



Лев Тихомиров
**Религиозно-философские основы
истории**

М. Смолин. Всеобъемлющий идеал Льва Тихомирова

Предисловие

Отдел I. Духовная борьба в истории

1. Философия истории и религия

2. Цели жизни и религиозное знание

3. Богоискание и Откровение

4. Приближение к Личному Богу и идея Царствия Божия

5. Удаление от Бога Создателя и автономность человека

6. Историческое развитие основных религиозно-философских идей

Отдел II. Языческая эпоха

7. Общий характер язычества

8. Распыление Божества в природе

9. Принижение понятия о божестве

10. Нравственное влияние язычества

11. Мистика

12. Языческая философия бытия

13. Тенденция безрелигиозности

14. Богоискание классического мира

15. Эволюционные потенции идеи язычества

Отдел III. Откровение Сверхтварного Создателя

16. Избрание Израиля

17. Воспитание и падение Израиля

18. Миссия Израиля

19. Новозаветное Откровение

20. Самобытность христианского учения о Боге Слове

21. Легенда христианского эзотеризма

Отдел IV. Синкретические учения

22. Значение синкретизма

23. Гностицизм

24. Внехристианский синкретизм (герметизм, новоплатонизм, манихейство)

25. Появление Каббалы

26. Каббалистическое мировоззрение

27. Практическая Каббала

28. Общее значение Каббалы

Отдел V. Христианская эпоха

29. Новое Откровение. Жизнь во Христе

30. Победа христианства

31. Выработка догмата

32. Церковь и монашество

33. Христианская государственность

34. Принудительный элемент в истории христианства

35. Христианская культура

Отдел VI. Ислам

Отдел VII. Новозаветный Израиль

41. Судьба евреев "голусы" (рассеяния)

42. Еврейское созидание царства Израиля

43. Евреи в христианском мире

44. Евреи в Турции

45. Эпоха еврейской равноправности, или Эмансипация евреев

46. Организация и правительство евреев

47. Два Израиля

Отдел VIII. Тайные учения и общества

Отдел IX. Воскресение языческой мистики и экономический материализм

Отдел X. Завершение круга мировой эволюции

63. Эсхатологическое учение

64. Общий характер созерцаний и откровений

65. Ветхозаветные пророчества

66. Тысячелетнее Царство (хилиазм)

67. Семь новозаветных эпох

68. Начало новозаветной истории

69. В пустыне мира

70. Об "отступлении", о "задерживающем" его и о Жене прелюбодейной

71. Последние времена

@ Публикация редакции журнала "Москва". 1997 год.

Всеобъемлющий идеал Льва Тихомирова

Имя выдающегося мыслителя Льва Александровича Тихомирова (1852- 1923) все еще остается загадкой для русского общества. А многим оно и вовсе не знакомо.

Между тем всякого, кому посчастливилось соприкоснуться с сочинениями и историей жизни Л. А. Тихомирова, поражают масштаб его личности, необычайность его судьбы. Один из писавших о Л. А. Тихомирове утверждал, что если бы Ф. М. Достоевский прожил дольше, то не смог бы не создать о нем роман...

Родился Лев Александрович Тихомиров 19 января 1852 года в военном укрепении Геленджик на Кавказе, в семье военного врача. Окончив Керченскую Александровскую гимназию с золотой медалью, он поступает в 1870 году в Императорский Московский университет, где попадает в круг революционеров-народовольцев. В 1873 году Л. А. Тихомирова арестовывают и осуждают по делу о "193-х". Более четырех лет он проводит в Петропавловской крепости. В 1878 году, в январе, Л. А. Тихомирова освобождают, оставляя под административным надзором у родителей. Но уже в октябре того же года он тайно покинул родительский дом и перешел на нелегальное положение, чтобы продолжить революционную деятельность. В это время он был уже членом "Земли и воли", стремящейся к свершению государственного переворота с целью созыва Учредительного Собрания или утверждения революционной диктатуры (в зависимости от складывающихся обстоятельств).

Принимая активное участие в революционном народофильском движении, Л. А. Тихомиров на знаменитом Липецком съезде 20 июля 1879 года поддержал решение съезда о царубийстве. Являясь членом Исполнительного комитета, он занимался редактированием партийной газеты "Народная воля", играл первенствующую роль при составлении программы "Народной воли", курировал другие издания, а также редактировал большую часть прокламаций Исполнительного комитета. В следующем году он вышел из членов Исполнительного комитета, поэтому и не участвовал в подаче голоса при принятии решения о царубийстве, последовавшем 1 марта 1881 года.

После убийства Императора Александра II в среде народофильцев обсуждался вопрос об убийстве и Императора Александра III. Этому воспротивился Л. А. Тихомиров; а так как вследствие арестов руководителей "Народной воли" он занимал в России лидирующее положение в партии, то народофильцы ограничились письмом к Императору Александру III, содержащим революционные требования (письмо написал Л. А. Тихомиров, а отредактировал Н. К. Михайловский).

Все это время Л. А. Тихомирову приходилось скитаться по России. Осенью 1882 года, желая избежать ареста, он уезжает за границу - сначала в Швейцарию, а затем во Францию. Здесь весной 1883 года он вместе с Лавровым начинает издавать Вестник "Народной воли". Оказавшись в республиканской "передовой" Франции и насмотревшись на парламентские скандалы, ознакомившись с деятельностью партийных политиков, Л. А. Тихомиров начинает пересматривать свои политические взгляды. "Отныне, - пишет он в 1886 году, - нужно ждать всего лишь от России, русского народа, почти ничего не ожидая от революционеров... Сообразно с этим, я начал пересматривать и свою жизнь. Я должен ее устроить так, чтобы иметь возможность служить России так, как мне подсказывает мое чутье, независимо ни от каких партий" (Воспоминания Льва Тихомирова. М., 1927).

Сравнивая разрываемую партийными распрями слабую Францию (постоянно "обижаемую" Германской империей) с сильной, стабильной Российской империей, управляемой твердой рукой Императора Александра III, Тихомиров делает выводы не в пользу первой и не в пользу демократического принципа власти.

Параллельно с политическими переменами в самосознании Л. А. Тихомирова происходили и религиозные изменения. Теплохладное отношение к вере сменилось горячим желанием возродить в себе православного человека, что укрепляло в нем сознательное решение порвать с революцией. Однажды открыл он Евангелие на строках: "И избавил его от всех скорбей его, и даровал мудрость ему и благоволение царя Египетского фараона". Снова и снова открывал Евангелие Лев Александрович, и каждый раз перед ним возникали все же евангельские строки. У Тихомирова постепенно созревала мысль о том, что Бог указывает ему путь - обратиться к Царю с просьбой о помиловании.

1888-й - переломный год. Недавний революционер пишет и издает брошюру "Почему я перестал быть революционером", которой разрывает отношения с миром революции и говорит о своем новом мировоззрении. Его целью становится возвращение на родину. 12 сентября 1888 года Л. А. Тихомиров подает на Высочайшее Имя просьбу о помиловании и разрешении вернуться в Россию, что и было ему даровано Высочайшим повелением от 10 ноября 1888 года.

Получив прощение, Л. А. Тихомиров 20 января 1889 года прибыл в Санкт-Петербург. Он идет в Петропавловский собор - поклониться праху Императора Александра II, против власти которого он так ожесточенно боролся, будучи революционером. Так произошло еще одно преобразование "из Савла в Павла". Лидер революционеров становится ревностным приверженцем самодержавия и крупнейшим идеологом монархического движения.

Переход Л. А. Тихомирова на сторону русского самодержавия стал сильным идеологическим ударом для революционной партии. Этот акт воспринимался революционерами как совершенно невероятное событие, он казался столь же неправдоподобным, как если бы состоялся переход Александра III в ряды революционеров. Резонанс был велик, и не только в российской среде, но и в международных революционных кругах. Знаменитый Поль Лафарг писал Плеханову, что приезд на учредительный конгресс II Интернационала русских революционеров "будет ответом на предательство Тихомирова"... Это был чуть ли не единственный случай в истории революций, когда один из самых знаменитых

руководителей, отказавшись от идеи революции, становится убежденным и последовательным сторонником монархии, в течение тридцати лет отстаивающим ее принципы.

С июля 1890 года Л. А. Тихомиров живет в Москве. Он - штатный сотрудник "Московских ведомостей". Публицистические выступления Л. А. Тихомирова этого времени носят характер критический: критикуются революция и демократический принцип власти. Тогда же он пишет своеобразную трилогию - "Начала и концы. Либералы и террористы", "Социальные миражи современности" и "Борьба века". Первой же работой, действительно давшей ему славу и известность в русском обществе, была статья "Носитель идеала", посвященная личности и деятельности Императора Александра III (написана сразу после смерти Государя, в 1894 году). Поэт Аполлон Майков говорил, что "никогда, никто не выражал так точно, ясно и истинно идею русского царя", как автор статьи "Носитель идеала". Аполлон Майков писал Л. А. Тихомирову: "Надо бы, чтобы ее прочли все... надо бы ее напечатать отдельной брошюрой, продавать по копейкам, приложить портрет покойного Государя, надо бы, чтобы идея эта вошла в общее обозрение" (РГАЛИ, ф. 311, оп. 21, д. 2, л. 1-2).

В 1895 году Л. А. Тихомирова избирают в члены Общества любителей духовного просвещения, а в следующем - действительным членом Общества ревнителей русского исторического просвещения в память Императора Александра III.

С книги "Единоличная власть как принцип государственного строения" (1897) начинается другой период творчества Л. А. Тихомирова - период построения положительного государственно-правового учения о монархическом принципе власти, получившем наиболее полное завершение в его же книге "Монархическая государственность" (1905).

Л. А. Тихомиров стал первым русским мыслителем, разработавшим учение о русской государственности, о ее сущности и условиях ее действия. Он первым серьезно занялся изучением такого государственного феномена, каким было русское самодержавие. Государство - естественный союз нации. "Единственное учреждение, - говорит исследователь, - способное совместить и свободу, и порядок - есть государство" ("Рабочие и государство". СПб., 1908. С. 34). Одним из характернейших и основных свойств человека является его стремление к взаимоотношениям с другими людьми. Общественность человека - такой же его инстинкт, как и инстинкт борьбы за свое существование. Оба они естественны, потому что исходят из самой природы человека. Государство же является высшей формой общественности. Общественность эволюционирует от союзов семейных и родовых к союзам сословным, а с развитием человеческих потребностей и интересов дорастает до возникновения высшей силы, объединяющей все социальные группы общества, - государства.

С возникновением общества в нем возникает власть как естественный регулятор социальных отношений. Для общественности всегда характерно наличие власти и подчинения. Когда же нет ни власти, ни подчинения, то наступает свобода в чистом ее виде, но здесь уже нет общественности, так как любая социальная система полна борьбы, которая проходит либо в более грубых, либо в более мягких формах. Власть становится силою, осуществляющей в обществе, в государстве высшие начала правды.

Общество и власть растут и развиваются параллельно, создавая государственность наций. В зависимости оттого, что понимает нация под общечеловеческим принципом справедливости, верховная власть представляет тот или иной принцип: монархический, аристократический или демократический. "Необходимо признать, - пишет Л. А. Тихомиров, - все эти три формы власти особыми, самостоятельными типами власти, которые не возникают один из другого... Это совершенно особые типы власти, имеющие различный смысл и содержание. Переходить эволюционно один в другой они никак не могут, но сменять друг друга по господству могут... Смену форм верховной власти можно рассматривать как результат эволюции национальной жизни, но не как эволюцию власти самой по себе... Сами по себе основные формы власти ни в каком эволюционном отношении между собою не находятся. Ни один из них не может быть назван ни первым, ни вторым, ни последним фазисом эволюции. Ни один из них, с этой точки зрения, не может быть считаем ни высшим, ни низшим, ни первичным, ни заключительным..." ("Монархическая государственность").

Выбор принципа Верховной Власти зависит от нравственно-психологического состояния нации, от тех идеалов, которые сформировали мировоззрение нации. Если "в нации жив и силен некоторый всеобъемлющий идеал нравственности, - развивает далее свою мысль Л. А. Тихомиров, - всех во всем приводящий к готовности добровольного себе подчинения, то появляется монархия, ибо при этом для верховного господства нравственного идеала не требуется действие силы физической (демократической), не требуется искание и истолкование этого идеала (аристократия), а нужно только наилучшее постоянное выражение его, к чему способнее всего отдельная личность как существо нравственно разумное, и эта личность должна лишь быть поставлена в полную независимость от всяких внешних влияний, способных нарушить равновесие ее суждения с чисто идеальной точки зрения" ("Монархическая государственность". С. 69).

После выхода книги "Монархическая государственность" Л. А. Тихомиров занят осмыслением реформирования системы "думской монархии", каковой она сложилась после издания новых Основных Законов 1906 года. Предложенную Л. А. Тихомировым схему реформ коротко можно определить как введение в государственную систему монархического народного представительства с узаконенным господством в нем голоса русского народа, цель которого - представлять мнения и нужды народа при Верховной Власти. Оговаривал он и то обстоятельство, что "представительством могут пользоваться только гражданские группы, а не элементы антигосударственные, как ныне. В законодательственных учреждениях не могут быть представительства ни от каких групп, враждебных обществу или государству..." ("Представительство народа при Верховной Власти". М., 1910. С. 4).

После так называемого "третье-июньского переворота" 1907 года (ропуска II Государственной думы и опубликования нового избирательного закона) П. А. Столыпин приглашает Л. А. Тихомирова в советники (он входит в Совет Главного управления по делам печати как специалист в рабочем вопросе) [1].

По поручению Столыпина им были написаны несколько записок по истории рабочего движения и отношений государства с рабочими. Л. А. Тихомиров писал также и записки по вероисповедной политике государства, по созыву Церковного Собора. Церковно-публицистическая деятельность Тихомирова была, в частности, одной из побуждающих причин подготовки церковной реформы Императором Николаем II. Государь, прочитав его работу "Запросы жизни и наше церковное управление" (1903), повелел Священному Синоду обсудить вопрос о созыве Церковного Собора. В 1906 году заседало Предсоборное Присутствие, в котором по Высочайшему повелению участвовал и Л. А. Тихомиров.

После смерти редактора-издателя "Московских ведомостей" профессора Будиловича Л. А. Тихомиров взялся (1909 г.) за редактирование и издательство старейшей монархической газеты. По первоначальному договору с Министерством внутренних дел (к ведомству которого принадлежала газета) новый редактор должен был издавать "Московские ведомости" до конца 1918 года; но договор не мог быть выполнен в полной мере министерством из-за финансовых трудностей. Л. А. Тихомиров отказывается от аренды газеты в конце 1913 года [2].

К этому времени П. А. Столыпина уже не было в живых: в правительственных кругах Л. А. Тихомировым более никто не интересовался. Он снова возвращается к теоретической работе: пишет свой второй (после "Монархической государственности") капитальный труд - "Религиозно-философские основы истории", состоящий из десяти разделов. Начало работы было положено в 1913 году, завершена она в 1918-м. Что стало отправной точкой в обращении к столь фундаментальной теме?

По всей видимости, интерес Л. А. Тихомирова к философии истории и религии возник задолго до того, как он освободился от публицистической деятельности. Свои статьи по церковным вопросам Л. А. Тихомиров иногда печатал в духовных журналах. В 1907 году он опубликовал размышления об Апокалипсисе под названием "Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира" (январская книжка "Миссионерского обозрения"); в том же году в журнале "Христианин" поместил статью "О семи апокалипсических Церквях". Уже в этих двух работах легко узнать идеи, положенные в основу эсхатологических размышлений десятого отдела "Религиозно-философских основ истории".

После окончания редакторства "Московских ведомостей" Л. А. Тихомиров поселяется в Сергиевом Посаде (там он и умер 10 октября 1923 г.). Близость к Московской Духовной академии ведет к знакомству с ее преподавателями - А. И. Введенским, М. Д. Муретовым, на работы которых он ссылается в своей новой книге. Определенную связь религиозно-исторического сочинения Тихомирова можно увидеть и с деятельностью "Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви" Михаила Александровича Новоселова. В новоселовской "Религиозно-философской библиотеке" были опубликованы две работы Л. А. Тихомирова: "Личность, общество и Церковь" (1904) и "Христианская любовь и альтруизм" (1905). В 1916-1918 годах философ прочел несколько докладов в аудитории "Религиозно-философской библиотеки" (на квартире М. А. Новоселова, напротив храма Христа Спасителя). Темы докладов Тихомирова - "О гностицизме", "О Логосе и Филоне Александрийском", "О философии Каббалы", "О философии Веданты", "О магометанском мистицизме" - соответствуют многим главам книги "Религиозно-философские основы истории". А в рукописи книги есть ссылки на работы двух участников "Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви" - В. А. Кожевникова и С. Н. Булгакова. Вполне возможно, что публикация "Религиозно-философских основ истории" предполагалось осуществить в новоселовской серии "Религиозно-философской библиотеки".

Основой книги Тихомирова явилась мысль о борьбе в человеческом мире двух мировоззрений: дуалистического и монистического. Дуалистическое мировоззрение признает существующим два бытия - Бытие Божие и сотворенное Богом бытие тварное. Монистическое мировоззрение утверждает - в противоположность - единство всего существующего, проповедуя идею самосущной природы. На протяжении всей человеческой истории эти идеи ведут между собой непримиримую духовную борьбу, сами никогда не умирая, никогда не смешиваясь между собой, несмотря на многочисленные попытки их синкретизировать.

Анализу истории этой духовной борьбы и посвящена книга Л. Тихомирова. Она тем более современна, что говорит не только о прошлом и настоящем периоде этой борьбы, но и дает анализ человеческой истории в ее последние эсхатологические времена. Уникальна книга Тихомирова еще и тем, что в ней впервые на русском языке человеческая история в полном объеме проанализирована с религиозной точки зрения. В философской работе Тихомирова показано логическое развитие в человеческих обществах религиозных движений, взаимная связь и преемственность религиозных идей разных времен, которые то исчезают с исторической сцены, то, надевая новые личины, появляются вновь. "Царство мира содевается Царством Господа. - пишет Л. А. Тихомиров. - Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано".

Михаил СМОЛИН

Предисловие

Если мы взглянем на историю человечества с чисто материалистической точки зрения, то есть в качестве стороннего наблюдателя, не могущего или не желающего понимать какой-либо **внутренний смысл** происходящего перед нами процесса, то увидим нечто, напоминающее историю геологии Земли или историю царства растительного и животного.

В течение долгих тысячелетий, или десятков, или даже сотен тысяч лет, кора земного шара покрыта сменяющимся ковром растений. Картина не остается перед нами неизменяемою. Вникая в ее изменения, мы подметим много известных законов ее существования. Изменяется действие Солнца и земной атмосферы, изменяется количество влаги, изменяется самая почва отчасти под влиянием самого же растительного процесса. Растительность не остается ни однородной, ни бездейственной. Среди множества деревьев, кустарников и трав, перед нами расстилающихся или над нами возвышающихся,

мы видим разнообразные породы. Мы видим, что однородные породы находятся между собою в некотором взаимодействии, то помогая друг другу в борьбе с другими породами, то, наоборот, борясь между собою за доступ к земле, воздуху, влаге, солнечным лучам. Мы видим, что растения разрыхляют каменистую почву и готовят чернозем, вслед за тем вытесняясь с улучшенной почвы другими породами. Мы видим смены царств различных пород: в одни столетия пространства перед нами были заняты дубом. потом дуб не мог более существовать, и его леса сменились сосновыми или еловыми, которые после долгого периода преобладания стали также хиреть и вытесняться березой или осиной и т. д. Таким образом, мы замечаем нечто вроде истории различных растительных царств, и картину их возникновения и смены можно дополнить еще сложным со трудничеством или противодействием кустарников и трав. Переходя к более подробному наблюдению отдельных особей, мы заметим их способы размножения, увидим, что и в этом отношении существуют и сотрудничество, и взаимопротиводействие; и в поисках способов наибольшего захвата пространств увидим множество различных приспособлений к обстоятельствам. Одни породы доводят до могучей степени прорастание побегов из корней своих, задушая вокруг себя все остальное. пробуящее как-нибудь вырасти и укорениться. Другие породы возвращают в безмерном количестве семена, иногда оперенные пушком и спороносные разносятся ветром через головы соседей за версты и десятки верст, и т. д. Мы подметим много и других условий жизни, развития и взаимоотношений этого растительного покрова и, конечно, можем понять внешние причины, по каким возникают наблюдаемые нами явления. Но для чего и кому нужна эта история, эта борьба, это соотношение явлений — мы не видим и не можем понять, да и мало этим вопросом интересуемся, ибо смотрим со стороны, как наблюдатели некоторого чужого для нас мира.

Точно такую же картину представит нам история человечества, развивающегося на коре земного шара, облекающего его сетью своих племен и поселений, извлекающего из земли, воды и воздуха и из недр земных полезные для него материалы. Мы увидим появление семейных и родовых союзов, появление и видоизменение рас, воздвижение городов, множество форм взаимной между людьми борьбы и сотрудничества. Мы увидим даже, как грубые орды дикарей развиваются во все более утонченно-сложные формы обществ, как умножаются способы людей в добывании сил природы, как сначала господствует дикая борьба и постепенно сменяется союзом племенным, государственным, всемирным.

Со стороны материальной при некотором отличии характера наблюдаемого процесса, при значительно большей сложности его мы все-таки видим картину по существу ту же, что наблюдали в растительном покрове, облекающем земной шар. И, без сомнения, в смысле чисто материальном оба эти процесса [есть] борьба живого вещества за свое существование, процесс ассимиляции живым веществом мертвых веществ природы и умножение особей, этот процесс осуществляющих. Эта материальная сторона жизни человеческого рода не только существует, но она составляет основной фонд истории, ее материальное содержание. В этом материальном процессе живет человек, почти механически сооружая в нем свою семейную, родовую и государственную организацию, в основах везде сходную. Всюду на материальном фоне жизни мы видим известные экономические явления, и в материальном смысле прав Карл Маркс, говоря, что именно на материальном экономическом процессе воздвигаются дальнейшие надстройки, общественные и культурные.

Несомненно, что человечество живет на этом материальном фоне. Если мы относимся к его истории столь же внешним образом, как принуждены относиться к рассмотрению процесса растительного царства, облекающего Землю, то и здесь мы, в своем понимании **смысла** явлений, принуждены ограничиться только рассмотрением причин и следствий: почему возникло такое-то явление, как оно возникло, и под влиянием каких условий? Вопроса, **зачем** нужно было данное явление — не может быть; **кому** оно нужно было — неизвестно. Но если мы миримся с таким “агностицизмом”, имея дело с природой, нам чуждой, то не можем помириться в отношении человеческой истории, в которой сами же постоянно ставим себе цели и для достижения их употребляем сознательные усилия. Что мы ставим эти цели на почве материального процесса природы, что мы и в достижении целей должны так или иначе комбинировать условия этого материального процесса — все это мы хорошо знаем. Но сверх этой почвы мы видим сферу нашей **сознательной и волящей** жизни. Она внедрена в сферу материальных условий, но не сливается с ними, постоянно борется с ними, весьма часто побеждает их, и во всяком случае — только она и составляет то, что мы чувствуем **нашей** жизнью и **жизнью человечества**. Сфера материальных условий есть нечто внешнее нам, хотя и облекающее нас. Она имеет для нас свою

историю, но лишь постольку, поскольку наша внутренняя сфера даст ей направление. Она но внешности владеет нами, но но нашим желаниям и целям составляет только материал для нашей деятельности.

Такое очевидное для нас отношение между этими двумя сферами нашего существования делает для нас вполне реальным вопрос не только о причине, но и о цели в жизни нашей, и, стало быть, в жизни человечества. Это понятие о цели, этот вопрос — “для чего” — мы вводим в понимание жизненного и исторического процесса, отчего только и может являться философское понимание его. Именно этот вопрос и составляет предмет нижеследующего рассуждения.

Это предварительное объяснение я считаю нужным сделать для того, чтобы показать, почему я почти не останавливаюсь на материальных условиях жизни истории и даже на тех проявлениях ее, в которых — в чисто уже человеческой организации — принимает участие и волевое влияние наше, но которые все-таки по основе своей составляют порождение необходимых материальных условий. Эта сфера истории, и особенно в наше время, исследуется очень старательно, нередко с большими успехами, и, конечно, работы тех, кто это делает, вполне необходимы. Но сфера, так сказать, надматериальная, напротив, остается весьма запущенной, заброшенной, хотя она, по малой мере, должна возбуждать в такой же степени наше внимание. На этой-то стороне исторического процесса, тесно связанного и с судьбами каждой отдельной личности, и имеет в виду сосредоточить внимание нижеследующее исследование. Повторяю, этим выделением надматериальной, волевой сферы в особое исследование нимало не отрицается процесс материальный, процесс необходимого. Мы иногда и будем его касаться. Но непосредственное содержание нижеследующих страниц составляет сфера **сознания, воли, целей**. По убеждению автора, только она показывает нам философию истории, показывает начало и конец исторического процесса, сознательные волевые цели его и различные перипетии той духовной борьбы, которая составляет смысл истории человечества с самого начала жизни человечества и до конца ее, по исчерпанию всего, составляющего **цель** возникновения, содержания и заключительного конца этой жизни.

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 по знанию 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 проследивать 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 недоступности 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 посредством 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? Вес 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 **но 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.

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/та 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**, которое 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 лжеистолкованы. 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 нас показаний не одного внешнего, именуемого точным, знания, но также знания, почерпнутого 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, именуется **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 рассмотрении 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 немисливо 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 немногое. 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, большую часть 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 догадки до него (общего смысла) *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 прошлого 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 устройстве 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.

Цели 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 ирси́деши. 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, как 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 *in* 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 — 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 состоит во взаимном проникновении субъектов, по большей части через посредство “вещей” материальных? Это проникновение и дает **познание**.

Нс 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 существовала 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 **одни** 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 **гилозонистична**, 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 устройтеlem. 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 волящего 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 существа, 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 нршгтия в соображение того, что стоит на нашем пути. Однако же, сверх того, внутреннее самосознание подсказывает нам предчувствие, что Высшее Существо есть Существо, полное благодти и доброжелательности к нам. Знание Его предначертаний 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 нелегко, 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 нес 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 составлял'1 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, но 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”. 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 — 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 всесторонне 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 утверждаются, 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 бессилён, 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 моисе-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 непостижимого не остается ровно ничего. А рядом с этими тонкими сведениями о существовании 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 устройстве 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”.

Но если таково первичное воззрение младенецствующего наблюдения 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 ампула 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”. 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 псевдомудрость 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 4ⁿ-урочечной небесной азбуки.

Таких частных неудачных откровений, иод 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: истекли мир со всеми своими предметами и существами из божественного элемента или же наряду с Божеством как устройтеlem, 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 характеристически 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: “Dans la nature — rien ne se cree, rien ne se perd” (Из ничего ничто не возникает). 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 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 моиссе-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 несобъяснимое. 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 Моиут 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, переносщей 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)”.

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 пашу свободу, тем самым указывает и опасности, грозящие существу 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 дьявола, 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, почерпывающего 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, что Он есть его создатель и, следовательно, безгранично веет гущая сила, противодействовать которой не может никакая тварная сила, неспособная даже и понять Божественное бытие.

В связи с тем или иным пониманием Откровения общее мировоззрение человечества складывается в двух противоположных вилах, 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. Однако воля Божия в направлении судеб мира тварного имеет в виду привести его к Царству Божию, сознательны 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 Божи-ем**, 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, искажало 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 в своем специальном сочинении об этом вопросе.

“Идея о Царстве Божием, — 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 всеобъемлющей 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 непримиримой вражде к Царству Бога. Задача его — дать торжество злу над добром, дьяволу 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 возникла 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 приходом 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, 4, 5, 10).

Чем явится человек, когда это осуществится? Это — тайна. “Возлюбленные, — говорит апостол Иоанн, — мы теперь дети Божий; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, то будем подобны Ему” (1 Им. 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, поразил 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; 1,5).

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 одно и то 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 правится 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 се. 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 религией. В сторонниках автономного мира действует мечта полноты знания, дающего власть над вселенной.

В действительности эта воображаемая полнота знания подсказана чисто человеческой презумпцией, сформулированной еще египетским

Гермесом Тризмегистом, 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 изволение 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, тяготеет мыслью о возможном Его существовании. Анализируя такие настроения, мы легко заметим, что причины, приводящие человека к ним, кроются в нежелании стеснения, всамоутверждении свободы, в том, что чувство свободы заглушает остальные чувства человека, особенно любовь. Духовное существо нацк 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 немисливо, чтобы все существа оказались каждоб 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 останавливается 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 исполинские алкания свободы к 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 “творяй 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 антибожественных 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.

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 полагает, что эта притча начертывает “всемирную историю человеческого рода от начала до конца”.

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 твоить 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 нес же самой, из заложенных 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 синкретизировать 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 подпадали 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 (каб-бализм). 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 в 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 Магомстовом 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, утверждающего также на признании таин 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 самосушной природы проявляется в очень разнообразных религиозно-философских концепциях. Среди них особенно поражает **политеизм**, многобожие, в котором с первого взгляда трудно даже признать идею вечной самосушной 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 культуры. 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 самоещенной 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 самосущей 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 самосущей 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 самосущей 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 являющейся перед ним никаких личных свойств.

Таким образом, политеизм является одним из выражений религии природы, верования в ее самосущность 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. и. 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 устройении ее сил. Так, индусским “ману”, которые суть предки людей, приписывается огромная роль в сотворении различных частей природы, наравне с деятельностью богов, порожденных самой вечной самосущей 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, 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 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. Конечно, 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 пародов классического мира. Существование богов было продолжительно, но не вечно, тогда как самосущная природа, их порождающая, не имела ни начала, ни конца своего бытия.

Но верование в самосущную 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 пронизывают 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 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 самосущной природы в логическом порядке мысли, то должны сказать, что атеизм составляет последнее ее завершение в двух противоположных направлениях. Атеизм материалистический обесмысливает идею самосущной природы, отнимая от нее все духовные свойства. Атеизм спиритуалистический совершает полное самоубийство идеи самосущной 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 самосущной 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 самосущной природой.

Историческая жизнь философско-религиозных идей представляет, однако, в общем не ход логического развития какой-либо из них, а их вечную борьбу и сочетания. В качестве 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 самосущной 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 самосущной природы к мечте своего мирового царствия.

Нам предстоит теперь более подробно взглянуть на 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. А 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 христианско(Откровение единственно истинным. Эсхатология еврейская в настоящее время довольно запутана влиянием Каббалы, а магометанска); 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.

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 непринадлежность данного народа к эллинскому племени; однако слово “язычник” в **религиозном** отношении имеет очень ясное содержание и долж[но] 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 жизнью. Конечно, каждый народ имел свою индивидуальность и в известной степени замкнутость. Но между ними было также и широкое общение. Мы не знаем ни в 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 маньчжуры. 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 семито-халдейскими 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 моисеев-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 ошеломительный 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 делал даже такую резкую формулу, что “те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников. Таковы между эллинами Сократ, Геракл 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.

Впрочем, и сам Спаситель объяснил, что не тот сын исполнил волю Отца, который сказал “иду, Господи” и не пошел, а тот, который хотя и 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 спастись, 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 проповедают концепции, утверждающие всемирное царство человеческое. Отходя от Бога, язычество тем самым входит в область действия и власти вечного 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, 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, наверно, 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 неисправимое 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 прот. А. Введенским в его труде о религиозном сознании язычества.

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 предшественников 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 молитвами 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.

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 (всемогушество, 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 вездизма 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 адрггии, как бы выросшие на идее Дьяуса), имеют еще **теистическую подкладку**. В понятия о божестве преобладающее значение имеют камириность 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 вездизма: 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. Т.*), 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. 1; 19—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 заглохало, 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, аггропо-морфированные силы организованной природы, они вступили в борьбу с хаосом Мумму Тиамат, которая выслала на них свои чудовищные создания, впоследствии игравшие роль злых духов. Боги-строители 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.

“Кодзики”, нечто вроде японской синтоистской библии, начинается так:

“Кто знает формы мира в первоначальный период его творения, когда и спермы-то эти еще не определились? В начале творения на небе явился дух Амено-минака-нуса, 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...”

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 антропоморфированными 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, созидających, 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 размышления 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 местопребывание 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-отца. — *Ред.*) Индии был и богом, и отцом. Самое имя Юпитера (*Iu-Piter*) (от лат. *iuvare* — 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. Это одна из самых грубых концепций сверхестественной 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”. Это еще не считая злых духов.

У египтян, говорит Масперо, 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, — 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 **ивдигетаментальными** богами.

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 — и более позднем... Маленького ребенка учили есть и пить Эдука и Потина, Куба охраняла его постель, Оссиаго укрепляла его кости. Карпа — его тело, Статан учил стоять, Абеона и Адеона — ходить, Фабулин, Фариг, Локуций — говорить... Вес части дома имели своих богов: Фуркул охранял двери дома, Лимеш- — 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 религии, появляясь, естественно, в жреческом мире как таком, 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.

Приращение понятия о божестве

Когда представление о Божестве свелось к верованию в огромное количество более или менее крупных и мелких существ, сливающихся с силами природы, это, конечно, приращало 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 одним 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 замечаемы 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)”.

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 амброзии, 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 (Типгрия), 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 сам не принес жертвы ослабевшей звезде, и тогда она с воспрянувшей силой отогнала наконец злого демона.

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”.

“Жертвоприношение в ведическом и браманическом периоде лишено нравственного значения”, — говорит г. Кожевников.

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 пет 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 к 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 ладьей на небо, и притом силою магической, влияющею на самих богов и заставляющею их исполнять желание приносящего жертву”.

“Бхагавад-Гита”, этот крупнейший документ созревшего ведан-тизма, 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 Брамь 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?

Но как в древнем магизме, так и в новейших 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 надеть и много бед живым, пустившись высасывать соки у 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 подниматься 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 талисмане, 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 клинообразные книги, изученные с этой гочки зрения Ленорманом.

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 иными 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. Крыга-тые 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 Благое Боге. Неодинаковую степень влияния имел и культ предков, который вообще, среди ложных верований, имел наименее вредных последствий 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 благости, совершенно не оправдываемые характером сил природы. Мы имеем в древних языческих молитвах образчики иногда высоконравственного религиозного чувства. Смутное воспоминание о действительном 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 обожествленных 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 генитальные 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, **благое** Боге, о котором жило смутное предание и о котором говорило сердце человека, — люди под давлением культа сил природы вырабатывали 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, указывает обычай обстригать себе в честь богов волосы на голове и приносить их в жертву взамен собственной жизни. По воззрению семитов, в волосах сокрыта жизненная сила, также 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. Свиное божество пожирало таким образом больше всего пленников, но в особых случаях национальной опасности для умилоствления 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 дольше это отвратительное явление сохранилось на острове Сардиния. В то время, когда кучи несчастных детей сжигались 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 и у народов нашего 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 умилоствление 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.

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. 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 закалывали и сыновей местных нотаблей, не исключая и самого верховного повелителя”.

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 обожении производительных 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, — 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 Милиты (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.

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

“Дикие ночные пляски вакхантов, участников оргий Диониса, их иступленные 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 вак-хами, приобщиться богу, его страсти, его жизни”***.

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 атавистически возрождаются через тысячелетия. Психологический вклад зла, вложенный в душу человека этими, как выразилось христианство, “бесовскими культами”, почти неистребим. Мистика язычества вообще была гораздо большим злом, чем спекуляции язычеству-щего 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, игра-[ющее] 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 неведомое 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 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”.

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 их посредственно или непосредственно? Да это и безразлично для констатировки того обстоятельства, что мы считаем существующим реально все, что несомненно для нас 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 опущения, 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 природою духовной, из Божественного бытия происшедшей и к Божественному бытию стремящейся. Поэтому, какова бы ни была степень ясности и просветленности религиозного чувства, — его источник 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 непонятым 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 воспоследовать 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 создается, 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”. Естественнонаучное 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 со-зерцаниях 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 пространстве миллионы планет и миров возникают и распадаются. Я не знаю, что написано в ваших книгах. Я видел это”.

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 Бха-гаюд-Гитс, когда Криид ia показывает Арджунс свою истинную сущность.

Созерцание Рамачараки или Арджуны показывает то, что им говорит индусская философия бытия. Но мы имеем созерцание, например, Гермеса Трисмегиста, 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”.

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, непонятым, 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 недостача 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 по сему 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.

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" 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 Выше некий 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.

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 язычествующей 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. Погружаясь в их область, язычники не только не могли найти бога, но заходили в еще худшие блуждания, так как еще сильнее утверждались в неразличении Бога от твари, в почитании твари за самого 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 распушение своих нервов и возбуждение их до бури, до неспособности дисциплинирования. Это значение бессознательных состояний для языческой мистики легко попятать, если вспомним, что и в настоящее время такие ученые, как К. дю Прель, отвергшие руководство христианской религии, кладут явления сна, сомнамбулизма и гипнотизма в основу научной, как им кажется, мистики и ищут в них высшего познания.

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 огромном их значении и чрезвычайной их опасности для человека. Тот, кто верует в Евангелие, не может не вводить в свое представление о действующих силах мира огромной активности демонов, иногда обладающих очень большой умственной силой и окружающих людей своим постоянным влиянием.

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.

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, 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 псевдосозсрцатели 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 пугем 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, эманлирующим 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”.

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”.

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. Ленорман, — каковое имя обозначает “бог” по преимуществу”.

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 (Тамги) было рождено Сущее 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 плодотворяющей, 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 но 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, предались 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 Нун, содержит вес 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 гелиополитанской (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”.

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 рожать 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, — состоит 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 Нун. 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 Мазды (Ормузд) и Ангро-Майньо (Ариман), 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-Майньо — 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 песни “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”

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 (Зерван- *Ред*) 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 умирал”.

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-Вода”, 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 вверху. 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 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, найти, при посредстве мудрости, связь сущего с несуществующим.

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

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”.

“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””, а также отчасти в “Бхагавад-Гите” можно видеть объяснение картины, нарисованной в “Гимне Насадии”. 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 — “самосуший”, 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 пего через год (вероятно, не простой, а год Браммы) Самосуший родился в качестве Браммы, 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 ведено 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 оформлении 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 XIV, строфы 3, 4). В лекциях Брамана Чаттерджи различается “принцип нейтральный”, который есть “Брахман”, и “принцип мужской”, который есть “Брахма”.

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, продолжаются 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, 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 поживает, 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 поживает в совершенном спокойствии”.

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 взвод -новываю. Неизменный в моем созидающем могуществе, я в определенные сроки произвожу всю совокупность существ без их желания и в силу единственно моей эманации”.

“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 и 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.

Но даже и в этой высшей степени порыва индуcского 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 индуcским мировоззрением, глубоко языческим, тяготеет прямая неспособность понять **личность** как высший закон бытия. Она внушается умам философов всеми документами вероучения. Отмечу еще с дополнением 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 индуc 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.

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 индуc 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.

Индуcская 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 Чатгерджи, 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 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”.

Эта позиция **молчания** может быть выгодна для индийского философа в споре. В такое же молчание буддисты замкнулись в отношении не-удобных 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 первопричине 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 только 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 Брамь”, 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, 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, — 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, но 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, периодически 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 создаст 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 **лично** 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 XVIII). 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 персонификации **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**”.

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 нею сообразовываться, однако является естественный вопрос: нужно ли для чего-нибудь такое “Невидимое божество”, и даже божество ли та сила или то состояние, 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 Капилы (школа самкхьи или санкхьи), повторился потом в учении буддизма, который был вытеснен Ведантой из Индии скорее насильственными мерами на почве своего рода классовой 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 Капилы не менее ярки, чем в буддизме. Если признать точной дату смерти Будды (480 лет до Р. Х.), то школа санкхьи Капилы 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 благодатью, 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 в ряд перевоплощений 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”.

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 самих **субстанциях**? Не есть ли это такое же не нужное и произвольное предположение, как и предположение о существовании Высшего Божества, отвергнутое школой санкхьи? Этот вопрос и создал буддизм.

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-скары”) (или “сансары”. — *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. Задаваться 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 фантазмагии? 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 ересью всякое мнение, усматривающее в нирване бытие или небытие. О нирване может знать только тот, кто в нес 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”.

Точно так же буддизм не признает Бога и в смысле ведантского Абсолюта, и именно этот пункт различает главное всего браманизм от буддизма. Буддизм в лучшем случае говорит: это неизвестно, да и знать этого не требуется, ибо жизнь паша 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? Знаменитая 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 дсвалоки 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 “самобог”, 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”.

Выражение “самобог” очень удачно выражает сущность метаморфозы, но что касается “значения абсолютного верховного существа”, то с этим нельзя согласиться, и буддизм именно не заключает элементов для этого, но 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 волящего принципа мировой субстанции. В таком случае человек, если он явится этой концепцией, может стать претендентом на роль божества, направляющего жизнь вселенной. Если бы в буддизме явилась соответствующая 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.

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 сомнения, 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 **здесь** 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, содержа в себе различные элементы, которые могут весьма различно комбинироваться и породить 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 такой 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 отыскания Царства Божия, 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, 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, строяемых 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 но 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 язычествующий человек начинает как будто подходить к Богу, вспоминать о нем, он получает новые толчки назад или в сторону от него, 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 пишу 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 услышал 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” и т. д.

Так нельзя обращаться к божеству, не имея в сердце надежды на его благодать, несмотря 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: благую 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. И даже в самой индусской карме есть идея некоторой справедливости, хотя и чисто механической.

Вообще “припоминание Бога” в язычестве совершалось так же систематически, как заглушалось. Точно так же совершалось “припоминание” о некоторой злой силе, противодействующей благому 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, перепробовавщи 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 всебожию, 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.**

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

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 Штейнсер. “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”” 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 даст 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 энергически 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, свсрхангел. 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 устроении в периодах манвантаров.

В теософии предусматривается появление такого сверхчеловека в ближайшем будущем для современной человеческой расы. Рудольф Штейнсер, рассказывая о прежних расах, будто бы бывших на земле, — лемурийцах, 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 “оккультных” способностей посвященные открывают им свои тайны в руководстве жизнью. И туг-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”.

Здесь роль “божественного Ману” переходит в руки “человеческого Ману”, является чистое **человекобожие**. 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. и.

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 Фее. 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 завоеует 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.

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

Все эти секты, начиная с болгарских богомилов, обвинялись в чрезвычайно развратном культе.

Профессор Прутц, 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.

Он считает достоверными обвинения их в развратных обычаях. В других случаях, несомненно, обвинения были или ошибкой, 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 убийство младенцев.

Но какова бы ни была половая нравственность большинства поклонников низшего бога, который был разновидностью “диавола” (его называли и Сатаниилом, и Люцифером, и Чернобогом — разное в разных 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, мщения 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 сатаной 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 к чувству, 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. Созная 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 действия. 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 “благодати”, 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 новые 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 имне 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

своим ангельским чинам. Но тогда 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.” 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 подчиняться 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 протииобожия 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 смугного его ощущения, то вообще все стадии противобожия способны персходигь в иные комбинации эволюционных возможностей, в направлении не от Бога, а к **Богу**.

Избрание Израиля

Всякая идея о Высшем Принципе, из которого появляется все существующее в мире, имеет своим последствием то или иное наше личное поведение, а также и устройство, и ход общественной жизни. Откровение Бога Создателя и Промыслителя неизбежно связано с тем, что Он ставит миру какие-либо цели, требует их исполнения, является Владыкой людей, другими словами, следствием этого Откровения является Царствие Божие в людях. Такое откровение может быть даваемо и отдельным лицам, но оно должно было иметь также некоторого **национального носителя**, ибо Царствие Божие осуществляется не в личности только, а в коллективности, в человечестве. Оно осуществляется не в простом веровании, но и в самой **жизни** этой коллективности. Поэтому первоначальным носителем Откровения, осуществителем жизни, из него вытекающей, проповедником Откровения и словом, и жизнью своей должен был явиться какой-нибудь народ, некоторая коллективность.

Таким народом и был избран Израиль.

Первоначальным избранником явился один человек — Авраам, затем — народ, составившийся из его потомства. Это была Ветхозаветная Церковь. С пришествием Спасителя с полнотой Откровения явилась Новозаветная Церковь: Царствование Божие распространяется на все народы и племена. Пройдя личную стадию, потом национальную, Царство Божие стало космополитическим и универсальным. В окончательном осуществлении, в будущем оно должно наконец охватить еще новые сферы бытия, чтобы “все небесное и земное соединить под главою Христом” (Еф. 1, 10). Таковая общая эволюция, согласно самому Откровению.

Избранный народ по самой идее Бога Создателя и Промыслителя, ставящего Свои цели для **всех** людей и всего мира, не мог являться исключительным обладателем Царствия Божия, а мог быть только носителем его для передачи всему остальному человечеству. Соответственно с этим он должен был выработать свое понимание, свою внутреннюю жизнь, свое отношение к Богу и людям, должен был открыть это отношение к Богу и ближнему остальному человечеству, подготовить его к принятию Царствия Божия, когда оно “приблизится”, и к восприятию полноты Откровения, когда явится Божественный его Носитель, имеющий в Новом Завете Бога с людьми осуществить смысл и дух Ветхого Завета и вместо закона Моисея дать человечеству закон Христа.

Носителем этой миссии и был избран еврейский народ.

Часто спрашивают, почему именно народ израильский, а не какой другой был избран для этой миссии?

Отвечают на это обыкновенно указаниями на национальные свойства израильтян. Известный еврейский поэт и мыслитель Иуда Галеви объяснял, что Адам был создан совершенным существом и мог непосредственно познавать все истины. Эту свою природу он передал Аврааму и двенадцати патриархам, вследствие чего народ израильский “исключительно способен к божественной благодати, и в особенности к пророческому дару”. При этом остается, однако, неясным, почему общий предок Адам передал свои высшие способности только Аврааму и двенадцати патриархам, обойдя все остальное свое потомство в роде человеческом.

Владимир Соловьев, вдумываясь в причины избранничества евреев, указывает в их национальном характере совокупность качеств, которые делали их наиболее пригодными для пронесения в мир спасения людей. Его соображения вкратце таковы.

Евреи отличаются, говорит он, глубокой религиозностью, преданностью своему Богу до полного самоотвержения. Быть может, ни один народ не способен с ним в этом отношении сравниться. Также евреи отличаются необычайным развитием самочувствия, самосознания и самодеятельности. Весь Израиль — и каждая семья его, и каждый член семьи до мозга костей проникнуты чувством и сознанием своего национального, семейного и личного “я” и стремятся проявить это самосознание, упорно и неугомимо работая для себя, семьи своей и всего Израиля. Наконец, евреи отличаются необычайным материализмом. Таким образом, характер их обнаруживает одинаково и силу **божественного начала**, и силу **человеческого самоутверждения**, и силу **материального** элемента. Соединение этого наиболее соответствует данному им высокому назначению.

Веруя в Единого Бога, еврей не терял своего личного самочувствия и не полагал религиозной задачи человека в том, чтобы слиться с Божеством, расплыться в Его всеединстве. Религиозность еврея являлась не уничтожением человека в универсальном Божестве, а личным взаимодействием между Божеским и человеческим “я”. Именно потому, что еврейский народ был способен к такому пониманию Бога и религии, он и мог стать избранным народом Божиим. Союзный договор, или завет, Бога с Израилем составляет сосредоточие еврейской религии. Явление это единственное во всемирной истории, ибо ни у какого другого народа религия не принимала этой формы союза или завета между Богом и человеком как двумя существами, хотя и не равносильными, но нравственно однородными.

Такое высокое понятие о человеке не нарушает величия Божия, а лишь дает ему обнаружиться во всей силе. В других религиях ни Бог, ни человек не сохранили своей самостоятельности: человек становился рабом неведомых и чуждых законов, а Божество иногда являлось игрищем человеческой фантазии. В иудейской религии, напротив, с самого начала одинаково сохраняются обе стороны: и Божеская, и человеческая. Наша религия начинается личным отношением к Богу в завете Авраама и Моисея и утверждается теснейшим личным соединением Бога и человека в Новом Завете Иисуса Христа. Эти два завета суть две ступени одной и той же богочеловеческой религии. Еврейская личная самоуверенность и энергия в этом случае служат на пользу религиозного сознания. Человек от природы слабый не способен и к сильной религиозности. Истинная религия требует человека, который способен совершить подвиг. Наконец, материализм евреев хотя и переходит иногда в низменные сферы, но даже сребролюбие евреев освящается по большей части высшей целью: обогащением и славою всего Израиля. В отношении же религии материализм их проявляется правильным отношением к истине. Евреи, верные своей религии, признавая духовность Божества и Божественность человеческого духа, не хотели отрезывать эти высшие начала от их материального выражения. Евреи не были служителями и поклонниками материи, а лишь не относились к ней ни с отчуждением, ни с враждою восточного дуализма. Они видели в материи не дьявола и не Божество, а лишь недостроенную обитель богочеловеческого духа. Религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу не доя того, чтобы ей служить, а чтобы через нее служить Вышнему Богу. Они отделяли в ней чистое от нечистого, святое от порочного, чтобы сделать ее достойным храмом Высшего Существа. Еврей заботится об освящении самой телесности, и в этом отношении его материализм служит религиозную службу и дополняет религиозное действие первых двух черт еврейского национального характера. Эти три качества, в совокупном действии, прямо соответствовали миссии этого народа и способствовали совершению в нем дела Божия.

Это объяснение В. С. Соловьева не может быть пройдено молчанием по авторитетности автора, но грешит тем, что характеризует еврея по тем чертам, которые у него явились уже после нескольких тысяч лет воспитания, данным ему законом и историческими судьбами. В момент избрания еврей был далеко не таков. Отношение к Богу в смысле заключения с Ним “договора” — также не оригинально. Жертва везде у язычников имела значение некоторого юридического акта, обязывавшего обе стороны. Различие еврейского “Завета” от египетского или индусского заключается не в самом факте “договора”, а в **содержании** договора, который требовал от человека не того поведения, какое требовалось от других народов. Разница идет не от человека (еврея), а от того Бога, Который ставил еврею иные условия, чем Ра или Брама египтянину или индусу. Таким образом, еврей получал от своего завета не то воспитание, не ту дисциплину. Самое “самосознание” еврея, его самоуверенность была результатом постоянного напоминания о его принадлежности к “избранному племени”, о том, что у него за плечами стоит поддержка Величайшей Силы вселенной.

Избрание евреев, вероятно, правильнее всего объясняется высокими свойствами Авраама, его верой, его способностью различить Бога Создателя от созданной Им “твари”.

Что касается качеств еврейского племени времен дарования им закона и заключения с ними завета, как и позже, то величайшие учителя Израиля, Моисей и пророки, далеко не считают их высокими. Моисей обличал евреев в жестокостью, в маловерии, в постоянной измене Богу и забвении Его благодеяний. Точно так же и пророки обличали их во множестве грехов и никогда не хвалили. На этом основании некоторые даже считают, что евреи избраны именно потому, что они хуже многих других народов. Смысл избрания, по этому рассуждению, заключается в том, что если даже и среди столь

“жестоковыйного” народа будет выработана святость и вера, то это служит свидетельством, что и все человечество достойно получить примирение с Богом.

Все эти разнородные догадки, впрочем, не имеют особого значения уже хотя бы потому, что в Откровении нет никаких мотивировок избрания евреев, кроме упоминания заслуг Авраама и патриархов.

По избрании своем народ израильский, кроме получения Откровения, был также подвергнут дисциплине закона, со всеми мерами наказания и награды. Выработка эта и создала все лучшие качества израильского народа. Тем не менее в среде его проявлялись все общечеловеческие элементы борьбы за Царствие Божие, приближение к Богу и удаление от Него. Укорять за это евреев не может ни один народ, но самый факт не может не быть отмечен.

Воспитание и падение Израиля

Избранный Богом народ получил все, что требовалось для его миссии подготовить мир к пришествию Спасителя и к принятию приближающегося Царствия Божия. Ему дано было откровение Моисея. Он был взят в “удел” Бога, явил в себе принципиально царствование Бога в людях. Организация его составляла ярко выраженную **теократию**. Когда израильтяне требовали от Самуила поставить им Царя, Бог сказал пророку: “Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними” (1 Цар. 8; 7). Этого положения чистой теократии израильтяне не выдержали, но все-таки цари их получили власть, лишь делегированную от Бога, в принципе Верховной Власти управлялись Богом, от Которого получили свой “закон”, свою конституцию.

Выработка Израиля производилась при помощи систематического, в несколько приемов, изолирования их от языческих народов, замыкания их в своей внутренней среде, в условиях даваемой им дисциплины. Небольшое племя Авраама было выведено с родины сначала в Халдею, потом в Палестину и в кочующей изолированной жизни могло всего лучше воспитываться под влиянием своего вождя. Но от влияния язычества трудно было отгородиться. Уже Рахиль, жена Иакова, без ведома мужа взяла с собой идолов родного дома своего (Лаванова). Иакову пришлось употребить очень энергические меры для очищения от идолопоклонства своей ближайшей среды. Он приказал “дому своему и всем бывшим с ним” выбросить бывших с ними “богов чужих”, “очиститься и переменить одежды”. Отобранных от них идолов он закопал в землю столь тайно, что место это осталось навсегда неизвестным бывшим владельцам (Быт. 35; 2, 3, 4). Но идолопоклонство отовсюду влияло на домочадцев патриархов.

Затем израильтяне были выселены в Египет, где поселены в отдельной области и, оставаясь пастухами, уже в силу этого были особенно изолированы, так как египтяне считали пастухов наиболее презренным сословием. Однако и в Египте израильтяне многое заимствовали из политеистических культов. С этим постоянно боролся закон, в котором Моисей настойчиво предостерегал от устройства кумиров. Это имело ту цель, чтобы израильтяне не принимали твари за Бога, чтобы, как объясняется во Второзаконии, видя создания природы, народ “не преклонился им и не служил им”. Расставаясь с евреями, Моисей оставляет им завещание: “Твердо держите в душах ваших, что вы не видели **никакого образа** в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня” (Втор. 4, 15). Это было общепонятное выражение того, что вес видимое, имеющее образ, не есть Бог.

Постоянное научение израильтян состояло в том, что сеть только один Бог, что Он есть основное Бытие (“Сущий”), что Он есть некоторая Личность и всем управляет (“Господь”). Это повторялось на все лады, пропитывало собою и весь ритуал закона, и весь его внутренний смысл.

“Закон”, данный евреям, представляет в своем содержании строго выдержанное служение Богу Создателю и Промыслителю. Это понятие о Боге внушалось не в одних словесных формулах, не в отвлеченном веровании философского характера, а в каждом малейшем акте жизни отдельного человека и всего их общества. Все напоминало еврею о его Боге. Разнообразные категории жертвоприношений выражали и благодарность, и исполнение долга, и покаяние, и прошение о милости. Отделение десятины и всяких “начатков” постоянно напоминало, что люди всем обязаны даянию Божию. Самое учреждение левирата имело тот же смысл, усиливаемый еще необходимостью специальных освящений в служении Богу. Освящения были разнообразны и выражали требование заботы о чистоте как тела, так и души. Несмотря на специализирование сословия священнического, весь Израиль был свят, имел полноту духовной жизни, и пророк выходил из всех классов общества, от царей до пастухов, когда только слышал призывный голос Божий. Израильянин, служа Богу, должен был заботиться о всех окружающих, о членах семьи, о всех ближних, о пришельце чуждого племени. Для всех гарантировалась справедливость. Идея общества израильского требовала не одной благотворительности и помощи нуждающемуся, но того, чтобы совсем не было никого безвыходно нуждающегося. Законы о юбилеях возвращали всем их проданную землю, прощали их долги, упраздняли законтрактования людей друг другу. Ветхозаветная Церковь по идее должна была быть обществом людей, равных пред Богом, служащих Ему и не эксплуатирующих друг друга ни в чем. В обличениях пророков идолослужение, измена Богу, по своей гнусности ничем не отличается от обиды вдовиц, неправосудия, немилосердия.

В общей сложности закон действительно всесторонне уяснял всем благодать владычества Божия и научал этому в самой жизни точно так же, как в богослужении и веровании. И этот закон не оставался пустым звуком, отвлеченным благопожеланием. В жизни израильян во все эпохи от судей до царей мы видим действительно исполнение его, создающее картины быта подчас неотразимой привлекательности. Евреи и сами понимали красоту жизни, определявшей их быт, гордились своим законом и презирали иноплеменников — “необрезанных”. Верования и быт, установленный законом, поддерживались у них всенародным сознанием, в связи с чем находились и жесточайшие кары отступникам, причем побияния камнями совершались не каким-либо специальным палачом, а всем обществом, которое собственноручно истребляло вкравшееся нарушение должной и предписанной “святости”.

Но наряду с горячей приверженностью установленному закону, поддерживавшему царствование Иеговы в человеческом обществе, евреи постоянно обнаруживали не менее изумительное пристрастие к ускользанию от этих норм жизни и обращению к богам чуждым. Это проявлялось сначала в их переходах к политеистическим культам, впоследствии проявилось и в глубоком проникновении “халдейской мудростью”, приводившей их к пантеистическим воззрениям.

Никакие чудеса, совершенные Моисеем при исходе из Египта, никакое проявление силы Божией на горе Синайской не удержали израильян от идолопоклонства, как только Моисей показался им пропавшим без вести. Исполнителем этого восстановления языческого культа явился сам Аарон, брат Моисея и первосвященник. По приказанию его “народ вынул золотые серьги из ушей своих”. Аарон “сделал из них золотого тельца, обделал его резцом”, поставил перед ним жертвенник и провозгласил устройство “праздника Господу”. Во время совершения жертвы с надлежащими плясками как снег на голову явился Моисей... Аарон начал извиняться страхом перед толпой (“это народ буйный”) и уверял, будто бы он только бросил золото в огонь и телец сам вылился... Моисей, как известно, кроме уничтожения идола, принял для вразумления виновных прямо террористические меры. Он воззвал: “Кто Господень — ко мне!” Собрались левиты, он их вооружил мечами и приказал пройти по стану от ворот до ворот и обратно, убивая без различия всех попавшихся: “брата своего, друга своего, ближнего своего...” После этого кровопролития были приняты все другие меры для воспитания народа. Было создано величественное богослужение, введены законы, регламентировавшие каждый малейший шаг израильян и ежеминутно напоминавшие ему служение Господу. Народ был организован внутренне так, что мог и сам следить за собой, облегчая Моисею возможность следить за всеми. Великие чудеса сопровождали каждый шаг избавления народа из рабства. И все-таки Моисею не раз приходилось и после того прибегать к истребительным мерам для усмирения “жестокого народа”. Что касается идолопоклонства, то пророк Амос свидетельствовал впоследствии, что и течение странствования в

пустыне израильтяне “носили скинию Молоха и звезду бога их Ремфана, изображения, которые вы (израильтяне) сделали для себя”.

Должно заметить, что культы обитателей Палестины, к которым так сильно тянулись израильтяне, отличались особенно грубым, чувственным и кровавым характером. Это были племена, о которых Бог говорил еще Аврааму и которых мы несколько знаем по классическим нравам Содома. По словам Божиим, мера их злодеяний тогда еще не исполнилась, вследствие чего земля их не могла быть отдана Аврааму, предназначалась же лишь его потомству. Когда наступила эпоха передачи Земли Обетованной в руки евреев, категорическое повеление Божие указывало израильтянам поголовно истребить всех жителей.

Перед вступлением в Землю Обетованную Моисей с грозными закланиями говорил Израилю: “Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь, Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии. Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых. Ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего” (Втор. 18. 9—12). Ион пояснял: “Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их; но за нечестие народов сих Господь Бог изгоняет их от лица твоего” (Втор. 9. 5).

Должно вспомнить, что “проведение через огонь” было не что иное, как жертвоприношение Молоху и прочим богам. Во Второзаконии поясняется, что эти народы “сыновей и дочерей своих сожигают на огне богам своим”. Там, где имелись достаточно большие железные истуканы Ваала, их раскаляли докрасна и обреченных в жертву клали в руки чудовища, которые особым механизмом подымали жертву и опрокидывали ее в глотку людоедного божества. Иногда жертву закапали. Позднее “Книга Премудрости”, основываясь, без сомнения, на компетентных сведениях, объясняла, что народы Земли Обетованной совершали волхвования и нечестивые жертвоприношения и были “безжалостными убийцами детей и на жертве иных пирах пожирали внутренности человеческой плоти и крови в тайных собраниях” (Кн. Прем. 12, 3—6).

В одной части Израиля жило омерзение перед всеми такими злодействами, в другой же части являлось страшное увлечение кровавым развратом.

По окончании героической эпопеи завоевания Палестины Иисус Навин накануне смерти прощался с народом и, напомнив ему его дивные судьбы, упрашивал раз навсегда решить, кому он хочет служить: тем ли богам или Господу? Народ торжественно несколько раз заявил: “Нет, мы Господу будем служить”. В свидетельство этого обещания Иисус Навин воздвиг даже памятник. Затем его схоронили, оплакали, и — говорит летописец — стали сыны Израилевы служить Астарте и Астороту” (Иис. Нав. 34; 36). Это было нечто неудержимое... Так дело шло и дальше. **Шла** эпоха судей, пошла эпоха царей, и наряду с вечными образцами **горячего** служения Богу, наряду с незабываемым религиозным воодушевлением псалмов, наряду с воздвижением Храма Иерусалимского и т. д. никогда не прекращался соблазн грубейшего язычества. Идея Царствия Божия поддерживалась всеми лучшими представителями избранного народа, а язычество упорно боролось против них и подчас захватывало в свои сети даже лучших. Сам Соломон, мудрейший из людей, строитель Храма, в конце концов “стал служить Астартс, божеству Сидонскому, и Мелкому, мерзости Аммонитской”, “и построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской”, “и Молоху, мерзости Аммонитской” (3 Цар. 11; 5, 7).

С разделением Израиля на два царства язычество стало прямо одолевать веру Иеговы. Первым попало под власть его царство израильское, но не надолго устоял и Иерусалим. Это были культы самого низкопробного язычества, культы религиозной проституции, мужской и женской, и человеческих жертвоприношений. “Устроили они у себя высоты, — говорит летописец, — и статуи, и капища... И блудники были также в этой земле, и делали все мерзости тех народов, которых Господь прогнал от лица сынов Израилевых” (3 Цар. 23, 24). Исторические и пророческие книги свидетельствуют, что Израиль совершал те самые зверства и разврат, как прежние обитатели земли. Упомянем лишь немногие примеры. Так, Ахаз “проводил сыновей своих через огонь”, отмечено в Паралипоменоне (2, 28), а Книга Царств говорит: “Он даже сына своего провел через огонь” (4 Цар. 16). Таков же был

Манассия: он провел сына своего через огонь и “невинной кровью (жертв) наполнил Иерусалим от края до края” (4 Цар. 21, 16).

Израильское царство шло впереди этого процесса паганизации так широко, что пророк Илия одно время думал даже, что он только один во всем царстве остался служителем истинного Бога. В утешение ему было открыто, что Господь соблюл себе семь тысяч человек, которые не поклонились Ваалу. В израильском царстве язычество было религией официальной. В иудейском царстве оно лишь изредка принимало официальный характер, но омрачало всю землю и проникало даже в Храм Иерусалимский. Иеремия говорит, что Иудеи поставили “мерзости свои” в доме, на котором наречено Имя Божие, а в долине Енносской устроили Тофет, чтобы сжигать своих сыновей и дочерей в огне (7; 30, 31). То же самое свидетельствует Иезекииль. “Когда они закаляли детей своих для идолов своих, в тот же день приходили в святилище мое, чтоб осквернить его” (23; 37—39). Когда царь Иосия начал восстанавливать веру, почти забытую в своих предписаниях, ему пришлось очищать Иерусалимский Храм и вынести оттуда вещи, сделанные для Ваала и Астарты. Он также разрушил дома блудилищные, которые были при храме Господнем. Он же уничтожил Тофет Енносский, “чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху” (4 Цар. 33; 4, 7, 10).

Забвение истинного богопочитания, измена Иегове проявлялась постоянно также в упадке нравов, в подрыве всего строя, в котором, по смыслу завета с Богом, не должно было быть угнетенного, беззащитного и обездоленного. Укоры пророков показывают, что этот внутренний смысл завета нарушался еще сильнее, чем культовые требования. Исая говорит от имени Бога: “Не носите больше даров тщетных... Удалите злые деяния ваши от очей Моих, перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову. Горе тем, — грозит он, — которые за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного! Всюду разнузданась чувственность. Священник и пророк спотыкаются от крепких напитков; побеждены вином, обезумели от сикеры”. Да и “поститесь вы, — обличал Исая, — для ссор и распрей, для того, чтобы дерзкою рукою бить других...” “Таков ли тот пост, требуемый Господом?” Вот пост: “разреши оковы неправды, разняжи узы ярма и угнетенных отпусти на свободу”. “Раздели с голодным хлеб твой и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его”. А вместо того: “руки ваши осквернены кровию”, “уста говорят ложь”, “никто не возвышает голоса за правду”, “далек от нас суд, и правосудие не достигает до нас”. Поищите на площадях Иерусалима, говорит Иеремия: не найдется ли человека, соблюдающего правду? Нет его ни между низшими, ни между знатными. Они толпами ходят в дома блудниц и, как кони, ржут на жену другого. Ловят людей, как птиц в силки, и через это обогащаются, не разбирают судебных дел, дел сирот, справедливому делу нищего не дают суда. Как родник источает воду, так Иерусалим источает из себя зло: в нем всюду насилие и грабительство, обиды и раны. Люди даже не стыдятся, делая мерзости. Нет ни истины, ни милосердия, ни богопознания на этой земле, говорит Осия об израильянах, обман, убийства, воровство и прелюбодеяние всюду распространились, кровопролитие следует за кровопролитием. Бесчинство и притеснение в Самарии, говорит Амос, насилием и грабежом собираются сокровища, люди не умеют поступать справедливо. Пророки грозят судом Божиим за это падение, и суд наконец разразился.

Ниневия и Вавилон смели с лица земли царства израильское и иудейское. Их жители были рассеяны и отведены в плен по всему лицу Азии: в Вавилон, Мидию, часть бежала, по преданию, в Аравию, бегали они и в Египет, а на месте обитания двенадцати колен израилевых поселены были племена чуждые.

Это национальное разрушение было понимаемо евреями как наказание Божие за их отступничество и развращение. В Вавилонии поэтому начался процесс покаяния и возрождения. Но, с другой стороны, евреев ждало здесь сильное духовное испытание. Халдея в это время достигла степени передовой страны языческой культуры. В религиозном отношении она сохранила все чары магии древнего Шумера и Аккада, прибавив к ней астрономическую и астрологическую науку ассирийского звездочетства. Три основные отрасли “халдейской мудрости” соединили значительный фонд действительных научных знаний с высшей философией, выработанной вековой работой ума ассировоавилонян, соединившейся с учением Зороастра и отголосками индуизма. Язычество явилось перед пленниками Иерусалима как огромная умственная сила, вооруженная всем, что люди могли тогда узнать и передумать.

К этому должно прибавить, что Вавилон достиг величайшей степени политического могущества и представлял замечательную систему государственного строя, едва ли не превосходившую все древние государства. Глубоко выработанный закон обеспечивал жителям охрану прав, и иноплеменные граждане Вавилона попадали здесь в такие совершенные гражданские условия, о которых не имели даже понятия в своих родных странах. Земледелие, промышленность и торговля Вавилона стояли на высокой степени развития. Разбитые материально и нравственно, пленники чужой страны, сознававшие себя изменниками своему Господу, евреи попали в страну, поражавшую их могуществом, блеском, богатством, знаниями, развитой философской мыслью, всем, чем только одна нация может влиять на другую. Если они “сидели на реках вавилонских и плакали”, мечтая о мщении разорителям своего отечества, то не могли также не поддаваться влияниям мудрости халдейской.

Они выросли на тысячелетнем убеждении в высоте своего избранного народа, равного которому нет на земле. Они вспоминали в прошлом изумительные примеры помощи Господа, сокрушавшего врагов Израиля, в том числе и самих ассирийцев. Они наполнялись решимостью подняться на всю высоту своего духа и своего провиденциального назначения. С другой стороны, они не имели сил не подпасть умственному влиянию Вавилона. В общем, эпоха плена вавилонского явилась источником очень сложных движений в Израиле. В высшей сфере духа в нем окончательно созрели пророческие вдохновения, просветлевшие до прозрения близости Мессии. В консервативном слое учителей закона воспрянуло стремление осуществить то “законное благочестие”, отступление от которого, казалось всем, вызвало страшные кары Божии. Началась установка текста закона, собирание предания, родилась талмудическая ученость в зародышах своих. Наряду же с этим в массах народа невольно впитывались местные языческие верования, а в умах интеллигенции отражались учения “халдейской мудрости” и началось движение, впоследствии выразившееся в виде Каббалы, которая под оболочкой якобы Моисеева предания развила восточный мистицизм пантеистического характера.

Миссия Израиля

Религиозное творчество народа еврейского представляет в духовных недрах одной и той же нации процесс двойственный. С одной стороны, Израиль совершал ту миссию, которая была на него возложена содержанием идеи Бога Создателя, общего Отца людей. Эту идею он пронес как в словесной формуле, так и в осуществлении жизненном, приготавливая таким образом человечество к принятию Откровения Спасителя и к исканию Царствия Божия, приблизившегося к людям с пришествием Искупителя. Но, с другой стороны, в еврействе развивалось и противоположное истолкование Царства Божия, узко национальное, которое уничтожало первую идею и отстраняло все человечество от жизни с Богом Израилевым. По непостижимым путям Божия Промысла эта измена Израиля смыслу и духу возложенной на него миссии сделалась, однако, также орудием спасения людей, хотя и путем страшного греха и преступления евреев.

Именно эта вторая составная часть двойственного процесса развития еврейской религиозной мысли привела “избранный народ” к тому, что, когда явился Христос, они сами Его не узнали, с ненавистью отвергли и убили с криками “Кровь Его на нас и на детях наших”. Однако в этом страшном преступлении убийства Богочеловека произошло то “искупление”, без которого, по правосудию Божию, не могло бы совершиться прощение человечеству первородного греха. Таким образом, Бог обратил и самое преступление евреев, и весь процесс развития, приведший к нему, в целях Своего Промысла. “Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его”, — восклицает апостол Павел (Рим. 11; 31—33).

Двойственность творчества евреев состояла не в том, что они так легко впадали в язычество, а в том, что самую цель и миссию своего “избрания”, своего взятия в “удел Божий” они понимали различно. По идее Бога Создателя и Промыслителя, по содержанию Откровения, показывавшего евреям, что не они

одни, а все люди — суть дети Отца Небесного, и все должны быть приведены в Царствие Божие, “избранничество” евреев делало их носителями именно этой миссии. Но еврейство в своем большинстве никогда не могло возвыситься до понимания этого и упорствовало в созидании не “Царствия Божия”, а своего собственного. Даже не изменяя “Богу Израиля”, не переходя к богам чуждым, языческим, и служа, по своему мнению, никому иному, как “Господу”, мало развитое религиозное чувство и понимание истолковывало при этом Царствие Божие в смысле “царства Израиля”. Свою замкнутость, имевшую целью выработку их внеязыческих влияний, евреи истолковывали в смысле исключения остального человечества из Царства Бога. Эта идея и эти чувства развились у них с течением истории до такой степени, что они сделались врагами Царствия Божия, сами этого не понимая.

Мы ниже отметим более подробно эту линию эволюции еврейства, отрицательную их работу. Но должно прежде всего сказать, что истинная идея Бога как общего Отца, идея о том, что все люди должны прийти к Нему и что к этому ведет еврейство, также не затухали никогда в народе израильском, и мысль об универсальности Царства того Бога, которому служили евреи, была у них жива. Образец этого представляет молитва царя Соломона при освящении выстроенного им Храма Иерусалимского: “Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля придет из земли далекой ради имени Твоего, и они услышат о Твоем имени великом и о Твоей руке сильной, и о Твоей мышце простертой, и придет он и помолится у храма сего: услышь с неба, с места обитания твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ твой Израиль, чтобы знали, что именем Твоим называется храм сей, который я построил” (3 Цар. 8; 41, 42, 43).

Впрочем, еще Давид сказал: “Господь приготовил для суда престол Свой. Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте” (Пс. 9; 8, 9).

Сознание того, что Господь Бог Израилев называется так не потому, что Он был Бог племенной, чтобы Он составлял принадлежность евреев, а потому, что Бог Всемирный есть именно тот Бог, в которого веруют израильтяне, — это сознание достигает наивысшего выражения в эпоху пророков, от 800 года до Р. Х.

Указывая дух закона в любви к ближнему, пророки от имени Господа объясняли, что не один Израиль, а все народы призваны к спасению. Древнейший пророк Иоиль еще о разрушении Самарии и Иерусалима говорил: “И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется; ибо на горе Сионе... будет спасение... и у **остальных**, которых призовет Господь” (2; 32). То же самое пророчествовал Михей: “И пойдут **многие народы** и скажут: придите и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, — и Он научит нас путям Своим, и будем ходить по стезям Его” (4; 1,2). Красноречивее всех голос “ветхозаветного евангелиста” Исайи:

“Близко спасение Мое и откровение правды Моей, — возвещает он от имени Бога. — Да не говорит сын иноплеменника, присоединившийся к Господу: “Господь совсем отделил меня от Своего народа”. Которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне и крепко держатся завета Моего, **Я тем дам в Доме Моем место** и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям, Дом Мой назовется домом молитвы **для всех народов** (56: 1—7). И сделает Господь на горе сей трапезу из тучных яств. И уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы” (25; 6—7).

Бог Израилев призывает таким образом **все народы**. За всеми блюдет Он и как наказывает за грехи Израиля, так, дая вразумления их, наказывает и другие народы: “Поразит Господь Египет и исцелит. Они обратятся ко Господу, и Он... исцелит их. Египтяне вместе с Ассирианами будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею”, и Господь скажет: “**Благословен народ Мой — Египтяне и дело рук Моих — Ассириане, и наследие Мое — Израиль**” (Ис. 19; 22—25).

За упорные грехи Израиля Господь может даже предпочесть ему другие народы. Израильтянам: “Вы будете кричать от сердечной скорби и оставите имя ваше избранным Моим для проклятия; и убьет тебя (Израиля) Господь Бог, а рабов Своих назовет **иным именем**” (65; 14—16). “И вот, приду собрать **все народы и языки**, и они придут и увидят славу Мою. И положу на них знамение, и пошлю из спасенных

от них к народам... на дальние острова, которые не слышали обо Мне и не видали славы Моей; и они возвестят народам славу Мою... Из них буду брать также в священники и левиты” (66; 18—21).

Оставаясь пламенными патриотами, пророки сохраняют для евреев лишь их законное достояние: передовую роль в общечеловеческом служении Богу Создателю. “Будут приходиться **многие племена**, — сказал Захария, — и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме”, возьмутся десять человек из разноплеменных народов “за полу Иудея и будут говорить: мы пойдём с тобою, ибо мы слышали, что с вами — Бог” (Зах. 8; 22, 23).

Таким образом, цвет Израиля, представители **его** пророческого духа и самосознания, ярко высказали всечеловечность Царства Бога. Эта часть миссии Израиля вполне созрела и была выполнена. Но евреи сделали гораздо больше. Именно за ближайшие столетия, предшествовавшие явлению Спасителя, евреи, рассеянные и разошедшиеся по всем странам Азии и греко-римского мира, проявили горячий прозелитизм и вели широкую миссионерскую деятельность по всем странам.

Для характеристики этой эпохи мы лучше всего можем воспользоваться художественными страницами Ренана, известного знатока еврейства и эпохи, им обрисовываемой.

Факт чрезвычайной пропаганды юдаизма начиная около 150 лет до Р. Х. и до 200 годов нашей эры — неоспорим, говорит Ренан... Согласно предсказаниям пророков, юдаизм стал универсальным. Юдаизм вначале был религией национальной и снова стал потом религией замкнутой... Но в промежутке, в течение нескольких веков, он был открыт для всех. После этой эпохи пропаганды наступила реакция, вслед за восстановлением Бар Кохсбы. Талмуд выразил эту реакцию. Еврейство почувствовало, что оно расплывается в христианстве, и начало сжиматься. Прозелиты начинают рассматриваться как “язва Израиля”. Но до этого двери были широко раскрыты.

В греко-римскую эпоху еврейский прозелитизм достиг наибольшего расширения. В Александрии еврейская церковь состояла в чрезвычайном числе из обращенных египтян и греков. Здесь был центр производства сочинений, проповедовавших монотеизм, особенно в форме подделок под произведения греческих философов. Так возникли сочинения псевдо Фокилида и псевдо-Гераклита, назначенные проповедовать смягченное еврейство. Лица, таким образом обращенные, редко принимали обрезание. То, что в Риме называлось “**vitam judaicam agere**”, состояло в практиковании субботы и еврейской морали. Эти “боящиеся Бога”, *metucutes Dei*, большею частью **становились потом христианами, только пройдя подготовительную еврейскую школу**. Именно между ними христианство нашло себе первую почву. Иосиф Флавий (“Против Апиона”) говорит:

“Нет ни одного греческого или варварского города, нет ни одной нации, где бы не практиковались обряды субботы, посты, возжигание лампад и то же различие пищи, как у нас. Эти люди стремятся также подражать нашему внутреннему согласию, нашим раздам милостыни, нашей любви к ремеслам... Как Бог проникает весь мир, так и наш Закон проник во всех людей. Того, кто в этом усомнится, я прошу бросить взгляд на его собственное отечество и свое семейство”.

Об Антиохии Иосиф Флавий говорит, что местные евреи, “обратив в свою веру большое число эллинов, сделали их частью своей общины”, то есть все эти лица приняли обрезание. В Азии обращения в еврейство были многочисленны. Известно принятие еврейства царствующей фамилией Адиабны. В самой Палестине Асмонеи даже силой обращали в еврейство, с обрезанием нееврейских жителей страны. При Иродах к обращению в еврейство иноплеменных аристократия была приводима особенно браками с принцессами Иродового дома, привлекаемая богатыми придаными их. “Обращений было такое множество, — говорит Ренан, — что нельзя преувеличить степени юдаизирования Сирии”.

Дион Кассий, сенатор, знающий положение государства, говорит, что название евреев “применяется также к лицам, усвоившим учреждения этого народа, хотя принадлежащих к другой расе. Между римлян много людей такого рода, и все, сделанное для того, чтобы остановить их, привело лишь к умножению их числа, так что наконец нужно было предоставить им свободу жить как им угодно”. Это свидетельство относится к 225 году до Р. Х., но процесс юдаизации начался гораздо раньше.

Ювенал обличает римлян в увлечении еврейством и принятии их обрядов, говоря, что отцы усваивают лишь обычаи евреев, а их дети уже принимают и обрезание, и становятся фанатиками юдаизма. При Антонине Пие правительство принуждено было издать закон, воспрещающий евреям обрезать кого-либо, кроме своих детей. Это показывает, что с присоединением к еврейству приходилось уже бороться законодательными мерами.

Эпоха еврейского прозелитизма ознаменована широким ознакомлением народов греко-римского мира и Азии со Священным Писанием Ветхого Завета. Считается, что на греческий язык все книги Ветхого Завета были переведены уже почти за полтора столетия до Р. Х. Переводы эти на языки арамейский, греческий, халдейский возникали в результате не одного прозелитизма, но по потребностям самих евреев, так как со времени пленения вавилонского масса их народа перестала понимать еврейский язык. В Азии, и в частности в Палестине, они говорили по-арамейски, в Вавилонии нередко по-халдейски, в Египте по-гречески. Так как в синагогах обязательно читали народу Священные книги, то при чтении переводили, и из этих переводов (таргумов) постепенно составлялись полные тексты. Перевод Библии на греческий язык — так называемые 70 толковников — произошел, по очень авторитетному преданию, при Птолемеи Филадельфе в Александрии, то есть между 284 и 247 годами до Р. Х. Подробности этого события, хотя считаемые ныне недостоверными, передаются, однако, таким авторитетным еврейским историком, как Иосиф Флавий.

Предание говорит о переводах еще более древних. Из халдейских переводов наиболее авторитетен был перевод так называемого Онкелоса, которого Талмуд считает другом Гамалиила. Множество произведений еврейской письменности было переведено также на язык коптский. Переводы на греческий язык были распространены между греками, даже не принадлежащими к прозелитам. Это ознакомление тогдашнего культурного мира со Священным Писанием, особенно с пророками и псалмами, составлявшими любимое чтение религиозных язычников, “чтущих Бога”, и тем более прозелитов, имело огромное значение для подготовки почвы к восприятию христианства.

Таким образом, еврейский народ вполне исполнил свою религиозно-историческую миссию. Но наряду с этим он же развил жестокое противодействие христианству другой линией своей эволюции — узко националистическим пониманием Царства Божия в человечестве.

Как сказано выше, смешение “Царства Божия” с “Царством Израиля” — очень древне. Но именно в эпоху пророков и во времена прозелитизма среди евреев стал особенно развиваться также и этот узкий национализм, присваивающий исключительно Израилю то достояние, которое Бог назначил всем народам земли. Глубокое сознание своей виновности в измене Иегове, в забвении данного им “закона”, сознание того, что именно за это народ еврейский потерпел такие жестокие кары, вызвало в среде израильской покаяние, желание исправиться, но пошло по ложному пути отстранения других народов от служения Иегове. В эпоху восстановления Храма Иерусалимского евреи более всего заботились о воскрешении своей национальности и политической независимости. Зоровавель, который был, по преданию, ближайшим наследником царей иудейских, первый привел евреев из плена в Иерусалим, но он же, по преданию, был организатором еврейского Экзилархата в Вавилонии, так как после некоторого устройства иерусалимских евреев возвратился обратно в Вавилонию трудиться над укреплением Экзилархата, где стал первым “Князем Изгнания” (Реш голута). Вторым, и наиболее важным, национальным деятелем в Палестине был Ездра. Его главнейшей заботой было восстановление “Закона” Израиля. При нем началось собирание Священного Писания и предания, ознакомления с ним народа, размножение списков Писания. Около него сплотились так называемые “соферим” — первые “книжники”, предшественники фарисеев. Под их руководством шло возрождение Израиля, но это возрождение было поставлено на почву самой узкой исключительности. Насельники Палестины времен пленения, самаряне и другие, хотели примкнуть к евреям и вместе с ними служить Иегове, но были сурово отвергнуты. Браки между ними и евреями были воспрещены как величайший грех. Так как смешанных браков было совершено уже очень много, и от них имелось значительное количество детей, то было назначено торжественное покаяние народа, браки расторгнуты, иноплеменные жены с их детьми отосланы обратно к родителям.

Задача религиозных консерваторов, которые были прежде всего национальные патриоты, состояла в том, чтобы крепко организовать еврейский народ и сплотить его под руководством тогдашней

интеллигенции — фарисеев. Это была партия не священническая и даже находилась во вражде с “саддукеями” — партией священнической. Фарисеи составляли **интеллигенцию**, которая, раздувая культ закона, получала в этом средство держать в руках весь народ. Толкование закона, даваемое фарисеями, было вообще разумно и гуманно, оно приспособлялось к условиям времени и быта. Но бесконечные подробности так истолкованного закона требовали особого класса ученых, так как масса народа не имела никакой возможности разобраться в этих мелочах и тонкостях и должна была искать осведомления и руководства специалистов. Слой, этим занятый и руководящий народом, т. е. фарисеи и книжники, держался дружно, производил толкования совместными усилиями и составил класс господствующий. Это были, несомненно, глубоко убежденные яуды, верно служили идее еврейского отечества и умели заслужить популярность. По их толкованию, Мессия, имеющий прийти, должен явиться политическим вождем Израиля, осуществителем господства евреев в мире язычников. Царство Божие понималось как земное царство Израиля. Страстная уверенность в исполнимости таких мечтаний показала себя в последовавших восстаниях евреев, в тех “зилотах”, которых первым представителем был Иуда Галилейский, во времена Христа погибший в восстании.

Именно эти националисты в тот решительный момент истории определили судьбы Израиля.

Пришедший в мир Спаситель, Иисус Христос, как человек, не менее фарисеев любил свое земное отечество — Иудею. Он думал о великой роли отечества в судьбах мира и человечества не менее, чем фарисеи, зилоты и прочие националисты. Приближаясь к Иерусалиму (во время торжественного входа), Он заплакал и сказал: “О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему!.. — и, упомянув о грядущем разорении города, прибавил: — за то, что ты не узнал времени посещения твоего” (Лк. 19; 41—45). “Иерусалим, Иерусалим, избивающий... посланных к тебе!” — говорил Он несколько раньше, “сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих... и вы не захотели” (Лк. 13, 34). Что было бы, если бы евреи с этого решительного момента приняли истинного Мессию? Израиль стал бы духовным главой всего мира, любимым руководителем человечества. В это самое время Филон Александрийский писал, что “Израильтяне получили миссию служить для всего человечества жрецами и пророками, внушить ему истину, и в особенности чистое познание Бога”. Если бы это было в полной мере правда, то пришествие Спасителя закрепило бы навсегда эту великую миссию. Но “дух пророческий” оказался далеко не столь силен в еврействе, и руководители его повторили роль Исава: отдали право первородства за чечевичную похлебку.

Тем не менее нельзя забывать, что, если националистическая ненависть к Царствию Божию, проявляющемуся вне племенных условий, выразилась в убийстве Спасителя мира, то все Его ученики, понесшие благовест Царствия, все первые последователи, множество первых членов Церкви по всем концам Римской империи — были по племени иудеи. Величайший истолкователь духовного смысла идеи “чад Авраамовых” был чистокровный еврей и фарисей — апостол Павел. Он — кровный иудей, по пророческому духу, явился идейным направителем мира туда, где “нет ни иудея, ни еллина”.

Новозаветное Откровение

Новозаветное Откровение явилось в такое время, когда уже по всему миру завершилось религиозно-философское самоопределение народов, а в ближайшем к Палестине греко-римском мире благодаря еврейскому прозелитизму была произведена широкая работа по ознакомлению всех язычников с Ветхозаветным Откровением.

В классическом мире, первом районе, долженствовавшем воспринять христианство, усилия религиозно-философского самоопределения закончились скептицизмом ума, но сердца не могли отказаться от потребности верить, что истина существует и ее где-то можно получить. Поэтому, когда раздалась проповедь христианства, на его “благовест” с радостью откликнулись все, которые чувствовали в

душе свет идеала, осуществимого только жизнью с Богом. Началось широкое распространение христианства.

Но те, которые не представляли себе возможности Сверхтварного Создателя, отнеслись к новому Откровению с отрицанием, насмешкой, ненавистью. В них говорила та психология, которую Спаситель обличал в неверовавших иудеях: “Кто от Бога — тот слушает слова Божий; вы потому не слушаете, что вы не от Бога”. А от кого же? “Ваш отец диавол, — отвечал Он, — и вы хотите исполнять похоти отца вашего” (Ин. 8; 43—47). Самоутверждение твари возмущалось против нового Откровения.

В этой всемирной борьбе за и против Нового Завета приходится постоянно вспоминать притчу о доброй пшенице и плевелах, произрастающих на одной и той же ниве человеческой в виде двух представлений о мировой жизни, двух категорий желаний и требований от нее.

Царствие Божие, сказал Спаситель, подобно человеку, посеявшему чистую пшеницу, доброе семя, на поле своем. Поле это есть мир. Посеявший чистую пшеницу был Сын Человеческий. Доброе же семя, им посеянное, — это “сыны Царствия”. Но вот, когда люди спали, пришел враг Сына Человеческого; и этот враг был диавол, и посеял между пшеницею плевелы, а плевелы — это “сыны лукавого”, те самые, конечно, о которых Спаситель сказал “вы сыны отца вашего диавола”... Когда взошла зелень и показался плод, тогда обнаружились и плевелы, также возросшие. Рабы до мо владыки с удивлением увидели засорение поля и сказали Ему: “Ты сеял доброе семя, откуда же взялись плевелы?” Он ответил: враг сделал это. Служители сказали: “Хочешь ли мы найдем и выберем плевелы”, но Хозяин запретил делать это, чтобы, выбирая плевелы, они не выдергали вместе с ними и пшеницы. “Оставьте, сказал Он, расти вместе то и другое до жатвы”. А когда наступит время жатвы, которая есть кончина века, тогда пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и они соберут из Царства Его все плевелы, то есть все соблазны и всех делающих беззаконие. Эти плевелы ввергнутся тогда в печь огненную, а праведники воссияют, как солнце в Царстве Отца их (Мф. 13).

Эту притчу приходится вспоминать во всей человеческой истории. Засеивается доброе семя, и служители дела Божия стараются от чистого сердца. Но случаются минуты утомления, усыпления, невнимания, и “враг” пользуется этим для того, чтобы приметать к посеву свои произведения. У делателей нередко является желание просто вырвать их вон. Но это воспрещено. Почему? Может быть, до полного созревания люди иногда не сумеют и отличить доброго семени от плевел и вырвут не зло, а добро. Может быть, корни пшеницы и плевел так переплетаются, что, выдирая плевелы, повредишь и корням добра. Так добру и приходится расти, пробивая себе дорогу сквозь корни и ветви зла, среди всяческих помех со стороны “делателей беззакония”. Мы это видим повсюду. Рост плевел проявляется при всех благих начинаниях, самых чистых по намерениям. Преклоняется ли земная власть перед Богом, начинается ли выяснение истин веры, зарождается ли высшая духовная жизнь в отшельнических обителях — всюду к доброму намерению и делу оказываются примешаны семена сорных трав, и разрастаются, и очень часто заглушают рост доброго семени.

При самом начале христианской проповеди борьба против неслелась по всем побуждениям, какие только имеются у человека. Языческая философия не могла понять Бога Создателя, а потому не допускала христианской надежды на новую землю, новые небеса. Эта философия боролась против Откровения по своей основной противоположности с ним. Христианская проповедь морали подрывала роскошь языческой чувственности, и язычество боролось против того, что ему казалось уничтожением радостей жизни. Государство, основанное на языческих верованиях, видело в ниспровержении своих богов ниспровержение государственной власти. Бесчеловечность христианства казалась уничтожением патриотизма. Для еврейства это была вера, подрывавшая все усилия патриотических деятелей Израиля по воскрешению земного могущества еврейского отечества. Ожесточенная ненависть становилась против христианства повсюду, стараясь его уничтожить и насмешкой, и презрением, и клеветой, и кровавыми гонениями, и полемикой языческой философии, развернувшей весь свой гений в этой борьбе за существование и выдвинувшей сильнейшие концепции неоплатонизма.

Но как ни опасна была эта борьба, для христианства все-таки страшнее всего было не то, что шло против него открыто, как явный противник, а то, что угрожало исказить смысл христианства. Самое опасное было то, что по смыслу своему лишало его учения значения Откровения свыше, и то, что

фальсифицировало учение христианства, выдавая бесконечные измышления фантазеров за якобы подлинное вероучение Христа. Такие последствия создавали синкретические попытки объединения христианства с предшествовавшими ему учениями и многочисленные системы так называемых “гностиков”.

В числе синкретических учений остается и доселе опасной для христианства философия Филона Александрийского, который, в целях пропаганды юдаизма, развивал идею сродства между философиями греческих мыслителей и учением Моисея и пророков. При этом Филон стоял на той точке зрения, что греческие философы заимствовали свои идеи у Моисея, который жил раньше, чем они. Но для христианства учение Филона, иногда внешне сходное с христианским, могло служить лишь источником обвинения в заимствованиях у Филона, который жил в эпоху Спасителя, но, во всяком случае, не мог знать ни одной строки писаний Нового Завета. В древности христиане мало интересовались Филоном, но теперь его учение стало опорой для отрицания Божественности Откровения Нового Завета, так как христианство будто бы черпало свои идеи не свыше, а у Филона.

Что касается гностицизма, являвшегося одной из форм синкретизма, сочетавшего христианство с язычеством, он не отнимал у учения Христова значения Откровения, но утверждал нечто худшее: будто бы у Спасителя было учение эзотерическое, **тайное**, открываемое лишь немногим лучшим ученикам, и будто бы это тайное учение, единственное истинно христианское, именно и излагается гностиками, тогда как проповедь Церкви передает лишь грубое, внешнее учение для невежественных масс. Борьба против таких ложных утверждений было тем труднее, что христиане сначала не имели никаких писанных документов учения Христа и проповедь держалась лишь на устной передаче слышанного о нем. Лишь к концу I века н. э. были закончены писанные основы христианского учения. Но разбираться между подлинниками документов и подделками под них было нелегко, ибо I век до н. э. и два века по н. э. были эпохой бесчисленных подделок и так называемых апокрифов, которые нередко представляли нечто вроде религиозных повестей, чуждых злых намерений, но немало не имевших документального значения. Апокрифы, захватывающие своими ложными сообщениями и повествованиями всех великих людей древности — греческих философов, еврейских учителей, христианских проповедников, — окружали и личность самого Спасителя. При помощи всех этих подделок и выдумок христианству и приписывали учения “тайные”, будто бы сообщенные Спасителем наиболее доверенным лицам. На этих-то произведениях и утвердились гностики.

“У них, — говорит св. Ириней Лионский, — написано, и они объявляют, что Иисус со своими учениками и апостолами говорил втайне, отдельно и требовал от них, чтобы они эти тайны сообщали людям достойным и верующим”. “Они пользуются именем Иисуса как приманкой”. Гностик Василид называл себя учеником апостола Петра и говорил, будто бы получил от евангелиста Матфея книги, написанные со слов Спасителя. Гностик Валентин называл себя учеником некоего Федота, спутника апостола Павла. Тот же Валентин в своих таинствах посвящения руководился апокрифами, приписывавшими тайное учение Спасителю. В “Пистис София” приводится “таинство царствия небесного”, совершавшееся с атрибутами Тайной вечери, причем произносимые формулы приписываются Иисусу Христу. В так называемом “Коптском папирусе” содержатся псевдопоучения Спасителя о том, как дойти до центра гностической Плиромы, и т. д.

Эта легенда христианского эзотеризма крайне озабочивала проповедников христианства и потребовала для своего опровержения огромных усилий, имевших целью защитить учение от фальсификаций. Выдумки гностиков остались живы и по настоящее время. Всю историю христианства они жили в некоторых ересях, возрождаются и в настоящее время, между прочим составляя один из пунктов учения мистического франк-масонства.

Что касается философии Филона, она никогда не имела большого значения, но в настоящее время приобрела его в науке, являясь основанием для отрицания божественности христианского Откровения, как полученного будто бы не свыше, а из сочинений Филона.

Мы поэтому остановимся на рассмотрении как этой философии, так и гностической легенды о тайном учении Христа.

Самобытность христианского учения о Боге Слове

Вопрос о самобытности христианского учения имеет чрезвычайно важное религиозное значение. Если бы предположить, что языческие мыслители своими самостоятельными размышлениями и изысканиями еще ранее пришествия Христа узнали то, что Христос принес как Откровение Божественное, то это последнее трудно было бы даже и признать Божественным, ибо зачем нужно Откровение свыше, если люди и сами по себе могут узнать то же самое, что оно им сообщает? Если же мы предположим, что те истины, которые были высказаны дохристианскими философами Греции, Египта, Индии, были добыты не самостоятельной работой ума, а получены ими также от Божественного Откровения, то отсюда воспоследует вывод, что христианское Откровение не имеет никаких преимуществ перед откровениями языческих мыслителей. Авторитет христианского Откровения падает. Но этого мало: неизбежно падает вместе с этим и авторитет откровений, породивших системы языческих философий, ибо эти последние были чрезвычайно разнородны и все опирались на субъективную веру в то, что даны откровением свыше. Отсюда проистекает неизбежный вывод, что нет никаких твердых признаков, по которым мы могли бы отличать Откровение действительно Божественное от создания человеческого домысла, а если так, то мы не имеем никаких оснований и вообще допускать «гипотезу» существования Божественного Откровения. Если же Божественного Откровения вообще не существует, то является чрезвычайное сомнение в существовании Божественного промысла о людях, а если такого промысла нет, то нет никаких оснований допускать и вообще самое существование Божие или принимать его во внимание в своей жизни.

Столь важные в религиозном отношении последствия, истекающие из вопроса о самобытности христианского учения, заставляют отнестись к нему с величайшим вниманием.

Между тем имеются мнения, стремящиеся поставить основы христианского учения в генетическую связь с различными философскими и мистическими доктринами, возникшими раньше христианства. В этом отношении особенно важное место занимает учение о Логосе (Слове). Христианство все связано с Личностью Спасителя, Иисуса Христа, Который есть Бог Слово, или Слово Отчее, а также Бог Спаситель, как Богочеловек. Собственно «учение» христианства есть учение о спасении, о Царстве Божием, и это спасение неразрывно связано с Личностью Христа как Бога и как человека. Он Сам по Себе есть «путь спасения», так что христианское учение о путях спасения связано с Его Личностью. Для уяснения же Его Личности мы имеем учение о Боге Слове. В этом-то отношении в науке существует стремление найти предшественников христианского учения.

«В учении Иоанна Богослова о Логосе, - говорит проф. Муретов, - христианская церковь всегда видела глубочайшую тайну Божественной жизни, недоступную вполне не только разуму человеческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточником этого учения она всегда признавала не разум человеческий, но историческое и сверхъестественное Откровение самого воплотившегося Логоса. Другой противоположный церковному взгляд на происхождение христианской идеи Логоса принадлежит ученым так называемой отрицательной школы. Стараясь удалить из христианства и всю вообще сверхъестественную сторону, школа эта и христианское учение о Логосе стремится поставить в историческую зависимость от дохристианских философов. Главное внимание при этом останавливают обыкновенно на современной появлению христианства философии александрийского иудея Филона».

Легко видеть, что в ученых в данном случае говорит вера в эволюцию как всеобщий закон, определяющий все явления и процессы мировой жизни, в том числе процессы идей философских и религиозных. Появление какой бы то ни было идеи «из ничего», без предшествовавших фазисов развития, непредставимо уму, проникнутому верой во всеобщность закона эволюции. С точки зрения такой веры заранее предрешено, что христианское учение могло быть только известным звеном и моментом эволюции некоторой общей идеи, так что стоит только лишь внимательно поискать, чтобы

несомненно найти предшествующие звенья, соединяющие христианское учение с предшествовавшими ему моментами развития той же идеи.

Эти предшествующие моменты усматривают в греческой философии, и особенно у Филона.

Как известно, наименование Господа Иисуса Христа «Словом» - по-гречески «Логос» - начинается с первых дней христианства. Уже Евангелие от Луки употребляет это наименование (гл. I, ст. 2). О Слове как творческом божественном элементе упоминает и Петр (2-е посл. ст. 5, 7). О Слове как Иисусе Христе ап. Иоанн говорит (1-е посл. ст. 1) еще раньше, чем развил это Откровение в Евангелии, и то же выражение употребляет в Апокалипсисе (гл. 19. ст. 13). Но этот же термин «логос», и «логосы» во множественном числе, употреблялся еще задолго до христианства греческой философией для обозначения «божественной», как выражались греки, силы. После того учение о Логосе было, как выражаются, «переработано», а точнее, синкретизировано из греческой и ветхозаветной идей Филоном Александрийским. Это учение Филона и рассматривается как переходная, подготовительная ступень к христианскому «Логосу», чем и достигается установка места христианского Откровения в тысячелетней эволюции идеи Логоса, и христианское Откровение ставится в генетическую связь с греческой философией.

Всю эту схему, однако, приходится признать безусловно неверной и произвольной, если мы будем рассматривать факты, освободившись от предрешенного желания во что бы то ни стало найти «предшественников» христианского Откровения.

Единственными «предшественниками» христианского учения о Логосе были бого вдохновенные писатели Ветхого Завета, Моисей и пророки, но у них оно шло из того же источника, как в христианстве, то есть не от домысла человеческого разума, а от Откровения Бога. В Ветхом Завете в неясных предчувствиях Моисею и пророкам открывалось то, что в учении Иисуса Христа открылось в формах уже настолько ясных, насколько вместима человеческим разумом эта тайна Божественной жизни. Для появления терминов «Слово» и «Премудрость Божия» (то есть Логос) христиане не имели надобности ни в греческой философии, ни в Филоне, ибо они воспитывались на этих же книгах Священного Писания, которые читал и Филон.

Слово «логос» в греческой философии имеет смысл и «слова», и «разума» с оттенком действительности. Но Слово Божие как деятельное творческое начало указано еще в Моисеевом Шестодневии. Многочисленны указания на «Слово» в Псалмах и у пророков. В Притчах Соломона Премудрость говорит: «Господь имел меня началом пути Своего прежде созданий Своих искони... Я родилась... когда Он еще не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Тогда я была при нем Художницей» (7, 22-30). Конечно, в этих обрисовках выражается отчасти просто художественный образ. Но во всяком случае христиане знали все эти проблески Откровения непосредственно из Писания, не имея для того надобности в Филоне. Еще менее им нужны были учения Гераклита или стоиков для того, чтобы иметь представление о Логосе и Премудрости и употреблять эти слова как «термины». Сверх того, греческий и филоновский «логос» рисует нечто совершенно отличное от того, что христиане почерпали из Новозаветного Откровения. Конечно, отдельные христиане могли увлекаться идеями греческой и всякой другой философии о логосе и о других понятиях, но в этом случае они не раскрывали христианской истины, а только впадали в лжеучения.

Учение о логосе, как мы видели в главе 14 («Богоискание классического мира»), пошло у греков от Гераклита. Но как объяснено там же, мировоззрение Гераклита было чисто физическое, и его «логос» представлял просто закон физических явлений. Будучи с физической точки зрения очень глубоко, учение Гераклита укоренилось в греческой философии, войдя и в состав стоического учения. Но и логос стоиков не имеет ничего общего с христианским. Стоики представляли себе вселенную как огромную массу вещества, проникнутого силами и находящегося в беспредельно пустом пространстве. Вселенная образуется от попеременных сгущений и расширений эфирной или «огненной пневмы». Слово «пневма» означает «душа» или «дух», но по смыслу учения стоиков - это не дух в нашем смысле слова, а высшая степень напряженности энергии. Весь космический процесс состоит в том, что громадная «огненная пневма», захватывающая безмерно громадные пространства в мировой пустоте,

формируется, постепенно сжимаясь и переходя в воздух, в воду и, наконец, в твердое вещество. Мир представляет два фазиса эволюции: сначала процесс сгущения (как у индусов - «инволюция»), а потом стихии, воспламенившись, снова расширяются и переходят в состояние огненной пневмы. После этого повторяется снова фазис сгущения и т. д.

При этом стоики не признавали строгого различия духа и тела. Для них это были различные состояния одного и того же элемента. Сам Бог не существует вне вещества, ибо и он сам есть одно из его состояний, а именно состояние деятельное. Это же есть и «логос». Стоики признавали, кроме главного Логоса, множество вторичных, на которые он раздроблялся. Эти так называемые «сперматические логосы», являющиеся порождающим «семенем» всех явлений, представляют закон явлений мира. Таким образом, и у стоиков вся концепция мира - строго физическая, гераклитовская. Логос есть закон естества, и если мировой порядок «разумен», то собственно в том смысле, что все явления, физические и духовные, совершаются не хаотично, не случайно, а строго по закону, вытекающему из основного закона, который и есть Логос. Закон естества (логос) не допускает никакого произвола в мире, он и сам не имеет ни свободного пожелания, ни способности творить что-либо иначе, как сообразно заключающемуся в нем содержанию.

Совершенно ясно, что этот «логос» не имеет ничего общего со Словом Божиим христианства. И сам Филон, при всей произвольности сво-его «символического» толкования всех понятий, вряд ли мог бы при-стегнуть греческого логоса к Моисеевым откровениям, если бы не увлекся платоновской «Душой мира» (в его «Тимее»).

По основному взгляду Платона, истинное существование имеют «идеи», мир же видимых явлений не реален. Он возникает посредством соединения идей с материей, которая, по Платону, не создана, а существует извечно наряду с божественным миром идей, если только можно назвать это «существованием», ибо материя, в сущности, есть именно «не-бытие». Высшая из идей - идея блага - есть для Платона Бог. Он является не создателем мира, а только демиургом - устройтелем. Но для того чтобы этот демиург мог воздействовать на материю - «не-бытие», он составил особую «Душу мира», которую распространил по всему протяжению будущей вселенной и посредством которой организовал все видимые вещи. Таким образом, эта Душа мира есть посредствующее начало между разумом и веществом, идеей и материей. Она делается движущей силой мира, она есть мировое сознание, она дает идеальное единство мира, она есть соотношение математических законов, по которым построен мир, она есть начало, посредством которого идеи воплощаются в материи.

Эта мировая душа Платона почти скопирована в Логосе Филона. Как выше отмечено, сама по себе греческая идея Логоса не имеет ничего общего с идеей христианского Слова Отчего и никаким образом не могла дать генетически исходного пункта для последней. Переходную ступень от греческого Логоса к христианскому Богу Слову приписывают Логосу Филона.

Кто такой был Филон? Это был александрийский иудей, современник Спасителя, живший и писавший от 20 года до Рождества Христова до 50 года по Р. Х. Александрийские евреи (как и вообще египетские) занимали особое место в еврействе. Несмотря на свою многочисленность (их было не менее миллиона), несмотря на то, что они здесь пользовались правами и имели своего «Этнарха», то есть общего племенного начальника, они из всех иудеев «рассеяния» наименее участвовали в общеврейской жизни и в выработке еврейского мирозерцания совершенно не играли такой роли, как евреи вавилонские, сирийские, даже арабские, а впоследствии испанские, германские и турецкие. Не будучи вполне отрезаны от общеврейской жизни, они к ней стояли несколько особняком. Вопреки коренному еврейскому воззрению, они имели даже свой особый храм в Бубастисе, основанный сыном первосвященника Онией, ушедшим из Иерусалима. Самый еврейский язык они скоро забыли. Перевод Священного Писания на греческий язык явился здесь уже в III веке до Р. Х. Список канонических книг у них несколько разнился от общеврейского. Все это, однако, не мешало египетским евреям быть горячими проповедниками еврейства.

То была эпоха самого ревностного прозелитизма. Мечтая о будущем господстве, евреи старались возможно выше поднять свое племя во мнении народов. С этой целью они, говорит Грец, прибегали к проповеди величия еврейства от имени якобы самих языческих мудрецов. Они подделывали сивиллины

книги, создавали псевдосочинения Орфея, Софокла и т. д. Мысль о сближении греческой философии с еврейскою верою явилась в Египте очень рано. Филон ничего не подделывал, но доказывал грекам, что их мудрецы все лучшее заимствовали будто бы у Моисея и что «израильтяне получили миссию служить для всего человечества жрецами и пророками, внушая человечеству истину, и особенно чистое познание о Боге».

Сближение с эллинским миром, проникновение его влияниями и стремление повлиять на него появились, впрочем, очень рано, задолго до Филона, говорит проф. Муретов, многие из александрийских иудеев, усвоив себе греческие, и преимущественно стоические, идеи, при помощи аллегорического экзегеза, брали на себя труд синкретизировать эти идеи со своими национальными палестинскими воззрениями.

Таковыми предшественниками Филона были отчасти автор «Книги Премудрости Соломона» и особенно Аристовул и псевдо-Аристей. К сожалению, учение последних известно лишь в отрывках. «Что Аристовул учил о Логосе и притом сходно с Филоном, это следует утверждать на том основании, что Евсевий ставит аристовуловский Логос рядом с филоновским», - говорит проф. Муретов. Аристовул жил на сто лет раньше Филона и был одним из тех идейных его предшественников, на которых ссылается сам Филон.

Филон был евреем очень эллинизированным. Он даже не знал хорошо по-еврейски. Гарнак утверждает, что он не различал еврейского языка от халдейского. Писал он по-гречески и Священное Писание знает и толкует по переводу 70 толковников. Будучи евреем, Филон считал Библию высшим выражением истины и знания, но в то же время его ум был совершенно покорен блеском греческой философии. Ни от Моисея, ни от Зенона с Платоном он не мог отказаться, да и не считал нужным. Он был убежден, как и вообще современные ему евреи, что истина, где бы она ни проявилась, не может не быть также и у Моисея. «Заимствованные или свои идеи, - говорит Генрих Грссц, - имели в его (Филона) глазах печать истины только тогда, когда находили прямое или косвенное подтверждение со стороны божественного законодателя... Метафизические спекуляции Гераклита, Платона, Зенона, по его мнению, не могли не быть в Пятикнижии». Нужно было только отыскать их, и для этого нетрудное средство давала тогдашняя экзегетическая метода, распространенная у греков, то есть аллегорическое изъяснение Писаний.

Филон и прибег к этому способу, столь близкому его вообще мистическому уму. Он был сильно затронут еврейским мистицизмом, был «посвященным» в мистических обществах, вероятно, тех, кого он называет «терапевтами» и которые именно аллегорически толковали Писание. Но должно сказать, что, будучи крайне плодовитым писателем, он совершенно не проявляет какой-либо силы мысли. Нет ни одного исследователя, который бы не жаловался на его бесчисленные противоречия. Никакой системы его учения о Логосе не существует, да он и не писал вообще никакого систематического изложения философии. Его сочинения - это комментарии на Священное Писание, в которых он на все лады утверждает, что вся человеческая премудрость была уже раньше открыта у Моисея. Для доказательства этого он с беспредельным произволом прибегает к аллегорическим толкованиям. Но какую же, собственно, философию развивает он? Одни исследователи, изучая Филона, говорит проф. Муретов, находят, что он учил о личном Логосе, другие находят у него лишь безличного стоического Логоса, третьи, наконец, считают его «за недалекого, мало вдумчивого собирателя чужих воззрений на Логос».

Вследствие такой противоречивости мыслей Филона исследователь для суждения о его философии должен сначала сам так или иначе ее построить. Так поступает и проф. Муретов. «Ввиду несомненности, - говорит он, - того факта, что в сочинениях Филона параллельно и смешанно идут предикаты личного и безличного Логоса, и, с другой стороны, неестественности объяснения этого факта малоумием Филона, требуется найти такое построение Филоновой философии, при котором указанная противоречивость и неустойчивость филоновских определений Логоса становилась бы вполне понятной и естественной». Однако после всех попыток к этому проф. Муретов составляет себе предположение лишь о том, чего, по его мнению, хотел достигнуть Филон, но чего он все-таки не достиг, по бессилию справиться с собственными противоречиями. «Логология Филона, - говорит он, - не представляет одной последовательной, законченной и в себе замкнутой системы. Наоборот, постоянные самопротиворечия

и колебания из одной противоположности в другую... бесплодные усилия найти философский выход из этого заколдованного круга самопротиворечий - все это не есть не-что случайное в филоновской логологии, но составляет ее основную особенность».

Кн. С. Трубецкой, склонный сохранить у Филона все мало-мальски ценное, точно так же, как и другие, принужден вкладывать в его философию свой смысл, а кончает тем же признанием своих неудач в этом.

«Чисто философская оценка Филона, - говорит он, - затрудняется тем, что ни его руководящий интерес, ни его метод, ни вся его мысль не имеют не только научного, но и умозрительного характера. Филон не дает систематического изложения своей философии и не претендует на философскую оригинальность. Он стремится лишь к тому, чтобы выявить "божественную философию" Моисея путем своей аллегорической экзегезы Пятикнижия, вполне убежденный в том, что вся положительная истина, заключающаяся в учении греческих философов, была несравненно раньше и полнее высказана Моисеем, хотя и в иносказательной форме».

Полагая, что «в религиозном смысле его попытка объяснить Ветхий Завет в смысле универсального Откровения была в высшей степени знаменательна и плодотворна», проф. Трубецкой все же должен заявить, что эта попытка «была Филону не по силам и оказалась несостоятельной».

«Учение Филона заключает в себе скорее требование примирения философии и религии, чем действительное их примирение». «Противоречие остается в самом понятии о Логосе, которое Филон заимствует у платонизирующих стоиков (причем этот Логос относится то к Богу, то к миру, то является тварно личным посредником между ними)». «Чтобы доказать истинность Откровения, он прибегает к аллегорической экзегезе, путем которой он показывает согласие Слова Божия с популярной философией своего времени, а чтобы доказать и обосновать эту философию, он ссылается на Откровение. Таким образом, учение Филона представляет логический круг». Совершенно верно замечает кн. Трубецкой, что «для обосновки логоса как принципа рациональной философии нужно было дать чисто умозрительное построение, которого у Филона нет и следа. А чтобы создать действительную философию Ветхозаветного Откровения, нужно было понять Ветхий Завет из него самого, а не из учения греческих философов». В оправдание Филона кн. Трубецкой лишь говорит, что для исполнения такой задачи «нужно было Евангелие Слова Божия, и, конечно, нельзя ставить Филону в вину, что он не дал такого евангелия. Достаточно и того, что он, по своему, хотел такого евангелия».

Такой оборот оценки очень удивителен. Конечно, никого нельзя обвинять в том, что он не дал Евангелия. Но вопрос вовсе не в виновности Филона, а в определении ценности и, следовательно, влияния его философии. С этой точки зрения может скорее являться вопрос о виновности тех ученых, которые непременно хотят сделать из Филона то, чем он не был, то есть мыслителя, имевшего важное влияние на развитие христианства. Филон по размерам и характеру своих умственных способностей был вовсе не философ. Его писания всецело относятся к области публицистики. Он, конечно, немало не был «малоумным», но был не мыслителем, а компилятором, не создавал идеи, а питался умственно тем, что рождали другие мыслители. Не будучи глубоким мыслителем, сам не имея стройной и глубокой мысли, он не мог иметь и влияния на развитие какой бы то ни было из глубоких идей, в его время развивавшихся.

Время Филона было эпохой развития или назревания разнообразных крупных умственных движений. Иудейский закон вырастал в Талмуд. Еврейская теософия подготовляла будущую Каббалу. Неоплатонизм уже готов был выдвинуть Аммония Саккоса, в египетской философии назревал синкретизм с греческой, подготовивший Гермеса Трисмегиста дошедшей до нас формации. В еврейско-сирийском мистицизме назревал гнозис. Наконец, уже при жизни Филона явилось Откровение Спасителя. По многообразию интересов и начитанности Филона его публицистика имеет известное отношение к самым разнообразным умственным движениям. Но кто же из их творцов учился у Филона? Нельзя искать его влияний ни у Гермеса, ни у Плотина, ни у гностиков. Относительно Каббалы Адольф Франк категорически утверждает, что Филон для Каббалы совершенно неизвестен. «Имя Филона, - говорит он, - никогда не упоминается еврейскими писателями средних веков. Ни Саадия, ни Маймонид, ни их ученики не посвятили ему никакого воспоминания, и даже теперь он почти неизвестен тем своим единоверцам, которые не имели дела с греческой литературой». Разбирая причины этого, А. Франк, как

и все другие, указывает на полную спутанность идей Филона, при которой он и не мог иметь какого-нибудь влияния на еврейских мыслителей.

Наши ученые более снисходительны и готовы приписывать такому писателю серьезное влияние на христианское вероучение. Филону приписывают влияние на христианство двояким путем:

1) Он будто бы научил христианских писателей своей экзегезе, то есть аллегорическому толкованию смысла Священного Писания. 2) Он будто бы влиял на установку христианского понятия о Логосе (то есть в данном случае - о Боге Слове).

Утверждение относительно того, будто бы христиане переняли у Филона его аллегорический способ толкования Священного Писания, особенно замечательно потому, что, по исследованиям самой науки, Филом заимствовал свою экзегетику у других, а именно отчасти у стоиков, отчасти у евреев. Филон в отношении этой экзегезы и сам не приписывает себе какой-либо самостоятельности, заявляя, что пользуется уже установленными правилами, «канонами» аллегорического толкования. На каком же основании предполагают, что христиане, вышедшие из среды еврейства, должны были брать еврейскую экзегетику у Филона, а не у своих палестинских учителей? Почему христиане из эллинов, почти всегда воспитывавшиеся на учении стоиков и Платона, должны были брать у Филона ту экзегетику, которую он взял у стоиков? Св. Иустину, например, стоическая экзегетика была, конечно, известна, как философу, воспитавшемуся на главным образом стоических писателях. А Филон, как сейчас увидим, едва ли мог быть ему даже известен.

Аллегорический метод толкования Писания у евреев, Гомера и мифов у греков, развивался одновременно. В Греции развитой ум отказывался в конце концов принимать в буквальном смысле то, что поэты и мифы рассказывают о скандалах и безнравственности богов. Аллегорический способ понимания этих историй являлся очень давно, и у стоиков был уже разработан в стройную систему. Эти правила толкования указывали, что в сказаниях о богах иногда должно усматривать образное повествование о явлениях и силах природы. В отношении же этики было принято за правило, что все по прямому смыслу приводящее к кощунственным мыслям о богах должно быть истолковано аллегорически. Аллегорически должно толковать все приписывающее богам что-либо недостойное божества, а также все имеющее в буквальном смысле какое-нибудь явно нелепое значение. Стоический экзегез указывал и разные способы понять аллегорический смысл. Важную роль в этом играла этимология имен. Следовало вникать также в числовое значение слов. В последнем приеме проявилось влияние пифагорейства. Требовалось обращать внимание также на «надлежащую» расстановку слов, знаков препинания и акцентов: конечно, этим путем можно было придавать фразе совершенно иное значение. Точно так же смысл толкуемой фразы должно было разъяснять смыслом последующих фраз. Эти правила толкования были усвоены евреями еще до Филона.

Первым известным еврейским писателем, применившим стоические правила аллегорического толкования к изъяснению Ветхого Завета, был Аристовул, живший за 150 лет до Филона (ок. 180-146 до Р. Х.). Аристовул доказывал, что в еврейском Священном Писании заключается все, чему учили лучшие греческие философы и поэты, и утверждал, что они заимствовали свои понятия у Моисея и пророков по какому-то неизвестному переводу Писания, явившемуся еще раньше перевода 70 толковников. Метода, по которой Аристовул все это устанавливал, состояла именно в стоической системе аллегорического толкования. Таким образом, Филон, который, впрочем, и сам не скрывал этого, применял уже существующую систему толкования и исходил из идеи, известной за 150 лет до него. В своем же учении о числах Филон является учеником пифагорейцев и стоиков.

Толкование при помощи численного значения слов основывалось на том, что единица указывает на божественный элемент, два - на земной, три - на духовные способности человека и т. д. Так называемый Филонов метод толкования включает в себя много и других соображений, как, например, аллегорическое понимание наименований животных, тел природы и т. п. Но это было известно также до Филона, хотя идет уже не из Греции, а из Палестины. Так называемое письмо псевдо-Аристея, еще более древнее, чем писание Аристовула, сообщает, что символический смысл животных раскрыт первосвященником Елеазаром, когда он выяснял мистический смысл «закона» еврейского. Почему хищные птицы признаны «нечистыми»? Потому что они символизируют неправду, насилие, хищение.

Наоборот, жвачные животные чисты, потому что жвачка символизирует воспоминание о Боге, а раздвоенные копыта символизируют различие между добром и злом. Эти мудрствования, ищущие аналогии между внешностью и характером животных и нравственным законом, разрослись в целую литературу. Во многих случаях на этой почве едва ли требуется заимствование одного автора у другого, так как, вероятно, все люди, не сговариваясь, одинаково определяют символический смысл, например, «волка» или «свиньи».

Очень большое значение имело символическое толкование чинов священства, их одеяний, различных повелений и воспрещений «закона». Но Филон в этом случае также не имел надобности в самостоятельных соображениях. С самого начала выработки Талмуда, после вавилонского пленения, символическое толкование Писания поглотило все силы книжников, раввинов, как законников, так и мистиков-теософов. Еврейская литература сохранила очень немногое из древнейших толкований, так как они потом перерабатывались, сортировались, отбрасывались, пока наконец составилась свод Мишны. В Мидрашах (толкованиях) и Агаде (сборниках всего не вошедшего в Мишну) хронология почти не существует. Что касается учений теософических (каббалистических), они велись в величайшей тайне, передаваясь устно. Поэтому наука, конечно, никогда не в состоянии будет установить с точностью, что именно Филон заимствовал из палестинских, ему предшествовавших, символических толкований. Но, зная, что эти экзегетические приемы возникли задолго до Рождества Христова, имея их почти современные Филону образчики, наконец, имея свидетельство самого Филона о том, что он не изобретает метода толкования, а лишь применяет существующие «каноны» его, мы необходимо должны сделать вывод, во-первых, что никакой специально филоновской экзегетики не было, и во-вторых, что о частных заимствованиях из Филона позволительно говорить лишь в тех случаях, когда на это указывает прямое сходство текстов. Основное же явление экзегетики состоит в том, что христианские писатели свой метод толкования Священного Писания иногда заимствовали у евреев Палестины, из среды которых сами вышли, иногда у стоиков, в тех случаях, когда воспитывались на греческой философии, но более всего - из книг Нового Завета.

Действительно, христианская система толкования (экзегетика) должна быть по существу изучаема не у стоиков и не в Талмуде, а в основных документах христианства - в книгах Нового Завета. Хотя это толкование истекает из еврейских источников, но имеет свою особую основу и цели, вследствие чего стало совершенно самостоятельно и отлично от талмудического. Как и во всем остальном, христианство и новое (талмудическое) еврейство представляют в этом случае два противоположных разветвления одного и того же ветхозаветного русла.

Основу христианского толкования составляет прообраз. События Ветхого Завета никогда не отрицались христианством в их исторической действительности, но в то же время считаются прообразами будущих событий Нового Завета. Это воззрение составляет следствие мистического единения всей истории спасения людей, в которой события прошлого, будучи ступенями к событиям будущего, как бы заключают их в себе, их предуказывают, дают их прообраз, служащий их предсказанием и их изъяснением. Цель толкования состоит в том, чтобы лучше, тоньше, образнее понять явление Христа, Его учение, судьбы Церкви и в общей сложности осуществление Царствия Божия. Таким образом, система толкования Писания у христиан сложилась совершенно самостоятельно, применительно к вере, под влиянием того понимания религиозной истины, по которому вся история человечества - главнейше Ветхозаветной Церкви - была подготовлением к явлению Спасителя и установлению Новозаветной Церкви в ее настоящем и будущем «паки бытии». Случайные заимствования отдельных лиц, как Варнавы у талмудических писателей, или Иустина у стоиков, или Климента Александрийского у Филона и т. п., составляют частные, личные явления, которые не характеризуют христианской экзегезы, а суть явления мимолетные, отпадающие, вытесняемые тем методом толкования, которому учит Христос в Евангелиях и в Апостольских посланиях. Но если нельзя говорить о том, чтобы христианская экзегетика была заимствована у Филона, то еще менее можно говорить о том, будто бы филоновское учение о Логосе подготовило христианское учение о Боге Слове.

Христианское учение о Боге Слове, то есть о Спасителе, явилось в виде Божественного Откровения. Даже те лица, которые не верят Откровению, не могут отрицать того исторического факта, что понятие о Боге Слове христиане почерпали из Священного Писания Нового Завета, и всякие идеи относительно «Логоса», откуда бы они ни возникали у отдельных лиц, проверялись на основании Писаний Нового

Завета и отметались, если с этим Писанием не согласовались. Следовательно, ни стоики, ни Филон не могли иметь в этом отношении никакого определяющего значения для христианства. Если даже допустить, что апостол Иоанн счел нужным в своем Евангелии, определением Сына и Слова Божия, показать ошибочность каких-либо взглядов, доносившихся в христианскую среду от стоиков или даже от филионовской публицистики, то нельзя же опровержение лжеучений назвать влиянием последних. Опровержение делается именно для того, чтобы не возникало какое-либо влияние. Впрочем, ученые, толкующие о влиянии Филона, понимают не влияние его на основные документы христианской веры, а собственно на философствования мужей апостольских и апологетов. Вот как обрисовывает этот взгляд профессор Спасский.

«В своем учении о Логосе, - говорит проф. Спасский, - апологеты не были самостоятельны. Идея Логоса, введенная в греческую философию Гераклитом и отчасти использованная Платоном и стоиками, свою полную обработку нашла у Филона (?) <...> Филон первый (?) создал и оформил идею о Логосе как посреднике между Богом и миром».

«Заимствованную у Филона (?) идею Логоса апологеты самостоятельно развили в христианском духе», однако «их зависимость от Филона простиралась не только на идею Логоса, но гораздо дальше. Можно сказать, что главная сумма терминов, находящихся в их употреблении, создана Филоном». Что же это за «сумма терминов»? Профессор Спасский (ссылаясь, конечно, на Зигфрида) указывает выражения «первый бог» и «второй бог», отрицательные определения Божества, неприложимость к Богу никаких имен, такие фразы (у Оригена) - «Логос есть среднее или посредник между всеми тварями и Богом и стоит в середине между нерожденной и рожденной природой» и т. д.

Но, во-первых, сумма терминов очень непоразительна. Во-вторых, термины эти не «созданы» Филоном, а заимствованы. Так, отрицательные определения существа Божия составляют достояние еврейской теософии, к которой перешли от языческих философий. Термины «первый», «второй» и «третий» бог - суть термины египетской философии. Христианские писатели не могли не черпать из тех же источников, как и Филон. Египетская философия была известна александрийцам. Египетский синкретизм проявлялся и у жреца Херемона, и у грека Плутарха (48-125 по Р. Х.), и у Гермеса Трисмегиста, которого старые (до нас не дошедшие) книги были в целости еще при Клименте Александрийском. Приписывать «влиянию» Филона всякую философскую или теософическую идею, попадающуюся у христианского писателя, было бы позволительно лишь в том случае, если бы христиане не читали ничего, кроме публицистики Филона. Между тем нам, наоборот, известно, что они читали множество философских сочинений всех народов и называют авторов по именам (в том числе и Гермеса Трисмегиста), а Филона - почти никто из них не называет и не упоминает.

Этот факт очень характерен. Филон, по свидетельству Иосифа Флавия, пользовался среди своих единоверцев Египта «широкой известностью» и считался «большим знатоком философии». Но мы не находим ни малейшего упоминания о Филоне у мужей апостольских и апологетов. О нем молчит Варнава¹⁵, его современник, которому навязывают звание «ученика» Филона. Ничего не говорит Игнатий Богоносец (умер в 107 г.), Поликарп (умер в 106 г.), Иустин, Татиан, Ерм, Климент Римский, Феофил, Ерм, Мелитон, Афинагор, Минуций Феликс. Ни слова не говорит и св. Иринеи Лионский. Единственный из первоначальных писателей, упоминающий о Филоне, - это Климент Александрийский. Упоминания о Филоне начинаются лишь очень поздно - у Евсевия, Иеронима, который даже причислил его по ошибке к лику святых, ошибка, сама собою показывающая очень неясные представления о Филоне. Молчание же о Филоне почти всех первоначальных писателей христианского мира доказывает по малой мере самую крайнюю преувеличенность мнения о влиятельности Филона. Действительный исторический факт, конечно, совсем иной. Христиане, происходя из людей старого мира, еще до обращения своего получали образование у раввинов, у философов разных народов, знали идеи сирийские, египетские, гностические и не могли не испытывать сложных влияний окружающего мира. Эти влияния иногда не противоречили христианской истине и тогда входили в обиход христианских мнений и верований. Иногда, наоборот, отметались как ложные. Разумеется, могли быть лица, читавшие и Филона, иногда у него могли брать какие-нибудь отдельные очерки. Но это еще не дает оснований говорить, будто бы христиане воспитывались на нем. Между тем зачисление христианских писателей в «ученики Филона» делается с необычайной легкостью.

Так, Павел Гейниш называет апостола Варнаву «учеником» Филона, хотя и оговаривается, что это был «наиболее самостоятельный ученик». В писаниях Варнавы нельзя, однако, усмотреть никакого ученичества. Если только Варнава был подлинный апостол Варнава, то кипрское предание (Варнава был киприанин) говорит, что он был отправлен на обучение в Иерусалим к Гамалиилу, у которого учился вместе с апостолом Павлом. Этим и объясняются их близкие отношения. Таким образом, Варнава был учеником не Филона, а Гамалиила, который преподавал и Талмуд, и греческую философию. Варнава затем учился у Христа и апостолов, а в Египет прибыл очень поздно, по делам проповеди христианской, когда он был уже сам учитель, и притом весьма властный и самоуверенный. никоим образом он не мог учиться у Филона. И действительно, кроме символического изъяснения Писания, никакого сходства с Филоном у него нет, да и в аллегоризме он идет гораздо далее Филона, и притом иногда (один раз) применяет неведомый Филону, но столь известный Каббале метод «гематрии». С другой стороны, у Варнавы совершенно отсутствует характеристическое для Филона «философическое» употребление символики, и он ищет исключительно прообразов, что идет не от Филона, а из Палестины.

Точно так же необоснованно мнение Гейниша о влиянии (хотя бы и легком) Филона на Иустина Философа. У Иустина совершенно ясно видно непосредственное влияние стоиков и Платона. В одном месте он даже и упоминает о «Тимее Платона», то есть, стало быть, читал его. В отношении Филона все данные показывают, что он даже не слышал о нем. Действительно, как было бы не упомянуть о Филоне хотя бы в разговоре с Трифоном Иудеем? У Филона нашлось бы кое-что, на что мог сослаться Иустин, и такая ссылка была бы выгодна в споре с евреем. Но он молчит о Филоне.

Еще характеристичнее другое место Иустина. В Первой Апологии он доказывает, что в Ветхом Завете людям являлся *іге* Бог Отец, а Сын (Логос), то есть утверждает то же самое, что и Филон. Но при этом св. Иустин говорит, что «все Иудеи» учат противоположному. Так можно писать, очевидно, только не имея понятия о Филоне, ибо прямая выгода аргументации требовала, напротив, сослаться на этого писателя в подкрепление своих слов, если бы св. Иустин был сколько-нибудь знаком с его писаниями. Относительно имен и атрибутов Бога Отца Иустин хотя и употребляет отрицательные выражения (как и Филон), но мотивирует неприменимость положительных имен совершенно иначе, нежели Филон. «Отцу всего, Нерожденному, - говорит он, - нет определенного имени, ибо если бы Он имел какое-нибудь имя, то имел бы кого-нибудь старше Себя, который дал Ему имя». О том же, что Бога Отца никто не знает, Иустин говорит прямо по Евангелию.

Наиболее безусловным учеником Филона Гейниш считает Климента Александрийского. «В толковании Ветхого Завета, - говорит он, - Климент совершенно отказывается от самостоятельного экзегеза, а довольствуется переписыванием Филона, и большею частью буквально», настолько, что для установки текста Филона приходится сверяться с Климентом и обратно. Но если допустить в методе это «ученичество», которое Гейниш чуть не называет «плагиаторством», то в отношении самих понятий нельзя не вспомнить, что Климент сам называет своих интимнейших учителей, в числе которых был один еврей (в нем предполагают Пантена). От них, особенно от последнего, Климент узнал, как он думает, сокровеннейшие тайны христианства, и следовательно, еврейские влияния приходили к нему помимо Филона.

Приписывание Филону какой-то промежуточной роли между греческой философией и христианским учением, на почве выяснения «Логоса», тем более неприемлемо, что - как выше указано - читателю Филона приходится самому вкладывать в него определенный смысл, отсутствующий у Филона. То же самое положение, в котором ныне становятся ученые, стояло и перед христианскими писателями древности. Филон совсем не был мыслителем, способным указать для объедине-ния нескольких точек зрения какую-нибудь высшую, их одинаково изъясняющую, а типичным синкретистом, который лишь принимает, а не соединяет идеи, остающиеся такими же разнородными, как были раньше. У стоиков и Моисея он объединяет только слово «Логос», а вовсе не физическую мысль греков с мистической мыслью евреев. Он не дает перехода от одного мировоззрения к другому, а только запутывает стройность и последовательность обоих. В «Трактате о творении» он говорит, приписывая эту мысль Моисею, что существуют два принципа: активный и пассивный. Первый - это высший абсолютный разум, который и есть Бог. Второй принцип - это инертная мертвая материя. Бог ее не создал, а только сформировал. Бог и вообще ничего не создал, ибо в мире ничто не может произойти из ничего, не

может и уничтожиться, а все переходит из одной формы в другую. Мир явился таким путем: Бог созерцал в своей мысли архетипы вещей. Его мысль и есть Логос, из которого истекают идеи, которые суть типы вещей и формируют материю. Сам Бог - этот Высший Разум - не может находиться в каких-либо отношениях к материи, ибо Он совершенен, а она нечиста. Поэтому Бог не есть имманентная причина вещей, а только Демиург-устроитель. Он не может и разрушить мира или создать из него другой. Такова одна концепция. В других писаниях Филона оказывается уже, что Бог никогда не перестает творить и что творчество есть такое же Его свойство, как свойство огня - жечь. Бог, рождая вещи, не есть простой архитектор, но производит то, что раньше не существовало. Он есть принцип деятельности во всяком существе порознь и во всем мире, так что все проникнуто Его присутствием. Он находится повсюду, потому что различные его силы (динамис) пронизывают все вещи и связывают их между собой. «Бог есть все».

Когда Филоном начинают владеть влияния еврейского мистицизма, у него являются еще новые концепции. Бог есть свет, лучами своими всюду распространяющийся. При этом Он сам по себе выше всяких атрибутов, выше всякого совершенства, так что добродетель, благо, красота - ничто не дает о Нем понятия, мы знаем только то, что Он есть и есть нечто несказанное, то, что каббалисты называли Эн-Софом.

Итак, Бог то определяется как Разум, то разум о Нем не может дать никакого понятия. То Он имманентен миру, то трансцендентен. В настоящее время пытаются вложить Филону такое понимание, что Бог трансцендентен миру по существу Своему и имманентен в Своих силах. Но это объяснение мало помогает делу, ибо что же такое эти «силы»? Если они не составляют проявления существа Бога, то, стало быть, они - нечто чуждое Бога, а если так, то как же Он посредством их может быть имманентен миру? Имманентны силы, а не Он. При этом неизбежно является предположение о том, что в Боге имеются какие-то два различных существа, т. е. является мысль абсурдная. Без сомнения, религиозное чувство и даже самое понятие о Боге Промыслителе требуют какого-то присутствия Бога в Его создании, но способ этого присутствия может быть только тайной, не поддающейся определению. Даже и само слово «имманентность» неуместно в данном случае, ибо оно вносит понятие заключения Бога в мире или мира в Боге, на каковое понятие нет и не может быть данных для разума, не потерявшего способности оставаться на почве реальности.

Впрочем, эти представления о трансцендентности Бога по существу и имманентности Его миру в силах формулируются не Филоном, а вкладываются в него нашими учеными. Филон, будучи гораздо более мистиком, чем мыслителем, едва ли и замечал противоречия различных мест своих писаний. У него легко совмещаются всякие противоположности. Это ярко видно в учении об ангелах, к которым примыкает и Логос.

Еврейская теософия и мистика, с которою Филон был в тесной связи, в учении об ангелах создала то отдаление Бога от мира, при котором потребовались «посредники». Как говорит профессор Мурстов, «выделив из понятия о Боге все конкретные признаки, палестинские мыслители лишили тем Высшее Существо всякого содержания, превратили его в мертвый потусторонний абстракт. Чтобы наполнить получающуюся при этом пропасть между Богом и миром, они поставили между ними особого посредника в виде Высшего Ангела». Это абстрагирование Бога он называет еврейским «деизмом». Полагаю, что выработка такого понятия о Высшем Божестве шла совсем иным путем. Поддавшись влиянию халдейской мудрости, уверовавши во множество ангелов, управляющих всеми частями мира и жизни, евреи должны были изменить взгляд на Иегову, которого (по ортодоксальной вере) считали управляющим непосредственно всем миром. Новая ангеология вытеснила Иегову. Из-за этих новых верований Его пришлось отодвигать в какие-то отдаленные, абстрактные области, лежащие за пределами действия ангелов. Вот что дало толчок этому «деизму», во всяком случае резко отличному от европейского.

Как бы то ни было, в новых понятиях еврейской теософии, среди множества ангелов обозначился и высший, которого называли Метатроном (некоторые видят в нем персидского Митру). Этого-то Высшего Ангела еврейства Филон и слил с Логосом греческой философии. Но чем же оказывается этот Логос - Высший Ангел у Филона? Буквально всем, что угодно. Он и среда, проникающая мир, он и особая личность. Филон принимает, что платоновские «идеи» и «силы» Божий и ангелы - это все одно и

то же. Силы и вестники Бога суть не что иное, как идеи, и эти «идеи» Филон был способен материализовать до невероятной степени. В трактате о гигантах он говорит, что ангелы суть живые существа, населяющие воздух подобно тому, как животные населяют землю, рыбы - воду, саламандры - огонь.

Саламандры, по мнению Филона, очень часто попадают в Македонии... Точно также небо населено звездами. Ангел оказывается и «идеей», и живым существом, витающим в воздухе, как рыба в воде, и саламандра в огне. Высший Ангел одновременно есть идея Разума Божия, и сила Божия, и мировая среда, и особое существо, являвшееся Аврааму, давшее закон Моисею и т. д.

Позволительно спросить: что же общего имеет это невообразимое существо с Логосом греков или с христианским Словом Отчим? Какой переход от первого к последнему могли дать филоновские концепции, одинаково чуждые логической стройности греческой мысли и таинственной глубины христианского Откровения?

В христианском учении Бог Слово Отчее есть Сам Бог, вторая Ипостась. не что-либо тварное, не что-либо от чего-нибудь зависимое, а самостоятельная Личность, нераздельная от Личности Бога Отца и Бога Духа Святого. Неслиянность и нераздельность Ипостасей непостижимы уму и составляют тайну Божественного бытия. У Филона же Логос есть некоторая стихия, посредствующая между Богом и миром. Эта стихия иногда конкретизируется в личность, с той же ролью посредства между Богом и миром. В первом представлении Логос есть сотворенная стихия, во втором случае - тварно-служебный дух. Но Филон самым категорическим образом утверждает, что Логос не есть Бог и ниже Бога, хотя он также не есть и человек и выше человека. «Это, - говорит он, - некоторая средняя природа и среднее существо. Этому архангелу, старейшему из логосов, Бог дал такое свойство, чтобы он, стоя посредине, отделял тварь от Творца и в то же время соединял бы их». Филон даст этому архангелу разные атрибуты, которые взяты из Писания и потому внешне напоминают то, что говорится о Христе. Но у Филона эти слова - «ходатай», «посредник», «посланник Божий» - составляют нечто вполне бессодержательное. В христианском учении Бог может быть в сношениях с чем Ему угодно. Поэтому вторая Ипостась, Слово, став совершенным человеком, может быть и Ходатаем, и Посредником. По Филону же - Логос есть не Бог, а особая природа, по существу отличная и от Бога, и от людей. Каким же образом она может представлять чуждых ей людей чуждому ей Богу? Такая средняя природа, вставленная между Богом и миром, может, по замечанию проф. Муретова, скорее усугублять их разобщение. Во всяком случае, концепция «средней природы» диаметрально противоположна христианскому Логосу, Который есть и Бог, и человек, тогда как у Филона он не есть ни Бог, ни человек. Идея богочеловечества у Филона не имеет также ничего общего с христианской. Он знает богочеловечество так же, как язычники, то есть в виде явления богов в человеческом теле. Логос, как стихия всспроницающая, проникает в некоторой степени даже во всех людей. Но и в этом смысле у Филона нельзя говорить, при точности терминов, о «Богочеловечестве», а только о «логочеловечестве», ибо само Божество не может войти в соприкосновение с грязной и недостойной материей. Впрочем, человек, при бесчисленных противоречиях Филона, иногда оказывается даже выше Логоса. Хотя людям и приходится в приходе к Богу начинать с посредничества Логоса, но истинно мудрый не останавливается на этой ступени. Душа мудрого стремится возвыситься над всякими посредствами и теснейшим образом соединиться с Сущим. Логос остается «средней» природой, человек же может прямо соединяться с Божеством.

Слово «искупление» употребляется Филоном, но имеет совершенно не христианский смысл: оно означает приведение вещей к космическому единству с пневматическим состоянием, переводом низшего состояния в высшее. Вообще, поскольку читатели Филона усваивали его идеи, постольку они отталкивались от христианства. Профессор Муретов, ставящий такой диагноз филоновской публицистике, указывает родственность его идей с целым рядом ересей, против которых должно было бороться христианство. Признание Христа эоном, или ангелом, или просто «божественной силой» (динамис) - все это достояние монархианства, антитринитаризма, арианства - вполне в духе Филона. Признание Христа простым пророком, в котором лишь в большей, чем у других, степени обитал Дух Божий, то есть идеи эвионизма и докетизма, вполне могли опираться на Филона. Отрицание искупительной жертвы и сведение дела Христа на одну проповедь, отрицание греховности человеческой природы и прочие идеи антиномистов также могли вытекать из Филона. Вообще его

публицистика заготовляла идеи, которых распространение лишь накопляло препятствия к познанию и усвоению христианского Откровения и проповеди.

«В своем историческом отношении к христианству, - говорит проф. Муретов, - филонизм не мог играть другой роли. как только его про-тивника и врага, по своей внешности имевшего обманчивое сходство с христианством, а по своему духу и существу принципиально противоположного ему, - роль того антихриста и лжехриста, которого оболести-тельную наружность усиленно разоблачает Иоанн в Евангелии положительно, а в I послании отрицательно».

Все изложенное заставляет совершенно отвергнуть как, во-первых, мнение о большой влиятельности Филона, так и, во-вторых, научную легенду о его философии как посредничающем звене между Логосом стоическим и Логосом христианским. Стоический Логос, прошедший сквозь призму платоновской души мира, не оставался без влияния на некоторых апологетов и писателей христианских, но не в уяснение, а в ущерб понимания христианского учения о Боге Слове. Для сохранения же отголосков стоиков и Платона в умах христианских писателей «из эллинов», всегда более или менее знавших греческую философию, не требовалось никакого участия Филона.

Но с отстранением легенды о каком бы то ни было переходном мостке между греческой философией и христианским учением о Боге Слове какой же «генезис» должно принять для последнего? Для людей, не верующих в Откровение Бога, это может быть лишь неразрешимой загадкой. Для тех же, которые допускают Откровение, вопрос решается совершенно ясно. Христианское учение о Боге Слове, предваряемое неко-торыми проблесками Ветхозаветного Откровения, явилось в Новом За-вете не как человеческий домысел, а как непосредственное Откровение Самого воплотившегося Слова Божия и нераздельного с Ним Святого Духа. В отношении человеческой догадки, в отношении к усилиям философской мысли это учение явилось совершенно самобытным, без генетической связи с предшествовавшими философиями.

Легенда христианского эзотеризма

Гностицизм выступал под видом якобы истинного учения Иисуса Христа, именно **эзотерического**, тайного, и утверждал, будто бы в христианстве имеется учение явное, экзотерическое, для массы непосвященных, и учение тайное, эзотерическое, известное только посвященным. Эта легенда христианского эзотеризма первоначально была, вероятно, плодом недоразумения, от незнания действительного учения Спа-ителя, а очень скоро стала простым орудием антихристианских учений. Из христианских писателей Климент Александрийский дает в “Строматах” некоторую опору этой легенды, но она тем не менее остается совершенной выдумкой.

Никогда в учении Иисуса Христа не было **двойной доктрины**, одной явной, другой тайной, присутствие которых составляет характеристическую черту эзотеризма. Не подлежит сомнению, что учение веры в христианстве основано на **двух** источниках: Св. Писании и Св. Предании, а это последнее передавалось устно, и даже в преднамеренной **тайне** от чужих, нехристиан. Но в этом тайно передаваемом Предании не содержалось никакой доктрины, отличной от доктрины Св. Писания. Об этом предмете мы имеем исчерпывающее объяснение св. Василия Великого, принятое в канон Церкви.

“Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, - пишет Василий Великий Амфилохию Иконийскому, - иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского **Предания**, прияли мы в **тайне**. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия”. Если бы мы вздумали отвергать не изложенные в Писании обычаи, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, пояснял Василий Великий. Но что же приняли в **тайне**? Знаменование себя крестом, обращение на молитве к востоку, слова призывания при св. Евхаристии, благословение воды при крещении и елея помазания, трехкратное погружение при крещении и отречение от сатаны и т. п. Все это, как видим, относится к **церковным таинствам**. Все

взято из “необнародованного сокровенного учения”, которое Отцы соблюдали в молчании, “понимая, что достоуважасмость таинства охраняется молчанием. На что непосвященным непозволительно даже смотреть, прилично ли было бы учение о том выставлять напоказ письменно?”

Известно действительно, что христиане строжайше хранили в строжайшем молчании всю материальную сторону таинств. Излагая все догматы веры, говоря о причащении плоти и крови Христовой, они никак не хотели сказать, что плоть и кровь Христовы принимаются под видом хлеба и вина. На незнании этого основаны чудовищные обвинения язычников, будто бы христиане едят и пьют тело и кровь убиваемых ими младенцев, и апологеты, с негодованием отвергая это обвинение, ни за что не хотят сказать, что материалом Евхаристии служат хлеб и вино.

“Не бо врагом Твоим тайну повем”, - говорим мы и теперь при причастии. Раскрытие таинства “непосвященным” рассматривалось как кощунство, тем более что слова, произносимые при совершении таинств, “имеют великую силу”, как выражается Василий Великий.

Нужно сказать, что Василий Великий идет очень далеко в охранении этого таинства. “То уже не таинство. - говорит он, - что разглашается вслух народу и всякому встречному”, и выражает мнение, что “само собою дающееся в руки - близко к презрению, а изъятое из употребления и редкое - естественным образом делается предметом усиленного искания”.

В результате, однако, получилось-то, что верующие, совершая обряды, стали забывать их смысл. “Во время молитвы все смотрим на восток, - говорит Василий Великий, - но не многие знаем, что при сем ищем древнего отечества, рая... В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо, но не все знаем тому причину”. И Василию Великому уже приходится письменно обнародовать смысл этих обрядов.

Во всяком случае, в христианском учении было нечто передаваемое втайне, именно то, что касалось внешности священнодействий. Но это не создавало никакой особой доктрины эзотерического характера. Нет ни одного тайнодействия, которое бы говорило что-либо отличное от явного учения Св. Писания, от учения всенародного, эзотерического.

Но Климент Александрийский верил в существование эзотерического учения христианского, и хотя он не причислен к лику святых, но его авторитет как “учителя Церкви” способен приводить в этом смысле в недоумение. Он жил в конце II века (умер в 220 году по Р. Х.) и был начальником Александрийской огласительной школы, знаменитейшего училища христианского. Та же Александрия была местом действия крупнейших гностиков, и вся умственная атмосфера ее была пронизана их идеями. Между тем Климент не знал лично не только апостолов, но даже мужей апостольских. Свои сведения о существовании будто бы тайного учения христианского он почерпнул от лиц, имен которых не называет. В одном из них **предполагают** Пантена, но Климент говорит только, что это были “мужи блаженные и достопамятные”, которые слушали учение будто бы непосредственно от апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла. Климент Александрийский верил, что Спаситель только им сообщал непосредственное знание тайн, именно первым трем до вознесения, а Павлу по вознесении. Об этом Климент Александрийский сообщает в затерянном своем произведении “Гипотипозы”, как известно по цитате в “Истории” Евсевия Кесарийского.

Собственно с гностиками Климент сам полемизирует, считая их еретиками; он любил говорить, что истинные **гностики**, т. е. обладающие высшим знанием (**гнозисом**), - это именно христиане. Но высшее знание составляет у христиан достояние лишь избранных. В чем же оно заключается? В своих “Строматах” он объясняет, что многое из слов упомянутых “блаженных мужей” он уже позабыл, а многого не хочет говорить, боясь, чтобы читатели не поняли превратно. При этом он выражает мнение, будто бы написанное легко вводит в заблуждение, так как при читателе нет человека, способного объяснить возможные недоразумения, и что поэтому высшую истину должно открывать только устно. Мнение очевидно ошибочное, так как, наоборот, только записанные документы способны предохранять всякое учение от вольного и невольного искажения. Как бы то ни было, Климент не сообщает нам никаких великих тайн, так что они с ним и погибли, тем самым доказывая ошибочность его мнения о наилучшем способе сохранить учение. Должно заметить еще, что Климент в некоторых случаях

цитирует очень измененные места Св. Писания и неоднократно ссылается на апокрифическое египетское евангелие. Вообще, при всей своей учености, он даст в себе образчик того, как легко впасть в ошибки, говоря по непроверенным критическим источникам. Пока не была произведена работа по обследованию Писаний, с отделением подлинных документов от выдумок и искажений, ошибки и злоупотребления были крайне легки. Злоупотребления же гностиков, прикрывавшихся якобы тайным учением, превосходили все границы.

В действительности никакого тайного учения в христианстве не было. Об этом категорически заявил Сам Спаситель.

На вопрос первосвященника о Его учении. Он сказал: “Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего” (Ин. 18, 20). Если Спаситель и учил Своих избранных учеников в отдельности, то не тайнам, а, так сказать, по удобствам преподавания и, посылая их на проповедь, Сам приказывал: “Что говорю вам в темноте - говорите при свете, и что на ухо слышите, то проповедуйте на кровлях”.

Ошибочно было бы усматривать признаки эзотеризма в любимом способе Спасителя обращаться к народу в притчах, которые Он потом объяснял ученикам. Конечно, “такowymi многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать; без притчи же не говорил им, а ученикам наедине разъяснял” (Мк., 4; 33, 34). Но, во-первых, это было не всегда. Во-вторых, Спаситель Сам разъяснил, почему прибегал к притче, этой наглядной, образной форме выражения какой-либо истины. “Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат и не понимают” (Мф. 13, 13). “Отолсте бо сердце людей сих и ушима тяжко слышаша и очи свои смежиша, да не когда узрят очами и ушима услышат и сердцем уразумеют и обратятся да исцелю их. Ваши же блаженны очеса, яко видят, и уши ваша, яко слышат” (Мф. 14; 16, 17). Вот причина, по которой “вам дано разуметь тайны Царствия Небесного, а тем не дано” (Мф. 14, 2). Дано тем, которые, стремясь к истине, охотно открывают духовные очи на прямую формулу учения. Тех же, у кого “отолстело” сердце, можно привлечь скорее образным рассказом, который сначала заинтересовывает, а затем вызывает ленивый ум и на уяснение себе внутреннего смысла притчи.

Тут вовсе не разделение доктрины на явную и тайную, а просто применение целесообразных проповеднических приемов, которые различны в зависимости от психологии научаемого истине. Достаточно вспомнить, что смысл притчи всегда **один и тот же**, в двух смыслах она не могла быть понимаема. Нередко же она так ясна, что, например, выслушав притчу о винограднике, книжники немедленно протестуют: “да не будет” (Лк. 20, 16).

Что притчи не имели в виду скрывать учение, а были лишь картинным способом раскрывать его, видно из того, что Спаситель учил притчами не только народ, но и ближайших учеников Своих. А в то же время Он как народу, так и ученикам проповедовал нередко не только притчами, а и положительным наставлением. “И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелия Царствия” (Мф. 9, 35; Мк. 11, 5; Лк. 5; Лк. 7, 10). “И пришед в отечество свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и сила?” (Мф. 13, 54) Нагорная проповедь, хотя обращенная по преимуществу к ученикам, была произнесена пред множеством народа: “Когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его” (Мф. 7, 28). Учение было общее, открытое. Мы иногда видим, что Спаситель открывал тайны Царствия Божия явным противникам истины и еретикам - самарянам. Он открыл саддукеям, что когда из мертвых восстанут, тогда не будут ни жениться, ни выходить замуж, но будут как ангелы на небесах (Мк. 12, 25), а самарянке разъяснял поклонение Богу духом и истиной (Ин. 4, 23).

Никакого эзотеризма в христианстве не было.

Эзотеризм означает тайную доктрину, существующую для одних избранных “посвященных”, тогда как массе прочих членов данной религии открывают только грубое экзотерическое учение, причем учение выражается двусмысленными символами, которые “посвященные” понимают по-своему, в истинном смысле, а “профаны” - по-своему, иногда совершенно извращенному. Ничего подобного в Церкви христианской не было. Членом Церкви можно сделаться, конечно, лишь после известной подготовки, но

собственно учение даже и во время подготовки открывается ищущему крещения вполне, в своем истинном смысле.

Нет никакой разницы в знании христианства между “посвященными” - священниками и епископами - и простыми мирянами, для них нет двойной доктрины.

Не имеют ничего общего с эзотерическими **тайнами** и те благодатные **таинства**, которыми столь полна жизнь христианина и христианской Церкви.

Христианские таинства суть проявления Божественной благодати, непосредственного действия Божества. Нам, членам Церкви, точно так же, как и чужим, язычникам, неверующим и т. п., видна только вне-шность таинства, его материальная сторона. Точно так же нам, членам Церкви, и чужим ей лицам, вздумавшим познакомиться с учением христианства, известен и внешний смысл таинства, как, например, крещения (сопогребение Христу) или Евхаристии (соединение со Христом в Его Божественной плоти и крови). Но сила, сущность таинства совершенно недоступна никакому человеческому уму, ни уже сопричисленному к Церкви, ни чуждому ей. Это - тайна, но не человеческая, а Божественная, не скрываема одними людьми (посвященными) от других (профанов), а известная одному лишь Господу, нашему же разуму Им не открываемая. Реальность сопогребения, реальность соединения со Христом познается не разумом, не формулой, не символом, не каким-либо другим внешним, но человечески выразимым способом, а внутренним **духовным ощущением**, являющимся лишь при “жизни во Христе”, каковая жизнь и сама есть тайна, непостижимая для разума. Эту тайну никто не может ни скрыть, ни открыть. Христианин может сказать: “Вкусите и видите”, но это ничего не откроет тому, кто, будучи крещен, святотатственно “вкусит”, не будучи в соединении со Христом.

Во всем этом нет ничего общего с эзотерическими тайнами. Тут нет “тайной доктрины”, тут нет “тайнодействий” человеческих, ко-торые можно было бы открыть или скрыть. Тут есть только известные состояния **жизни во Христе**. Никто не скрывает ни от своих, ни от чужих того, что может привести человека к этой таинственной жиз-ни со Христом, составляющей всю сущность христианства и спасения и будущей жизни. Скрывать это было бы преступлением со стороны христианина.

Эзотерическая тайна есть тайна посвященных от непосвященных. Таинства же христианские, совершаемые благодатью, данною Церкви, суть тайны для всех, и по существу их никакому человеку нельзя понять. Человек может их осознать, только соединяясь с Иисусом Христом и Святым Духом, и это доступно всякому члену Церкви.

Таким образом, ни учение, ни таинства христианские не дают места никакой эзотерической доктрине. В христианстве не только не приходится скрывать какой-либо тайны, а, напротив, необходимо сразу указать верующему, что, принимая крещение, он погружается в область Божественной тайны, которая для него как человека навсегда непостижима умом и открывается лишь неопишным для разума образом - “жизнью во Христе”.

Эту тайну узнают не доктриною, а лишь осознанием ее, как ощущение божественной жизни, которая откроется для него не сквозь “тусклое стекло” лишь в “паки бытии”, когда люди увидят себя в окончательном соединении со Христом и через Него с Богом.

Самое существование христианства как учения жизни не допускает эзотерической доктрины, и действительно, мы не находим ни малей-ших следов ее ни в Евангелии, ни в учении ближайших учеников Спа-сителя. Естественно поэтому, что гностики, навязывавшие христиан-ству “тайные учения”, способные привести лишь к подрыву действи-тельного дела Спасителя, были, безусловно, отрицаемы действитель-ными учениками Его, теми самыми, на которых гностики ссылались в своих апокрифах.

Симой Волхв, родоначальник гностических учений, был прямо проклят апостолом Петром в Самарии (Деян. 8). Другой гностик, бывший христианский диакон Николай, дважды осуждается в Апокалипсисе устами самого Иисуса Христа. “В тебе хорошо, - говорит Спаситель Ангелу Ефесской церкви, - что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу”, и потом упрекает Смирнскую церковь за то, что

у ней “есть держащиеся учения Николаитов, которые Я ненавижу” (Откр. 2; 6, 15), К гностикам же относятся разные места посланий ап. Иоанна, как предостережение против тех “лжецов”, которые говорят, что мы не имеем греха (1 Ин. 11, 22), и указание на появившихся антихристов: “Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это - антихрист, отвергающий Отца и Сына”. “Это я написал вам об обольщающих вас”, - поясняет апостол. Но кто же так обольщал христиан? Только гностики, которые действительно разделяли Христа и Иисуса, относя Христа к Плироне, а Иисуса называя простым человеком, с которым Христос соединился только временно.

Должно заметить, что в первое время лжеучения, которые мы объединяем под названием “гностицизма”, еще не распределились в такие оформленные группы, к которым бы можно было прилагать собствен-ные имена. Это было направление, которое гнезилось в недрах христианства и иудейства, под влиянием языческого мистицизма. Преду-преждения апостолов называют по преимуществу не имена сект или лжеучителей, а только признаки учения или поведения этих лжеучителей. Однако у апостола Павла имеется и прямое упоминание “гнозиса” - “лжеименного знания” (по-гречески “гнозиса”) (1 Тим. 6; 20, 21). Апостол в этом случае предупреждал ученика своего не против “науки”, которую, напротив, рекомендовал: “занимайся чтением, наставлением, учением”, “вникай в себя и в учение” (1 Тим. 4; 13, 16). Не против знания предупреждал апостол, а против “гнозиса”, лжеименного знания, то есть отрицая в нем действительное знание. Ряд других предостережений апостола Павла может относиться тоже только к гностикам. Так, совет “не заниматься баснями и родословиями бесконечными” относится, очевидно, к тем родословиям эонов, о которых впоследствии говорил св. Иринея. Колоссянам апостол Павел пишет: “Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу” (Кол. 2; 4, 8). Это может относиться исключительно к гностико-каббалистическим “преданиям” (каббала и значит “предание”) и подведениям счетов стихиям мира. Трудно отнести к кому-либо, кроме гностиков, и тех “лжеучителей”, против которых предупреждает апостол Петр: “Произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и раз-врат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении, обещают им свободу, будучи сами рабы тления” (2 Петр. 2, 18; 1, 19). Никого не было тогда с такими признаками, кроме гностиков.

Святой Поликарп, ученик апостола Иоанна, передает, что апостол Иоанн вошел однажды в баню, но, увидавши там гностика Коринфа, ушел тотчас со словами: “Убежим, чтоб не обрушилась на нас баня, потому что в ней враг истины Коринф”. Сам Поликарп, прибывши в Рим, многих отвратил от гностика Маркиона. Однажды при встрече Маркион спросил его, знает ли он его? “Знаю, - отвечал Поликарп, - ты первенец сатаны” Св. Иустин Философ, живший при мужах апостольских, говорит, что гностиков (Симона, Мснандра, Маркиона) выставили злые демоны, а в “Разговоре с Трифоном” объясняет, что гностики каждый по-своему учат хулить Отца и Христа. “Ни с кем из них мы не сообщаемся, зная, что они безбожны, нечестивы, неправедны и незаконны. Неко-торые из них называются маркианами, иные валентинианами, иные сатурнилианами, получая название от основателей своего учения”.

Все это достаточно ясно показывает резко отрицательное отношение христиан к гностикам, выставившим себя носителями “христианского эзотеризма”.

Значение синкретизма

В религиозно-философском существовании человечества переживаются два основных состояния: **веры и сомнения**, которые выражают состояние жизнедеятельности нашего духа. Мы говорим о **двух** состояниях, а не **трех**, хотя жизнедеятельность духа представляет три состояния: **веру, сомнение, отчаяние**. Но отчаяние есть уже смерть, в нем нет жизнедеятельности, нет религиозно-философского существования. В истории человечества мы не знаем случаев перехода религиозно-философской жизни в отчаяние, то есть в смерть. Может быть, нечто подобное есть в аду, но на земле, среди живого человечества, проявляются только вера и сомнение с различными переходными между ними ступенями,

и если вера способна переходить к сомнению, то сомнение в конце концов сменяется каждый раз какой-либо верой, доселе еще никогда не перейдя в смерть отчаяния.

Состояние веры — это есть состояние жизни, вдохновения, прозрение в самую, как чувствует человек, суть истины. Она кажется несомненной, Человек озабочен лишь тем, чтобы правильно ее выразить. Всякое иное мнение представляется несомненно ошибочным и отвергается. Все, кажется, заключается в основной формуле истины, и если не все еще кажется понятным, то лишь потому, что из нее не сделаны все выводы. Схваченная истина все может объяснить, все может дать, стоит лишь всмотреться в полноту ее содержания и не допускать ее искажения или затуманивания противными ей взглядами. В таком состоянии веры религиозно-философское сознание заботится лишь о том, чтобы отстранить все противоположное основной идее, а ее развить до конечных выводов.

Состояние веры является источником всякого творчества, всякого созидания, оно дает живое содержание существования. Все смелые концепции мысли и жизни рождаются из состояния веры. Жизнь человечества могуча только ею. Это состояние кладет начало эволюции, которая будет более продолжительна или менее, в зависимости от богатства содержания основной исходной идеи, но всегда вносит нечто в духовную сокровищницу человечества.

Но бывает иное состояние, когда ясная, резкая, отчетливая основная идея блекнет в сознании человека, уверенность в ее несомненной реальности исчезает, заменяясь раздумьем и сомнением. Вопрос “Что есть истина?” не вызывает ответа, что ее совсем нет, но где она и в чем — на это также не является ответа. В отношении наличных религиозных

концепций, философии, в строе жизни является разочарование. Все эти концепции и формы жизни, когда-то рожденные верой, еще утверждают каждая свою истину, но у бывших сторонников их родилось тревожное или тоскливое сомнение. Никто не убежден в полной их истине. Однако истина должна быть где-то. И вот является мысль, что она рассеяна повсюду, нигде не достигая полной ясности. Если же так, то ее можно выбрать из разных концепций и воссоздать, соединяя ее различные проявления и дополняя тем, что окажется необходимо для их объединения.

Вместо смелой работы веры, последовательной, логичной, самоуверенной, *тут* является работа компилятивная, эклектическая — **синкретическая**.

Органическое объединение различных точек зрения возможно тогда, когда мы охватываем их какой-либо общей идеей, более глубокой, более широкой, которая всех их объединяет. Такое объединение есть дело высокого творчества, но оно возможно лишь тогда, когда объединяющая идея создана вдохновением веры, высоким прониканием, ставшим выше того, во что люди могли проникнуть раньше. Не такова работа синкретическая. Она исходит не из чего-либо нового, более высокого, а лишь механически соединяет отдельные части уже существующих представлений, из которых каждое в своем целом уже не возбуждает веры. В такой работе нет никаких новых источников вдохновения. Она может быть умна, внимательна, тонка критически, но она — не есть работа творческая. Она не может иметь будущности, так как сшиваемые вырезки старых верований и убеждений все-таки по существу противоречивы, не связаны общностью какой-либо идеи, а потому не могут давать ростков новой эволюции. В лучшем случае их нагромождение может дать почву, на которой способно произрасти новое зерно, если только оно явится из какого-либо нового вдохновения веры.

Эпоха синкретизма поэтому совпадает вообще с временем духовного утомления, когда у разных народов с их верованиями и взглядами является разочарование в дотоле бывшем своем творчестве. Особенно предрасполагает к синкретизму такое сочетание условий, когда с этим внутренним утомлением народов является внешнее их объединение под одной политической властью или под влиянием других обстоятельств, усиливающих международные сношения и — таким образом — взаимное ознакомление. Такое объединение служит для мирозерцания, полного горячей веры в себя, подстрекающим стимулом к пропаганде, к стремлениям все чужое привести к своему верованию. Для мирозерцания уже вялых, сомневающихся в себе оживленные сношения с чужим, наоборот, служат стимулом искать, нет ли чего-либо, чем можно воспользоваться для наполнения своей духовной пустоты.

Такое соединение условий внутренних и внешних представил мир, из которого возникла наша культура, в эпоху, предшествовавшую появлению христианства. Эта эпоха ознаменовалась и проявлениями горячей пропаганды со стороны мировоззрений, находившихся в состоянии горячей веры. Так, еврейство именно в это время воодушевилось мыслью о подчинении себе мира и проявило себя широким прозелитизмом.

После этого еще более горячо и широко повело свою проповедь христианство, достигшее в деле завоевания мира успехов, неслыханных в истории. Все более вялые элементы различных религиозно-философских мировоззрений, напротив, погрузились в работу синкретическую. Она распространялась и на некоторые сферы еврейства и самого христианства, но основные элементы этих двух мировоззрений, проникнутые внутренней верой в себя, не участвовали в этом и боролись против синкретических попыток, стремясь только к внутреннему самоопределению и утверждению себя в собственном смысле и содержании. Втягивание их в синкретическое объединение с другими мировоззрениями рассматривалось ими как дело враждебное и всеми силами отменялось.

Синкретическое движение этой эпохи было <...> преобладающим и создало самые сложные комбинации.

Ряд эллинизированных евреев пытался синкретизировать Моисееву веру с мировоззрениями, с одной стороны, нашего античного мира, с другой — с воззрениями халдейско-персидскими. Наиболее крупным представителем первого направления был Филон Александрийский. Из этого направления не вышло никаких прочных результатов, и оно заглохло, забитое с одной стороны христианством, с другой — еврейством, перешедшим к внутреннему сплочению, с отбросом всяких чуждых взглядов. Что касается синкретизирования еврейства с вавилонскими учениками, оно породило зерно ноной веры и развилось в так называемую каббалу, получившую видное место в мире и в самом еврействе как особая составная его часть.

Самые разнообразные синкретические объединения получались из комбинирования греческой философии и мистики с египетской, вавилонской, индусской, отчасти еврейской и христианской, захваченной гностицизмом. Новопифагорейство, всех видов гнозис, филонизм, впоследствии повоплатонизм, герменизм, манихейство и т. д. — все это было проявлениями стремления к синкретизированию различных отрывков истины, предполагавшихся в различных верованиях. Иногда эти попытки были производимы умами гениальными, как Плотин¹, и давали построения глубокие, как новоплатонизм — быть может, высшее выражение греческой философии. Этим построениям недоставало одного, главного, такого основного исходного пункта, который бы мог слить отвлеченную истину с жизненным и мировым делом человека, воодушевляя его горячей верой в то, что даваемая ему “истина” даст ему также и “жизнь”.

В эпоху синкретизма, здесь упоминаемую, выросли две могучие эволюционные ветки развития: христианство и еврейство. Что касается учений в прямом смысле синкретических, они все заглохли и не были допущены к исторической роли и прозябали в виде сект и тайных обществ. Впрочем, это продолжалось лишь до тех пор, пока восторжествовавшее христианское мировоззрение не начало испытывать припадки утомления и сомнения, теряя веру в свою абсолютную истину. Тогда началось воскресение заглохших остатков бывшего синкретизма, за это время выработавшего свое самосознание и ставшего ферментом новых движений в мире.

Старая эпоха синкретизма кончилась торжеством христианства. Новая нарастающая эпоха воскресения древних синкретизмов, без сомнения, должна будет выдвинуть какое-то сильное религиозно-философское движение, конечно, характера ярко антихристианского.

Внехристианский синкретизм (герметизм, новоплатонизм, манихейство)

Гностицизм составляет особую группу синкретических учений, потому что выдавал себя за выражение христианского эзотеризма. Но кроме того, возник ряд других синкретических философий, или не имевших никакого отношения к христианству, или только побочно разрабатывавших христианские мотивы. Из них важнейшими являются герметизм, новоплатонизм, манихейство и Каббала.

Герметизм никогда не был учением какого-либо общества, хотя имел большое влияние на умы, а впоследствии вошел в чрезвычайной степени как составная часть в оккультизм разных наименований. В своих первоначальных источниках он составлял философию Древнего Египта, а в тех обломках его, которые дошли до нас, герметические книги представляют синкретизм египетской философии с греческою. Они приписываются анониму, именуемому Гермесом Тризмегистом.

По предположению Луи Менара, этот автор был современник Аммония Саккаса Александрийского, который был учителем знаменитого Плотина. Но вообще “Гермес Тризмегист” — это было наименование не отдельной личности, а многих египетских божеств, открывавших высшую истину. По словам Манефона, первым Гермесом был египетский бог Тот, который написал иероглифическими знаками на стелах принципы знаний. Даже самое слово “тот”, говорят, означает по-египетски “колонну” (стелу). Египетские жрецы писали на колоннах истины, открытые кем-нибудь из них и одобренные всей коллегией, без означения имени автора, ибо эти истины приписывались самим божествам. “Гермес, — говорит Ямвлих¹⁴, — по древнему преданию, находится во всех жрецах и ведет всех к истинному знанию. Он один и тот же во всех. Поэтому наши предки приписывали ему все открытия”.

Вследствие этого первоначально было множество герметических книг и речей Гермеса Тризмегиста. Ямвлих говорит о 24 000 книг. Климент Александрийский сообщает, что при нем было 42 книги Гермеса, которые составляли жреческую энциклопедию. Но из этого богатства до нас дошло сравнительно ничтожное число книг и притом в позднейшей переделке в явно эллинизированном духе, хотя все-таки эти книги составляют философию египетскую.

Дошедшие до нас книги Гермеса не заключают в себе никаких сведений технического или магического свойства, каковые, вероятно, были в 42 книгах, упоминаемых Климентом Александрийским. Средневековые алхимики пользовались какими-то книгами, приписываемыми Гермесу. Современные оккультисты считают его великим авторитетом и имеют приписываемые ему трактаты, как знаменитая “Изумрудная скрижаль”. Но современная наука не признает подлинности этих книг. Подлинными она считает 60 книг или отрывков, которые имеют исключительно религиозно-философское содержание, без малейших естественнонаучных или теургических сведений. Эти книги — не те, о которых говорит Климент.

Среди образованных христиан, еще не освободившихся от влияний языческой философии, книги Гермеса Тризмегиста в первые века имели большой авторитет. Автор их считался вдохновенным прозорливцем. “Гермес, — говорит Лактанций, — открыл, не знаю каким образом, почти всю истину”. Таким образом, Гермес не оставался без влияния на христиан в смысле обволакивания христианского понимания представлениями языческого пантеизма. Но в герметических книгах нет никакой подделки христианского учения и вообще никакого к нему отношения, даже самого упоминания о нем. Гермес говорит во имя своих личных откровений, не опираясь ни на чей авторитет, кроме разве молчаливо подразумеваемого авторитета древнеегипетских учителей.

Что касается мировоззрения Гермеса Тризмегиста, оно сходно с идеями египетских стел, с индуистской философией, напоминает кое-что в Каббале и имеет общее сходство с взглядами новоплатонизма. Этот автор в свое время имел значительное влияние, которое сохранил в Средние века среди тайных учений и продолжает сохранять в оккультизме до наших дней. Но специальной обрисовки его мировоззрения нет надобности делать, так как оно у нас часто упоминается для пояснения языческой философии.

В истории философии звезда Гермеса Трисмегиста тонет в лучах **новоплатонизма**, представляющего величайшее напряжение греческого гения в отстаивании старого религиозно-философского мировоззрения от напора христианства.

Новоплатонизм возник в Александрии. Первым его учителем был Аммоний Саккас (умер в 242 г. по Р. Х.), но его систему выразил Плотин (204—270 по Р. Х.), который родился в Египте, а учил главнейше в Риме, где и умер. Кроме римской школы Плотина, была основана новоплатоническая школа в Афинах, существовавшая до императора Юстиниана, который ее закрыл. Крупнейшими учениками Плотина были Порфирий и Ямвлих, а время наибольшего влияния — царствование Юлиана Отступника, который усвоил себе эту философию и считал ее оплотом против христианства. Надежда тщетная, ибо все топкости спекуляций этой философии не давали главного, чем было сильно христианство, — действительно духовной жизни, осмысливаемой и в личном существовании, и в целом процессе мирового бытия.

В философии Плотина лишь отчасти разрабатываются идеи Платона и проглядывают термины греческой философии. Наибольшее влияние на него, очевидно, имела индуистская философия и ее источники, из которых развивалась Каббала.

Первоисточник бытия (именуемый Богом) у Плотина не только сверхчувствен, но и сверхмыслим. Когда мы начинаем перебирать разные возможные его определения, то должны каждый раз говорить “не то”, “не то”. Здесь мы сразу вспоминаем у Плотина обычный индусский способ дохождения до истины посредством отвергания всех неподходящих определений.

Посредством этих последовательных “не то”, “не то” у Плотина в конце концов получается, что ничто, способное быть выраженным нашей мыслью, не подходит к определению божества. Отсюда вывод, что божество есть нечто “сверхсущее”, находящееся вне сферы нашей мысли и бытия. Однако это не значит, чтобы мы не могли дойти до его познания. Мы делаемся к этому способны, когда сами выходим из сферы нашего бытия и входим в состояние экстаза. Тогда мы соприкасаемся с божеством, также находящимся вне сферы бытия, и получаем о нем непосредственное познание.

Результаты этого непосредственного, экстатического познания у Плотина опять же вполне индусские. Первоначало бытия, находящееся вне бытия, есть нечто “Единое”. Никакое определение к нему не приложимо. Единое выше ума, выше мысли, выше бытия и сущности, выше красоты и всякого познания. Никакие психические и логические процессы не приложимы к нему. Единое не имеет ни воли, ни добродетели, ни самосознания и — выше жизни, хотя оно есть причина жизни. Эта жизнь является не как сознательный акт творчества, потому что сверхмыслимое божество абсолютно и потому представляет собою вечный “избыток”, который и изливается, эмануруется. Эманации его таковы:

первое истечение “Единого” есть Ум, различие в Едином мысли и бытия. Затем действием Ума полнота Единого расчленяется на множественность идей, которые образуют мир мысленный. Это не суть предметы, созерцаемые Умом, а его собственные состояния, его мысли о Едином. Таким образом, первая эманация образует мир идеальный, мир идей. Затем является другое обращение Единого на самого себя уже не в виде мысли, а в виде живого движения Души. Душа не **мыслит** Единого, а стремится к нему, **желает** его. Так являются три первичные ипостаси: **Единое, Ум и Душа**.

В Душе имеется две стороны — высшая и низшая. Высшая душа стремится к Единому, низшая — к материи. Материя же — это **не сущее**, а только **возможность** бытия. Душа порождает множество вторичных душ, так же как ум порождает множество идей, и этим создается вес сущее. Высшая душа порождает богов и бесплотных звездных духов, низшая душа, природа, порождает демонские, человеческие, животные и растительные души, сгущая из “небытия” материи тела для них.

Эта эманация Единого через Ум и Душу, по мере удаления от источника, постепенно ослабевает, подобно свету, и доходит в материи до полного отсутствия истины и блага. Материя есть не сущее и потому есть зло. Однако же форма этого материального мира производится Душой соответственно идеям Ума, то есть по образцу высшего мира, божественного. Поэтому и в материальном мире есть красота и истина, а именно отражение в чувственном предмете идеи Ума.

Таким образом, первоисточник эманации — сверхчувствен и сверхмыслим. Сама же эманация его почему-то приобретает совершенно противоположные свойства. Чем это обусловлено? Казалось бы, истекающие от избытка части должны были сохранять свойства своего источника, ибо не видно никаких причин, способных изменить свойства истекающего “избытка”. Платинова философия объясняет изменения тем, что изливание есть **нисхождение**. Но это чистая игра ума и слов. Нисхождение может быть там, где есть верх и низ, а какой же верх и низ [могут] быть там, где нет никаких измерений, в сверхмыслимом и сверхсущем Едином? Если бы оно подлежало законам пространства, то уже не было бы ни сверхсущим, ни сверхмыслимым. В Платиновой философии повторяется то же, что у гностиков, у каббалистов, у индусов: начинают с якобы неизъяснимого бытия, сверхбытия, а потом объясняют все его действие на основании законов и понятий самого обыкновенного чувственного мира. Совершенно таково же понятие об “ослаблении” изливания по мере удаления от Единого. Это объясняют аналогией с таким чувственным явлением физики, как свет. При лучшем знании физики Плотин мог бы найти еще много других аналогий в законах движения, напряжения силы и инерции. Но тогда что же “сверхмыслимого” в этом пресловутом Едином, которое с начала до конца действует по законам “физиса”?

Дальнейший ход мирового процесса, по Плотину, состоит в том, чтобы эманировавшая частица, нисшедшая, снова возвратилась к источнику, то есть **взошла** к нему. По существу, это тоже индусская идея инволюции и эволюции, составляющих жизнь мира, его возникновение, уничтожение и новое возрождение с новым повторением уничтожения. Разница лишь в частностях системы.

Нисхождение божества совершается, по Плотину, несколькими ступенями, очень сходными с каббалистическими. Сначала имеется чисто божественный элемент Единого, затем является мир умопостигаемый (идеальный), потом мир ощущений (душевный) и, наконец, плотский (материальный). **Восхождение** человека к Единому должно проходить те же ступени, только в обратном порядке, то есть от материального — через душевное — к умственному, и наконец, наступает возвращение к божественному. Так мировой круговорот идет вечно. Божество изливается, нисходит, рождая состояния умопостигаемое, психическое и материальное, а излившиеся частички снова восходят по обратным ступеням к источнику, и так — вечно. В. С. Соловьев справедливо замечает, что это философия бесцельного бытия. Оно неизвестно зачем порождается и затем снова впитывается в первоисточник. Должно прибавить, что неизбежным выводом такого мировоззрения является отрицание у божества свойств личности, ибо личность не может жить так бесцельно в бесконечном круге ничем не мотивируемых изливаний и впитываний. Это — картина безличной природы, действующей по каким-то необходимым законам расширения и сжимания. Разумеется, в такой философии, как бы ни оценивать тонкости ее теоретических спекуляций, нет жизни с Богом. Она не могла победить христианства.

Как религия природы, она открывала возможность всякой теургии, магий, сношений с тайными силами природы и мелкими “духами”, мелкими божествами, уживающимися с пантеизмом. Этой стороной новоплатонизма особенно занялись ученики Плотина, по преимуществу Ямвлих. Их магия, без сомнения, могла сильнее бороться с христианством, нежели философия учителя. Но этой магии было достаточно в древних религиях и без новоплатонизма.

Философия новоплатонизма в своих общих спекуляциях бытия могла интересовать людей, к этим спекуляциям склонных; она занимает доселе почетное место в истории религиозной философии. Она не оставалась без влияния и на философствующие умы христиан своего времени, конечно, к ущербу понимания ими христианства. Не оставалось без влияния учение Плотина и на понимание мистики (созерцание). Но христианин, ищущий самой сущности христианства — жизни с Богом, мог бы, выслушав Плотина, еще убежденнее сказать Христу вместе с апостолом Петром: “Господи, куда нам идти? Ты имеешь словеса вечной жизни”. Таких словес вечной жизни не давал людям новоплатонизм.

В том же III веке по Р. Х., когда западный античный мир воздействовал на образованные умы философией новоплатонизма, на Востоке, в Вавилонии, появился **манихейзм**, который, имея сначала главной областью воздействия Персию, отразился на христианском мире по преимуществу в массах народов.

Относительно основателя манихеизма — Манеса — существуют разноречивые сведения. Наиболее принято мнение, что это был [перс по имени] Курбик или Сураик, родившийся в 214 г. в Вавилонии близ Ктезифона. Отец его Фатак был княжеского парфянского рода, но, оставив персидскую веру, перешел в секту сабиев, или “крестильников”, представлявшую смесь халдейских верований с гностическими и отличавшуюся почитанием Иоанна Крестителя и враждою к христианству. Сураик, однако, принял христианство и, говорят, был даже пресвитером в Агвац, но затем отлучен от Церкви за исридско-дуалистические идеи. После того он сделался персидским магом.

В 227 г. в восточных странах произошел крупный переворот — замена парфянских Аршакидов национальной персидской династией Сасани-дов, которая стремилась восстановить все древнеперсидское, в том числе и религию Зороастра. При этом возросло могущество магов, среди которых выдвинулся Сураик, прозванный за его премудрость Мани (по-персидски — “дух” или “мудрость”), в греческом произношении — Манес. Манес был знаком со многими верованиями: древнеперсидской религией, учениями гностиков, еврейской религией и, в известной степени, с христианством. Он много путешествовал и, говорят, был в Индии и в Китае, где вел свою проповедь, так как у него сложилась особая синкретическая религиозно-философская концепция.

Составленная им религия представляет в основе учение Зороастра с примесью гностическими и восточно-мистическими. В ней многое остается плохо известным как по недостаточности письменных документов, так и по эзотеричности ее. Члены общины манихеев разделялись на три степени (слушателей, верующих и посвященных), и низшие степени не знали учения, а высшая степень посвященных строго хранила окончательные тайны веры. Вся манихейская община имела особого патриарха, которым сначала был Манес, а потом Сиссиний. Жизнь Манеса как главы секты была очень бурная. Вследствие ссор с жрецами — “мобедами” он должен был бежать. Потом возвратился, но в конце концов по приказанию царя Бахрама I был казнен.

В основе учения Манеса лежит дуализм Зороастра. Извечно существуют два противоположных царства: добра или света — и зла или тьмы. В первом владевает Бог благой, во второй Злой Демон. Между обоими царствами идет вечная борьба. Еще до начала нашего мирового процесса силы Злого царства, прельстившись красотой света, напали на его царство, и для их отражения Отец света произвел особое существо — Небесного человека, нечто вроде Адама Кадмона Каббалы, которого манихеи называют также Христом и даже Иисусом. Но первый человек изнемог в борьбе, и демоны захватили его в плен. Тогда Отец света послал на выручку ему другое существо (различно называемое, между прочим — Животворящим Духом), которое спасло Первого человека из плена, но часть его светлых элементов осталась все-таки во власти тьмы. Тут начинается наш процесс мировой истории, задача которого состоит в извлечении из тьмы этих захваченных частиц света и возвращении их на родину, в царство света.

Для совершения этого были созданы Солнце и Луна. Первый человек был помещен на Солнце, которое является резервуаром извлекаемого света. Луна же обладает свойством извлекать его с земли и передает особыми путями на Солнце. В этом процессе участвуют и звезды. Первый человек называется у манихеев “Иисусом бесстрастным”. Та же часть света, которая остается во власти тьмы, называется “Иисусом страждущим”. Страждущий Иисус, будучи светом, делается душой мира и при помощи Духа образует наш мир, в котором свет — духовный элемент — перемешан с тьмою — элементом материальным. Но частички света постепенно извлекались “бесстрастным Иисусом” при помощи Луны и объединялись около него на Солнце. Этот процесс шел

так успешно, что сатана обеспокоился и принял меры противодействия. Для этого он собрал в мире частички света и поместил их в земном человеке. А для того чтобы человек не узнал о своем духовном происхождении и родстве с царством света, сатана запретил ему вкушать от древа познания добра и зла. Эта хитрость была разрушена Иисусом бесстрастным, который явился человеку в образе змия и научил его вкусить от этого древа. Тогда сатана придумал другую хитрость. Он создал женщину, в которой мало духовности, и от союза мужчины с женщиной начали рождаться дети, в которых разумная душа дробится на мелкие частицы, более удобно удерживаемые в темницах тела. Царство тьмы, таким образом, прикрепляет к себе духовную природу и при помощи ложных религий, еврейской и языческой, продолжает поддерживать свое владычество.

Манес считает, что еврейский Бог — Иегова — именно и есть бог тьмы и зла. Таким образом, господство тьмы и зла продолжалось очень долго в мире, пока наконец бесстрастный Иисус не сошел на Землю в виде человека Христа, чтобы освободить людей. Он сообщил людям об их духовном происхождении. Но ученики Христа исказили его учение, так что и христианство сделалось царством тьмы. И вот наконец явился последний посланник царства света — Маисе, которого учение освобождает души окончательно от уз материи.

Свет понимается Манесом не как-либо символически, а буквально, так что Солнце, Луна и звезды обожались манихеями в качестве подлинных божеств света. Вследствие этого астрономия и астрология получили у них большое значение, так как с учением о небесных телах связан процесс спасения людей. Как упомянуто выше, центральный пункт задачи спасения состоит в сосредоточии освобождаемых частиц света на Солнце. Когда этот процесс завершится, настанет конец этого мира и восстановится первоначальное состояние бытия. Будут снова, и навсегда, два отдельных мира — света и тьмы, которые будут существовать навеки каждый сам по себе.

Такова общая концепция, в которой на основе учения Заратуштры примешаны элементы гнозиса, перевернутого вверх дном еврейства и точно так же изуродованного христианства.

Каким образом эта религиозно-философская концепция бытия отражалась в жизни людей, личной и общественной, — об этом существуют разные мнения. Но по логическим своим последствиям общие взгляды манихейства никак не могут иметь благоприятных этических влияний. То, чего они требуют от людей, не может быть нравственно.

Конечно, Манес говорит о борьбе **добра и зла**. Но что такое эти добро и зло? Мы видели, что в некоторых гностических сектах добро считалось злом, а зло считалось добром. Учение самого Зороастра, говоря о борьбе добра и зла, разумело под добром то самое, что под этим понимает общечеловеческое сознание, и сторонники Ормузда обязаны были вести жизнь, которую и мы, и все назвали бы добродетельной. Но Манес находился под влиянием гнозиса и даже именно наиболее извращенных его понятий. Уже признание Бога евреев за злого духа, а змия-соблазителя — за Спасителя Иисуса необходимо приводит к отрицанию ветхозаветного нравственного и социального закона. Между тем Закон Моисеев предписывает такие правила личной и общественной жизни, в которых не одни ветхозаветные евреи, а также учение христианское и нравственное сознание всего человечества признает выражение требований этики. Если манихейство отрицает эти законы как **зло**, как создание духа зла, — оно тем самым отрицает личную и общественную нравственность людей. Точно так же объявление всей земной жизни, по существу, злом и созданием злого духа неизбежно должно приводить к отрицанию того личного поведения и тех учреждений, которыми поддерживается жизнь человечества на земле.

Каким образом отвечали на эти неизбежные вопросы Манес и его высшие посвященные в тайны учения и в какой степени они логично проводили до конца исходные пункты своей мысли — об этом судить трудно. Но манихеи были повсюду преследуемы именно как секта противообщественная. На этой почве произошла и гибель самого Манеса. Персидский царь Бахрам I, выслушав споры Манеса со своими жрецами-“мобедами”, вынес такую резолюцию: “Твое учение разрушает государство, а потому ты сам должен быть разрушен”. По одним сведениям, Бахрам I обезглавил Манеса, но другим — приказал содрать с него живую кожу. В Риме Диоклетиан также запретил учение Манеса. В христианском мире манихейство преследовалось всюду. Имеется много свидетельств о разврате в секте. В ней, впрочем, были разные степени, и не от всех категорий учение требовало одинакового поведения. Без сомнения, низшие степени не имели разрешения на те деяния, которые разрешались высшим посвященным. У них могла быть и семья. Но уже одно принципиальное отрицание рождения детей неизбежно должно было приводить к разврату.

Собственно говоря, у манихейцев отрицалась не самая семья и даже не половые отношения между мужчиной и женщиной, а деторождение. Деторождение было несомненным грехом против благого начала и помощью злему духу, так как вследствие деторождения частички света раздроблялись и укрывались от того извлечения из мира, какое составляет главную задачу мирового процесса. По внешности у манихейства требовался аскетизм, как это называют люди, не вникающие в смысл

требований секты. Но в действительности требовался вовсе не аскетизм, а только то, чтобы люди не рождали детей. Понятно, что половые сношения при этом не только могли, но неизбежно должны были принимать самый развращенный характер. Если некоторые избегали деторождения путем полного уклонения от сношений с женщинами, то другие имели для этого совсем иные средства.

При таком исходном требовании манихейство не могло не отрицать и учреждений общественно-государственных во всей мере того, насколько они поддерживали семью, воспитание и т. д. Сверх того — законы Иеговы были объявлены законами злого духа, а законы Иеговы требуют именно прочно организованного общества. Следовательно, Бахрам I, без сомнения, имел основание утверждать, что учение Манеса **разрушает государство**.

Несмотря на все это, манихейство оказалось учением очень прочным. Даже и повсеместные гонения не могли его уничтожить, а только пробуждали все глубже зарываться в тайное существование. Считается, что манихейство существовало в своем чистом виде на Востоке до X века по Р. Х. Конечно, этому способствовала могущественная иерархическая организация, увенчиваемая высшим владыкой вроде Папы. Вероятно, эта иерархия умела искусно пользоваться средствами влиять на своих “слушателей” и “верующих”, умением давать им выгоды жизни именно в их общинах и, конечно, не нарушать требований природы в массах народа, не проникавшего в суть высших тайн своей веры. Все это искусство управления и влияния на массы народа заметно и в сектах, подвергшихся манихейским воздействиям.

Преследуемое в Персии, манихейство широко переходило в Римскую империю и распространилось в ней повсюду. Оно было сильно и в восточных провинциях, и на западе, достигло самого Карфагена, переходя также в Италию, Галлию и т. д. Известно, что Августин, впоследствии Блаженный и епископ, знаменитый учитель, до своего обращения в христианство был в течение восьми лет манихеем. Манихейство, сверх того, приметалось в различных степенях к ряду христианских сект — у павликиан, богомилов, катаров и т. д. Вообще, оно, в чистом виде и в виде производных своих отпрысков, прошло из конца в конец весь христианский мир, с востока до запада, по обоим берегам Средиземного моря. Но, будучи сектантски жизненно, оно показало свою несовместимость с широкой общечеловеческой жизнью и не могло создать ничего подобного громадным государствам христианским, магометанским, буддистским, ничего, подобного всемирной организации еврейского вероучения. Чрезвычайно ошибаются те, кто считает Манеса крупным учителем. Он не проявил ни большой силы философского ума, ни способности дать человеческому обществу какие-либо прочные, пригодные для его существования основы.

Из всего предыдущего мы видим, что синкретические учения, слагаясь из воззрений, им предшествовавших, разнообразно обменивались между собою и тем, что успели скомпилировать сами. В конце концов они наполнили мир западный и восточный множеством мелких сект, ускальзывающих от всякой возможности регистрации и подсчета. Это множество мелких верований отражалось иногда на судьбе крупных религий и философий, как бы неведомо для них самих. Впоследствии это особенно испытал ислам. Каббала также восприняла свои воззрения из, вероятно, множества источников мистики, хотя и переработала их по-своему. Нам теперь требуется остановиться на этом замечательном создании еврейского эзотеризма, имевшего и сохранившего доселе чрезвычайное значение для мира еврейского, христианского и магометанского.

Каббалистическое мировоззрение

Общее каббалистическое мировоззрение, несомненно, **пантеистическое** с своеобразным антропоморфизмом, так как форма человека считается типовой формой всей вселенной. Ангелология

каббалы иногда принимает вид политеистический. Оба эти обстоятельства вместе очень помогают Каббале не разрывая заметно для массы народа с библейским понятием Личного Бога.

Отношения между Творцом и тварью выясняются уже в “Сефер Иецире”. 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

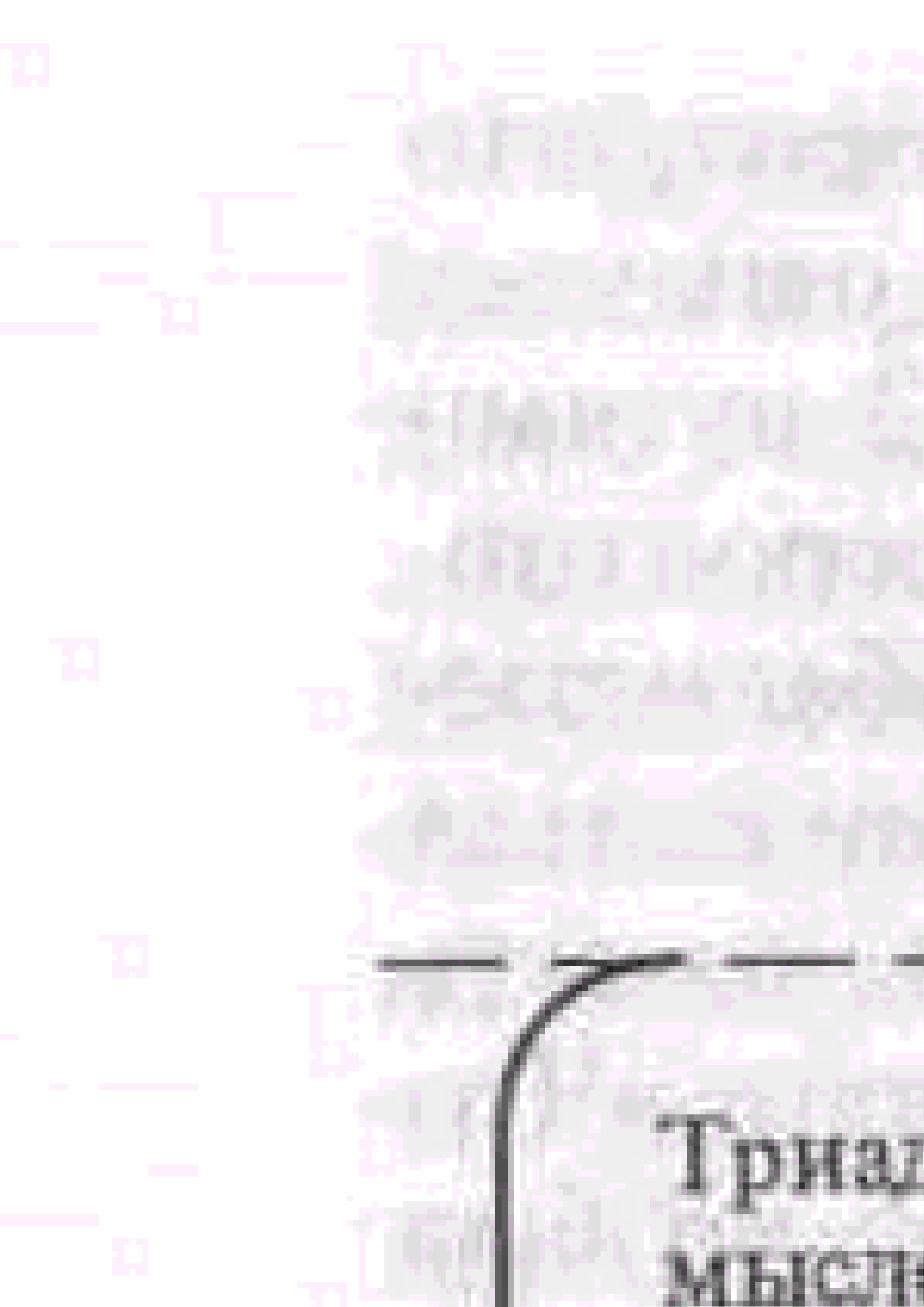
“начертать” — все равно что сотворить. Вариант Франка говорит, что “32 путями” Бог “основал свое имя”. Так как у евреев “имя” означает сущность, то при этом получается такой оттенок, что Бог 32 путями как бы организовал себя, дал себе осуществление, и это, вероятно, есть истинная мысль “Сефер Иецире”, ибо, по всеобщему каббалистическому толкованию, Бог — вне мира — есть 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”.

Кто же начертал или сотворил мир 32 путями? “Сефер Иецира” перечисляет десять имен Божиих, показывая, что это именно Бог Израилев. Но, кроме благочестивых наименований, и в дальнейшем повествовании непрерывно повторяющихся с прибавлениями “благословенно имя его”, “свято имя его”, ничто не напоминает действительного характера Бога Израилева. В повествовании разворачивается какая-то эволюция творения, в которой одни силы и элементы вытекают из других. 32 пути создания состоят в 10 **сефирот**, “числах невещественных” (то есть абстрактных), и 22 буквах еврейской азбуки. Хотя слово “сефирот” и переводится словом “число”, но смысл его не арифметический, а выражает некоторые общие законы бытия. Непосредственно же сефирот — суть, вне сомнения, эманации Божества, вытекающие одна из другой. Их Бог не “начертывал”, не создавал. Они просто факт. Но **ими** или **из** них он начертывал, творил. Второй сефирот [Бог] начертал и выбил 22 буквы. Из третьей сефирот начертал и выбил хаос, из четвертой — престол славы и т. д. Сами же сефирот — не созданы, а суть нечто расходящееся от Бога и совершающее организацию мира.

Первая сефирот — это “Дух Бога живого”. Вторая — “дуновение от духа”, и это есть эфир. Третья — “вода от эфира”. Он начертал и выбил из неслучайности хаос (Тогу и Богу, Тоху и Боху), влагу и глину, излил на них снег, и он стал землей. Четвертая — огонь из воды. Он начертал и выбил из нее престол славы серафимов, офанимов и разных ангелов. Пятое, шестое, седьмое, восьмое, девятое и десятое число (сефирот) — это высота, глубина, восток, север, запад и юг, то есть все протяжения пространства. “Таковы десять чисел невещественных (сефирот) — первое дух Бога живого, эфир от духа, вода от эфира, огонь от воды, верх, низ, восток, запад, север и юг” (“Сефер Иецира”, гл. I, пар. 14).

Итак, источник всего — Дух Божий. Из него вытекают все общепринципы бытия. И во всем этом присутствует само Божество. У “сефи-рот (всех) десять свойств бесконечных, глубина начала, глубина конца, глубина добра, глубина зла, глубина вышины, глубина глубины, глубина востока и глубина запада, глубина севера и глубина юга” (пар. 5). У всех сефирот, таким образом, абсолютные свойства. Обитель Божия — среди них: “Из всех трех — эфира, воды и огня — он основал обитель свою” (пар. 12). То есть обитель находится во второй, третьей и четвертой сефирот. У всех десяти сефирот “взгляд, как сверкает молния, и конец их бесконечен” (пар. 6). “Их конец внедрен в начале, как пламя соединено с углем, ибо Господь один и нет ему второго, а до единицы какое можешь назвать число?” Эти тщательно затуманиваемые мысли, однако, становятся ясны, если последовать наказу “Сефер Иецире”: “Пойми разумением и разумей пониманием, пытай их (сефирот), исследуй, установи вещи как следует и помести Создателя на Его место” (пар. 4). Где же оно? Ясно, что в первой сефирот, ибо это Дух Бога Живого. “До единицы какое можешь назвать число?” Бог там, где единица. Все остальное вытекает из него, как пламя из горящего угля. Ранее первой сефирот нет ничего, а в трех следующих — обитель Бога. Отсюда он властвует всеми своими эманациями и последующими из них порождениями. “Из всех трех (второй, третьей и четвертой) сефирот он основал обитель свою” (пар. 12), и “один Господь Царь верный властвует над всеми в святой обители своей вовеки” (пар. 5). Он в сефирот. “Десять чисел невещественных, — поясняет параграф 4, — десять, а не девять, десять, а не одиннадцать. Пойми разумением и разумей пониманием, пытай их, исследуй, установи вещи как следует и помести

Создателя на Его место”. Если бы Бог был чем-то отличным от сефирот, то основных принципов было бы или девять или одиннадцать, но их десять, ибо он в них, в числе их. Их конец внедрен в начале как пламя в горящем угле. Сообщая эту сокровенную тайну пантеистичности, столь противной библейскому понятию о Личном Боге, резко отличным от твари, авторы “Сефер Иециры” обращаются с предупреждением: “Сомкни уста свои и не говори, закрой сердце твое и не мысли, а если сердце твое побежало, возвратись на место” — **“на этом заключен завет”**. Это, конечно, напоминание о великой тайне и о молчании — об обязательствах посвященных каббалистов.



TOWARD
MICHIGAN

ним. Должно сначала отметить, что учение Каббалы о сефирот выражает мысль, что, выражаясь резко, в сефирот Бог организовал самого себя.

“Сефирот суть идеи или предметы, выраженные их именами. А если бы Бог не мог быть назван или если бы имена, ему даваемые, не выражали реальности предмета, то он не только не мог бы быть знаем нами, но **не существовал бы и для самого себя**, ибо он не может себя понимать без разума, ли быть мудрым без мудрости, ни действовать без могущества”.

Итак, сефирот суть реальное проявление божества. Не заключается

ли оно исключительно в них или же имеет и какое-либо другое существование? На это ответы не вполне одинаковы.

1. Основываясь на принципе неизменности божества, некоторые видят в сефирот лишь **орудия божественного могущества** и создания высшей природы, но совершенно различные от первого бытия (то есть от непостижимого Эн-Софа, как каббалисты называют Бога).

2. Другие, доводя до последних выводов древний принцип, что из ничего не выходит ничего, совершенно отождествляют десять сефирот и божественную субстанцию. **То, что “Зогар” именуется Эн-Соф, то есть само бесконечное, есть лишь совокупность сефирот**, ничего больше, ничего меньше, и каждый из них есть лишь особый аспект одного и того же бесконечного.

3. Наконец, имеется третья точка зрения, средняя между двумя первыми, и она развивается уже последними из каббалистических толкователей, Моисеем Кордуеро и Исааком Лория в XIV веке по Рождестве Христовом. Они говорят: “Бог **присутствует в сефирот**, ибо без этого он не мог бы открываться через них. **Но он не пребывает в них всецело**. Он же есть только то, что открывают о нем под этими возвышенными формами мысли и существования. Сефирот никогда не могут охватить бесконечное... В то время как каждая сефирот имеет хорошо известное имя, сам Бог не имеет и не может иметь никакого. Он остается Бытием несказанным, недоступным пониманию, бесконечным, выше всех миров, открывающих его присутствие, **выше даже мира эманации”**.

Эта разница в толкованиях составляет образчик того, как изменялась Каббала в своем полуторатысячелетнем развитии. Но собственно “Сефер Зогар” прямо говорит, что свойства сефирот бесконечны: они, стало быть, охватывают **бесконечное**. Рассматривать же сефирот как орудия творения прямо противоречит “Ссфер Иецире”, ибо в ней орудиями творения называются **буквы**. Даже эфир, вода и огонь, хотя относятся ко второй, третьей и четвертой сефирот, все-таки “вышли” из букв матерей (глава II, пар. 1), то есть явились с применением орудий творения. Во всяком случае, различные толкования мало изменяют суть дела. Если и есть какое-то бытие вне сефирот, в виде Эн-Софа, то в качестве смутного источника. Эту первопричину нельзя назвать даже и “бытием”, хотя бы и “несказанным”. В Ид्रे Суते “Зогара” говорится, что надо всем возвышается “Голова”, о которой ничего нельзя сказать. “Что она заключает — никто не знает и не может знать, ибо она недоступна ни нашему знанию, ни нашему незнанию. Вследствие этого Древний из древних (Эн-Соф — Голова), да святится имя его, и называется **небытие”**.

В таком толковании каббалистическая философия вполне подходит к древнеегипетской, халдейской и индийской, в которых активное созидательное начало (аналогичное каббалистической первой сефирот — Короне, Кетер) зародилось в безначальном первобытном, бессознательном, не имеющем определений, так что нельзя даже сказать, в чем оно непонятно. Это то, что египтяне называли “океаном”, халдеи — “бездной”, индусы — “бесконечным”.

Об этом неопределимом Эн-Софе, о котором ничего нельзя сказать, “Сефер Иецира” и не упоминает совсем. Дальнейшее творение идет посредством **букв**. Их значение, их прямая необходимость ярко выяснены в формулировке Н. Переферковича. “Для “Сефер Зогара”, — говорит он, — вещь состоит из сущности, формы и имени, причем имя не только неотделимый элемент вещи, оно важное связующее звено между сущностью и формой, именно благодаря ему сущность плюс форма образуют вещь. Но так как имя есть результат известного сочетания букв, то в конечном счете буквы являются орудиями, при

помощи которых создан весь реальный мир, состоящий из сущностей и форм. Создан же он из десяти первоначальных чисел (цифр сефирот) представляющих бесформенные сущности”. Вспомним, что эти десять сефирот в совокупности составляют “Божество”. Кроме этого божества, мы не можем иметь никакого другого представления о Боге (Эн-Соф — “ничто”). Из этого видно, насколько “личные” квалификации Бога для Каббалы простые метафоры.

Выражение “дальнейшее творение”, собственно, неправильно. Буквы действуют одновременно с сефирот, по крайней мере со второй сефирот, от которой возникли. Ею “начертаны” и “выбиты” 32 буквы основания, разделяющиеся на три буквы материи (алеф, мем, шин), семь букв двойных и 12 простых. Они созданы “дуновением от духа”, и “Ссфер Иецира” говорит, что “в них дух один”. А впоследствии, говоря о 7 двойных буквах, “Сефер Иецира” опять повторяет: “семь, а не шесть, семь, а не восемь: испытывай их, установи вещи как следует и помести Создателя на его место” (гл. III, пар. 4). Тут опять виден намек на присутствие в них Создателя, и, по всей вероятности, место его должно определить в четвертой сефироте, где еще находится обитель Божия, хотя уже действует одна из букв матерей. В какой степени буквы суть только орудия и в какой из них может быть имманентное присутствие Божие — грудно разобрать по “Сефер Иецире”. Сказано только, что они “начертаны” **голосом**, “выбиты” **духом** (гл. II, пар. 3). Во всяком случае, они участвуют в творении, производимом во всех сефирот, кроме первой, высшей (Корона). Хотя вообще из букв каждая имеет свою специальную область, в которой ей назначено “царствовать”, но в каждой области есть множество разнородных предметов, которые нужно сотворять. Для этого сделаны были перестановки и сочетания букв — в 231 рядах, хотя перестановок может быть и гораздо больше, в случаях надобности дальнейших творений.

Говоря о специальностях творчества букв, должно заметить, что эти специальности очень сложны и относятся не к целому предмету, а к отдельным частям его. Идея творчества такова, что во всех предметах есть как бы отдельные области, в которых данный предмет сходен с Другими, а по другим областям или органам он сходен с совершенно иными. Так, сочетаниями буквы *алеф* созданы воздух, дождливое время года и грудная клетка в человеке. Буквой *каф* созданы планета Венера, день среда и левый глаз мужчины и женщины. Буквой *реш* созданы Сатурн, пятница и левая ноздря. Правая же ноздря создана уже буквой *далет* и т. д. Получается сложнейшая картина, в которой одной переплетающейся паутиной охвачены все предметы и понятия, чувства и отдельные части предметов — на земле, над землей, в небесных пространствах. Во всем этом сефирот и буквы переплетены между собою. Это вовсе не беспорядочная куча, нагроможденная зря, а трудно разбираемое целое, проникнутое последовательностью идей. Кратко указать можно, что, во-первых, весь мир разделяется (в “Сефер Исцире” это только подразумевается, а в “Зогаре” изъяснено) на три области, или этажа, соответственно сефирот. Есть высшая область эманации — сефирот мысленные, то есть образующие мир понятий. Следующая область эманации — мир чувств, и, наконец, в низшей области — мир природы. Каждому этажу соответствуют свои сефирот, к каждому относятся сложно распределенные буквы, соответственно “именам”, которые из них получаются, так что они имеют касательство и к планетам, и к созвездиям, и к чувствам, и к материальным предметам. Вот почему в результате получается такая на вид странная сложность творения, в которой над одним и тем же телом трудилась целая куча букв, не говоря уже о сефирот. Но разобраться во всей этой сложности до полной ясности и определить, почему именно даже ноздри правая и левая требуют особых букв, — это, конечно, может интересовать только уж завзятых каббалистов. Во всяком случае, образование вселенной и самого божества (по крайней мере, нам известного) производится непрерывным совместным действием сефирот и букв. Самый же процесс создания или, лучше сказать, образования мира чисто эманационный. Это характеризует и Карпп, неохотно допускающий эманацию. “Мидраш”, говорит он, допустил для Бога возможность концентрироваться. “Зогар” берет эту теорию. Так как Бог есть бесконечная субстанция бесконечного пространства, то место для мира не могло бы явиться иначе, как после концентрации Бога в самом себе. В “Зогаре” поясняется, что Бог сосредоточивается в центре, а эманация идет от центра к периферии. Мир заключается в концентрических оболочках. Первая точка есть свет. Распространяясь, этот свет образовал менее светлую оболочку. Распространяясь далее, эта оболочка образовала другую, еще менее светлую, и т. д. В этом смысле “Зогар” говорит, что “мир есть оболочка Бога”. Тот же процесс образования мира отчетливо и кратко обрисовывается у Владимира Соловьева. “Чтобы дать место конечному существованию, Эн-Соф должен сам себя ограничить. Отсюда **тайна стягиваний** (сод цимцум)... Эти самоограничения не изменяют неизреченного в себе самом, но дают ему возможность проявляться, то есть быть и для другого. Первоточальное условие этого

другого есть то пустое место (в первый момент точка), которое образуется внутри абсолютного от его “стягивания”. Благодаря этой пустоте бесконечный свет Эн-Софа получает возможность “лучеиспускания” или эманации — так как есть **куда** эманировать”.

Таким образом, сначала образуется незаметная точка, как буква *Iod*. Она пишется так. Ее верхнее острие, почти незаметное, обозначает, откуда началось истечение Эн-Софа — первобытного “Ничто”. Из буквы *Iod* развилась буква *алеф*. “Эта буква есть начало и конец всех ступеней создания. Ее острие (верхнее) — несет триаду высших сефирот, тело — две другие триады... миллионы миров висят на ее нижнем хвостике. Буква *бет* есть основание мужского и женского принципа. Она устанавливает половое различие между другими буквами, а из соединения всех пар рождается мир”. С каббалистической точки зрения буквы развиваются одна из другой, представляя комбинации одного первоначального *юд*. Буквы присутствуют во всех сефирот, организуя мир вместе с ними. Каббала уподобляет этот процесс еще истечению вод. Первая сефирот (где буква *юд*) есть источник вод, вторая — истечение из источника. Из этой воды образуется громадный бассейн, как море: это есть третья сефирот. Далее море разделяется на семь каналов: это семь остальных сефирот. Эманационный характер образования мира совершенно очевиден, и во всем существующем царствует **святое единство**.

“Чтобы обладать знанием **святого единства**, — сказано в “Зогаре”, — нужно посмотреть на пламя, поднимающееся над углем или в зажженной лампе. Мы видим сначала два света, один ослепительной белизны, другой темный или синий. Белый свет сверху. Темный внизу составляет как бы сиденье первого. Они, однако, так тесно связаны между собою, что составляют одно и то же пламя. Но сиденье, образуемое синим или темным светом, в свою очередь связано с фитилем. Синий свет связан сверху с белым, а снизу — с пылающей материей, которая так же непрерывно поглощается в его недра, как он беспрестанно подымается к верхнему свету. Таким образом, все образует единство”. Исходный пункт этого сравнения мы видели уже в “Сефер Иецире”.

Относительно точного определения существа сефирот между каббалистами было много споров. С одной стороны, они суть эманации Эн-Софа или высшей сефирот — Короны (Кетер), в которой Эн-Соф является творческим и вообще действующим принципом и существом. Но, с другой стороны, сефирот, естественно, составляют атрибуты или свойства Божества и его имена, то есть силы. Во вселенной они действуют **триадами**, что подавало повод смешивать каббалистические понятия с христианскими. В действительности каббалистические триады не имеют ничего общего с христианским понятием о Пресвятой Троице. Триады появляются как следствие полового принципа, проникающего всякое существование по основным воззрениям язычества, и как следствие связанного с этим философского принципа Каббалы, что все в мире существует противоположностями, объединяемыми третьим согласующим их термином. Этот закон **равновесия** занимает большое место в Каббале. В высшем своем выражении он сводится к закону логики: теза, антитеза и синтез. Синтез является порождением.

Названия сефирот выражают свойства Божества, которого атрибутами они являются. Эти имена следующие:

1-я сефирот: **Кетер**, Венец или Корона;

2-я сефирот: **Хохма**, Мудрость (Франк уподобляет ее “Логосу”);

3-я сефирот: **Бина**, Ум, или, точнее. Разумение;

4-я **Хесед** или **Гедула**, Милость, Великодушие, Милосердие;

5-я **Гебур** (он же Дин, Пахад), Крепость, Суд, Правосудие;

6-я **Тифарет**, Красота или Великолепие;

7-я **Нецах**, Торжество;

8-я **Ход**, Слава, Величие;

9-я **Иесод**, Основание, Порождение;

10-я: **Малхут**, Царство.

Первая триада (Кетер, Хохма, Бина) образует мир понятий, это сефирот мысленные, в которых явилось мысленное создание мира.

Вторая триада (в которой 4-я и 5-я сефирот порождают 6-ю) суть сефироты конструктивные, образуют мир чувств и ощущений.

Третья триада (7-я и 8-я сефирот, порождающие 9-ю) суть сефироты динамические и образуют весь мир природы. Десятая сефирот, Малхут, представляет совместное господство всех проявлений божества в мире.

Сефирот разделяются на мужские и женские. Каббала проводит половое различие до самого божества. Это мало сказать: половой закон исходит от самого божества. “Начиная с Эн-Софа, — говорит Карпп, — до самых ничтожных творений — все находится под властью полового закона. Первое различие полов кроется в самом божестве. Принцип мужской вытекает из правой его стороны, принцип женский — из левой... Рассматривая всю совокупность вещей как одно целое, именно Бога в самом себе и мир, — “Зогар” уподобляет это целое великому андрогину, где Бог сам в себе, т. е. Большое Лицо представляет мужской элемент, а Малое Лицо — женский” (“Зогар”. Малое Собрание, 218).

“Все, что существует, — сказано в “Зогаре”, — все, что образовано Древним (то есть Богом), не может существовать иначе, как посредством самца” (mall) и самки (femelle)”**, то есть, выражаясь русским способом, — посредством мужского и женского элементов. Поэтому и сефирот, то есть самые манифестации и эманации божества, в совокупности своей составляющие божество, имеют **пол**. Мужские сефирот — Хохма, Гедула, Нецах, Тифарет. Женские — Бина, Гсбура, Ход, Малхут. Иесод представляет соединение женского с мужским или наоборот. Кетер (Корона) должна почитаться андрогинной. Предшествовавшее изложение уже отмечало, что половой принцип есть основное учение языческих философий. В нем полное отрицание **создания** (из ничего) и убеждение, что возможно только **рождение**. В “Зогаре”, впрочем, это и выражается прямо: “Половая форма есть первичная форма **создания**”; “Еще и теперь Бог лишь производит половые соединения, реализует браки, и это он называет созданием”. Это показывает, что “Зогар” не понимает самого слова “создание” или “творение”, а представляет себе только **порождение**. В Каббале вообще принимается, что до ныне существующего мира были другие, которые погибли, и причина этого в том, что Бог не имел половых качеств. “Древние миры погибли, — сказано в “Зогаре”, — как искры, брызжущие из-под молота кузнеца, потому что Древний (так называется иногда Эн-Соф, а большею частью Кетер) **еще не принял своей формы: он еще не оделся в форму мужскую и форму женскую**”. Таким образом, божество само постепенно образовывалось, как и остальной мир. “Зогар Песни Песней” говорит: Адам сначала был создан андрогином — мужчина и женщина, связанные спиной к спине. Но единение таким способом было не вполне совершенно. Бог отделил женщину и принес ее Адаму так, чтобы они могли смотреть лицом к лицу. Точно так же Эн-Соф, или Большое Лицо и Малое Лицо, не могли соединиться, чтобы произвести мир, до появления посредствующего принципа — это была любовь.

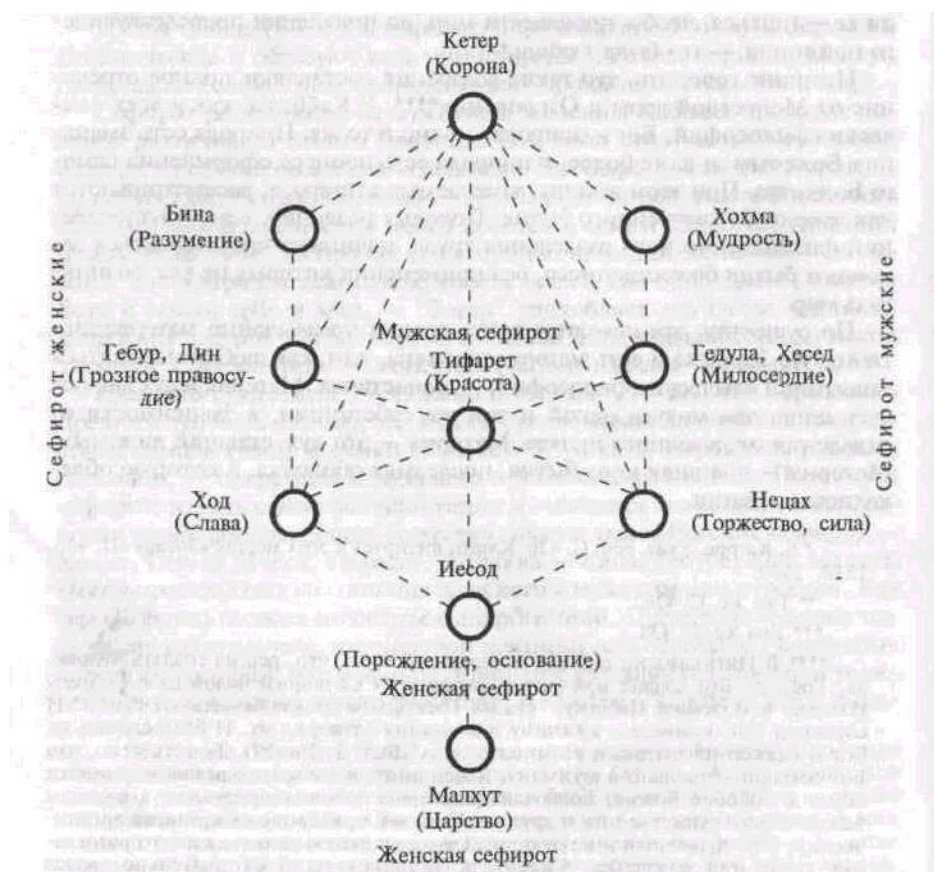
Излишне говорить, что такие воззрения составляют полное отречение от Моисеевой веры и Откровения. У Каббалы, как у всех языческих философий, Бог и природа — одно и то же. Природа есть эманация Божества, и даже более — природа есть процесс оформления самого Божества. При этом законы, замечаемые в природе, 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.

Эта точка зрения, между прочим, рождает и мысль графически изображать величайшие непостижимости мирового бытия*.

Эти изображения очень распространены и действительно помогают понять идеи Каббалы. Вселенная изображается в виде десяти концентрических кругов или, точнее, девяти, ибо в середине находится точка, а вокруг нес концентрически расходятся эманации сфирот. Другое изображение — в виде человеческого тела, так как человек представляет тип всего творения. Различные сфирот приурочиваются к различным частям тела, начиная с головы (Кстер), потом идут двойные сфирот — помещаемые в обеих руках и в ногах и т. д., вплоть до половых органов. Но самое обычное изображение — это так называемое каббалистическое дерево, иногда в виде рисунка дерева, растущего из земли (Эн-Софа), в виде ствола (Кетер), ветвей (другие сфирот), на которых развиваются листья и плоды. То же каббалистическое дерево изображается и простым чертежом, имеющим очень мало сходства с деревом.

Мы воспроизведем именно этот чертеж (см.).



В этом рисунке иногда помещают сверху (над Кетером) кружок, изображающий Эн-Софа. Пунктирные линии между сфирот показывают их сообщение между собою. Этих линий делается иногда гораздо больше, так как сфироты составляют одно общее сложное целое и заимствуют силы одна от другой. Так, если какая-нибудь сфирот хочет произвести суд — она заимствует свойство от Гебуры, а когда хочет произвести милость — заимствует у Гедулы. Рождение производится всеми ими через Иесод, которая называется “маткой” или утробой мира. Иесод собирает в себе всю субстанцию сфирот, но не для того, чтобы самостоятельно распространить ее вовне, ибо она женский элемент — “мать” и служит, так сказать, лишь передаточным пунктом. Для того чтобы реализовать сфирот в чувственном мире, служит Малхут, тоже женская сфирот. Все сфирот расположены триадами. Правая колонна — мужская, левая — женская. Средняя колонна — самая главная — представляет соединение мужских и женских сфирот. Все десять сфирот вместе составляют мир **эманации** — **олам ацилут** и, разделяясь в нем на три класса, образуют **три** мира: мир понятий, мир ощущений и мир порождения.

Через Малхут целостный мир эманации, то есть божество, властвует в мире сотворяемом.

Эти три триады сфирот не сами составляют соответствующий мир, а порождают его. Ход этого порождения описывается подробно, и должно заметить, что человек (Небесный, Адам Кадмон)

проникает собою всю вселенную, так что он присутствует в совокупности сефирот. Эта совокупность выражает силы и имена Божий, но они присутствуют и в человеке. Порождаемый мир образует также три мира или, скорее, четыре, так как первым считается мир эманации — **олам ацилут**. Второй мир — **олам бериа** — мир создания, но вообще, а не в частности. Третий мир — **олам иецира**, тоже творение, но уже в смысле формирования, это мир духов. Четвертый — **олам асия** — мир творения совершающего, мир видимый.

Адам Кадмон присутствует во всех этих этажах.

“Почему все эти древние миры были разрушены? — спрашивает "Идра Рабба". — Потому что человек еще не был образован. Ибо форма человека заключает в себе все вещи. Через нее все может поддерживаться. Так как он еще не существовал, предшествующие миры не могли удержаться и пали в развалинах до тех пор, пока не была установлена форма человека. Тогда они снова возродились, но под другим именем”.

Недостаточно, поясняет Франк, чтобы вещи происходили от Бога, нужно, чтобы Бог постоянно присутствовал среди них, чтобы он жил, развивался и воспроизводился вечно под **их видом**. Так вот это-то условие и было достигнуто **созданием сефирот, Адама Кадмона и половой двойственностью** во всем живущем.

“Форма человека, — говорит Симон бен Йохай ученикам, — заключает все, что есть на небе и на земле, существа высшие как и низшие: поэтому-то Древний из Древних избрал ее своей формой. Никакая форма, никакой мир не мог существовать прежде человеческой формы, потому что она заключает все вещи, и все, что есть, существует только чрез нее, без нее же не могло бы быть мира... Но нужно различать человека свыше (Адама Кадмона) и человека внизу, ибо один не мог бы существовать без другого”.

Божество и человек, в своей высшей форме, почти не различаются. Совокупность сефирот, составляющая проявление Бога, составляет также и образ Адама Кадмона.

Конечно, человек здешний, земной, есть лишь слабое отражение Адама Кадмона, но отражение верное, способное усиливаться, приближаться к прообразу своему и даже в настоящее время имеет воздействие на всю вселенную.

По коренному взгляду Каббалы, это воздействие неизбежно. “Низший мир, — сказано в "Зогаре", — есть копия высшего, и один получает влияния от другого”; “Высший мир висит в низшем мире, и низший в мире высшем”. “Но, — говорит Карпп, — оригинально то, что раз миры появились, то уже не причина воздействует на результат, не высший мир действует самопроизвольно на низшие, но колебания мира идеального зависят каждый раз от волевого действия мира реального, и особенно от воли человека. Нити великого космоса сконцентрированы в руках человека, движение и физическая жизнь вселенной вручены мысли и сердцу человека. Человек есть перекресток всех дорог, идущих с неба па землю и с земли на небо, через него идут все восходящие и нисходящие токи. Он даже есть распределитель всего. Без него ничто не может пребывать ("Зогар", III, 144 а). Когда низший мир воодушевлен желанием, жгучим алканием высшего мира, этот последний спускается к нему. Именно в человеке это желание достигает сознания самого себя, и в человеке и через человека оба мира соединяются и взаимопроникают все более и более” (“Зогар”, I, 99 а).

Таково огромное значение **человека** — даже не идеального Адама Кадмона, Небесного человека, а здешнего, **земного**.

Соответственно с такой сложной компетенцией человека его существо также очень сложно. Кроме тела, он имеет многосоставную душу. Эти души, в сущности, созданы заранее, но все-таки каждый раз при нисхождении в тело душе приходится рождаться для земного существования, и это производится двумя сефирот: Королем (Тифарет) и Королевой (Малхут). Эти две сефирот, называемые “чета” или “два лица” (но не те великие лица, о которых говорилось раньше), находятся в супружеской связи: Тифарет — Супруг, Малхут — Супруга. Окончательным же органом, через который проходит рождающееся,

служит Исод. Соединения Короля с Королевой происходят в различной обстановке. Когда нужно родить кого-либо для мира, Король ходит к Королеве. Когда же душа, по отбытии земной страды, должна отойти в высшую жизнь, Королева восходит к Королю и препровождает ему душу.

Души созданы ранее, вместе с мирозданием. Но когда нужно родиться в теле, то душа рождается от Короля и Королевы в то самое время, когда земные муж и жена зарождают своего ребенка. Души на небесах андрогинны. Но при рождении полы в них разделяются, и в Каббале даже есть идея, что здесь, на земле, одна половина души должна искать другую половину, и именно от этого происходит влечение мужчины и женщины. Истинный брак должен снова соединить воедино душу, разделившуюся при нисхождении в мир. Души вовсе не желают родиться. Их жалобы на это очень напоминают рассказ египетского Гермеса Трисмегиста о том, как души высылаются на землю. Задача души в земной жизни — достигнуть какого-то совершенства (довольно непонятного), и если в течение одной жизни это не достигнуто, то душа воплощается в другое тело. В обычном представлении евреев переселиться душа может и в животное, но собственно в Каббале переселение возможно только в другое человеческое тело. Довольно нелогично с точки зрения усовершенствования, душа на небесах знает все, чему потом обучится на земле, но при рождении забывает и должна снова учиться, так что при успешном усовершенствовании получает, собственно, только то, что имела и до рождения.

Иногда в одно и то же тело помещается две души: это происходит в тех случаях, когда душа своими собственными силами не может усовершенствоваться. Тогда ей в помощь дается еще другая душа.

В отношении строения души Каббала повторяет буквально учение египетской философии.

Основная часть души — **нешама** (дух) и собственно душа — **руах**. Но, кроме того, присоединяется еще составная часть нефеш — это чисто животная органическая сила. **Нефеш** заботится о теле и питает его. Руах даст направление нефеш и освещает его, насколько допускает природа нефеш. В свою очередь руах получит руководство и освещение от неша-мы. Эти части души истекают из различных сефирот: нешама истекает из самого Кстер (Короны, Высшего Бога), руах от Короля (Тифарет), нефеш — от Королевы (Малхут). Но, кроме этих частей, в душе имеется еще то, что египтяне называли “Призраком”: это **личный образ** человека. Он посылается к моменту зачатия ребенка и не входит в тело женщины до тех пор, пока не произошло действительного зачатия. Эта форма имеет буквально такую наружность, какую будет иметь родившийся человек. Наконец, есть еще пятый элемент — это чисто жизненная сила, не животная, как нефеш, а сила растительных процессов организма.

Переселениям подвергается собственно нешама, и после надлежащего усовершенствования она возвращается через Малхут и Тифарет к Высшему источнику — к Божеству. Конец этих блаженных душ состоит в столь тесном слиянии с Божеством, что трудно определить, сохраняется ли при этом в душе (точнее, духе) какой-нибудь остаток **личности**, индивидуальности.

“В одной из наиболее таинственных и высоких частей неба, — сказано в “Зогаре”, — есть дворец, называемый Дворцом любви. Там происходят глубокие тайны. Там собраны все души, возлюбленные Царя небесного. Здесь Царь небесный обитает с этими святыми душами и соединяется с ними поцелуями любви”. В другом месте говорится, что между разными ступенями существования (которые называются семью храминами) есть одна, означаемая именем “святая святых” — где все души соединятся с высшей душой и дополнят друг друга. Тут, говорит Франк, “создание не может себя отличить от создателя”. Приводя другое место “Зогара”, сравнивающее возвращение души в высшую сферу с возвращением птицы в родное гнездо, Карпп говорит: “Душа погружается в это божественное гнездо до такой степени, что теряет сознание своей индивидуальности. Она буквально теряется в божестве”.

Казалось бы, с идеей переселений душ несовместимо понятие об аде, и, однако, он существует в Каббале таким же нелогичным привеском, как в буддизме, и, вероятно, по той же причине: уступке народным верованиям. Точно так же с указанной судьбой блаженных душ, казалось бы, несовместимо понятие о воскресении тел с каким бы то ни было их преображением. **И**, однако, эта идея допускается в “Зога-ре”. вероятно, опять под влиянием народных верований и в очень смутных формах. Без этого трудно было бы думать что-либо о мессианских временах, а отказаться от Мессии — и остаться евреем

— совершенно невозможно. Каббала признает пришествие Мессии, и даже в смысле восстановления династии Давида, и при этом — все-таки в самых неясных выражениях — толкует о том, что при этом будет уничтожено зло и, что всего удивительнее, смерть. Самые злые духи с Самаелем во главе будут очищены... Как это совместить с таинственным Дворцом любви и слиянием душ в высшем божестве — Каббала не объясняет ни себе, ни другим.

Нам нужно еще хоть слегка отметить ангелологию Каббалы. Она очень обширна и развита. Ангелы имеют сложную иерархию и распространены повсюду. Они смешиваются — употребляя нашу терминологию — и с силами природы, и с силами Божества. Множество ангелов являются персонификациями божественных качеств. Ангелы, с другой стороны, отождествляются с планетами и другими небесными телами. Они повсюду и являются движущими силами всего космоса. Происходят они из четвертой сефирот, то есть из области огня, из области “расширения силы жизни”, где были “начертаны” и “выбиты” Престолы славы, серафимы, офанимы, святые животные и служебные ангелы.

Ангелы заведуют всеми планетами, знаками зодиака, звездами, всеми силами природы и влияют на весь мир и даже на человеческие дела. Именно влиянием на ангелов разного рода пользуется практическая Каббала для достижения своих целей. Но вообще говоря, человек, достигший святости, — выше ангелов. Даже и Талмуд признает, что “праведники более велики, чем Ангелы”. “Зогар” же объясняет: “святые духи, которые суть вестники Господа, могут подыматься только на одну ступень,

но в душе праведных людей есть две ступени, сливающиеся в одну. Поэтому души праведных подымаются выше, и их чин более возвышен”.

Злые духи столь же многочисленны. Они даже имеют свои сефирот. По-видимому, это выделение зла в одну особую область, стоящую рядом с областью добра, совершенно нелогично и представляет какой-то отголосок парсизма, не согласованный с другими точками зрения Каббалы. Действительно, рядом с сефирот злых духов в Каббале есть учение о том, что абсолютного различия добра и зла нет. Злые духи — это просто самая несовершенная форма творения, “клипоты”, как их называют, то есть “шелуха” бытия, самая внешняя оболочка бытия, наиболее отдаленная от источника света божественного.

В демонологии Каббалы отразилось древнейшее халдейство чужь ли не аккадских времен, и в то же время этих духов приходилось как-нибудь согласовать с общими философскими идеями бытия и творения. Поэтому демонология Каббалы чрезвычайно пестра и спутана. Главный злой дух — Самаель, библейский сатана, занимает даже весьма крупное место в общем заведовании миром — именно управляет планетою Марс (на пятом небе), хотя и получает влияние от Бога не непосредственно, а через ангела Цадкиеля.

В то же время Самаель, которого называют также Ядовитым Змеем, принимал участие в грехопадении первых людей. Грехопадение изъясняется в Каббале довольно неясно. До грехопадения Адам и Ева были, по Каббале, блаженными духами, не имевшими тела, но одетыми в лучи света. Адам был андрогином, о Еве ничего не сказано. Потом Адам увлекся желанием знать земные вещи, спустился к ним. был ими соблазнен и потерял прежнюю природу. При чем тут был Самаель и какова роль Евы — не изъясняется, хотя, во всяком случае, соблазн Самае-ля шел через Еву. Когда таким образом Адам погрузился в низшую природу, Бог дал ему и Еве плотские тела. Позднейший толкователь Каббалы, Исаак Лория, полагает, что вместе с Адамом было создано множество душ, которые составляли коллективно одну душу, так что падение Адама было общим грехом всех душ. В этом виде Каббала сходна с Гермесом Трисмегистом, в учении которого, впрочем, нет коллективной души, а есть лишь коллективное падение.

Злые духи по каббалистической философии, как сказано, имеют свои 10 сефирот, представляющих степени сгущения зла. Первая и вторая степени составляют основание хаоса, третья степень — пребывание во мраке, остальные семь — это храмины зла, где, собственно, и находится ад. Тут собраны все пороки. Высший начальник этих мрачных жилищ — сам Самаель. У него, по общему правилу полового закона, имеется и жена, именуемая Прелюбодеицей,

В демонологии Каббалы сатана, в смысле ожесточенного противника Бога, совершенно отсутствует. Идея Аримана, присутствовавшая в начале каббалистической философии, затерта до чрезвычайности. Злые духи сводятся к чему-то назойливому и вредному, но мелкому. Самаель является фигурой, не определившейся в видимых противоречиях своих качеств и ролей.

Такова Каббала как мирозерцание, как философия бытия. Такая философия не может не выражаться в известных практических применениях. То или иное понятие о мире и бытии естественно имеет своим последствием известное отношение наше к силам бытия, проявляющимся в мире, отношение не только умозрительное, но действенное. Это и выражается в так называемой практической Каббале.

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)”. Современные каббалисты и ныне очень почитают сочинение, 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 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 много, так как цена их составила 50 000 драхм (Деян. 19, 13—19).

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

Точно так же караим Салмон бен Иерушам в начале X века по Р. Х. упрекал раввинистов-мистиков в том, что они претендуют магически исцелять болезни, 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, 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 из 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 как **образ**. “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”. 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 судьбы.

В этом случае виды таинственного знания сообщают нам лишь **пассивное** предвидение событий. Но единство мира и положение в нем чело века 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”.

Это понятно, потому что “Бог” для Каббалы, в сущности, есть скорее некоторый основной элемент, который реально концентрируется в более конкретных силах, каковы особенно ангельские, управляющие небесными телами, влияющими на мир, и стихиями, составляющими его. На них-то преимущественно и приходится направлять сознательное влияние человека. Тут является элемент **теургии**. Теория Каббалы, говорит Папюс, 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 остается, в смысле **искусства**, достоянием лишь посвященных. Но о **способах** магических действий можно судить в общих чертах по литературным данным.

Таинственное знание действует, во-первых, посредством предугадывания **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 предугадывания по символу, то есть астрологии, физиогномики и хиромантии, уже упомянуто выше. В отношении же 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”.

Мы видели, что буквы представляют некоторую действительную силу, род “существ”, которые играли важнейшую роль в создании всех частей вселенной, при самом реализовании 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 сефирот, и “царствуют” во всем, возникшем в сефирот 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 также 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”.

Для пользования этой возможностью 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, расчленение текста и отдельных букв и расшифровка слов и даже букв.

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

Темура составляет самую обыкновенную расшифровку Писания, для чего нужно иметь только ключ. Таких ключей несколько. По способу атбаш ключ состоит в обратном расположении букв азбуки и, соответственно с этим, заменой 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, которых буквы, 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 заглавными буквами какого-то целого слова. Начиная догадываться, какие могут тут подразумеваться слова, мы каждое слово текста можем превратить в целую фразу. Разумеется, при таком способе, вникая в смысл Св. Писания, в нем можно найти приблизительно 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 их соображениям. А отыскать в Писании необходимо, ибо все, что есть истина, непременно должно находиться в нем.

Вся работа этих разысканий 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 этого рода приведены в сочинении Папюса. Для нас достаточно охарактеризовать их общий смысл и способ пользования ими.

Смысл таблиц состоит в том, что различные силы — имена божественные, ангельские и ир[очие] расположены по таблицам к различным “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 мы, таким образом, видим, куда нам 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”. Но недостаточно знать буквы этого “Великого и страшного имени”: нужно еще уметь их правильно произносить. Совершенно то 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 “баалшемом” считался в близкое к нам время 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 узнаются таким способом. В трех строках трех стихов XIV главы Исхода содержится в каждой по 72 буквы, речь же идет об ангеле, помогшем Израилю при переходе через Чермное 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.

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 дня до 10 часов 40 минут дня, 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 гения, 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 противоположного ему зла.

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, благотворительную, и черную, зловредную. Но учиться как той, так и другой нужно очень долго, проходя при этом и известную личную “тренировку” посредством известной дисциплины, долженствующей развить в посвященном в тайные знания известные способности к вызываниям духов и обращению с ними.

Очень древний (относительно) образчик этой личной тренировки приводит Карпп, говоря о так называемом Иеридат Гамеркаба, то есть о погружении в глубину “меркаба” — известная форма “созерцания”. Тут имеется целый кодекс предписаний, приуготовляющих 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 и потом до высших, проходя десять ступеней приготовления и возвышения. Когда “небо открывается” перед созерцателем, это, по объяснению учителя, не значит, чтобы он восходил на небо, “но у него возникает в сердце нечто, вводящее его в созерцание божественных вещей”.

Должно притом заметить, что не одно приготовление, 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 развить несуществующие силы.

Нередко говорят, что тайна, в которой держатся каббалистические способы гадания и действия, а равно и продолжительная выработка ищущих посвящения в тайны, имеют целью предохранить мир от того зла, которое может произвести посвященный в таинства, 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, 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 своими чарованиями придал свой вид ослу, который и был казнен вместо него, а сам остался здоров и невредим и в назначенное время пришел на субботнее пиршество. Это чудо произвело на Нахманида такое впечатление, что он сам сделался каббалистом*. 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” и иначе 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 нередко даже очень низко. Так, раввинисты обвиняли в крайней распущенности самого Саббатая Цеви, лжемессию, который учил на каббалистической основе. Если бы это было даже преувеличение, порожденное партийной ненавистью, то все же “Катехизис саббатиаи”, сохранившийся до нашего времени в Салониках, далеко не блещет высокой этикой. В нем значится, 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 понятно в борьбе за существование, то все же не блещет этикой.

Весьма дурно отзывались евреи о саббатиаицах, проникших в Польшу. “Они, — говорит их обличитель Яков Эмден, — разрешили себе прелюбодеяние, воровство, клятвопреступление и делали это с намерением, чтобы насытить нечистую силу и тем ускорить пришествие Мессии”. 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”. В окружном послании знаменитого Гаона Ильи, кроме тех же обвинений, читаем, что “между хасидами есть люди, запятнавшие себя кровью невинных бедняков”. 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 Лейбсль обвинял Елимелеха в том, что по его учению цадик может отпустить человеку даже будущие грехи, если только обяжется сам повторить их.

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 чудотворениях, но из нее мы не узнаем почти ничего о той стороне магических влияний, которые можно производить материальными средствами и жертвою. Несмотря на тысячелетнее существование. Каббала со стороны практической остается весьма таинственной. А между тем это не есть движение отжившее. В течение всей истории она показывает себя живущей и развивающейся. С XVI века каббалистический мистический обряд получил новое развитие у Исаака Лурье.

Исаак Лурье — личность восторженная и увлекающаяся, жил в 1534— 1572 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 продолжал его ученик Хаим Витали.

Этот Витали и подвергся в настоящее время 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 передаст Пранайтис, очень любопытно, так как воспроизводит манихейскую тему, проявляющуюся и в христианских ересьях. Это показывает, как разнообразны постоянные влияния, действовавшие на Каббалу. Но в этом учении Хаима Витали Пранайтис указывает также обоснование 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 ссфирот. 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”.

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” кого-нибудь, 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 такой смысл, и ее нельзя не 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 жертвоприноситец вертит птицу над своей головой, причитая молитву, а потом бьет трижды жертву, приговаривая: “Этот петух (или курица)

да будет заменю 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. 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 своем общем смысле: то есть разнообразного влияния человека на все сферы мира, с низших до высших, для получения тех результатов, которые могут быть нам нужны и желательны. Что касается самих способов действия, они известны или поверхностно, или совсем неизвестны, служа предметом лишь догадок.

Известно, что существует две Каббалы. Одна европейская, родившаяся из еврейской, но переработанная главнейшим европейским умом, 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”.

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 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 влияниями гностическими и герметическими. Точно так же они стали воздействовать, наряду с влияниями гностическими и неоплатоническими, на мир магометанский. Но в древнейшие времена, вследствие тайны, окружавшей Каббалу, трудно выделить ее влигнис среди влияний гностицизма. С тех же пор, как Каббала явилась открыто, она оказалась могущественной силой, воздействовавшей на умы христианского мира. Первым европейским каббалистом был уже Пико де Мирандола (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 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 гностическим, герметическим и вообще всем влияниям пантеистического 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 Лурия и Хаима Витали, Саббатая Цеви ц 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, которого существо находится вне созданной им природы.

Поэтому каббализм подрывал как Моисееву веру, так и христианскую. В общественных отношениях он подрывал и тот строй, который держится на законе, данном Богом, ибо делал **человека** самостоятельным устроителем своих общественных отношений. Эта сторона Каббалы возбуждала тревогу и в еврейском обществе, побуждая его иногда сильно бороться 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 “цадикив” — 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, 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 они, и прежде всего Церковь, он порождал те же идеалы общественности, что они.

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 последствиями политическо-общественными, то лишь потому, что это мирозерцание подрывало христианско-церковное мирозерцание, а через это и строй, на нем основанный, и те формы дисциплины, которыми он держался.

То умственно-общественное движение, составною частью которого в религиозно-философском отношении была Каббала, вместе с гностицизмом и оккультизмом подрывая основы христианского строя, утвержденного в средние века, являлось фактически реформаторским, освободительным, революционным, так как противопоставляло общественной дисциплине старой Европы идею демократическую. Идея демократическая сама собою, внутренней логикой выдвигалась против идеи иерархической, когда идея подчинения воле Божией заменялась идеей человеческой автономности. Поэтому-то тайные общества и направления, в мирозерцании 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, чтобы каббалистическая идея была по существу “освободительною”, демократическою. Совершенно наоборот. Если каббализм, как и оккультизм, когда-либо начнет вносить

в устроение общественное **свои собственные идеи**, то они будут порождать общество своеобразно аристократическое и очень деспотическое. 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 одинаковы, не всем из них 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 руководства, 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 неодолимой **личной силой**. Она обладает способностью властвовать над всею природою, над силами ангельскими, над душами людей, не потому, чтобы такое властвование было дано ей каким-либо человеческим законом, “конституцией”, а потому, что эти высшие люди без сравнения сильнее прочих, а 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 цадигов 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, из “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 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. Мыслимо 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 давать никакого серьезного значения.

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 должного, 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, — есмь 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 появлении христианства оно встретило на своем пути величайшие противодействия. Против него сразу стало иудейство. Против него языческая философия выставила высочайшие концепции своего разума. 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 чудодеев 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 ;на отводила им достойное место в гражданском обществе”.

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, 6). Почему же “христианская свобода” более привлекала сердца, чем карпократовская? Потому что сердце человека чувало то, что сказал апостол по адресу гностических свободолобцев: “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 сделали 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. Потому-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 молельной 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.

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 Аполлонием 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 прочем, 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”.

“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”.

То же самое заявляет цезарям Иустин Философ и Мученик. “Прежде (в язычестве), — говорит он, — мы находили удовольствие в любодеевании, а ныне любим одно целомудрие. Прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому нерожденному 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 произволению, 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”.

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 Павел, — 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”.

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.

Характеристическое выражение этого мы видим у неизвестного автора “Письма к Диогнету”, апологета II 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 и по 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 формулировал Ориген, сказавший: “Так как Бог восхотел, чтобы учение Христа одержало победу над всеми, то всякие человеческие умыслы против христиан — напрасны”.

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 оторваться от Христа, не потерять Его. В первое время распространения христианства ошибок 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 спутываться на почве усвоения христианству терминов этой философии, откуда являлись опасности для правильности понятия о вочеловечении Слова Божия и т. д. Из этих опасностей христиан выручало живое чувство веры, единение со Христом.

Анализируя суждения некоторых апологетов об отношениях между Богом Отцом и Богом Сыном, проф. Спасский 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 характеристичностью 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 Божиим. 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 неодолимой. 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 составила одну из главнейших задач христианских с первых времен, 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 увлекаться 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 научал не только жизни, но и вере. Он объяснял ученикам, что такое Он, что такое Отец, что такое Дух Святый. 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 устной 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 (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 I веку относится апостольский Символ веры и Постановления апостольские, хотя впоследствии исключенные из канона. Что касается “Учения 12 Апостолов” — эта сводка относится, вероятно, ко II 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 II 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.), Эр-мий (II—III вв.), Киприан (II—III вв.), Арнобий (III в.). Были еще малоизвестные — Аристон, Мильтиад, Клавдий Апполинарий. Общеизвестны громкие имена Климента Александрийского, Ириней Лионского, Оригея, 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... Присутствуя 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*.

А между тем с понятием о существе Бога и существе 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 существе 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, как-то: о соединении Божественного и человеческого естеств в Иисусе Христе, о единстве или двойственности Его воли, а в дальнейшем, еще более частном последствии — вопрос о Пресвятой Деве как “Богородице” или только “Христородице”. Не станем рассматривать этих богословских споров и отмечаем лишь то, что невозможно было без правильного представления об этих вопросах безошибочно вступить на путь **жизни** во Христе.

Значение догмата Пресвятой Троицы сое гонт 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 возрастать 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 (“Бо-гоискание 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 повести 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 противопоставить 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, а 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 или люди. Но логическим развитием пантеистической мысли это представление приводит к признанию **высшей божественной роли именно за человеком**.

По теории йогического пантеизма, усвоенной и в теософии, и в оккультизме, общемировой процесс эманации идет сначала в виде уплотнения духовного элемента и перехода ее в состояние материи (инволюция, заворачивание), а потом обратно начинается разворачивание, эволюция — переход в духовное состояние. Человек составляет важнейший поворотный пункт этого процесса, ибо с него начинается эволюция духа. Душа человека, усовершенная посредством мстампсихоза (повторных воплощений) и дойдя до известной степени совершенства, уже не воплощается снова, а переходит в разряд ангельский. Ангелы — это бывшие люди. Таким образом, оказывается, что сознательный духовный мир формируется из человека, и получается, что божество есть 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, то есть главнейшим образом 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, во всяком случае, **аналогично** человеку, ибо природа и человек эмануруют 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** природу этого непостижимого Существа и таким образом даст 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 сноси субстанции. Мир возник не в виде эманации, а как чистое **творение** из ничего, из небытия. Ничего подобного творчество **нашей** природы не способно произвести, до такой степени, что множество людей даже не верят этому как невозможности, как абсурду. 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 как бы три Личности, три Существа, имеющие даже некоторые личные особенности, но тем не менее составляющие Единицу. 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 (Лии, Ипостасей), — говорит Григорий Богослов⁷, ~ по тождеству сущности и силы имеет единство к соединенному (то есть Св. Троице) не менее, чем сама с собою (в Ипостаси)”.

“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.

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 многая Твоя ради благодати и долготерпения не прогневался еси на мя”; и далее: “отверзи уста моя поучатися словесам Твоим, и разумети заповеди Твои, и творити волю Твою” и т. д. 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 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”.

Характеристическую 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 невозможно, 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 и 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. Епископ Феофан Вышенский излагал даже очень любопытную теорию о том, как доходят молитвы до ангелов и святых. Отец Иоанн Кронштадтский писал также целую теорию о значении таинства Евхаристии. Но 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 в христианстве область благочестивого личного мнения вообще очень широка, а церковная догматизирующая 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, которых стремления 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 собственно 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 мистических. 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 знание 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”.

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”, которые хотя исключены из канона, но в неповрежденных местах своих выражают мысль древнейшей Церкви.

Действительно, масса верующих, “тело Церкви”, как выражаются, представляет элемент вовсе не пассивный. Они, получая учение и указания, должны заботиться, чтобы не попасть в руки обманщика. Это проявлялось с древнейших времен, а и новое было засвидетельствовано восточными 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”.

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 сложными. 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 императорского периода (синодально-обер-прокурорской).

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 “критора” церкви, смело пойти против злоупотреблений иерархии или вторгающейся еретичности. Но когда такая роль возводится в принцип - то получается незаконная узурпация.

В христианстве - вес 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, которого цель составляет хранение жизни во Христе. Это именно монашество.

По мере того как в среду христиан начало вливаться все более элементов, хотя и стремящихся к святости, но очень сильно проникнутых также мирскими интересами, и особенно в то время, когда стала назревать христианская государственность, 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 уединившегося. 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, подчиняемой Богу, посредством наставника, учителя духовной жизни, руководителя совести спасающихся. Общежительные общины монахов усваивали жизнь коммунистическую, в которой не признавалось никакой личной собственности. Но и в жизни пустынной, одинокой монахи не считали ничего своим, да 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 даст 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 и 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 величайшим одобрением. Лучшие деятели Церкви, организовывавшие се в государственной среде, прилагали особое внимание к созиданию параллельно с этим монашества и к возведению его на всю 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 велико во всем, где является школою духовной жизни и рассадником всецелого предания себя Богу.

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 приражающихся к тебе скверн, ты мог и настоящую жизнь провести сколько можно лучше и сподобиться будущих благ”.

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 сплывавшаяся 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 вес 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.

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 один-одинехонек 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 чреда перейти в загробную жизнь, когда и открылась людям дивная повесть ее разрыва с грехом.

Множество других пустынников и их общежитии, напротив, привлекали к себе целые толпы народа, искавшего поучения и примера 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 вырабатывала 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 трогательные 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 ученых, 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 ссеверорусские 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 Мслитона 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 Cimsianorum*. Этот термин и был употреблен в Миланском эдикте.

Вскоре же после признания прав Церкви государство Константина Великого иступило 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 обратно 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 вовсе не есть предмет только академического рассуждения, а основа **жизни** человеческой. Согласно убеждениям и верованиям устраивается вся жизнь, со всеми ее сложностями. Отыскание **истины**, разумеется, может идти только свободным рассуждением. Но, отыскав истину, люди действительно убежденные устраивают сообразно с нею всю свою жизнь, и в том числе такие ее стороны, в которых действует элемент принудительный. Никогда не было ни одного верования и убеждения, которые бы не приводили к этому, и быть не может, 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 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 для 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. Вес 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 *maximum* 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 нимало 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 стремятся 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 не легка 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, которых высоту и благотворность 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 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 соглашением 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 передачей ее другому лицу.

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***,”

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 протестантской, 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. Юстиниан²¹ в предисловии к 6-й Новелле говорит (527—565 гг. — годы правления. — *Ред.*): “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 мира. 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.

Это согласие достигается (в принципе) полным единодушием закона и канона. Халкидонский собор²⁵ 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 бесспорнейших 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 развивалась 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 человечества христианскими началами. Государство в своей деятельности усваивало христианские точки зрения по этике межлических отношений 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 обязательной 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 составляло 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 глубину народной жизни.

Вообще, единение деятельности Церкви и государства принесло в религиозном отношении богатые плоды для всей массы народов христианского мира, всюду зарождала 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 темных 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”.

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 государстве! гной 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.

Такие захваты со стороны королей и князей отчасти и побуждали пап к присвоению себе государственной власти. Корень же ненормальности именно заключался в том, что епископы допускали до принятия на себя государственной власти. В результате этого развивались и дальнейшие ненормальности, как, например, ведение епископами войн, причем они лично командовали войсками и принимали (иногда весьма мужественно) участие в боях.

В восточно-православных Церквях эта ненормальность 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 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 поддастся 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 сжимание

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 исламе — 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 условие 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 обычно православная община отлучала еретиков, а те, в свою очередь, отлучали ее, утверждая, что православны они, а не другая часть. Епископ, ставший еретиком, не желал покинуть 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, а не 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 их 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 имения. Хозяев при этом схватывали, заставляли везти кареты, в которых восседали рабы, а потом убивали. Жесточе всего 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 тонкие пытки: заливали глаза их уксусом и т. п. Измучив, их 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 самоожжении 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.

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 характерично 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 святиню 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”.

Без такого отпора христианам пришлось бы становиться в положение гонимых мучеников. Но чем более прилиvalo в среду христиан новообращенных, далеко не проходивших 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 изошли 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 мирозерцания 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”.

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 собирал соборы для разбора всей этой грязи, распорядился и сам и все-таки, будучи убежден в невинности 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 смалодушествовали и 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 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 ведено 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, загнавши 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 вроопределение", 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 Феодора 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, по 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 II 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 Херсонс, 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 II, 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 Сарангинихия 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.

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 почитатели 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 иномыслящих затмевало даже ярость инквизиций. Дело в том, что религиозные мотивировки преследований и насилий, в сущности, лишь прикрывали в христианском мире цели и стремления ничуть не религиозные, а политические, экономические, 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 и 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.

Судьбы евреев "голусы" (рассеяния)

Новозаветный период евреи провели почти сплошь в так называемом "рассеянии" — по-еврейски "голуса", то есть в землях чужих народов, под властью чужих государств. Но рассеяние началось не в христианскую эпоху, а за более пяти веков до пришествия Христа, при разгроме Израильского и Иудейского царств. Вторичное почти столь же грандиозное рассеяние повторилось при разрушении Иерусалима римлянами. Но и в промежутке между возвращением из плена и вторичным разрушением Иерусалима огромное количество евреев, вероятно большинство, жило все-таки "в рассеянии". В сущности, ничто не понуждало к этому евреев по возвращении из вавилонского плена и во все время владычества Рима, до разгрома, но они все же, называя себя изгнанниками и вздыхая по далекому отечеству, жили среди чужих народов. Это пребывание давало множество выгод, с которыми изгнанники не имели расчета расставаться. Во многих местах они жили лучше и даже свободнее, чем в Палестине (например, в Вавилонии во времена князей изгнания — Реш Голут), и, во всяком случае, до начала систематических против них гонений — не дурно. Не прерывая связи с отечеством, они, однако, туда *не* возвращались даже и в такие времена, когда в Палестине существовала их национальная власть.

Это рассеяние — голуса — представляет одно из оригинальнейших явлений столь своеобразной истории евреев. В общей сложности это изгнание, или рассеяние, для громадного числа евреев, и даже для целостного их состава, тянется уже около 2500 лет. Всякая другая нация давно бы уничтожилась при таких условиях. Евреи же остаются не только невредимы, но именно времена голусы были эпохой появления у них величайших национальных надежд. Эпоха голусы выработала и средства евреев для мирового господства. Пока евреи, до мидо-вавилонского разгрома, жили независимыми царствами в Палестине, они не имели никаких претензий на всемирное владычество и не проявляли желаний больше того, чтобы жить независимо на своей земле. Но именно в вавилонские времена и затем во времена рассеяния — после Бар Кохбы — рождается, зреет и упрочивается идея всемирного владычества.

Это, конечно, рисует в необычайной могучести выносливость еврейства и его беспримерную энергию и самоуверенность. Ничем не сломанный, Израиль среди величайших бедствий и неудач как бы почерпал лишь новые силы для созидания своего национального дела. Две тысячи пятьсот лет евреи все громадные силы своего духа употребляли на поддержание и усиление своего внутреннего сплочения, которое уже в Вавилоне затмило все, что было в этом отношении в свободной Палестине.

И основой этой национальной работы было все время то, что наиболее отличает евреев от христиан, то, из-за чего евреи отвергли Иисуса Христа и объявили первую зарождающуюся христианскую Церковь вредной еретической общиной, против которой они, когда были еще господами положения, начали борьбу мерами и убеждения, и насилия. Это было сплочение на почве Закона, привязанность к

которому постепенно дошла до какого-то обожания. В этом отношении евреи времен Христа и евреи самых последних времен, исключая, конечно, людей, совсем отошедших от еврейства, думали и действовали одинаково с поразительным консерватизмом, не имеющим аналогии в жизни всех других народов, не исключая китайского. “Закон” — это было нечто близкое, дорогое, как бы одушевленное. Известному учителю еврейства Иосифу Каро (1488—1575), отличавшемуся мистическим настроением, в его видениях даже являлась “Мишна” (основная часть Талмуда) как особое существо высшего порядка. Пред Законом преклонялись все. Знаменитый Иуда Галеви (1086—1142) пишет Закону истинные дифирамбы. “Заповеди и запрещения, предписываемые еврейством, — говорит он, — составляют средство сохранить божественно-пророческую натуру израильского народа”. Над смыслом Закона недозволительно даже задумываться. “Одно только Божество, предписавшее эти Законы, знает, насколько они соответствуют главной цели. Человеческое мудрование не должно порицать и изменять их, ибо всякое уклонение, как бы ни было оно маловажно, может легко вести к уклонению от цели”.

Нет ничего более противоположного, как воззрение на религиозную жизнь христианства и еврейства. В христианстве основу всего составляет вера и самостоятельное исполнение, по проникновенности им, самого духа Закона, который состоит в любви. Христианство требует рождения духовного внутренней святости, или, как выразился еще ветхозаветный пророк, — нужно, чтобы Закон был вложен в сердце человека. Еврейство, наоборот, основывает нравственность на дисциплине. Один из гениальнейших евреев нового времени, друг Лессинга, человек, пользовавшийся славой одного из либеральнейших людей Европы, Моисей Мендельсон, говорил: “Иудейство не есть откровенная религия, а откровенный Закон. Иудейство не говорит — ты должен верить, а — ты должен делать. Никаких обязательных догматов иудейство не дает и признает внутреннюю свободу убеждения”. То есть, стало быть, верь как хочешь, но исполняй предписание Закона и повинуйся власти, за исполнением Закона блюдущей. Для того чтобы конкретно представить себе смысл этого принципа, должно вспомнить, что такое вкратце Закон.

Это — 613 заповедей, высчитанных талмудистами, то есть 365 заповедей, воспрещающих разные деяния, и 248 заповедей, предписывающих деяния, как было определено в III веке по Р. Х. рабби Ионафаном во времена “таннаимов”, составителей Мишны. Не веру, не чувство ищут у человека, но соблюдение 613 заповедей и всех к ним дополнений. Между тем формула Моисея Мендельсона ничуть не оригинальна. Илья дель Медиго, один из крупнейших мыслителей еврейства, в своем “Бехивец га дат” (Испытание веры) в 1470 г. говорит буквально то же самое. “Иудаизм основан на религиозном деянии, а не на догмате”. Религиозные законы иудеев, поясняет он, или сами нравственны, или порождают нравственность, а это и нужно для счастья личности, семьи и государства.

Без сомнения, издревле Закон, данный Богом Моисею, был обязательен. Но особое раздувание его значения и самая тщательная выработка его явились именно со времен первого начала рассеяния, со времен плена вавилонского, и были орудием сплочения евреев. Эта выработка Закона явилась вместе с идеей всемирного царства Израиля, когда он еще был погружен почти в рабство. Тут было восстание духа национального во весь рост. Никогда ни один властвующий слой не додумывался до более могущественного средства дисциплинировать и спланивать народ в своих руках воедино. Понятно, какую ненависть должно было возбуждать христианство, которое, ставя святость выше закона, подрывало действие этого орудия национальной организации. Конечно, христианство могло бы дать еврейству более могущественные орудия, но, являясь космополитическим, оно могло обещать еврейству лишь высокую нравственную силу в мире язычников, а не материальное господство. Но космополитизм отвергался талмудическими организаторами, наряду с преклонением перед Законом и перед властью и общиной, хранящей его. Евреям именно в это время внушалось такое национальное самомнение, какого они далеко не имели во времена свободного существования своих Палестинских царств. Подчиняясь Закону и своей общине, еврей постоянно слышал, что он — перл создания, единственный человек в истинном смысле слова.

“Хотя небо и земля суть творения Божий, однако, — говорит Филон, — из всего человеческого рода Он избрал народ израильский, **людей в истинном смысле слова...** Израильтяне получили миссию служить для человечества первосвященниками и пророками, внушать ему истину, и в особенности чистое познание Бога”. Так говорилось во времена самого горячего прозелитизма, и не тайно, а открыто, на греческом языке и греко-римскому миру. Иуда Галеви выражался и откровеннее. Адам, говорит он,

вышел из рук Творца совершенным. Он имел пророческую натуру и передал ее из своего потомства Аврааму, а через него — 12 патриархам. Почему из пророческого дара Адама ничего не досталось предкам других народов, Галеви не объясняет. Но вывод его тот, что “народ израильский составляет **центр и сущность человечества, исключительно способный к божественной благодати, в особенности к пророческому дару**”. “Как бы ни были искренне религиозны новообращенные, присоединяющиеся к еврейству,

они не могут сделаться причастны этому высшему свойству... Если они и перейдут в еврейство, то делаются причастными наружного благословения, обещанного Богом израильтянам за исполнение Закона, но никогда не могут достигнуть высокой пророческой степени”. Таким образом, двери в среду избранного народа безнадежно затворялись перед всяким, кто по происхождению не был евреем. Даже во времена таннаимов, начавших развивать еврейскую исключительность, не было такого безусловного отвержения всего не еврейского. Среди них самих еще были прозелиты из инородцев, в том числе знаменитейший талмудист и патриот рабби Акиба. А потом самоутверждение постепенно дошло до того, что ученый еврейский историк нашего времени делает к учению Иуды Галеви замечание: “Едва ли когда-либо высокое значение иудаизма и исповедующего его народа было истолковано более красноречиво”.

Развитие внутренней общественной организации, заменяющей утраченную политическую, составляло за все время “голусы” важнейшую заботу руководителей Израиля, неразделимую с выработкой Закона и высокого национального самомнения. Закон, который проникал в мельчайшие фибры быта евреев, дисциплинировал народ, можно сказать, гипнотизировал его, делая привычными, почти неодолимыми именно такие, а не иные действия — по голосу, по звуку лозунга, крепко залегшего в голову каждого с малолетства. “Раввинское еврейство, — говорит Иуда Галеви, — успокаивает религиозную совесть, не допуская колебаний и раз навсегда обозначая, что дозволено и что воспрещено”. Можно понять, какое могущественное средство дисциплины составляет такое успокоение совести. Организация же общества производила то, что евреи не отвлеченно видели перед собой “отечество”, а были, так сказать, окружены им в каждую минуту и на всяком деле своем.

В основе этой организации издавна стал Синедрион. Его идеей еврейство обязано Царю Иосафату, который еще в свободной Палестине учредил его приблизительно в том построении, которое он сохранил и в будущем. Восстановленный вскоре по возвращении из пленения, Синедрион состоял из 71 члена, которые пополнялись самовыбором из членов первосвященнических семейств, книжников и народных старейшин. В нем нация находилась в прочных руках священнической аристократии, аристократии денежной и интеллигентной. Прекрасно развив самоуправление, еврейство, однако, не допускало в нем большого места демократии, отдавая власть сильным людям, которые и воспитывали народ, и давали ему обязательные нормы быта, и поддерживали в благосостоянии и экономической борьбе с другими народами. Еврейское самоуправление было проникнуто дисциплиной, которая не отступала и перед жестокостью. В эпоху своего гласного существования Синедрион (первоначально палестинский) устанавливал, говорит Грец, законодательные нормы для всех колоний рассеяния. Время от времени он посылал своих избранных людей во все общины для ознакомления их со своими постановлениями. Колонии рассеяния со своей стороны доставляли Синедриону средства в виде подати на храм, сохранившейся и после разрушения храма.

Крепкая организация была вводимая и в самих колониях рассеяния. Еврей нигде не оставался одиноким, но община окружала его и, требуя повиновения, в то же время поддерживала его во всем. Ни при каких гонениях еврей не имел перед собой того величайшего страха, какой охватывает сердце человека при сознании одиночества. И это поддерживало его даже в бедности. Впрочем, безвыходная бедность редко выпадала на его удел, и по большей части крепкая взаимная поддержка вела евреев к благосостоянию. Повсюду евреи рассеяния представляли некоторую всемирную круговую поруку. Повсюду они поддерживали свое национальное дело по одинаковым нормам. Повсюду старались не только получить все права, но и преобладание. Повсюду старались они и влиять на окружающие чуждые народы в отношении религиозном, вследствие чего приходили с ними в столкновения. Вообще по всему миру история голусы состоит в том, что они сначала получают снисхождение и убежище, затем ищут прав, ищут преобладания, и дело кончается ссорами. При этом внутренняя организация их становится все более замкнутой. Так как христианство стояло во главе идеи общечеловеческой, то оно старалось

повлиять в этом смысле на евреев, которые в свою очередь старались подорвать верования христиан. Все это кончалось долгое время прямыми гонениями со стороны христианских народов. То же происходило в Персии, в Халифате, в Турции. Но в общей сложности, при множестве частичных поражений, работа евреев голусы была очень успешна и кончилась их всемирным торжеством.

Почти две тысячи лет христианской эпохи евреи рассеяния представляли зрелище, непонятное космополитическому уму и чувству христианина. Они делали не общечеловеческое дело, а **свое**. Они оставались **одинокими** в своем внутреннем замкнутом кругу, считая себя выше всех. Насколько психология, выработанная христианством, считает такое положение несчастным и трагическим, хорошо выражено г. Н. А. Бердяевым в статье его “Национализм и антисемитизм пред лицом христианского сознания”.

Судьба еврейства, говорит он, вызывает мистический трепет у всякого религиозно чувствующего человека. Судьба еврейства, непостижимая, рационально необъяснимая, вечно указывает на мистический смысл истории. Ибо поистине непостижим и таинственен самый факт существования еврейства, его неспособность к ассимиляции, его сохранение на протяжении всей истории среди народов, ненавидевших и гнавших его. Судьба еврейства до конца веков останется трагической для них самих и трагической для всех христианских народов. Еврейство — мука истории, трагедия всемирной истории. В чем же тайна судьбы избранного народа? Тайна эта в двойственности его мессианских ожиданий и хилиастических надежд.

Еврейский народ страстно, напряженно, нетерпеливо ждал явления Христа Мессии, и еврейский же народ ждал и ждет донныне иного мессию, царя земного, устроителя блаженства земного. Во имя иного мессии, царя и устроителя земного блаженства, отверг еврейский народ Мессию Христа, Сына Божьего, явившегося миру в обличий раба. Во имя своего еврейского и антихристианского хилиазма еврейский народ отверг тайну искупления, распял Христа и возненавидел Голгофскую жертву. И всякое отвержение Христа Распятого есть отвержение **еврейское**. После распятия Христа еврейство является носителем антихристианского духа. Сознательно и бессознательно оно все еще ждет иного мессию, царя земного, и учит другие народы отвергать Христа, потому что Он не водворил блаженного царства на земле, что зло и страдание продолжают существовать на земле и после Христа. И народы соблазняются еврейским хилиазмом и еврейским ожиданием иного мессии, который даст людям то, чего не дал Тот Мессия, Распятый. Недаром духу еврейства так близка социал-демократия. Гнев Божий обрушился на избранный народ, который отверг подлинного Мессию и ждет мессию ложного. В трагически страдальческой судьбе своей еврейский народ искупает свое отвержение тайны искупления. И народ, который так страстно жаждал земного царства и земного блаженства, как ни один народ, не имеет родины, не имеет царства. Сила самосохранения еврейства поистине необычайна и чудесна. Евреи — огромная сила среди народов, в их руках сосредоточены огромные материальные богатства, исключительная цепкость к жизни присуща им, и духовная выносливость, и энергия, побеждающая все гонения и притеснения. И все же евреи исключительно несчастны, есть скорбная складка в лице каждого еврея, есть печать мистической судьбы Израиля. Еврей не может быть просто личностью сам по себе, он всегда органическая часть Израиля, и судьба его таинственно связана с судьбой его народа.

Но совершенно не в том свете представляется история голусы еврею. Генрих Грец, находя, что “рассеяние было центральным пунктом исторической миссии евреев”, говорит: “Это рассеяние было **благодатью и делом Провидения**. Этим сбережены были неразрушимость и бессмертие еврейского племени. Потерпев преследование и гонения в одной стране, оно собиралось в другой и основывало убежища для становящегося все более дорогим учения. Это было рассыпание семени, предназначенного всюду приносить более ясное понятие о Боге и более чистую нравственность...” При этом “как ни сильно было разобщено еврейское племя, однако члены его не были оторваны друг от друга”.

Таким образом, то, в чем христианин видит трагедию, то, по поводу чего он оплакивает участь евреев, — с точки зрения еврейского историка является “благодатью” и представляет величественную картину борьбы и победы.

Евреи в христианском мире

В Византии, первоначально старавшейся сохранить веротерпимость, это трудно было выдержать в отношении евреев. Самая идея христианского государства в Империи возникла с целями привести народы к единству мировоззрения. Так как христианство вышло из среды евреев, долгое время естественна была надежда, что к нему примкнут и остальные евреи. Между тем еврейство, наоборот, с самого начала ненавидело и гнало христиан, насколько хватало сил. Так же евреи ненавидели и самую Империю, наследницу Рима, захватившую Палестину и уже одним этим подрывавшую надежды на восстановление еврейского царства. Антагонизм между Византией и еврейством был неизбежен, так как Византия представляла христианскую идею, которая упраздняла еврейскую и, наоборот, сама упразднялась еврейством.

Уже при Константине Великом отношения евреев и христиан были самые враждебные. Массы христиан с ними ссорились и мстили за прежние притеснения. Неукротимые евреи со своей стороны не боялись переходить в наступление, особенно на почве оскорбления учения и святых христианских.

Столкновения с государством начались на почве прозелитизма. Евреи всюду имели обычай обрезать приобретаемых ими рабов, как это предписано Законом. Константин, как христианский правитель, не мог этого допустить и объявил освобождение всех рабов, которых евреи осмелятся обрезать. В свою очередь евреи побивали камнями тех своих единоверцев, которые обращались в христианство. Константин отвечал декретом, осуждавшим на сожжение за такое преступление. Так нарастали неудовольствия. Уже при Константине было в Палестине возмущение евреев, желавших восстановить свой Храм. При Констансе в 353 году евреи Диоцезареи перебили гарнизон города и, выбрав своим начальником некоего Патрикия, начали разбивать соседние деревни, убивая и христиан, и самаритян. Римское войско усмирило восставших и перебило их, не щадя даже малых детей.

Царствование Юлиана Отступника еще более ухудшило отношение христиан к евреям. Он к ним благоволил, они его поддерживали. Они при нем начали с увлечением восстанавливать свой Храм, и это было прекращено лишь грозными таинственными явлениями природы: страшная гроза и буря разрушили начатую постройку, огонь вырывался из-под земли, уничтожая рабочих и строительные материалы.

Дружественные связи с врагом христианства еще сильнее компрометировали евреев в глазах христиан, а все более разгорающаяся взаимная ненависть христиан и евреев затрудняла попытки императоров соблюсти веротерпимость. Так, Феодосий строго наказывал за разрушение еврейских синагог. Он напоминал, что еврейская вера не воспрещена никаким законом и что евреи должны пользоваться свободой вероисповедания во всей Империи. Но евреи положительно провоцировали христианскую массу оскорблениями христианской веры. При Феодосии II обнаружено было, что евреи, в день празднования казни Амана, завели обычай сжигать Крест. Правительству пришлось выступить с репрессалиями против кощунства, но евреи не унимались.

При том же Феодосии II, в городе Имме, евреи во время одного своего праздника схватили христианского ребенка, распяли его на кресте и бичами растерзали на части. Возмущенные христиане взялись за оружие, и произошло кровавое побоище. Этот случай, как говорили, не был единственным. Христианский историк Сократ рассказывает, что евреи не раз распинали христианских детей. Тогда не было речи о "ритуальных убийствах", и в таких поступках усматривали только ненависть евреев к христианам и надругательство над ними. В данном случае Феодосий II казнил виновников убийства, но в то же время правительство начало принимать меры к ослаблению еврейства. Феодосий уничтожил еврейский Патриархат в Палестине и конфисковал суммы, собираемые по всему еврейству для Патриархата. Но все эти репрессии не скоро усмирили евреев. При том же Феодосии II произошло в 415

году известное побоище в Александрии, вызванное избиением христиан евреями. Вся эта дерзость евреев перед силой, очевидно, неизмеримо большей, чем они сами имели, кажется невероятной. Но нужно иметь в виду, что это была эпоха страшного мессианского фанатизма евреев, который нередко побуждал их к поступкам, в которых уже нет никакого разума, а действует чистый психоз. Вот, например, случай чисто внутренний, не имевший никакого отношения к христианам. Приблизительно в то же время, в 432 году, на острове Кипр произошло событие, рисуемое, в какое воспаленное состояние способны были приходить евреи тогда. На острове явился один, очевидно, сумасшедший, называвшийся Моисеем, тем самым, который вывел народ из Египта через Чермное море, и объявлял, что теперь он имеет от Господа повеление вывести евреев с Кипра в Палестину через Средиземное море. Его проповедь собрала к нему толпы народа еврейского, не усомнившегося пойти за пророком. Эти полчища подошли к морю и по знаку Моисея стали бросаться с высокого берега в воду. Множество разбилось о камни, другие потонули, и только насильственное вмешательство христиан спасло остальных: рыбаки вытаскивали их из воды, а другие жители силой отогнали евреев от берега. Этот массовый психоз показывает, на что только нельзя было двинуть евреев во имя идеи восстановления Царства Израиля.

Не меньше выходило всяких столкновений с самаритянами, которых в Византии постепенно стали почти смешивать с евреями. В Самарии несколько раз происходили жестокие восстания.

Император Юстиниан систематично всех начал стремиться к обращению иудеев в христианство. Он преследовал эту цель разными способами. Так, он разрешил константинопольским евреям читать в синагогах Священное Писание в греческом переводе, талмудические же книги совершенно воспретил им в синагогах. Он думал этим сблизить евреев с христианством. Наряду с этим Юстиниан со всех сторон ограничивал права евреев, дойдя до пределов истинно невероятных, как запрещение завещать имущество и получать наследство. Все наследства евреев должны были идти в казну. Приведенные в отчаяние евреи стали разбегаться из Империи. Самаряне подняли восстание.

Собравшись в числе 50 000 человек, они сожгли церковь в Скифополисе, овладели Неаполисом, где совершили страшные зверства над христианами, а священников разорвали на клочки. Войска, однако, разбили бунтовщиков, и Юстиниан приказал всем самарянам креститься. Разумеется, из этого ничего, кроме безобразия, не вышло, однако насильственное крещение повторилось и еще раз. Известный безумный тиран Фока, запятанный всевозможными преступлениями относительно своих христианских подданных, вздумал обратить в христианство евреев и издал указ, чтобы они все крестились. В 610 году Фока прислал для этой своеобразной миссии в Иерусалим префекта Георга с войсками, который собрал в городе массы евреев и приказал им креститься, а когда те воспротивились, он их с помощью солдат окрестил насильно. Такое же насилие произведено в Александрии. Это вызвало мятеж евреев, во время которого патриарх Федор Скрибон был разорван на клочки. Возмутились и антиохийские евреи, перебившие множество богатых граждан и сжегшие их дома. Епископа Анастасия Синаита евреи влачили по улицам и после зверских истязаний бросили в огонь.

Несмотря на все бесправие и враждебное отношение со стороны христианских сограждан, евреи до конца были довольно многочисленны в Византии. Они жили по преимуществу в Элладе, Фессалии, Фракии. В Салониках в XII веке жило 500 еврейских семейств, в Константинополе 2000 семейств. Здесь они занимали особый квартал в Пере. В числе их было много богачей, купцов и шелковых фабрикантов, были и знатоки Талмуда. Но евреи жили в унижении, не имели права, например, ездить верхом и т. п., хотя сохранили внутреннее самоуправление и имели своего бургомистра, назначаемого императором.

Разумеется, евреи ненавидели Византийскую империю и старались ей всячески вредить. Они не только предавали Империю, но сами вызывали неприятелей на вторжения в ее границы. Войска Елизария однажды поймали такую депутацию евреев, ездившую просить персов о вторжении в Империю. Они помогали всем врагам Византии: персам, арабам, туркам. В 503 году, при осаде персами Констанции, евреи прорыли подземный ход за город и впустили неприятельские войска. Мысль о восстановлении Царства Израиля тоже их не оставляла. В 613 году, при нашествии персов на Сирию, палестинские евреи вздумали воспользоваться этим для восстановления своего царства. В Тире был составлен заговор, согласно которому евреи со всей Палестины должны были собраться к Тиру и овладеть этой крепостью, а затем двинуться на завоевание Иерусалима. Тирские евреи уже подготовили подкоп, чрез

который их армия должна была внезапно вторгнуться в город. Но заговор был открыт, его виновники схвачены, и когда еврейские войска подошли к городу, их встретили достойным образом.

Император Ираклий, раздраженный этой попыткой, попытался совершенно искоренить евреев, начал насильственно крестить их и призывал к этому других правителей христианских стран. Евреи же неукоснительно продолжали свою политику. Их ненависть к христианам особенно проявилась в 614 году. Когда персы вторглись в Палестину, евреи собрали войско и двинулись им на помощь, повсюду избивая христиан, сожигая церкви и разрушая монастыри. Отряды их бродили по всей стране, производя свои опустошения. По взятии персами Иерусалима, христианское население в качестве военной добычи было во множестве угнано в Персию. Евреи же ознаменовали себя при этом зверской жестокостью, единственной в истории мира. Они не пожалели денег на покупку у персов множества христиан единственно для того, чтобы доставить себе удовольствие умерщвлять их. Говорят, что они таким образом купили и истребили 80 000 человек. Еврейский историк Г. Грец глухо скользит над этим ужасающим фактом, говоря только: “исполненные ярости евреи, конечно, не пощадили христиан” и “не щадили христианской святыни”. Число истребленных христиан Грец уменьшает до 19 000.

Точно так же евреи помогали против Византии арабам, а впоследствии туркам, получая за это, конечно, большие или меньшие милости завоевателей.

В странах Западной Европы жизнь евреев в течение времени до XVI столетия представляла приблизительно однообразную картину. Всюду они являлись как отдельное общество, не желавшее смешиваться с аборигенами, но желавшее иметь среди них все права. Всюду они первоначально встречались гостеприимно, и всюду дело кончалось ненавистью и гонениями.

Еврейские колонии появились в европейских странах очень давно, и ход расселения их не выяснен в подробностях. Еще до Империи они были в Италии, Галлии, Испании. Светоний описывает, как в Риме они оплакивали Юлия Цезаря на его похоронах. Римляне их, вообще говоря, не любили. Евреи, как выражается Грец, производили на них отталкивающее впечатление. По мере расширения римских завоеваний, а также после окончания переселения народов евреи появились в Германии, в Англии. В славянских землях они были даже раньше, чем хлынула волна еврейских переселенцев из Германии в Польшу. В южной России они были еще при хазарах. Очень рано появились и в Киеве. Вообще, евреи, даже вне зависимости от каких-либо гонений, легко переселялись на новые места, впоследствии же, при гонениях, переходили массами с востока на запад и обратно, всегда встречая на местах переселения уже сформированные колонии других евреев. Их колонии в разных странах не были изолированы между собой и получали взаимно сведения о положении дел в каждой стране. В течение долгого времени существования палестинского Патриархата и вавилоно-персидского Экзилархата рассеянные еврейские общины получали из этих центров извещения и распоряжения и, в свою очередь, посылали правильные взносы на Храм, а потом в палестинский Патриархат, так же как усердные пожертвования вавилонским экзилархам и Гаонам. Вообще, евреи по всему миру представляли нечто целое, связанное некоторым подобием власти.

В занимаемых ими странах они всегда организовывались очень стройно. В тех случаях, когда местные государства не давали им центрального управления, у них являлись съезды раввинов, которые созывались, говорит Грец, “с целью принять какие-либо общепользные меры или отвратить грозящую опасность”. Это делалось очень легко по инициативе какого-либо уважаемого раввина.

Величайшую силу еврейства повсюду составляло то же самое, что их непереходимо отделяло от граждан стран, где они поселялись: это характер их религиозно-социального строя. У всех народов земли общество гражданское и общество религиозное составляют особые сферы жизни. У евреев они слиты неразрывно. Еврей живет по Закону, который пронизывает все его житейские отношения, не только семейные, но и бытовые и экономические. Бесчисленные толкования Закона, без которых отдельный еврей не может жить религиозной жизнью, требуют для раввинов гражданского положения, проникающего во все дела личности и общества. Таким образом, еврей для сохранения возможности религиозной жизни должен пользоваться особенной гражданской жизнью, замыкающей его в особую, отрезанную от всех неевреев общину.

Поселяясь в какой-либо стране, евреи требуют разрешения сохранять свою веру. В этом им ни одно местное правительство не может отказать. Во имя свободы религиозной оно допускает религиозную общину евреев. Но эта религиозная община оказывается также гражданской и экономической. Будучи обязан жить в ней и по ее указаниям, еврей тем самым не может быть гражданином нееврейских общин или же если в них проникает, то живет не как согражданин, преданный прежде всего интересам этих общин, а как человек “двойного подданства”, причем подданство еврейской общине обязывает его без сравнения сильнее, так как охватывает решительно все его обязанности к окружающим. Местные граждане скоро замечают это, замечают также, что еврей, пользуясь поддержкой своей еврейской общины, гораздо сильнее во всякой борьбе, чем граждане местные. Отсюда проистекает вывод, что евреям нельзя давать гражданских прав и что они должны жить в своей собственной общине. Но такое существование тем самым их изолирует от остальных граждан, делает чужаками, а их жизнь — недоступной наблюдению, а стало быть, допускающей всякие сомнения, подозрения, доходящие в конце концов до несправедливости, но ничуть не безосновательные, ибо внутренняя замкнутость евреев имеет неизбежным последствием то, что они относятся к “чужим” по малой мере хуже, чем к своим, и у них появляется система двойной нравственности: одна для своих, другая для чужих. При этом чужие неизбежно становятся для “своих” предметом эксплуатации.

Такое изолированно-эксплуататорское положение евреев в странах голусы становится тем заметнее для туземцев, что евреи связаны солидарностью не только внутри одной общины, но внутри всех общин страны и даже больше — по всему земному шару. Они поддерживают друг друга не только на всем пространстве данного государства, но и международно, то есть имеют положение высокопривилегированное, какого не имеет гражданин никакой страны, дающей приют евреям..

Разумеется, жизненность каждого отряда этих пионеров Израиля делалась при таких условиях несокрушимой. “Жизнь еврейского племени в рассеянии (диаспоре, или голусе), — говорит Грец, — может быть сравнена с жизнью полипа. Его куски по отделении от него, и хотя израненные и изрубленные, не умирали, а начинали самостоятельное существование, развиваясь органически и пуская новые отпрыски”. Это сравнение очень удачно указывает также на то, что евреи повсюду являлись не местными гражданами, а чем-то “чужаждным”. Но разница между разорванными кусками “полипа” и еврейства в том, что куски должны развиваться каждый отдельно, тогда как оторванные куски еврейства бывали оторваны только внешне, но оставались внутренне между собою в связи и немедленно вступали в кооперацию, вследствие чего эта федерация разорванных еврейских колоний по Европе, Азии и Африке становилась даже более могущественной, чем если бы все они жили вместе, в собственном отечестве.

Иногда евреи доходили до самой низкой степени паразитизма в телах народов, где они были вкраплены. В этом паразитизме их обыкновенно и упрекают их враги. Но такое обобщение было бы несправедливо и не соответствует действительности.

Евреи бывали, и даже всегда оставались, в большей или меньшей степени, и даже в очень сильной степени — работниками, производителями. В странах, где их допускали к земледелию, они бывали и прекрасными земледельцами. Они бывали прекрасными работниками промышленных производств. Они, наконец, всегда имели большое число ученых по всем отраслям наук и особенно общеизвестны как медики, что во множестве случаев обуславливало их влияние на разных государей, министров и вообще влиятельных лиц. Но во всех случаях они оставались среди народов особенным “чужаждным” организмом, жившим прежде всего своей жизнью и уделявшим народу, среди которого жили, лишь такое количество услуг, которое нужно было для их собственной, чужаждной жизни. Поэтому евреи бывали для народов гораздо более опасны, когда являлись во всем цвете своей трудоспособности, чем тогда, когда были доводимы до жизни мелко и гнусно паразитической. В последнем случае они высасывали из народа известное количество соков. В первом же захватывали его всецело, подчиняя его себе, своему руководству и влиянию, превращая его из народа-хозяина в нечто завоеванное.

В идейном и религиозном отношении евреи все время существования в христианской голусе никогда не отказывались от воззрения на себя как на род избранный, не для простой эксплуатации других народов, а для руководства ими. В грубых равнинистических толкованиях имеются и такие воззрения, что евреи — единственные люди, а остальные народы суть только человекообразные животные, которые созданы

для служения евреям и получили человеческую наружность только для того, чтобы евреям приятнее было пользоваться ими. Но и высший цвет еврейства относился ко всем народам с презрением. Мы приводили выше учение Филона, учение Иуды Галеви.

Иуда Галеви не осуждал прочие народы на гибель, он не причислял их к стаду животных. Но он говорил, что христианство и магометанство, вытекшие из еврейства, дают лишь некоторую подготовку для народов и именно вследствие такой подготовки человечество когда-нибудь “познает истинное значение еврейской нации как хранительницы Божественного света” — и тогда оно “тесно соединится с Израилем” и получит некоторое место в Царстве Мессии. Но при этом оно остается все-таки низшим элементом, только пользующимся “Божественным светом, изливающимся чрез Израиль”. Как бы ни были искренно религиозны новообращенные, присоединившиеся к еврейству, они не могут сделаться причастны высшему свойству. Если они перейдут в еврейство, то делаются причастными наружного благословения, обещанного Богом израильтянам за исполнение Закона, но никогда не могут достигнуть высокой пророческой степени”*

Это высказывалось талантливейшим из евреев в Испании, где евреи получили все права и пользовались таким блестящим положением, которое сравнимо только с лучшими временами вавилонского Экзилархата.

Ни масса евреев, ни масса христиан, живших в Западной Европе, разумеется, не стояли на высоте идеи еврейской или христианской. Но христианские народы не могли, принимая евреев, признать их своими господами и учителями, евреи же не хотели смотреть на себя как на равных прочим народам. Отсюда отношения неизбежно должны были ухудшаться, хотя первоначально евреи по всем странам Европы встречались гостеприимно и получали все права. Приведем лишь краткие примеры.

Во Франции до Крестовых походов евреи жили свободно. Короли и владетельные князья ими дорожили за умение их добывать деньги. Еврейские общины были признаваемы самостоятельными корпорациями, имея во главе бургомистра с титулом прево. Прево должен был охранять интересы своих единоверцев от христианского населения, между прочим, “побуждать христианских должников к уплате еврейским кредиторам, причем имел даже право подвергать должников аресту”. Этот прево выбирался еврейской общиной, а утверждался королем или владетельным князем.

Наибольшего племенного самоуправления евреи достигли в Португалии и Польше. Во главе португальских евреев стоял Верховный раввин, который имел почти княжеские права. Он назначался самим королем. В его руках сосредоточивалась вся высшая судебная власть. Он издавал указы за своей подписью с пометкой: “От Верховного раввина, по указу Его Величества Короля, к общинам Португалии и Алгафры”. У него была своя официальная печать. Он ежегодно объезжал общины, ревизуя их, и принимал жалобы. Его сопровождали верховный судья, канцелярия и экзекутор для исполнения приговоров. Он назначал провинциальных раввинов и управлял ими. Собственно раввины выбирались членами общины, но утверждение их принадлежало Верховному раввину. Раввинам провинциальным принадлежала и гражданская, и уголовная власть. Таким образом, португальское еврейство представляло нечто вроде вассального княжества (т. IX. С. 40—41).

Разумеется, кроме, так сказать, законной конституции, положение евреев зависело также от отношений к властям. В Португалии влияние евреев в высших сферах достигло максимального значения в XIV веке при короле Педро. Он был так окружен евреями, что его двор назывался даже “еврейским двором”, да и самого Дона Педро подозревали в том, что он был еврей, подложенный королеве-матери вместо ее младенца. Крутой деспот, он иногда тяжело расправлялся с евреями, но вообще евреи поддерживали его всеми силами, даже при восстании, жертвой которого стал Дон Педро.

В Англии евреи целый ряд веков жили совершенно свободно. В Германии также. В Польше они достигли высокой степени самоуправления, о котором мы скажем ниже. В Испании их процветание укрепилось главнейшим образом при арабах, но и во времена христианские они долго не могли пожаловаться. Евреи в Испании появились очень рано, а особенно со времени усмирения иудейских восстаний в Палестине. Это была отборная иудейская раса. Все испанские и португальские евреи, прихлынувшие после усмирения иудейских восстаний римлянами, считались особой аристократической

породой и назывались (как и до сих пор их потомки) “сефардим”, как германские евреи называются “ашкеназим”. Сефардимы производили себя из княжеских фамилий, и многие считали себя даже из рода Давидова. Их аристократическая надменность не исчезла и после изгнания из Испании, и они, укрывшись на Востоке, в Египте и Турции, сверху вниз смотрели на местных евреев.

Первоначально евреи жили в Испании свободно и делали что хотели среди полудикарей переселенных народов, кое-как усвоивших арианство. По когда визиготские короли оставили арианскую ересь, они начали вводить различные ограничения для евреев, как, например, воспрещение подвергать обрезанию христианских рабов. Евреи были недовольны. Между тем начавшееся вторжение магометан на Пиренейский полуостров сулило им соединение с общееврейским отечеством Экилархата, и они всеми силами помогали завоевателям, предательски выдавая христианские владения. В Толедо они, например, изменнически отворили ворота арабам, после чего не ожидавшие нападения безоружные христиане были поголовно перерезаны. Завоеватели вновь заселили город своими арабами и евреями.

Такое усердие евреев было вознаграждено широкими привилегиями. Завоевание Испании началось с 711 года, а окончательное изгнание арабов произошло лишь в 1492 г. Евреи в течение пяти веков пользовались исключительным процветанием в Арабском калифате, пользовались покровительством арабов. Внутреннее самоуправление они получили в обычном типе, допускавшемся магометанами.

Разделялись на самоуправляющиеся общины, во главе которых стояли раввины, а над всеми вместе наблюдал старший раввин — паси, или, по-арабски, на' гид, который собирал и поголовную подать, платимую евреями, как и прочими иноверцами. Это самоуправление имело в своем ведении дела гражданские и уголовные. Процветание евреев увеличивалось еще и оттого, что они занимали важные места при калифах. Приобретя огромные богатства, евреи развили и свою ученость. “Еврейская Испания, — говорит Грец, — почти столь же содействовала развитию еврейства, как Иудея и Вавилония. Кордова, Гранада, Толедо были столь же дороги для еврейства, как Иерусалим и Тивериада, и дороже, чем Нагардея и Сура”. XI, XII, XIII века были для испанских евреев эпохой великих их мыслителей и писателей. В это время действовали: знаменитый поэт Габироль, мыслитель и поэт Иуда Галеви, раввины-учители Нахманид, Маймонида. В эту же эпоху развилась философская Каббала, которой первым известным деятелем был Исаак Слепой, в окончательном же виде она явилась у Моисея Леонского (в XIII веке). Оставляя вопрос о ее происхождении, должно сказать, во всяком случае, что еврейская Испания опубликовала ее на весь свет. Численность испанского еврейства с точностью неизвестна. Полагают, что она доходила при испанцах до 800 000 человек. В Толедо в XI веке было 12 000 евреев и несколько роскошных синагог. Богатства испанских евреев и их всемирная торговля славились повсюду. Но они здесь при арабах занимались также разного рода земледелием, а в промышленности имели даже особую репутацию по изготовлению стального оружия. Толедские ножи и кинжалы известны издавна.

Мы не имеем данных судить о том, имел ли испанский паси когда-либо значение международной еврейской власти, или находилось ли в Испании какое-либо другое общееврейское правительство. Мы знаем, что нравственное влияние еврейских раввинов и еврейских направлений мысли в Испании было огромно для всемирного еврейства, но почти все время процветания испанского еврейства на Востоке существовал еще Экилархат. В 1380 году во время споров французского и германского еврейства по поводу назначения одного раввина спорящие стороны обращались за решением в Испанию к Хисдаи Крескосу и Бен Шашету. Но Грец говорит, что Хисдаи Крескос был приглашен в качестве “третьей стороны”, а не какой-либо обязательной власти.

Но, оставляя в стороне вопрос о “еврейском правительстве” — во всяком случае, евреи были крепко организованы в каждой стране, и еврейские организации всех стран находились между собою в постоянных сношениях, предупреждая об опасностях, подготавливая убежища в случае гонений и международно помогая друг другу в отношении торгово-промышленности. Это придавало еврейству чрезвычайную силу. Куда бы ни заходил еврей в целях торговли и промысла, он находил готовую поддержку. Но проистекающее отсюда преобладание в торговле и промышленности тяжело ложилось на нееврейское население. Отсюда развивалась антипатия к евреям. Правители стран, короли, герцоги, владетельные князья очень ценили евреев за умение добывать для них деньги и придумывать всякие финансовые операции.

Даже во времена гонений, преследуя евреев вообще, владетельные особы и даже городские магистраты каждый для себя желал “иметь своего еврея”, вследствие чего гонения и теряли систематичность. Но для населения их финансовые таланты были очень тяжелы, и против евреев развивались все больше неудовольствие и ненависть. Это чувствовалось везде. В Португалии, например, при исключительной и наиболее прочной благосклонности власти в отношении евреев народные массы их ненавидели. Не могло не раздражать христиан также презрение евреев к христианству. Этого презрения евреи нисколько не скрывали. Наиболее широко смотрящие евреи, как Иуда Галеви, имея, конечно, о христианстве, да и о магометанстве, самое поверхностное представление, ставили то и другое вероисповедание наравне с язычеством. Иуда Галеви говорил, что хотя христианство и магометанство “в первоначальном виде” были учреждениями для очищения и облагораживания нееврейской среды (подготовки их к еврейству), но превратились в язычество: христиане поклоняются Кресту, а магометане черному камню Каабы. Свою критику евреи высказывали всюду, где могли. Подрыв христианства входил в их миссию. А между тем они занимали видное место в таких темных науках, как алхимия, астрология и всякая теургия. Их мистицизм и каббалистические теории весьма влияли на христианское общество. Всякая магия и колдовство, к которым жадно тянулось суеверное средневековье, были тесно связаны с еврейскими элементами. Образчик того, до какой степени могло доходить еврейское влияние, представляет южная Франция, которую называли французской Иудеей. Евреи проявляли постоянно тесную связь со всеми врагами христианства, с арабами, с еретиками наиболее отрицательных сект, как манихейство. Мишле, описывая альбигойцев, говорит: “Южное дворянство было переполнено детьми евреев и сарацинов”. Это были более развитые люди (по оценке Мишле), чем северное дворянство. Но зато здесь развивалась страшная антирелигиозность, и господствовал упадок нравов. Женщины наиболее высокопоставленные были так же развращены, как их мужья и отцы, и поэзия трубадуров вся наполнена богохульствами и любовными историями. “Эта французская Иудея, как называли: Лангедок, напоминала восточную Иудею не одними оливковыми рощами и ароматами: она имела свой Содом и Гоморру... Местные ученые явно учили философии Аристотеля, а арабы и евреи втайне учили пантеизму Авверосса и тонкостям Каббалы”.

Еврейский историк Г. Грец подтверждает сущность этой характеристики. “Альбигойцы, — говорит он, — особенно энергично протестовавшие против панства, были отчасти обязаны своей оппозицией сношениям с образованными евреями и знакомству с еврейскими сочинениями. Среди альбигойцев существовала секта, которая прямо говорила, что еврейский Закон лучше христианского. Те князья, которые покровительствовали альбигойцам, покровительствовали и евреям.

Насколько социально деморализующе действовали эти влияния, можно видеть по тем же альбигойцам. У нас привыкли толковать только о гонениях против альбигойцев. Но нужно принимать во внимание и то, что проделывалось в тех слоях населения, которые известны под общим именем “альбигойцев”. Они были переполнены людьми без всякой социальной сдержки. “Герои больших дорог, — говорит Мишле, — вместе с крестьянами расправлялись с духовенством, наряжали своих жен в священные облачения, разгромяли священников и в насмешку заставляли их петь обедню. Одно из их развлечений составляло уродовать изображения Спасителя, отколачивать им руки и ноги. Эти забияки были дороги владетельным князьям именно по их безбожью. Неверующие, как наши современники, и дикие, как варвары, они тяжело лежали на стране, грабя, вынуждая к выкупам, убивая кого попало, производя страшную войну”*.

Деморализация, вносимая еврейским отрицанием христианства, их систематическая вражда к нему и настойчивое его подрывание были, конечно, заметны гораздо раньше, чем успевали дать такие плоды, как в Лангедоке. Поэтому уже довольно рано, в VI веке, Церковь начала принимать меры к тому, чтобы оградить христиан от влияния евреев. Соборы в Орлеане в 538 г. и 545 г. постановили стеснить сношения христиан с евреями и, между прочим, запретили евреям публично показываться во время христианской Пасхи, без сомнения, для пресечения возможности каких-либо кощунственных выходок. Но понятно, что эти меры не могли быть ни выдержанны, ни систематичны, и сношения неизбежно продолжались, имея двойные последствия: одних они духовно отрывали от христианства и увлекали в сторону ересей, других, напротив, наполняли ненавистью к евреям. В XI веке произошло в Европе важное социальное явление, также проведенное антагонистическую грань между христианами и евреями: стали повсюду возникать промышленные корпорации. В эти корпорации совсем не допускались евреи. Между тем, ставши организованными, ремесленники начали конкурировать с евреями так сильно, что

вытесняли их все больше из области производительного труда. Скопившись все больше в области ростовщичества, евреи делались ненавистными всем хищникам. Враждебное отношение к ним обострялось. Сверх того, постепенно появлялись и особые обстоятельства, обострявшие ненависть христиан к евреям.

С IX века во Франции начали происходить пропажи детей, и молва стала обвинять евреев в похищении их, сначала говорили — для продажи в рабство, потом появились слухи, что евреи их убивают. В XII веке появились обвинения в том, что евреи распинают христиан. Об употреблении евреями христианской крови в ритуальных целях тогда еще, по-видимому, не говорили. Это обвинение явилось лишь в XIII веке. Постоянная дружба евреев с сарацинами возбуждала подозрения и ненависть тем сильнее, чем более напряженна становилась борьба с исламом.

Поэтому эпоха Крестовых походов вызвала бурные погромы евреев.

Перед самыми Крестовыми походами, в 1014 году, во Франции, произошло повсеместное избиение евреев по такому поводу. Орлеанские евреи отправили посла к султану Гакому в Иерусалим, советуя ему разрушить Храм Гроба Господня, чтобы прекратить паломничество. Гахим (Фатимид) действительно разрушил Храм. Но за то евреи были перебиты по всей Франции, а посол их, по возвращении из Иерусалима, был сожжен в Орлеане.

Первый Крестовый поход начался в 1096 году, и если правильные крестоносные войска не трогали евреев, то сбродные толпы народа, тянувшегося на освобождение Св. Гроба, по дороге громили евреев и принуждали их насильственно креститься. Против этого раздавались голоса римских Пап, но оставались бессильны в отношении возбужденных масс. Погромы начинали становиться обычным явлением. Даже в Англии, где раньше никто не трогал евреев, в 1189 году разразился первый погром, а через сто лет, в 1290 году, короли решили совершенно изгнать их из Англии. Таким образом, евреи 350 лет не имели доступа в Англию до самого Кромвеля, который снова разрешил им жить в стране. На континенте страшный погром произошел в Фульде, где по случаю убийства христианских детей толпа сожгла несколько десятков евреев, хотя осталось не ясным, кто убил этих детей. В XIV веке Европу начала опустошать так называемая “черная смерть” (чума), и общий голос народов обвинял иудеев в том, что они отравляли воду и припасы для истребления христиан. Год 1348 стал роковой датой для евреев. В 1453 году в Силезии евреи были поголовно перебиты. Разумеется, всюду затравливаемые евреи искали спасения в новых переселениях в такие места, где их в данный момент не избивали, хотя через несколько времени беглецам, может быть, приходилось искать нового убежища. За этот период было бесчисленное количество обвинений их в ритуальных убийствах, причем во множестве процессов — даже, может быть, во всех — находились евреи, которые сознавались в преступлении, описывали даже подробности его совершения. Но тогдашнее следствие производилось при помощи пыток, ужасы которых нам уже почти непредставимы. В эту же эпоху шли многочисленные процессы колдунов и ведьм, которых принуждали к признаниям такими же пытками. Смотря объективно, нет возможности составить себе точного заключения, что такое были эти колдуны и ведьмы, точно так же — были ли среди евреев случаи ритуальных убийств.

В любопытном сборнике г. И. О. Кузьмина собран длинный ряд процессов (главнейших польских) по ритуальным убийствам. И немисливо себе даже составить понятие о том, какая доля правды могла быть в показаниях и признаниях, вырванных пытками, от которых волосы дыбом становятся. Д-р Франк приводит заявление иезуита Фридриха фон Шпрее, который сказал: “Я клянусь, что среди многих женщин, приговоренных к сожжению за предполагаемое колдовство, которым я сопутствовал на костер, не было ни одной, виновность которой была бы установлена. Примените пытку такого же рода к судьям, к духовникам, ко мне — и всех нас вы признаете колдунами”. То же самое можно сказать и о признаниях по ритуальным убийствам. Но с другой стороны, указанные века были действительным расцветом разного колдовства и “черной магии”, соединенных с гнуснейшими преступлениями, причем кровь считалась одним из важнейших магических средств. Уверяют, что в ритуал так называемой “черной мессы” входило заклятие младенца и питье его крови. Переводчик русского издания книги так называемого монаха Неофита (Монах Неофит. О тайне крови у евреев. Перев. П. М-, СПб, 1914. Предисл. С. 14—15. Относительно самого “монаха Неофита”, заявляющего, что он сам участвовал в ритуальных убийствах, когда был евреем, должно заметить, что это совершенно неизвестная личность;

неизвестно даже, был ли он на свете или книжка сочинена под этим псевдонимом каким-то неизвестным лицом. Посему его объяснения не могут иметь никакой цены достоверности. Но г. П. М. говорит в предисловии о злодействах на колдовской почве не относительно евреев и не но монаху Неофиту.) приводит в предисловии примеры убийства младенцев с чародейскими целями у людей, принадлежавших по племени и метрике к христианам. Так, в 1440 году был осужден и сожжен маршал Франции Жиль де Лаваль, который мучительно умертвил множество младенцев для отыскания философского камня. Остатки замученных были найдены в погребке. “Из крови, мозгов и косточек их, — говорит переводчик, — приготавливали какие-то волшебные жидкости”.

Так как среди евреев разная магия и колдовство были развиты не менее, чем у христианских народов, и в этом отношении евреи были даже скорее учителями других со времен вавилонского пленения, то, конечно, возможно себе представить, что попадались между ними и какие-нибудь лица, способные на такие же злодеяния. Но народные обвинения распространяли этот навет на все еврейство (Чтобы не пускаться в рассмотрение вопроса о “ритуальных убийствах” у евреев вообще, укажу, что для нас, русских, имеется чрезвычайно компетентный протест против этого нареkania, именно у обратившегося в Православие еврея А. Алексеява, или, по прежнему еврейскому имени, — Вульфа Шахновича. Он был человек честный, хорошо знал жизнь своего народа, изучал и Талмуд, был ревностным миссионером христианства между евреями и в своих сочинениях нередко обличает евреев в их провинностях против святыни христианской. Между прочим, он состоял при Комиссии, назначенной разбирать в 1856 г. “Саратовское дело” по обвинению в ритуальных убийствах евреев. В своем сочинении “О религиозном движении евреев” (Новгород, 1895. С. 134 и след.) он категорически заявляет, что ничего подобного у евреев нет. “От меня требовали члены Саратовской комиссии правдивого слова по означенному обвинению евреев, и я оно высказал тогда и теперь чистосердечно говорю и во Христе не лгу, что евреи никогда не употребляли и не употребляют крови христианских детей для религиозных целей, и если я, 70 лет старец, лгу — то да судит меня Господь в день Страшного суда. Аминь”).

Кроме пыток и судебных сожжений, против евреев на этой почве возникало множество разгромов со стороны толпы по всем странам. Точно так же против евреев поднялись страшные гонения во время так называемой “черной смерти, опустошавшей Европу. Народ кричал, что евреи приготавливают губительные снадобья из ядовитых растений, человеческой крови и мочи и т. п. и этой смесью отравляют колодцы. Возбужденные толпы разбивали жилища евреев, грабили их достояние, убивали их самих. Разумеется, легко себе представить, что находились люди, нарочно подстрекавшие народ против злополучных евреев с целью поживиться их достоянием. Это была, может быть, самая тяжкая эпоха в жизни еврейского народа.

Этих гонений не упразднили ни эпоха Возрождения, ни появление протестантизма, хотя в это время в интеллигентных кругах появилась уже защита евреев, шедшая, без сомнения, из кругов масонства и его подготовителей. Тем не менее влияния эти не были еще настолько сильны, чтобы привести к практическим результатам. Гонения против евреев продолжались, и вместе с тем начались усиленные старания обратить их в христианство. Светские власти прибегали в этих целях даже к насильственным действиям. Римские Папы всегда восставали против насильственных обращений и несколько раз протестовали против обвинения евреев в ритуальных убийствах. Но с XV века они обратили особенное внимание на меры убеждения евреев в истине христианства.

С этой целью устраивались иногда торжественные диспуты о вере. Религиозный диспут в Тортозе, на котором присутствовало множество еврейских ученых и писателей, длился с февраля 1413 года до 12 ноября и имел 69 заседаний. На нем Талмуд подвергся жестокой критике христианских ученых, которые обнаружили в нем столько предосудительных мест, что многие евреи, присутствовавшие на диспуте, перешли в христианство. По булле Бенедикта в 1414 году всех евреев обязали три раза в год являться для выслушивания христианской проповеди.

В 1492 году евреям был нанесен тяжкий удар изгнанием из Испании. Значительная доля их приняла притворно католичество, несколько сот тысяч были изгнаны и перешли в Турцию. В это же время их гнали и в Германии, и все надежды евреев устремились на дружественную им Турецкую империю, сломившую Византию и угрожавшую существованию Венгрии.

Конец XV века и XVI век ознаменовались всеобщими гонениями евреев по всей Европе (исключая Португалию). Развитие протестантизма в этом отношении им не помогло. Сам Лютер (1483—1546) первоначально заступался за них, но, собственно, в той уверенности, что они, но очищении религии от “римских суеверий”, сами перейдут в христианство. Ничего подобного, конечно, не последовало, и, увидев это, Лютер сделался ожесточенным врагом евреев. Гонения против них со стороны протестантов были не слабее римско-католических. Огромные массы евреев тогда хлынули из европейских стран в Польшу и Турцию.

Эти две страны и сделались их убежищем. Численно евреи, может быть, стали в польских владениях даже более многочисленны, нежели в Турции. Но в Польше евреи хотя получили свободу промыслов и внутреннее управление, которое постепенно очень развилось, однако не могли мечтать о какой-либо политической роли, так как оставались народом презираемым и не допускаемым к какому-либо государственному влиянию.

В Турции, наоборот, их положение на некоторое время сделалось блестящим, и еврейская мировая идея здесь воскресла с чрезвычайной смелостью, пока эта смелость и не испортила положения евреев.

Это случилось, однако, уже в то время, когда перед еврейством воскресли надежды на новое упрочение в еврейских странах. В христианском мире постепенно назревал и совершался огромный переворот религиозных и государственных отношений, который сделал окончательным опорным пунктом еврейства еврейские государства.

Значение Турции состояло в том, что она дала возможность евреям пережить самые трудные времена не только в безопасности, как в Польше, но с сохранением надежд на мировую роль Царства Израиля.

Евреи в Турции

В настоящем беглом обзоре еврейской национальной работы судьбы этой нации в Турции могут быть отмечены лишь очень кратко, ибо было всего два момента, имевших некоторое общееврейское значение. Это — временное укрепление сил евреев в XV и XVI веках и некоторое развитие Каббалы и появление лжемессии Саббатая Цеви в XVII веке. Последнее явление не находится в прямой связи с Турецкой империей. Первое же действительно тесно связано с политикой ее в первые столетия жизни.

Завоеватель Византии Магомет II относился к евреям благосклонно за все время своего царствования. В эту эпоху из Испании уже шла значительная эмиграция евреев на Восток, и значительная их часть оседала именно в турецких владениях, тогда еще не охватывавших ни Египта, ни Сирии. Византийские евреи приветствовали всякий успех турок, а между испанскими эмигрантами было много людей, полезных для Магомета как по своему знанию европейских отношений, так и по своей специальности — а именно оружейники, издавна славившиеся в Толедо. Эти люди принесли большую помощь туркам в их последней борьбе с умирающей Византией. Когда Константинополь пал в 1453 году, это было освобождением еврейства, которому Магомет II дал полную свободу и самоуправление, даже превышавшие норму того, что евреи обычно получали в магометанских странах.

Над всеми еврейскими общинами Турции Магомет назначил высшего главу — так называемого верховного хахама, каковую должность получил известным ученостью Моисей Каисали.

Сам верховный хахама стоял очень высоко в иерархии турецких властей, рядом с муфтием и выше христианского патриарха. Власть его была обширна и имела политический характер. Он распределял подати между турецкими евреями, собирал их и доставлял в казну султана. Верховный хахам утверждал

всех раввинов, имел право подвергать различным наказаниям членов всех еврейских общин и был представителем турецкого еврейства перед правительством.

Кроме верховного хахама, евреи получили впоследствии еще особого представителя, кагию, который имел доступ не только к сановникам турецким, но и к самому султану по делам о насилиях и несправедливостях, совершаемых где-либо в отношении евреев. Значение кагии особенно поддерживалось взятками турецким властям, по если он действительно мог выручать евреев во всяких трудностях, то мог и притеснить любого из них, так как назначался султаном и был вне всякой апелляции. Эти две власти — хахам и кагия — легко приходили к соперничеству, и среди евреев с течением времени начались старания сделать кагию менее всевластным, чего они и добились, так что впоследствии кагия мог делать представления султану только с согласия представителей еврейских синагог.

Власть турок распространялась во все страны света с поразительной быстротой, уступавшей разве лишь первому распространению власти арабских калифов. С этим расширением власти Турции расширялась и область благоденствия и влияния еврейства. Численность же его быстро увеличивалась. Евреи уходили из Испании и раньше, в Северную Африку, в Египет, где еврейская национальная самостоятельность была поставлена также в хорошие условия. В течение нескольких веков во главе еврейских синагог в Египте стоял Верховный раввин, он же высший судья, имевший нечто вроде княжеской власти. Он назывался нагид (князь), имея огромную власть среди своих единоверцев: назначал раввинов, разрешал споры между евреями, сам в качестве высшей инстанции имел право утверждать или отвергать каждую новую меру синагог, мог присудить евреев к телесным наказаниям. Доходы, получаемые им за исполнение всех этих обязанностей, были огромны, но еврейство крайне тяготилось деспотизмом нагида и с наступлением турецкого владычества добилось большей демократичности самоуправления, так что нагид был отрешен, и синагоги получили право самостоятельно выбирать своих раввинов.

Во всяком случае, и в Египте евреи, в отношении других народностей, были охранены нагидом, и сюда уходило много испанских эмигрантов. Это были, как известно, “сефардимы”, еврейская аристократия. В 1492 году, при полном изгнании из Испании, они массами хлынули в еврейскую Турцию и в Египет. Считая себя солью еврейства, они даже и в несчастье держали себя гордо и с презрением смотрели на туземных евреев. Это, однако, не помешало им повсюду захватывать в свои руки еврейские дела и верховодить. Каково было число сефардимов, явившихся в Турцию и Египет, определить трудно. В 1490 году в Кастилии читали 8 миллионов жителей, из которых 800 000 евреев. Число изгнанных в 1492 году считают около 300 000. Куда девались остальные 500 000? Конечно, очень значительное число приняло наружно христианство, ставши так называемыми “маранами” — выкрестами. Но в Турцию переселялись не одни испанские сефардимы. В это время шла эмиграция из всех стран Европы, в том числе из Германии, направляясь отчасти в

Польшу, где евреев не трогали вплоть до казацких восстаний, и в Турцию. Во всяком случае, число евреев в Турции, как европейской, так и в Палестине, чрезвычайно возросло. Сефардимы, всюду занимавшие первые роли, строго сохраняли свой испанский язык, очень чистый. Местные иудеи говорили по-арабски. Константинопольская еврейская колония, имевшая 44 общины (синагоги), насчитывала 30 000 душ. Салоники превратились в еврейский город. Их было 36 000 душ, и они составляли большинство населения. Тут были преимущественно сефардимы, так что испанский язык стал господствующим.

Турецкие султаны считали евреев полезными для своего государства. При изгнании евреев из Испании султан Баязет сказал: “Вы считаете Фернандо умным королем. Однако он разорил собственную страну и обогатил нашу”. Сами евреи, во всяком случае, благоденствовали в Турции и рассылали на места, откуда эмигрировали, самые лестные похвалы новому месту жительства, приглашая единоверцев последовать их примеру. Грек приводит несколько таких писем. “В Турции для нас есть все”, — писали на родину эмигранты Калман и Давид. Исаак Цирфари говорил: “Турция — страна, в которой для нас нет недостатка ни в чем”. Поэт Уске писал: “В этом государстве ты (еврей) получаешь от Господа высокую милость”.

Эта эпоха благоденствия продолжалась около 150 лет, пока в конце концов евреи не испортили сами своего положения. Султаны покровительствовали им в расчете на то, что евреи будут полезны им и Турции, но когда евреи обнаружили стремления к восстановлению своего царства, это, конечно, не могло не изменить настроения турок. Но это произошло не сразу. Высшей степени своего значения евреи достигли при так называемом Иосифе Наси, человеке, судьба которого полна чрезвычайных превратностей.

Его настоящее имя было — Иоао Микес. Он жил в Испании и принадлежал к числу “маранов” — выкрестов, принявших католичество притворно. В душе Иоао Микес буквально ненавидел христианство и христиан, особенно же испанцев. Пробравшись в Турцию, он принял имя Иосифа, а впоследствии наименование Наси, то есть “князь”. Почему он назван “Наси” — не видно. Но в Турции он умел приобрести большие богатства и пробраться к султану Сулейману. Каким образом? Без сомнения, евреи помогали друг другу проникать в правящие сферы, так как с первого же момента устройства при Магомете II политика их состояла в том, чтобы быть в постоянных сношениях с властями, ладить с ними, подкупать и т. д. В одно время с Иосифом Наси действовал в высших сферах и другой еврей. Соломон Ашкенази, умевший войти в доверие к Великому Визирю, Магомету Соколи. Этот министр, родом из славян, был один из замечательнейших государственных людей турецкой истории. Иосиф Наси со своей стороны вошел в доверие к султану Сулейману, также очень умному, а потом заблаговременно подготовил себе расположение его наследника Селима II, личности ничтожной, которому Наси угодил всякими ухаживаниями и устройством его любовных дел. Султан же Сулейман получил от Иосифа Наси действительно важные услуги шпионского характера.

Пользуясь своими связями с европейскими единоверцами, он умел устроить сеть еврейского шпионства за всеми дворами, узнавал планы королей и их министров, состояние военных сил разных стран, приготовления к походам и т. д. Султану, замечает Грец, и не нужно было содержать других шпионов. Без сомнения, такие умные люди, как Сулейман и Магомет Соколи, не могли не замечать в деятельности Иосифа Наси очень напряженных личных мотивов. Он, во-первых, жгуче ненавидел христиан и жестоко мстил им за горечь своего мараиского прошлого. Во-вторых, он всюду заботился о еврейском деле. Но, вероятно, оба турецких государственных человека находили, что эти слабые стороны Наси достаточно окупаются его услугами, тем более что огромная осведомленность в европейских делах не могла не придавать ценности и его советам, когда они не искажались личными мотивами. Разумеется, дипломатическое влияние Иосифа Наси стало известно европейским государям, и пред бывшим мараном все стали заискивать. Надо вспомнить, что это была эпоха величайшего расцвета военных успехов Турции, когда она завоевала Венгрию, когда Габсбурги платили ей дань, а Испания не сумела удержать своих африканских владений. Австрийский император лично писал Наси, выпрашивая благосклонности Турции. Вильгельм Оранский упрашивал Наси помочь против Испании. Польский король Сигизмунд Август прибегал к нему же за поддержкой в своих планах. Иосиф Наси широко эксплуатировал военные успехи турок в пользу евреев. Он получил привилегии для польских евреев. Он добился у Венецианской республики отмены декрета об изгнании евреев. Более всего Наси ненавидел Испанию и старался вредить Филиппу II всеми мерами. Он все время мечтал устроить войну против Испании и настойчиво увещевал Вильгельма Оранского держаться в Нидерландах елико возможно, обещая непременно подбить Турцию на войну против Испании. Однако влияние Наси было все-таки не беспредельно, даже когда вступил на престол Селим II. В этом отношении ему больше всего мешало влияние Магомета Соколи, стоявшего на страже интересов Турции.

Довольствуясь достигнутыми успехами, Турция не пошла на ожесточенную войну против Испании. Но Селим, в виде компенсации Иосифу Наси, осыпал его почестями. Он сделал его герцогом о-ва Наксоса и еще 12 островов, отнятых недавно у христиан. Наси сделался вассальным владетельным принцем и владыкой христианских подданных своих. Его титул гласил: “Мы, Герцог Эгейского моря, Князь Андроса” и т. д. Еврейское величие в Турции дошло почти до своего апогея.

Ненасытность требований, однако, подорвала результаты долговременных трудов. Добившись в Турции всех прав, добившись полного благосостояния, так что им, по словам самих евреев, уже “ничего не доставало” — евреи, по выражению Греца, **“возгордились и стали подумывать о независимости”**.

У них снова появились мессианские мечтания и ожидания. Некто Яков Берав попытался устроить в Иерусалиме Синедрион, так как, по толкованию Маймонида, пришествию Мессии должно предшествовать восстановление в Иерусалиме Синедриона. Этот план Берава рушился вследствие раздоров иерусалимских евреев между собою относительно членов Синедриона. Иосиф Наси, со своей стороны, попытался добиться устройства хоть небольшого еврейского государства, и Селим II был настолько податлив, что сделал и эту уступку, хотя в размерах очень скромных. Он подарил Иосифу Наси Тивериаду на Генисаретском озере и семь окрестных деревень, разрешив устраивать там свое еврейское царство. Несмотря на столь незначительные размеры территории, Иосиф принялся сначала энергично за организацию царства, прекрасно обстроил Тивериаду и думал создать из нее фабричный центр. Но скоро он почувствовал неудовлетворенность столь ограниченным кругом деятельности и затеял новый план: сделаться королем только что завоеванного турками Кипра. Тут, однако, против него уже энергично выступил Магомет Соколи и разрушил все планы основания еврейского царства. Скоро на место Селима вступил на престол Мурад III (1574 г.), и Иосиф Наси был лишен всякого доверия и влияния.

“Блеск турецких евреев погас, как метеор”, — замечает Грец. Это, конечно, не мудрено, так как турки не могли не заметить рано или поздно, какую опасность представляют замыслы евреев. У еврейства не хватило выдержки, умения пользоваться хорошим и не рисковать из-за стремления к фантастичному очутиться перед разбитым корытом.

Когда таким образом сеть еврейских влияний вокруг престола была разрушена, евреи не лишились никаких своих привилегий и самоуправления, но перешли на обычное состояние турецких подданных. Власти стали хищничать, совершать насилия, и за невозможностью добиться правды для райи — евреям нужно было смиряться, как всем прочим. Впрочем, с точки зрения благосостояния они не могли жаловаться на какие-либо особенные лишения.

Этот переход от блестящих надежд к скромной действительности произошел в Турции для евреев, однако, лишь в такое время, когда уже близилось воскресение их сил в европейских государствах. Самое тяжелое время они, благодаря турецкой благосклонности, прожили благополучно.

В умственном отношении пребывание евреев в Турции отмечено лишь некоторым развитием практического каббализма.

Наиболее значительным лицом, давшим здесь толчок каббалистическому движению, был Иссак Лурье Леви, иерусалимский уроженец, натура мистическая, страстная, всецело отдающаяся идее. Он прожил очень немного на свете (с 1534 до 1572 года) и умер 38 лет от роду от чумы. Но за краткий срок своей деятельности он оказал могущественное влияние на развитие каббализма. Он основал в Иерусалиме каббалистический кружок, в котором занимались беседами о Каббале, заклинаниями и вызываниями духов. На окружающих он имел огромное влияние, и движение каббализма продолжалось и после его смерти. Между прочим, в Дамаске была основана особая каббалистическая школа.

Это движение, конечно, не осталось без влияния на подготовку явления Саббата Цеви, воспитавшегося на Каббале и объявившего себя Мессией. Саббатай Цеви, родившийся в 1626 году, умерший в 1676-м, всколыхнул весь еврейский мир от востока до крайнего запада. Отец его был из Мореи, а сам он начал деятельность в Смирне. Обладая огромной способностью влиять на окружающих, он, основываясь на каббалистических сочинениях (особенно на Зогаре), дал свое собственное учение, которое известно, однако, очень смутно. В это время как среди христиан, так и среди евреев ожидали чрезвычайных событий в 1666 году: христиане — второго пришествия, евреи — пришествия своего Мессии. В Саббатае Цеви окружающие уже давно предполагали нечто великое, и в 1648 году он наконец объявил, что он — Мессия. За это его отлучили от синагоги и изгнали из Смирны. Тогда он начал проповедовать в разных других городах, между прочим в Константинополе. Его сотрудник Натан, игравший роль воскресшего Ильи Пророка, возвещал, что в 1666 году Мессия явится, освободит евреев от турок и возьмет в плен султана. В 1665 году Саббатай Цеви действительно торжественно вступил в Иерусалим, где в него уверовало большинство еврейского населения, потом с таким же торжеством явился в Смирну. Давно неслыханное психопатическое одушевление охватило еврейство. Повсюду евреи предавались необузданной радости, а другие — подвигам поста и покаяния с самобичеванием,

раздавали милостыню и устраивали празднества в честь Мессии, торжественно провозглашенного в синагоге. Известия об этом передалась в Европу, где начались такие же сцены в массах, тогда как раввины объявляли Саббатая лжецом и всячески противодействовали движению. Между тем встревоженные турки арестовали Саббатая в 1666 году и заключили в замок Абидос, где толпы поклонников продолжали окружать Мессию в ожидании, что он наконец освободится и освободит евреев. Турецкое правительство решило покончить с этим и объявило Саббатаю Цеви ультиматум: или принять магометанство, или быть уничтоженным. Саббатай Цеви принял магометанство, но все-таки продолжал свою роль, пока наконец его не сослали в Дульцинию, где он и умер.

Саббатианство, однако, не исчезло и после того. Поныне существует в Салониках небольшая секта его последователей, около 4000 душ, называющих себя *майминим* (то есть верующие). Хотя их вероучение содержится в строжайшей тайне, однако известен его Катехизис. Как из этого Катехизиса, так и из одного приписываемого Саббатаю Цеви сочинения видно, что Саббатай Цеви и вообще Мессия воплощается периодически. Адам, Авраам, Моисей и т. д. суть лишь части души Саббатая Цеви. Майминимы уверяют, что Саббатай воплощался 18 раз.

После смерти Саббатая Цеви было несколько его продолжателей, которые вообще рассматривались как воплощение первоначальной души Мессии, т. е. как Божество, принявшее человеческий образ. Это воплощение Божества составляет один из основных пунктов учения Саббатая Цеви, и хотя его последователи представляют несколько разных толков, но в этом отношении сходятся. Замечательно, что Саббатай Цеви порицал иудеев за убийство Иисуса Христа и намеревался объявить Его пророком. В сочинении, которое приписывают Саббатаю и которое в то же время некто Нехемия Хия Хойон (по отзыву Греца просто плут) называет своим, изложена религиозная история мира.

Это мировоззрение для ясности приходится сопоставить с учением Хойона о троичности Божества. Весьма возможно, что это была также идея Саббатая. По учению Хойона, Божество троично, но не в таком смысле, как учат христиане. В Божестве имеется три Парцефима (лица): 1) **Святой Предвечный Старец**, который есть душа всех душ, 2) **Святой Царь**, который есть воплощение Бога, и 3) женское существо — **Шохина**. В означенном же сочинении Саббатая изъясняется, что создание мира Эн-Софом (каббалистическим) оказалось неудачным. Ни мир, ни сам Бог не в состоянии были осуществить идеальный характер его. Лишь с воплощением Саббатая Цеви — Мессии, Христа, Святого Царя — мир был обновлен и достиг совершенства. Тогда и “неизвестный скрытый Святой Старец” становится познаваемым, достигает своего развития и осуществления. Мессия, высший человек, составляет одно с Богом. Он истинный создатель и творец, ибо он вносит порядок в расшатавшееся мироздание. Таким образом, Саббатай Цеви является воплощением Божества, одним из Парцефим. Но должно заметить, что в этой теории высший человек, или Святой Царь, соединяет в себе мужское и женское начала. Следовательно, в нем заключается и Шехина, хотя, может быть, этим все-таки не нарушается троичность.

Во всем этом ярко видна вариация несомненной Каббалы. Относительно же нынешних евреев, по видимому, Саббатай говорил, что они поклоняются не Богу, а Метатрону. В учении майминимов — евреи хотя и предназначены ко спасению, но ныне относятся к неверующим и для спасения должны познать, что Саббатай Цеви есть Мессия.

Отражением саббатианства считаются в Польше, России и Австрии секты хасидов и франкистов. Но основатель хасидизма в тогдашней Польше Израиль Бешт (1698—1760) не имел никаких сношений с саббатианами и крайне отрицательно относился к Саббатаю Цеви. Он представляет в своем учении несколько иные каббалистические вариации. Что касается Янкеля Лейбовича, принявшего имя Якова Франка, — он действительно признавал мессианство Саббатая. По его учению, мессий было много и все они суть воплощения одной и той же мессианской души — к каковой относятся царь Давид, Илья Пророк, Иисус Христос, Магомет, Саббатай Цеви. Свое учение Яков Франк составил в Салониках после близких сношений с саббатианами.

Однако развитие и судьбы как хасидизма, так и франкизма совершались уже вне магометанского мира и относятся к истории еврейства польско-русского. Да и вообще, после кратковременного периода убежища под властью султанов, история евреев голусы уже связана не с Турцией, а с новой Европой

при ее новых государственных идеях и порядках. Лишь в самое последнее время возникли у евреев вновь намерения восстановить свое царство в Палестине, но это, по всей вероятности, осуществится только при помощи Европы и только на развалинах Турции.

Эпоха еврейской равноправности, или Эмансипация евреев

В европейских культурных странах к XVIII веку окончательно назрели условия, которые сделали возможным и отчасти необходимым появление еврейского равноправия. Эти условия состояли в признании прав личности, а следовательно, ее религиозной свободы и в построении государства на основании этих прав.

По существу, эта идея не только не противоречит христианской, а прямо вытекает из нее и воспитывалась в народах именно христианским учением. Но государственный строй, вытекший в основной идее из христианского учения, сложился, однако, далеко не по-христиански, точно так же, как и современное учение о правах личности явилось в конце концов далеко не в христианском построении. Вследствие этого новое европейское государство приняло даже характер, враждебный христианству.

Это произошло потому, что новый строй развивался не под влиянием одной только христианской идеи, а также под влиянием настроений безрелигиозных и отчасти антицерковных, отчасти даже антихристианских, в возбуждении которых евреи имели видное участие.

В историческом процессе, приведшем к мирозерцанию, создавшему современное государство и его право, сложилась очень своеобразная коалиция элементов чисто христианских, ратовавших за чистоту христианской идеи, элементов еретических, чуждых христианству и, наконец, элементов антихристианских и ему враждебных. Эта коалиция ратовала против Государства и Церкви, как они сложились в Средние века и в конце концов подорвала эти учреждения и их взаимоотношения.

Обрисовать всю сложность процесса, в котором это совершалось, едва ли в полноте доступно человеческим силам, не руководимым пророческим прозрением. Но некоторые составные элементы этого процесса видны достаточно ясно.

Прежде всего, в истории самого христианства обнаружилось противоречие между христианской верой, христианским учением, с одной стороны, и церковной практикой — с другой.

Сама по себе вера христианская и христианское учение воспитывают уважение к человеческой личности, к ее высокому достоинству, к ее свободному отношению к Богу, Который никого не спасет насильственно. Занимаясь воспитанием духа человеческого, а не построением государства или общества, христианская идея, однако, своим наставлением отдельным людям вносила в общество и государство то, что впоследствии, в нехристианской терминологии, получило название естественных прав человека. “Естественных прав” в христианстве нет, но есть права Божественные, те права, которые вытекают из отношений к Богу и необходимы человеку в его религиозной жизни. Как требуемые Свыше, эти права — не уничтожимы человеческими законами, а должны лежать в основе государственного закона. Это уничтожает в христианстве идею государственного абсолютизма и дает личности права незыблемые. Этими правами не создается демократический эгалитаризм, по предрешается известная сумма государственных прав личности и их обеспеченность. С другой стороны, христианским воззрением на власть государственную как на Божественное служение предрешается ответственность власти и обязательность для нее действия сообразно Божественной справедливости.

Этим общим духом своим христианство, хотя непосредственно и не занимается построением государств, влияло на их облагораживание. приводило к смягчению нравов, к улучшенному строению

государственной организации. И какова бы ни была практика церковной иерархии — это учение все же слышалось, всюду воспитывало людей в своем духе. Между тем практика общественных отношений создана была совсем не по учению христианскому, а по условиям бытовым и политическим, возникшим при захвате Востока и Запада варварскими ордами, которые упрочивались на захваченных ими местах старого классического мира. Да и самый классический мир был глубоко языческим, а в низших слоях населения таким же варварским, как и нахлынувшие на него орды.

Церковь должна была работать в тех условиях, какие себе устраивают люди, сообразно их развитию, правам, условиям экономическим и т. д. Ее дело — выработка духа христианского и формы жизни или степени культуры народов — не изменяет ее существенной задачи, ибо человек есть человек всегда, и Бог ставит ему Свои задачи при всяких условиях. Таким образом, христианство не могло не допустить такого сложения человеческого общества, какое соответствовало межчеловеческим отношениям и развитию людей данного времени. В этом Церковь ничего не погрешила и своей работой, сама собой, подготавливала всяческое, в том числе социально-политическое, улучшение быта людей. Но руководители Церкви впадали в грех, когда внутренне подчинялись этому строю, и даже начинали переносить его особенности на организацию самой Церкви. Но в истории было худшее. Ее руководители сами вошли в мирские интересы, усваивали себе государственные способы действия, становились государственными правителями — до того, что предпринимали войны, поглощались политическими комбинациями. Это не только извращало действие Церкви, но неизбежно вводило в ряды ее деятелей таких людей, которые с христианской точки зрения были недостойны даже звания “оглашённого”, а в конце концов стали подбираться и совсем неверующие и смотрящие на свое церковное служение только с точки зрения наживы и удобств материальной жизни. Что такое в конце концов представляли целый ряд Пап — общеизвестно. Достаточно сказать, что возможен был Папа Александр VI Борджия, который, как выражается Шлоссер, “обессмертил себя безбожными и бесчеловечными принципами, неслыханным развратом, а его многочисленные дети прославились убийствами, грабежами, развратом и кровосмешением”.

У Папы Александра VI был ряд любовниц. Напрасно гремел против него Саванаролла. Ни Папа, ни его “прекрасная Джулия” не обращали на него внимания. На всех церковных празднествах Джулия являлась как законная жена Папы, и когда у нее родился сын, Папа тотчас же признал его, как признал и прочих детей. Его сын — Цезарь Борджия известен братоубийством.

Дочь Папы Лукреция поссорилась с мужем из-за своей любовной связи с родными братьями. Конечно, Александры Борджия не часты в человеческом роде, но неверие, разврат, эксплуатация религии для набивания карманов позорили римско-католическую иерархию слишком часто. Самый протестантизм возник из-за бесстыднейшего применения индульгенций, возмущавших целые массы сколько-нибудь религиозно развитых людей.

Конечно, искренние христиане оскорблялись такими явлениями и протестовали. Пример — Саванаролла, которого Александр Борджия в конце концов замучил пытками и сжег на костре как якобы еретика. Впрочем, у людей протестующих и стремящихся к истинно христианской жизни очень часто и развивались постепенно еретические мысли, что естественно при разрыве с Церковью, но в исходном пункте — это были обыкновенно чистые христиане. Другие христиане, не выходя на бесполезную явную борьбу, уединялись в тайные общества, надеясь жить в чистой среде и постепенно готовить реформу церковной практики. Отъединение от Церкви, однако, хотя и не явное, и им не прошло даром. К этим обществам легко могли присоединяться и еретики, и враги христианства, скрывающие эту вражду на почве критики действительно возмутительных порядков. Со всеми этими протестующими элементами охотно сходились и евреи, которым легко было постепенно извращать первоначальное христианское настроение участников. Евреи легко дружили с еретиками. О влиянии евреев на альбигойские секты уже выше упоминалось. Если они не могли входить в ряды гуситов, то католики во время гуситских войн, конечно не без оснований, обвиняли евреев в тайном снабжении гуситов деньгами и оружием. В таких союзах против общего врага нет ничего удивительного, хотя бы у каждого из союзников были при этом свои особые цели. Точно так же евреи помогали Нидерландам в борьбе с католицизмом. В Англии, откуда несколько сот лет евреи были безусловно изгнаны, они получили право жительства от Кромвеля — еретика и бунтовщика. В этих союзах, когда христиане протестовали собственно против действий римско-католической иерархии, враги христианства

переносили обвинение на самое **христианство**, как делают и до сих пор. И теперь Грег словно нарочно превозносит похвалами личность Виценти Ферра, горячего сторонника насильственных крещений евреев, чтобы сказать: “Такая гниль коренилась не в людях — носителях христианской религии, а в **самом учении**”. Но это именно и есть ложь. “Гниль” коренилась в людях и в общем культурном состоянии. **Христианское же учение** — единственное из всех, которое никогда не уполномочивало на религиозные насилия.

Насильственные действия, послужившие таким удобным предлогом для осуждения христианства, лежат на ответственности именно людей и культуры. Но в этом отношении хулители христианства должны бы оборотиться прежде всего на себя. О нетерпимости еврейства и страшных жестокостях евреев в отношении христиан мы уже достаточно рассказывали раньше. Лютер, восставший против насилий папизма, тоже был ничем не лучше инквизиторов.

Лютер писал по поводу сектантов Мюнцера: “Бейте всех без разбора. Бог разберет своих. Что касается до милосердия относительно крестьян (коммунистических еретиков), то невиновных, которые найдутся среди них, Бог, разумеется, спасет и сохранит, как Лота и Иеремию. Кого он не спасет, тот, значит, виновен. хотя бы тем, что молчал или одобрял. Мудрец говорит: мужику — овсяная солома. Они безрассудны и не слушают слов, стало быть, им нужна **virga**, нужны ружья, и поделом. Мы должны молиться о них, чтобы они послушались, если же не послушаются, то сострадание не поможет. Влепите в них пули, иначе будет плохо”.

Впрочем, “мужики” Мюнцера, конечно, действовали как звери, и с практической точки зрения Лютер был вполне прав, что тут являлась дилемма: либо погибнуть самому, либо перебить врагов. О свирепых разбоях альбигойцев мы писали раньше. Вообще, все эти взаимные гонения, весь разгул кровопролития и огня воздвигались на борьбе не религиозной по существу, а на социальной, экономической, политической и, так сказать, партийной: за то, кто будет командовать с получением всех от этого проистекающих выгод.

Есть религии, но существу уполномочивающие на насилие: таков ислам, таково же и новозаветное еврейство, имеющее в виду земное господство. Но христианство по существу ~ против всего такого, и если в христианском мире являлись насилия, то в противоречие с религиозным учением, вследствие чего и могли служить более всего на пользу врагам христианства.

Очень рано мы видим появление протеста против того обмирщения веры, какое развило римское папство. Этот протест проявлялся и в ересях, и в корпорациях (как у каменщиков — масонов, тогда еще профессиональных), и в разных тайных обществах, особенно наполнивших XVI век. Выставлял прямым своим предметом различные научные интересы и не пренебрегавшие ими, эти общества неизменно имели целью также выработку правильного устройства общества человеческого. На этой почве развивались учения социологические и государственно-правовые. В них подрывался шаг за шагом феодальный строй, гражданская неправомерность, вырабатывалась идея о том, что гражданское общество не должно быть воздвигаемо на почве религиозной и что государственные права должны принадлежать всем без различия исповеданий. Эти общества были предшественниками нынешнего франк-масонства или, точнее, были первыми проявлениями его. И замечательно, что идея отрицания связи между религией и государством была поддерживаема евреями, теми самыми евреями, которые **для себя** объявляют, что у них вера не отделена от гражданственности. Для евреев эти общества были боевым орудием, которым разрушалось государство, связанное с Церковью.

Римский католицизм несет на себе значительную долю ответственности за то, что мысль, направившаяся совершенно разумно к разработке конституционных вопросов, повела их в таком “логическом направлении” и не задалась вопросом о том, нет ли рациональной связи между строем жизни религиозной и строем жизни общественно-государственной, связи, которую требовалось лишь понять и правильно истолковать для того, чтобы общество и государство были построены без тех дефектов, какие были в старом государстве, и в другом виде оказались при устранении религии из вопросов государственности? Как бы то ни было, мысль работала в таком направлении и принимала отвлеченно “освободительный” характер, неизбежно разрушительный, как все чисто теоретические построения.

Наступила, наконец, эпоха применения этих идей, и если в Англии и в Америке они не были применены во всем своем радикализме, то французы — наиболее прямолинейные — начали свою революцию в качестве не только отрицателей римско-католической Церкви, но и вообще религии. Права человека и гражданина были установлены не только без Бога, но и без какой-либо истории, совсем заново выведены из отвлеченных понятий о человеке. Разумеется, в этом построении права человека были освобождены от всякой связи с его вероисповеданием... за исключением прав верующих католиков, ибо в кульминационный пункт революции римско-католическая религия была совсем запрещена. Для еврейства же открылась новая эра. “Свобода не досталась французским евреям даром, — замечает Грец, — напротив, они и сами делали усилия, чтобы сбросить с себя тяжелое иго. Наиболее замечателен из еврейских апологетов был Серф Бер, именованный Герц Мендельгеймом. Но Грец умалчивает о несравненно более важном действии евреев через масонские ложи и, может быть, еще более могущественном всемирном их действии. Моисей Мендельсон, живший в Берлине, был вдохновителем Мирабо, который и возвысил за евреев свой голос. Это было поважнее агитации Серф Бера. Но Мирабо был не один.

Когда разгорелась революция, католицизм подвергся систематическому гонению, которое дошло до апогея при Робеспьере. Конвент издал декрет, который уничтожил “**католический культ**” и заменял его “**культом Разума**”. 2300 католических церквей были при этом обращены в “Храмы Разума”. Но напрасно в Конвенте подымались голоса, требовавшие, чтобы воспрещение распространилось также и на евреев, чтобы им воспрещено было обрезание. Эти требования были оставлены в полном невнимании, не подвергаясь даже голосованиям. В местных коммунах отдельные кучки особенно рьяных якобинцев, не посвященных в высшую политику, врывались иногда в синагоги, уничтожая Тору и книги, но лишь к 1794 году революционно-атеистическая логика заставила наконец и сверху поставить вопрос об уничтожении не одного католицизма, а также еврейства. Тут, однако, евреев выручил 9 Термидора 1794 года. Робеспьер пал и казнен. Восторжествовали умеренные элементы. Вопрос о запрещении еврейства сам собой упразднился, а Конституция III года Республики дала евреям **равноправие**.

Из всего хода событий видно, какую могущественную поддержку успели себе они подготовить в революционной Франции. Крушение постигло христианские алтари и королевский трон, но евреев отстояли — то молчанием, то низвержением “тирана” (Робеспьера) — и привели к эмансипации,

Это была заря еврейской так называемой свободы. Постепенно она стала распространяться по другим странам, разносимая революционными штыками и картечью. Не сразу все это делалось, но так называемая эмансипация евреев была поставлена на всю мощь “современной” государственности, так что практическое осуществление равноправия было для разных стран лишь вопросом времени.

При этой эмансипации евреи приобрели, однако, более чем равноправность: они стали привилегированным сословием или нацией, так как, получая все права граждан каждой страны, они всюду сохранили свою религиозную общину, которая, по существу, есть гражданская. Основная идея революционного государственного строения требовала, чтобы в государстве не было никаких частных обществ или союзов. Корпорации ремесленные, когда-то подорвавшие евреев, были уничтожены во Франции, и рабочие не могли в течение нескольких десятков лет добиться права на профессиональные союзы. Но община евреев была сохранена.

Правда, Наполеон побаивался евреев. Однако он в 1806 году собрал еврейский Синадрион, со всеми его принадлежностями: был на нем наси — председатель — и два главных члена — аб бет дин (то есть председатель суда) и хахам (представитель раввината). Всех членов, кроме председателя, было 71. Синадрион должен был выработать устройство французских евреев (система Консистерий, главной и местных), которое приблизительно остается таковым и до сих пор. Эта организация имела своей официальной целью надзор над евреями, но такой надзор в действительности был лишь восстановлением особенного еврейского самоуправления.

Так складывалась “эмансипация” повсюду. Везде евреи получали местные права и сохраняли свою внутреннюю сплоченность и самопомощь. Мало того, никакие законы не могли предотвратить и международной связи еврейства. Она иногда проявлялась даже явно, как в “Кол Изроэль Хаберим”

(Alliance Israelite Universelle), хотя многие законодательства воспрещают обществам и союзам своих граждан быть в связи с иностранными. Для евреев получилось положение чрезвычайной привилегированности. Впервые за историю голусы они получили большие права, нежели местные граждане стран рассеяния. Понятно, что каковы бы ни были дальнейшие цели воскресения Израиля, страны новой культуры и государственности становятся с тех пор опорным пунктом еврейства.

Организация и правительство евреев

Необычайная живучесть еврейства во время долгих веков рассеяния — во многих (главнейше антисемитических) наблюдателях возбуждает уверенность, что евреи за это время непременно должны были иметь свое **правительство**, хотя бы и тайное. Это мнение не только вполне понятное, но отчасти подтверждается и историческими фактами. Но для того чтобы ориентироваться в вопросе о Еврейском Всемирном Правительстве, необходимо помнить, что мы в данном случае имеем дело с нацией высоко своеобразной, которую трудно мерить общей меркой.

Вспомним, что, если считать историческое существование еврейской нации с Моисея — в 3500 лет, если признать нормальною еврейскую государственность лишь в той стране, которую евреи считают своей родиной, то сеть в Палестине, то из означенных 3500 лет они жили в Палестине свободно только 850 лет, считая в том числе около 400 лет теократически родового быта, так что вполне самостоятельную государственность они имели всего лет 500. К этому можно добавить несколько десятков лет государственности Маккавеев и несколько десятков лет полувассальных и прерывавшихся государственных отношений к Риму. Всего палестинской государственности, с перерывами, можно насчитать не более 1000 лет. Остальные 2500 лет евреи, рассеянные по разным частям света, не имели общей правильной государственности, а между тем нигде не исчезли, нигде и не оторвались от общего национального корня, за самыми незначительными исключениями. Из великих пародов (к которым нельзя не причислить евреев) нет ни одного, в истории которого занимало бы такое огромное место бродяжество по чужим странам и такое малое место — правильное государственное существование. Притом мы уже в предшествующих очерках не раз могли наблюдать очень своеобразное построение общенациональной обязательной власти, под которой наука разумеет государственную власть.

Не раз уже замечалось в предыдущем изложении, что национальная конституция, внутренняя всенародная связь у евреев в основном держится на том, что их нация представляет общество, в котором закон гражданский неразрывно слит с религиозным. При этом Закон религиозный у них существует не в виде **общих принципов**, как, например, в христианской государственности, а в виде твердо установленного кодекса, который можно лишь истолковывать, по нельзя изменять или дополнять усмотрениями человеческой воли — народа или его правителей. Так, например, в Законе сказано: “око за око, зуб за зуб”. Это предписание было изменено в чрезвычайной степени, так что смертная казнь была заменена во множестве случаев денежной пеней. Но сделано это было только посредством толкования, очень subtilного, софистического, по все-таки толкования Закона, а не замены Закона другим, не упразднением старого и введением нового. В Законе сказано, что нужно оставлять для бедных “край поля”. Для приведения этого в исполнение являются обширные толкования, чтобы определить, что такое край поля, и каков его размер, и как этот край определяется при смежном владении, и в каких случаях, наконец, можно совсем не оставлять бедным края поля. Все это истолкование, хотя бы оно перевертывало Закон наизнанку, в совершенно обратном смысле, должно быть сделано на основании того же Закона. Поэтому-то в конце концов раввины и толкуют не только слова, но буквы, формы букв, знаки препинания. Как ни казуистично все это, но таким путем нация совершенно теряет законодательные права. Никаких законов она устанавливать не может. Поэтому и государственная власть лишена законодательных прав, а имеет лишь власть исполнительную. Это составляет огромную разницу между еврейским государством раввинистического периода и государством всех остальных народов земных.

То же приходится сказать и о власти судебной, которая должна действовать на основании раз навсегда данного Закона, подлежащего исключительно толкованию, но не новому созиданию.

Такое основание законодательства предрешает огромное значение класса знатоков Закона, толкователей его, то есть раввинов, а также всех заведующих делом молитвы, жертвы и всех ритуальных обрядов: обрезания, очищения, определения годности пищи и т. д. Вся эта сторона еврейского быта чрезвычайно развита. Изстаринный семейно-родовой строй — также освященный и регулируемый Законом — делает незабываемыми и неустрашимыми права и обязанности глав и членов семейств. В общей сложности незабываемость и неотменяемость религиозного Закона, определяющего все отношения личные, гражданские и семейные, делает столь же неотменяемым самоуправление синагоги и всего общества евреев. В нем неотменимо значение и власть священства, раввинов — как знатоков и толкователей Закона — и, наконец, гражданских представителей общества, разного рода родоначальников.

Таким образом, общественное самоуправление с давних времен получило у евреев широкое развитие, и настоящая сила Израиля, голусов была именно в этом общественном строе и самоуправлении. Коренное значение не личности, а всей совокупности Израиля, как общества Богоизбранного, а также освященный Законом родовой быт, сделавший наследственным даже священство, — все это устранило чисто демократическую идею, и в построении власти общественной всюду господствовала идея аристократическая, “лучших людей”, как выражались у нас в старину. В восстановленном Иерусалиме Синедрион, который был носителем всей власти Израиля, состоял из 71 или 72 членов под председательством Первосвященника, именуемого “наси” (князь). Остальные 71 член состояли из священников (саддукеев), ученых (фарисеев) и народных старейшин. Это учреждение пополнялось коопатацией (само выбором). Синедриону подлежали все дела нации. Он решал вопросы войны и мира, назначал правительственных лиц, он был высшей судебной инстанцией. Сам царь не мог начать войны без согласия Синедриона и в принципе мог быть судим Синедрионом. Синедрион имел право смертной казни. Это была высшая власть, религиозная и гражданская, израильского общества, которое имело характер некоторой республики, увенчиваемой царской властью.

Но Синедрион не централизовал у себя всего управления, и все отдельные общины евреев заведовали своими местными делами сами, в рамках, определяемых Синедрионом, и под его высшим надзором в смысле вмешательства в их дела, если это требовалось, ибо приказания Синедриона были обязаны исполнять все евреи. Мы уже видели, что в Вавилоне были развиты все эти основы управления, и по типу, развитому в Вавилоне, слагались управления колоний рассеяния — голусы.

Чем более расходились евреи по всем странам, в которых они свою идею управления принуждены были все-таки несколько сообразовать с требованиями местной власти “языков”, “гоев”, тем необходимее усиливалось местное управление, слишком удаленное от центрального. Влияние этого местного управления проникало всю жизнь евреев в совокупности и каждого еврея в отдельности, причем общества и корпорации как проявление основной идеи управления у них развивались всюду до чрезвычайности.

Мы упоминали выше о развитии еврейского общества в Польше, и если его устройство не рисует нам в подробностях всемирного явления, то дает типичный образчик еврейской идеи внутренней организации, сложившейся под влиянием невмешательства в их дела польского правительства.

В конце концов эта организация сложилась в таком построении. Все польские евреи разделялись на четыре провинции; каждая составляла особую синагогу, и каждая синагога делилась по местностям на кагалы и прикагалки. В управление кагалами и прикагалками избирались евреями раввины и старшины. На них лежало разбирательство дел гражданских и уголовных. Эти кагалы были учреждением официальным, с которым польские власти сносились в делах, касающихся евреев. Для вопросов, касающихся целей провинции, собирались от кагалов сеймики из кагальных старшин и особых избираемых депутатов. Наконец, по общепольским еврейским делам собирался так называемый Синод Четырех Стран, который издавал обязательные постановления для всех евреев и был высшим апелляционным судебным местом. При такой организации едва ли где еврей был сильнее подчинен своему обществу. Но если личность еврея безусловно порабощалась общине, то стройная организация

всех еврейских сил помогла польским евреям сделаться настоящими монополистами промышленной жизни страны.

Основанием суда и распорядка служил Талмуд с его местными раввинскими разъяснениями, и польские короли давали еврейским учреждениям право наказывать евреев, непослушных своему Закону, отлучением и даже смертной казнью.

В таком же типе сложились учреждения литовских евреев. При переходе под власть России эти учреждения постепенно стали изменяться, впрочем, и по сие время не уничтожив неизбежного еврейского самоуправления, опирающегося на религиозные обязанности.

Под общим управлением кагалов, находящихся по общему типу во власти раввина и нынешних “старейшин”, то есть наиболее богатых евреев, польско-литовское еврейство пронизано также целой сетью разнообразных обществ. Вот как их описывает Я. Брафман для конца XVIII и начала XIX веков.

Целый ряд обществ существует для изучения закона и Священного Писания, а также для совместной молитвы. Таковы: **Хабура** (или, по нынешнему произношению, Хевра) **шас** — для чтения Талмуда, **Хабура Моген Эрец** — для чтения Закона, **Хабура Танах** — для чтения Ветхого Завета, **Хабура Мишна** — для чтения Мишны, **Хабура шев керуим** — для домашнего годового чтения Торы (Тора разделяется на части, которые прочитываются в течение года), **Хабура пер талыд** (неугасимая лампада), **Хабура Тикун хецот** и **Хабура момодат** — для чтения молитв этих наименований. Другой ряд братств имеет цели практической жизни: таковы братства ремесленные; **Хабура гемилот хесодим** — ссудная, **Хабура мальбиш эрумин** — для одежды и обуви, **Хабура гакносет кала** — заботящаяся о приданных бедным невестам, **Хабура бикум холим** — помощь нуждающимся больным, **Хабура гахносат орхим** — странноприимное братство, **Хабура нидион шебуим** — искупающее пленных, то есть выручающее из тюрем арестантов еврейского происхождения, **Хабура Кадиша** — Святое Братство, имеющее обязанность и право погребать евреев и содержать их кладбища.

Уставы братств (Пинкосы) определяют взносы братчиков, правила выборов, наказания за нарушения устава. Наказание это состоит или в денежном штрафе, или в исключении. Это последнее, говорит Брафман, может иметь значение медленной смерти, ибо “исключение из Братства изолирует еврея от общества вообще, подрывает его кредит и в материальном, и в нравственном отношении”. Погребальные братства имеют еще особый способ влияния, можно сказать, неслыханный на свете.

“Если покойник, — говорит Брафман, — при жизни своей позволял себе в субботу носить платок в кармане, брить бороду или выступать против незаконных поступков кагала, Бет Дина (еврейского суда) или же братства... то останки покойного предаются самым непростительным поруганиям. На глазах целого семейства “шамошимы” при омовении трупа наносят ему пинки, толчки, оплеухи, сопровождая их оскорбительными ругательствами”. В этих гнусностях принимают участие и желающие из публики.

Угроза таких надругательств над покойником должна сковывать живого беспрекословным послушанием обществу.

В такой среде протекает жизнь еврея, получающего от нее самую разнообразную помощь, но под условием безусловного подчинения своей личности и совести требованиям еврейства. В ряде документов, приведенных в Книге Кагала, рисуется и это подчинение личности, и совершенно в нечеловеческое отношение ко всем неевреям. По документам № 16, 64, 131, 158 видно, что еврей даже в приглашении знакомых на домашний праздник и в определении угощения для них должен был иметь предварительное согласие кагала.

В ту же эпоху, в конце XVIII века, мы видим способы, как евреи справлялись с явившеюся тогда сектой хасидов. Когда один из проповедников хасидизма Иссар прибыл в Вильну, знаменитый раввин Илья Гаон считал нужным посадить его “в куну”. Куна — это был железный обруч, вделанный в стену кагальной избы. В обруч вдевали голову провинившегося, и каждый, проходящий на молитву, плевал ему в лицо, бил и издевался. Впрочем, Иссара в куну не посадили, но высекли бичами и отлучили. После этого он “куда-то исчез”, как говорит исследователь хасидизма.

Исключение из общества имеет свои степени. Первая степень — **шамта** — есть исключение условное, при котором виновному дается тридцатидневный срок, чтобы раскаяться и покориться приказу общества. Но если он не покоряется — тогда произносится страшный **Херем**. В присутствии судей, в белых балахонах, раввин читает длинное проклятие, которое я сокращаю:

“Во имя Бога Акатриеля, Бога Цабаот, во имя Архангела Михаила, великого начальника, во имя Метатрона, который наречен именем своего Равви (Бога), во имя Сандольфина, который плетет венки для своего Равви (Бога), во имя того Имени Бога, которое составляется из 42 букв, именем, которым явился Моисею в кустарнике, именем, которым Моисей разделил море, именем Иэ, таинственной силой имени Бога, силою шрифта, которым написаны скрижали Завета” и т. д. Тут перебираются все небесные силы и затем объявляется проклятие виновному. “Проклят да будет он от Бога Израиля, сидящего на херувимах. Проклят от священного и страшного имени, произносимого Первосвященником в судный день...” Далее перебираются опять Метатрон, все Архангелы, ангелы, заведующие временами года, месяцами и днями и призываются проклятия от всех них. “Будь он проклят от семи храмов, от всех начал Закона, именем короны и печати. Будь он проклят устами Великого Бога, сильного и страшного. Да поспешит к нему несчастье Божие. Создатель, истреби и уничтожь его”. Далее перебираются все несчастья, которые призываются на виновного: смерть, чахотка, воспаление, помешательство, меч, язва, желтуха, отчаяние — “чтобы он всего вечно боялся, чтобы видел все удары, сыплющиеся на него, чтобы не было ему прощения, чтобы стерлось его имя из поднебесной...”

Объявление о Хереме возвещало исключение виновного из всего Израиля. Ему должно отрезать “цицес” — особая нитка у камзола; должно оторвать его “мезузу” — особый амулет у косяка дверей. Израилю объявляется: “Вы не должны есть и пить с ним, не совершать обрезания над его сыном, не обучать детей его Закону, не принимать его в братства и т. д.” и вообще — “обращаться с ним как с **нохри** — неевреем”.

Что значит проклятие евреев — всем известно из участи злополучного Уриеля Акоста, хотя бы по трагедии “Уриель Акоста”. Но это факт и исторический. Подпав отлучению за одну книгу и за несоблюдение Закона, он 15 лет боролся, не уступал, но наконец должен был сдаться, потому что иначе должен был лишиться всего состояния, находившегося в еврейских руках (хотя у родственника его), сверх того, без прощения раввинов он не мог жениться. Он подписал публичное отречение от заблуждений своих, но потом на него донесли, что он продолжает свое несоблюдение правил. Тогда его вторично отлучили. Жизнь его была разбита, женитьба не могла состояться, родные отвернулись от него, он остался нищим. Через семь лет он не выдержал и решил покаяться. Но процедура покаяния была ужасна. Он при всей синагоге должен был прочесть исповедь, затем его перед всей публикой раздели, подвергли бичеванию 39 ударами ремня по спине, затем положили на порог синагоги, и все выходящие должны были перешагнуть через него. Злополучный человек после этого хотел убить своего главного гонителя, но промахнулся и покончил себя самого пистолетною пулею. Это было в 1647 году.

Сколько таких маленьких Уриелей, неведомо для мира, ломало и душило еврейское общество, неумолимое в своих требованиях от личности. Но за то оно поддерживает своего послушного члена в его борьбе с внееврейским миром. В упомянутых документах “Книги Кагала” мы видим поразительное отношение талмудического “права” к внешнему миру. По правилам Трактата **Баба батра** (Талмуд) нееврейские жители территории, на которой поселилось еврейское общество, рассматриваются как некоторая общая собственность последнего. “Имущество неевреев все равно что пустыня свободная” или, как толкует равви Иосиф Кулун, “свободное озеро”, где каждый еврей может свободно ловить рыбу. Но концессия на эту ловлю дается кагалом. Он форменно продает имущество христианина еврею, и тогда, с заключением купчей крепости кагалом — еврей получает “хзака” (власть) над имуществом данного христианина, в силу чего ему предоставляется исключительное право без препятствия или конкуренции со стороны других евреев стараться овладеть этим имуществом, как сказано в купчей, “какими бы то ни было средствами”. До окончательного же владения “хзака” предоставляет покупателю исключительное право нанимать этот дом (или землю) от данного христианского хозяина, заниматься в нем торговлею, давать в рост деньги хозяину и жильцам его дома и вообще эксплуатировать их. Бывают случаи, что кагал продает в эксплуатацию даже не имущество христианина, а его самого. Это так называемое право “меронии”: оно означает, что такого человека

никто не может эксплуатировать или даже подкупать (если ты должностное лицо), кроме того еврея, который купил у кагала данную личность.

В документах “Книги Кагала” мы находим такие купчие на чужие имущества, с обозначением всех границ их. Для руководства в таких делах имеются особые кагальные правила “Хезкат Ишуб”.

Для нас не представляет большой важности вопрос, в какой степени тождественны организации, описываемые Брафманом для Литвы, Польши и России, с организациями евреев в других странах. Естественно, что в этом отношении не могло не быть частичных различий даже в зависимости от общих прав евреев в разных государствах. Но общий дух, тенденция везде была такая же, как с меньшими подробностями можно видеть и у Греца. Еврейство всюду организовано внутренне на одних принципах.

Сверх чисто внутренней организации в еврействе были и есть организации в целях всееврейских, международных. О них также говорит Брафман, и мы ниже коснемся их. Предварительно должно отметить, что имеются сведения о деятелях еврейских, имевших как бы лично огромное международное значение и трудившихся над осуществлением всееврейских интересов. Таков был в XVIII веке Моисей Мендельсон, в XIX веке Моисей Монтефиоре. Обоих их молва называла “князьями еврейскими”, как в новейшее время Герцля. Непосвященному невозможно судить о том, представляли ли они какую-нибудь тайную всееврейскую правящую власть. Но что касается Монтефиоре, то он был учредителем чисто международных еврейских обществ.

Моисей Монтефиоре был испанско-итальянский выходец, действовавший в Англии. Он приобрел огромное богатство вместе с Ротшильдами в эпоху падения Наполеона I и умножил его банковскими спекуляциями, в которых обнаружил необычайный “гений”. Родился в 1784 г. и умер ста лет от роду с лишним. Его описывают человеком необыкновенно привлекательным и ловким. Строго соблюдая все предписания еврейского закона, он умел прослыть просвещенным европейцем и свою общественную (еврейскую) деятельность вел под флагом филантропии. Неевреям он не помогал на том основании, что евреи более нуждаются, находятся в худшем положении, но на евреев не жалел ничего. Сила его заключалась, однако, не в одном богатстве, а в изумительной способности всюду дружить с людьми, всех очаровать. Постоянно держась на почве “филантропии”, он как бы не принадлежал к политическим партиям и сходил с деятелями всех партий, ни с кем не споря и не ссорясь, но из всех извлекая пользу для еврейства. Создавая политическую международную силу еврейства, он и это умел выставлять как одно из проявлений филантропии. Сделал он для еврейства в этом отношении очень много.

Монтефиоре двинул дело еврейской равноправности в Англии, а затем расширил деятельность и на другие страны. Для этого он создал ряд обществ. В 1833 году он основал “Еврейский комитет депутатов”, а потом “Совет депутатов по еврейским делам”. Он же вместе с Кремье основал знаменитый Всемирный Еврейский Союз (Alliance Israelite Universelle — “Кол Изроел Хаберим”), а также “Англо-еврейскую ассоциацию”. Задачи этих обществ он поддерживал своей дружбой чуть не со всеми политическими деятелями Европы, без различия партий, и всюду заступался за евреев как филантроп. Дважды ездил он с этой целью даже в Россию, добываясь получить аудиенции у императора Николая I и Александра II. Колонизация Палестины евреями была его любимым

созданием, он семь раз ездил туда, отчасти для приобретения земель колонистам, отчасти для помощи им. В 1840 году он ездил выручать евреев по делу о ритуальном убийстве католического священника и одного исчезнувшего греческого мальчика. Монтефиоре поднял по этому поводу агитацию в Англии и поехал на Восток, где действительно добился освобождения обвиняемых евреев. Чтобы предотвратить в будущем возможность таких беспокойств евреям, он поехал в Константинополь и выхлопотал фирман султана о неосновательности подозрений евреев в ритуальных убийствах. Папский посол по этому поводу спросил его: сильно ли пострадали карманы Ротшильда при получении этого фирмана? Монтефиоре, конечно, протестовал.

Когда Монтефиоре в 1838 г. был в Иерусалиме, его встретили как владетельную особу. Евреи толпами вышли навстречу, а губернатор Иерусалима расставил шпалеры из турецких войск. Этот администратор хотел угодить Магомету Али, который был друг Монтефиоре, подобно множеству других сильных мира

сего. Имя этого деятеля и связано с учреждением ряда всееврейских обществ. Кроме упомянутых выше, Брафман перечисляет еще несколько:

1. Хабура Меница Индримим — Братство пробуждения дремлющих. Его членом был и Монтефиоре. Оно имеет целью пробуждать национальное самосознание евреев.
2. Хабура Иишуб Эрец Израиль — Братство для заселения еврейской земли. Цель союза — помогать палестинским колонистам и пропагандировать колонизацию.
3. Хабура Шелухе Гоншлот — Братство для помощи эмигрантам в Англии.
4. Хабура Марбе. Это общество специально для России. Цель его помогать просвещению между русскими евреями, точнее способствовать тому, чтобы просвещение русских евреев не получало характера антинационального и не сливало их с русскими.

Венцом же всех таких организаций является, конечно, Кол Изроель Хаберим, Всемирный Еврейский Союз — главное произведение Монтефиоре и Кремье. Вот его программа, сообщаемая Брафманом:

1. Расширение еврейских прав во всех странах.
2. Защита евреев от внешнего или внутреннего противника, где бы он ни обнаружился.
3. Ограждение евреев от притеснительных для них налогов со стороны местной власти и администрации.
4. Защита частных еврейских преступников от преследования закона и решений судебных мест, если эти законы и решения не согласны с духом еврейства, олицетворенного ныне в стремлениях Союза.
5. Защита интересов частных евреев.
6. Заботы о распространении между евреями знаний в духе национальной интеллигенции.
7. Поддержание древней и новой литературы еврейской, в особенности консервативного в смысле иудаизма направления.
8. Противодействие влиянию христианской миссии на евреев.
9. Забота о будущей судьбе своего Обетованного Отечества.

Программа эта весьма характеристична. Это настоящее выступление некоторой великой державы в целях защиты интересов своих граждан, но с такими претензиями, которых не позволила бы себе никакая другая держава. “Кол Изроел Хаберим” требует, чтобы вес государства дали права евреям, но в то же время возражает против законов и судов этих держав, если они не согласуются “с духом еврейства”. Это есть претензия на то, чтобы все государства в своем законодательстве сообразались с духом еврейского закона. Тут проявилось какое-то отношение суверена к вассалам. И, однако, общество жило и действовало.

Некоторое время еврейство требовало себе общих гражданских и политических прав, обещая за это “ассимилироваться” с гражданами стран, где оно проживает. Но с развитием прав еврейства эта идея совершенно исчезла, и теперь уже об ассимиляции больше не говорят. С особой силой стала, наоборот, развиваться идея самостоятельного еврейского государства в Палестине.

Национальное государственное движение это поддерживается могущественной партией сионистов, имеющих свою прессу, свою организацию, капиталы. Сионисты энергично ведут дело еврейской колонизации Палестины, и особенно развитие в ней еврейских земледельческих колоний. Огромные затраты на это трудное дело широко притекают к ним от еврейских капиталистов и общества. Эта колонизация была также любимой идеей Монтефиоре. Нельзя сказать, чтобы земледельческие колонии шли особенно успешно, хотя в них к настоящему моменту и имеется уже свыше десяти тысяч трудящихся, и некоторые колонии пришли в цветущее положение. Вообще же колонизация в Палестину уже достигла более 100 000 человек. В самом Иерусалиме большинство жителей уже стало еврейским. В нынешнюю всемирную войну сионисты очень быстро подняли вопрос об автономной еврейской республике в Палестине, и трудно сомневаться, что по окончании войны еврейское государство будет в той или иной форме осуществлено в Палестине.

Нет, конечно, сомнения, что громадное большинство евреев не поедут в Палестину, но, проживая в других государствах мира, они получают уже поддержку не каких-либо частных обществ, а своей

независимой державы, имеющей в руках финансы всего мира и для поддержания своих требований способной организовать целые коалиции других держав.

Однако же если у евреев имеется тайное правительство или вообще какое-нибудь тайное общество, задавшееся целью направлять судьбы еврейства к всемирному господству, то сомнительно, чтобы оно уничтожилось и при образовании еврейской державы в Палестине. Тайное действие, если оно хорошо поставлено, представляет слишком большие выгоды сравнительно с явным. Весь вопрос в том, имеется ли такое правительство?

Главным защитником этой тезы является Копен Албанселли. Его аргументация держится не столько на каких-либо фактических данных, каковых, в сущности, не имеется, а на логике.

“Вопрос, — говорит он, — в итоге резюмируется в очень кратких словах. Для того чтобы потомки древней нации евреев сохранили идеал этой нации, нужно, чтобы все их поколения были связаны между собою во времени и пространстве одной организацией, одним правительством. Это необходимо по той простой причине, что раса еврейская управляется теми же законами природы, как и все другие расы. Это правительство, правда, не проявляется с IX века (конец Реш Голут), но условия существования, господствовавшие над еврейским народом со времени его рассеяния, были таковы, что его правительство не могло бы существовать, если бы оно было известно. Так как ему нужно было существовать, то оно должно было сделаться секретным”. Возможно, говорит он, что и большинство евреев ничего о нем не знает, но это не доказывает его несуществования.

Куда, однако, направляют эти руководящие круги свою нацию? Раз дело идет секретно, конечно, о нем можно знать только по догадкам, тем более что никакая сильная организация, никакое правительство не задавались целью сколько-нибудь расследовать, имеются ли у евреев какие-нибудь мировые замыслы и какими способами они осуществляются. В области этих вопросов имеются лишь гадания антисемитов, и в особенности — Колена Албанселли, о которых и нельзя не упомянуть за неимением более положительного материала. Утверждения же Копена Албанселли сводятся к следующему. Должно предварительно отметить, что он был довольно долго франк-масоном (восемь лет) и достиг в нем степени Розы Креста, которая по ступеням классификации довольно высока — 18-я степень. Правда, Копен Албанселли считает, что за 33 степенями масонских капитулов начинается новая надстройка организации масонства — “невидимого”, а над ним — еще надстройка уже еврейского управления масонством. Но хотя, таким образом, Копен Албанселли был еще далек от высших степеней, тем не менее он при большой ловкости мог многое заметить и подслушать. Как бы то ни было, его предположения таковы.

Прежде всего, он считает, что тайное еврейское правительство имеет своим орудием действия во внееврейском мире — именно франкмасонскую организацию, бессознательно исполняющую то, что преследует еврейское правительство. Цель же последнего — всемирное господство евреев.

“Цель масонской махинации, — говорит Копен, — не разрушение, но подчинение христианского мира. Еврейское Тайное Правительство (Pouvoir Occulte) хочет истребить собственно **христианский** дух по той причине, что дух христианский составляет истинную защиту мира, из него родившегося. Точно так же — если это тайное правительство разрушило Французскую монархию, то лишь потому, что эта монархия была лучшей охраной Франции”. “Мечта [всемирного владычества] поддерживалась в сердце еврейского народа самой его религией... Евреи сначала думали, что владычество будет когда-нибудь дано их расе победоносным Мессией. Но теперь между ними распространилась идея, что слово “Мессия” должно прилагаться не к некоторому сыну израильской расы, а к самой расе и что завоевание мира может быть совершено и не посредством оружия. Они теперь убеждены, что будущий триумфатор — это сам народ еврейский и что мессианские времена суть те, когда этот народ успеет подчинить себе мир, порожденный христианским Мессией, который так долго занимал место, предназначенное истинному мессии, то есть самим евреям”.

Мечта мирового господства, продолжает Копен, не нова у человечества. О всемирном господстве мечтали и другие народы. “Может быть, эта идея не всегда представлялась руководителям Израиля с такой точностью, как теперь”. Она развивалась постепенно. Но по мере захвата могущественнейшего

орудия — золота — эта мечта созрела. Успехи масонства ее упрочивают. “Еврейство стало видеть возрастание своего могущества на всех пунктах земного шара по мере того, как шла на убыль, вследствие потери традиции, сила сплоченности и, следовательно, сила сопротивления христианских рас. Теперь еврейство везде, действует повсюду. Его правительство видит все, не будучи само видимо никем. Оно поэтому бьет наверняка, тогда как против него никто и не думает защищаться, так как никто не знает о его существовании. При таких условиях нужна была бы полная бессмысленность со стороны иудейского правительства, если бы оно не пришло к идее овладеть миром, которого ничто или почти ничто уже не защищает... Совершив чудо — удержав блуждающую по свету расу в верности древнему национальному идеалу — и видя, что прочие расы бессмысленно считают прогрессом покидание своих идеалов, еврейское правительство должно было признать себя способным доставить своему народу царствование во вселенной”.

Но для обеспечения господства нужна новая организация рас подчиненных. Всякий властвующий над народами старается дать им организацию, приспособленную к возможности управлять ими. Для евреев в этом отношении необходимо уничтожить национальности. Это и производится ныне под флагом прогресса. Но вместо организации, вырастающей на почве национальности, нужна некоторая другая: она и подготавливается в виде социализма.

“Мы, — говорит Копен Албанселли, — идем ко всемирной республике, потому что только при ней может быть реализовано финансовое, промышленное и торговое царство евреев. Но под маской республики это царство будет бесконечно более деспотично, чем всякое иное. Это будет совершенно то же владычество, которое человек организует над животными. Еврейская раса будет нас держать посредством наших потребностей. Она обопрется на хорошо подобранную полицию, сильно организованную и жирно вознаграждаемую. Кроме этой полиции, в новом обществе будут только администрация, директора и инженеры, с одной стороны, и рабочие — с другой. Рабочими будут все неевреи, администраторами и инженерами — евреи... Народы сами будут способствовать уничтожению в своей среде всякой силы, кроме государства, пока им будут внушать, будто бы всем владеющее государство — это они сами. Они не перестанут работать на свое порабощение до тех пор, пока евреи не скажут им: "Извините, вы не так поняли. Всем владеющее государство — это не вы, а **мы**". Тогда народы попробуют бунтовать, но будет поздно, ибо у них уже исчезнут и нравственные, и материальные пружины, необходимые для действия. Стада не могут сопротивляться собакам, выдрессированным на присмотре за ними. Все, что рабочий мир мог бы сделать — это отказаться работать. Но евреи не столь глупы, чтобы этого не предвидеть. Они запасут достаточно припасов для себя и своих сторожевых собак, а сопротивляющихся заморят голодом. При надобности они бросят на бунтующих свою полицию, непобедимую и снабженную самыми усовершенствованными средствами истребления”.

“Таков план Тайного Правительства, — говорит Копен Албанселли, — установление всемирного господства евреев посредством организации коллективизма, под видом всемирной республики. К осуществлению его нас ведет масонство”.

Такова грозная картина, которую рисует Копен Албанселли, хотя свои предположения о целях и планах предполагаемой центральной еврейской организации он высказывает в форме чисто логических умозаключений. Поэтому нельзя со своей стороны выразить по этому поводу никакого суждения, кроме того, что, конечно, всякая дезорганизованная толпа неизбежно должна очутиться в полной власти той группы, которая сохранит свою организацию.

Но вопрос чрезвычайной важности состоит в том, что мы не имеем возможности в настоящее время судить о том, угрожает ли социалистическая идея уничтожением внутренней организованности общества и в какой мере. При очень упрощенном построении коммунизма — конечно. Но возможно ли фактически такое упрощенное построение?

Наконец, и еврейство — каковы бы ни были планы его руководящей части — так сильно организовано, что нельзя ему навязать положения, не согласного с его психологией и желаниями. Можно мечтать о господстве, но подойдет ли психике еврея господство именно на почве коллективизма — об этом следовало бы спросить самих евреев.

Но конечно, самые формы коллективизма могут быть сложены не так, как его теперь себе представляют, могут дать место и обособленной еврейской национальной организации. Вообще, вопрос этот темный, и логические выкладки Колена Албанселли могли бы быть зачислены даже в простые фантазии, если бы не было того соображения, что он во время своей бытности у масонов узнал гораздо более, чем говорит, и, выставляя грозную картину грядущего порабощения всего мира, на самом деле основывается не на логических выкладках и догадках, а на фактах. Масонская клятва под угрозой смерти воспрещает разоблачения да и нравственно связывает честного человека. Возможно, что Колен Албанселли и прибег к такой “прикровенности”, будто бы он излагает не факты, а свои теоретические и логические соображения, считая, что это не есть нарушение клятвы.

Если же рисуемая Коленом Албанселли картина имеет достоверность, то нельзя не сказать, что она очень подходит под апокалипсическую эсхатологию.

Два Израиля

Мы видели в истории новозаветного Израиля развитие очень многого антипатичного и даже страшного, подводящего нас к апокалипсическим “последним временам”. Но не должно забывать, что Израиль и за эту эпоху остается двуликим, и если он подходит к грядущему с чертами апокалипсического “зверя”, то, с другой стороны, он же хранит в себе великие силы, которые ему готовят еще и служение Божие, достойное “избранного народа”.

Если резюмировать главнейший минус еврейского народа за новозаветный период, то приходится указать на какое-то принципиальное отклонение от познания Бога, его избравшего и давшего ему Закон, и все большее отклонение от той миссии, на которую евреи сами указывают, желая мотивировать свое мировое существование.

Как мы видели, евреи Нового Завета, желая **религиозно** объяснить свое право на первенствующее положение между народами, говорят, что их миссия — повсюду приносить более чистое понятие о Боге, ясное понятие о Боге и более чистую нравственность. Но самосознание, которое возобладало в Израиле, не может давать миру ни того, ни другого.

Вот уже девятнадцать веков мы слышим от еврейских мыслителей, что религиозное существо Израиля состоит не в понятии о Боге, а в исполнении Закона. Выше приводились такие свидетельства Иуды Галеви. Очень авторитетный Илья дель Медиго (XV век) в своем знаменитом “Испытании веры” говорит, что “иудаизм основан не на религиозном догмате, а на религиозных деяниях”.

Религиозные же деяния суть те, которые предписаны Законом. Значит, если желаете быть нравственным — исполняйте Закон. М. Мендельсон формулирует идею еврейства таким же образом: “Иудейство не есть откровенная религия, а откровенный Закон. Оно не говорит “вы должны верить”, а “вы должны делать”. В этой данной Богом конституции, государство и религия — едино. Отношения человека к Богу и к обществу сливаются. Не безверие, не ересь влечет за собою кару, а нарушение гражданского строя. Никаких обязательных догматов еврейство не даст и признает свободу внутреннего убеждения”.

Собственно говоря, неверно, чтобы еврейская вера не давала обязательных догматов. Но точка зрения М. Мендельсона весьма распространена в **новом** еврействе. Ясно, что в этическом смысле она вовсе не так высока, как ему кажется. Согласно ей, верить можно во что угодно, лишь бы исполнять Закон и подчиняться обществу. Еврею нечего задумываться, хорошо ли не протянуть руку утопающему христианину или давать ложное показание на суде для выручки своего единоплеменника.

Закон, в талмудическом толковании, предписывает это, а следовательно, поступая столь безнравственно, человек остается безупречен. “Раввинское еврейство **успокаивает совесть**, — говорит Иуда Галеви, — не допуская колебаний, раз навсегда обозначая, что дозволено и что воспрещено”. Но если совесть при этом “успокаивается”, то точнее было бы сказать, что она заглушает. И это именно потому, что, ставя меркой религии исполнение Закона, а не живое и непосредственное познание Бога, мы неизбежно отнимаем у совести всякое этическое руководство.

В новом еврействе действительно есть очень большая свобода религиозного убеждения. Каббалист-пантеист, если он с точностью соблюдает Закон и подчиняется своему обществу, остается правоверным евреем, точно так же, как правоверны талмудические авторы, рассказывающие, сколько часов в день Бог проводит в занятиях делами человеческими и сколько часов в игре с Левиафаном или в изучении Талмуда, хотя эти авторы по своему религиозному состоянию чистейшие язычники. Их измышления не исключают их из числа правоверных, если они совершают все должное относительно вкушения пищи, праздников, умываний и т. д. При этом становится вопрос: что же такое Бог? Признает ли новое еврейство более чистую веру Шиур Комы, или зогаристического пантеизма, или Моисеевых скрижалей, если последователь каждого из этих мнений одинаково признается правоверным? Если все это одинаково допустимо, то очевидна общая неизвестность того, что же такое Бог.

Каким же образом, не зная Бога, новое еврейство может иметь миссией дать другим народам более правильное понятие о Нем? На чем оно обоснует и самую нравственность Закона? Оно входит в полное противоречие с пророками древнего Израиля, требовавшими не внешней, а внутренней этики. Иеремия возвещал нравственность (закон), слившуюся с самой душой человека: “Вложу Закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его... И уже не будут учить друг друга ибо все сами будут **знать Меня**” (Иер. 31; 33—34). И понятно, что, не зная Бога, нельзя сознавать и Его требований, Его Закона, нельзя и любить того, кого не знаешь, а какая же может быть нравственность, если она не основана на любви как на чувстве универсальном, божественно всеобщем? Понятно, что еврейство и теперь, поскольку оно имеет веру, живет некоторым знанием Бога, а не тем механическим исполнением Закона, какое новое еврейство возводит в принцип. Не зная же Бога и не во имя Его исполняя какие бы то ни было предписания, человек может это делать или по простой дрессировке, или по боязни ответственности перед обществом. Но это уже не есть нравственность. Христианство говорит: ты должен веровать в такую-то истину и на основании ее должен поступать так-то. Новое еврейство говорит: ты можешь веровать как тебе угодно, по обязан поступать так-то. Но это — точка зрения, уничтожающая человека как нравственную личность. Исполнение закона при этом делается чисто формальным, а не нравственным деянием. И именно потому возможной является “конституция” М. Мендельсона, в которой “государство и религия — едино”. “Отношение человека к Богу и к обществу совершенно сливаются”. Но как это может быть? Разве Бог и общество одно и то же? Если даже предположить, что Бог обитает в обществе, то Хозяин и дом Его — не есть одно и то же. Отношение наше к дому определяется прежде всего нашим отношением к Хозяину. Не дом нам дорог религиозно, а Хозяин. Если отношение к дому и к Хозяину могут сливаться, то только при незнании нашем Хозяина, а следовательно, и безразличии к нему, тогда как дом нам нужен и хорошо знаком. И опять повторяем, что точка зрения нового еврейства в этом случае совершенно расходится с точкой зрения древнего еврейства, знающего Бога.

И древнее еврейство, зная Бога, могло научить познанию Его все другие народы, тогда как новое еврейство не может этого сделать, потому что само Его не знает. Так же и “более чистой нравственности” оно никого постороннего не может научить. Сведя нравственность к исполнению Закона и в то же время сохранивши идею преимущественных прав евреев на весь мир, оно этим создаст двойную нравственность: одну для своих, потомков Авраама, другую для прочих народов. Действительно, как бы искренне ни принял иноплеменник Закон Иудейский — он не сделается “чадом Авраама”, не получит полноты обетования, данных этим чадам. А потому-то для иноплеменника существуют особые правила, а для еврея — особые. Но каким образом иноплеменник может уверовать в истину Закона, столь несправедливого, что он осуждает его на ограниченность прав, если бы он даже превзошел пророческим духом всех евреев? Старое еврейство, считавшее среди величайших пророков “моабита”, царя Давида, и потомка Сисары — рабби Акибу, было более универсально именно потому, что знало Бога, хранило Его Закон как выражение **Царствия Божия**.

Особенности же нового еврейства состоят во все большем проникновении идеей **человеческой автономии**, своеобразно соединенной с идеей мирового господства евреев. Стремление к этому основано на все более растущей уверенности в своих безграничных силах. Таким образом, прежняя религиозная идея Мессии заменяется понятием о мессианстве самого народа иудейского. При этом естественно сливается понятие о религии и государстве, и исполнение Закона выводится из какой-либо связи с ведением Бога. Так как не на Боге, а на Израиле будет воздвигаться жизнь мира, то представление о божестве теряет практическое значение и допускается на усмотрение каждого. Общечеловечность, требуемая идеей общего над всеми Царствия Божия, при этом также отпадает, тем более что наивысшей силой будущего становится Израиль. Если же так, то естественно допущение двух норм жизни: одна — для Израиля, другая — для прочих народов.

Во всем этом вырабатывается идейный материал, вполне приспособленный для воздвижения власти Антихриста, идущего “во имя свое”. Новозаветное еврейство, в этой части своей, начав с отвержения Мессии, пришедшего во имя Божие, развивалось в том же духе, под влиянием которого осудило Мессию Христа. Оно естественно развивалось в Духе анти-Христовом, не потому чтобы строило царство Антихриста, а потому что двигалось в направлении собственной идеи. Но тем не менее отсюда возникло совпадение с идеей Антихриста и такая историческая работа, которая послужит для него.

Однако же эта эволюция захватила не весь еврейский народ. Но если новый Израиль, руководивший народом во время голусы и помогший еврейству так беспримерно в истории победить все гонения, все тяготы рассеяния, среди которых, несомненно, уничтожился бы всякий другой народ, — если этот новый Израиль, в своем самосознании, все далее уклонялся от религиозной идеи, дающей Израилю весь смысл его мировой миссии, то не должно забывать, что рядом с этим самоутверждающимся Израилем, идущим все более “во имя свое”, все время жил и живет тот Израиль, который действительно богоизбран и предназначен для служения не самому себе, а Богу. Как ни забирали его в свои руки законники, древние и новейшие, но у него оставалась и вера **Моисеева**, вера пророков. Без сомнения, только поэтому и поддержал Бог Израиля, несмотря на его “ожесточение”, на отвержение им Мессии — Христа. Без сомнения, та страшная внутренняя сила, при помощи которой только и могли преуспевать еврейские руководители, политики, прошедшие его благополучно чрез все испытания, — эта внутренняя сила народа еврейского порождалась сохраняющеюся в нем верою в Бога Авраама, Моисея и пророков. Если бы не было этой силы в народе, не могли бы ничего сделать самые искусные его политики. Да, конечно, и в них самих живет двойственность веры в себя и в Бога. Во всяком случае, в народе она жива.

Руководители новоеврейского самосознания могут говорить, что у еврейства нет догмата и что о Боге можно думать как угодно. Однако евреи учили и учат свой Символ веры, в котором почерпают понятие о Боге, очень близкое к христианскому.

Вот что гласит он:

1. Верую, что Бог един и нет другого подобного Ему.
2. Он непостижим и бесконечен в Своем единстве.
3. Он бестелесен.
4. Он был прежде создания мира.
5. Верую, что Иегова дал Закон народу израильскому через великого пророка Моисея, верного раба Своего.
6. Верую, что Господь воздаст каждому по делам его: праведному по благим, а нечестивому — по злым делам его.
7. Верую, что в последние дни пред кончиною мира Господь пошлет нам Спасителя Искупителя.
8. Верую, что Иегова воскресит мертвых.

Евреи в массе изучают и читают Библию, особенно же Тору (Пятикнижие), несравненно больше, чем христиане. Конечно, наряду с Библией еще больше читаются всякие толкования ее и компиляции, перемешанные с легендами, переполняющие библейские сказания бесчисленным множеством “преданий”, иногда весьма сомнительных, иногда противных Библии. Но при всем том, в сфере этого чтения, еврей живет с постоянной мыслью о Боге, об ангелах, о людях, Богу угодивших. Он постоянно

слышит об удивительном попечении Бога о Своем народе, о благодеяниях Его и о наказаниях за грехи. Наконец, даже о Законе, которым окружен еврей, нельзя не сказать, что он, поскольку в нем сохраняется мысль о Боге, служит постоянным о Нем напоминанием в своих мелких и крупных предписаниях. С Законом связан обряд и богослужение, в совершении всех этих предписаний, в обычаях праздников, в каждую субботу, во всей обстановке религиозного обычая еврей не расстаётся с мыслью о Боге, о Его помощи, Его наказании. Его вечном попечении о человеке.

В настоящую минуту мы не входим в критику того, что подлежит критике в формальностях “законной практики” евреев. Мы не касаемся и того, как руководители еврейства стараются отрезать его от всечеловеческой среды. Об этом выше сказано достаточно. Но в практике Закона есть свой идеальный элемент, привязывающий человека к Богу. Это идеальное имеет огромное значение для сохранения в евреях веры. С другой стороны, когда у человека есть Библия как основа веры, его нельзя совершенно отвлечь от сознания заботы Божией о всем человечестве, о братстве людей перед общим Отцом. Как ни забивалось это сознание раввинистическими толкованиями, унижающими людей всех других племен до степени якобы животных, тем не менее с Библией в руках еврейство не было вполне отрезано от сознания общечеловеческого братства.

Указание на это мы имеем, между прочим, и в множестве отдельных лиц из евреев, которые искренне обращались в христианство. Далеко не всегда такие обращения происходили из корыстных побуждений, и мы знаем многих прекрасных священников, вышедших из этих лиц. У евреев, даже и помимо обращения в христианство, бывали движения к сближению с ним. Так, мы упоминали уже, что последний лжемессия, Саббатай Цеви, порицал евреев за убийство Иисуса Христа и намеревался объявить Его в числе пророков (Так называемые франкисты, вышедшие из общего движения Саббатай Цеви, обратились в христианство в числе нескольких тысяч человек, хотя, по-видимому, влагали в христианские догматы свой особый смысл на основе Каббалы). В сравнительно недавнее время (в 1880 году) на юге России один ученый еврей, Иосиф Рабинович, пытался основать особую общину евреев, признавая Иисуса Христа действительным Мессией. Это не было христианство, но составляло известный шаг к нему. В этих случаях мы, впрочем, хотим отметить не именно движение к христианству, а тот факт, что в еврействе не умирало искание религиозной истины и за оградой своего Закона. Это показывает существование среди них живого религиозного чувства. Если же мы зададимся вопросом о чувстве веры вообще, то новозаветная история еврейства наполнена удивительными ее проявлениями, и история их гонений полна примерами мученичества.

Таким образом, в новозаветном Израиле поныне сохранились те две исторические черты, которыми отмечено было еврейство и в эпоху пришествия Спасителя. Если в одной части его говорили стремления земные, мечты о здешнем земном царстве Мессии, то в другой проявлялось высокое, бескорыстное и самоотверженное служение Богу. Если, с одной стороны, действовали книжники и фарисеи, то с другой — выдвинулись апостолы, как из среды низшей (галилейские рыбаки), так и из среды самих фарисеев высокого образования (ап. Павел).

Вглядываясь в современное еврейство, мы можем сказать, что наследие книжников и фарисеев безмерно приумножилось в нем. Но наряду с этим мы видим существование в Израиле и той его части, которая ищет не земных благ, но Бога и Божией истины. В тот момент, когда судьбы мира дойдут до своего конца, в еврействе, конечно, проявятся обе эти составные их части. Если движение Антихристово будет иметь, вероятно, своей главной опорой еврейство, стремящееся к земному царству (так как, по христианским преданиям, сам Антихрист должен выйти из колена Данова), то, быть может, в окончательной развязке крупнейшую роль сыграют также евреи, но уже из другой части двуликого Израиля, показав, что он до конца остался богоизбранным и служащим не себе, а Богу.

Эсхатологическое учение*

В предшествовавших отделах мы рассмотрели развитие и взаимные соотношения тех основных стремлений человеческого духа и сознания, неразрывно связанных с действием других духовных сил, в сфере которых человечество совершает во вселенной свой путь к каким-то окончательным судьбам. **К чему ведет мировой процесс и как он закончится?** С христианской точки зрения этот вопрос может быть выражен яснее словами: **как и когда завершится круг мировой эволюции посредством осуществления Царствия Божия?**

При предшествовавшем рассмотрении судеб человечества и борьбы его основных мировоззрений мы могли во многом иметь помощь точной науки в ее многообразных исследованиях жизни человечества. Приступая к эсхатологии, к событиям **будущего** и к судьбам, предрешаемым **внечеловеческой** Разумной Мировой Силой, мы теряем возможность прибегать к помощи науки и должны всецело основываться на чистом Откровении и пророческом созерцании. Таких источников пророческого характера немало. Сюда относятся предвидения ветхозаветных пророков, особенно Даниила, новозаветные пророчества Спасителя, апостолов в посланиях и особенно в Апокалипсисе Иоанна Богослова. По разработке этих материалов имеется огромная литература писателей древних, новых и новейших, начиная с Отцов Церкви и кончая множеством верующих и неверующих ученых. Громадную литературу по этому предмету можно видеть в сочинении проф. А. Беляева («О безбожии и Антихристе»), а со времени его опубликования по тому же предмету прибавилось немало еще и новых сочинений.

Мы, однако, не будем пускаться в безбрежное море этой литературы и ограничимся лишь документальной ее частью, то есть данными самого Спасителя, апостольских посланий, главами 2, 7—10 пророка Даниила, Апокалипсисом, а также некоторыми отдельными сочинениями, истолковывающими предмет, которые будут указаны в тексте.

Но прежде чем перейти к учению эсхатологии, необходимо сделать очень важную оговорку.

В предшествовавших отделах, и особенно в девятом, мы подошли вплотную к нашему времени, к тем самым годам и дням, когда мы живем. Переходя теперь к **будущему**, мы не должны предрешать вопроса о том, на какой **численный срок** оно отдалено от нас. Начнут ли конечные судьбы совершаться в непосредственной связи с положением настоящего времени, или это будущее отделено от нас еще долгими столетиями — этого мы совершенно не предрешаем. Мы можем оценивать лишь смысл событий, на основании которого допустимо делать догадки, но при этом заранее должны знать, что эти догадки могут оказаться ошибочными, как они уже и оказывались ошибочными много раз в течение двух тысяч лет еврейских и христианских мессианских ожиданий. **В содержание** конечных судеб мира вносят свою лепту все эпохи жизни человечества, начиная с древнейших и кончая настоящим временем. Но никак нельзя сказать, что этот конец **истечет** именно из настоящего времени.

В этом отношении я могу лишь повторить то, что говорил одиннадцать лет тому назад.

Очень многие, на основании наблюдения событий, ждут конца мира в самом близком будущем. Оберлен уже в 60-х годах XIX века не надеялся на то, что жизнь мира протянется лет на 200. Покойный В. С. Соловьев ждал конца в самом близком будущем, вероятно, также лет через 200 Полковник Бейнинген посредством расшифровки «пророческой азбуки» определил кончину мира в 1932 году. С. Н. Нилус — в самые ближайшие годы, по одному ходящему по рукам письму — даже в 1918-1924 годах.

Но в Откровении этих сроков не указано. Спаситель, говоря о Своем Втором пришествии, прямо высказал, что «о дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32). Не определяя срока, Он указал лишь всегда ожидать конца: «бодрствуйте, молитесь; ибо не знаете, когда наступит это время» (Мк. 13, 33). Сын Человеческий явится неожиданно, как молния, однако предусматривать Его пришествие должно, наблюдая зрелость мира для этого: «от смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мк. 13, 28). Те же наставления всегда ожидать конца, но без обозначения сроков дает апостол Павел. «Сами вы достоверно знаете, — пишет он, — что день Господень так придет, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить: "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба» (1 Фес. 5, 2—3). При этом апостол напоминает, что у Господа один день как тысяча лет и тысяча лет как один день (2 Пет. 3,

8). Наблюдая духовное состояние мира, конца века ожидали уже при апостолах, напоминая, однако, друг другу, что точный срок неизвестен.

Точный срок скрыт от людей, без сомнения, по самым задачам Промысла. Христианский период имеет своей миссией выбрать из человечества все, что может оно породить для Царствия Божия. В задаче спасения Промысел помогает людям, противник Божий диавол — препятствует. Но люди должны действовать также самостоятельными усилиями. Человечество решает своей свободной волей, идти ли к Богу или отказаться от Него. Пока среди людей находятся желающие быть с Богом — а Богу это всегда известно, — конца мира не наступит. Чем сильнее напряжение зла, тем, наоборот, возможнее близость конца. В истории и бывали времена с таким сильным напряжением зла, что казалось, незачем уже существовать миру дальше, и если бы противобожеское настроение окончательно упрочилось, то конец мира и наступил бы. Множество мелких «потенциальных» антихристов, о которых говорил уже апостол Иоанн, немедленно выдвинули бы из своей среды кого-нибудь, способного вырасти в настоящего Антихриста. Такие эпохи, к которым принадлежит и наша, по своему **характеру** действительно составляют «последние времена». Но последние ли они хронологически? Этого нельзя знать, потому что если свободная воля людей, хотя бы пораженная гнусным видом «мерзости запустения» на месте святе, воспрянет снова к Богу, Антихрист, уже готовый войти в мир, снова будет отброшен в бездну до более благоприятных для него условий, а Господь снова удлинит срок жизни мира для того, чтобы к Царствию Божию готовились новые члены. Господь знает сроки жизни мира, но людям не открывает, чтобы наша свободная воля не связывалась соображениями: «еще не скоро» или «все равно уже поздно», ибо наша работа на Царствие Божие должна обуславливаться не такими прикладными соображениями, а свободным исканием добра или зла, свободным желанием работать на Господа или отвергнуть Его. Соответственно с этим человеку нужно не численное предвидение сроков, а только различение духовно-нравственной зрелости добра или напряжения зла для того, чтобы целесообразно бороться против зла и созидать дело Божие.

Однако если точные сроки жизни мира и окончательной развязки ее скрыты от людей, то все-таки не безусловно. Эсхатологические Откровения дают нам возможности видеть последовательность будущих событий, то есть замечать существование ряда эпох, в которых мы постепенно подходим к завершению круга эволюции. Давая нам возможность подмечать их, Откровение, без сомнения, имело ту цель, чтобы поддерживать в людях веру в реальность «обетования». Когда мы, наблюдая состояние мира, видим, что в нем действительно происходило то, что было за много веков заранее предсказано Даниилом или Иоанном Богословом, то, конечно, сильнее утверждаемся в вере и с ее поддержкой энергичнее работаем для созидания добра, для борьбы со злом.

Такая поддержка вере становится необходима тем сильнее, чем дальше мы отходим от времен Спасителя, не видя Его Второго пришествия.

Апостол Петр говорит, что в последние дни явятся люди, говорящие: «где обетование пришествия Его? ибо с тех пор, когда стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2 Пет. 3, 4). В настоящее время уже чрезвычайно распространены такие сомнения, и можно сказать, что едва ли что подрывает христианство сильнее, как учение его о конце мира, потому что конец этот начал представляться невероятным. Такое же сомнение в пришествии Мессии, столь долго бесплодно ожидаемого, породило и в еврействе мысль о том, что эту идею нужно понимать в смысле наступления господства самого Израиля. У магометан (в измаилитстве) тщетное ожидание Махди также привело к мысли об иносказательном смысле этого пришествия, о том, что оно в действительности означает лишь распространение между людьми духа Махди. Все это, конечно, очень естественно, ибо нет для веры более тяжкого испытания, как неисполнение «обетования». В христианстве же вся сущность заключается в Евангелии Царствия и Втором пришествии Христа. «Если мы только в этой жизни надеемся на Христа, — говорит ап. Павел, — то мы несчастнее всех человеков... Когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор. 15; 19, 32). Кн. С. Трубецкой безусловно правильно указывает, что, «не отказываясь от самого себя, христианство не может отказаться от веры в Богочеловечество и в Царство Божие... Есть ли мировой процесс безначальный, бесконечный, бесцельный, чисто стихийный процесс или же имеет разумную конечную цель; существует ли такая цель или абсолютное благо (то есть Бог) и осуществимо ли это благо **во всем** (царство небесное — Бог во всем), или же природа представляет **вечную** границу

для его осуществления и само оно является лишь субъективным призрачным идеалом? У христианства возможен на это лишь **один ответ**», который требует исполнения эсхатологических обетований.

Но потому-то и важно, если мы на вопрос сомнения — «где обетования пришествия Его?» — можем указать, что в предсказаниях Откровения о будущих судьбах мира многое уже исполнилось и что по самому ходу мирового процесса, как его видно из эсхатологических указаний, последнего конца и нельзя было еще ожидать. Таков именно смысл эсхатологических указаний, содержащихся у Спасителя, апостолов, у Даниила, в Апокалипсисе. Особенно, конечно, важны все указания на то, что предвидевшийся за тысячи лет заранее ход мировых событий следовал именно тем путем, как это рисовалось в видениях Откровения.

Таким образом, как **неизвестность** точного времени окончания мирового процесса, так и некоторая **известность** течения его отдельных фазисов имеют одну и ту же цель, именно: поддержать людей в вере, в работе на созидание Божия дела и в постоянном сохранении своей готовности предстать на последний суд. «Нужно, — говорит Оберлен, — чтобы в то самое время, когда Божественная истина открывается, она несколько и закрывалась от нечестивых взоров. Хорошо, чтобы человек знал будущее и чтоб он в то же время не знал его, потому что он обязан **веровать** и ожидать того, что предсказано пророками. "Какая была бы ответственность у человека, — говорит Прейсверк, — какая бы у него была добрая воля или бодрость душевная, надежда, если бы никакое покрывало не закрывало от его глаз неизменяемых определений Вечного? Он увидел бы тогда, что стоит пред лицом неизбежной необходимости, поражающей и убивающей, как это можно заметить на людях, обреченных на ясно предсказанную им участь"».

Но помимо этих религиозно-педагогических причин, по которым будущее открывается нам не столь ясно, как людям обыкновенно хочется, есть и более общая причина туманности и некоторой скрытости смысла пророческих созерцаний, составляющих источник эсхатологии.

* Эсхатология составляет необходимую часть всякой философии, вводящей в наше понимание судеб человечества действие Высшей *Разумной* Мировой Силы. Эта Высшая Разумная Сила, конечно, предназначает мировому процессу какую-нибудь *цель*, а стало быть, и *осуществление* этой цели, а стало быть, и *окончание* этого процесса, и *переход* его в какой-то другой. Таким образом, эсхатология выясняет и *разумную цель жизни мира, и последние завершения его судеб*.

Общий характер созерцаний и откровений

Трудность понимания откровений и пророчеств зависит прежде всего от самого существа созерцания и откровения во всех случаях, когда оно не имело специальной целью открыть нам именно **будущее**. Это, однако, бывает не часто, и основная цель созерцания и откровения состоит не в сообщении нам сведения о будущем, но о **скрытом** вообще. Это скрытое состоит во всем сверхчувственном, во всем, где обнаруживается наша связь с миром духовным и божественным. Конечно, когда созерцатель перед своим духовным взором усматривает себя или человечество в этой материально не ощутимой связи с сферами иного порядка, это может дать ему прозрение и на будущее, но в такой же степени и на прошедшее, и на настоящее. Перед ним открывается не специально то или иное время, а сама **связь человека с миром духовным и божественным**, от которых зависит его судьба гораздо больше, чем от мира материального, и которых он в обыкновенном своем состоянии совсем не чувствует и потому не принимает в соображение в своих гаданиях и расчетах. Такова сущность откровения и созерцания, которые даются человеку иногда даже не для сообщения другим людям, а для него лично, как последствие его высокой духовной жизни и как помощь для нее в дальнейшем укреплении. Но мы,

разумеется, узнаем лишь те откровения, которые были даны не для самого созерцателя лично, а для сообщения другим. Однако и тут открываемое людям созерцание и откровение имеет, по большей части, целью дать представление о таинственной тесной связи нашей здешней жизни и всех ее происшествий с действием и целями сил иного мира — духовного или божественного. Знать это нужно лишь тому, кто желает поддерживать сознательно эту связь, сообразовываться с ней, бороться с одними открываемыми ему силами, вступать в единение с другими. Менее всего в этом случае стоит вопрос о каком бы то ни было будущем. Не для будущего нужно это единение или эта борьба, а **постоянно**, как средство здоровой духовной жизни. Иногда, быть может, созерцателю даже окажется более важным узнать о прошлом, в котором он по неведению или злой воле принял в отношении сил духовного и божественного мира неправильное положение, требующее исправления.

Эти главные причины, по которым не ясны пророческие созерцания и откровения, дополняются еще второстепенными причинами, зависящими от характера того состояния, в каком получается созерцание, и от трудности выразить его на обыкновенном человеческом языке, если оно не имело прямою целью дать людям положительное указание.

Пророчество бывает совершенно ясно, если имеет целью сообщить людям требование определенной Воли Божией или предостеречь их от ошибочных поступков на тот или иной частный случай. Так пророк Иеремия от имени Божия настойчиво советовал иудейскому народу и царю Седекии не вступать в борьбу с Навуходоносором и покориться ему без боя. Так Спаситель предсказывал о гибели Иерусалима, прямо советуя при наступлении признаков этого времени бежать и скрываться, благодаря чему христиане и спаслись в годину крушения Иудеи. Но когда пророчество касается общих судеб мира или общего его состояния, пророческое созерцание только в исключительных случаях бывает вполне ясно, как, например, было у Даниила относительно времен пришествия Мессии. Вообще же связь человечества с миром сверхчеловеческим делает неизбежно туманность пророческих откровений.

То, что происходит в сферах сверхчеловеческих, не может быть выражено ясно на человеческом языке. Апостол Павел, говоря о своем восхищении до третьего неба, прямо заявляет, что слышанное им там не может быть выражено нашим языком. Когда мы читаем у ап. Иоанна описания того, *что* происходит на небесах, — мы видим образы, которые, очевидно, нельзя понимать буквально: он говорит о светильниках, о престолах, о наружности ангелов, их крыльях и т. д. Но понятно, что ничего такого на небесах не существует, а то, что там существует, то, что действительно видел тайнозритель, таково, что может быть передано лишь символически, в некотором уподоблении материальным предметам.

Таким образом, **символизм** является неизбежной формой такого созерцания и откровения. Тайнозритель как бы переводит на материальный язык то, что в действительности существует в не материальных, а каких-то совсем иных формах.

Этот символизм, требующий толкования, разумеется, делает неясным сообщение тайнозрителя, особенно для людей, личным опытом не испытавших созерцательных состояний.

«Апокалипсическому пророку, — замечает Оберлен, — дается особое чувство: он видит мир невидимый, беседует с ангелами, будущее воплощается для его взора в символических образах. Это, пожалуй, то же, что совершается и в наших снах, с тем только различием, что образы, созерцаемые пророком, — не грезы его собственного воображения, но созданы Божественным Откровением, хотя последнее и вращается в сфере человеческого воображения. Таким образом, если **субъективная** апокалипсическая форма есть сон и видение, то соответствующей **объективной** формой служит символ.

Мы видели в главе LXI («Христианская духовная жизнь») эти состояния созерцания, в которых, без сомнения, наиболее ясно воспринимаемое совсем не передаваемо для людей, как это было в случае с ап. Павлом, ибо если созерцатель видит сверхчувственный мир чисто духовно, лицом к лицу, то, возвращаясь к своему чувственному состоянию, даже и для самого себя уже не в состоянии повторить изображение того, что он видел или слышал, так как, в сущности, он в действительности и не «видел», и не «слышал», а только «ощутил», «воспринял» совсем не здешними способами восприятия. Поэтому, если Откровение дается для освещения судеб мира, оно по необходимости бывает символично, причем символ иногда остается непонятен даже для самого созерцателя. «Я изумлен был видением своим, —

говорит Даниил. — и не понимал его» (Дан. 8, 27), а потому **иногда** во время самого созерцания пророку объясняется его значение, но не всегда.

Поэтому и при чтении апокалипсических пророчеств является множество недоумения и разноречий в понимании их, хотя, вообще говоря, понимание символики созерцательных образов облегчается тем, что символических видений пророкам было очень много, и посему, сопоставляя их, мы можем получить представление о значении символов. Кроме обычного символизма, должно иметь в виду, что различные события мира являются так называемыми **прообразами** других событий, следующих после них. В прообразе, имеющем в высшей степени важное значение в христианской экзегетике, мы сталкиваемся с одним из таинственнейших явлений мирового бытия.

В указаниях самого Спасителя и в учении христианства — вообще повсюду мы видим, что события прошлого, которые были в свое время историческими фактами, в то же время являются прообразами событий отдаленного будущего, то есть живым символом, предсказанием и пояснением их. Так, например, пасхальный агнец евреев при исходе их из Египта прообразовал Спасителя, и не только в общем смысле «заклания», но даже в подробностях («кость его да не сокрушится»). Трехдневное пребывание пророка Ионы во чреве китовом было прообразом трехдневного пребывания Спасителя в могиле. Прообразом Антихриста был Антиох Епифан. И вообще все события Ветхого Завета были прообразовательны в отношении событий Нового Завета. Прообраз является своего рода символом и в то же время — пророчеством. Он служит ключом для понимания смысла событий и прошлого, и современности, и будущего. Эта точка зрения лежит в основе христианского экзегезиса и понимания мирового соотношения событий. На первый взгляд она кажется очень странной. Какое может быть действительное отношение событий, отделенных одно от другого тысячелетиями, и каким образом они, как нам кажется, не имеющие никакого влияния одно на другое, могут взаимно объясняться? Но если мы вспомним крайнюю недостаточность наших здешних, земных способов познания бытия, то, может быть, странность такого значения прообразов исчезнет в наших глазах, не потому, чтобы мы **поняли** реальность соотношения прообразовательных событий, а потому, что мы должны будем допустить **возможность** такого реального соотношения их.

Мы, земные существа, познаем и понимаем все на основании законов времени, пространства и чувственной причинной связи явлений. потому что действительно таковы законы нашей сферы существования. Но наш чувственный мир в общем мировом бытии связан с другими сферами существования, имеющими **иные** законы, не сходные с нашими. В своей же совокупности эти различные сферы бытия могут быть связаны чем-нибудь еще более общим, которое объединяет эти частные законы разнородных сфер бытия каким-то всеобъемлющим законом. Но если так, то мы должны признать, что реальный характер бытия в совокупности и взаимодействии его должен быть далеко не таков, как нам представляется из нашей сферы бытия, в изолированности от других. Мы все судим по законам времени и пространства, но что такое наше время и пространство в других сферах бытия? Быть может, то, что мы видим и оцениваем не иначе как в формах «сегодня», «вчера», «завтра», такого-то года, столетия и тысячелетия, — эти самые явления в сфере иного существования представляют одно явление и различные его составные части находятся совсем не в таком соотношении, как определяем мы здесь. Мы их видим частями, отделенными одна от другой на несколько тысяч лет, и взаимной связи их не в состоянии уловить, тогда как они, в совокупности бытия, быть может, теснейше объединены. Наши предчувствия и ясновидение дают образчик того, что события, еще не явившиеся, могут как-то восприниматься нами, а следовательно, уже теперь существуют в каком-то не проявленном для чувств состоянии. Мыслимо себе представить, что события одной и той же, так сказать, серии явлений, у нас еще не возникавшие, уже проявились в других сферах бытия. Быть может даже, что они где-то, в мире Божественном, существуют и всегда во всей совокупности своих частей, к нам проникающих в виде явлений прошедшего, настоящего и будущего. Связь прообразовательных событий может при этом оказаться совершенно реальною, в то время как **отсюда**, из нашей сферы, они кажутся не имеющими никакой связи и взаимовлияния.

Понятие о прообразе дано нам Откровением и глубоко входит в эсхатологические пророчества. Это отчасти помогает нам понять явления будущего. Так, например, характер Антиоха Епифана бросает свет на то, чем будет Антихрист. Но, с другой стороны, при чтении эсхатологических откровений прообраз отчасти заслоняет перед нами прообразуемое. Так, например, у пророка Даниила пророчество

об Антиохе Епифане как бы сливается с пророчеством об Антихристе, и нелегко, а может быть, даже невозможно определить, что именно в видении относится к Антиоху, а что — к Антихристу. Где кончается описание первого и начинается описание второго? Созерцатель видит перед собою какую-то долгую развертывающуюся перспективу событий, в которой контуры прообраза и прообразуемого неясно сливаются, и оказывается не в состоянии понять этого отдаленного будущего. Даниил ясно различал Антиоха Епифана, но образа Антихриста, где-то видневшегося за фигурой Антиоха, не мог уяснить себе, и, конечно, ему было бы это трудно, когда для него и Христос еще был отдаленным будущим, не во всем ясно представлявшимся. В главе 12-й, как-то странно приставленной к главе 11-й, сам пророк говорит: «Я слышал это, но не понял, и потому сказал: "господин мой, что же после этого будет?" И отвечал он: "иди, Даниил; ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени"». Между тем слияние прообраза с прообразуемым составляет в созерцании обычное явление, без сомнения, по тесной, непонятной нам реальной связи их, вследствие которой, видя прообраз, созерцатель более или менее замечает и прообразуемое.

Таким образом, апокалипсическое чтение очень *не* легко, и в этих откровениях будущее отчасти открывается, но отчасти и задергивается перед нами смутным вуалем. В довершение ко всем трудностям чтения нужно повторить, что не для пустого любопытства открывается нам апокалипсическое будущее, **не всякому** оно и открывается. Немного было пророков, которые удостоивались Откровения. Но и у читателей их, конечно, должно быть некоторое подобие того благоговения, какие были у самого пророка. Неоднократно замечалось, что только вере открыто апокалипсическое повествование, потому что не для осведомления врагов Божиих предназначено оно, не для людей безразличных, а лишь для тех, которые работают Божие дело и желают знать будущее именно для того, чтобы вести эту работу.

Ветхозаветные пророчества

Предмет эсхатологии один и тот же в ветхозаветные и новозаветные времена, и центральный пункт судеб человечества в обе эти эпохи составляет **Мессия**. Но пророчества Ветхого Завета по преимуществу касались **Первого** пришествия Мессии, лишь немного заглядывая в более отдаленное будущее. Апокалипсис же Нового Завета, наоборот, посвящен **Второму** пришествию. Соответственно этому, пророчества Ветхого Завета с чрезвычайными подробностями погружены в судьбы собственно израильского народа, прекращение его плена, восстановление храма, восстановление города Иерусалима, пришествие Мессии и Его судьбы. О других народах ветхозаветное пророчество говорит гораздо меньше, хотя предусматривает общее спасение; и о временах, имеющих наступить после пришествия Мессии, ограничивается или очень краткими образами будущего блаженства, или немногими указаниями на отдаленное будущее, в котором мы только при свете Апокалипсиса Иоанна Богослова можем различать фигуру Антихриста и времена последней борьбы за Царствие Божие. В Откровении новозаветном, наоборот, обрисовывается тот период, который воследовал после Первого пришествия Спасителя, и окончательная развязка мировых судеб, причем собственно об Израиле говорится мало и «избранный Израиль» смешивается по большей части с христианами как духовными детьми Авраама, остальное же еврейство иногда рисуется даже в виде врагов Царствия Божия.

Собственно христианская эсхатология, имея главным своим документальным материалом пророчества Спасителя. Апокалипсис Иоанна Богослова, некоторые части посланий апостолов, при помощи всего этого может уже сознательно пользоваться и теми пророчествами Ветхого Завета, которые относятся к временам Второго пришествия Спасителя, чего в свое время *не* понимало еврейство. Сюда относятся главным образом пророчества Даниила об Антихристе и пророчества о блаженном состоянии мира при Мессии, хотя эти образы общего мира и благоволения в ветхозаветное время понимались как изображение блаженных времен земного Царствия Мессии, ныне же понимаются как изображение блаженных времен на преображенной земле уже по низвержении Антихриста.

Как сказано выше, ветхозаветное созерцание по преимуществу устремлено на вопросы о спасении Израиля из плена, восстановлении храма и города, на пришествие Мессии и Его судьбы. В отношении этого ветхозаветное пророчество иногда поражает своей точностью. Мы остановимся на этом лишь для характеристики прозорливости пророков, так как прямой предмет эсхатологии нашего времени составляют времена **Второго** пришествия, а не Первого.

Так, пророк Иеремия при самом начале плена вавилонского предсказал, что он продолжится 70 лет, что и действительно исполнилось. Пророк Исаия так изумительно подробно и точно описывает Спасителя и Его жизнь, что справедливо называется ветхозаветным евангелистом. На точности предсказаний пророка Даниила с удивлением останавливался еще Иосиф Флавий. «Все, что случилось с ним (Даниилом), — говорит он, — было необыкновенно... Оставленные им сочинения еще и по сей день читаются у нас, и мы приходим на основании их к уверенности, что Даниил был близок к Превечному. Дело в том, что он не только постоянно предсказывал, подобно прочим пророкам, будущее, **но в точности определял время исполнения своих предсказаний**».

Для христиан эта точность определения сроков предсказаний особенно поразительна в отношении пришествия Спасителя, хотя в этом случае пророк Даниил имел не созерцательное видение, а прямое слово ангела. Перед этим Даниил молился, испрашивая у Бога, чтобы Он окончил бедствия Израиля. Тогда ему явился известный уже ему раньше ангел Гавриил и открыл с точностью, когда совершится Воля Божия, а также и то, что земные судьбы Израиля будут не столь блаженны, как ожидал Даниил. Вот что сказал Ангел (Дан. 9):

«24. Семьдесят седми́н определены для народа твоего... чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония и чтобы приведена была правда вечная и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Свя́тый свя́тых.

25. Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седми́н и шестьдесят две седми́ны; и возвратится *народ*, и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена.

26. И по истечении шестидесяти двух седми́н предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения.

27. И утвердит завет для многих одна седми́на, а в половине седми́ны прекратится жертва и приношение, и на крыле *святилища* будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя»*.

Таким образом, ангел открывает Даниилу, что для его народа дано от Бога 490 лет срока, в течение которых должно загладить грехи, утвердить правду, исполнить пророчества и помазать Святаго свя́тых (то есть Мессию). Этот срок начинается с указа о восстановлении Иерусалима, и вся эпоха разделяется ангелом на три части: 49 лет, 434 года и 7 лет. Очевидно, тут есть внутренний смысл, и Оберлен его указывает в символике чисел. Семь есть число божественное. Как семь седми́н в начале, так и последняя седми́на в конце числовой символикой выражают совершение **божественных** дел. Но «62» (седми́ны) не имеет ни божественного, ни мирского смысла и выражает какое-то безразличное существование, ни божественных дел, ни мирской славы ярко не проявляющее. Последняя седми́на опять указывает на божественное дело. Все эти численные указания оказались вполне точны. Указ, полученный Ездрой на право восстановления Иерусалима, был дан в 457 году**.

Вычитая из 490 лет 457, получаем 33, то есть год крестной смерти Спасителя. Это доказательство точности пророческого прозрения таково, что его, по выражению Кальвина, можно было бы предъявить «хоть самому диаволу». Но и все остальное пророчество до последней буквы верно. Первые семь седми́н — приблизительно времена Ездры, Неемии, пророка Малахии — восстановленный Израиль действительно употреблял надело божественное, стараясь восстановить истинное богочитание, собрать священные книги, научить народ забытой вере и т. д. Но далее Израиль уже перестал пользоваться данным ему сроком покаяния. Все шло, как сказал ангел. Народ возвратился, город

обстроился, но времена были по большей части очень трудные, а в смысле покаяния ниже всякой критики. За исключением немногих высоких порывов, вроде восстания маккавеев, общий тон жизни характеризовался страшным влиянием греческого язычества, развращенностью, о которой можно читать у Иосифа Флавия, принижением религиозной мысли. Священническая партия саддукеев даже не верила в загробную жизнь. «Лучшие люди» — фарисеи усердно работали в патриотическом смысле, но с тем отсутствием духовности, которое так постоянно обличал Спаситель. Время 62 седмины было растрачено Израилем бесплодно.

По истечении 62 седмины наступила последняя седмина божественных дел. Но Израиль в них не участвовал активно. Напротив, в половине седмины был умерщвлен Мессия Христос. Его не только не приняли, но вознесли на крест. За это преступление Иерусалиму и Иудее была определена от Бога гибель.

Пришествие Мессии имело великое значение: седмина утвердила завет, но уже не с одним Израилем, а со **«многими»**. Крестная смерть Спасителя упразднила ветхозаветную жертву. Завеса раздралась во храме. Если читать пророчество по переводу Оберлена, то верх мерзостей*** (проявившийся в отношении Мессии) низвел проклятие на опустошенное святилище. Если читать русский перевод, то осуждение гибели обрушилось на самый народ, опустошивший пришедшее от Бога Святилище Тела Христова.

Но почему последняя седмина разделена на две половины? Потому, объясняет Оберлен, что хотя в половине седмины совершилось искупление, Крестное спасение людей, но лишь к концу седмины. приблизительно около трех с половиной лет по Вознесении Спасителя, апостолы выступили на **всемирную проповедь — утверждения завета со многими**. Первые три года новообразованная община христиан еще устраивалась внутренне и лишь по возникновении гонений от иудеев рассеялась на всемирную проповедь.

Таково это достопримечательное пророчество, отличающееся особой точностью и отсутствием той туманности, с которой обыкновенно связаны созерцательные пророчества.

* Последняя половина 27-го стиха очень непонятна, и ее переводы весьма различаются между собою. Переводы русский и славянский очень неодинаковы. Оберлен переводит по-своему: «И по причине верха мерзостей, навлекающих опустошение и до исполнения суда предопределенного (проклятие) прольется на опустошенное».

Причиной различия переводов является чрезвычайная мутность еврейского текста самого Даниила пророка. Проф. И. Корсунский {3, отмечая разницу переводов, говорит, что буквальный перевод текста Даниила таков: «и на криле мерзости запустения (или опустошения), и до окончания (или совершения), и решено, изольется над опустошающим (или опустошением)» («О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык», 1883. С. 389-390).

Таков текст **современной** еврейской книги Даниила. Так ли было в подлиннике Данииловом? Вероятнее, что в еврейском тексте нечто спутано.

** Указ Кира и других царей позволял только восстановление храма, но не города. Напротив, при попытках восстановления города и его стен евреи встречали помехи и воспрещения

*** Мы оставим в настоящем случае в стороне выражение о «мерзости запустения», так как оно возбуждает слишком сложные соображения, мало относящиеся к данному пророчеству и весьма «недоуменные» во многих случаях.

Тысячелетнее Царство. Хилиазм

Прежде чем приступить к очерку христианской эсхатологии, необходимо остановиться на той разновидности чаяний от будущего, которая составляет так называемый хилиазм — тысячелетнее Царство Христа **на земле** со святыми Его.

Тысячелетнее Царство Христа на земле представляется некоторым промежуточным периодом, который должен наступить после явления и поражения Антихриста и продолжиться до окончательного явления вечного Царства Небесного. Это как бы Царство Божие, но еще не Царство Небесное, которое должно наступить лишь потом, при пересоздании всего мира, после творения нового неба и новой земли.

Мысль о тысячелетнем Царстве Христа на земле не исчезла и до настоящего времени, имея очень крупных представителей среди христианских мыслителей.

По историческому происхождению это верование было христианами заимствовано у евреев и особенно твердо держалось во времена гонений. Претерпевая всякие притеснения, мучения, истребительные казни, верующие утешали себя мыслью, что вот, может быть, очень скоро явится спасающий Христос, избавит их от всяких скорбей и даст им тысячу лет Своего Царствования на земле, во всяком земном благополучии. Это верование разделялось такими выдающимися учителями христианства, как св. Иустин Философ, св. Иринеи Лионский и др. Церковью оно **не принято**, но и не осуждено ею ни в каком обязательном постановлении, так что не составляет ереси и, в сущности, допустимо в качестве частного мнения.

Однако при подобном рассмотрении всех документальных данных христианской эсхатологии мы не можем принять хилиастических верований, потому что они не имеют достаточной опоры в Откровении и даже кажутся в противоречии с ним.

Убежденный и красноречивый хилиаст, немецкий ученый Оберлен рисует это земное тысячелетнее Царствование Христа в таком виде. Собственно Христос и некоторая часть христиан, уже получивших преображенную плоть, будут царствовать над людьми **с небес**, но при постоянном общении с земными людьми. На земле будет Царство Израиля, поверившего в Христа при Его пришествии. Кроме того, на земле останется много язычников, между которыми будет вестись проповедь Евангелия. Вследствие связанности сатаны и постоянного общения святых небесных с земными людьми жизнь примет чистые и благородные формы. В это же время земля получит свое идеальное плодородие, животные утратят свою свирепость, жизнь будет блаженная настолько, насколько это возможно при плоти, еще не преображенной.

Нельзя сказать, что эта картина, рисуемая Оберленом, протестантом, не признающим ныне общения земных людей со святыми на небесах, по существу своему напоминает именно **нынешнее** существование, когда у верующих сохраняется такое же общение со святыми, находящимися на небесах, только теперь нет чудесного плодородия земли, нет безопасности от искушений дьявола, нет умиротворения диких зверей и т. д. Разумеется, если бы Воля Божия состояла в том, чтобы послать на землю, до ее преображения, такое благополучное тысячелетие, можно было бы лишь возблагодарить Его. Что касается царствования народа израильского, то каждый христианин, и ныне постоянно воспевающий (у нас): «да уповаet Израиль па Господа». — не может ничего против этого возразить. Во-первых, этот Израиль будет христианский, во-вторых, несомненно, что народ израильский превышает другие народы духом пророческим и вообще силою веры, когда ее не отвергает. Таким образом, никто из христиан не мог бы не принять с благодарностью такой период земной чистой, святой и счастливой жизни. Это не было бы еще блаженство окончательного Царствия Небесного, но был бы период очень счастливый. Но дело лишь в том, что эта мечта **не основана ни на каких точных обетованиях** Откровения. Собственно, и в смысле мечты она во всяком случае гораздо ниже, чем те чаяния, которые вызывали у апостола Павла желание «разрешиться (от тела) и со Христом быть». Истинное блаженство состоит в жизни с Богом. Высочайшее христианское чувство есть любовь ко Христу и желание теснейшего с Ним соединения, а не пользования земными благами, хотя бы и чистыми. Точно так же

нужно заметить, что подготовка к Царствию Небесному (окончательному) без борьбы с искушениями при связанности сатаны до невозможности действия — такая подготовка, без сомнения, ниже той, которая происходит на земле теперь, среди горечи искушений. Мы видим в хилиастической мечте, что как только диавол будет «на малое время» освобожден, он тотчас найдет гогов и магогов, готовых восстать против Бога и «стана святых». Стало быть, подготовка Царствия в хилистическом блаженстве будет весьма не без недостатков, и не видно, чтобы было выше, чем теперь.

Во всяком случае, никаких ясных откровений на счет действительности хилиастической мечты в Писании нет. Единственная опора ее может быть находима в 20-й главе Апокалипсиса, которую, однако, можно читать и в ином смысле. Места Писания, цитируемые хилиастами, когда они сколько-нибудь ясны, говорят скорее против них. Оберлен, например, указывает, что когда ученики Христа провожали Его к Вознесению, они спрашивали: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израиле?» Отсюда он выводит, что мысль о восстановлении царства Израильского между ними сама собой подразумевалась, и Спаситель ничего не возразил против нее, а лишь сказал, что не их дело рассуждать о сроках. Но Спаситель не ограничился этими словами, а сказал: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Деян. 1; 7, 8). На вопрос о царстве **Израиля** Господь отвечает указанием на **Самарию и на всю землю**. И что же говорит сам апостол Петр, задававший Ему вопрос об Израиле, когда он «принял силу» от Духа Святого? Во 2-м своем Послании он даст сильнейшее опровержение хилиазма. «Придет же день Господень, как тать ночью», «стихии разрушатся, земля и все дела на ней сгорят». «Однако же мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли». «Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться пред Ним неоскверненными» (2 Пет. 3; 4, 9, 10, 13, 14). Итак, не «тысячелетия» нужно ожидать, а нового неба и новой земли, и к этому нужно готовиться, а не к блаженству на нынешней земле. Обетование состоит именно в этом. Доказательства хилиастов так мелочны, так искусственны, что на опровержение приводимых ими текстов пришлось бы употребить много страниц. Ограничусь вышеприведенным примером. Все места пророков, цитируемые хилиастами, нимало не указывают на их мечту, и, следуя несомненно ясному обетованию Спасителя и пророков и апостолов, нам нужно ждать не двух пришествий Христа, а одного. Что касается «тысячелетия», его нельзя понимать иначе, как в смысле периода от Вознесения Господа до Второго Его пришествия, так что «тысячелетие» есть не что иное, как **время Евангельской проповеди**.

Места пророков, приводимые хилиастами, иногда имеют смысл символический, а не прямой и, сверх того, могут быть гораздо проще относимы к временам вечного Царствия Божия, при новом небе и новой земле, при преображенной плоти. Должно помнить, что христианское учение, говоря о Царствии Небесном, вовсе не разумеет, чтобы оно было Царствием чисто **духовным**, с уничтожением **естества**. Мир материальный и тогда останется. Но он станет преображенным, на место старой земли и прежнего неба явятся новые. Также и человек останется во плоти, но преображенной. Ни человек, ни та тварь, которая будет «освобождена от рабства тлению» — то есть станет бессмертною, — не превратятся в предметы и существа духовные. В отношении человека объясняется, что преображенность эта будет состоять в господстве духовного элемента через Иисуса Христа. Это господство изменит свойства плоти до такой степени, что она станет бессмертною. Но все-таки это будет в мире и в человеке — **естество**, а не дух.

Поэтому пророчества о том, как агнец будет пастись мирно рядом со львом и как ребенок будет играть беспечно с ядовитыми змеями, — эти пророчества нет никаких оснований относить к какому-то гадательному хилиазму, а совершенно естественно отнести к окончательному Царствию Божию в преображенном и обновленном мире.

При таком понимании пророков единственным местом Писания, представляющим опору для хилиазма, остается 20-я глава Апокалипсиса. Но ее смысл всецело зависит от того, какую систему чтения Апокалипсиса мы признаем правильною и как понимаем взаимное соотношение видений, составляющих содержание Апокалипсиса. Если, как это делается часто, принять, что содержание Откровения св. Иоанна Богослова составляет хронологическое повествование о судьбах мира, повествование, в котором одна глава следует за другою в той же последовательности, в какой имеют развиваться события истории, то, конечно, пришлось бы признать, что 20-я глава Апокалипсиса рисует то, что последовало **после** низложения Антихриста и до явления Нового Иерусалима, то есть Царствия

Божия. Но читать Апокалипсис столь упрощенным образом совершенно немислимо. В нем имеются некоторые части действительно исторического содержания и излагаемые в хронологическом порядке. Но эти части вкраплены в другие созерцания, которые представляют то как бы повторный взгляд на те же события с дорисовкой их, то как бы общий взгляд на весь всемирный процесс*.

Принимая во внимание этот общий характер Апокалипсиса, мы, в частности, не можем признать чтения его 20-й главы в качестве главы исторической хроники. Двадцатую главу должно понимать как общий повторный взгляд на мировую историю, где соединяются события начала христианской эры и конца ее, дается общее краткое резюме для того, чтобы затем окончательно перейти к образу наступающего Царствия Божия.

Вот что говорит об этом архиепископ Андрей Кесарийский, один из авторитетнейших толкователей Апокалипсиса**.

Начало 20-й главы Апокалипсиса, по Андрею Кесарийскому, повествует о низвержении диавола, бывшем в **страдании** Владыки (то есть Спасителя). Это не первое поражение сатаны в предмирные времена. а то, с которого началось торжество Спасителя, в мир пришедшего. После поражения диавол окован цепями на тысячу лет. Тысячу же лет должно понимать не в арифметическом смысле, а в смысле некоторого полного законченного времени. **«Тысяча лет, — говорит Андрей Кесарийский. — есть время от вочеловечения Господа до пришествия Антихриста».** Затем в 20-й главе говорится о престолах, за которыми происходит «суд». Это место Андрей Кесарийский объясняет вне времени, то есть одновременно и в смысле настоящего, и в смысле отдаленного будущего. Даже и теперь, говорит он, святым мученикам дана власть судить демонов, а в будущем веке власть суда будет дана апостолам. Тут «суд» у него является в смысле установленного в тот момент **принципа**, а не какого-либо отдельного **частного факта**. При этом в 20-й главе говорится, что некоторые святые «ожили и воцарились со Христом на тысячу лет». «Прочие же мертвецы не ожили, пока не скончается тысяча лет. Блажен и свят, кто имеет участие в первом воскресении: над таковыми вторая смерть не имеет власти, но будут иереи Богу и Христу и воцарятся с Ним на тысячу лет».

Об этом месте, наиболее утверждающем хилиастов в их ошибочном мнении, Андрей Кесарийский дает вполне исчерпывающее объяснение, указывая, что эти слова имеют смысл символически-духовный. Есть, говорит он, две жизни и две смерти. Одна смерть временная, смерть тела, другая же смерть вечная — это геенна огненная. Есть и два воскресения: одно — воскресение от грехов, от «мертвенности грехов», и другое воскресение — претворение тела от тления к нетлению, то есть преобразование тела, имеющее быть в Царствии Божиим. У тех, которые в настоящее время Евангельской проповеди уже воскресли от «мертвенности греха», то есть достигли святости, не будет второй смерти, то есть геенны огненной. Поэтому они блаженны, и в течение «тысячи лет» — то есть от Христа до появления Антихриста — они царствуют со Христом и священствуют, «как мы видим», прибавляет толкователь.

Царствование это не плотское, не мирское, а духовное. Оно имеет место **теперь**. Что касается хилиастического тысячелетнего царствования, Андрей Кесарийский отвергает его краткими, но точными словами. «Другие, — замечает он, — говорили, что по истечении 6000 лет дано будет одним святым первое воскресение из мертвых, чтобы на той же самой земле, на которой они показали терпение, насладиться им удовольствием и славою в продолжение тысячи лет, а после сего будет общее воскресение не только праведных, но и грешников. Поелику же ничего этого не приняла церковь, то излишне и говорить. Мы, — заключает он. — **принимаем за тысячелетие время Евангельской проповеди».**

Итак, то, чего ожидают хилиасты в будущем, имеет место в настоящее время, но совершенно не в тех формах, как ожидают они. Святые и теперь царствуют со Христом в среде верующих. На этом основано почитание святых, испрашивание их помощи и ходатайства перед Христом. И верующие не могут пожаловаться, чтобы не получали такой помощи в своей земной жизни. Для всего христианского мира это тоже была эпоха славы. Но это не есть эпоха беспечального блаженства, а была и остается временем непрерывной и тяжелой борьбы в созидании Царствия Божия на пустынях человеческого бесплодия. И эта борьба не кончится до тех пор, пока суд Божий не решит, что уже ничего не может произвести человечество и что созрела жатва доброго семени.

* Сам Оберлен признает, что Апокалипсис «не представляет одного исторического целого, но в нем, как и у Даниила, один и тот же период последовательно повторяется и представляется под многими различными видами» (Оберлен. Указ. соч. С. 259).

** По отзыву пр. Беляева, толкование Андрея Кесарийского «есть самое авторитетное из всех толкований». Особенно верны его ссылки на Мефодия Патарского, так как Мефодий сам написал толкование на Апокалипсис, которое до нас не дошло (А. Беляев. О безбожии и Антихристе. С. 171).

Семь новозаветных эпох

Общий характер новозаветной эпохи, от Первого до Второго пришествия Спасителя, вполне обрисован в притчах о Царствии Небесном. Со Спасителем Царствие Божие «приблизилось» к людям, для некоторых из них (как для апостолов во время Преображения) предстало даже в силе, для остального человечества является в виде Царствия Спасителя со святыми на небесах и со святыми на земле. Оно проявляется видимо в Церкви, которая составляет общество людей, ищущих спасения, ищущих жить под властью Христа, по Его заветам, при помощи Его благодати, и освящающих себя для вечного Небесного Царства, имеющего явиться со Вторым пришествием Его. Это и есть то «Тысячелетнее Царство», которое хилиасты представляют себе в виде особого периода, имеющего явиться лишь по низложению Антихриста.

За все это время Царствие Небесное остается погружено в жизнь мира, на которую действует как закваска в тесте или как сеть, захватывающая всякого рода рыбу, потом сортируемую на годную и негодную, и т. д. В общем, эта жизнь представляет рост на одном и том же поле пшеницы, засеянной Христом и Его слугами, и плевел, засеянных «врагом», пока все эти произрастания добра и зла не созреют для жатвы, когда пшеница отберется в Царствие Божие, а плевелы будут брошены в огонь.

Для всего этого времени Спасителем оставлены заветы жизни, ведущей ко спасению. Для особых случаев есть и специальные предупреждения, как, например, о предстоящем разрушении Иерусалима, о грядущих некогда искушении и бедствиях, в которых не устоял бы никто, если бы дни эти не сократились Вторым пришествием Христа. Спаситель предупреждал о предстоящих гонениях на верующих, о появлении лжеучителей, о том, чтобы верующие не поддавались внушениям лиц, которые будут выдавать себя за Христа, и т. д. Наконец, Он в кратких, но ярких чертах изобразил Свое будущее пришествие и суд над живыми и мертвыми.

Во всем Откровении Спасителя о будущем мы ясно видим некоторый общий процесс жизни, некоторые отдельные моменты ее, видим, что перед нами простирается неопределенно долгий период назревания Царствия Божия в людях. Но это картина общая, в которой мы видим **смысл и цель жизни**, но не какое-либо разделение всего периода на отдельные эпохи. В Посланиях апостолов мы видим такие же общие наставления, те же указания на характер окончания земной жизни. У апостола Павла имеется очень важное указание на «тайну беззакония», замышленную диаволом, на то, при каких условиях наступит конец мира, и на характер имеющего тогда явиться Антихриста. Здесь если видна некоторая периодичность событий, имеющих проявиться в будущем, то все же нет указаний на какое-либо хронологическое соотношение их.

Такого рода указания мы до некоторой степени имеем, однако, в Апокалипсисе св. Иоанна Богослова. Разумеется, и на него нельзя смотреть как на хронику здешней земной исторической жизни. По существу своего содержания он представляет ряд созерцаний борьбы за Царствие Небесное и против него в сферах сверхчеловеческих, божественных, ангельских, святых, уже находящихся у Престола

Божия — с одной стороны, и темных демонских сил — с другой. Но эта борьба опускается в мир человеческий, земной. Апокалипсис не дает нам истории наших царств, цивилизаций и т. д. Но он дает созерцания об отражении здесь, на земле, общей вселенской борьбы за Царство Божие, для массы людей даже не видимой, иногда не признаваемой. Так или иначе, она затрагивает людей, люди принимают в ней участие, то за Бога, то против Него, иногда даже не сознавая этого и полагая, что они лишь следуют своим стремлениям к устройству собственной земной жизни. Они могут не видеть действия сил сатанинских, могут не замечать действия Божия.

Но все эти последние влияния фактически оказывают на них действие и входят составными частями в земную историю. Поэтому-то, вчитываясь в Апокалипсис, мы и можем улавливать некоторую хронологичность событий, привхождение борьбы сверхчеловеческой в хронологическое течение событий земной жизни.

Таким образом, хотя в Апокалипсисе по существу его открывается вовсе не хроника земной жизни, а картина воздействия на земной мир со стороны мира небесного и демонского, хотя собственно только в этом и заключается величайшее **знание**, даваемое созерцанием ап. Иоанна людям, однако попутно указываются и отдельные эпохи земной истории, с которыми связаны небесные и адские воздействия.

Но понимание Апокалипсиса, как известно, чрезвычайно трудно. Мысленный взор тайнозрителя постоянно переходит от земного к небесному, и все созерцание совершается в том духовном состоянии, которое особенно трудно выражаемо на языке людей. Апостол Иоанн более непосредственно созерцал духовное, нежели земное, и земное постоянно видит в таинственной связи с небесным или с адским. Язык его постоянно символичен. При таких условиях подметить хронологическое течение событий очень трудно. Общее мнение всех толкователей Апокалипсиса состоит в том, что раскрываемые в нем события становятся тем яснее, чем ближе подходит время их осуществления. В настоящее время, когда многое из возвещенного тогда уже осуществилось и мир все ближе подходит к концу обетования, конечно, легче, чем прежде, схватить последовательность событий. Но легкость эта очень относительна. История мира в Апокалипсисе раскрыта в картине сложно переплетенной. Книга представляет ряд отдельных созерцаний, охватывающих то одну, то другую сторону событий, иногда возвращаясь повторно к одному и тому же, иногда говоря раньше о том, что хронологически было позднее. Для некоторых созерцаний совсем нет хронологии, так как они изображают не земное течение дел, а состояние вещей. Многие созерцания касаются не здешних событий, а борьбы сил небесных и преисподних. Все это настолько сложно и трудно понимаемо уму, не просвещенному таким же духовным созерцанием, что можно бы совершенно отказаться от надежды проникнуть в тайны этого величайшего из созерцаний. Но Сам Спаситель указал быть внимательным к признакам времен, чтобы не быть ими застигнутыми врасплох. И в Апокалипсисе сказано:

«Блажен исполняющий слова пророчества сего». Исполнять же нельзя, не понимая того, что требует исполнения. Поэтому, несмотря на все трудности, мы должны стараться понять все, что ныне, по воле Божией, может оказаться доступно нашему пониманию.

Для этого приходится прежде всего несколько классифицировать содержание Апокалипсиса. Он состоит из нескольких частей. Прежде всего идут наставления Спасителя **семи** асийским церквам. Затем Он снимает печати книги, содержащей тайны будущих судеб. Этим печатей также семь. По снятии седьмой печати идут созерцания последних событий мира, времен Антихриста, последней борьбы дьявола, явление Нового Иерусалима и последний Суд. Среди этих повествований имеется несколько отдельных созерцаний — Жены, облеченной в солнце,

Прелюбодеицы, Зверя, Дракона, Лжепророка, борьбы ангелов Сатаны против ангелов Божиих и т. д. Для понимания всех событий требуется правильно установить место этих отдельных созерцаний в ряду тех, которые допускают хронологичность, и дополнить указания Апокалипсиса эсхатологическими откровениями других источников: Спасителя, пророков, апостолов, а также принять во внимание толкования, раньше сделанные отцами и исследователями Апокалипсиса*.

Хронологическая последовательность событий кажется заметной в трех частях Апокалипсиса: 1) в наставлении асийским церквам, 2) в снятии печатей, 3) в семи трубных гласах и семи чашах гнева

Божия — при описании последних времен. Наставления асийским церквам обычно не принимаются за указания будущих судеб и рассматриваются как относящиеся только к этим церквам в момент написания Апокалипсиса. Но это, несомненно, ошибочно. Конечно, Откровение Иоанна Богослова **непосредственно** обращено именно к церквам Ефеса, Смирны, Пергама, Фиатиры, Сардиса, Филадельфии и Лаодикии. Но нельзя не спросить себя, почему же Спаситель обращается только к этим церквам, тогда как вообще церковей было уже множество, и многие из них были несравненно более важны? Апостол Иоанн имел своей столицей Ефес, но знал другие церкви. Откровение он имел на острове Патмос, который относился к Кипрской церкви, а в патмосскую ссылку попал из Рима, где только что претерпел мученичество (гонение Домициана). Почему же ему было сказано: «То, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес и в Смирну, и в Пергам и в Фиатиру, и в Сардис и в Филадельфию и в Лаодикию»? Почему только в семь этих церковей? Андрей Кесарийский замечает: «Много было местных церковей, а посылает только в семь, ради седмиричного числа, означающего **таинственное в церквах повсюду сущих** и ответственность сего числа настоящей нашей жизни, в которой есть **седмиричный период дней**, а также седмиричным числом указывая **на субботствование (покой) будущего века**». Вся обстановка созерцаний убеждает, что Спаситель, конечно, имея в виду означенные асийские церкви, входившие в состав епархии ап. Иоанна, в то же время обращался и ко всей Вселенской Церкви. Тайнозритель видит Спасителя посреди семи светильников, держащим в деснице Своей семь звезд, и эти светильники, сказано, суть семь церковей, а звезды — их Ангелы. Ефесской церкви Спаситель приказывает написать: «Так говорит Держащий **семь звезд** в деснице Своей, ходящий посреди **семи золотых светильников...**» И далее: «Так говорит имеющий **семь духов Божиих и семь звезд**». Итак, хотя церковей было множество, Спаситель изображается «ходящим» посреди семи. Но Спаситель содержит в деснице Своей все церкви, настоящие и будущие, и «ходит» посреди их до скончания веков. Посему кажется несомненным, что асийские церкви имеют тут символическое значение, являются некоторыми **прообразами**, и что в лице их Спаситель обращается ко всей Вселенской Церкви **в семи проявлениях и моментах существования ее**. Неизбежно предположить, что поименованные асийские церкви имели типические особенности тех состояний Церкви, которые она будет переживать, пока Спаситель будет ходить посреди ее проявлений, то есть до скончания веков. Поэтому наставления и характеристики, даваемые Им, с одной стороны, соответствовали тому, что им тогда следовало сказать, с другой стороны — соответствуют и тому, что требуется открыть и сказать Вселенской Церкви в будущем, в различных ее проявлениях и состояниях. Если же так, то и этих будущих проявлений церкви предстояло тогда пережить именно семь, в семи эпохах.

Эти **семь эпох** новозаветной истории, о которых мы можем лишь догадываться по наставлениям асийским церквам, уже совершенно ясно указаны в книге, запечатанной семью печатями, которые снимает Агнец (Спаситель). Андрей Кесарийский объясняет, что под книгою разумеется **память Божия и глубина Божественных судеб**. Что касается событий, открывающихся под различными печатями, то Андрей Кесарийский и толкует их прямо по эпохам христианской истории, насколько их можно было видеть тогда, то есть в V веке. Снятие первой печати он относит к проповеди апостолов, во второй печати усматривает эпоху мучеников. Далее ему трудно было такое хронологическое предвидение, но под пятой печатью он понимает некоторое будущее гонение, под шестой разумеет переход к временам Антихриста, а под седьмой «окончание земной жизни». Вообще не может быть ни малейшего сомнения в том, что снятие печатей относится к раскрытию будущих эпох христианской жизни. Если мы соединим данные наставления церквам с данными, раскрываемыми снятием печатей, то получаем уже более подробный материал для представления себе **семи** эпох, протекающих от Первого пришествия Спасителя до Второго. Эти данные, сверх того, могут быть значительно дополнены как другими отдельными созерцаниями Апокалипсиса, так и данными, почерпаемыми из Откровений Спасителя, апостолов и пророков.

Но если мы можем считать христианскую историю распадающейся на семь эпох, то ни для одной из этих частей истории нельзя установить точных границ, которые бы отделяли ее от предыдущей и последующей эпохи. Иначе, впрочем, и быть не может. Каждая эпоха выражает некоторый, в данное время преобладающий дух или тип. Он не сразу возникает, не сразу изменяется и не по всем местам одновременно. В то время как в одной стране еще продолжается дух прежней эпохи, в других уже появляются зачатки чего-то иного. Если брать весь мир в совокупности, то различные эпохи захватывают и покрывают одна другую. Иногда невозможно разграничить их многими десятилетиями, а

быть может, к столетиями. Но в этом отношении апокалипсические эпохи ничем не отличаются от всяких эпох культурной или духовной жизни человечества. Мы не можем одной точной датой определить, когда окончилась античная культура, когда начались и кончились Средние века и т. д. То, что окончилось для одних стран, всегда продолжает еще долго существовать и процветать в других.

Таким образом, мы будем различать в жизни «тысячелетия» от Первого пришествия Спасителя до Второго семь эпох, которые могут быть названы, согласно наставлениям церквям: 1) Ефесская, 2) Смирнская, 3) Пергамская, 4) Фиатирская, 5) Сардикийская, 6) Филадельфийская и 7) Лаодикийская. Собственно, Апокалипсис все свои подробности сосредоточивает по преимуществу на последней развязке борьбы. Однако содержание первой и отчасти второй эпох обрисовывается также довольно подробно как в отдельных созерцаниях Апокалипсиса, так и в других эсхатологических источниках.

* Едва ли нужно оговариваться, что я не претендую на полноту выполнения такого плана чтения Апокалипсиса. Что касается до системы чтения, она остается та же, что была в «Апокалипсическом учении о судьбах и конце мира», МСК, 1907. При надобности я повторяю здесь и соображения, и данные этой брошюры.

Начало новозаветной истории

Апокалипсис был открыт апостолу Иоанну около 90 года с лишним. Первая же новозаветная эпоха, Ефесская, охватывает собою времена апостольской проповеди до эпохи мученичества, которая, впрочем, началась уже и при апостольской проповеди. Поэтому Апокалипсис не мог содержать в себе никаких «предсказаний» об Ефесской эпохе и в этом отношении представляет созерцание ретроспективное. В смысле же предсказаний христиане имели в это время очень многое в пророчествах самого Спасителя.

Предсказания Спасителя касаются главным образом трех эпох: Ефесской, Смирнской (мученической) и последней — Лаодикийской. С наибольшей подробностью Он останавливается на разрушении Иерусалима, которое произошло в 70-м году при Тите и завершено в 130-м году при Адриане. Кроме того, Спаситель предсказал мученичество и гонение на проповедников христианского учения. Все это относится к первым двум эпохам. Но так как разрушение Иерусалима было прообразом окончания мира, то характеристики времен, даваемые Спасителем для первого события, относятся и к последним временам, о которых Он, впрочем, говорит и особо. Некоторые характеристики разрушения Иерусалима трудно отделимы от того, что относится к последним временам. Однако Спаситель точно разграничивает эти две катастрофы тем, что последняя наступит лишь после того, как Евангелие будет проповедано **всем народам** (Мф. 24, 14; Мк. 13, 10).

Относительно гонений и мученичества предсказания и наставления Спасителя очень подробны. Между прочим, Он ободрял имеющих претерпеть гонение обещанием Своей помощи и сказал, что, когда будут допрашивать верующих, им нечего заранее обдумывать, что отвечать, так сам Дух Святой внушит мученику должный ответ. «Я, — сказал Спаситель, — дам вам уста и премудрость, которой не возмогут... противостоять все противящиеся вам» (Лк. 21, 15). Это обещание было равносильно предсказанию победы. По прообразовательному же значению эпохи, слова Спасителя, вероятно, относятся также и к последним временам.

Ефесская эпоха, которой Спаситель обещал такую могущественную помощь, отмечается в Апокалипсисе под первой печатью действительно как победоносная. Ее символизирует всадник на белом коне: «Вышел Он *как* победоносный, и чтобы победить». Под этим, говорит Андрей Кесарийский, разумеются апостолы и их проповедь. В наставлении церквям Ефесской эпохе воздается

похвала за то, что она умела отличить истинных апостолов от ложных и ненавидит еретиков. Однако ей также делается упрек за то, что она «оставила первую свою любовь». Вероятно, это относится к утрате того духа, под влиянием которого у верующих все было общее и не было ни бедных, ни богатых. В послании ап. Павла мы видим действительно, что очень скоро пришлось делать верующим весьма настойчивые напоминания о производстве пожертвований в пользу нуждающихся. «Итак, — говорит Господь, — вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе и сдвину светильник твой с места...» (Откр. 2, 5). Эта угроза осуществилась в следующем периоде, Смирнском, когда верующим пришлось разбегаться от гонений куда глаза глядят.

Однако заслуги Ефесской церкви очень велики. «Ты много переносил, — говорит голос Божий, — и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал» (Откр. 2, 3). Это время было очень тяжелое, в котором отмечается особенное усиление действия адских сил. У ап. Павла сюда относится извещение о появившейся «тайне беззакония». В Апокалипсисе к этому же времени приходится отнести видение о Жене, облеченной в солнце, на которую нападает Дракон (диавол).

Видение это (точнее, «знамение») весьма таинственно. В Апокалипсисе оно помещено (глава 12-я) уже после всех хронологических мест. рядом с видением Зверя (гл. 13-я), выходящего из моря, а несколько позднее (гл. 17-я) является созерцание Жены прелюбодейной, сидящей на Звере (Сатане). Но это не значит, чтобы появление Жены, облеченной в солнце, относилось к последним временам. Авторитетнейшие толкователи эту Жену понимают как вечный символ Церкви, а следовательно, «знамение» относится уже к самым первым временам христианства, хотя столь же своевременно и для конца века, особенно как противоположение Жене прелюбодейной.

Вкратце содержание «знамения» таково. На небе явилась Жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, на голове ее венец из двенадцати звезд. Она страдает муками рождения. Тут же является огромный красный дракон, который есть диавол, и хочет поглотить рождаемого Женой младенца мужского пола, которому надлежит пасти народы жезлом железным. Но дитя взято к Богу и престолу Его, а Жена убежала в пустыню, где для нее было приготовлено от Бога место, чтобы ее питали там 1260 дней. Затем, сказано, на небе произошла война. Дракон со своими ангелами нападает на Михаила и его ангелов, но, потерпев поражение, сбрасывается на землю. На небе раздаются голоса: «Веселитесь, небеса и обитающие на них! Горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что не много ему остается времени!» Когда же дракон был низвержен, он начал преследовать Жену, а ей были даны крылья большого орла, чтобы она летела в пустыню «в свое место» и там питалась в продолжение времени, времен и полувремени. Считается, что это означает три с половиной года — тот же срок, который дан для господства Антихриста. Дракон пустил вслед Жене воду, чтобы увлечь ее рекой, но земля поглотила воду, а расвирепевший дракон пошел на брань с остальными от семени ее.

Под **Женою** толкователи понимают Церковь. Под **дитятей** — рождаемых ею верующих. Под пустынею понимают **мир**, чуждый Христа. **Море** означает волнующиеся народные массы. **Земля** — народы, но в культурном отношении. **Поток воды** — стремление народов.

Андрей Кесарийский отвергает мнение некоторых, которые считали Жену символом Божией Матери, и цитирует мнение знаменитого толкователя Мефодия Патарского (ум. 312 г.), который говорит, что это суть Церковь, в болях рождающая спасаемых — «народ духовный — Сион, мужского рода», то есть сильный, крепкий, который и берется к престолу Божию. Это не трудно принять, потому что пасение жезлом железным производится по преимуществу святыми, помогающими Церкви с небес. Оберлен допускает, что Жена, облеченная в солнце, может изображать и Пресвятую Богородицу, и Ветхозаветную церковь, породившую Христа (как человека); но вообще принимает это видение как относящееся к Церкви и спасаемым с начала и до конца.

Война дракона с Михаилом, по Андрею Кесарийскому, относится к поражению диавола Спасителем. Того же мнения держится Оберлен.

Оберлен полагает, что удаление Жены от дракона в пустыню означает переселение Церкви в среду языческих народов, а поток воды, пушенный драконом, есть не что иное, как переселение народов,

которых варварские стремления были укрощены землею, то есть культурой античного мира. Св. Дмитрий Ростовский понимает под этим потоком нападения на христиан со стороны язычников античного мира.

Во всяком случае, «знамение» Жены, облеченной в солнце, хотя относится и к эпохе первенствующей Церкви, но не только к ней, а вообще ко всему времени пребывания Церкви как чистой Невесты Христовой, то есть и к «последним временам». Это не есть знамение одного какого-либо исторического момента, а знамение известного **состояния** Церкви. Посему и ее бегство в пустыню мира есть также явление **постоянное**. Но тут является вопрос: что же это за особенное «место», где она должна питаться 1260 дней, или в продолжение времени, времен и полвремени? Это не суть пустыня вообще, а какое-то особое место в пустыне. Вообще в «пустыне» Церковь пребывает не 1260 дней, а уже почти 2000 лет. Когда же ей придется укрыться в «свое место», уготованное ей изначально, на 1260 дней? По всей вероятности, это будет уже при Антихристе, которого владычеству тоже дано три с половиной года. Что касается потока народных преследований, то это, вероятно, повторится и при Антихристе, причем культурная «земля», вероятно, всегда будет служить помехою для таких истребительных выступлений толпы.

Вопрос же о таинственном особом месте укрывательства Церкви теперь едва ли разрешим. Может быть, и окажется какое-либо особое место, неподвластное Антихристу.

Как бы то ни было, начало «знамения» должно отнести к первой эпохе. Уже тогда обнаружилось напряжение адских сил.

В Ефесскую эпоху вообще действовало очень много противохристианских сил. Апостол Иоанн говорит не в качестве предсказания, а как простое указание факта, что в это время «появилось много антихристов», так что ему приходит мысль даже о том, не последние ли времена наступают для мира? Эти «антихристы», «враги Христа», вышли из среды самих христиан, хотя и не были по духу христиане (1 Ин. 2, 18—19). Апостол же Павел, предупреждая солунян, что пришествия Антихриста еще нельзя ожидать, говорит о появлении некоторой «тайны беззакония», которая уже в действии, но не совершится, пока не придет отступление (апостасия) и не будет «взят от среды» некто удерживающий или нечто удерживающее. Когда это «удерживающее» будет взято от среды, тогда и явится Антихрист.

Что это за **тайна беззакония**? **Об** этом еще в древности говорили, что она означает лжеучения и ереси. Но это, конечно, слишком общо. Епископ Феофан Затворник справедливо полагает, что под «тайной беззакония» нужно понимать нечто «особенное». «У сатаны, — говорит он, — есть свои глубины, свои скрытые замыслы и планы». Но что именно он тогда замыслил — этого еще не было видно: поэтому апостол и говорит о **тайне** беззакония. Сам епископ Феофан старается разгадать эту тайну беззакония по аналогии с «тайной благочестия», то есть с тайной Боговоплощения. Отсюда он заключает, что диавол начал тогда стремиться к **подрыву веры в воплощение Бога Слова**. «Вот какая тайна откроется и придет в явь».

Нельзя не сказать, что еп. Феофан, возымев мысль очень глубокую, вывел заключение гораздо слабее, чем ее основа. В предыдущих отделах мы видели, что тайные учения приводят к последствиям, несравненно более противобожеским, чем простое отрицание воплощения Бога Слова. Если «тайна беззакония» противопоставляется «тайне благочестия» — то она, конечно, должна привести к **человекобожии** или **сатанобожию**. Такая развязка тайны беззакония даже и видна в Апокалипсисе. По содержанию учений, зародившихся именно в Ефесскую эпоху, окончательным выводом логически является не простое отвержение Бога, а замена Его **иным богом**, в виде ли человека или в виде какого-либо другого существа духовного мира. Вспомним каинитов. У них все, что от Бога, было объявлено злом, все, им запрещенное, — добром. У них требовалась борьба против Бога, систематический протест против Него. В конце концов в тайных учениях стала развиваться мысль о том, что действительная высшая сила вселенной есть сам человек. Уже почти при жизни Христа Симон Волхв объявлял себя Господом. Осуществление сатанобожия в истории доселе проявлялось довольно слабо, но в Апокалипсисе говорится, что в последние времена люди «поклонились дракону», который дал власть зверю. Таким образом, «тайну беззакония», замышленную в первую же эпоху, после поражения сатаны Христом, должно возводить именно к этим планам: привести людей к человекобожии и сатанобожию.

В общей сложности Ефесская эпоха, время апостольской проповеди, была также эпохой, когда со стороны Царствия Божия и против него были организованы все силы обеих борющихся сторон. Явилась Церковь, начала рождать детей, мужественных духом (так изъясняется выражение «младенца мужеска»), которым надлежит «пасти все народы жезлом железным». На помощь проповедникам истины является сила Самого Христа. Но диавол, претерпев поражение, не смиряется, а выступает на борьбу с Церковью, возбуждает гонения, измышляет тайну беззакония, которая должна в конце концов выдвинуть против Бога идею человекобожия и перенести поклонение людей па самого диавола. При этом понятна похвала Церкви, которая умела разобрать истину от лжи и неустанно трудилась над распространением истины. Понятна также и строгость порицания за оставление прежней любви, которая составляет главнейшую силу сторонников Царствия Божия. Полная внутреннего содержания, эта эпоха была очень коротка по времени: едва несколько десятков лет.

После того наступает тяжкая очистительная эпоха мученичества — Смирнская.

Под второй печатью Апокалипсиса указано, что этой эпохе дано снять мир с земли и что станут убивать друг друга. В слове Спасителя Смирнской церкви упоминается, что на христиан будет злословие людей, называющих себя иудеями, но в действительности составляющих «сборище сатанинское». Известно, что клеветы иудеев были причиной первого жестокого гонения, да и впоследствии иудеи постоянно возбуждали римлян против христиан. Название евреев «сборищем сатанинским», вероятно, указывает, что они в данном случае действовали как орудие борьбы Змея против Жены, облеченной в солнце. Но подобно тому как Спаситель наставлял мужественно претерпевать гонения, так и в слове Божиим к Смирнской церкви, то есть к христианам второй эпохи, они увещеваются не бояться того, что им предстоит терпеть в темницах и гонениях. При этом сказано, что им придется терпеть скорбь «дней десять».

Эти «дней десять», без сомнения, означают десять гонений. Всего было гонений около десяти. Они происходили при: 1) Нероне в 64-м году, 2) Домициане в 91-м, 3) Траяне в 98-м, 4) Марке Аврелии в 177-м, 5) Септимии Севере в 202-м, 6) Декии в 250-м, после которого без перерыва продолжалось гонение Галла в 252-м, 7) при Валериане в 257-м, 8) при Аврелиане в 275-м, 9) при Диоклетиане в 30-м и 10) при Максимиане в 311-м году.

Если считать гонения Декии и Галла за одно, то выходит десять гонений. как обычно и считается. Если же считать их отдельно, то гонений было 11. Если же считать период 250—257 годов за одно гонение (ибо оно шло непрерывно), то гонений было 9. Следовательно, самое точное выражение — «около десяти». В Апокалипсисе так и сказано — «дней десять».

В самом начале Смирнской эпохи исполнилось пророчество Спасителя о разрушении Иерусалима и храма в 70-м году, причем христиане, помня предупреждения Спасителя, заблаговременно скрылись за Иордан и спаслись от гибели.

Эта тяжкая эпоха продолжалась приблизительно до времен Константина Великого, охватив более двухсот лет. Созерцания Апокалипсиса, относящиеся к ней, имеют уже чисто предсказательный характер, ибо эпоха закончилась 200 лет после Патмосского Откровения. Тяжкие гонения, пережитые христианами, вызывают высокие похвалы Смирнской церкви в наставлении церквам. Она не получает ни одного упрека. Божие слово говорит: «знаю твою скорбь» и обещает побеждающему дать «венеч жизни», так что он уже не увидит «второй смерти»... По толкованию Андрея Кесарийского, это означает, что они не подлежат второму суду. В Апокалипсисе (глава 7-я) мы видим на небесах пред престолом Божиим людей в белых одеяниях и с пальмовыми ветвями в руках. Ангел объяснил тайнозрителю, что это те, «которые пришли от великой скорби». Все они еще до Второго пришествия Спасителя «пребывают ныне пред престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его».

Земная же церковь, вселившись в пустыню мира, получает со следующей, Пергамской эпохи совершенно повое положение.

В пустыне мира

Третью, Пергамскую эпоху мы должны пони мать как начальный пункт **христианской государственности**.

В наставлении церквам ей сказано: «Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей». Пребывание там, где находится престол сатаны, считается, стало быть, обстоятельством, осложняющим положение, а следовательно, усугубляющим заслугу твердости в вере. Что же это значит? Церковь еще раньше укрылась в «пустыне», и это не создавало для нее ни греха, ни заслуги, считалось обстоятельством религиозно безразличным. Стало быть, в Пергамскую эпоху произошло какое-то существенное изменение условий пребывания в пустыне. Но таким изменением в истории Церкви было только принятие ею союза с государством. Раньше она только укрывалась, теперь осела в мире прочно, вошла в состав учреждений мира. Это поставило ее в самом центре мирских попечений и житейских интересов, на которых сатана, князь мира, утверждает свой престол. Поэтому мы и считаем Пергамскую эпоху за начало христианской государственности. Значит ли это, что Церковь, становясь в союз с государством, совершила грех? Конечно, нет. Государство само по себе не есть учреждение «сатанинское». Повиновение власти заповедано Самим Христом и апостолами. Но союз с земной властью создает для Церкви много трудностей и соблазнов. «В течение 18 веков, — говорит Оберлен, — положение, принятое государством в отношении Церкви, может быть выражено столько же словом *благоволение*, как и словом *порабощение*». Еще при основании ветхозаветного царства выяснено, что оно законно в глазах Божиих в том случае, если руководствуется Его законом (1 Цар. 12, 14). Этого и должно достигать воздействие Церкви. Но государство не легко этому поддается. Оно основано на началах мира сего, на силе принудительной и, будучи высшим руководителем судеб общества, имеет всегдашнюю тенденцию к самоутверждению. Оно не терпит около себя вполне свободных сил и в лучшем случае допускает для них условное сосуществование. Сближаясь с государством, Церковь становилась неизбежно в опасное положение. Перед ней открывались все соблазны: соблазны внешнего могущества, принуждения, внешних способов влияния, соблазны житейских благ. Поэтому-то безупречное пребывание там, где престол сатаны, усугубляет заслугу тех, кто не отрекся от имени Божия и дела Божия.

Пергамская эпоха успешно выдержала трудности такого положения. Однако ей уже делаются многочисленные упреки в допущении «прелюбодеяния», то есть появлении измены Богу, а также в ересях. В отношении этих преемников Валаама и Валака и развращенных николаитов Господь говорит, что Сам придет сразиться с согрешающими мечом уст Своих. Надо полагать, что это осуществилось в период Вселенских Соборов, когда Церковь победила все ереси, твердо держась на учении слова Божия. Ей приходилось при этом немало и пострадать, были и умерщвленные, подобно древнему свидетелю Божию Антипе. Во всех этих испытаниях Пергамская церковь не отреклась от веры.

Влияние мирских элементов, однако, не остается безвредным. Тайственный голос при снятии третьей печати говорил: «Хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий; еляе же и вина не повреждай». При этом некто на вороном коне держит в руках мерило, которое, по толкованию Андрея Кесарийского, означает «различение тех, которые отпали от веры». Думается, все это указывает на появление чрезвычайного неравенства духовного достоинства между людьми (ячмень и пшеница). Что касается напоминания о вине и елее, то это, вероятно, относится к сохранению таинства, тем более что «побеждающему» Господь обещает дать вкусить «сокровенной манны», под которою Андрей Кесарийский разумеет именно св. Причастие.

Очень таинственно обещание дать также «белый камень», на котором написано «новое имя», ведомое лишь тому, кто его получит. Андрей Кесарийский говорит, что «белый камень» — значит «победительный», а «новое имя» — «неизвестное в настоящей жизни», которое святые наследуют в будущей жизни. Может быть, «имя» должно тут понимать в смысле «качества», «свойства», «силы», которые часто отождествляются с «именем»?

За Пергамской эпохой следует Фиатирская, которой отличительную черту составляет господство над язычниками. Поэтому возможно, что к Пергамской эпохе относится приблизительно время Средневековья до отражения магометанского натиска и крестовых походов. Первый крестовый поход был в 1096 году. В этом случае продолжительность Пергамской эпохи должно считать около 700 лет.

Фиатирская эпоха вызывает высокие похвалы Божии. «Знаю, — сказано ей, — твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последние дела твои больше первых» (Откр. 2, 19). Это может очень удивить тех, кто вспоминает возмутительное развращение, охватывавшее папский престол, жестокости инквизиции и т. п. Но, видно, Христос судит не по-нашему и обращается не совсем к той Церкви, которую мы считаем таковой официально. Он смотрит не на поверхность событий, иногда не имевшую ничего общего с христианством, а на души людей, и притом не только иерархов и великих мира, а на тех, которые действительно представляли верующего христианина эпохи. Время тогда было суровое, варварское, чуждое сентиментальности и слабонервности, так часто кажущихся нам выражением добрых чувств. Но под корой суровой внешности у людей этой эпохи жило могучее чувство искренности, веры, благородство, готовность к самопожертвованию за все, что составляет правду. Если мы вспомним великое воодушевление крестовых походов, гигантскую работу выработки христианских чувств в массах полудикарей, которую вели тысячи маленьких незаметных тружеников церкви, презираемых и эксплуатируемых пышными прелатами, если мы вспомним горячую веру и подвиги ряда монашеских орденов, самоотверженную проповедь Христа за пределами христианского мира — то мы поймем похвалу Божию, воздаваемую Фиатирской церкви. Из всех эпох Фиатирская охватила своим воздействием наибольшую часть мира, дотоле чуждого влияния христианства. Это было время проповеди на безграничных пространствах славянского и русского племени, время открытия Америки, распространения сношений на отдаленные страны Африки, Южной Азии и т. д. Проповедь начала доходить до Китая и Японии, охватывала постепенно весь земной шар. А в то же время шла неустанная внутренняя проповедь по всем странам Европы, которая тогда завладевала всеми языческими странами, обращая народы в христианство и властвуя над ними. С одной стороны, это была эпоха железа и крови. Под четвертою печатью Апокалипсиса означено выступление «коня бледного», всадник которого — смерть, и за ним следует ад, так что четвертая часть земли подверглась умерщвлению. Войны и опустошения этих веков, среди вражды христианских государств между собой и их войн против «неверных», известны в истории. Фиатире сказано, что ей будет дана «власть над язычниками», которых она будет пасти «жезлом железным», то есть очень властно и авторитарно. Так и было в действительности. Но язычники, хотя и «сокрушались как сосуды глиняные», также отвечали жестокими опустошениями христианских стран, а междоусобные войны, сверх того, непрерывно шли и в среде самих европейских государств.

В Фиатирскую эпоху явилась и Россия как христианская страна, принявши очень деятельное участие в пасении язычников «жезлом железным».

В наставлении церквам Фиатире сказано: «...то, что имеете, держите, пока приду». Это составляет, по-видимому, указание на то, что новые попытки изъяснения христианства уже не нужны и, может быть, связаны с опасностью обмана со стороны «глубин сатанинских». И действительно, появившиеся в это время «новшества» были запечатлены или воскресением старых ересей, или вели к созданию антихристианских воззрений. С этим связано, вероятно, и укорительное слово эпохе:

«Ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное» (Откр. 2, 20). Укор, конечно, должно понимать символически и духовно, в смысле прелюбодейного ухода от Бога к стремлениям мирским и, как видно из истории, в сторону человеческого автономизма, а также перехода к поклонению «богам иным» — вроде Чернобога богомилов, Баффомета тамплиеров, Люцифера сатанистов и т. д. Такие деяния должно назвать «прелюбодейством», потому что в них впадали люди, бывшие раньше христианами. Все эти движения сводятся иносказательно к «Иезавели», называющей себя пророчицей, и действительно шли под флагом якобы пророческих вдохновений, которые связываются Апокалипсисом с «глубинами сатанинскими». Эти глубины сатанинские нетрудно узнать в антихристианских магических учениях, обрисованных в ряде предыдущих отделов. Божие слово угрожает им наказанием, которое, конечно, и постигало их нередко: «вот, Я повергаю ее (Иезавель) на одр и любодействующих с нею в великую скорбь, если не покаются в делах своих. И детей ее поражу смертью, и уразумеют все церкви, что Я

есмы испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим» (Откр. 2; 22, 23). Тем же, кто не знает «глубин сатанинских», обещана власть над язычниками — и «звезда утренняя»; последнее обещание имеет два совершенно противоположных толкования, из которых я затрудняюсь выбрать какое-либо.

После Фиатирской эпохи следует **Сардийская**. Но как их разграничить — это сказать весьма трудно. Уже раньше было упомянуто, что различные эпохи по различным странам покрывают и захватывают одна другую. Они, так сказать, сосуществуют, иногда продолжительное время. Во времена Откровения на Патмосе все церкви, послужившие типами последующих эпох, сосуществовали одновременно на очень небольшом пространстве Малой Азии. Такое сосуществование может происходить и в другие эпохи, и, конечно, в настоящее время, например, церковь в Абиссинии, или Армяно-Григорианская, или Англиканская представляют очень различные типы. Поэтому и **преобладающий** тип имеет лишь относительное значение, и отделить его от прошлого или вновь наступающего резкими границами невозможно. В Церкви Православной, в лице ее главных представителей — Константинопольской и Русской местных церквей, период Пергамский и Фиатирский держались вообще дольше Европы и имели выдержанный характер всего того, за что Апокалипсис хвалит обе эпохи. В православных церквях особенно заметно было следование завету: «то, что имеете, держите, пока приду». Вероисповедный консерватизм, отвращение от религиозных новшеств составляли характеристическую черту Православия. В Константинопольской церкви, поработанной неверными, не было, конечно, власти над язычниками. Но зато русская половина Греко-Российской церкви пасла язычников жезлом железным, как немногие страны, и в своей проповеднической деятельности проникла до последних границ Северной Азии. Всей Греко-Российской церкви одинаково можно было сказать: «знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое». И хотя жизнь Русской церкви омрачилась расколом, с достаточным количеством греха с обеих сторон, но в душах масс обеих расколовшихся частей взор Агнца, конечно, мог видеть многое, достойное слов «знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое». Обе расколовшиеся части обнаружили также и стремление к тому, чтобы их последние дела стали больше первых. Что касается церкви Константинопольской, то, при некотором политиканстве, она все более глубоко и внимательно относилась к религиозному развитию своей паствы и духовному просвещению вообще.

В Европе слова ангелу Фиатирской церкви: «знаю, что твои последние дела больше первых» — также оправдались. После потрясений, произведенных Реформацией, Римская церковь сознала необходимость привести себя в порядок и устранить ронявшие ее злоупотребления. Протестантские церкви после развития явно антихристианских учений тайных обществ, с которыми протестантизм, в моменты зарождения своего, шел рука об руку, также принялись за внутреннее устройство, не желая покидать Христа. Повсюду вообще жизнь церковная стала упорядочиваться. Но внешность упорядочивания, заглушая внутреннее движение духа, легко приводит к бездушному формализму, который мы и застаем в следующую, **Сардийскую эпоху**, обнаружившую упадок христианства.

На этом склоне к упадку уместно задать себе вопрос: не в это ли время должно искать появления «Жены любодейной»? Ниже мы будем говорить специально о ней и укажем, что она появляется гораздо позднее. Оберлен держится иного мнения и полагает, что Жена, облеченная в солнце, и Жена любодейная сосуществуют всегда. «Как невозможно сказать, — говорит он, — какое именно христианское общество есть апокалипсическая любодейца, так невозможно сказать, какое из христианских обществ в большей или меньшей степени не может быть названо любодейным». Такое его мнение обусловлено отчасти тем, что в любодейнии он видит попечение о плоти, о благосостоянии животного человека. Но такой взгляд неправилен. Конечно, преданность интересам плоти и материального благосостояния до известной степени связаны с изменой Богу, с «любодейнием». Но все-таки то любодейние, которое явит в себе Жена любодейная, составляет нечто гораздо худшее. Любодейние составляет измену Богу ради какого-то «инобога». Это явление, порожаемое «тайной беззакония», замечается в христианскую эпоху очень рано, но как незначительный привходящий элемент, и никак нельзя сказать, чтобы Жена, облеченная в солнце, эта чистая и светлая Невеста Агнца, сосуществовала в Церкви всегда с Женой любодейной. Во-первых, нельзя всякий грех плоти отождествлять с «любодейнием» в отношении к Богу. Грехи были всегда, и [они] неизбежны. Церковь «воинствующая» не есть еще общество святых, а только общество людей, стремящихся к святости. И раз эти люди желают быть со Христом, то, если они и грешны, но никак не в «любодейнии». Сверх того,

для того чтобы говорить о **павшем** церковном обществе, нужно, чтобы в нем элемент любодейный стал господствующим, начал давать тон и дух всей жизни. Ничего подобного мы не видим ни в эпоху Ефесскую, ни в эпоху

Пергамскую, ни вообще ни в одну эпоху до самой Лаодикийской. Но появление элемента «любодейного» замечается довольно рано.

В эпоху Пергамскую и Фиатирскую Голос Божий уже упрекает церкви в том, что они попускают присутствие в себе этой заразы. Она далеко не захватила церковного организма, не налагает на него своей печати, но она **имеется**, и это допущение измены Богу, как Валаам и Валак научали изменять Ему, допущение Иезавели пророчицы составляет большой грех. В Сардийскую же эпоху грех вообще чрезвычайно усилился, и это, конечно, должно способствовать появлению измены Богу. А усиление греха несомненно. В эпохи Пергамскую и Фиатирскую голос Божий, воздавая вообще похвалу церквям, говорит лишь, что в них есть некоторые люди, изменяющие Христу. В Сардийскую эпоху положение оказывается противоположным. Голос Божий лишь в виде некоторого извинения говорит: «Впрочем у тебя в Сардиси есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих». Раньше неверные Христу составляли незначительное исключение. В Сардийскую эпоху исключение составляют уже «не осквернившие одежд своих». Остальные же вызывают суровое осуждение. «Знаю твои дела: ты носишь имя, будто жив, но ты мертв». Такой приговор произносится над этой церковью, в которой осталось лишь имя, но умер живой дух. Господь не находит для нее никакого утешения или ободрения. Он лишь призывает пробудиться и «утверждать прочее близкое к смерти» (Откр. 3, 2). «Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся. Если же не будешь бодрствовать, то Я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя» (Откр. 3, 3). Это состояние такого падения, что души умерших (под снятием пятой печати) уже находят своевременным последний суд над миром. Они вопиют: «доколе, Владыка святой и истинный, доколе не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» Однако долготерпение Божие еще не истощилось, и душам убиенных сказано, чтобы они успокоились на малое время «пока и сотрудники их и братья, которые будут убиты... дополнят число». Сардийским периодом мир еще не кончается. Господь провидит еще борьбу, в которой будут многие прославлены, будут и мученики, имеющие дополнить число.

На какое время можно отнести Сардийскую эпоху? Это указывает эпоха революций, потрясших и потрясающих весь мир, как это можно видеть под снятием шестой печати. Угроза «найду на тебя, как тать» исполнилась впервые над церковью римско-католической во время первой Французской революции сначала во Франции, а потом и в других местах, особенно в Италии (Риме). Но, как сказано, эпохи в разных странах не совпадают. Что касается России, то, быть может, угроза осуществляется лишь в начале XX века, как и самая Сардийская эпоха здесь наступила позднее, чем в Европе. Вероятно, Россия продержалась в Фиатирской эпохе значительную долю XVIII века и вступила в Сардийскую лишь в XIX веке. Эту Сардийскую эпоху мы, вероятно, должны считать еще и теперь продолжающейся, хотя, быть может, уже подходящей к концу.

Собственно, шестая печать должна соответствовать эпохе Филадельфийской и, конечно, соответствует. Но Сардийская также может захватить часть событий, отмеченных под шестой печатью, точно так же, как Филадельфийская эпоха перейдет, конечно, в годы эпохи Лаодикийской, переживет ее и, по истреблении [Жены] любодейницы, сольется с той Женой Агнца, которая облечется в чистый и светлый виссон на брак Агнца (Откр. 19; 7—8).

Для некоторого хронологического определения Сардийской эпохи могут послужить события, обозначенные при снятии шестой печати.

В это время произошло, сказано, «великое землетрясение», что символически означает «перемену дел» (Андрей Кесарийский). Солнце стало черно, как войлок, луна сделалась как кровь. Помрачение солнца, по Андрею Кесарийскому, означает отсутствие света в тех, кого охватит гнев Божий. Звезды небесные пали на землю, как плоды смоковницы, потрясаемой ветром. Это, по Андрею Кесарийскому, означает, что, потрясаемые происходящими событиями, падут те, которые казались светилами мира. Небо скрылось, как свиток свиваемый. Это, полагаю, означает, что для людей закрылось начертанное на небесах. Цари земные, и вельможи, и все вообще, угрожаемые событиями, начинают скрываться в

пещеры и ущелья гор, ища убежища и желая, чтобы горы и камни упали на них и скрыли от гнева Божия. Всякая гора и всякий остров сдвинулись с мест: а **горы** означают (Андрей Кесарийский) начальственных лиц, государственных и церковных, **острова** же — церковные общины. Все это потрясается и разбегается.

Итак, изображается какая-то страшная революционная эпоха. Но какая же? По совокупности примет это может быть только нынешняя политическо-социальная революция, обрушивающаяся как на сильных мира, так и на Церковь. Началом ее, может быть, можно считать конец XVIII века, но она, очевидно, не закончилась и закончится только после того, как ей подведут полные итоги настоящее время и ближайшее будущее. Если так, то должно считать, что мы находимся в эпоху снятия шестой печати, то есть на переломе от Сардийской церкви к Филадельфийской, и вступаем в **предпоследний** период мировой истории.

Предполагая верным это хронологическое указание, перед нами стоят уже только три части Апокалипсиса, которые изображают **будущее**.

Общий характер времен от Сардийской церкви до конца мира, по-видимому, представляет такую картину. Духовное настроение как бы все больше раздвояется на два русла. С одной стороны, Сардийская эпоха, по существу уже мертвенная, конечно, создает материал для Лаодикийской церкви, которая породит «Жену любодейную». Но рядом с этим все, которых Христос в Сардийскую эпоху зовет к покаянию и которые еще носят «белые одежды», — они своим духовным порывом дадут начало Филадельфийской церкви. В эпоху Жены любодейной эти избранные, конечно, услышат голос Божий: «выйди от нее, народ Мой» (Откр. 18, 3) — и будут скрываться в том убежище, которое им было изначально приготовлено, а по уничтожении Жены любодейной перейдут в состояние Невесты Агнца (Новый Иерусалим).

Таким образом, мир в предстоящие эпохи будет представлять особенно резкое сосуществование добра и зла, причем злое начало дает тон жизни, а доброе начало лишь на краткое время Филадельфийской эпохи особенно заблещет в мире, вообще же будет гонимо до самого Пришествия Христа.

Впрочем, кратковременность Филадельфийской эпохи составляет лишь произвольную догадку. О ней из Апокалипсиса известно только то, что она должна представлять время чрезвычайного духовного подъема. Ей не делается **ни одного** упрека, а выражаются только похвалы. «Ты, — говорит голос Божий, — не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего» (Откр. 3, 3). Из этого видно, что Филадельфийская церковь будет численно невелика и не будет иметь такого внешнего положения, как Сардийская или Лаодикийская, но нравственно она будет настолько сильна, что привлечет к себе евреев. «Вот, я сделаю то, что они придут и поклонятся пред ногами твоими, и познают, что Я возлюбил тебя» (Откр. 3, 9).

И далее мы действительно видим, что четырем ангелам, которым дано «вредить земле и морю», сказано, чтобы они не делали этого, пока не положатся печати на челах рабов Божиих. Этих запечатленных оказывается по 12 000 от каждого колена (Иудина, Рувимова, Гадова, Ассирова, Невфалимова, Манассиина, Симеонова, Левиина, Иссахарова, Завулонова, Иосифова, Вениаминова). Андрей Кесарийский понимает здесь не исключительно евреев, а вообще святых, но относительно колена Вениаминова считает более вероятным, что сюда входят «**спасаемые при конце из иудеев** через веру, как сказал Апостол, что когда войдет полное число язычников, то и **весь Израиль спасется**» (Андрей Кесарийский. Указ. соч. Гл. 19). Но позволю себе думать, что в Апокалипсисе говорится в данном месте только о евреях всех колен. В непосредственной связи с этим тайнозритель изображает общую радость на небесах, и это небесное ликование показывает великое значение совершившегося запечатления. Есть ли это обращение иудеев то спасение «всего Израиля», о котором предсказывал апостол Павел? В Апокалипсисе сказано, что спасенные придут «**из сборища** сатанинского, из тех, которые говорят о себе, что они иудеи, но не суть таковы, а лгут» (Откр. 3, 9). Не все «сборище» придет, а только «из сборища», то есть часть. Но и сим апостол Павел, говоря, что «весь Израиль спасется», подразумевает только часть: «ибо не все те израильтяне, которые от Израиля... Не плотские суть дети Божии; но дети обетования признаются за семья» (Рим. 9; 7-8).

У нас распространено мнение, что обращение иудеев произойдет при самом явлении Спасителя, когда они воскликнут «благословен Грядый во имя Господне». Из Апокалипсиса этого не видно. Но если филиладельфийское обращение приведет ко Христу «весь Израиль», подлежащий спасению, то это будет, конечно, событие великое, вполне объясняющее ликование Небес. Израиль — народ избранный, с которым едва ли кто может сравниться, когда он начинает делать дело Божие. Евреи, конечно, умножат силы христианства для сопротивления Антихристу. «Если отвержение их (евреев) примирение мира, — говорит ап. Павел, — то что *будет* принятие, как не жизнь из мертвых?» (Рим. 11, 15).

Филадельфийская церковь, по обстоятельствам своего времени, будет иметь много испытаний. «Как ты сохранил слово терпения Моего, — говорит Господь, — то и Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтоб испытать живущих на земле». Эту награду, конечно, должно понимать в том смысле, что в тяжкие времена Антихриста Господь сохранит Филадельфийскую церковь в том убежище, которое ей изначально приготовлено в пустыне. Чрезвычайно важно другое обещание — «побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя... града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и Имя Мое новое» (Откр. 3, 12). Из этого можно заключить, что Филадельфийская церковь сольется непосредственно с чистой Невестой Агнца.

Филадельфийская церковь живет уже близ конца мира. Ей прямо сказано: «Се гряду скоро, держи, что имеешь» (Откр. 3, 13). На ее место все более развивается церковь Лаодикийская, превращающаяся в Жену любодейную.

Эпоха Лаодикийская представляет полный упадок христианского мира, уже в Сардийское время зараженного «мертвенностью». Но Лаодикия делает новый шаг в этом падении. Тут является безразличие, теплостыдность, возбуждающая отвращение Божие. «Ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих», или, по более энергическому славянскому тексту, «изблюю тебя из уст Моих». — говорит Господь (Откр. 3, 16). Характеристики этой эпохи в значительной степени напоминают Жену любодейную. «Ты говоришь: "я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды"; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ и слеп и наг» (Откр. 3, 17). Голос Божий советует Лаодикийской церкви купить золото, огнем очищенное, то есть, конечно, подвиги, прославляющие мучеников, и белую одежду, то есть святость. Ничего этого не хватает Лаодикийской эпохе, хотя, может быть, она имеет внешнюю мудрость наук и т. п., на чем и основывает свое мнение, что она ни в чем не имеет нужды. Но спасение требует не внешней мудрости, которая легко может перейти в «волшебства» Жены любодейной, а духовности, святости. Однако Лаодикийская церковь только эволюционирует в Жену любодейную, но еще явно не отказалась от Христа, и Господь еще находит возможным призывать ее ангела: «Будь ревностен и покайся», и «побеждающему» дает место на престоле Своем. А между тем время подходит все ближе к окончательной развязке, и Господь говорит: «Се, стою у двери и стучу» (Откр. 3, 20).

По счету печатей Лаодикийской эпохе соответствует **седьмая**, то есть последняя. Вслед за тем в Апокалипсисе — **семь** трубных гласов Ангелов, а потом излияние **семи** фиалов гнева Божия. Это, конечно, отмечает также моменты мировой жизни, *но*, вероятно, их нужно считать входящими во вторую половину **седьмой** же эпохи. Начало седьмой эпохи можно назвать Лаодикийским периодом, а вторую половину — периодом Жены любодейной и Антихриста. Сколько времени потребуется на оба периода седьмой эпохи — едва ли мыслимо себе представить, но вторая половина, включающая в себя собственно «последние времена», не должна быть продолжительна. «Тогда, — сказано Спасителем, — будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне и не будет. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни» (Мф. 24; 21—22).

Должно думать, что Лаодикийское время будет постепенно переходить во времена Жены любодейной, так что между ними нельзя провести точной границы. Дух Жены любодейной, измена Богу и сознательный переход на сторону Его врага будут, вероятно, развиваться уже в то время, когда **название** христианства еще сохранится, как это было во времена гностицизма. Так назреет **отступление**, которое будет предшествовать выступлению Антихриста.

Нам должно, однако, подробнее остановиться на вопросах о Жене любодейной, на «отступлении» и на том «удерживающем», которое препятствует явлению Антихриста до назначенного срока.

Об "отступлении", о "задерживающем" и о жене прелюбодейной

Пришествию Антихриста, по эсхатологическим данным, будет предшествовать некоторое «отступление», апостасия. У апостола Павла говорится: *«день тот (пришествия Спасителя) не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели»*, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих (2 Фес. 2; 3—8). Но этому человеку мешает открыться нечто «удерживающее» или некто «удерживающий» (держай). «Тайна беззакония, — говорит апостол, — уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет *взят* от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 7).

Об отступлении разные толкователи выражали весьма различные мнения, считали даже, будто бы оно означает отступление народов от Римской империи, которую долго считали вечной. Едва ли стоит останавливаться на рассмотрении подобных толкований, ибо совершенно ясно, что отступление, апостасия, есть отступление от Бога и Христа. Но в чем оно выразится точнее? Профессор А. Беляев, после подробного рассмотрения десятков мнений по этому поводу, приходит к заключению, что «вершина религиозно-нравственного отступления» есть **безбожие**. В особенности, полагает он, можно думать, что перед пришествием Антихриста будет широко распространен «самый ужасный из всех видов отступления — атеизм и материализм, как практический, так и теоретический». С этим мнением, однако, нельзя согласиться.

Атеизм и материализм, конечно, составляют отступление от Бога, но никак не последнее слово его, не вершину его. Высшая степень отступления может состоять лишь в переходе на сторону **иного бога**, признание Высшим Существом мира или, по крайней мере, более желательным — не Бога, а некоторую другую Духовную Личность, которая борется против Бога за мировое владычество. Переход на сторону этой Личности, старание помочь ей низвергнуть Бога — такова, конечно, есть **высшая** степень апостасии. И нет сомнения, что именно об этом говорит апостол Павел, так как он тут же объясняет, что этот человек греха, сын погибели, будет превозноситься выше всего, называемого Богом, и сядет в храме как Бог, выдавая себя за Бога (2 Фес. 2, 4). Точно так же и в Апокалипсисе сказано, что в то время вся земля поклонилась дракону (диаволу), который дал власть зверю (Антихристу), а также поклонилась и самому зверю, который «отверз... уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе» (Откр. 13; 3, 4, 6). Все это ничуть не материалистично и не атеистично. Бог признается существующим, но с Ним начинается борьба в пользу сатаны и зверя. Это есть не пассивное отступление, а активное, не простое безбожие, а борьба против Бога.

Образчики такого активного отступления от Бога, хотя очень сравнительно мелкие, бывали и раньше. Разумеется, отступление пассивное, материалистическое, создает для него благоприятную почву, но собственно в том смысле, что приучает не обращать на Бога внимания, не бояться Его, не любить Его. Но для перехода к активному отступлению нужно, чтобы материализм сменился какой-либо формой нового мистицизма, при котором только и возможно появление «нового бога», «иного бога». Мы видели, однако, что материализм уже не выдерживает натиска нового мистицизма и что будущее, очевидно, должно принадлежать верованиям мистическим, которые необходимы для возможности верить в Антихриста как бога и в дракона — как еще более высокого бога.

С этой стороны для появления Антихриста уже и в настоящее время почва достаточно подготовлена. Но в течение известного периода времени явлению его мешает нечто «удерживающее». В чем же оно состоит?

Мнения об этом подробно сопоставляет и обсуждает, между прочим, епископ Феофан Вышенский, к которому присоединяется и проф. Беляев. Одни считали задерживающим римское государство, и в числе их был даже св. Иоанн Златоуст. «Пока, — говорит он, — будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится Антихристу. Но после того как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он устремится похитить всю человеческую и божескую власть». Мысль св. Иоанна Златоуста состоит в том, что твердый государственный строй, основанный на идеалах права и порядка, мешает тому перевороту, который произведет Антихрист. Другие толкователи считали, что задерживающее — это благодать Святого Духа. Третьи думали, что задерживающим должно считать «Божие определение», то есть что явление Антихриста не может состояться прежде, чем исполнится все, что постановлено Божиим определением для спасения человечества. Сам епископ Феофан, по существу, и присоединяется к этому мнению.

Момент явления Антихриста, говорит он, «Бог отодвинул до последней возможности, ожидая, не явится ли еще кто желающий к Нему обратиться. Когда уже некого будет ожидать, Господь примет удерживающую руку, зло разовьется и Антихрист явится». В частности же средства, которыми Господь удерживает Антихриста, могут быть разнообразны: в числе их могут быть и средства мирского порядка, может быть и действие благодати Святого Духа. Проф. Беляев замечает по этому поводу: «Мы рассмотрели чуть не сотню толкований этого отдела Послания (ап. Павла), и в числе их толкование Феофана, безусловно, занимает одно из самых видных мест».

В сущности, это толкование кажется совершенно бесспорно. Подобно тому как появление отступления необходимо для явления Антихриста, оно же обуславливает возможность появления и Жены прелюбодейной.

Жене любодейной в Апокалипсисе отведено обширное место, но что такое она изображает — об этом толкуют различно. Некоторые считают ее «городом» и «царством»*. В Апокалипсисе и сказано, что она «есть великий город, царствующий над земными царями» (17, 18). Но название «город» применяется и к Церкви — Невесте Агнца. Ангел сказал Иоанну: «Пойди, я покажу тебе жену, Невесту Агнца... И показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога (21; 9—10). Итак, наименование Жены любодейной городом еще не значит, чтобы она выражала собою государство. Между тем некоторые держатся мнения, что она есть не иное что, как **выродившаяся уродливость церкви**, или **павшая церковь**, как очень сильно доказывает Оберлен. Я полагаю, что это мнение справедливо.

Апостол Иоанн, который видел, как Жена, облеченная в солнце, бежала в пустыню, видит в той же пустыне Жену любодейную, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, видит, что упоена (то есть, в сущности, «опьянена», «пьяна») кровью свидетелей Иисуса, а на челе ее написано: «тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (17; 3—6). И, говорит он, видя ее, я «дивился удивлением великим». Что означает это удивление? Что удивительного — видеть государство, сидящее на звере и обгаренное кровью свидетелей Иисусовых? Это самая обыкновенная картина в истории. И какая может быть «тайна» на челе блудницы, если она есть обыкновенное государство? Наконец, если **народ**, составляющий Церковь, может быть назван «прелюбодейным», изменяя Богу, то собственно **государство**, как учреждение мирское, может стать грешным и мерзостным, но его трудно называть «прелюбодейным», потому что оно и не обрuchалось Небесному Жениху.

То страшное омерзение, которое чувствуют святые на небесах и ангелы при мысли о Жене любодейной, и их радостное торжество при ее гибели — также необъяснимы при предположении, что она есть какое-либо государство, ибо государство, так сказать, не обязано быть святым и всегда заключает в себе много греха. Наоборот, павшая церковь, конечно, может составлять лишь предмет ужаса и отвращения. «Нет ничего более оскверненного, как оскверненная церковь, — справедливо замечает Оберлен. — Поэтому Апокалипсис о мерзостях Жены и о суде над нею говорит с большими подробностями, чем делает [это] относительно зверя, и падение любодейницы возбуждает на небе еще большую радость, чем падение обоих зверей».

Различные атрибуты Жены любодейной также указывают на общество, претендующее быть церковным. Она находится в пустыне, но не скрывается, а сидит явно «на водах многих», которые, по объяснению Ангела, «суть люди и народы, и племена и языки». Ее положение универсальное. Живет она пышно, облечена в порфиру и багряницу, украшена золотом и драгоценными камнями. Ее волшебством введены в заблуждение все народы. Своим положением она очень довольна. «Сижу царицею, — говорит она, — я не вдова и не увижу горести». И положение ее действительно кажется прочным, ибо она есть «великий город, царствующий над земными царями». Цари земные любодействовали с нею. Она повсюду славилась, и о ее погибели восплачут и возрыдают цари земные и купцы земные, потому что у них уже некому будет покупать ни драгоценных товаров, ни благовоний, ни роскошных яств, ни «тел и душ человеческих».

Конечно, некоторые черты этой характеристики могут относиться и к государству. Но каким образом государство может прелюбодействовать с царями земными, которые сами и составляют государство? Она говорит — «сижу царицею», то есть как царица. Она говорит — «я не вдова», значит, имеет защитника и покровителя, или даже многих. Она ввела в заблуждение людей своими волшебствами. Но это уже не суть государственный способ действия. Она сидит на звере с семью головами, которые означают семь царей. Таким образом, она сидит на государстве, и это уже показывает, что сама не есть государство, а некоторое другое учреждение, «царствующее над земными царями».

Но такими учреждениями в истории бывали только **религиозные**, как в древние времена (Египет, Ассирия, Индия), так и в христианскую эпоху.

Но если любодейца представляет некоторое религиозное общество, то какое? Новое ли какое-нибудь или выделившееся из среды христианской Церкви? Если бы это было какое-нибудь языческое, новое религиозное общество, то его появление не было бы «прелюбодеянием». Это было бы выражением заблуждения, безумия и чего бы то ни было вредного, но не «прелюбодеянием», не нарушением обетов Небесному Жениху. Если Жена любодейная — изменница, то очевидно, что она представляет метаморфозу бывшей Церкви Христовой, то есть части ее.

В то время как Жена, облеченная в солнце, продолжает пребывать чистой Невестой Христа, другая часть бывшей христианской церкви отходит на поклонение «богу иному», вечному врагу Бога истинного.

Возможно ли представить себе такое невероятное явление? Не удивителен грех, не удивительно пристрастие к благам земным, но как возможно перейти к поклонению дьяволу? Однако если мы вспомним историю ересей, то это удивление должно исчезнуть. Не говоря уже о «сатанизме», что такое представляла ересь тамплиеров? Орден был подобием церкви, которой римские папы дали даже особое духовенство, свободное от контроля местных епископов. Сам св. Бернар составлял уставы ордена. И, однако, орден настолько изменил Христу, что стал относиться к Нему с ненавистью, объявил Его обманщиком, подверг Его изображение и святой Крест обязательным поруганиям. Отвергая Христа, тамплиеры перешли к поклонению Баффомету, который представлял некоторую разновидность Люцифера и был богом земных благ. Такое «прелюбодеяние», конечно, может повториться и в более широком, даже всемирном масштабе. Конечно, для этого нужна предварительная подготовка, но мы видели в предшествовавших отделах, что она давным-давно совершается. Вопрос только в том, насколько широко охватила она человечество. Но если предположить, что искренняя, горячая вера христианская сильно подорвана и у людей очень развилось желание жить **по-своему**, а не по Божественному предначертанию, то широчайшее отступление может пожаром быстро охватить весь мир, как только явится **доктрина отступления**, хорошо приспособленная к состоянию умов и желаний. В оккультизме и теософии уже имеется учение о «великих душах», которые почти заменяют Бога в управлении миром, имеется учение и о том, что ангелы вырабатываются из душ людей. Сатана как высший из духов, первый осмелившийся задумать ниспровергнуть Бога, может при этом представиться как лучший помощник и руководитель людей, предпринявших эмансипацию от власти Бога. Все это дает намеки на возможность доктрины, при которой человек способен будет рассматривать себя выше всего, «именуемого Богом», и поклониться дьяволу, дающему ему на это силу.

Надо полагать, что представительницей такой доктрины и явится Жена любодейная. Сначала она может явиться хранительницей сношений земных людей с новыми божественными силами, как древние жрецы хранили сношения со своими богами. На этой роли может крепко держаться власть любодейцы над царями земными и вообще великими мира сего. Весьма вероятно, что и Антихрист выйдет из среды любодейцы и явится с ее же доктриной, может быть, усовершенствованной и доделанной. Но мы знаем, что цари иногда и в древности воевали со жрецами, желая избавиться от их влияния. Подобно этому и в Антихристовы времена может явиться истребление Жены любодейной десятью вассалами Антихриста, которому она станет почему-нибудь поперек дороги в его планах и замыслах.

Все это, конечно, не большее как простые предположения, уже не основанные на апокалипсических текстах, но и не входящие в противоречие с ними.

* Так говорит и Андрей Кесарийский. Но толкования его противоречивы. «Зверя», на котором сидит Жена. в одном месте 54-й главы он признает Сатаной, в другом — Антихристом. Между тем то или иное понимание Жены любодейной существенно зависит от того, что такое носящий ее «зверь». Разбирать это подробно потребовало бы слишком много места.

+++