сына Хусейна, **Мухаммеда**, сына Али второго, и **Джафара**, сына Магомета. Но тут явилось разногласие. После Джафара имамом должен был стать его сын Измаил, но он был за дурное поведение лишен отцом этого духовного наследия, сверх того, умер еще при жизни отца, почему Джафар назначил имамом другого своего сына. Но часть секты не согласилась с этим, под влиянием знаменитого авантюриста Абдаллы ибн Маймуна.

Абдалла ибн Маймун, родом из Мидии, обыкновенно называемый персом (а некоторыми — евреем) — сектант-окультист, ненавидевший арабов, не веривший в магометанство и имевший прямую цель подорвать ислам, выступил с доказательствами на основании аллегорического чтения Писания Ветхого Завета и Корана, что Измаил был законным имамом и что имамат переходит к сыну его Магомету, который и будет давно жданный Мессия — Махди. Он так и именуется — Магомет-Махди. Но этот Магомет куда-то исчез, и Абдалла ибн Маймун объявил, что Магомет перешел в скрытое состояние, а его — Абдаллу, назначил своим наместником, так что все истинные правоверные должны слушаться Абдаллу во имя Магомета-Махди, пока он не объявится, и в ожидании готовить, под руководством Абдаллы, мир к пришествию Махди. Абдалла ибн Маймун, таким образом, сделался неограниченным владыкой секты, эксплуатируя это положение для роскошной жизни, которую разделяли и другие лица высших степеней. Вся система орде-

на была построена на обмане, жестокости, эксплуатации человеческой глупости, и безнравственность будущих “ассасинов” (убийц) вошла в историческую поговорку. Но об измаилитах и ассасинах как обществах, развивших огромное историческое значение, мы скажем в отделе “Тайных обществ” (глава 52). Здесь же должно заметить, что, как бы ни цинично владыки орденов эксплуатировали различные философские учения магометанского Востока в целях личных или в целях враждебных исламу сил (Антисемитские писатели подозревают тут действия тайного еврейского правительства. Доказательств этому нет, да, конечно, и не может быть. Впрочем, вопрос этот был бы интересен лишь в истории политики. Что касается философских учений, их можно изучать независимо от того, эксплуатировал ли их кто-нибудь политически), эти доктрины не были ими выдуманы, а составляли достояние тысячелетней работы мысли и чувства народов на всем пространстве земного шара. Эти воззрения проникали в ислам, как проникали всюду. Эти точки зрения жили преимущественно в среде тех народов и сект, которые сконцентрировались в мире шиитов, но проникали постепенно и в мир Сунны, в весь мир ислама. А что такое представляли эти религиозно-философские точки зрения? Достаточно вспомнить, как описывает магометанский ученый Шахристани секты и философии своего времени, для того чтобы на каждом шагу видеть отпрыски философии древнеязыческой, каббалистической, гностической, новоперсидской, греческой мистики.

Шахристани, или Шарастани, жил в 1077—1153 годах и работал в знаменитой магометанской Мишанурской академии, откуда вышло много светил магометанской учености, вышел также и один из свирепейших владык ассасинов — Хасан ибн Саба. Но Шахристани в своем очерке приводит мнения гораздо более ранних философов ислама, именно Магомета аль-Бакир, который сам был “имамом,” отцом Джафара, дедом Измаила, на прославлении которого построил свою карьеру Абдалла ибн Маймун.

Религиозная философия, из которой выросло учение о Махди, исходит из того положения, что у Бога нет никаких атрибутов, так что нельзя даже сказать, существует он или не существует, всеведущ он или неведущ, всемогущ или бессилен. Тут рисуется, стало быть, божество, не имеющее ничего общего с Аллахом ислама, божество как простой первоисточник мировой субстанции, лишенный личного характера и производящий духовные свойства только в своих эманациях, особенно же в человеке. Это нечто вроде Эн-Софа Каббалы. Магомет аль-Бакир, умерший в 736 году, то есть всего через сотню лет после пророка Магомета, объяснял, что Бог знает постольку, поскольку дал ведение знающему, и могуч постольку, поскольку дал силу могучему. Конечно, тут выражение “дал” только метафорично. Должно понимать так, что первичная исходная субстанция получает ведение и могущество только в исходящей из нее личности. Само по себе это божество не сотворяло и вселенной **непосредственно**, а лишь посредством истекшего из него **Мирового Разума**. Разум в свою очередь породил **Мировую Душу**. Она своим обратным стремлением к Мировому Разуму вызвала к действию круговорот мировых сфер в семи кругах, вследствие чего возникли **первичная материя, пространство и время**. Это составляет пять первоначал, которых эманацией явился человек. Соответственно такому происхождению, человек стремится обратно к первоисточнику, то есть к Мировому Разуму, чтобы в нем раствориться. Эти вариации платоновских идей затем приспособляются к учению об “имамах.”

Собственными силами, гласит эта доктрина, большинство людей неспособно реализовать стремление к растворению в Мировом Разуме. Но Мировой Разум и Мировая Душа воплощаются в немногих избранниках, которые и ведут человечество к свету. Это суть пророки и имамы, возвестители и изъяснители религий. Их действие в мире совершается сообразно движению мировых сфер. Мировая Душа в своем стремлении к Мировому

Разуму произвела движение семи мировых кругов. Так точно ведут человечество пророки и имамы к познанию истины, переводя людей из круга в круг, начиная с наименее сознательной религии и кончая наиболее совершенной, в которой человеку уже становятся ненужными ни заповеди, ни закон. Все религии, начиная с наименее совершенных, в которых еще нужны заповеди и закон, ведут людей к одной и той же цели, одному и тому же последнему откровению. Не всем сразу открывается истина. Пророки и имамы для того и существуют, чтобы разъяснять двойной смысл религий: **явный** для невежественного большинства и **тайный**, открываемый посвященным, единственно верный и одинаковый во всех религиях, освещающий единую всем религиям общую цель — воссоединение человека с Мировой Душой и Мировым Разумом. Различные религии служат лишь ступенями, ведущими к познанию этой единственно верной, последней, совершенной религии, и все они содержат одинаковые наставления для достижения, в конце концов, высшего познания: нужно только уметь разбирать эти наставления посредством аллегорического чтения Писаний (К. Казанский. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906, С. 173-174. Автор делает свое изложение по немецкому переводу сочинения Шахристани “Scharistani — Religionspasteien.” В своей передаче я стараюсь как можно рельефнее подчеркнуть общие черты древнего эзотеризма в этой прививавшейся к исламу, чуждой ему философии).

Таков смысл этой религиозной философии, которая, понятно, могла быть применяема для борьбы с исламом, для подрыва авторитета всякой положительной религии, всякого авторитета заповедей, наконец, могла быть направляема и для развращения людей, у которых с падением форменного страха перед нарушением заповедей могли разнудываться животные страсти. Люди, как Абдалла ибн Маймун, могли и сами на основании такой философии приходиться к безбожию и презрению нравственного закона. Но с другой стороны, не менее понятно, что мыслители парсизма, индуизма, гнозиса, каббалы и т. д., создавшие материал для этих магометанских вариаций эзотеризма, не имели ни таких целей, ни такого понимания своих концепций. Точно так же и в исламе не одни измаилиты — ассасины или разбойники карматы усваивали эти учения, а также и люди искренние, искатели истины и высшей духовной жизни. Эти самые учения мы видим и в монашеских орденах ислама, у суфи, дервишей, мюридов, которых возникновение противоречило целям и предписаниям Магометова ислама, но которые, во всяком случае, не только не имели безнравственных или эгоистических целей, но даже не думали подрывать ислама, а, наоборот, полагали только проникнуть в глубочайший смысл учения Пророка.

Пророк Магомет отрицал монашество и воспрещал его. Однако, как обычно полагают, под влиянием христианских монастырей и, конечно, под влиянием отголосков индуизма в исламе очень скоро появились пустычники, которые начали и объединяться между собою. Это так называемые *суфи* или *дервиши*. Можно было бы заподозрить, что слово “суфи” имеет какое-нибудь сродство с греческим “мудрость” (софия). Но на самом деле оно происходит от названия их одежды: “суфа” — власяница. Суфи — строгие аскеты и различными способами изнуряют свою плоть, хотя и не по христианскому образцу. Пост, бдение и молитва проникают их жизненный режим. Общины суфи или дервишей имеют и своих настоятелей — шейхов, которые играют также роль христианского старца, духовника, следящего за духовной жизнью своих подчиненных. В молитвенных упражнениях дервишей заметно сходство больше с индусскими йогами, нежели с христианскими аскетами, хотя некоторые из этих упражнений напоминают также и то, что у христианских аскетов называется “художественным деланием,” то есть как бы “искусственной” молитвой. К. Казанский приводит из наблюдений Ханькова в 30—40 годах XIX века в Бухаре, тогдашнем

центре магометанского религиозного просвещения, описание упражнений мюридов (К. Казанский. Мистицизм в исламе. У Ханыкова — изложено в “Описании Бухарского ханства.” СПб., 1843).

В их молитве имеется пять степеней. В первой должно обратить глаза на сердце свое, вгоняя в него свое помышление и повторяя в сердце “Алла.” Во второй степени закрывают глаза, направляют их мысленно под ложечку, то есть в область симпатической нервной системы, и повторяют то же самое слово “Алла.” В третьей степени направляют таким же образом мысль свою на печень, с повторением той же краткой молитвы “Алла.” В четвертой степени упражнений повторяется то же самое, с направлением внимания на верхнюю поверхность мозга. Идея состоит в том, чтобы все части тела проникались молитвой, стремлением к Богу. В пятой степени, наконец, должно повторять слово “Алла” одновременно всеми частями тела. Это построение внутренней молитвы своеобразно по исполнению, но в основном плане напоминает как наше “художественное делание,” так и упражнения индусских йогов. Конечная задача молитвы дервишей — приведение себя в экстатическое состояние, что достигается не только самоуглублением, но также и рели-Гоозными плясками, наподобие радений наших хлыстов. Для этих молитвенных упражнений дервиши собираются вместе и в результате пляски приходят в изнеможение и исступление. Как и у индусских йогов, предполагается, что в состоянии созерцания и исступления дух овладевает плотью и позволяет телу совершать чудотворные действия. Так, дервиши глотают битое стекло, горящие уголья, пронзают себя кинжалами и т. д. — не испытывая от всего этого никакого вреда. Эти необычайные деяния дервиши совершают и публично, как индусские факиры.

Эти суфи, будучи мусульманами и составляя учреждение, давно уже признанное не еретическим, а входящим в правоверную систему религиозной жизни, по своим верованиям, однако, чистые пантеисты, и цель их религиозной жизни — то самое “воссоединение с божеством,” о котором говорил Магомет аль-Бакир или, по крайней мере, Шахристиани. И если мы видели различные “степени посвящения” у измаилитов, то такие же степени посвящения имеются у суфи. Всех степеней у них четыре. В первой суфи живет “законом,” изучает его и исполняет, почему и самая степень называется “шариат.” Это прохождение закона. Во второй степени суфи делается “послушником” (тарикат), подготавливаясь послушничеством к дальнейшему совершенству. В третьей степени, именуемой “познанием” (марифат), суфи уже достигает знания высоких истин и приобщается к ним своим сознанием и ощущением. Он именно развивает в себе чувство единства вселенной в Божестве, познает призрачность здешнего мира, достигает, наконец, того знания, которым злоупотребляли вожди измаилитов, то есть узнает равенство всех религий, одинаковость добра и зла, нравственности и безнравственности. Это, как видим, та самая идея, которую Кришна открывает в Арджуне в “Бхагавад-Гите.” Но третья степень еще не конец. Полное совершенство получается лишь в четвертой, именуемой “хакикат” (истина), когда суфи достигает **полного отождествления с Богом.**

Таким образом, в ислам вошли, как признанная составная часть, учения, представляющие полную противоположность, казалось бы, с действительным правоверным учением Магомета. И, однако, подготовкой к этому служит изучение и исполнение закона — шариат. Правда, что магометанство сознает опасность таких учений и состояний, если то и другое становится достоянием неподготовленных людей. Поэтому шейхи дервишей тщательно следят за своими учениками и их упражнениями, сдерживая их, когда нужно, и допуская до высших понятий и состояний лишь по мере должной выработки.

## Экзотеризм и эзотеризм ислама.

Два обрисованных элемента, соединившихся в исламе, не находятся между собою в органической связи, хотя и переплелись настолько, что мусульманин едва ли может избавиться от того или другого. Но те религиозные представления, которые живут в пантеистическом исламе, никак не могут быть выведены из учения пророка Магомета, даже изъясненного магометанской богословской наукой.

Основные положения ислама, так называемые столпы веры, до чрезвычайности просты. Они требуют: 1) исповедания веры; 2) пятикратной молитвы в день; 3) довольно умеренной милостыни; 4) определенного в обрядах поста; 5) паломничества в Мекку. Разрабатанная догматика ислама устанавливает обязательными шесть пунктов веры:

1) вера в Бога; 2) в ангелов; 3) в Священное Писание; 4) в пророков; 5) в воскресение мертвых, всеобщий суд и его последствие — рай для спасенных и ад для осужденных; 6) вера, наконец, в предопределение. Эти пункты веры комментируются и более подробно изъясняются богословской наукой, но религиозная жизнь магометанина и при этих объяснениях остается проста, ясна, тесно связана с земной жизнью и защищена от всяких пытливых колебаний и недоумений ума.

Бог ислама — Аллах — есть Бог **личный**, это не какой-нибудь элемент мировой природы, не какая-то “сила,” но Личность, мир создавшая и над всеми судьбами мира блюдущая. Аллах дает предписания, как люди должны жить, он определяет всю их судьбу, предопределяет ее настолько, что человек не в силах изменить ничего из предназначенного ему. Его обязанность — **ислам**, то есть безусловная преданность Аллаху, покорность, повиновение и предание себя в руки Его. Все остальное будет сделано самим Аллахом, и человек будет судим не за то, что вышло в его жизни, а за то, исполнял или не исполнял он предписанный ему закон. Эта вера в предопределение успокаивает душу, устраняет и бесполезные умствования. Человек находится в крепких руках, и притом не безличной природы, а Высочайшего Личного Существа. Под условием безусловного подчинения Богу человеку предоставляется пользование всеми благами жизни, и эта жизнь — хороша. Было бы кощунством находить недостатки в том, что дается Аллахом. Закон, данный Аллахом, обеспечивает блага здешней жизни. В ее реальности немислимо усомниться, ибо реальное Личное Существо — Аллах не может погружать человека в какие-то фантазмагии, тем более что делает его и соисполнителем Своих предначертаний по приведению всех к вере в Аллаха. Магометанство — религия, приспособленная к земным потребностям, и заботится о них. Когда же наступит предназначенное Аллахом время окончания земной жизни — будет всеобщее воскресение мертвых и общий их суд. Магометанская эсхатология сходна с христианскою, и в ней Личный характер Божества и реальность человеческой личности остается выдержаны до конца. Перед концом мира придет лжеучитель (Антихрист), но явится также Иисус Христос, который должен будет судить живых и мертвых, воскресших для этого, явится и Мессия-Махди, имеющий водворить Царствие Божие. Засим праведных ждет рай, грешных — ад. Однако ни рай, ни ад не отходят от реальности здешней жизни, райские наслаждения представляют как бы идеал земных, а адские муки воспроизводят верх земных мучений.

Все это просто и ясно, и Магометово учение не дает никакой почвы для пантеистических представлений, никакого места для дополнения веры умствованиями. В пунктах вероисповедания есть учение о пророках и Писании, где могло бы явиться некоторое умствование и стремление дополнить мировоззрение Корана. Действительно, требуется вера в пророков и в Писание. Но вера в пророков косвенно предписывает веру и в Писание



иудеев и христиан. Пророки вообще разделяются исламом на две категории. Высшие пророки — это собственно посланники Бога, “разуль,” те, которые приносят с собой откровение Бога. Таковыми считаются: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Магомет. Другая категория пророков, называемых “наби,” очень многочисленна, но все “наби” уже не имеют такого значения и исполняют только частности велений Аллаха. Что касается Моисея и Иисуса, то они были “посланники,” “разуль,” они принесли с собой **Откровение** Бога Аллаха. Следовательно, оставленное ими Писание — божественно и обязательно. Однако оно далеко не всегда сходится с Магометовым. Правда, Магомет, для устранения мысли о разноречивости велений Божиих, объявил, что иудеи и христиане исказили писания своих пророков. Но не все же в них они исказили, ибо, если бы искажено было **все**, то Магомет не мог бы признать, что иудеи и христиане не “язычники” и не подлежат одной с язычниками участи. На основании этого в исламе могло бы, следовательно, явиться сравнение Писаний, сопоставление их и какое-нибудь дополнение учения магометанства учениями иудеев и христиан, тем более что и сам Магомет взял многое у них. Но если бы магометанство и задумало такую работу, то из писаний иудейских и христианских оно не могло бы извлечь пантеистических представлений, ничего, подрывающего личный характер Божества и реальность всего, что Богом создано, управляется и направляется к Им установленным судьбам.

Сам Магомет если почти не знал христианства, то пережил сильные воздействия еврейства, и в концепции Аллаха он воспроизвел именно еврейское понятие о Боге-Иегове, о Боге Авраама, Боге Личном, Создателе и Промыслителе, узнав в христианстве лишь то дополнение, что это не какой-нибудь племенной Бог, а всемирный, всечеловеческий. Но если еврейство и христианство, в своем точном смысле, не могли привнести в рождающийся ислам никаких элементов пантеизма, затушевывающего или уничтожающего личный характер Божества, то это могли сделать христианские и еврейские ереси, гностицизм и каббалистический мистицизм. Сам основатель ислама имел достаточно чуткое религиозное сознание, чтобы не поддаться им и усвоить (с известной переработкой) лишь веяния действительного, Авраамо-Моисеева, религиозного ощущения. Но арабы вообще (не только при Магомете, а и до него) уже были подвержены влияниям гностических ересей и каббалистического мистицизма, то есть тем направлениям христианства и иудаизма, которые сами были затронуты идеями языческой философии. А чем шире распространялось магометанство, тем сильнее воспринимало оно эти влияния, которые для своего обоснования в исламе пользовались тем же способом аллегорического чтения Писания, как ранее того для утверждения среди еврейства и христианства.

Сторонники этой пантеистической мистики, для того чтобы не быть выброшенными из еврейской и христианской Церкви, для того чтобы не становиться чужаками среди своих, прятались в тайные общества, с различными степенями посвящения, не говоря членам Церкви ничего противного ее учению до тех пор, пока не увлекали их в первые степени своего “посвящения.” И даже в проповеди этим лицам, даже перед самими собой, воспитанники языческого пантеизма не сознавались, что они противоречили учению Церкви и Откровению, а говорили, что ортодоксальное учение — не суть полная ложь, а собственно **внешнее** выражение истины — “экзотерическое,” предназначенное для людей еще не развившихся, не посвященных. Истина же действительная, глубокая, сообщается учением “эзотерическим” — сокровенным учением посвященных, которые, читая то же Писание, что и ортодоксальные верующие, понимают **реальность** того, что в Писании изложено **прикровенно**, аллегорично.

Как было в иудействе и в христианстве, так произошло и в исламе. В него вторгся “эзотеризм,” оставляющий нетронутой букву вероисповедания, но читающий эту букву в диаметрально противоположном смысле. Как было в древних языческих религиях, затем в иудействе и в христианстве, так повторилось и в магометанстве. Явилось два пласта веры, экзотерический и эзотерический. Первый составлял действительно то учение, которое называется ислам, с его характеристическими особенностями и отличиями от других вероисповеданий. Второй представлял полное отрицание этого ислама и воспроизводил древние языческие философии, подобно тому как гностицизм в своем эзотеризме отрицал действительную сущность христианства и считал действительной истиной то, чему верили древние эзотерические язычники, точно так же, как каббалистический мистицизм уничтожал действительную веру Моисея и пророков, а утверждал то, что составляло веру древнеязыческой эзотерической философии. Все сторонники эзотерических учений, когда они вполне искренни, в среде “посвященных” признавали, что экзотерические религии — языческие, иудейская, христианская, магометанская — в сущности, ложны, выражают лишь внешние оболочки веры, приспособленные для невежественных масс. Истина же во всех их одна — это учение эзотерическое, одинаковое во всех так называемых “положительных” религиях и одинаково их отрицающее.

Конечно, и в эзотерических религиозных философиях нет полного единства, в них есть свои школы, свои разногласия, но по существу они однородны и всюду заменяют Личного Бога Творца Вседержителя и Промыслителя пантеистическим божеством сил природы, отыскивает среди безличных сил природы какие-либо личностные силы (ангелы и т. п.) и в большей или меньшей степени видят в самом человеке высшую реализацию духовных свойств, лишь потенциально содержащихся в общей субстанции природы.

Как сказано выше (глава 32), из имеющих основой веру в Личного Бога Творца и Промыслителя, только одна христианская имела силу не допустить эзотеризма в свою веру и отбросить вторжение пантеистического мистицизма, так как могла освободить понятие Личного Бога от антропоморфизма. Вследствие этого пантеистические учения хотя и сохранились в мире христианской культуры, но и сами перестали претендовать на то, что они составляют “эзотерическое христианство,” даже сами начали отгораживать себя от христианства. Но уже еврейству трудно было отграничить себя отчетливо от каббализма и предотвратить многочисленные вторжения его точек зрения в народную веру и талмудическую богословскую науку. Ислам оказался еще менее вооружен для этого, и в нем две противоположные религиозные концепции механически удерживаются почти в равноправности, оставаясь несогласованными органически.

### **Религия земного господства.**

Ислам выступил в мире с отчетливым характером, как религия **земного господства**. Он заявил себя высшим и последним Откровением Божества, которое на этот раз решило реализовать на земле факт, людьми не осознававшийся еще: оно потребовало, чтобы весь мир сознательно ему подчинился. Эта миссия и была вверена исламу. Магометане получили обязанность подчинить Аллаху все племена земные. Конечно, христианство также имело своей задачей привести всех к Богу, но огромная разница состояла в том, что христианство лишь возвещало истину, предоставляя затем свободному решению каждого выбрать свой путь: воспринять истину и спастись или отвергнуть ее, погубивши свою душу. Если христианство прибегало в прозелитизме к насильственным мерам, это было вопиющим нарушением самого смысла его. В исламе, наоборот, Божество заявило, что право на

существование в мире, созданном Аллахом, имеют только те, кто ему безусловно подчиняется. Не подчиняющиеся — язычники — должны быть уничтожены. Тем народам, которые имеют Писание, дано было право на существование, но и они могли жить, только подчиняясь магометанам и служа своею жизнью на их пользу. Смысл религии ислама состоял в подчинении мира какими бы то ни было способами. К этой цели приспособлены были все составные части его религиозной жизни.

Действуя по повелению абсолютного Божества, не имея никакого права изменять это повеление, магометанин становился фанатиком, не ведущим ни рассуждения, ни снисхождения. Безусловный фатализм предопределения уничтожал в магометанине страх смерти. Павшим в священной войне против неверных давался немедленно рай со всеми наслаждениями, ибо такая смерть искупала какие бы то ни было грехи.

Делаясь, таким образом, самоотверженным и бестрепетным воином Аллаха, магометанин в то же время находил в священной войне и в господстве над завоеванным миром обильный источник материальных благ, ибо имущество, труд и самая личность неверного принадлежали правоверным. Война была их источником обогащения. Эта экономическая приманка, понятно, была тем более сильна, что грабеж и экспроприация чужого имущества неверных составляли для магометанина его законное право.

Создавая таким образом все для превращения своих последователей во всемирных завоевателей, ислам в то же время многими своими сторонами ослаблял силу сопротивления народов, подлежащих завоеванию. На первом плане в этом отношении стояла его космополитичность. Стоило неверному принять ислам, и уже никто не спрашивал его, какого он племени. Он становился равноправным членом общества правоверных и из завоеванного раба превращался в господина мира. Это настолько побуждало завоеванных принимать ислам, что магометане скоро стали сами ставить препятствия к обращению в их веру из соображений материальных, не желая терять людей, которых имущество они могли себе присваивать и поборами с которых существовало общество правоверных. Тем не менее громадные массы покоренных обращались в ислам.

Раз войдя в общество мусульман, все такие люди немедленно находили, что новая вера дает им жизнь легкую и приятную. В отношении чисто духовном ислам давал мало, но это и нужно было неразвитым массам. Их религиозное чувство вполне удовлетворялось обрядностью и сознанием того, что раз человек безусловно отдал себя в подчинение Аллаху, то ему уже не о чем-либо больше думать и заботиться, кроме исполнения заповедей. Обеспеченная материальная жизнь в магометанстве, справедливость во взаимных отношениях правоверных, общественная жизнь, отличающаяся приличием и во многих отношениях чистотой, — все было привлекательно для поклонника Аллаха. Из покоренных народов вырабатывались ревностные приверженцы магометанства, хотя, по преимуществу, среди народов не особенно развитых. Во многих местах, где проповедь христианства была бессильна или мало плодотворна, ислам захватывал массы очень легко. Так было среди народов северной Африки, малайцев, киргизов, черкесов Кавказа, а в наши времена в центральной Африке. Легко захватывая своих последователей, ислам и держал их очень прочно, так что ни одна религия не может похвалиться большими успехами прозелитизма среди магометан.

Слабую сторону магометанства всегда составляла бедность содержания его религиозной идеи. Если Магомет был безграмотен, то и галилейские рыбаки, несшие проповедь Христа, тоже не были особенно образованны. И, однако, внутреннее содержание возвещаемой ими идеи было так глубоко, так обильно, что истина христианства могла быть вос-

принимается великими философскими умами. В магометанстве же развитой ум и тонкое чувство не находили себе удовлетворения, вследствие чего он не мог бороться против вторжения чуждой пантеистической идеи. Для распространения в чисто внешнем виде даже и это не вещало исламу, так как внешним образом к нему легче могли присоединяться люди совершенно иного идейного содержания, а что касается народных масс, то вторжение пантеистической мистики лишь усиливало в исламе область поэтической фантазии, столь привлекательную для людей не рассуждающих, а чувствующих. Всеми этими причинами обусловилось необычайно быстрое распространение ислама в первое время его развития. Однако последующая история мира обнаружила также, что сама по себе задача **земного** господства не может составлять могучей основы для религиозной системы. Действительно, в конце концов ислам не победил ни одной из великих религий, на борьбу с которыми вышел. Иудейская религия даже неоднократно пользовалась магометанскими государствами для своего сохранения, как, впрочем, пользовалась и христианскими. Христианство было раздавлено исламом только в областях византийских, да и то оставивши наследие своего православия России, которая за два-три века покорила ряд магометанских государств и истощила главное из них — Турцию. Западное христианство, после недолговременной потери Пиренейского полуострова, не только возвратило его, но захватило под владычество созданных им государств всю Северную Африку. На востоке, несмотря на завоевание магометанами передней Индии, магометанство не утвердилось в народе, а потом потеряло и государственное господство. В мире буддизма магометанство не сделало ни малейших успехов. В общей сложности после двенадцати веков бурных порывов эта религия земного господства представляет теперь картину полного падения именно в смысле земного господства, почти всюду находясь под господством народов чуждых вероисповеданий.

Было бы бесплодно гадать о дальнейших судьбах ислама. Он имеет до сих пор огромное число своих верующих, не уступает их другим вероисповеданиям и ведет даже успешную пропаганду в Африке и в России. Но сторонники ислама уже не осуществляют основного смысла и требования своей веры — земного господства над неверными. Трудно даже представить, чтобы при современных условиях, когда религиозная основа все менее принимается во внимание в международных отношениях, роль ислама могла сильно измениться.

Однако в ее верованиях остается **потенциально** все-таки возможность возвратиться к временам первых халифов, то есть к идее земного господства. Эта возможность кроется в идее Махди. В магометанстве она не обнаруживает признаков замирения, и войны африканских махдистов еще недавно показали, какие глубины фанатизма она способна возбуждать. В конце концов махдисты, однако, и в Африке потерпели поражение, и — что всего важнее — их движение не нашло уже отзвука в целом магометанском мире, все более подвергающемся влияниям европейской культуры, которая все менее становится сообразной с тем, чтобы народы отдавали свои силы на служение целям религиозным.

Безрелигиозная тенденция современной культуры не может считаться вечной, окончательным словом мировой истории. Есть немало признаков, указывающих на возможность возрождения влияния религиозной идеи именно на почве оккультизма и теософии. Но эта такая область мистицизма, в которой не ислам может получить влиятельную роль, так как он сам только побочным образом воспринял пантеистическую идею, в противоречие с основными своими верованиями.

**Примечания.**

## **7. Израиль в Новозаветную Эпоху (отдел пропущен).**

## **8. Тайные учения и общества (отдел пропущен).**

## **9. Воскресение Языческой Мистики и Экономический Материализм.**

### **Рационализм на службе мистики.**

Мы рассматривали тысячелетний исторический процесс, в котором против христианства, организованного в Церкви, боролись также различные антихристианские мировоззрения, организованные по преимуществу в тайные общества. Это была борьба не только идейная, но также социально-политическая, а в глубине своей психологическая и духовная. Здесь боролись психология христианская и антихристианская.

На почве этой борьбы огромную роль сыграла идея человеческой автономности, возникшая из **рационализма**.

Незачем повторять, что основная разница в мировоззрении борющихся сторон, а также и их психология заключается именно в вопросе **автономности** человека. По христианскому воззрению, человек, будучи по природе способен к свободному существованию и свободному самоопределению, не имеет собственно автономности, признавая себя в руках Бога, Ему подчиняясь, исполняя Его заветы и следуя той миссии, которая ему указана Богом. Объявить себя автономным было бы равносильно отпадению от подчинения Богу, разрыву с Ним. Но если на это способны были отдельные лица, то настроить на это христиан в массе было почти невозможно по тысяче причин. Из них главнейшая та, что, подчиняясь Богу, христианин чувствует себя подчиняющимся не какому-либо чуждому началу, но тому, что сознает Источником высших своих способностей, своим Отцом. Сверх того, христианин имеет в своей вере, подчиняющей его Богу, все данные для счастливой жизни здесь. Стремление к познанию, столь сильно развитое у человека, становится на более прочную почву, именно, при ясном отграничении мира Божественного, рационально не познаваемого, от мира тварного, доступного опытному чувственному познанию. Этим отграничением христианская вера служила и точной науке, и развитию духовной жизни в одинаково сильной степени. Науку точную она предохранила от вмешательства языческих суеверий, возникавших именно вследствие смешения мира Божественного и тварного, вещественного. Точно так же мистическое начало, жизнь духовная, стремилось при этом к единению с Богом, не смешиваемому с влияниями и силами вещественными. В жизни этической христианская вера открывала такое твердое исходное начало, которое было связа-

но с существом Бога и собственным сознанием человека, то есть — любовь. Вообще, во всех отношениях, оторвать христиан от веры, данной им Откровением, было почти невозможно, пока у них не появилось допущение хотя бы частичной автономности человека, хоть на каком-нибудь отдельном пункте.

Разумеется, когда появилось убеждение, что автономность человека реальна на каком-либо пункте его существования, это, естественно, повлекло за собою мысль, что, стало быть, автономность возможна и плодотворна и в каких-нибудь других отношениях, а это привело к исканию новых областей автономности с постепенно возрастающим “освобождением от Бога.”

Таким образом, начальным пунктом “освобождения от Бога” явился **рационализм** — направление, основанное на предположительной способности разума познавать истину независимо от Божественного Откровения, т. е. своими собственными силами. В действительности это ошибка, но она порождена огромной силой человеческого разума и его способностью подвергать все своей критике и потому, как следствие, отвергать все ложное (как он думает) и находить все действительное, истинное. Ошибка подобной самоуверенности состоит в том, что разум в действительности не является источником **познавания фактов**, которые доводятся до сведения человека не разумом, а ощущениями — как физическими, так и мистическими. Действительная же роль разума состоит лишь в работе над материалом, доставляемым этими восприятиями, ощущениями. Если бы их не было, разуму не над чем было бы работать, в нем не возникло бы и искры знания. Но его контролирующая, сила суждения так велика, что легко вводит человека в соблазн считать, будто бы разум способен самостоятельно познавать. Эта склонность к преувеличению силы разума всегда жила и будет жить в человеке, так как наиболее трудная работа разума есть **самоконтроль**, правильная оценка своей собственной работы. Этот самоконтроль не только имеет тенденцию легко ослабевать в человеке, но и преднамеренно избегается человеком потому, что приводит его к тягостному сознанию ограниченности и относительности тех своих способностей, которые по своему характеру кажутся абсолютными.

Насколько самоконтроль разума открывает человеку необходимость искать **абсолютный** Источник своих **относительных** способностей и таким путем приводит к исканию Откровения Божественного, настолько ослабление самоконтроля приводит к лже-ощущению человеческой способности, к автономии в сфере познавательного мышления.

Разумеется, и в христианском мире всегда были зачатки такого преувеличения сил разума, то есть зачатки рационализма. Но исторически рационализм показал себя у Декарта. В своем начале его философия казалась ничуть не противоречащей христианству. Рационализм Декарта не восставал против истин веры, не проповедовал какой-либо иной веры. Сам Декарт лично был очень религиозен и даже полагал, что своими изысканиями работает на утверждение истин христианства. В действительности же происходило совершенно обратное. Система философии Декарта исходила из такого предположения, будто если бы человек в задачах познания не имел никакой помощи (то есть, стало быть, и от Бога), то мог бы найти в самом себе такие аксиоматические основы познания, утверждаясь на которых, он математическим способом мог бы логически дойти до всецелого познания истины.

Как замечает покойный В. А. Кожевников в своем этюде о человеко-божии, “картезианское: “я мыслю, следовательно, я существую” — уже давало само по себе основание для человекобожия в смысле человеческого самоутверждения.” Действительно, в том всестороннем сомнении, которое было допущено Декартом перед этим утверждением, отверга-

ется всякое знание, не зависящее от рассуждающего субъекта, и допускается, что если бы человек не имел помощи ни от кого и ни от чего, то его разум обошелся бы собственными средствами для познания истины. “Обособление и самодостаточность мыслящей личности полагается во главу угла храма философской мудрости.” При таком исходном пункте “чисто субъективное постижение истины, — замечает В. Кожевников, — становится единственным утверждением и самого бытия. Сущее утверждается на мыслимом, реальное — на интеллектуальном... Чисто человеческое, и только человеческое, обретает свое обоснование и оправдание в чисто человеческом разуме. Вся эволюция новой философской мысли от Декарта до Канта разворачивается под сознательным или незамеченным, но непреодолимым влечением в эту сторону” (В. Кожевников. Религия человекобожия у Фейербаха и Канта. Сергиев Посад, 1912. с. 6).

Если рационализм возник вовсе не в качестве противника религии, то своим воздействием, своим воспитательным действием на ум приводил к подрыву веры, ибо когда разум утверждается как **самостоятельное** средство познания, то господство религии само по себе вытесняется этим.

Рационалистическая складка ума ведет постепенно к следующей стадии человеческой автономности — к **деизму**. Становясь автономным орудием познания, разум постигает законы природы, законы человеческой этики, характер человеческих способностей и потребностей, а следовательно, удобства или неудобства различных норм жизни и их соответствие или несоответствие человеческой природе — вообще все “добро и зло,” как обещал Искуситель при райском древе. Отсюда, на первых порах еще не вытекает отрицания Бога. По привычке мысль допускает его существование как Творца. Но для нее ясно, что, создав мир с его законами и человека с его способностями, Он уже не действует, и дело самого человека устраиваться на основании этих законов, которые он постигает своим “всесильным” разумом и сообразует с тем, что ему кажется добром и злом. Бог, как Промыслитель, представляется противоречием с законами природы. В XVIII веке и развивается господство деизма, признающего Бога, как Творца, но не признающего Его, как Промыслителя. К этому направлению принадлежали или с него начинали в XVII-XVIII веках все господствующие мыслители: Локк, Гоббс, Шефтсбери, французские “философы” Вольтер, Гельвеций, Дидро и т. д., немецкие Реймарус, Лессинг<sup>2</sup> и т. д. Деизм представлял много различных направлений, но объединяющей всех идеей было устранение Бога как силы промыслительной, принимающей участие в функционировании созданного Им мира. Понятно, что на таком понятии Бога мысль не может остановиться. От деизма неизбежен переход к атеизму или к пантеизму.

Если Бог находится где-то в недоступной дали от мира и человека, если дела мира совершаются по неизменным законам, то практически нет никакой надобности принимать во внимание существование Бога. Практически его нет, а если так, то нет надобности и в “гипотезе” Его существования. С Ним и без Него все будет совершаться одинаково. Таким и является **атеизм**, к которому в XVIII веке примыкает большинство мыслителей. Но так как, по деистическому пониманию, Бог сотворил мир, то возможен и такой поворот мысли, при котором Бог проявляется в законах природы. Отсюда может родиться даже пантеистическое мировоззрение. Однако же в обоих случаях христианское мировоззрение вытесняется, значение же человека крайне раздувается. Разум становится высшим элементом всего существующего, а человек, как носитель разума, — наивысшим существом мира. Таким образом, начав с относительно скромной автономности разума, человек приходит к

господству над миром, развенчав Бога, а в XVII-XIX веках являются даже попытки создать “религию разума” и “религию человечества.”

Мир и человек были окончательно отрезаны от Бога Кантом, хотя и вопреки его желаниям. Кант утверждал, что мы познаем **наше собственное** представление о мире и человеке. Такая постановка вопроса о познании равносильна утверждению, что мы ничего не знаем, кроме законов нашего собственного разума. Отсюда логически следует, что и реально существует только наше представление. Это, замечает В. А. Кожевников в упомянутом этюде, “было понято Фихте, который и провозгласил: “Я — познающее — и есть сущее, все же прочее есть лишь познаваемое, то есть только мыслимое, **мною** творимое, из меня исходящее, вне моего представления не существующее.” “Обоготворение разума было завершено Гегелем, которого “Феноменология духа” и “Философия истории” есть грандиозный опыт разложения космической и исторической реальности в процесс эволюции философской мысли” (В. Кожевников. Указ. соч. с. 8-9).

В этой “идеалистической” философии торжествовал, таким образом, полный нигилизм в отношении к какой бы то ни было реальности, и Бог сам по себе совершенно упразднился, как и заявил наконец Фейербах.

“Абсолютное существо для человека — он сам,” — объявил Фейербах. “Вопрос о бытии Бога есть вопрос о бытии или небытии человека”; “Первичное есть человек, а вторичное — Бог. Человек объективирует в религии свое собственное существо”; “Вера в Бога есть не что иное, как вера в человеческое достоинство, в божественное значение человеческой личности.” Все сводится к человеку: всякая истина, всякая нравственность; но зато все лишается абсолютного значения, так как и истина, и нравственность неодинаковы у различных людей. И вот в конце концов Фейербах, не признающий реальности ни мира, ни Бога, должен был искать прочной опоры не в человеке, а в **человечестве**. Это один из множества образчиков того, как запутываются люди, отвергающие внечеловеческую реальность. Фейербах, отвергая реальность **мира** и **Бога**, признал высшей реальностью “человечество,” как будто мы можем иметь хоть малейшие доказательства о его существовании, если считаем недоказуемыми бытие Бога и мира! Тут нет ни искры философского разума и даже разума вообще. Как бы то ни было, Фейербах, чтобы избежать явной разнородности представлений различных людей об истине или нравственности, решил, что точное понятие о том или другом мы получаем, как сумму представлений всех людей в совокупности, то есть в “человечестве.” Истина есть нечто коллективно-человеческое. Нравственность определяется также всечеловечностью. Все люди взаимополняют, уравнивают и компенсируют друг друга. Но где же искать это коллективное человечество? Фейербах указывает на **государство**. “Государство призывается объединить все многообразие личностей и жизненных явлений, стать полнотой силы и полнотой мудрости и блага. То, что разрознено в человечестве, сливается в государстве будто бы в абсолютное единство, превращается как бы в единого коллективного совершенного человека. Государство становится видимым и активным воплощением божества, человеко-богом” (В. Кожевников. Указ. соч. с. 19).

Философская мысль Фейербаха, как иронизирует В. Кожевников, приводит нас, в конце концов, в полицейский участок. На иных основах строится религия человечества у основателя позитивной философии Огюста Конта<sup>3</sup>. Не признавая в сфере **положительно** известного, то есть доступного нашим внешним чувствам, ничего выше человека и подчиняясь потребности человека быть в благоговейном общении с высшим и идеальным, Копт сочинил и разработал культ не государства, а человечества в лице высших представителей



его гения. Это, конечно, приличнее и эстетичнее, но зато у Копта нет реального предмета поклонения, так как позитивизм не признает бессмертия души. Великие люди прошлого у Конта уже не существуют реально, а живут только в памяти и представлении своих поклонников, которые сами оценивают их заслуги. Если бы они нашли, что Юлий Цезарь или Сократ, в сущности, не заслуживают поклонения, то и перестали бы им его воздавать. Таким образом, активной силой в религии человечества Конта являются поклонники, а не предмет поклонения. Такая религия не имеет и тени внушительности, какую представляла, например, “религия предков” у народов, веровавших в загробное бытие душ предков и их способность к деятельности из сферы загробного бытия.

Ни Фейербах, ни Копт в своих пробах религии человека не могли ничего достигнуть, ибо для какой бы то ни было религии нужны две **личности**: человеческая и божественная, находящиеся в связи и взаимоотношении. Поэтому, покидая христианство, люди не могли прийти до возможности другой религии раньше, чем началось возвращение к языческой мистике. До тех же пор эти попытки могли иметь лишь то значение, что упрочивали забвение истинного Бога и отучали от христианского общения с Ним. В том же направлении действовали также материалистическое воззрение и позитивная философия, весьма близкие к нему по духу.

Отвержение реального проявления духовного начала приводит к тому, что наш разум начинает допускать в сфере научной основы мышления только явления материальной природы. При этом разум или совершенно отвергает все, кроме материального мира, или признает, что все выходящее за пределы материального мира, если и существует, то, будучи не познаваемо, не может служить материалом для сознательного мышления. В этом случае человек остается наедине с позитивной философией, допускающей, как нечто, **положительное** лишь то, что свидетельствуется и проверяется нашими внешними чувствами. Таким образом, атеизм, материализм и позитивизм развивались все более в XIX веке и считались последним словом разума. Под давлением этого наука делала немало усилий для подрыва религиозных представлений. Космография создавала мысль о вечном существовании мирового пространства с его туманами, звездами и солнечными системами, вечно разрушающимися и вечно зарождающимися. Геология нарисовала картину образования Земли и различных эпох животной жизни, соответствующих эпохам геологическим. Явилась теория эволюционного развития и трансформации видов растений и животных из простейших — в сложнейшие. В то время постоянно старались создать искусственно если не клеточку, то хотя бы живую протоплазму из веществ безжизненных. Хотя теория самопроизвольного зарождения организмов была систематически опровергаема опытным путем, однако она не исчезла как идея, а только перенесла гипотезу о самопроизвольном зарождении жизни в какие-то другие, неведомые эпохи или места мирового пространства, обладающие будто бы условиями, при которых возможно самостоятельное образование живой материи и зародышей организмов. Вообще, в то время, как метафизика доказывала, что наш разум творит весь мир в своих представлениях, точная опытная наука сделала чрезвычайно многое, способное объяснить если не сотворение мира, то его развитие без всякого божественного участия, лишь силами природы. Не всегда деятели точной науки, открывавшие законы эволюции, были нерелигиозны. Сверх того, в науке постепенно установился тот взгляд, что не должно выражать от имени науки суждения в таких областях бытия, которые не доступны точному опытному наблюдению. Но масса образованных и тем более полуобразованных людей все более погружалась в материализм и атеизм.

Под давлением той же идеи человеческой автономности в общественном и государственном устройении так же все более систематично происходило отстранение религиозных указаний. Теория государства, теория права, в старину проникнутые церковными идеями, перестраиваются на началах чисто “человеческих.” В этом отношении огромно было влияние франко-масонства. Понятие о “грехе,” еще недавно лежавшее в основании уголовного права, стало выбрасываться из кодексов, так что некоторые тягчайшие перед Богом грехи стали уголовно не наказуемы. Влияние Церкви в иных государствах совершенно отброшено, в других чрезвычайно ослабло, и христианская Церковь все более подводится под понятие “сообществ,” государством разрешаемых или запрещаемых по каким-либо соображениям. Народное просвещение в школах стало или вполне светским, или идет к этому. В наиболее передовых странах религия, как школьный предмет, вообще выброшена из программы. В праве брачном религиозная идея также совсем или почти выброшена. Явился гражданский брак, взаимные отношения супругов, отношения к детям, развод и т. д. — все это повсюду перестраивается по чисто человеческим соображениям, без внимания к идеям религиозным.

Вообще время религии начинало повсюду казаться отошедшим в прошлое и всякое ее влияние — простым пережитком прежнего фазиса развития. У Кондорсе разум объявил себя отныне господином человеческой жизни. Развитие же материализма сделало к этому радикальную поправку, подчиняя человека даже не его разуму, а действию сил природы.

В этом отношении наиболее замечательна теория экономического материализма Карла Маркса и Фридриха Энгельса, явившаяся последним словом материалистической логики. Принимая исходным пунктом материалистическое понимание жизни, эта теория логически определяет, что жизнь человека и общества есть не что иное, как органический процесс, сущность которого состоит в обмене веществ с окружающей природой. Вся жизнь — физическая, умственная, психическая — составляет лишь орудие и последствие приспособления человека к природе в процессе обмена веществ. На почве того же приспособления развиваются семья, общество и государство. Сущность жизни составляют известные формы добывания пищи и потребления, вместе с чем складывается организация общества, изменяющегося сообразно с совершенствованием техники добывания материалов для существования. Человеческое общество таково, каким требует его техника производства. Когда нарастают изменения этой техники, изменяются и формы общества, и, сообразно с этим, изменяются и нравственные понятия, которые всегда таковы, какие требуются для жизни общества. Личная этика, понятия о достоинстве человека, о том, что благородно и высоко, — все это строится так, как требует данный тип общества, являющийся, в свою очередь, созданием техники производства. При подобной философии, развитой до окончательных выводов такими учениками Маркса и Энгельса, как Каутский, человек теснейше связан с природой, но никакой религии здесь не может возникнуть, ибо ни человек, ни природа не сохраняют никаких атрибутов самостоятельного, разумного и ведущего субъекта, и человеческая общественная жизнь представляет собой простой процесс развития органического вещества, совершающийся по законам физики, химии, космических влияний и т. д. Эта грубая философия, выбрасывающая из души три четверти ее содержания, дает образчик того, в какую ничтожность низводит человека, в конце концов, горделивая идея автономности. Избавившись от зависимости от Бога, он переходит в полное подчинение силам природы, где нет ничего, кроме роковой необходимости.

“Похороны Бога, — как замечает проф. С. Булгаков, — обращаются в похороны самих похоронщиков, потому что, хороня Бога, люди вынуждены хоронить божественное в

своей душе, а божественное есть действительная реальная природа человеческой души. Можно думать о себе что угодно, но, вопреки всем этим мнениям, человек не перестает быть тем, чем его сделала Рука, сотворившая его. Он рожден для вечности и слышит в себе голос вечности... Сам для себя человек потому и не может стать абсолютным самодовлеющим, что никогда не удовлетворится собою, своим данным состоянием, если только не ниспадет в низшую животность.”

Но в данном случае не произошло повального “ниспадения“ в грубую животность. Людьюми лишь стала овладевать тоска по высшему, идеальному, духовному, тоска по всему, где есть личность и свобода. И вот в этом атеистическом, материалистическом, позитивном культурном мире вдруг со всех сторон открываются ворота для вторжения языческой мистики, которую человечество так решительно отвергало девятнадцать веков назад, для духовной жизни с Христом.

Этот поворот произошел в первой половине XIX века. Разумеется, элементы языческой мистики явились не из пустого пространства. Зародыши его хранились в огромных запасах пантеистических учений, в замкнутых оккультных кругах, в высших степенях масонства и т. д. Но на большую публику мистика хлынула почти внезапно. Со всех сторон явились легионы спиритических духов, пережитки гнозиса, герметизма, новые силы оккультизма, воскресающего индуизма, теософии. Они предлагали алчущим и жаждущим кому что более нравилось: кому колдовство и магию, кому общение с дорогими покойниками, кому философию, кому мистическое могущество превыше всякой власти человеческой. Рационализм и материализм, так авторитетно подрывавшие христианство и его духовную жизнь, стали до чрезвычайности скромны, потому что новые мистики смело бросали им в глаза обвинения в узости и тупости.

“Материалистические доктрины отжили свой век, — заявляет д-р Папюс на конгрессе 1908 года. — Эти доктрины хотели разрушить вечные принципы, составляющие сущность жизни общественной, политической и религиозной, но пришли только к пустопорожним и бесплодным отрицаниям. Опытная наука привела ученых, вопреки их желанию, в область чисто духовных сил, посредством гипнотизма и внушения на расстоянии” (Аббат Эмануил Барбье. Проникновение масонов в Церковь. — Ред. 1910. с. 47).

Так, длинным обходным путем — через рационализм, автономизм, деизм, материализм и позитивизм — люди христианского мира, от Бога отставшие, но почувствовавшие всю тоску безбожия, были приведены вновь в древнее лоно языческой мистики.

### **Нашествие духов, магов и адептов.**

Из хлынувших на культурный мир мистических направлений **оккультизм** разных разветвлений не есть что-либо новое: это абориген Европы, действие которого проявлялось очень сильно и в конце XVIII века, когда на весь свет гремели имена Калиостро, Месмера Сен-Мартена и Мартинец Пасхалиса. В масонстве не избежали его влияния точно так же, как и влияние гнозиса. Известную новизну представил **спиритизм**, который, хотя и существовал вечно, но собственно у Аллана Кардека принял теоретическую обоснованность и с его времен распространился с неслыханной силой. Наконец, **теософия**, возрождавшая индуистскую философию в европеизированных формах, составляет явление новое. Все эти направления, между собою спорящие и борющиеся, по существу представляют лишь отдельные отряды одной и той же армии.

Первый толчок к возрождению языческого мистицизма дал спиритизм, впервые развившийся в Соединенных Штатах. Быть может, это находится в связи с тем обстоятельством, что в 20-х годах французский тамплиерский орден франк-масонства раскололся на две части, из которых одна, оставшаяся во Франции, весьма захирела, другая же перешла в Америку где, напротив, достигла высокого развития (Deschamps. Указ. соч. 4.11).

Во всяком случае, уже в конце 40-х годов XIX века в Соединенных Штатах Америки обильно проявились спиритические “феномены” (В. П. Быков, “Спиритизм перед судом науки,” общества и религии. М. 1914. с. 71 и след.), а в 1852 году там насчитывалось до 30 000 медиумов и несколько миллионов убежденных спиритов. Из Америки в 1853 году спиритизм перекочевал сначала в Англию, потом во Францию и Германию, проходя, говорит г. В. Быков, везде одну и ту же схему развития, то есть сначала проявляясь в форме стуков, потом — столоверчения, затем — писания и, наконец — непосредственных сообщений. Это учение в Европе захватило даже таких видных ученых, как Араго, Фарадей, Тиндаль, Шеврель, Фламарион, Крукс, Уоллес, Римман, Цольнер<sup>4</sup> и т. д., которые подошли к изучению спиритических явлений сначала с предубеждением, а затем сделались ярыми последователями спиритизма. В 1858 году некто Ипполит Ривайль написал под псевдонимом Аллана Кардека с помощью духов шеститомное произведение, содержащее спиритуалистическую философию с религиозно-мистическим оттенком. Когда появился спиритизм в России — это, по мнению г. В. Быкова, не представляется возможным точно установить, но, во всяком случае, не позже середины XIX века, то есть одновременно со всей Европой, и притом — в своей законченной форме (столоверчения, пишущего и говорящего медиумизма) и в “такой эпидемической силе,” что уже в 1853 году митрополит Филарет Московский счел необходимым выступить с обличениями против него. В 60-х годах спиритическое движение в России еще более усилилось. К нему примкнуло также немало видных ученых и общественных деятелей, как, например, проф. Н. Вагнер, проф. Юркевич, Владимир Даль, академик Остроградский, проф. Бутлеров<sup>5</sup> и т. д. Популяризацией этого движения особенно занялся А. Н. Аксаков<sup>6</sup>. В начале XX века заметную роль в развитии спиритизма сыграл Владимир Павлович Быков, выступивший затем обличителем его и неустанным противником.

На всемирном конгрессе в Бельгии, в 1910 году, количество организованных спиритов, имеющих свои кружки и собрания, исчислялось в 14 000 000 человек, и число сочувствующих, но еще не успевших как следует организовать, — в 10 000 000.

Спиритические кружки основывают не только помещики, чиновники, священники, лица интеллигентных профессий, но даже и простые крестьяне. Подписчики спиритических журналов г. Быкова распределялись по статистике так: военных — 32%, сельского населения — 27%, чиновников — 21%, свободный профессий — 12% и духовного звания — 8%. Количество спиритических кружков в России превышало в это время 3500, из которых на долю Петрограда приходилось 1000, на Москву — 672, а остальные — в разных других местах (В. Быков. Указ. соч. с. 77-78).

Характер спиритических явлений общеизвестен. Несмотря на чрезвычайное разнообразие спиритических феноменов, говорит г. Быков, все они распадаются на четыре основные разновидности: 1) движение столов: “левитация,” т.е. уменьшение веса, вследствие чего они поднимаются в воздух, и “гравитация,” т.е. отяжеление, вследствие чего они становятся неподвижны, а также круговое вращение, переносы предметов; 2) материализация призраков; 3) пишущий медиумизм; 4) интуитивный медиумизм, слепки и отпе-

чатки; “интуитивный“ медиум воплощает в себе вызываемого духа и говорит от его имени; через таких же медиумов получают на мягкой глине или муке отпечатки лиц духов.

Учение спиритизма сводится к следующему (Там же, с. 77-78). Мир делится на два плана: план духов незримых, невоплощенных, и план духов воплощенных, каковыми являются люди. Сущности первого плана управляют судьбами второго (воплощенного). Бог существует, но диавола и вообще злых духов нет. Все безграничное пространство между Богом и людьми заполнено лишь душами умерших людей, которые по степени своей духовной эволюции, бывшей на земле или в других мирах, делятся на духов высших и низших, иногда даже чуждых стремления к усовершенствованию. Эти последние и почитаются людьми, невежественными в спиритизме, за духов зла, демонов, сатану и т. п. Духи постоянно воплощаются и перевоплощаются, каждый из нас уже много раз жил во плоти. При новых воплощениях дух должен исправить несовершенства своего прежнего жития. Это есть цель перевоплощений. Вполне же совершенные духи могут перевоплощаться только с какими-нибудь миссионерскими целями.

Относительно Спасителя Иисуса Христа вначале появления спиритизма духи говорили очень осторожно и с уважением, но потом стали высказываться не стесняясь. В посмертных статьях Аллана Кардека в 1871 году Божественная природа Спасителя прямо отвергается. Ближайший друг Кардека Леон Дени говорит, что Спаситель был величайшим медиумом своей эпохи и что таким может сделаться каждый спирит (В. Быков. Указ. соч. с. 131).

“А на всемирном спиритическом конгрессе 1910 года в Брюсселе, — говорит г. Быков, — нам, русским спиритам, публично заявили, что наше заблуждение состоит в том, что мы, благодаря отсутствию свобод в нашей стране и избытию невежества и темноты, считаем Христа Богом, тогда как спириты всех стран мира, исключая две небольшие организации в Швейцарии, считают Спасителя обыкновенным человеком и обыкновенным медиумом, так что современный медиум, целитель Пило из Дуэ имеет большее основание называться Христом” (Там же, с. 318-319).

Не входя в более подробное изъяснение об учении спиритов, можно уже из сказанного видеть, что оно вполне не христианское и христианство отрицает. Вместе с тем это учение само по себе обречено на крайнюю беспорядочность и путаницу, так как основано на сообщениях миллионов “духов” миллионам людей. Как оккультисты, так и теософы относятся к спиритам вообще пренебрежительно и считают их занятия вредными.

Оккультист Элифас Леви говорит: “Всякое вызыванье какой-либо неизвестной нам и чуждой духовной сущности, стремящейся дать нам свое направление взамен нашего разума и свободной воли, может быть рассматриваемо только как **интеллектуальное самоубийство**, ибо это призыв к безумию.” То же объясняет автор “Света Египта,” очень авторитетный оккультист, ныне умерший Томас Генри Бургон: “Необходимое условие всякого транса или физической медиумичности заключается в **пассивности**. Самый опасный пункт в этих формах медиумичности — разрушение индивидуальности. Процесс развития этой медиумичности сопровождается разрушением воли. Такое разрушение воли — подчинение духовным интеллектам, как выражаются спириты, есть величайшее несчастье медиумизма.” В большинстве же случаев медиумы подчиняются даже и не “духовным интеллектам,” а просто настроению аудитории. Но если на медиума действуют разные “обитатели астрала,” то дело еще хуже. Станислав Гюайта (тоже оккультист) говорит: “Медиумы в большинстве случаев слабы здоровьем. Они совершают свой жизненный путь одержимые, часто поедаемые живьем ларвами” (Ларвами называются, по учению оккульти-

стов, особые духовные сущности, порождаемые страстями и умирающие, если им нечем “питаться” в смысле нервной силы).

Ларвы приобретают плотность, только истощая медиума, так как у него занимают нужную им пластическую субстанцию, без которой не могут проявляться. “Это настоящий **вампиризм.**” “Обитатели астрала” высасывают нервные соки. “У медиума всегда наблюдается потеря силы, — говорит Ланселен. — Медиум попадает под власть дурного существа, злоупотребляющего телесными силами подпавшего под его власть.” Вообще, оккультисты и теософы считают спиритические занятия крайне неосмысленными. Г-жа Блаватская<sup>7</sup> так же горячо предупреждала спиритов относительно того, что они на своих заседаниях делают жертвою “обитателей астрала,” их высасывающих. В отношении “оккультных способностей” люди делятся на два класса: гипнотизеров, подавляющих других своим психическим влиянием, и сомнамбул, поддающихся чужому психическому влиянию до впадения в безволие. Занятия спиритов именно развивают у них сомнамбулизм, безволие и пассивность, подчиняясь чужим психическим влияниям, откуда бы эти влияния не шли.

Таким образом, занятия спиритизмом действуют на людей самым вредным образом. Это подтверждает и сам В. П. Быков на основании почти 25-летнего наблюдения огромного числа лиц, разрушающих свою душу этим утонченным способом. Но насколько **реальны** явления, на которых спириты основывают свою веру в общении с духами умерших? На это г. Быков отвечает самым категорическим образом, что при общении с духами умерших представления спиритов безусловно иллюзорны. “Этого общения, по желанию спиритов и по способам и методам, ими рекомендуемым, не существовало, не существует и никогда не будет существовать.” То же, что происходит на спиритических сеансах — не есть явления душ усопших, а производное от трех разнородных сил:

1) отчасти, спиритические явления происходят вследствие различных нормальных или болезненных состояний и процессов человеческой психофизиологии. Сюда относятся экстериоризация, ясновидение, телепатия, раздвоение личности, предчувствия, работа подсознания и т. п. (Ряд явлений этого рода засвидетельствован точными научными наблюдениями, как, например, какое-то психофизическое истечение из человека, которое может быть заметным или отмеченным на фотографической пленке. Наблюдалось и воздействие психофизической силы на тяжесть предметов и т. д. Изложению научных наблюдений этих явлений посвящена значительная часть цитируемой книги г. Быкова);

2) отчасти — и в чрезвычайно сильной степени, — спиритические явления представляют бесконечный ряд обманов и подделок, то есть относятся к области фокусов;

3) отчасти, наконец, — и эту часть явлений г. Быков считает даже “самой существенной” — спиритические феномены суть дело “силы Сатаны и его планомерной политики” (В. Быков. Указ. соч. с. 146-147).

Политика эта “направлена к уничтожению веры во Христа как Бога, в подрыве Церкви, ее значения, ее роли в руководстве человеком.” Так убежден г. Быков. Было бы слишком долго приводить рассказы его на эту тему, и мы ограничимся только отметкой этого свидетельства со стороны человека, который был сам очень долго увлечен спиритизмом и наблюдал тысячи других таких же увлеченных им.

Церковная иерархия всех исповеданий единодушна в таком взгляде на спиритическое движение, которое у нас обличали с самого начала митрополит Филарет, архиепископ Никанор<sup>8</sup> и другие. Римско-католическая церковь (энциклика “Pascendi,” 1905. Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч.) предала спиритов отлучению. Множество протестантских бо-

гословов также высказывались против спиритизма как против движения антихристианского. Несмотря на идейную слабость спиритизма и вред, приносимый им своим практикантам, та большая, но могущественная волна мистицизма, которая охватила весь мир, дала сильный толчок возрождению других мистических учений и движений, причем во всех них значительное участие принимало франк-масонство. Оккультизм представляет собой очень давний, никогда не умиравший пережиток языческого мистицизма, но во второй половине XIX века он очень оживился, выступая об руку со спиритизмом, в котором усматривал явления “астрального мира,” и с теософией, появившейся несколько позднее. Оккультизм отличается от теософии такими тонкими штрихами, что для непринужденных к этим учениям они кажутся почти однородными. Точно так же оккультизм выступил в тесной связи с Каббалой, которая издавна начала получать в Европе своеобразную обработку, отличающую ее от чисто еврейской. Наконец, в очень близкой связи с оккультизмом находится и возродившийся в сравнительно недавнее время гностицизм. Вообще, в наше время оккультизм можно назвать центральным мистическим учением, которое воздействует на все другие, имея претензию быть высшим мировоззрением, ставящим, будто бы, религиозные воззрения на научную почву, давая вопросам о духе научное исследование и научное обоснование. Под влиянием оккультизма развился с новыми силами и франк-масонский орден мартинистов, возникший в XVIII веке, а потом так и заглохший.

В 80-х годах XIX века в ордене мартинистов состоял гроссмейстер маркиз Сент-Ив д’Альвайдр, известный оккультист и знаменитый деятель европейской Каббалы. Еще в начале XIX века Фабр д’Оливе, почитаемый гением среди оккультистов и каббалистов, открыл, как ему казалось, способ символического чтения Библии, посредством которого выяснил истинный смысл Моисеева Пятикнижия, и “перевел” его в оккультно-каббалистическом смысле (Фабр д’Оливе. Космогония Моисея, традиция, восстановленная по истинному смыслу древнееврейских (египетских) слов. Перевод В. К. Запрягаева. Вязьма, 1911).

Сент-Ив д’Альвайдр двадцать лет трудился над окончательным усовершенствованием этого чтения, применяя к нему каббалистическую “темуру,” “гематрию” и “нотарион” и, сравнивая смысл слов древнееврейских, санскритских и китайских, окончательно, по мнению своих почитателей, уяснил смысл тайного “предания” первобытных народов. Он же изобрел особое приспособление, называемое оккультистами “археометр,” дающее возможность производить исследование прошедших событий и определять будущие (Папюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. с. 12, примеч).

В 1887 году он сошелся с Жераром Энкос, который также был уже оккультистом, а став учеником д’Альвайдра, сделался его активнейшим помощником. Он-то и реорганизовал мартинизм, придав ему энергичную деятельность, а в 1891 году был сам избран пожизненным гроссмейстером ордена.

Первые ложи возрожденного мартинизма имели в рядах своих инициаторов виднейших оккультистов и каббалистов, как сам Папюс, Пеладан, Станислав Гюайта и др. В конце 80-х годов XIX века Папюс основал оккультистский журнал “Zuitiation” который сыграл большую роль. Мартинисты сгруппировали вокруг себя много и других мистических организаций. Сам орден в 1889 году имел свой Высший совет в Париже и развил свои отделения по всем странам света. В 1898 году их насчитывалось: во Франции — 27, в Бельгии — 3, в Богемии — 1, в Швеции — 9, в Голландии — 12, в Швейцарии — 2, в Румынии — 1, в России — 2, в Англии — 2, в Соединенных Штатах — 19, в Аргентине — 7, в Гонконге — 2, в Египте, Тунисе, Гаванне, Колумбии — по 1. Всего орден насчитывал

113 отделений. В Соединенных Штатах ложи мартинистов были настолько многолюдны, что имели собственный Высший совет под управлением д-ра Блица, который был деятельнейшим инициатором знаменитого Конгресса религий в Чикаго в 1893 году (где фигурировало, к сожалению, и Православие). Мартинисты же организовали Спиритуалистический союз и созвали в 1908 году конгресс спиритуалистов (Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч., с. 135—136).

**Спиритуалистический союз**, имеющий журнал того же наименования, стремился собрать около себя буквально все религии, ереси и секты — теософов, спиритов, “эзотерических” христиан, сведенборгианцев<sup>9</sup>, магометан, евреев, индуистов и т. д., объявляя, что он есть не что иное, как их “общая душа” (Там же, с. 45).

Одновременно с этим оживлением мартинизма неожиданно появилась в 1887 году и гностическая церковь, возникшая в связи со всеми упомянутыми движениями.

Восстановителем ее был некто Жюль Дуанель, человек крупного положения во франк-масонстве, именно — член Высшего совета Великого Востока Франции, то есть основной масонской организации. По своей “мирской” службе Дуанель был архивистом в департаменте Луарэ, именно в городе Орлеане, где в древние времена альбигойцы судили и казнили гностиков. Дуанель, по-видимому, был человек крайне впечатлительный и увлекающийся. Ему попала в руки древняя хартия, написанная рукой Этьена, одного из 14 еретиков, сожженных в Орлеане в 1022 году за то, что они практиковали и исповедовали гностическую доктрину. Эта находка произвела необычайное впечатление на Дуанеля, который был внезапно охвачен каким-то энтузиазмом к гностицизму и взял на себя задачу призвать к жизни древнюю традицию. Он воскресил гностическую церковь и стал первым ее патриархом под именем Валентина II. Для принятия этого звания он не считал нужным какое-нибудь особое посвящение, так как, по объяснению его преемника патриарха Синезия (д-р Фабр Дезессар), “благодать священства может быть дана во всей полноте прямым божественным наитием.” Дуанель и считал себя посвященным свыше. “Сам зон Иисус возложил на меня руки и меня посвятил епископом Монсежюра,” — заявил он и начал деятельно распространять гностическое учение среди интеллигенции, так что в скором времени возник Синод, посвятивший его уже и внешним образом. Установлена была иерархия. Книжный торговец Шамуэль отдал новогностикам помещение, где они устроили свой храм. Тут был рукоположен в епископа Бордо д-р Фабр Дезессар под именем Синезия. Церемониал и облачения были сначала очень скромны. Патриарх Валентин II имел в качестве первосвященнического облачения лишь широкий шелковый фиолетовый шарф, обшитый золотым галуном, с серебряной голубкой в лучах, вышитой на той части шарфа, которая покрывала плечи. Три гностических епископа возложили руки на Синезия и по совершении символических действий взяли с него клятву в верности гностической церкви. Ритуал новой церкви — подражание ритуалу катаров и альбигойцев — состоял в вызывании духов. На спиритическом заседании Парижской оккультной орактории в 1890 году проявились древние катарские епископы Этьен и Гальябер Декастр (оба сожженные в 1022 году) и продиктовали литургические формулы и обряды таинств. На основании таких компетентных откровений и был составлен ритуал новогностиков (Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч. с. 75 и след.).

Однако патриарх Валентин 2й, несмотря на все эти видения, недолго оставался верен своей церкви. В 1895 году он отрекся от нее перед католическими епископами Орлеана, передал им свой омофор и прочие священные одеяния, исповедался и приобщился по римско-католическому обряду. Это, разумеется, сильно потрясло новую ересь, тем более



что пылкий Дуанель не ограничился одним отречением, а выступил против своего создания с обличениями. Под псевдонимом Костки он написал ряд статей в журнал “Verite Francaise” где дал много сведений о гностиках, описал их литургический ритуал, а также разные обряды франк-масонов. Эти статьи были опубликованы отдельной книжкой под названием “Lucifere damasque” одно название которой показывает, что Дуанель признал свой новогностицизм делом самого сатаны. Вопрос об обращении Дуанеля остается не исчерпанным, так как гностики утверждают, будто бы он потом снова возвратился в их церковь, аббат же Барбье приводит очень авторитетные свидетельства того, что Дуанель остался верен римско-католической церкви и скончался добрым католиком.

Во всяком случае, у гностиков затем произошли разделения. Патриархом основанной Дуанелем церкви, которая получила название валентиновской, стал Синезий. Но в 1903 году на соборе в Тулузе зародилась так называемая устическая церковь, патриархом которой сделался некто Брико под именем Иоанна 2. Патриарх Иоанн 2 основал в 1907 году орган своей церкви — журнал “Reveil gnostique.” Патриарх же Синезий в 1909 году основал для своей церкви журнал “La gnose.”

Что такое этот новый гнозис? Как сказано выше, его основатель и первый патриарх Дуанель объявил его делом сатанинским даже в смысле “прямого действия и ощутимых манифестациями злого духа.” К сожалению, аббат Барбье не приводит конкретных фактов этих манифестаций, ограничиваясь замечанием, что у Костки имеются очень любопытные об этом свидетельства, и отсылает читателей к непосредственному ознакомлению с книгой “Lucifer demasque.” Общее же заявление Костки, приводимое у Барбье, гласит лишь, что “сатана проявляется. Сатана имеет оккультную церковь, своих поклонников, церемонии, специальную литургию, демоническую религию, противопоставляемую истинной Церкви Господа Нашего.”

Что касается самого учения нового гностицизма, то оно представляет собой прямое воспроизведение древне-валентиновского, созданного на основании обыкновенных исторических документов, добавленное в ритуале собственными сочинениями разных “кантик” Плироме, зонам и т. п., а в общем мировоззрении — кое-какими сближениями с оккультизмом. По статутам патриарха Синезия, гностическая церковь имеет задачей восстановить **древнее христианство**. Чтобы вступить в гностическую церковь, требуется исповедание двух догматов: 1) вера в эманацию и 2) спасение посредством знания-гнозиса. Новая церковь отрицает Бога как **Создателя**. Мир возник посредством эманации, из которых высшие, божественные, образуют мир Плиромы. Учение гностической церкви имеет, по ее словам, основанием: 1) древнее предание, сохраненное в Ведах, “Зенде Авесте” и в некоторых еврейских книгах; 2) эзотерическое предание христианства. Бог определяется как единый, но в различных состояниях. В основании Бог есть бытие в потенции — Великая Бездна, которая, получая самосознание, становится Богом Разумом (Нус). Из него эманурует Плирома, в которой имеется Сын, Логос. Логос есть движение вибрации, порождающей эфир и огонь. В деле спасения он есть Иисус Христос. Что касается Святого Духа, который называется Пневма Агион, — это сила, возбуждающая вибрационное движение и производящая вихри и токи, которые пронизывают весь мир и потом возвращаются мужскими и женскими парами эонов. Первая сизигия образуется из Нуса и Софии. Из постоянных лобзаний Вечного и его Супруги (Софии) рождается все на свете. История Софии изображается по древневалентиновски. Желая создать нечто без супруги, она порождает несовершенную Эктрому — Софию Ахамоф, которая, выпавши из Плиромы, делается началом здешнего мира. Устроителем земного мира был Демиург. Что касается историче-

ского Иисуса Христа, это был величайший из людей, потому что в величайше возможной степени проявил Логос. Он есть спаситель людей, но не вследствие искупления их, а потому, что дал знание (гнозу). Сообразно древнему гностическому учению, люди в конце концов приходят в Плирому, если они **пневматики** по природе. **Психики** останутся под властью Демиурга; наконец, **гилики** (материальные люди) не имеют спасения. Впрочем, существенного различия между духом и материей гностики не признают. Делаю эти отметки их учения кратко, приблизительно и неполно, потому что новый гнозис старается быть точным воспроизведением древнего, который обрисован подробно выше, в отделе “Синкретические учения.” Разумеется, о новом гнозисе можно сказать то же самое, что и о древнем: то есть это учение есть по преимуществу антихристианское, так как другие язычествующие учения лишь **отвергают** христианство, учат вне его и вопреки ему, тогда как гностицизм **подделывает** христианство, выдает себя за истинное христианство и свой “гнозис” приписывает самому Господу Иисусу. Конечно, совершенно нелепо звучит это рядом с объяснениями, что источником гнозиса служат учения Веды и “Зенд Авесты,” ибо если так, что же нового представляет учение, навязываемое гностиками Господу Иисусу, и каким образом гнозис, повторенный им после Зороастра, мог быть более “спасителен,” чем гнозис самого Зороастра? Но, во всяком случае, выдавание себя за истинных учеников Иисуса Христа, конечно, гораздо более кощунственно и вредно, нежели учения тех, которые не совершают такого подлога, и с этой точки зрения понятны слова Дуанеля, что гностическая церковь есть церковь сатаны.

В то время, когда воскресал гностицизм и египетско-греческо-каббалистическая идея в оккультизме, против христианства выступила еще идея индусская в виде теософии. Собственно, между оккультизмом и теософией трудно провести вполне ясную границу, намечаемую тем, что оккультизм основан, по преимуществу, на западном предании, теософия же явилась на основах буддийско-ведантских.

Возможность буддизма в Европе обусловлена была в значительной степени тем, что христианство, в свою очередь, не оставалось без известного влияния на индуизм. Часть индусов обратилась в христианство еще в V и VI веках. Возможно представить себе отраженные христианские влияния даже в таких движениях, как философская школа Рама-нуги (XII век по Р. Х.), придавшая Брахману известный характер личности, а человеческой душе — индивидуальность и бессмертие. Но, оставляя гадания о древних временах, в новой Индии мы не можем не видеть христианского влияния на учение “Брамо Сомандж.” Полные безусловного убеждения в своей философской высоте над всеми народами земли, индусы ничуть не шли в учение “Брамо Сомандж” для обращения в христианство, а лишь проявили сознание высоты некоторых пунктов христианского учения или европейского мировоззрения, выросшего на христианстве. Исправив на этих пунктах свою веру, индусский ум думал обратиться в нее англичан.

Первую попытку обновления индуизма сделал раджа Раммо Хун Рой (род. в 1772 году). Он изучал Библию и Коран и в 1818 году неудачно пробовал основать новое религиозное общество. Попытку эту он повторил, и основанное им общество стало зародышем нынешней “Брамо Сомандж.” В 1835 году он умер в Англии. Созданное им движение нашло таких сильных адептов, как Кетаб Чендер Сен, который основал новую отрасль “Брамо Сомандж” и в 1870 году пропагандировал свои идеи в Англии. Другую отрасль “Брамо Сомандж” основал Шиванар Састри. Видным деятелем секты был Мозумдар, бывший в 1893 году на Конгрессе религий в Чикаго.

Вообще, к христианству в Индии все-таки присматривались. Знаменитый Рамакришна, новейшее воплощение Кришны, задавшийся целью объединить все религии, по его словам, изучал христианство (хотя, видимо, крайне небрежно) и даже претендовал на то, что в него на два дня вселялся Христос.

Но если христианство плохо известно индусам, то английская философия весьма в ходу у них. В описаниях бесед образованных индусов у того же Рамакришны видны постоянные их споры об английских философах и ссылки на их сочинения и взгляды (“Прозвешствие Рамакришны”).

Английская философия влияла на индусов, конечно, не чисто христианской идеей (которой сама не имеет), а идеями европейской культуры о высоте личности. Поэтому-то и в вероучении “Брамо Сомандж” принято было бытие единого Бога, как самостоятельной Личности и бессмертие души с сознательной жизнью в загробном мире.

В это же время европейские ученые, изучавшие индуизм и буддизм, иногда были покоряемы их глубиной и сделали некоторые попытки для сближения буддизма с христианством. Некоторые ученые, даже Макс Миллер, говорит В. А. Кожевников, стали приписывать буддизму на Дальнем Востоке роль будто бы параллельную христианству, иные, как Гартман,<sup>10</sup> “готовы даже отдавать предпочтение человеку-богу Будде перед Богочеловеком Христом” (В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1-2. Пг., 1916. с. 6-29).

Профессор Зейдель старается доказать, будто бы евангельские повествования о Христе списаны с какого-то не существующего, но предполагаемого им рассказа о жизни Будды. Эта необоснованная гипотеза наделала много шума. По словам вашингтонского профессора Айкена, гипотеза о влиянии буддийских “сутр” на Евангелия поколебала веру многих в Америке. У Зейделя нашлись и подражатели, хотя ряд таких серьезнейших ученых, как Пюньер, Цеклер, Бендер, Гольцман, Кюнел, Ольденберг, Девис, Лавалье Пуссен, Ревиль и др., “осудили лейпцигского профессора (Зейделя) за легкомысленное отношение к столь ответственному положению и уличили его в недостаточном знании источников, в противоречиях и крайних увлечениях.”

Однако не довольствуясь таким косвенным развенчанием христианства, сторонники буддизма выступили с открытой проповедью его. На этой почве стали появляться опыты построения религиозно-нравственной системы для замены христианства. Таковы произведения Теодора Шульце. По его утверждению, ввиду неизбежного падения христианства нужно приготовить замену ему. Основанием для этого служит, по его мнению, индусская философия в ее этической переработке буддизмом. “Ей и предстоит обновить ветшающее европейское мировоззрение после окончательного упразднения в нем христианского начала.” Таким образом, Теософическое общество нашло и в Европе, и в Индии подготовленную почву для своей проповеди.

Само Теософическое общество было основано в США полковником Олькотом и Блавацкой в 1875 году и вначале не имело успеха. Но в 1879 году общество перенесло свою деятельность в Индию и завязало тесные связи с индуизмом и буддизмом. С этого времени оно стало быстро расширяться и привлекать всеобщее внимание. В 1884 году оно имело 99 отделений, в 1890 году — уже 241, в 1905 году — 579, рассеянных по 44 странам и объединяемых центральной организацией, находившейся в предместье Мадраса — Адьяре.

Если полковник Олькот был главным деловым человеком Теософического общества, то главнейшими пропагандистками его учения явились две женщины: г-жа Блават-

ская и англичанка Анни Безент. Обе представляли собой натуры чрезвычайно увлекающиеся и были фантазерки. Е. П. Блавацкая, урожденная Гаи, совсем молодой, 17 лет, вышла замуж за 60-летнего старика, очень скоро покинула его и предприняла ряд путешествий по Европе, Америке и Индии. В рассказах об этих путешествиях в пещерах и джунглях Индустана, среди американских спиритов и т. д. она сообщила множество самых невероятных чудес. Между прочим, она увлеклась спиритизмом и сначала старалась устроить в Египте спиритическое общество. Потом, в 1875 году, она отправилась в Соединенные Штаты, где и основала с полковником Олькотом Теософическое общество. Она увлекала своих последователей более всего очарованием таинственных сил, наполнявших и окружавших ее; в ее присутствии совершалось много разных необычных явлений “астрального” характера. Ее нередко уличали и в обмане (напр. в книге Всеволода Соловьева). Тем не менее в своей среде она пользовалась огромным авторитетом и оставалась президентом Теософического общества до самой смерти (1891 г.). Ближайшей сотрудницей г-жи Блаватской, а после нее — столь же авторитетной, была Анни Бизент, существо еще более экстравагантное. До 15 лет жизни она была евангеличкой. Выйдя замуж за англиканского пастора Франка Бизента, она нашла стеснительной для себя его религию, оставила мужа и стала жить кухаркою у другого пастора. Потом, попав на конференцию атеиста Бредло, она присоединилась к нему и несколько лет горячо проповедовала атеизм и материализм, пока не встретила с Блаватской, которая моментально обратила ее в свой мистицизм. Анни Бизент с этого времени ушла с головой в таинства теософии и уже до конца жизни.

В жизни Анни Бизент нельзя не отметить того обстоятельства, что она занимала высокое место в масонстве. Аббат Барбье цитирует из масонского журнала “Акация” сообщение о том, что Анни Бизент состояла членом 33-й степени и вице-президентом Высшего Совета как представительница его в Британской империи (Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч., с. 128-131).

В характере устава Теософического общества также есть нечто родственное масонству. Задачами его обозначены: 1) создать ядро общечеловеческого братства без различия религии, национальности, цвета кожи, сословий, каст и пола; 2) изучать религиозные и философские учения, особенно Востока и древности, для утверждения, что во всех них скрыта одна и та же истина; 3) изучать таинственные явления природы и психические силы человека. Однако такое терпимое отношение ко всем религиям допускается только в первой степени общества. Во второй степени требуется окончательно принять эзотерическую философию, верить в Магатм и трудиться на благо общества до самопожертвования. Особую, высшую степень составляет братство Магатм. Это учителя, которые обладают высшими способностями, могут сноситься с посвященными на огромных расстояниях и т. п.

К христианству Теософическое общество не всегда относилось одинаково. Полковник Олькот прямо заявил, что христианство “морально сгнило и духовно парализовано.” В официальном “Теософском словаре” Иисус Христос совсем не обозначен, а под словом “Хрестос” сказано, что “Христос” есть неправильное написание слова “Хрестос,” которое означает одну из низших степеней посвященных. Но через несколько лет, под влиянием Анни Бизент, теософы стали относительно учтивы к христианству. Спасителя называют “великим и божественным учителем, основавшим христианскую церковь,” христианам не мешают следовать своему богослужению. Это, впрочем, только “уступка,” имеющая целью приманить к себе, так как затем делаются свои теософские толкования Символа Веры, Молитвы Господней и т. д. (Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч. с. 130-131).

В отношении буддизма политика Теософического общества состояла в том, чтобы оживить его, сблизить с европейскими точками зрения и несколько видоизменить для лучшей приемлемости его европейцами. Это была задача, которую успешно выполнил полковник Олькот.

Теософическое общество, говорит г. В. Кожевников, пыталось сочетать положительную науку Запада с тайными знаниями древнего и нового Востока, причем нравственное свое учение заимствует преимущественно из буддизма, а философские элементы частью отсюда же и еще более — из других индусских систем. Признавая превосходство теософии над индуизмом и буддизмом, общество, однако, вступило в тесную связь с представителями буддизма на Цейлоне. Олькот добился расширения прав для буддийского культа и духовенства, увещевал буддистов энергично стоять за свои священные предания, исправлять их искажения и организовать обучение молодежи в храмах во избежание опасности для Цейлона “стать в будущем неверующим или христианским.” Учрежден был фонд для содействия нуждам буддизма, восстановлено торжественное публичное празднование дня рождения Готамы, начались публичные чтения теософов в пользу буддизма и полемические выступления их сочленов из среды туземного духовенства против христианства. В 1881 году после долгих прений с цейлонскими начетниками был издан составленный Олькотом “Буддийский катехизис” для сингалезских школ, введенный в программу по одобрению верховным жрецом Сумангалой и другими учеными монахами, благодаря чему это далеко не правоверное изложение буддийского учения получило широкое распространение на Цейлоне, в Индии, Бирмане, Японии, Австралии, Америке и Европе. На поддержку панбуддийскому катехизису был введен панбуддийский флаг, призванный стать для буддийского мира тем же, чем крест для христианского мира, и полумесяц — для мира ислама. Буддофильская пропаганда перенеслась и в Европу. “Катехизис” Олькота в немецком и французском переводах явился первым опытом распространения обновленного буддизма в Европе. В переводах на 20 языках (русский перевод Буткевича, Харьков, 1888) издания шли одно за другим. Кроме того, явился катехизис бикшу (монаха) Субгадры, 1904 году — катехизис Бруно Фрейданка. В 1903 году немцы образовали “Буддийское общество в Германии,” поставившее целью “ознакомление с буддизмом и его распространение в немецких странах.” К этому обществу примыкает “Лейпцигский буддийский миссионерский кружок” с книгоиздательством и книжным складом. Проповедь обновленного буддизма ведется энергично. Она, будто бы, предлагает очищенное от суеверий и детских грез прошлого учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, с наукой вообще, с Дарвиновой теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечениям сердца (катехизис Субгадры). Не забыла указать и на будто бы “поразительное сходство важнейших сторон жизни Будды и Христа.” Субгадра в катехизисе, ссылаясь на то, что за век до Р. Х. буддисты встречались в багрийской Александрии, находит “очень вероятным, что Иисус в возрасте от 12 до 30 лет был учеником буддийских иноков и от них воспринял духовную мудрость, возвещенную Им впоследствии Своему народу,” — небылица, которую Нотович не постыдился, говорит г. Кожевников, подкрепить подложным документом, за что ученые критики подвергли его жестокой казни (В. Кожевников. Указ. соч., т. 1. с. 19).

“Для западных потомков арийцев, — заключает Субгадра, — настало время снова услышать и познать неподдельное учение Будды: оно станет для Европы религией будущего, которая никогда не прейдет, пока будет стоять мир, ибо дух ее есть сама вечная истина, воплотившаяся в лице просветителя мира — Готамы.” Японское миссионерское обще-

ство “Буккио Гаккувай” сделало первый опыт рекламы северного буддизма на чикагском “Всемирном Парламенте религий,” где, впрочем, выступали видные представители и южного буддизма.

Проповедь буддизма ведется в книжке Куроды о Магайяне. Более серьезные “Очерки магайянского буддизма” ученого-японца Сузуки. Южные буддисты издали также целый ряд рекламных брошюр. Сверх того, была предпринята подготовка миссионеров для обращения Европы к “Свету Азии.”

Вот как рекомендует себя европейцам этот необуддизм: “Из всех религий он один учит наивысшему благу без Бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без Спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв и покаяния, без посредства святых и духовенства; он учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни” (Олькот. Катехизис. Вопрос 128).

В брошюрах Куроды, Дгарманалы, Ананды Майтрийи и на чикагской “Всемирной выставке религий” усиленно подчеркивалось, что “буддизм признает только закон естественной необходимости, но не знает Бога-Творца, ни личного бессмертия, ни существенного значения молитв какого бы то ни было культа.”

“Если буддизм назовут религией без Бога и без души или просто атеизмом, — поясняет Сузуки, — последователи его не станут возражать против таких определений,” ибо “понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов.” “Слово религия, — поясняет Олькот, — неприменимо к буддизму, он не религия, а нравственная философия.”

Пропагандисты буддизма стараются, однако, подделаться под европейский вкус, заявляя, что буддизм есть весть не пессимизма, а оптимизма и что цель его — не абсолютное уничтожение, а здешняя жизнь (Ананда Майтрийя). Сузуки (японец) говорит, будто бы нирвана “есть не состояние вечного покоя, а источник энергии и интеллигентности” и т. п.

В общей сложности пропаганда буддизма идет широко. Кроме переводов священных книг буддизма, есть целая литература популярных изложений. Многочисленны также издания периодические, проповедующие буддизм. К христианству эта пропаганда, конечно, относится крайне недоброжелательно. Один лама призывает “всех просвещенных истинных учеников Будды привести на путь спасения христианских варваров в Европе, еще погруженных в глубину пропасти религиозного невежества.” Некоторые европейцы и перешли в буддизм. Жюль Буа в 1894 году писал, что в Париже Будда имеет сто тысяч друзей и по меньшей мере — десять тысяч адептов. Сэр Эдуард Чемпли (буддист) говорил корреспонденту “Русского Слова” (номер от 30 апреля 1909 г.), что в Москве и Петербурге имеется с сотню лиц, сочувствующих буддизму, и что им интересуются и в высших кругах (В. Кожевников. Указ. соч., т. 1., с. 22-25).

Таким образом, теософия вызвала, в конце концов, широкую пропаганду буддизма в среде христианских народов, и даже с притязаниями заменить им христианство. Несмотря на эти видимые успехи, сомнительно, однако, чтобы необуддизм мог вытеснить в Европе и Америке оккультизм, который представляет для Европы не экзотическую философию, как необуддизм, а давнее учение, истекающее из общих корней европейской культуры — из мира античного, и который сверх того, обрабатывался в тайных европейских учениях почти две тысячи лет. В его оттенках гораздо более сродных европейскому духу, чем буддизм, хотя и переработанном в европейском духе, но в то же время, в силу самой этой

переработки, становящемся в противоречие с действительным духом азиатского буддизма. Всякое противоречие такого рода ставит необуддизм в критическое отношение к своему собственному авторитету — Гаутаме Будде, которого не могут, понятно, заменить маленькие авторитеты полковника Олькота или г-жи Блаватской. Историческая судьба его, вероятно, будет состоять в том, что необуддизм, не приобретя крупного самостоятельного значения, лишь внесет свою лепту в создание будущего антихристианского мистицизма Европы и Америки.

### Учение оккультизма.

Как упомянуто выше, учение оккультизма нельзя резко отграничить от теософии, тем более что в области того и другого существует мало частных разногласий авторов. Но оккультизм, опирающийся на египетско-еврейско-античное предание, разработан наиболее стройно, впитывая в себя и подходящие части индуизма и теософии. Поэтому мы в обрисовке возрождения древней языческой философии будем опираться главным образом на оккультизм, поясняя его иногда индуистскими и теософическими параллелями.

Оккультизм, совершенно согласно смыслу своего названия, есть учение **тайное**, эзотерическое. Оно известно с древнейших времен: его знали египетские жрецы, халдейские мудрецы, индусские мыслители, каббалисты. Через них тайное знание передалось и в античный мир (Пифагор, орфики, Сократ, Платон и т. д.). Знали эти тайны и гностики с неоплатониками. Передаваясь посвященным из поколения в поколение, эзотерическое знание в виде известных систем философии, космогонии, астрологии и т. д. дало рождение целому разделу литературы, известной и профанам. Но тем не менее существование особого адептата совершенно необходимо с точки зрения оккультизма. Только посвященные, проникая в глубины сверхчувственного, могут поддерживать истинное знание, которое иначе неизбежно извратилось бы. Сверх того, посвященные постепенно расширяют область оккультного знания. Таким образом, оккультизм немислим без “адептов,” “великих душ” — людей, обладающих особенными способностями ощущать сверхчувственное и проникать в нематериальные сферы бытия.

Автор “Света Египта,” очень авторитетный оккультист (Имя этого недавно умершего англичанина, как говорят, Томас Генри Бургон. Тухолка называет его Абель Гаатан, что составляет, вероятно, оккультистский псевдоним. Из собственных слов его видно, что он был адептом очень высокой степени), дает подробное описание “адепта.”

Никто, говорит он, не может описать природу и состояние жизни более высокой, чем та, которой он сам достиг. Поэтому описать адептат может только или сам адепт или неофит, прошедший уже три степени ученического посвящения. В общем адептат делится на три чина, каждый из которых делится на три степени, сообразно достигнутому развитию и могуществу души. Первый чин относится к земной и **астральной** сферам существования. В сферах выше этих он уже бессилен. Второй чин относится к сферам духовным и эфирным (Терминология у оккультистов, теософов и индуистов не всегда одинакова и не особенно точна).

“Это состояние, — говорит Абель Гаатан, — представляется средним между человеком и ангелом и является равновесием между состоянием человеческим и божественным.” В третьем чине человек становится ангелом. Надо сказать, что перед вступлением в седьмое состояние, то есть в первую степень третьего чина, в адепте происходит великое “таинство.” Души людей имеют разный пол, мужской и женский, каковое разделение явилось в момент сотворения мира. У адепта, переходящего в третий чин, происходит обрат-

ное соединение мужской и женской души воедино, вследствие чего образуется целое божественное “Я.” При этом человеческое делается божественным и проникает уже в неведомые сферы божественной жизни.

Только соединение душ-близнецов (мужской и женской) в царстве духа наделяет человека состоянием ангельским. Он более не человек — он “стал как Бог,” и, как существо божественное, он приобрел атрибуты вечного прогресса и бессмертной жизни” (Свет Египта, или Наука о душе и звездах. Перевод В. К. Запрягаева. Вязьма, 1910. Глава IV. Триумф души... с. 156).

Адепт становится “великим ангельским иерофантом небесных мистерий, и его природа, могущество и функции слишком трансцендентны, чтобы быть понятными воплощенным смертным” (Там же, с. 173-188).

Впрочем, и второй чин адептата недоступен пониманию того, кто не сделался еще адептом первого чина. Поэтому сведения, которые могут быть нам даны, относятся только к адепту первого чина, то есть такого, который действует на планах материальной и астральной жизни.

Однако уже и в этом состоянии адепт есть истинное чудо природы, триумф души над силами материи. Он безмерно превосходит своими способностями обыкновенных людей. Кроме тех пяти внешних чувств, которые имеем все мы, он имеет два новых: чувство **интуиции**, или непосредственного восприятия, и чувство “передачи мыслей.” Сверх того, адепт развивает семь психических чувств:

- 1) чувство “психометрии” — ощущение астрального мира и его общества;
- 2) восприятие тончайших эссенций волны жизни;
- 3) различение духовных ароматов природы;
- 4) ясновидение;
- 5) ясновыслушивание, то есть способность воспринимать вибрации эфира;
- 6) способность получать истинные вдохновения;
- 7) способность вступать в общение с духовными существами.

Когда человек достигает такой высоты, он получает могущество **мага**, может управлять элементами и создавать физические явления.

Приписывание адептам, “великим душам,” этих необычайных свойств обще всем оккультистам, теософам, индуистам. Но каким образом появляются адепты, — в отношении этого говорят различно. Некоторые приписывают появление таких способностей вторичному или вообще повторному воплощению души, которая уже раньше усовершенствовалась. До некоторой степени эти способности вырабатываются соответственной подготовкой и режимом. Эти способы подготовки описываются и в индусских сочинениях, и в “Свете Египта,” и в наставлениях Штейнера и т. д. Величайшие же адепты, “великие души” индусов, появляются посредством нового воплощения души, уже достигшей в предшествовавшей жизни (или жизнях) высокого развития и пребывавшей на каких-либо особенно высоких планах бытия. Как бы то ни было, крупный адепт — это духовный “гигант” своей расы, это своего рода “царь” человеческого рода, как выражается Абель Гаатан. Такие необычайные люди редки, хотя все-таки их бывает несколько в каждом поколении.

Роль адептов в мировой и даже космической жизни огромна. Именно они личным наблюдением добыли те знания, которые передает эзотерическое предание, они же освещают



жают это знание, погружаясь снова в высшие миры и общаясь с высшими духами, знающими и то, что недоступно адептам низших степеней. Они же помогают прогрессивной эволюции человечества, руководя людьми в повышении их духовных способностей, вследствие чего человечество переходит из низших “циклов” в более высокие. Наконец, высшие адепты, достигшие ангельского и божественного состояния, воздействуют на все мироздание.

Та картина мирового бытия, которую показывает нам современный оккультизм, в общем совершенно та же, какую мы уже видели в древнейшем язычестве и в Каббале. Для обрисовки ее, казалось бы, и не требовались личные проникновения в мир сверхчувственный. Однако оккультисты европейские и индийские всегда ссылаются на свои личные наблюдения. “Я не намереваюсь основываться на одних рассуждениях, — заявляет Браман Чаттерджи. — Чтобы иметь абсолютные доказательства явления, нужно знать его самому. Чтобы знать свое существование независимо от своего физического тела, нужно уметь отделяться от тела.” А это, по его словам, возможно: “Возможно покинуть на некоторое время свое тело, чтобы собрать опыт и ведение в сверхчувственных областях природы” (Браман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Калуга, 1914. с. 5-7).

Штейнер подробно описывает, как он углубляется из тела физического в астральное и проходит потом до самой духовной сферы (Р. Штейнер. Путь к самопознанию человека. Медитация 4-я).

Абель Гаатан постоянно указывает, что он все говорит по личному опыту. “Я не знаю, что написано в ваших книгах, — говорит Рамакришна, — я сам видел это явление.” Все они ссылаются на непосредственное проникновение в сверхчувственный мир.

Это не мешает оккультистам старательно изучать документы эзотерического предания. Следуя пути каббалистов, они настаивают на том, что таким же документом является и Библия, которую они читают, подобно каббалистам, с ухищреннейшим применением символизма. Европейские оккультисты проводили десятки лет в изучении с этой точки зрения Пятикнижия. Фабр д’Оливе и Сент Ив д’Альвайрд делали даже свои переводы Моисея на основании иероглифического смысла букв. Сент Ив д’Альвайрд, считая, что у Моисея соединились предания всех прежних рас, принимал во внимание при “расшифровке” Моисея даже китайские иероглифы. Оккультисты изучают также все, что наука сделала для перевода египетских стелл, для открытия гностических документов и т. д. Наконец, оккультизм прибегает, по мере возможности, и к наукам естественным — астрономии, геологии, физике, физиологии, психофизиологии и даже эмбриологии.

На основании всех этих источников оккультизм и объясняет нам бытие вселенной. Основным его положением является то, что все существующее составляет лишь различные способы проявления одного и того же элемента, называемого оккультистами “божественным.” Все: материальное, астральное, духовное — составляет лишь различные состояния этого элемента. Хотя многие оккультисты охотно употребляют выражения “Бог,” даже “Творец,” “Отец,” — но это не более, как метафоры. Штейнер говорит гораздо более искренне: “**Высшее**, к чему может обратиться взор человека, он называет **божественным**... И потому высшая мудрость, которая раскрывает человеку его естество, поистине может назваться теософией” (Рудольф Штейнер. Теософия. Перевод Минцловой. СПб., 1910. с. 7).

Но Бога, в нашем смысле, у оккультистов нет. Под термином “божество” оккультисты вообще понимают лишь “высшее,” ту основную силу, основную эссенцию, из которой развивается все сущее. Это то самое, что Каббала называет Эн-Софом. Это “дух чистый,

распространенный, безатомный, несотворенный, бесформенный, безмолвный, неподвижный, **бессознательный**, обладающий единственным божественным атрибутом, который можно на человеческом языке выразить как абсолютная и безусловная потенциальность” (Свет Египта... с. 10).

Верховный Принцип (то, что христиане называют Богом), говорит Браман Чаттерджи, являет два вида. **Брахман** — нейтральный, то есть не имеющий половой “поляризации,” не имеющий никакого постижимого отношения ко вселенной (это, значит, чистый Эн-Соф), и **Брахма** — принцип мужской, который и производит вселенную. Брахман — это “поистине неизреченное,” о котором индус не хочет даже говорить. Брахма же — это бог, единое и первое начало вселенной. Он — “мужской,” но с первого же момента творения является разделением на мужское и женское начало. Собственно “творения” в смысле нового создания из ничего у индусов нет. “Вселенная являет два вида: абсолютный и относительный. Абсолютный — это сила, относительный — движение. Эту абсолютную силу иные называют Богом. Индусы называют ее Брахмой”; “Во всей вселенной нет ничего, кроме Бога, сущего во всех ее точках во всей своей целостности. Он остается самим собой, но производит свое действие — проявляется” (Браман Чаттерджи. Указ. соч., с. 29-33).

“Весь мир полон присутствия Божия,” — говорит точно так же Абель Гаатан. Божество в тесном смысле — это непроявленная основная сущность природы. Очевидно, это нельзя даже назвать “существом,” а должно говорить о некоторой “сущности,” “эссенции” без признаков личности (ибо она бессознательна). Если она называется “духом,” то это не отделяет ее даже от материи. “Когда мы говорим о духе и о материи, — замечает Абель Гаатан, — то это не имеет никакого значения в оккультном смысле, ибо то, что мы называем духом, есть только положительный или активный атрибут того, что мы называем материей.” Дух и материя — различные состояния одного и того же основного начала.

Но если в этом Высшем божественном элементе и заключена **потенция** созидания, то какая же сила осуществляет эту потенцию, дает толчок неподвижному бессознательному элементу? Это остается не выясненным. В европейском оккультизме таким ферментом являются, как будто, ангельские состояния. “Когда начинается заря какого-либо мира, — говорит Абель Гаатан, — то чистая, бесформенная, неопределенная эссенция, прежде чем быть увлеченной божественной волей ангельских иерархий, обитающих в царстве непроявленного, под воздействием этой воли претерпевает изменение. Эссенция эта не остается более бесформенной, но делается атомической и одаренною качеством, которым прежде не обладала, а именно — полярностью. Эта полярность разделяет бесформенную субстанцию на две равные части, и каждая составляет необходимое дополнение другой. Одна часть положительна, другая отрицательна” (Свет Египта... с. 10).

Упомянув, что по Каббале эманация начинается из неизреченного Эн-Софа посредством излучения Кетер — Короны, Абель Гаатан говорит: “Если снять с нее (Короны) мистическое покрывало, она означает деятельность, простейшее движение. Первое действие бессознательного ума (потенциально заключенного в божественном элементе) есть мысль, а мысль подразумевает вибрацию (Там же, с. 10-15).

В тот момент, когда божественный ум начинает вибрировать под силой мысли, из бездны божества появляется “диада” (то есть чета, или сизигия гностиков) — каббалистические близнецы Любовь и Мудрость (Бина и Хохма), которые поочередно получают свойства притяжения и отталкивания. Это принципы **мужской** и **женский**. Они являются вечным условием творения, которое представляет комбинацию духа и материи. Материя

есть не что иное, как кристаллизованный дух, и комбинация духа и материи обнимают всю сумму вещей, не исключая и божества, которое не может существовать вне своего создания. Законы и принципы творения суть законы самого божественного существа, а в основе их лежит принцип мужской и женский. “Священный закон — **пол** — вмещает в себе совокупность бесконечной вселенной” (Там же, с. 20).

Каков, однако, внутренний смысл этого процесса творения? Автор “Света Египта” говорит: “Божественная цель творения есть дифференциация Единого бессознательного и бесформенного, а средство реализации этого заключается в совершенствовании божественных интеллектов.” Появившиеся индивидуализованные и сознательные интеллекты обладают душой бессмертной, способной к вечному прогрессу, как обособленные атомы жизни Творца — Верховного судии, и сами становятся творцами и второстепенными судиями миров.” Мудрено принять иначе, как метафору, термин “верховного судии” в отношении бессознательного. Но что касается дифференциации, то она, конечно, происходит вследствие образования **атомов**. Когда все пространство Единого бессознательного, объясняет Абель Гаатан, всколыхнулось океанами лучей, то от столкновения их, на месте пересечения, образовались атомы. При одинаковости сил, противостоящих одна другой, образовались замкнутые вихри, которые и суть атомы. В зависимости от числа столкнувшихся лучей атомы имеют разную природу. Так материальное тело рождается при столкновении шести лучей. Атом и стал единицей сознания.

Материя есть парализованная сила, кристаллизация силы. Процесс образования мира вообще пошел сначала путем уплотнения, “инволюции,” заворачивания духа, все больше и глубже, пока, наконец, эта инволюция не дошла до последней возможной степени в твердейших минералах. Тогда, по реакции, началось раскручивание, развертывание, “эволюция,” в эпохе которой мы и живем. Этот двойной процесс разделил вселенную, материальную и сверхчувственную, на несколько планов бытия, по существу отличных. Считая сверху, мы имеем: 1) план небесный, или божественный; 2) план духовный; 3) план астральный; 4) план материальный. Эти планы иногда исчисляются несколько иначе, и, кроме того, они имеют свои подразделения. Так, план материальный разделяется на: а) минеральное царство; б) растительное; в) животное; г) человеческое. Так же имеют несколько этажей планы астральный и духовный.

Как инволюция духа шла сверху вниз, так эволюция подымается обратно — от минералов к растениям, животным, к человеку, далее — на план астральный, духовный и в конце концов — божественный. Но продукты бывшей инволюции лишь при должной степени сознательности могут переходить в высшие планы. Так минерал может проникнуть лишь в нижние этажи астрала. Растение восходит довольно высоко в астрал. Животное достигает даже низших сфер духовного плана. Человек же проникает во все планы вселенной до самого высшего — небесного. Таким образом, человек есть такое существо, которое служит связью между всеми проявлениями бытия вселенной и имеет на ее жизнь чрезвычайно большое влияние. В преклонении перед величием человека оккультизм вполне каббалистичен.

Человеческий организм есть верх совершенства, если принять во внимание силы, к развитию которых он способен. Этот организм, кроме своей физической части, развивает вокруг себя еще невидимую для непосвященных **одилическую сферу**, которая окружает человека со всех сторон приблизительно вдвое больше против его роста и вчетверо более по объему. Эта сфера, которая, по существу, эфирна, содержит и “астральное тело” человека, и его душу, содержащую в себе бессмертный атом духа. Мы уже несколько раз упо-

минали термин “астрал.” Это есть особая форма бытия, образуемая магнетическими силами звезд (откуда и название). Астрал проникает в материальную сферу и даже в духовную. Жизненная деятельность человека в одилической сфере выражается множеством невидимых для непосвященного глаза лучеиспусканий, происходящих из всех трех составных частей человека и отражающих в себе весь его характер и деятельность. Эта **аура**, как называется оккультно светящаяся сфера человека, иногда видимая и простому глазу, действующая и на фотографическую пластинку, подробно описывается Штейнером в его “Теософии”.

Вследствие существования магнетических токов звезд человек находится в связи с планетами. Поэтому для оккультизма астрология есть не суеверие, но высокая наука, имеющая огромное практическое значение. Абель Гаатан подробно описывает лучевую магнетическую связь человека со звездами (включая в то число и Землю), что он наблюдал в своих собственных оккультных погружениях в мир сверхчувственного. Изложение рисуемой им картины лучше всяких объяснений может обрисовать положение человека во вселенной (Свет Египта... с. 331-336).

“Мы приглашаем, — говорит он, — читателя совершить с нами небольшое путешествие в астральный мир и рассмотреть человека в том виде, каким он представляется взору ясновидящего.

Сначала мы заметим, что из спинного мозга и из основания головного мозга истекают живые токи оживляющей силы и что эти токи, по мере своего истечения из различных точек одилической сферы, преломляются на семь лучей спектра. Эти преломленные лучи живой силы, идущие от различных индивидуумов, взаимно привлекаются один к другому: каждый цвет соединяется с подобным себе симпатическим цветом, тяготея к своему собственному отдельному уровню в призматическом океане жизни, то есть располагаются как бы по удельному весу. Вся совокупность этой громадной планеты с миллионами человеческих существ, рассеянных по ее трепещущей поверхности, представляет взору посвященного ясновидящего совершенную сеть источников, ручейков, притоков, рек и сияющих океанов силы, истекающей из радирующего организма человека.

Мы заметим также, что эти светоносные океаны постепенно принимают форму спирального пояса и что этот пояс проникает до самого центра Земли и потом распространяется как туман в атмосфере планеты, образуя род астральной радуги, которая строго ограничена пределами газовой оболочки планеты. Это есть **астромагнетическая сфера**, в которой образуются астральные зоны магнетических элементов планетного тока, который образует мистические звенья цепи жизни, соединяющей организм человека с душой звезд” (с. 331-332).

Так отражается астральный ток мозговых эманации человеческого тела на “низшую октаву жизни,” так называемую “киффа-человеческую.” Но **одилическая** сфера человека отражает звездные силы на высшую октаву жизни, на царства существ супра-человеческих. Одилическая сфера есть место пребывания души. Кроме материального тела, у человека имеется астральная структура и сфера магнетическая. Эта сфера образует овальную фигуру формы яйца. Широкий конец фигуры — мозг, узкий — ноги. Эта овальная форма и составляет магнетическую атмосферу, другими словами — одилическую сферу человека, и состоит из семи концентрических лучей силы. Каждый из них имеет прямое сродство с одним из семи творческих принципов природы, и потому они соответствуют в цветах своих семи приматическим лучам солнечного спектра (с. 205-206).

Наблюдая ясновидящим восприятием, объясняет автор “Света Египта” (с. 332 и сл.), мы можем сначала заметить, что одилическая сфера человека постоянно сверкает живым сиянием бессмертной души, которая там пребывает. Потом мы увидим, что силы собираются в левом углу сферы, через которую они проходят, причем одна часть этих сил остается для поддержания формы и функций одилической сферы, другая же часть выбрасывается к планам кифра-человеческим; высшие же и более эфирные принципы получаемых сил, претерпев изменение полярности, отражаются снова вверх (в правом углу сферы) к небесным расам жизни — супраземной.

Таким образом, из миллионов человеческих существ исходят непрерывные лучи духовного света, и каждый луч имеет свой отдельный цвет: это цвет души, которую он отражает. По мере того как эти лучи поднимаются, они сливаются в потоки и океаны в астральном свете за пределами земной атмосферы, тогда как первый астральный пояс, образуемый из мозговых эманации, ограничен пределами атмосферы планеты. Все эти сияющие океаны эфирного света стремятся занять те планы, которые им свойственны, и сохраняют тесное отношение между собой с предельной точностью цветов солнечного спектра. В своем движении эти океаны поднимаются вверх, принимая форму спирали; первый круг имеет ту же окружность, что и орбита Земли вокруг Солнца. Далее круги возрастают в величине в пропорции 1-2, 4-8, 16-32-64. Эти спирали принимают каждая свой специальный цвет: первый и ближайший к Земле круг — красный, второй — оранжевый, третий — желтый, четвертый — зеленый, пятый — голубой, шестой — индиго, седьмой — фиолетовый. “Что дальше — этого мы сказать не можем, — говорит Абель Гаатан, — но знаем только, что за пределами этого находится царство ангелов. Описанные спирали составляют огромные зоны, окружающие каждая особую эфирную сферу, или мир, подобный блестящим кольцам Сатурна. Сферы эти — суть семь эфирных миров, образующих субъективную душу между планетой и породившим ее центром — между человеком и ангелом” (с. 334).

Таким образом, эти **астро-духовные** зоны, или пояса, содержат и эфирные материалы, и земные эссенции, поддерживающие эфирные силы жизни земных рас, обитающих в этих сияющих славою мирах. Первый мир наиболее приближается к нашим физическим условиям и потому поглощает самые грубые части. Следующий, более эфирный, поглощает более высокие эссенции. Чем эссенция тоньше, тем она выше подымается, так что поэтому самая эфирная часть достигает границ мира ангельского и распространяет свои фиолетовые благоухания в божественных пространствах. Великие отношения связывают все в мире, и человек находится на центральной ступени циклической лестницы, представляя собою встречный пункт и равновесие между высшими и низшими проявлениями **единой жизни**. Двойным действием своей души и тела он становится великим хранителем, производителем и радиатором сил жизни духовной и материальной. Сначала он поглощает токи волны жизни, потом разлагает ее на различные качества, одну часть сохраняя для себя, и, поляризовав эти токи, передает грубейшие их части в форме астро-магнетического флюида на планы низших степеней жизни, а тончайшие, наиболее эфирные части, отразив от зеркала своей души нередко в форме астро-духовной эссенции, — в области высшей... Человек, таким образом, есть поддержка миров низших и также источник эссенций, которые поддерживают жизнь мириад существ в мирах более блестящих, чем наш (с. 336).

Имея такую великую роль во всех планах бытия, человек сверх того развивается все выше. Он потенциально обладает теми же способностями, какие в развитом виде мы видим у адептов. Адепты же не только становятся ангелами, но получают даже боже-

ственную природу и погружаются в сферу бытия божественного. Жизнь этой сферы характеризуется как непостижимая в нашем физическом состоянии. Однако есть намеки, по которым мы можем несколько догадываться об идее мирового процесса. Как выше сказано, то, что оккультизм называет божеством, есть не личность, а скорее элемент, ибо без сознания не может быть личности. Между тем “цель” (то есть, так сказать, внутренний смысл) творения состоит в “дифференциации Единого бессознательного и бесформенного” посредством “усовершенствования божественных интеллектов.” Эта дифференциация божественного элемента с усовершенствованием божественных интеллектов и достигается тогда, когда получившие полное развитие человеческие души, обладая сознанием и личностью, наполняют собою божественную сферу бытия. Идея этого процесса, очевидно, состоит в том, что бессознательный божественный элемент перерабатывается в некоторую республику сознательных божественных личностей, каковыми являются человеческие души, достигшие окончательного совершенства. К этой идее, однако, уже не присоединится индуизм, по крайней мере, пока что он твердо отказывается входить в какие бы то ни было рассуждения о Брахмане высшем. Впрочем, и европейский оккультизм разрабатывает в подробной системе по преимуществу план жизни материальный и астральный, лишь слегка заходя в план духовный.

Относительно материального плана с точки зрения оккультизма нужно отметить то обстоятельство, что между материей и духом нет существенного различия, ибо материя есть лишь парализованный или кристаллизованный дух. Атомы материи сохраняют в себе свойства духа, то есть известную степень смутного сознания, имеют свои симпатии и антипатии, чем объясняется химическое сродство и отталкивание. Таким образом, даже в минеральной природе имеются свои **духи**. Они называются **элементалами** или духами природы и стихий.

Здесь мы, однако, входим уже в область астрала (С. Тухолка. Оккультизм и магия. СПб., 1911. Это изложение оккультного учения, краткое и точное, особенно удобно для ознакомления с той частью оккультизма, которая связана с астралом).

Не один лишь человек, а все тела материальной природы находятся также в астральной сфере существования. Своим астральным телом они воздействуют на свои материальные тела. Астральное тело человека называется **астросом**. По идее оккультизма, дух, входя в материальную природу, создает себе сначала астросом, который, в свою очередь, создает для себя физическое тело. В организме он заведует по преимуществу растительными процессами (дыханием, кровообращением, пищеварением и т. д.). Астросом всегда бодрствует. Он может выходить из тела в виде призрака, точного двойника человека, в астрализованной одежде его, но при этом всегда сохраняет некоторую перемычку, связывающую его с телом, которое при этом лежит в трансе. Если бы астросом совсем оторвался — тело умерло бы. Так как душа живет собственно в астросоме, то при выходе его из тела последнее не чувствует уколов, ударов и т. п. Наоборот, всякий укол или удар, наносимый астросому, чувствуется телом и даже оставляет на нем синяки, хотя бы астросом ушел очень далеко, в другие комнаты или из дома, где лежит тело. Человек, способный сознательно управлять своим астросомом, может посредством него входить в общение с другими существами, находящимися в астральной сфере, или уклоняться от этого общения. Он так же способен на самые необычайные действия. Так, например, посредством магнетической силы можно дематериализовать какой-нибудь предмет, то есть привести его в астральное состояние. Тогда этот предмет может пройти между атомами другого тела насквозь, а по прекращении магнетического воздействия снова материализу-

ется. Таким образом, например, стакан, стоявший на столе, может сквозь доску пройти под стол.

В астрале можно видеть прошедшее, так как в нем запечатлены события материального мира, лица, обстановка, их действия. Эти отпечатки называются **астральными клише**. Так же точно отпечатываются в нем наши мысли, которые суть не что иное, как проявление известных вибраций. В астрале хранится громадная масса этих “астро-идей.” Посредством наблюдения астральных клише и сопоставления их с астро-идеями можно наблюдать отдаленнейшие события истории. Но, помимо множества этих отпечатков, в астрале находятся также и многие **существа**.

Так, прежде всего в нем находятся астросомы людей, вышедшие почему-либо из тела. Затем — элементалы, то есть духи природы и стихий. Ясновидящий различает между ними гномов, ундинов, сильфов, саламандр и т. п. Элементалы, говорит г. Тухолка, вообще не любят людей, которые стараются подчинить себе природу, и при каждой неосторожности устраивают что-нибудь неприятное такому человеку. “Стоит химику зазеваться, и элементалы газов устроят взрыв и убьют его.” Элементалы же производят взрывы в шахтах, обвалы, ураганы, циклоны и пр. Но, в свою очередь, человек может воздействовать на элементалы и через них управлять стихиями. “Маг заставляет элементалов служить себе. Колдун тоже вызывает их для своих целей, но часто сам бывает их игрушкой и даже жертвой” (С. Тухолка. Указ. соч., с. 50-51).

Кроме того, в астрале обитают временно **элементеры**, то есть духи умерших людей. Они уже покинули свое тело и состоят из духа, души и астросома. Время их пребывания в астрале различно, так как они, подымаясь из одной сферы астрала в другую, в конце концов должны доходить до духовного плана или, по мнению некоторых, претерпевать новое воплощение.

Кроме перечисленных существ, имеются еще **эгрегоры и ларвы**. Эгрегоры — это духи человеческих обществ: национальных, религиозных и т. д. Имея одни и те же стремления, симпатии, мысли, члены всякого общества (церкви, государства и т. д.) производят в астрале некоторого рода существа, концентрирующих эти стремления. Созданные обществами эгрегоры служат, в свою очередь, им опорой, передавая им обратно накопленную ими силу. Эгрегор составляет то, что называют духом нации, духом такого-то сословия, церкви и т. д. Если эгрегор ослабевает — это отражается упадком на обществе, ему соответствующем.

Ларвы — это полусознательные существа, образованные человеческими страстями и дурными желаниями. Чем долгие нервная сила человека питала ларву, тем она жизненнее, стремится жить и как бы присасывается к человеку. Ее присутствие замечается и в ауре человека, но, дойдя до значительной силы, ларва может проникнуть в самое астральное тело. Очень развившись, ларвы как бы высасывают человека, разжигая в нем все больше породившее их желание (половая страсть и т. п.) и впитывая его флюиды. Это существо крайне опасное, и его должно особенно остерегаться, пускаясь в астральную сферу. По разъяснениям оккультистов, ларвы стали действительной причиной многих извращенных уродливых явлений, о которых говорили в Средние века, как, например, телесное сообщение с дьяволом. В действительности это был не дьявол, а ларва, влекшая к похоти и дававшая полную иллюзию полового сношения.

В учение оккультизма входят астрология, разного рода магия и колдовство, гадания и т. п. Относительно астрологии уже упомянуто, что основание для нее дает магнети-

ческая связь людей со звездами. Что касается магии и колдовства, — они основаны, по преимуществу, на разных астральных явлениях.

Флюиды физического тела и одилической сферы могут впитываться в разные предметы, и колдун, воздействуя вредно на “намагниченный” предмет, может причинить болезнь или смерть человеку. Особенно удобным веществом для колдовского заговора является кровь человека.

Соответственно с целями оккультного влияния есть магия белая — благотворительная — и магия черная — зловредная. В христианские времена о “чернокнижниках” говорили, что они знают с “нечистой силой.” Оккультизм не знает дьявола. В его философии злого духа, противника Божия, нет точно так же, как нет и Бога. Однако и с точки зрения оккультиста есть разного рода “нечистая сила.” До некоторой степени роль злой, враждебной силы могут играть элементалы, и особенно — ларвы. Но есть еще и специальное вместилище злой силы, именно уже упомянутый раньше Мрачный спутник, или Мрачный Орб.

По объяснению Абеля Гаатана (Свет Египта... Глава 3, “Мрачный спутник”), Мрачный спутник — это магнетическая сфера Земли, центр животной силы. Он медленно вращается вокруг Земли. В продолжение золотого и серебряного веков темный спутник находился в афелии своей орбиты (то есть на самом далеком расстоянии от Земли). В течение веков медного и железного, то есть в наш исторический период, он все более приближался, до самого 1881 года, когда прошел через перигей (то есть в ближайшем расстоянии от Земли). С тех пор он снова постепенно удаляется. Из него-то исходит на Землю зло. В этой сфере, как довольно темно рассказывает Абель Гаатан, живут многочисленные расы духовных существ, многие из которых обладают наивысшими формами ума, какие только способен иметь животный план. Однако это не элементалы и не элементеры... Кто же они? Абель Гаатан не объясняет, а говорит лишь, что “это оккультные агенты того могущественного братства духовного мира, которое имеет свое выражение и свое внешнее соответствие в братстве, известном на земле под именем черных магов. Эти два братства: духовные учителя и владыки Мрачного Орба в плане астральном и школы черной магии в плане физическом составляют две половины всего злого желания планеты.”

“Из мрачного центра астральных областей первого братства дух лжи, воровства, убийства, религиозного лицемерия и обмана формулируется и проектируется ко второму братству, чтобы дать ему средства продолжать существование.” Дело в том, что существа природы, вплоть до человеческой ступени развития, не бессмертны. Человек же обладает возможностью бессмертия, но условием его бессмертия является способность поляризовать атомы или, что одно и то же, развитие своего духовного элемента. Те люди, которые вследствие своей порочности выпадают из плана человеческого в план животный, должны умереть. Но при помощи черной магии можно продолжить их земное существование на неопределенно долгое время. Поэтому-то люди, запутавшиеся в пороках эгоистической жизни, видя перед собою угрожающую гибель, готовы служить братству Мрачного Орба, лишь бы оставаться в живых. Достигается это некоторым убийством душ. Черный маг, найдя подходящий для него человеческий организм, употребляет магическое искусство, чтобы внедриться в этот организм. Постепенно “законный владелец организма” — его прежняя душа — вытесняется из своих владений, и в тело вселяется душа черного мага. Так она продолжает свое существование, не имея надежды перейти когда-либо в духовный план, но произведенным человекоубийством поддерживая свою жизнь на земле.



По этому поводу Абель Гаатан затрагивает существеннейшие пункты религии. Человеческий род, говорит он, с незапамятных времен формулировал идею о двух великих могуществах: о добре и зле. Из этой идеи произошел теологический догмат: “Бог” и “демон.”

“Есть, однако, крупица истины и в этой идее. Это именно тайны Мрачного Орба и черных магов, которым противодействует духовный элемент.” Мы можем видеть в этом снисходительном признании “крупички истины,” как далеко стоит оккультизм от христианских понятий о Боге и Его вечном враге диаволе.

Несмотря на это, многие оккультисты считают и называют себя христианами. Это они основывают на том, что они почитают Иисуса Христа, признают все чудесные явления, о которых говорит христианство, даже чудотворные мощи и иконы, явления святых и т. д. И понятно, что с точки зрения оккультизма чудеса и загробная жизнь — несомненны. Однако по существу оккультизм прямо противоположен христианству. Иисуса Христа он почитает как адепта, из числа многих других и не признает Богом. Бога он также не признает иначе, как безличный “божественный элемент.” Вся мистическая жизнь, в том числе и чудеса, получают в оккультизме совершенно иной характер, чем в христианстве, и, в общей сложности, оккультизм есть мировоззрение противоположное и враждебное христианству. Вся жизнь мира, его начало, его конец, его смысл в оккультизме совершенно не то, что в христианстве. Оккультное учение подготавливает в мире почву не Христу, а Антихристу и работает на ту борьбу мира против Бога, которая возвещается нам христианской эсхатологией.

### Достоверны ли источники оккультного познания?

Оккультизм, как мы видели, знает, по его словам, всю сложность бытия вселенной. Объясняет все многообразные планы этого бытия, и их взаимные отношения, и взаимную роль существ, обитающих в различных сферах бытия. С точки зрения религиозной, в частности христианской, нет сомнения в существовании различных сфер бытия и сознательных существ, обитающих в них. Само христианство говорит нам о жизни материальной, душевной, духовной, о существовании святых, перешедших на небо, о мире ангельском и их различных “чинах” и, вероятно, сфер их обитания, о мире злых духов и особой сфере их обитания. Наконец, христианство же говорит нам о недоступной представлению Божественной сфере существования и дает некоторое понятие о внутренней жизни Божества Единого, в Святой Троице почитаемого. Христианство же говорит и о проникновении существ одних сфер, в другие, и вообще, оно полно элемента “таинственного.” Правда, оно ничего не говорит нам о “духах стихий” и т. п. Но отдельные случаи влияния духовных существ на стихии мы знаем немало из различных священных сказаний. Таким образом, с точки зрения религиозной и христианской нет оснований возражать против попыток построения общей философии многообразных сфер бытия, каковую постиг, по его словам, оккультизм. Вопрос в том лишь, на основании каких данных строится эта философия, **насколько достоверны они**, а следовательно, насколько может заслуживать доверия эта философия бытия.

В этом отношении, однако, приходится ответить, что фактическая сторона тех данных, на которых построено учение оккультизма, чрезвычайно смутна, иногда явно недостоверна, а обобщающая мысль оккультной философии обнаруживает чрезвычайную не-

способность разобраться в вопросе о том, что такое факт, что такое логическое умствование и что такое, наконец, чистая фантазия.

Источником своих познаний оккультизм называет, во-первых, предание древних высших адептов (посвященных), во-вторых, личное наблюдение посредством погружения в сверхчувственное бытие. Но предание адептов произошло из такого же погружения в сверхчувственное, так что по существу источник оккультных знаний один.

Таково мнение оккультистов.

Но когда мы анализируем их философию, их знание, видим несколько источников совершенно различного характера. Уже при рассмотрении индусской философии бытия, как и египетской, мы видели с несомненной ясностью, что их представления о круговороте бытия вселенной составляют простые выводы ума из наблюдения природы, явлений дня и ночи, разных времен года, движения небесных тел и т. д. Несомненно, это были очень крупные философские умы, но свои концепции они черпали не из какого-либо погружения в сверхчувственное, а из наблюдения природы, самыми обыкновенными человеческими чувствами. По неумению различать бытие материальное от духовного, которое свойственно первым стадиям развития человечества, философы древнего язычества одухотворяли природу. Но это одухотворение происходило не из каких-нибудь высших свойств древних адептов, не из погружения их в существо сверхчувственного, а по наследству первобытному — неумению различать материальное и духовное. Это не подлежит сомнению, потому что подобное неумение мы видим не только у древних культурных народов, а и у самых первобытных дикарей нашего времени, фетишистов. Мы можем наблюдать это даже у животных, когда, например, собака, спокойно относящаяся к раскрытому зонтику, лежащему на земле, начинает оцетиниваться, ворчать и тревожиться, если ветер раскачивает зонтик. Ясно, что она в эту минуту приняла его за живое существо. Вообще, древний “гилозоизм” составляет выражение невысокого состояния ума, мало еще развитого, мало способного к анализу явлений.

Древняя философия бытия, возникшая на почве простого наблюдения природы, конечно, положила начало и преданию “посвященных,” с течением времени облекаясь в покрывало мистического вследствие методов погружения в, якобы, сверхчувственное, усвоенных у мистиков язычества, гнозиса, каббализма, оккультизма и теософии. То, что было когда-то созданием философствующего сознания, отражалось в видениях бессознательно-го состояния, в которое приводили и приводят себя искатели погружения в сверхчувственное.

Действительно, эти методы приводят людей в те состояния, которые наблюдаются, например, в гипнотизме, сомнамбулизме и разных душевных болезнях, как истерия, эпилепсия и т. п., вообще в состояниях, связанных с парализованным и угнетенным действием коры головного мозга — органа нашего сознания.

В поведении новейшего индусского “святого,” прославившегося своими погружениями в область якобы сверхчувственного, Рамакришны, обнаруживаются все признаки истерика. Так, например, он погружался в свой транс, в “смадхи,” вследствие фиксации глаз, как бывает у истериков. У него был также вполне типичный признак истерика: ощущение как бы шара, подкатывающегося снизу к горлу. Это же известно и о других индусских подвижниках... Вообще, европейские наблюдатели, как близкие к мистицизму, так и чуждые его, находят в практике индийских йогов приемы, вызывающие гипнотическое и сомнамбулическое состояние.

“Между показаниями наших сомнамбул и тем, что сказано в Ведах о йогах, — говорит Карл Дюпрель, — так много параллелей, что в обоих случаях, очевидно, говорится об одном и том же. Когда в Ведах говорится, что кто соединяется с Брамой, у того взор направлен к межбровью, — то уж по одному этому внешнему признаку можно догадываться, что речь идет о сомнамбулизме, в котором зрительные оси всегда бывают направлены к переносице. В таком состоянии, согласно Ведам, в “лоне сердца” пробуждается внутреннее лицо, отличное от лица, живущего бодрственной жизнью” (К. Дюпрель. Философия мистики, с. 140).

Макс Мюллер также отмечает в числе средств для достижения “са-мадхи” (созерцания) задержание дыхания, придавание телу неподвижного положения, фиксацию глаз на одном предмете и т. д. Таких упражнений множество. Вот, для образчика, так называемая поза “лотоса”: правая нога кладется на левое бедро, а левая на правое, руки скрещены, два больших пальца крепко держатся один за другой, подбородок опускается на грудь; сидя в такой позе, человек устремляет взор на кончик носа. Вообще, Макс Мюллер находит, что йоги производят искусственное гипнотическое состояние (Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии, с. 301-302, 307).

Д-р Левенфельд, специалист по гипнотизму, подтверждает, что “йоги пользуются отчасти средствами, которые мы применяем в настоящее время для достижения гипнотического состояния” (Д-р Л. Левенфельд. Гипнотизм, руководство к изучению гипноза и внушения и значение их в медицине и юриспруденции. Рус. пер. 1913, с. 195 и ниже, 266-293).

В некоторых случаях такой смогипноз доходит до истерической летаргии. Таков знаменитый “сон йогов,” почитаемый достижением высшего совершенства и блаженства, когда человек, не будучи мертвым, не сознает уже, однако, ничего из окружающего мира. Упражнения для достижения этого разнообразны, но сущность всех одна: утомить сознание однообразным напряжением тела, связывающим кровообращение. После ряда таких упражнений приступают к задержке дыхания, которое доводится почти до полной его задержки. В результате получается состояние, в котором йог ничего не чувствует и не сознает. По медицинскому определению Левенфельда, это нечто вроде истерической летаргии. Йоги могут находиться в ней по целым месяцам, причем их можно даже зарывать в землю, а потом опять вырывать и возвращать к жизни.

Здесь мы видим самые крайние образчики гипноза и летаргии. Но те же элементы гипноза и сомнамбулизма отмечены также в наставлениях Штейнера и Рамачараки своим ученикам о способах погружения в сверхчувственное.

Вот как учит этому Штейнер: “Если кто спрашивает, как он может лично приобрести высшие познания, ему должно ответить: прежде всего учись, выслушивая сообщения других людей об этих познаниях... Те мысли, которые ему (ученику) дают, представляют сами по себе силу, которая будет действовать в его мысленном мире, и пробудит в нем дремлющие задатки и дарования. Как видим, это ясный прием “внушения,” представляющего, конечно, большую силу, тем более что для ее свободного воздействия дорога расчищается дальнейшими предписаниями учителя. От ученика требуется “развить в себе способность беззаветно и непосредственно отдаваться тому, что он воспринимает. Ученик должен быть в каждый момент как бы совершенно опорожненным сосудом, в который вливается новый мир. Лишь те моменты являются мгновениями познания, когда молчит всякое суждение, всякая критика, от нас исходящая. Для этой полной готовности к восприятию чуждого мира необходима полная внутренняя отрешенность от своего личного

“я.” Должно побороть в себе то, что образует ту или иную мысль, и предоставить влиять на наши мысли тому, что находится вне нас” (Р. Штейнер. Указ. соч., с. 159-163).

Изгнать всякую свою мысль и свою критику — это равносильно погружению себя в пассивное полудремотное состояние, при котором на нас начнут влиять мысли из области подсознательного или гипнотическое внушение учителя. Не забудем, что при таком пассивном состоянии воли в ученика заранее вложено представление о том, что видят другие и что, следовательно, предстоит увидеть и ему самому. Это внушенное заранее представление действует, как могущественная сила, в пассивной психике ученика. Такая же пассивность требуется и в восприятии сверхчувственного. Встречая в его мире образы и впечатления, человек, говорит Штейнер, не воспринимает их, а скорее сам в них расплывается. Как только душа воспринимает сверхчувственное, она до известной степени сливается с ним. Нельзя больше сказать: “я мыслю,” “я чувствую.” Надо сказать: “нечто мыслит во мне, нечто зажигает во мне чувства, нечто слагает мысли” (Там же, с. 36, 39).

Это напоминает то, что Дюпрель цитирует из Вед, как в “лоне сердца” пробуждается внутреннее лицо, отличное от лица, живущего во время бодрствования, и сознающее свое тождество со всеми существами мира (К. Дюпрель. Указ. соч., с. 140).

Штейнер полагает, что, сделав себя опорожненным сосудом и подавив всякую свою мысль и чувство, человек будет воспринимать именно сверхчувственное из области вне нас. Однако гипно-сомнамбулические состояния обнаруживают, что имеется два источника, из которых в опорожненную душу вливается содержание здешнего же мира, земного. Это, во-первых, внушение гипнотизера, во-вторых, наплыв представлений из нашей подсознательной области, когда-то добытых органами внешних чувств, а затем сложенных в архивы подсознательного. Роль гипнотизера в оккультных погружениях играет учитель. Что касается подсознательного, то у самого Штейнера ясно чувствуются его влияния, например, в “Хронике Акаши,” этих причудливых вариациях на темы того, что он читал по эмбриологии, биологии и геологии.

Методы гипнотизации видны столь же ясно в наставлениях индусского йога Рамачараки ученикам задолго еще до того, как их начинают обучать задержке дыхания. Обучение начинается с того, что каждая теософическая истина преподается не иначе как в последовательном порядке, после того как ученик вполне проникся содержанием предыдущей. В обязанность ученика ставится не рассуждать, не спорить, не анализировать, а как бы всасывать истину, сообщенную ему учителем. Первая медитация, ему задаваемая, состоит в усвоении того понятия о “я,” какое требуется индуистской теософией. Для этого ученик должен уединиться, сесть в мягком кресле, чтобы иметь возможность более ослабить напряжение мускулов и привести свой ум в то спокойное состояние, о котором говорил Штейнер. Ученик должен мысленно нарисовать себе сущность своего “я” как **центра вселенной**. Правда это или нет — это не должно обсуждаться, а нужно лишь представлять себя центром вселенной. Это нужно не доказывать себе, а добиться того, чтобы **ощущать** себя центром мира. Учителя йоги, прибавляет Рамачарака, говорят, что это может быть ускорено медленным, многочасовым повторением своего имени, чтобы заставить свой ум сконцентрироваться на идее своего “я” (Рамачарака. Раджа Йога. Медитации).

Таким образом, здесь — систематический прием самовнушения. Нет сомнения, что человек, согласившийся подвергнуть себя такой дисциплине, добьется искомого ощущения себя центром мира. Но если бы ученику задано было такими же приемами добиться ощущения себя ничтожной точкой периферии, то это было бы достигнуто еще скорее.

Когда ученик заколотит в свое “подсознательное” эту первую истину, ему дается новая медитация, развивающая таким же самовнушением дальнейшее развитие первой идеи. В результате ученик добивается ощущения того, что бесконечное число индивидуальных “я” расплывается в Абсолюте, причем каждое из них вмещает весь мир, то есть друг друга и сам Абсолют, и при этом они остаются все-таки индивидуальны, и мир их вмещает, и они, каждое в отдельности, вмещают всецело один и тот же мир.

Понятно, что такая “истина” может быть “представлена” только в сновидении, где нет законов времени, пространства, причинности и никаких соотношений предметов. Такого ощущения можно достигнуть лишь в той или иной степени гипноза.

Все состояния так называемого гипноза, по классификации Шарко, сводятся к сомнамбулизму, катаlepsии и летаргии и точно так же, как сродные им душевные болезни, представляют аналогию с обыкновенным сном. Физиологические объяснения причин засыпания довольно разнообразны. Одни ученые придают наибольшее значение накоплению продуктов окисления в коре головного мозга, считаемого органом сознания. Другие физиологи обращают, по преимуществу, внимание на анемию мозговой коры, происходящую от переутомления.

Если мы вдумаемся в упражнения йогов, то увидим, что они способны производить и засорение головного мозга, и его анемию, особенно при задержке дыхания и надавливании на вены и артерии при неестественных позах в упражнениях. Он становится неспособен работать и погружается в сон. Организм в этом случае не поврежден, душа жива, но, теряя помощь того органа, который служит для критики и контроля восприятия, она делается бессильной разобраться в них, идут ли они извне или из области подсознательного.

В организме, в подсознательной области, хранится множество представлений, накопленных предшествующими восприятиями органов чувств. Они там сложены на хранение и в обычное время бодрствования не предостоят сознанию, но и не исчезают, и действуют в нашей психике в виде инстинктивных побуждений, иногда прорываются в сознание в виде навязчивых идей, иногда преднамеренно разыскиваются сознанием по ассоциации.

Когда орган сознания усыплен, атрофирован или испорчен (при душевных болезнях), психическая жизнь вращается по преимуществу в области бессознательного, где вследствие прекращения контроля сознания свободно и фантастично разгуливают бывшие восприятия, комбинирующиеся вне действия спящей критики, а потому самым причудливым образом, вне соображения времени, пространства и причинности. Это каждому известно по его сновидениям. Это же проявляется в психических процессах гипнотизированных и сомнамбул.

Наша душа, попадая в область подсознательного, лишенная возможности пользоваться самоанализом, начинает мыслить и чувствовать в обстановке, совершенно противоположной состоянию бодрствования. По этой причине во время сна и гипноза является как бы совершенно другая личность. Все, обуславливающее способность критически мыслить, все, сложенное в порядке, классифицированное — оторвано от души, и она является связанной с подсознанием, обыкновенно незамечаемым в бодрственном состоянии.

Левенфельд объясняет характерные черты гипноза и сомнамбулизма *ограничением или почти исчезновением ассоциативной деятельности психики* (Л. Левенфельд. Указ. соч., с. 112-119).

В нормальном состоянии мы имеем массу накопленных впечатлений и представлений, которые сознанием уже классифицированы в порядке, связно, по смыслу идей, соответ-

ственно ассоциациям. Именно эта часть наших впечатлений и представлений и стоит обычно пред сознанием как его главное достояние. При каждом новом впечатлении перед душой ассоциативно выступает множество других представлений, которые тотчас же слухают сознанию для проверки нового впечатления как возможного, правильного или невероятного. На каждое новое представление выступает ассоциативно контрпредставление. Эта ассоциативность представлений и служит главным орудием анализа и критики. Сверх того, с бодрственным состоянием соединена и воля, тогда как состояние сомнамбулическое характеризуется крайним ослаблением воли. Гипнотизированный, в большей или меньшей степени, делается игрушкой в руках гипнотизера. Точно так же он может оказываться безвольным отражением представлений подсознательного. Это является причиной крайней внушаемости людей в подобных состояниях. Сознание души остается без помощи со стороны каких-либо соображений, кроме внушаемых. Контрпредставлений, даваемых раньше выработанной ассоциацией идей, нет. Таким образом, гипнотик относится к самым невероятным доверием к нелепейшим внушениям.

Можно себе представить, какое огромное влияние имеют в таком состоянии те склады былых представлений, которые заложены в подсознательной области. Та доктрина, то учение, предание “адептов,” которые закреплены в подсознательном, образуют, как правильно выражается Штейнер, великую силу, возбуждающую “мысленную способность” у сомнамбула. И при этом должно еще заметить, что внутренние восприятия при бездействии головного мозга могут оказываться даже более тонкими, чем в нормальном состоянии (Л. Левенфельд. Указ. соч., с. 116).

Левенфельд признает, что ограничение умственного кругозора при бездействии части головного мозга иногда может способствовать утончению других сторон интеллектуальной деятельности. Вундт в своих “Основаниях физиологической психологии” говорит, что чем большая часть головного мозга находится в состоянии функционального покоя, тем сильнее возбудимость функционирующего остатка. Фогт опытным путем показал, что психические способности при гипнозе могут повышаться выше нормального. Таким образом, в состоянии сомнамбулическом представления подсознательного могут облекаться необычайной яркостью красок и в то же время комбинироваться в прихотливом разнообразии. И вот сновидец, погруженный в такое состояние, воображает, будто видит нечто новое в “сверхчувственных областях.”

Итак, в области происхождения оккультного познания мы можем назвать уже два источника, в которых оккультист черпает в более причудливых формах то самое содержание, которое создано было философствующей мыслью или впечатлениями внешних чувств, сложенными в архивы подсознания. Если бы в оккультизме не было более никаких источников познания, то мы бы могли признать его сплошь иллюзорным.

Но содержание представлений, на которых зиждется оккультическое знание, более сложно.

Нельзя не признать (если только существуют духовные личности в других сферах бытия), что на людей сонных или загипнотизированных, или находящихся в состоянии некоторых душевных болезней возможно очень сильное “внушение” со стороны тех или иных “духов.” Сомнамбулы весьма часто и говорят, что на них действуют разные “гении” или злые духовные силы, даже описывают наружность этих существ (Примеров таких показаний сомнамбулов приводится очень много в “Философии мистики” Дюпреля).

Если духи существуют, если они способны и желают открывать сомнамбулам какие-нибудь новые знания, то можно допустить, что часть “оккультного познания” идет из этого источника, и в этом случае уже действительно из “сверхчувственной сферы.”

Затем имеется еще один источник познания, в отношении которого сомнамбулы гораздо более чувствительны, нежели люди, находящиеся в бодрственном состоянии. Этот источник лучше открывается также и при развитии сил гипнотических и магнетизерских, которые в оккультизме практикуются наравне с развитием свойств сомнамбулических. Мы говорим о явлениях, доселе таинственных, составляющих область так называемой психофизики.

Явления психофизики не подлежали ни малейшему сомнению для древних предков нынешних теософов и оккультистов да и всех вообще людей, кроме тех, которые воспитаны под влиянием новой науки, долгое время стоявшей на исключительно материалистической точке зрения. Психофизика охватывает собою всю область влияния души на внешний мир, как душевный, так и материальный. В предыдущей главе мы видели оккультное учение о строении души и о проистекающих отсюда взаимодействиях между нею и миром физическим. Все это наукою отрицалось, безусловно, как фантазии и суеверия. Однако же в настоящее время наука вынуждена уже многое признать в области этих явлений, по крайней мере, как факт, многое, конечно, придется и еще признать. Мы оставляем вопрос о “строении” души, а говорим только об этих явлениях.

Таинственные явления, которые были, можно сказать, навязаны исследованию науки, с одной стороны, спиритизмом, с другой — гипнотизмом, захватывают довольно обширную область. Сюда относятся: ясновидение, дальновидение и дальнослышание, разные формы телестезии, то есть ощущения на огромных расстояниях, недоступные чувственному восприятию, телепатия, то есть влияние на расстояниях и мысленное внушение своей воли, телепатия, или сверхчувственное сообщение своей мысли другому, разного рода предчувствия и пророческие сновидения и вообще предвидение событий. Для изучения этих и аналогичных явлений (в число их входит явление духов умерших) в 1910 году образовалось Лондонское общество исследования психических явлений, к которому примкнуло много ученых сил. Многие ученые и раньше отдали этим исследованиям свои силы. В числе ученых, еще раньше работавших в этой области, можно назвать знаменитого Шарко, Бернгейма, Жане, Льебо, Рише, Охоровича, Ломброзо, Сайдиса, Шмоллера и т. д. Большая часть их исходила из работ над гипнотизмом, иногда им и заканчивая.

В общем, в результате этих исследований науке пришлось признать фактическую достоверность многого, что еще недавно считалось фантазией, суеверием или обманом. Так, осторожнейший д-р Левенфельд, специалист по гипнотизму, в специальном трактате о гипнотизме (для медиков и юристов) признает доказанным чтение писем в закрытых конвертах и явления даже более поразительные. Так, одна сомнамбула открыла, что при происшедшем тогда убийстве преступник забросил свой топор в пруд, и так точно указала место, где топор находится на дне, что полиция могла его разыскать. В другом случае сомнамбула указала, где находится труп одного утопленника. Не менее поразительно, что доктор Дюфей, находясь в ложе театра, загипнотизировал артистку, находившуюся за кулисами, и внушил ей играть роль, к которой она не готовилась. Артистка прекрасно сыграла эту роль, все время находясь в гипнотическом сне. Г. Дюзар без промаха погружал в гипнотический сон г-жу Б. на расстоянии 10 километров, и т. д.

Питая глубокую антипатию ко всякой гипотезе нематериального воздействия, д-р Левенфельд старается давать необычайным явлениям, допускаемым им, “рациональное”

объяснение. Так, в некоторых случаях он выражает мнение, что сетчатка глаза способна воспринимать рентгеновские лучи (при чтении в закрытом конверте) и т. п. Но в отношении телепатии — воздействия на расстоянии — он уже никаких объяснений не в состоянии придумать и ограничивается констатированием факта. Он дает только внешние выводы из наблюдаемого, а именно: во-первых, нельзя отрицать возможности психического воздействия одного человека на другого без посредства знакомых нам чувств; во-вторых, это влияние требует со стороны влияющего (агента) сосредоточения мышления на том, что должно быть сообщено перцепиенту (получающему воздействие); иногда же это происходит вследствие какого-нибудь из ряда вон выходящего психического состояния: опасность для жизни и т. п. Со стороны внешней передача телепатического влияния, говорит Левенфельд, напоминает действие по беспроволочному телеграфу (Л. Левенфельд. Указ. соч., с. 234-235).

Но какая же сила действует при этом? Некоторые признают такую силу так называемый “животный магнетизм.” Но он приводит нас к признанию существования души как чего-то особого, отличного от тела.

Левенфельд, не желая признавать “духа,” как совершенно непонятного ему термина, ограничивается выводом: “Каким образом это происходит, — мы лишены пока возможности ответить. Мы можем только сказать, что здесь совершенно не имеет места посредство знакомых нам чувств, а исключительно непосредственное действие на мозговую сферу” (Там же, с. 225).

Левенфельд, по-видимому, совершенно не замечает, что его гипотеза непосредственного действия на мозг влечет неизбежно к признанию какой-то особой силы нефизического свойства. Те физические силы, какие мы знаем, и которые мозг принимает через органы чувств, не могут действовать непосредственно на мозг. Это азбучная истина. Одно и то же явление отражается в глазу как свет, в ухе — как звук и т. д. Удар непосредственно на мозг вызовет разве лишь общее ощущение боли. Представления возбуждаются только посредством органов чувств, а не воздействием прямо на мозг. Значит, если есть сила, способная передать какое-либо представление мозгу непосредственно, то она совершенно отличается от сил физических. Аналогия с беспроволочным телеграфом не устраняет этот необходимый вывод, потому что беспроволочный телеграф действует на мозг также через посредство наших обычных органов чувств — зрения и слуха. Что же это за сила, способная действовать на сознание непосредственно?

На это точная наука не отвечает. Ответы дают лишь исследователи, относящиеся к лагерю спиритов и оккультистов. Оккультисты объясняют эти явления равно как признаваемые ими явления призраков и т. п., действием животного магнетизма, в области которого мы попадаем уже в сферу астральную. Не подвергая критике это мнение, мы не можем, однако, не заметить, что в сфере явлений, в которых влияние передается без посредства физических сил и чувств, каким-то непостижимым непосредственным влиянием на мозг, приходится признать какой-то другой, не физический план бытия. Следовательно, в этой области оккультизм может получать какие-либо познания за пределами физических явлений. Но, по собственному его определению, это есть область только астральная, над которой находятся еще более высокие сферы: ментальная, духовная, божественная.

Общая же философия оккультизма, его высшее познание исходит отнюдь не из астральной, а из сфер высших. Если о явлениях психофизических можно иметь, допустим, кое-какие точные данные, то из более высоких сфер уже не добыть никакой информации, кроме как методом “погружения в сверхчувственное,” то есть псевдонаблюдением в со-



стоянии сомнамбулическом или летаргическом. В подобном же состоянии мы видим более всего игру подсознательного, идущего совсем не “сверху,” а из нашего же мира. Если даже предположить какие-либо воздействия неведомых духов, то где ручательство за правдивость их информации? Если они даже и знают правду мирового бытия, то где ручательство, что они желают передать людям правду, а не обмануть их? Для проверки их показаний оккультисты, погружающиеся в сверхчувственное, должны бы находиться во всеоружии своего сознания и критических способностей. А между тем оккультно-теософские методы погружения в сверхчувственное связаны с подавлением сознания и отрешением от критики. Каких же “познаний” можно тут ожидать?

И доказательством иллюзорности этих познаний служат глубокие противоречия в показаниях искателей “сверхчувственного.” Спириты полагают, например, что на своих сеансах они беседуют с духами великих людей и святых, получая от них откровения о тайнах бытия. Абель же Гаатан, также на основании своих личных “сверхчувственных” наблюдений, издевается над спиритами и утверждает, что на их сеансах являются не души великих людей, а тени умерших животных, чаще всего собак, находящиеся в астрале. Абель Гаатан уверяет, будто бы он излавливал “элементеры” собак на их проделках со спиритами. Кому же верить? Дух ли Сократа говорил со спиритами или скучающая в астрале собака?

Подобные противоречия оккультных наблюдений проявляются в самых важных пунктах познания. Так перевоплощение, переселение душ составляет общий догмат индуизма, Каббалы, теософии. Браман Чаттерджи высчитывает даже самым положительным образом, что средний срок для перевоплощения нынешнего человека составляет полторы тысячи лет (Браман Чаттерджи. Указ. соч., с. 65-66).

Штейнер утверждает факт перевоплощения, ссылаясь на личное наблюдение в свехчувственном. “Познание о повторных жизнях на земле, — говорит он, — доводится до действительного наблюдения” (Р. Штейнер. Указ. соч., с. 61-67).

Между тем Абель Гаатан также на основании “личных наблюдений” своих и других лиц называет безусловно ложною доктрину о повторных воплощениях на одной и той же планете. Личные наблюдения Абеля Гаатана, подтвержденные “единогласными утверждениями мириад духов на всех планах, так для него несомненны, что именно из-за разногласия с индуистами на этом пункте он приходит к заключению, что едва ли современный индуизм имеет в своей среде людей, способных погружаться в духовные области (Свет Египта, с. 73).

Если так, то и у Штейнера приходится отнять способность “духовного зрения.” Таковы же разногласия и об общем смысле бытия. Естественно спросить себя, для чего Абсолют (Брахман) породил миры и существа, если они не реальны и если вся цель жизни состоит в том, чтобы освободиться от этих иллюзий и уйти из жизни? На вопрос об этом Рама-кришна, в новейшее время особенно прославившийся способностью погружаться в сверхчувственное, отвечал ученикам: “Божественная Мать [он любил представлять Высшее божество в женской форме, ред.] делает что хочет, и ей доставляет удовольствие иногда давать свободу от цепей мира одному из сотен тысяч ее детей.” “Но, — сказал ученик, — она может, если хочет, освободить всех, почему же она связала нас по рукам и ногам цепями мира?” Рамакришна отвечал: “Я думаю, что такова ее воля. Ее воля заключается в том, чтобы играть со всеми этими вещами. Если все будут выигрывать, то не будет никакой игры. Очевидно, это ей не нравится: она хочет, чтобы игра продолжалась” (Провозвестие Рамакришны, с. 108).

Между тем йог Рамачарака, известный мыслитель и писатель индуизма, уже подвергшийся, однако, влияниям европейской цивилизации, энергически отвергает мысль об “игре” божества созданием. “Некоторые, — говорит он, — хотели заставить нас верить, что Абсолют занимается игрой или развлечением, порождая миры и их обитателей. Возможно ли серьезно подумать, чтобы Абсолют, подобно детям, играл людьми, как болванчиками или оловянными солдатиками? Как жалок человек в своих попытках разгадать загадку бесконечного” (Рамачарака. Жнани Йога, с. 104).

Но значит, в число этих жалких людей мы должны включить и Рамакришну, которому тот же Абсолют (Божественная Мать) открывал все тайны мирового бытия? Кому же верить?

На это можно сказать, что никому из погружающихся в сверхчувственное нельзя верить, потому что они при этом погружаются в бессознательное состояние, в котором сами отнимают у себя свое сознание, свою критику, свою личность — все, посредством чего мы только и можем что-либо наблюдать и познавать. Мы знаем очень хорошо, по наблюдениям точной науки, что огромное количество видений в гипнозе и сомнамбулизме не имеют ничего общего с каким-либо сверхчувственным, а составляют калейдоскоп доктрин и впечатлений, скрывавшихся в их подсознательной области. Если в этом случае и получаются какие-нибудь крупницы внушений духов или более тонкого ощущения психофизики, то их, во-первых, невозможно выделить из общей массы образов видений, а во-вторых, никто не может поручиться, что духи лжи, о которых говорят сами оккультисты, не пользовались беззащитным состоянием бессознательных сомнамбул теософии для того, чтобы внушать им то, что не имеет ничего общего с действительностью мировой жизни.

### Христианская духовная жизнь.

Отрицательное отношение к оккультно-теософским методам познания заставляет нас коснуться вопроса о христианском **созерцании**, которое некоторые ошибочно считают тождественным оккультно-философским погружениям в мир сверхчувственного. Случайное сходство некоторых внешних приемов монашеской практики молитвы не должно закрывать наши глаза на полную противоположность её цели и целей оккультно-теософских, а потому на такую же противоположность и содержания.

В оккультно-теософских погружениях в сверхчувственное отражается воззрение, более всего развитое в индуизме, а именно: будто бы наше сознание, относящееся к миру чувственному, — иллюзорно. По этому воззрению, у человека имеются или две души (как в теории Дюпреля и других), или два сознания, и то сознание, которое соответствует чувственному миру, — иллюзорно или представляет низшее сознание. То, что называется “бодрствующим сознанием,” — это состояние индусского Пуруши (духа), заглядевшегося на фантасмагорию игр Майи (чувственной природы). Для того чтобы освободиться от иллюзии, выйти из низкого состояния, дух должен искать свое истинное сознание, и для этого он должен выйти из области лжепоказаний внешних чувств. При таком общем взгляде вполне естественно усмотреть в гипно-сомнамбулизме надлежащий путь к искомой цели, ибо в нем исчезают или ослабляются впечатления чувственного мира. Сон йогов представляется тогда достижением высшего совершенства. Грезы менее глубокого сомнамбулизма принимаются за впечатления духа, начинающего освобождаться от иллюзий мира.

Ничего подобного нет в христианском воззрении на природу человека, мира и Божества, а также на цели земной жизни. Для христианина природа чувственного мира столь

же реальна, как природа мира духовного. Бог не создавал иллюзий ни в чем. Личность человека реальна, как в здешнем мире, так и в будущем. Личность человека тоже всегда реальна и никогда не исчезнет. Даже при единении с Божеством в Иисусе Христе личность человека не исчезает в слиянии, но остается индивидуальной. “У истинного христианина, — говорит епископ Феофан, — един дух с Господом — так тесен союз. А между тем христианин есть сам по себе, он не исчезает во Христе Господе, а, пребывая отдельной особью, устрояет себя по образу Христа” (Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. Письмо 5-е).

В духовной жизни вообще, в созерцании в частности, христианин имеет задачу не освобождение от иллюзий мира, а нечто иное: общение с Богом, которое не имеет ничего общего с индусским. У индусов “когда ум становится совершенным, он не воспринимает ничего, кроме самого себя.” Высшая степень созерцания есть “созерцание Пурушей самого себя.” При этом получается “нечто вроде полной пустоты или самопоглощения” (Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. с. 292—301).

Стремясь к таким целям, конечно, можно находить высшие степени сомнамбулической бессознательности высшими степенями освобождения и совершенства. Но в христианской духовной жизни развивается совершенно иной процесс: его цель — жизнь с Богом.

Ни в духовной жизни вообще, ни в созерцании христианин не отрешается от своего ума и сознания, они у него не распадаются, он не приобретает какого-то иного сознания, но к его обыкновенному, нормальному уму и сознанию привходит таинственное воздействие Бога, соединяющее с Ним душу человека. Авторитетнейший учитель аскетике св. Исаак Сириин<sup>12</sup> говорит: “Созерцание есть видение ума, приводимого в изумление (экстаз) домостроительством Божиим” (Творения иже во святых отца нашего Исаака Сирина. Слова подвижнические. Слово 50-е).

Воздействие Божие приводит ум в экстаз, но это тот самый ум, который и вне экстаза принадлежит человеку. Здесь нет ни двух душ, ни двух сознаний и вообще никакого раздвоения личности. Наоборот, в этих случаях является концентрация душевных сил, их собирание воедино. В духовной жизни требуется единение ума, сердца (эмоции) и воли.

Происходит это таким образом. Прежде всего нужно, чтобы воля человека стремилась привести его к жизни с Богом. Для этого нужно очистить сердце, чувство, довести их до господства любви. Сердце чисто тогда, когда полно любовью. Затем в эту чистую атмосферу чувства должно погрузить ум. С достижением этого становится возможным “созерцание духовное.” Если же зрение ума не будет очищено, то не может созерцать Божественное, — учит Исаак Сириин (Там же, с. 267-268. “Письма о духовной жизни,” с. 76-77).

Итак, в стремлении к жизни с Богом все способности действуют совместно: воля, ум, чувство. Объединенность, концентрация всех способностей и их деятельное состояние характеризуют христианское стремление к духовной жизни.

Никакого искания откровений и познания тайн мировой жизни при этом нет, да оно было бы и тщетно. Целью является жизнь с Богом, а не познание каких-либо тайн. Относительно откровений, замечает епископ Феофан, нам дано в Св. Писании достаточно для нашего спасения, и искание новых откровений, как видно у Исаака Сирина, обнаруживало бы даже недостаток веры, раз уже нам дано Откровение. В конце концов, по особой воле Божией созерцателю иногда посылаются великие откровения. Исаак Сириин говорит, что дается созерцание тайн Божиих в вещах и их причинах, созерцание Христа и Пресвятой Троицы, созерцание прошлого и будущего. Но все это посылается по особому смотрению

Божью, как некий дар свыше, и в целях Божиих, а не в силу желаний самого ищущего духовной жизни.

Достигнуть созерцания каких-либо тайн собственными усилиями невозможно. Это твердое учение аскетики. Исаак Сириин называет “безумными” еретических евхитов, утверждавших, будто бы апостол Павел восходил до третьего неба по своему желанию. Не сам восходил апостол, а был восхищен духом, возражает Исаак Сириин. Ибо сколько бы человек ни употреблял усилий, чтобы духовное снизошло к нему, — “оно не покоряется,” и если он пытается проникнуть в него напряжением своих сил, то вместо действительности усматривает только призрак (Исаак Сириин. Указ. соч. Слово 55-е).

В общей сложности, в индуско-окультиных погружениях в сверхчувственное и в христианской духовной жизни мы имеем два совершенно различных психо-духовных процесса, которые от начала до конца идут различными путями. В подготовительный период христианин держит душу сосредоточенной и активной. По достижении же чистоты сердца и объединении с ним ума он в отношении созерцания вполне зависит от Воли Божией, никакой активности в этом не имея возможности проявлять. В його-окультиной практике, напротив, сначала погружают себя в сомнамбулическую пассивность и вызывают распад души на отдельные части, а приведя себя в такое состояние, при котором никакое действие невозможно, воображают усилием своей рассыпавшейся воли вынудить у сверхчувственного тайны его содержания.

Никакой аналогии между этими двумя психо-духовными процессами невозможно искать. Молитва, какая бы то ни была, непременно должна быть свободной и сознательной, а никак не механической. Учителя пустынных аскетов всегда об этом говорят. Аскетические наставники рекомендуют, чтобы молитва была “самодвижущейся,” которую называют “умной,” то есть умом совершаемой. Механической молитва бывает тогда, когда совершается бессознательно, только внешне, без проникновения ума ее содержанием, а “умная” молитва есть сознательная.

Однако ум склонен рассеиваться впечатлениями и отвлекаться ими от мысли о Боге. Он, как выражаются, “парит” в калейдоскопе других представлений. Наставники говорят поэтому, что ум нужно обуздать и привести в сердце, чтобы они совместно обращались к Богу. Один из крупнейших учителей аскетического подвижничества, Паисий Величковский<sup>13</sup>, называет умную молитву — молитвой Иисусовой, “умом в сердце священной действующей” (“Об умной, или внутренней, молитве, сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского,” издание Афонского Пантелеимоновского монастыря, 1912).

Она должна быть произносима непременно **умом**, который Паисий Величковский называет “начальнейшим душевным свойством,” внутренняя же она — в противоположность внешней, произносимой устами и телодвижениями. При умной молитве не происходит ни упразднения ума (сознания), ни распада или раздвоения личности. Наоборот, задание здесь состоит в **сосредоточении внимания** на одном предмете молитвы, а это есть такой акт, который составляет необходимое условие всякой напряженной умственной деятельности. Такое сосредоточение внимания не есть самогипноз. Существенное отличие сосредоточенного внимания от гипнотического состояния в том, что в первом случае действует наша воля, а во втором — она отсутствует. Такое сосредоточенное внимания именно и требуется в молитве Иисусовой. Тут нет никакой “искусственности.”

... .. стр. 519-521

Что же развивается при упражнениях в молитве? — Просто **навык помнить постоянно о Боге**, постоянно стремиться быть с Ним и **соединять на мысли о Боге ум и чувство**.

Конечно, привычка — не гипноз. Она состоит в том, что у человека при повторении актов, становится быстрое и легкое их совершение, ибо при этом налаженном механизме, представления сразу связываются с известным действием, тогда как без привычки человеку приходится каждый раз искать, какое действие соответствует данному представлению. Вследствие этого привычная дисциплина играет, вообще, такую огромную роль в воспитании, в работе, во всякой деятельности. Дисциплина развивается в сосредоточенном молитвенном делании.” Его учителями тут преследуется не гипноз, а привычка к сосредоточению ума и напряжению чувства на одном предмете, и рядом помех для ума, чтобы не отвлекаться на посторонние предметы.

В общей сложности, должны повторить прежний вывод: в **духовной жизни и созерцании христианства развивается процесс, не имеющий ничего общего с йогическими погружениями в сверхчувственность**.

### **Устойчивость основных мировоззрений.**

Окидывая общим взглядом долгие тысячелетия жизни человечества в связи с воскресением языческого мистицизма наших времен, мы должны прийти к заключению о полной устойчивости основных мировоззрений на то, в чем состоит главная сила, определяющая смысл истории. С самой зари человечества мы видим борьбу одних и тех же точек зрения, которые существуют от времен Адама до современности. Это не значит, что человеческая мысль оставалась неподвижной. Напротив, каждая из основных точек зрения проходила долгую эволюцию, развиваясь, утончаясь, пересматривая все свои возможности, возвращаясь иногда к начальным фазам, снова пробуя развитие на нескольких дополненных и усовершенствованных данных и снова приходя к прежним выводам. Во взаимных отношениях эти основные точки зрения пробовали объединиться и составить какое-либо общее всеохватывающее миропонимание. Но в конце концов все они оказывались несоединимыми, непримиримыми, ни одна не уступала места другим, не признавала себя побежденною, и через долгие тысячи лет мы видим старые вечные знамена стоящими друг против друга.

Эти основные точки зрения очень немногочисленны. Их три. Одна признает высшею силой Бога Создателя, Сверхтварную Силу. Другая, не признавая Его, считает высшими силами те, что заключены в природе и наиболее полно выражаются в человеке, как во владыке вселенной, особенно, допуская идеи о происхождении ангелов от человека. Третья точка зрения, доселе наиболее слабая и проявлявшаяся лишь в небольших проблесках, считает главною силою то существо, которое в христианстве называется сатаною, павшим высшим ангелом, бывшим и остающимся противником Бога; при такой точке зрения исчезает значение Создателя — **благой “Силы,”** и “**благою”** силою в этом случае объявляется Его противник.

Все эти основные точки зрения связаны с признанием бытия не только в мире материальном и познаваемом нашими внешними чувствами, но также бытия **сверхматериального**, представляющегося в различных видах, как мир духовный, так и различные “**планы,**” “**слои**” бытия, в числе которых материальное признается низшим, наиболее слабым,

подверженным воздействию и управлению из “планов” более или менее духовного характера или, по крайней мере, более утонченного материального.

Это человеческое убеждение в реальности различных слоев бытия, будучи, буквально вечным, никогда не покидавшее людей, возможно, конечно, лишь в том случае, если оно проистекает из некоторых **реальных** впечатлений, реального воздействия со стороны сверхматериального существования. Столь же вечным и повсеместным было убеждение людей в том, что духовные способности, характеризующие нашу личность, существуют не в одном человеке, но и в других, высших, слоях бытия и составляют свойства, присущие ему. Но разобраться в соотношении тех сил, которые являются высшими выразителями и носителями этих духовных свойств, было для человечества крайне трудно, и идеи его в этом отношении вращаются все время в круге трех концепций, проявившихся уже в том исходном моменте жизни, который закончился грехопадением, и остающихся в сознании и чувстве людей до самого настоящего времени.

Эта историческая устойчивость основных точек зрения совершенно согласна с христианской религиозной философией. Та эволюция мира, которая утверждается этой философией, состоит в развитии Царствия Божиего, имеющего, однако, реализоваться лишь с концом мира. До того же времени, как ясно утверждает христианская эсхатология, будут существовать основные языческие идеи со всеми магическими явлениями, им свойственными и разовьется до конца и идея человекобожия.

Именно в конце мира идея человекобожия реализуется в личном осуществлении. Точно так же, об руку с реализацией человекобожия, должна реализоваться и идея сатанобожия. Согласно христианской философии, в земную эпоху существования Царствие Божие охватит не все человечество, а лишь избранную часть его, воспитавшую свои духовные свойства в соответствии с возможностью пребывать в этом Царствии. Остальная же часть человечества, так же как и ангельского мира, восставшая против Бога Создателя, осуждается на гибель. Весь ход мирового процесса доселе совершается согласно с этой концепцией, которая не могла бы иметь и места, если бы языческое мировоззрение могло исчезнуть до конца мирового процесса.

В настоящее время, после двух тысячелетий, истекающих со времен пришествия Спасителя, мы видим, что основные точки мировоззрений человечества сохраняются в прежних соотношениях, лишь дополняясь во внутреннем содержании и совершенствуясь в смысле более глубокого определения своего самосознания.

По поводу такого заключения, следующего из совокупности предшествующих отделов, в настоящее время может возникнуть, однако, излишне самоуверенное возражение. Могут сказать, что все мировоззрения: христианские, языческие и какие бы то ни было, признающие бытие и действие на человека каких-то духовных сил, каких-то особых высших планов бытия, чего бы то ни было мистического, — все одинаково “сданы в архив.” Хотя человечество, действительно, устраивается автономно, не признавая никакого Бога или богов, но оно устраивается исключительно на основе материального бытия, не признавая никакого другого. Будучи автономным, человечество стало материалистичным и атеистичным, и все прежние точки зрения характера теистического, магического, демонического составляют уже пережитую и похороненную фазу развития. Теперь человечество вступило даже не в новую “фазу развития,” а в совершенно новую полосу существования. Оно совершает **революцию**, полный переворот всех основ своей жизни, упраздняя и все мистическое, и все социально-политические основы прежнего. Начинается **революционно-социалистический переворот**, который упразднит и все прежние неправды, и

все неравенство, и все помехи к счастью людей, слив их в одно коллективное целое, совместно трудящееся, совместно пользующееся продуктами своего труда и не убаюкивающее себя никакими идеями загробного “Царствия Божия,” но устраивающее свое собственное царствие здесь, на земле, и упраздняющее религиозную идею, способную только помешать великим задачам человеческого автономного счастья здесь, на земле.

Нам стоит взглянуть на идею атеистического и материалистического социализма и его земного царства, после чего мы сможем увидеть, будет ли дальнейшее развитие тех мировоззрений, которые после многотысячелетней борьбы остались одинаково не уничтоженными, под своими историческими знаменами.

### **Атеистическое воплощение религиозного идеала.**

Любая революция, и особенно социалистическая, относится к христианству крайне враждебно и не раз уже обрушивалась на него для истребления, и потому нет сомнения, что в идее революции и атеизма проявилось обратное воплощение христианского религиозного идеала. До XVIII века человечество, если не считать христианских же сектантских движений, совсем не знало идеи революции, внезапного переворота социального строя. Конечно, история наполнена множеством восстаний и переворотов, более или менее внезапных, но это были, так сказать, военные столкновения враждующих партий, где восставшие захватывали для себя место низвергнутых, без дальнейшего превращения революции в систему реформы.

Идея революции, быстрого изменения всего мира, имела место лишь в христианском учении о конце мира. В земном отношении она проявлялась иногда у крайних сектантов, и особенно в анабаптизме XVI века. Впрочем, анабаптизм, хотя и предполагал произвести переворот здесь, на земле, не сходил с религиозной точки зрения, и смотрел на себя, как на осуществление христианской веры, в своем перевороте видя своего рода пришествие Христа и конец мира, в хилиастическом смысле.

Анабаптизм явился как следствие лютеровской реформы и проявился особенно ярко в городе Цвиккау. Анабаптисты проповедовали упразднение земных властей и Церкви как искажительницы христианства, требовали неограниченной свободы человека, полного равенства, уничтожения частной собственности. Наиболее решительная часть их требовала насильственного ниспровержения существующего строя и кровавой революции, истребляющей мечом и огнем “нечестивых” с тем, чтобы на таком образом расчищенном месте основать церковь святых. Крестьяне, затронутые этим движением, избивали дворян и разрушали их замки. Фома Мюнцер в 1524 году основал в захваченном городе Мюльгаузене центр “царства святых,” выбрал новый магистрат “из бедняков и крестьян” и ввел общность имущества. Сектанты не могли организовать своего производства и жили очень привольно, пока можно было грабить богатых “грешников,” но с истощением этого ресурса впали в самое тяжкое положение. Насколько хватало сил для экспедиций, сектанты Мюльгаузена обирали в округе города монастыри, замки, земли, производя грабеж и кровавое истребление всех “врагов Христа.” Проповедуя “царство святых” на земле, Мюнцер возвещал, что “Израиль должен истребить жителей Ханаана.” При этом церкви разрушались, иконы истреблялись. В конце концов рыцари разбили войска крестьян и Фомы Мюнцера в 1525 году, но движение разгорелось вновь, и героем его стал известный Иоанн Лейденский в Мюнстере. В 1533 году здесь снова восстановилось “царство Христа” и “Новый Сион,” сам Иоанн Лейденский принял титул царя Нового Израиля, соб-

ственноручно рубя головы “грешников.” В 1536 году движение было снова разгромлено и сам Иоанн — казнен. После того сломленные анабаптисты умиротворились и постепенно перешли в мирные общины “меннонитов,” уже не помышляя о перевороте всего мира.

Это движение интересно в том отношении, что оно было первым проявлением революционной идеи, которую выводило именно из христианского верования. И если анабаптисты, как революционная сила, были выведены из строя, то процесс порождения революционной идеи из христианства продолжался, но уже начал совершаться с устранением религиозного мировоззрения при сохранении христианской психологии.

Христианство — не в школьном учении, а в Священном Писании, в практике духовной жизни, во всем смысле своем, который по своему соответствию с природой человека глубоко впечатлевается в душах, — укореняет в человеке стремление к абсолютному. Мир земной, область относительного, область по существу эволюционная — это нечто низшее в сравнении с нашим духом и обречено на уничтожение, на коренное преобразование в тот момент, когда свыше раздастся голос: “Се, творю все новое.” В этот момент произойдет полный переворот, в своем роде “революция,” которая все сделает преображенным, одухотворенным. Лучшие мечты христианского сердца связаны с этим переворотом и той жизнью, где уже не будет никто ни алкать, ни жаждать, не будет ни болезни, ни печали, ни воздыхания. И это совершится не эволюционным актом, а действительно переворотом, новым созданием. С таким представлением свыкается мысль христианина, как с лучшим, наивысшим, идеальным представлением, и только такая новая жизнь гармонирует с высоким достоинством, которое христианство дает человеку. Свобода человека по природе не ограничена. Все люди по высшему содержанию своего духа равны между собою. Все они — братья, дети одного Отца Небесного, существа одной и той же природы. Нет совершенства, недоступного человеку.

Что касается условий здешней, земной жизни и всех ее законов, то, оставаясь в подчинении им, христианин нимало не преклоняется перед ними. Они пройдут, он — останется. Он вынужден здесь жить в мире относительной справедливости, относительной правды, но не может же он их уважать более, чем справедливость и правду абсолютную, носимую им в душе? Он подчиняется законам государства, законам социальным, но что делать, если они приходят в противоречие с высшим законом Божественной правды? Что должно, например, уважать больше: право собственности или обязанность накормить голодного? Вообще, признавая собственность, христианин не может не понимать, что все принадлежит только Богу, а люди — простые распорядители имущества, попавшего в их руки. Идеал жизни указывает человеку некоторое презрение к собственности, каковой даже лучше не иметь совсем. Богатому очень трудно попасть в Царство небесное, и конечно, это показывает, что богатому трудно быть хорошим человеком. “*Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия?.. Не богатые ли притесняют вас?*” — писал апостол Иаков родоначальникам христиан (Иак. 2:5-6).

Лучший образец совместной жизни христиан дала первая община верующих, у которых ничего не было своего, но все было общее. В ней не было поставлено общественное производство, тем более что первые христиане жили обыкновенно мелким ремеслом. Но трудовая жизнь вменялась в обязанность. “*Кто не работает — пусть тот и не ест,*” — писал апостол Павел. Что касается нетрудоспособных — им хорошо помогали, и это было обязанностью сначала диаконов, а впоследствии, как видно из Иустина Мученика, все верующие делали пожертвования епископу, который и должен был заботиться о пропитании неимущих. По христианскому учению, всякий обязан помогать ближнему, но грех даже



требовать назад данное. Тем более воспрещался всякий процент. Это воспрещение давать деньги в рост, долго поддерживаемое Римской церковью, в Средние века даже очень способствовало еврейской эксплуатации, так как евреи, внутри своего общества связанные таким же воспрещением, имели право давать деньги в рост иноплеменникам.

Все эти идеи христианства, вытекавшие из учения веры, мало-помалу проникали в психологию людей, давая им верное понятие о должном, благородном, о чести, воспитывая в них идеализм, их требование к жизни даже в тех случаях, когда они не думали о вере. Когда же наступило время подрыва и утраты веры, психология человека не могла сразу измениться и долго оставалась тою же самою. Она еще и до сих пор не оторвалась от того, что было возвращено христианством. Но в общественно-политическом отношении утрата веры с сохранением религиозной христианской психологии могла создать только отчаянного революционера и социалиста. Все желания перенеслись в эту, земную жизнь. С утратой веры в Бога и в неземную жизнь, оставалась только жизнь на земле, помышления о благе принимали земные формы, и стремление к счастью для себя и для других неизбежно перенеслось к доступности благ земных. А отношение к способам осуществления этого земного блаженства оставалось такое, какое было заложено христианской психологией в отношении к благам небесным. Появилось, таким образом, стремление уместить в земных условиях то, что по существу своему вместиимо только в мире внеземном, в мире совсем иных законов. Но привычная вера в могущество идеала не допускала и мысли об огромной разнице между землей и небом, о том, что возможное для неба — невозможное для земли. Об этом могли думать и помнить лишь христиане, сохранявшие веру. Но те, кто покинул Бога, не могли уже представить, что в их душах может жить в данном случае нечто небесное, ибо они уже не признавали ничего небесного. Они отнеслись к устройению земного строя с таким рвением, какое жило в душах их, вполне убежденные, что это стремление, созданное лишь чисто земными условиями и, следовательно, вполне вместиимо в земные условия.

Так появились революция и социализм. Нет ничего более противного законам земной природы, как революция, ибо в земной природе существует только эволюция. Но идея, внушенная ожиданием нового неба и новой земли, ощущение всемогущих сил духа своего, ощущение его высоты над земными условиями — все это не допускало и мысли о невозможности революции. Они нашли для себе идеал, а разве существует какая-либо сила, способная помешать осуществлению идеала? Революция бросилась на осуществление идеала с такой же нерассуждающей верой, с которой магометанин говорит: “Нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет Его пророк.” Уже в первую революцию появилась также идея социализма, которая потом стала все более развиваться. В первой фазе социализма, так называемом “утопическом,” всюду сквозит вера христианская, только без Бога и без Царствия Небесного. В те времена даже и говорили охотно о том, что христианство — социалистично, и такой горячий социалист, как Ламенне<sup>15</sup>, был священником и горячо верующим. Нужен был бы особый и очень обширный этюд для того, чтобы показать как отражались христианские воззрения в первых стадиях социализма, и этому мы в данном случае не можем уделить нужного внимания. Достаточно лишь указать, что весь утопический социализм держится на убеждении в том, что социалистическое общество можно и должно воздвигать на психологии людей. Нужно было испытать множество бесплодных попыток устройства социалистических общин для того, чтобы исчезла эта уверенность, прямо противоречащая всему, что мы знаем о природе людей. И, однако, эта вера и до сих пор не исчезла, хотя существует теперь преимущественно в идее анархического социализма.

Главное русло социализма пошло иным путем. В истории бывает нередко так, что движение, созданное на теоретически ошибочных основах, но уже окрепшее и утвердившееся, со временем ищет для себя других мотивировок. В отношении социализма такой поворот мотивов произвел Карл Маркс, перевернувший вверх дном всю теорию социализма, так как он вместо построения социализма на природных свойствах людей выдвинул обратную идею о подчинении людей внешним материальным условиям. (Первым социалистом, учившим о том, что люди и их нравственные качества зависят от влияния внешних условий, был Роберт Оуэн<sup>6</sup>. Но его учение имело то внутреннее противоречие, что он рассчитывал на устройство новых условий такими людьми, которые созданы старыми условиями. Вполне очевидно, что новые условия требовали каких-то других созидющих сил. Р. Оуэну это противоречие не бросалось в глаза лишь из-за остатков в нем христианской психологии, которая рождала в нем уверенность, что найдутся в достаточном числе благодетели высоконравственные, которые создадут для остальной массы новые условия жизни).

Они-то, по Марксу, в нашу эпоху выдвигают социализм как необходимое последствие нынешней формы продукции. С появлением К. Маркса и его теории экономического материализма социализм уже пошел своим путем, выйдя из всякой связи с христианством. Он впервые стал учением чисто атеистическим и материалистическим, без всякой примеси христианских отголосков. Но в исходном пункте идеи революции и социализма были порождены именно психологией христианской, как применением ее к строю земному и атеистическому.

### **Социалистический строй и сверхчувственное бытие.**

Каков бы, однако, ни был исходный пункт революционной идеи и социалистической, несомненно, что в марксизме социализм стал совершенно атеистическим и материалистическим. Что бы то ни было “мистическое” в нем отбрасывается. Заботы и помышления людей направляются исключительно на земное благоустройство, а религиозные идеи если и терпят (до некоторой степени), то лишь в надежде, что эти отголоски старых суеверий постепенно сами вымрут. В самом учении экономического материализма человек развенчивается, и у таких толкователей его, как Каутский, мы находим убеждение, что так называемые “природные свойства” человека вовсе не неизменны, а зависят от давления строя, созданного теми или иными условиями производства. Таким образом, Каутский предвидит, что эти природные свойства будут при социалистическом строе совсем не таковы, какими были прежде или каковы они теперь, а заменятся иными, соответствующими тем потребностям, какие ставит человеку социалистическая форма производства, потребления и жизни. Каутский в одном месте даже не без некоторой грусти замечает, что, может быть, кое в чем эта перемена составит, с нынешней точки зрения, и понижение человека. Но что делать? Человек таков, каким требует его обстановка труда и жизни. Впрочем, он привыкнет ко всему и будет доволен.

С этой точки зрения обрисованная в предыдущих отделах борьба на почве религиозно-философской представляется канувшей в вечность. Для социалистического строя ничто подобное не требуется, и даже мало того: эти заботы о каких-то сверхчувственных бытиях, о связи с ними, о судьбах мира — все это лишь отвлекает работника от дела, гражданина — от заботы об обществе, которому он, безусловно, принадлежит. Все заботы о фантастичном, несуществующем будут уничтожены самим тоном социалистической жизни,

которая потребует от человека постоянной мысли об обществе. Фантастические стремления будут уничтожены и воспитанием с самых малых детских лет. Наконец, и общественное мнение, и законодательство будущего общества будут подавлять вредные атавистические пережитки печального, досоциалистического прошлого.

Таким образом, для людей светлого будущего все эти вопросы просто перестанут существовать.

Мы не станем рассматривать и гадать, в какой степени и в каких формах общество будущего приобретет социалистический характер. Несомненно, что множество сторон жизни все более “обобществляются,” социализируются. Несомненно, с другой стороны, что лучшие социалистические умы отказываются предвидеть формы будущего социалистического общества, как, например, известный Эдуард Бернштейн<sup>7</sup>. Мы не станем также предугадывать, в какой степени в социалистическом обществе будет допускаться свобода личности. Общество человеческое социализируется уже давно, и эта социализация во множестве случаев ограничивает личную свободу. Однако нельзя сказать, чтобы личность в настоящее время была всесторонне менее свободна, чем прежде. Напротив, во многих отношениях ее свобода расширена и лучше гарантирована. Что будет в социалистическом обществе, — мы не знаем. Очень вероятно, что свобода и в нем получит известные гарантии. Но дело не в том. Если мы допустим, что будущее общество представит ту самую картину, которую рисует, например, Каутский, и что в нем свобода личности будет чрезвычайно связана зависимостью от общества, то все же остается вопрос: исчезнут ли тогда в людях помышления и заботы о сверхчувственном?

Вопрос этот можно решить взглянув, конечно, на **природу человека**, самостоятельное содержание которой кажется нулем для таких последовательных марксистов, как Каутский. Ему кажется, что человек есть всецелое создание экономического процесса и что его псевдоприродные свойства суть те, что разовьет в нем данная форма производства. Человека, как самостоятельной личности, при таком мировоззрении нет. Но даже если так, то едва ли Каутский или кто бы то ни было могут теперь сказать, какие свойства человека понадобятся для потребностей будущего производства. Уж, конечно, и в социалистическом строе производство не останется неподвижным, и никто не может сказать, что новое способно в нем появиться и как это новое будет воздействовать на общество и на человека.

Будущего и мы не знаем. Но прошлое открывает нам много тысяч лет человеческой жизни при условиях весьма различных и иногда даже приближавшихся к социалистическим по условиям родового строя (например, в Мексике). И, однако, нигде еще человека не покидала мысль о сверхчувственном, нигде не исчезала у него религиозная мысль. Мы имеем все основания полагать, что религиозная мысль отстранена от себя человеком скорее **теперь**, во время борьбы за переорганизацию общества, чем будет отстранена **потом**, по завершении этой переорганизации.

Теперь, во время борьбы, силы большинства вождей движения и самой массы рабочих всецело поглощены деятельностью в интересах этой борьбы. Помышления массы направлены на заботы материальные, на старания повысить уровень своей жизни, на стачки, забастовки, революционные вспышки и попытки революционного переворота. Совершенно понятно, что это отодвигает на задний план все другие интересы, и даже в сфере научной рабочий класс затрачивает свободное время и силы скорее на чтение сочинений, относящихся к той же социально-политической борьбе. Но время борьбы не вечно. Когда-нибудь она закончится, по крайней мере в острых, всепоглощающих формах. Вступит ли

социализация общества в определенный круг эволюции, разрешится ли она революцией — все равно наступит некоторое определенное положение, в котором уже не будет тревоги за будущее, поставленное на ясно намеченный путь. Точно так же, предполагая совершение социалистического переворота, — станет ли жизнь рабочего народа много лучше, или не особенно, или даже материально ухудшится, — во всех этих исходах положение все-таки станет ясным, освобождающим от жгучей тревоги настоящего времени борьбы. Люди станут работать и жить в определенном строе, их время распределится ясно, и они будут в состоянии жить не исключительно боевой, а полной человеческой жизнью.

Вот в это время и скажется **природа** человека.

Должно заметить, что и религиозная идея не совсем покинула рабочий класс. На Западе — в Германии, во Франции — есть христианские рабочие социалисты, составляющие значительные слои. В Англии в классическом исследовании супругов Уэбб о тредюнионах приводятся некоторые данные о религиозности рабочих слоев. Среди тред-юнионистов попадаются даже замечательные церковные проповедники из методистов. В книге Уэббов приводятся образчики их проповедей, которые могли бы сделать честь проповеднику-священнику. Точно так же есть рабочие и в среде мистического масонства. Вообще, говорить об исчезновении религиозного чувства в среде рабочих нельзя без больших оговорок. Нельзя также не принять во внимание то, что рабочий класс живет в умственном отношении с большим опозданием от интеллигенции и потому представляет себе выводы науки в таком виде, какой они имели несколько десятков лет назад. Материалистическое мировоззрение ему все еще представляется последним словом науки, тогда как в науке оно уже потеряло кредит и, можно сказать, вымирает. Но действительно “последнее слово” науки рано или поздно спустится и до рабочего класса, который увидит, что религиозные интересы в высших областях знания нисколько не отрицаются. Это даст и рабочему смелость прислушаться к своему внутреннему голосу, который говорит ему о существовании вечных вопросов, не менее для него важных, чем запросы материальной жизни. Тем более это неизбежно в ту эпоху, когда закончится нынешняя острая борьба на почве экономической и социальной и сменится ясным, определенным существованием в каком-либо прочно установившемся строе.

Поэтому предположения о том, что элементы религиозные и мистические вымерли или вымрут в душах людей, в том числе и рабочих, совершенно ни на чем не основаны. Эти запросы не вымерли и не вымрут, потому что они порождаются **реально существующими** силами в душе самого человека и в мире, вне его простирающемся. Те или иные условия производства ничего не изменяют. Если они и влияют на психику человека, то лишь в тех отношениях, которые связаны с условиями производства, а не с тем, чтобы они создавали человека в его целостном существе.

Человек не имеет надобности в том, чтобы его создавали. Он уже давно создан, и именно как человек, а не как растение, животное или рыба. Его природа такова, какова она есть, и не может быть пересозданной внешними условиями. Если условия производства влияют на человека, то не надо забывать, что он, в свою очередь, влияет на них. Слабейшая сторона экономического материализма и состоит именно в том, что он решает **односторонне** вопрос об отношениях между человеком и экономическим производством, указывает на зависимость человека от экономики и забывает о зависимости экономики от человека. А между тем, например, то громадное развитие производительных сил, которое отметило наше время и создало почву для социализации общества, могло бы произойти уже давно, если бы люди не задерживали искусственно применения машин к промышлен-

ности. Машины изобретались давно, но рабочие цехи протестовали против их применения, находя это для себя невыгодным и уничтожали машины. Изобретатель не только не мог извлечь выгоды из своей идеи, но подвергался за нее большим опасностям. Механический труд развился с необычайной быстротой, как только явился свободный строй, признавший **свободу труда** в числе прочих прав свободной личности. А к этому освобождению личности привело не ремесленное или мануфактурное производство, а созревание самой личности, переросшей **опеку** старого строя, во всех отношениях ее стеснявшего. Да и в социалистическую эпоху не тенденции новых условий труда создали самую идею социализма, а нравственные и умственные мотивы, зародившиеся сначала в высшем слое умственного развития, в среде людей, нимало не заинтересованных лично в перевороте, который мог только угрожать их интересам. Роберт Оуэн был богатый фабрикант, Сен-Симон — богатый аристократ, Фурье<sup>18</sup> также не принадлежал к рабочему классу и т. д. Во всех них, правильно или ошибочно, работало общечеловеческое чувство и сознание правды, которое было, есть и будет при любом внешнем строе — политическом или экономическом.

Это общечеловеческое чувство создается не условиями производства, а именно той человеческой природой, которую думает привести к нулю односторонняя теория экономического материализма.

Этот же голос человеческой природы так же сложен, как сама она. Он, между прочим, побуждает человека искать смысл жизни и ставить в гармонию с ним все существование: свое личное и вообще человеческое. Только презрение к простому народу может приводить к мысли о том, будто бы в трудовом люде не существует той же разносторонности человеческой природы, какая существует в классах имущих. Человек в основе своей — всегда человек, и природа в нем одна и та же, неистребимая во всех своих потребностях. Может быть, под давлением нужды, под давлением голода, не допускающего ничего другого, кроме мысли о пище, в человеке умолкает голос высших потребностей. Но он не исчезает из существа природы, и чем лучше станет положение рабочего при социалистическом строе, тем свободнее заговорит в его душе потребность **высшего знания**, ничем не ограниченного, но зовущего ко всей сложности познания жизни своей и жизни вселенной. Это стремление будет действовать в людях при социалистическом строе так же разносторонне, как при любом другом. Как всегда, искание истины будет приводить людей и действительно к истине, и к заблуждениям. Как всегда, на этой почве возникнут между людьми и разногласия.

Изменение условий экономических и социальных едва ли может что-либо изменить в этом отношении, потому что можно быть очень преданным членом социалистического государства и в то же время интересоваться высшими вопросами философского порядка, а, следовательно, и религиозного. Можно предвидеть даже нечто большее. В своем прошлом история постоянно видела особенное оживление религиозно-философской мысли именно в те эпохи, когда политический строй становился неподвижен. При господстве же социализма все усилия его сторонников будут направлены к тому, чтобы как можно более предотвратить изменения установившегося политического строя. Поэтому весьма вероятно, что умственная и духовная работа людей будет направлена в усиленной степени в ту область, где оживление не заденет установленного строя и потому не встретит препятствий. Препятствий в этом отношении нельзя предвидеть, так как, напротив, в интересах руководителей социалистического строя будет не мешать людям увлекаться теми во-

просами, которые не угрожают политической стабильности. Можно даже предвидеть, что эти умственно-духовные интересы будут встречать всяческое поощрение.

Между тем, по природному содержанию внутреннего человеческого существа и по содержанию духовных сил вселенной, люди, входя в область религиозно-философских вопросов, могут иметь перед собой только те три основных концепции, которые обрисовывались на предшествующих страницах. В их рамках только и может происходить искание и выбор наивысшей, управляющей миром силы. Весь вопрос в том, в какую сторону станут наиболее склоняться люди будущего социалистического строя. По самым исходным пунктам, из которых сложился этот строй, и по наклонностям людей, давших ему победу, можно предположить, что они будут преимущественно склонны к **идее человеческой автономности**. Но мы знаем, какие океаны мистики омывают эту концепцию. Человеческая автономность есть разновидность общей веры в автономность тварного мира, а в нем люди давно уже почуяли наличность разнообразных категорий сверхчеловеческих существ. К ним люди будут устремляться также и потом, как стремились раньше. Но, с другой стороны, немыслимо себе представить, чтобы заглохли и другие концепции наивысших сил мировой жизни. Не исчезнет и искание Сверхтварного Создателя, не исчезнет и искание Его вечного противника, тем более, что этот последний очень тесно связан с идеей автономности тварного мира вообще.

При всем этом мы еще должны ввести в счет будущих воздействий на духовную жизнь людей деятельность исторических обществ, доказавших свою способность выживать при самых тяжких преследованиях: мы говорим об обществах эзотерических учений, о еврействе и о христианстве. Первые сами способствовали торжеству социализма и войдут в новый строй об руку с атеистическими материалистами. Еврейство, конечно, не откажется от своих планов господствующего мирового существования и будет искать способов этого осуществления и при новом строе. Нельзя совершенно упускать из виду соображений Копена Албанселли в отношении связи коллективизма и еврейских планов. Наконец, и христианская Церковь, вне сомнения, сохранит свое существование и воздействие, хотя бы даже перейдя к существованию тайному, как было в начале ее исторического развития. Несомненно, что изо всех трех основных сил религиозно-философской жизни положение христианства будет самое трудное и, вероятно, тяжкое, ибо другие могут встретить даже прямую поддержку руководителей социалистического общества, тогда как христианство, со своей проповедью Царствия Божия не сможет надеяться ни на что лучшее, чем некоторую терпимость. Однако, в общей сложности, мы все-таки можем безошибочно предвидеть, что и при социалистическом строе сохранятся все те основные направления, по которым шла духовная борьба в мире.

Поэтому все обрисованное в предшествующих отделах не вымерло и не вымрет, и полученные нами выводы сохраняют свою силу в будущем, как бы ни складывалось оно в отношении политическо-социального строя. Та общая эволюция мира, о которой говорит христианская эсхатология, будет проходить свои фазы совершенно одинаково, на чем бы ни созидалось человеческое общество в отношении социально-политическом. Различные изменения и перевороты его не только не прекращают этой эволюции, но сами входят в нее, как составные части общего движения мира к предназначенным ему судьбам. И потому, констатируя в предшествующих отделах всеобще-исторический факт борьбы трех основных концепций наивысшей силы бытия и то обстоятельство, что эзотерическая мистика поднялась в наше время во весь рост из кажущегося праха, — мы можем теперь вз-

глянуть на доктрину христианской эсхатологии и на тот процесс, который она предсказывает в судьбах мира.

\*\*\*      \*\*\*      \*\*\*

### Примечания.

1. Декарт, Рене (1596-1650) — знаменитый французский философ и математик. Общей причиной движения считал Бога, который создал материю. Автор книг “Геометрия,” “Начало философии” и “Рассуждение о методе...”

2. Локк, Джон (1632-1704) — английский мыслитель, материалист и либеральный идеолог. Автор “Опыта о человеческом разуме” (1690).

Гоббс, Томас (1588-1679) — английский философ. Главные сочинения: “Левиафан” и “Основы философии.”

Шефтсбери, Антони Эшли Купер (1671-1713) — граф, английский философ-моралист, представитель деизма. Автор “Моралистов” (1709).

Лессинг, Готхольд Эфраим (1729-1781) — немецкий драматург, основоположник немецкой классической литературы.

3. Конт, Огюст (1798-1857) — французский социолог-позитивист. Главные сочинения — “Курс позитивной философии” (т. 1-6, 1830-1842) и “Система позитивной политики” (т. 1-4, 1851-1854).

4. Араго, Доминик Франсуа (1786-1853) — французский ученый в области астрономии.

Фарадей, Майкл (1791-1867) — английский физик. Труды в области электромагнитного поля.

Тиндаль, Джон (1820-1893) — английский физик.

Шеврель, Мишель Эжен (1786-1889) — французский химик-органик.

Фламарион, Камиль (1842-1925) — французский астроном.

Крукс, Уильям (1832-1919) — английский физик и химик.

Уоллес, Алфред Рассел (1823-1913) — английский естествоиспытатель.

Римман, (Риман) Бернхард (1826-1866) — немецкий математик.

Цольнер, (Цельнер) Иоганн Карл Фридрих (1834-1882) — немецкий астроном.

5. Вагнер, Николай Петрович (1829-1907) — профессор, русский зоолог и писатель.

Юркевич, Памфил Данилович (1826-1874) — философ, профессор.

Даль, Владимир Иванович (1801-1872) — русский писатель, знаменитый лексикограф и этнограф.

Остроградский, Михаил Васильевич (1801-1861/1862) — русский математик и механик. Академик С. Петербургской АН (1830).

Бутлеров, Александр Михайлович (1828-1886) — русский химик-органик.

6. Аксаков, Александр Николаевич (1832-1903) — публицист, переводчик и популяризатор спиритизма.

7. Блавацкая, Елена Петровна (1831-1891) — теософ.

8. Св. Филарет (Дроздов Василий Михайлович) (1782-1867) — знаменитый русский богослов, с 1826 г. — московский митрополит. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1994 г.

Никанор (Александр Бровкович, 1827-1890) — архиепископ херсонский. Богослов и проповедник.

9. Сведенборгианцы — последователи учения шведского мистика Сведенборга Эмануэля (1688-1772).

10. Гартман, Эдуард (184-1906) — немецкий философ. Известен книгой “Философия бессознательного.”

11. Буткевич, Тимофей Иванович (1854-после 1917) — протоиерей, профессор богословия. Основное сочинение — “Религия, ее сущность и происхождение” (Обзор философских гипотез).” В 2-х книгах. Харьков, 1902-1904.

12. Св. Исаак Сирии (VIII в.) — духовный писатель и православный аскет.

13. Паисий Величковский (1722-1794) — схиархимандрит Нямецкого монастыря. Знаменитый подвижник.

14. Св. Симеон Новый Богослов (949-1022) — знаменитый православный аскет.

Св. Григорий Синаит (60-е гг. XIII в. 40-е гг. XIV в.) — знаменитый богослов, возродивший традиции исихазма.

Патриарх Каллист I — патриарх Константинопольский. Призывался дважды на патриарший престол с 1350 г. до 1354 г. и с 1355 г. по 1363 г. Причислен к лику святых.

Никифор Уединенник — афонский монах, аскет-писатель. Учитель св. Григория Паламы. Умер немного прежде 1340 г.

15. Ламенне Фелисте Робер (1782-1854) — аббат. Считал возможным сочетать социализм и католицизм.

16. Оуэн Роберт (1771-1858) — английский социалист-утопист. Вдвинул идею о коммунистических поселениях.

17. Бернштейн Эдуард (1850-1932) — один из лидеров германской социал-демократии. Идеолог ревизионистского крыла в этом движении.

18. Сен-Симон Клод Анри де Рувруа (1760-1825) — граф, французский социалист. Автор книги “Новое христианство.”

Фурье Шарль (1772-1837) — французский социалист, писатель.