

Ю. ДАНЗАС
(ЮРИЙ НИКОЛАЕВ)

КАТОЛИЧЕСКОЕ
БОГОПОЗНАНИЕ
И
МАРКСИСТСКОЕ
БЕЗБОЖИЕ

РИМ
1941

Ю. ДАНЗАС
(ЮРИЙ НИКОЛАЕВ)

КАТОЛИЧЕСКОЕ
БОГОПОЗНАНИЕ
И
МАРКСИСТСКОЕ
БЕЗБОЖИЕ

РИМ
1941

STAMPATO NELLA TIPOGRAFIA
DEL DOTT. GIOVANNI BARDI
ROMA 1941/XX

ГЛАВА I-я.

ВСТУПЛЕНИЕ: МАРКСИЗМ И ЕГО АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ.

Вступление. Богопознание и атеизм. Религия, наука и «пролетарский атеизм».

Марксизм как попытка создания полной научно-философской антирелигиозной системы. Внутренние противоречия марксизма. Корни марксизма: сплывшие в нем разных умственных течений XIX-го века. Его философская несостоятельность. Его практическая неудача.

Заглавие настоящего труда — «Католическое Богопознание и марксистское безбожие» — указывает на то, что вопросы Богопознания будут здесь рассматриваться только с точки зрения опровержения доводов, выставляемых марксистами для подкрепления их антирелигиозной пропаганды. Само собою разумеется, что Католическое Богопознание отнюдь не исчерпывается этими опровержениями. Католическое Богопознание есть огромная, необозримой ширины *наука*, содержащая и богословские определения Божественной Сущности, и всю христианскую философию, и всю историю христианской мысли, и глубокое изучение всех исторических форм религиозного сознания, и закрепление всего веками накопленного религиозного опыта, — как личного, так и коллективного, т. е. Церковного. — Наконец, Католическое Богопознание имеет задачей и правильную формулировку христианского догматического учения, для устранения разного рода отклонений от этого учения и сектантских разномыслий. Целые обширные области Католического Богопознания совершенно не будут затрагиваться в настоящей книге. Она предназначена не для веру-

ющих, желающих пошлее и глубже усвоить основы своей веры, — а для тех, кому неведома эта вера, кому самое понятие о религии кажется чем-то неразумным и бессмысленным. Эта книга предназначена для тех, что хотят быть и именовать себя безбожниками.

Безбожничество само по себе явление не новое. Человеческой душе свойственно искание Бога, но болезненной реакцией против этого искания является отрицание Бога: оно сопутствует религиозному сознанию как болезнь сопутствует здоровью. На всем протяжении человеческой истории видно, как отдельные люди или даже группы людей пытались отрицать Бога, обходиться без религии, заглушать в себе духовные потребности. Причины и основы такого богоборчества и духоборчества бывали разные. Иногда такой причиной была просто разнузданность низших инстинктов, бунт против морали и нравственных устоев. Иногда борьба против религиозного чувства велась во имя человеческого разума, отрицавшего все что не могло быть им охвачено. Иногда против религиозного мирозерцания выставлялись неправильно понятые научные данные. Наконец, бывали случаи, когда революционные движения, направленные против известных форм общественного строя, ополчались попутно и против форм религиозного культа казавшихся связанными с этим строем, — хотя — бы чисто внешним образом. Все это — явления различного характера, вытекающие из разных исторических обстоятельств, часто ничем между собою не связанные ни по времени своего возникновения, ни по существу своего содержания. Но в наше время марксизм пытается *объединить все эти различные проявления антирелигиозных настроений*. Он пытается провести между ними связующую нить, дать им общее объяснение и ввести в общую схему своего учения о прошлом и будущем человеческого общества. Вся антирелигиозная лите-

ратура марксистов, все антирелигиозные учебники их пропагандистов говорят о том, что марксизм-ленинизм является прямым наследником и завершителем всех когда-либо проявлявшихся антирелигиозных стремлений, ибо подводит под них общую базу, — свое учение о классовой борьбе. В такой форме марксистское безбожие является наиболее характерной для нашего времени и цельной системой антирелигиозного учения. Поэтому именно его мы имеем в виду в настоящей книге.

В основу марксизма, как известно, положена теория о преимущественном значении экономических условий в жизни и развитии человеческого общества. На этой предпосылке строится весь дальнейший ход марксистской мысли. Духовная жизнь человечества представляется для нее как производное (хотя иногда и не непосредственно вытекающее) из совокупности материальных условий, создающих человеческий быт в данную эпоху. По марксистской формуле: «Бытие определяет сознание». Началом религиозных культов и вообще, по марксистскому мнению, всякой религии мог быть только страх первобытного человека перед грозными стихийными силами природы, во власти которых он находился пока обладал лишь грубейшими орудиями производства. Но с развитием техники человек освобождается от власти природы и наоборот подчиняет себе ее силы. Это есть, по выражению Энгельса, прыжок из царства необходимости в царство свободы. И эта свобода, раскрепощая человека от власти былых страхов, должна очистить его разум и от религиозного дурмана. Человек овладевает знанием, раскрывающим ему все тайны мироздания, — пережитки религии побеждаются наукой. Ибо наука, по марксистскому мнению, есть нечто совершенно противоположное религии: религия и наука несовместимы. Эта мысль повторяется как непреложная истина всеми основоположниками марксизма и его толкователями, до Сталина включительно.

Но религия и ее пережитки, по учению марксистов, имеют и в наше время социальную основу, еще обеспечивающую их живучесть: они использованы «эксплуататорскими» классами для одурачивания и порабощения рабочего класса. Религиозный дурман, говорят марксисты, отвлекает пролетариев от борьбы за улучшение своего быта; обещаниями небесных благ отвлекаются пролетарские массы от борьбы за обладание благами земными. Пролетариат, призванный, по марксистскому учению, быть строителем будущего коммунистического общества, должен для этого осознать «классовую сущность» религии: он должен противопоставить ей свой «пролетарский атеизм», — единственно-разумный и победоносный отказ от всяких религиозных «пережитков». Ибо коммунизм и религия несовместимы. Пролетариат, «класс-гегемон» по излюбленному выражению советских марксистов, несет с собой победу безбожия; пролетарский атеизм — залог победы коммунизма.

Итак, марксистское безбожие опирается на два положения, повторяемые многократно и с одинаковой настойчивостью: религия несовместима с наукой; религия несовместима с коммунизмом, строительство коего есть удел рабочего класса, одушевленного пролетарским атеизмом. Однако второе положение не дополняет первое, а противоречит ему. Если допустить, что религия может быть побеждена научными знаниями, так причем тут «пролетарский атеизм», который основан ведь не на научных знаниях, доступных только ученым? Пролетариат, — это тот рабочий класс, который в подавляющей своей массе не имел никакого образования кроме разве самого элементарного, ни в какие научные лаборатории не попадал, и никак не мог судить о религии с точки зрения научных данных. Марксисты заявляют, что пролетариату атеизм подсказывается его классовым чутьем. Но чутье не есть знание, а нечто совершенно противоположное научному методу исследова-

дования. Выходит так, что хотя, по марксизму, религия побеждается наукой, но в пролетарском сознании она уже побеждена не наукой, а непроверенной никакими научными данными идеологией. Никакой марксистский учебник не объяснит этого противоречия. Для нас же суть его ясна. Дело в том, что так называемый «пролетарский атеизм» является следствием поверхностного или вообще никакого знания, — незнания как самой человеческой природы, ее сложности и внутреннего богатства, так и природы человеческого общества и его векового опыта. Пролетарский атеизм состоит в том, что *им принимается на веру мнение, будто религия опровергнута наукой*. По существу своему, это лишь *подмена одного верования другим*. Слепое же восприятие этого нового безрелигиозного верования объясняется тем, что пролетариату внушена мысль о несовместимости религии с коммунизмом, а коммунизм представляется какой-то монолитной системой, об'емлющей все стороны человеческой жизни.

Ленин писал (в статье «Об отношении рабочей партии к религии»): «Религия есть опиум народа, — это изречение Маркса есть краеугольный камень всего мировоззрения марксизма в вопросе о религии. Все современные религии и Церкви, все и всяческие религиозные организации, марксизм рассматривает всегда как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманению рабочего класса». Таких текстов можно привести множество. Вопрос, следовательно, не в том, насколько религия несогласна с современной наукой, а в том, что ее считают препятствием на пути классовой борьбы. Научные же данные выдвигаются уже как подтверждение заранее сложившегося убеждения. В этом — сущность и смысл внушаемого массам «пролетарского атеизма», якобы опирающегося на какое-то элементарное стадное «чутье».

Мы дальше посвятим особый отдел этой книги разбору того, действительно-ли научные данные противоречат религиозным верованиям. Здесь же мы только упомянули об этом лозунге несогласия религии с наукой чтобы показать, что на самом деле этот лозунг является придатком к основной идее марксизма о классовой борьбе как двигательном начале эволюции человеческого общества. Настоящий-же пролетарский атеизм по существу своему так-же пренебрегает храмами науки, как и церквями: он это доказал в момент торжества большевизма в России, когда научные учреждения громились или предавались мерзости запустения, — когда ученые преследовались как « буржуи », а труд профессора расценивался гораздо ниже труда кочегара. Правда, эта пора давно миновала, о ней стараются забыть и даже пытаются ее отрицать: Советская власть, сперва признававшая только технику, а не науку, вскоре познала необходимость последней и стала высоко ее расценивать. Но это не победа « пролетарского чутья » и его атеизма, а наоборот его эволюция, приспособление к потребностям государственного строительства, для которого оказался непригодным принцип преимущества « мозолистых рук » перед интеллектуальным трудом, или ленинский лозунг о том, что государством могут управлять кухарки. Точно также первичный клич о немедленном уничтожении всяких признаков религии сменился более осторожным подходом к религиозному вопросу и выдвиганием на первый план научных доводов против религии. Здесь — не возврат к истинно-марксистской идеологии, якобы искаженной левыми « загибами » (как уверяют новейшие антирелигиозные учебники), а планомерный отход от этой идеологии, вызванный явлением непредвиденным основоположниками марксизма. Явление это состоит в том, что несмотря на устранение в СССР всех указываемых марксизмом экономических и политических баз для

религии, религиозное сознание не исчезло, и наоборот проявило свою неистребимую живучесть. Более того, религиозное сознание, или по крайней мере тоска по нем, проявились даже не там, где они могли питаться старыми традициями, а среди молодежи ничего не знающей кроме советской антирелигиозной школы. Официальный марксизм конечно не хочет видеть настоящего смысла этого явления и пытается объяснить его посторонними влияниями. На самом деле это явление — признак истинного, — а не вынужденного, — человеческого чутья, признак той неумирающей в человеке духовной потребности, которую марксизм всегда отрицал просто потому, что она не укладывается в его упрощенную и обедненную схему человеческой природы. В лучшем случае, марксизм пытается заменить духовные потребности умственными. Но и на вопрос — откуда взялись умственные потребности? — он дает ответы неубедительные. Ибо если признать, по марксистски, что основой процесса человеческого развития было постепенное усовершенствование орудий производства, то нельзя объяснить, откуда появилась потребность отвлеченного мышления, откуда жажда знания не связанного ни с какими производственными процессами.

Мы здесь лишь вкратце наметили некоторые основные внутренние противоречия марксизма. Объясняются они тем, что марксизм отнюдь не монолитная система, якобы созданная гением одного мыслителя — Маркса — и дополненная другими якобы гениальными-же его последователями. На самом деле, марксизм есть своеобразный синтез целого ряда умственных течений характерных для середины XIX-го века, — т. е. эпохи Карла Маркса и Энгельса, — и частью между собой несогласных, частью ныне оставших от дальнейшего развития как общественных отношений, так и научных знаний. Без анализа этой сложности образования самого марксизма нельзя об'яс-

нить ни занятой им резко-враждебной позиции по религиозному вопросу, ни его попытки поставить этот вопрос в одни только рамки социальной проблемы.

В первой половине XIX-го века (скажем точнее, во второй его четверти) европейское общество переживало сложный кризис. Поколение, к которому принадлежал Карл Маркс (род. в 1818-м г.), получило в наследство от предшествовавшей эпохи целый ряд идей и воззрений, казавшихся неоспоримыми в XVIII-м веке, но разбитых или глубоко поколебленных событиями французской Революции и Наполеоновским военным временем. Марксизм есть попытка восстановить часть этой разбитой идеологии, но с приспособлением ее к новым социальным условиям и к новым умственным горизонтам.

Восемнадцатый век верил в неуклонный прогресс, — в то, что человечество в течение многовекового своего исторического пути неизменно идет от мрака невежества к свету истинного познания, и к правильному устройству своей жизни. Но при этом так называемая «просветительная философия» XVIII-го века представляла себе прогресс не в виде накопления научных знаний, а в виде освобождения от ложных понятий, искажавших, по ее мнению, природный здравый смысл человека и его естественную склонность к добру и справедливости. Все зло и несправедливость в общественном быту эта философия объясняла только порочностью ненормально-сложившихся общественных отношений; самого-же человека она считала добрым по природе, честным и миролюбивым, и лишь испорченным нездоровой цивилизацией. Зло в человеке, по ее мнению, естественно и могло-бы быть устранено возвратом к первобытной якобы чистоте нравов и свежести нетронутого порочной культурой ума. Идеализировался земледелец, мирно трудящийся на лоне природы; идеализировался даже дикарь. Тут было, конечно, внутреннее противоречие: с одной стороны вера в

прогресс человечества, с другой — вера в совершенство первобытного человека. Но дело в том, что прогресс рассматривался именно как постепенное торжество добра, а не знания, — как победа этического принципа основанного на развитии человеческого самосознания. «Научные познания мыслились только как достояние небольшого круга ученых, служащих общественности, но не имеющих касательства к ее устройению: общественный строй должен организовываться на основе здравого смысла масс и естественной морали. Главным препятствием на пути к такой организации, по мнению философов-просветителей, были традиционные предрассудки и суеверия этих масс. А под суевериями они понимали всякие вообще религиозные культы и мистическое отношение к мировым тайнам. В этом смысле они, действительно, были предшественниками марксистов, хотя к религиозному вопросу подходили с иной стороны. Ошибочно думать, что они вели борьбу против христианства только потому, что Церковь казалась им оплотом того общественного строя, низвержения которого они добились. Корни их ненависти к христианству уходили глубже: они ненавидели в нем учение говорящее о врожденной греховности человека, о его склонности к злу, а не к добру, — о тайне искупительного страдания, о необходимости для каждого человека усилий к внутреннему очищению и духовному просветлению. Все это в корне противоречило тому, о чем учили философы — просветители, и поэтому они все это провозглашали баснями, выдумкой жрецов и попов из корыстных целей. Стоило, думалось им, вытравить из жизни все эти басни, и восторжествует разумное добро, основанное на здравом смысле человека и природной любви его к своему ближнему.

Этой оптимистической идеологией были проникнуты деятели французской Революции в начале ее развития. Но дальнейший ход событий нанес этой идеологии смертельный удар.

Лозунг равенства и братства звучал насмешкой среди братоубийственной резни, а вырвавшиеся наружу человеческие инстинкты оказались весьма далекими от доброты и миролюбия. Последующий период страшных войн во всей Европе показал, насколько легче пробудить в человеке инстинкты насилия, хищничества, или жажду славы, чем побудить его к мирному сожителству, справедливости и уважению к слабым. То было глубокое разочарование в человеке, и оно легло в основу духовного кризиса XIX-го века.

Но этот кризис получил новое направление вследствие появления нового фактора мировой истории, — непредвиденного и изумительно-быстрого развития научной техники. Наука точно вышла из своих лабораторий, перекинулась в общественную жизнь, и произвела в мировом хозяйстве глубочайший переворот всех экономических условий. Машинное производство оторвало огромную массу населения от исконного занятия земледельем, убило мелкое ручное производство, и вообще изменило условия человеческого труда. Источником богатства стало не владение землей, а распоряжение свободным капиталом, вкладываемым в промышленные предприятия. Конечно, капитализм, как таковой, существовал и ранее, но только в XIX-м веке, в связи с необычайно-быстрым развитием промышленности, он стал единственно-мощным двигателем всей экономической жизни, подчинив себе и сельское хозяйство. Огромная часть прежнего сельского населения стала пролетариатом.

Все эти новые явления в корне изменили не только прежние классовые соотношения, но и мечты о переустройстве человеческого общества на началах справедливости. Та вера в прогресс, которой жили мыслители XVIII-го века, получила какбы подтверждение в том факте, что человек стал подчинять себе стихийные силы, что он стал царем природы

в каком-то непредвиденном дотоле смысле. Но эта власть над природой давалась ему не тем возвратом к мирному земледельческому труду, о котором мечтали в XVIII-м веке, а наоборот отрывом от него и организованным коллективным трудом на заводах или в индустриализированных хозяйствах. Это явление возбудило новые мечтания о возможности переустройства всей жизни на подобие такого организованного коллективного труда. Так зародились первые программы социализма, — того утопического социализма, о котором ныне вспоминают с усмешкой.

В чем была главная слабость и утопичность этого социализма? В том, что он пытался сохранить от предшествующего века оптимистический взгляд на человеческую природу. Подобно философам-просветителям, он отрицал христианское понимание зла в человеке и вечной борьбы зла с добром в самом человеческом сознании. Поэтому его попытки обосновать коллектив на началах взаимного уважения и безкорыстного сотрудничества разбились о подводные камни человеческой жадности, своекорыстия и эгоизма. А попытки обосновать такой коллектив на началах разумно-понятого собственного интереса приводили лишь к усилению эгоизма, ставящего собственный интерес гораздо выше чужого.

Самым слабым местом социалистических утопий было именно незнание человеческой природы, непонимание того, что действительно-братское сотрудничество между людьми возможно только на основе готовности пожертвовать своими интересами ради чужих, а не на почве соблюдения собственного интереса, как-бы разумно ни обоснованного. Жертвовать-же своими материальными интересами человек может только во имя идеала превышающего эти интересы и с ними не связанного. Оттого идея отказа от личной собственности и отдачи ее на коллективное пользование могла осуще-

ствляться (и действительно осуществлялась и раньше и теперь) только в религиозных общинах, где ничто материальное не признается за благо само по себе, и сознание человека направлено к достижению благ духовных. При этих условиях возможно безкорыстное и равное пользование на общих началах необходимыми для жизни материальными благами, ибо им не придается абсолютной ценности. Если-же именно их, наоборот, считать единственным источником удовлетворения и счастья, то ничто не может сдерживать инстинктов эгоистичной алчности, — и лозунг «всякому по его потребности» всегда останется звуком пустым, ибо всякий по-своему расценивает свои потребности.

Психологическая слабость социалистических программ была многим ясна, и привела к попыткам одухотворить социализм введением в него религиозного элемента. Такой попыткой является, например, так называемый христианский социализм, о котором и нас еще будет речь впереди. Многие-же мыслящие люди, убедившись в нежизненности всех человеческих попыток организовать общественный быт на началах справедливости без Бога, прямо возвращались к Церкви: уже с начала XIX-го века начался в этом смысле глубокий перелом в умах, и часть того интеллигентного общества, которое в XVIII-м веке почти полностью отошло от Церкви, потянулось к ней обратно.

Но наряду с этим явлением возрождения веры, против христианства начался новый поход, на этот раз основанный на некоторых данных добытых исторической наукой. Успехи археологии и расшифровка древних письмен, ознакомление с разными древними религиями, а также расширение познаний по этнографии и лингвистике, — все это дало повод к критическому рассмотрению письменных источников христианства с целью доказать их недостоверность, их связь с тра-

дициями иных религиозных культов, и баснословность самого христианского предания. Всю историю первобытного христианства стали толковать как мифологию, и даже стало высказываться мнение, будто самого Христа никогда не было. Понадобилась долголетняя работа многих добросовестных ученых чтобы разбить эти предположения и восстановить историческую истину христианства. Об этой полемике будем говорить далее при рассмотрении истории христианства, — здесь-же нам надо было лишь упомянуть о ней потому, что она была в разгаре в эпоху появления марксизма, и именно из нея марксизм почерпнул многие аргументы для своей антихристианской пропаганды.

А наряду с развитием истории и этнографии происходил еще более разительный расцвет наук естественных; в частности расширялось изучение человеческого организма. Успехи биологии и физиологии позволяли исследовать более точно механизм устройства человеческого тела, сравнивать его с другими животными организмами и установить сходство их строения. Правда, теория эволюции животных типов и постепенного перехода их от низших органических типов к высшим была сама по себе не новостью, но тут она получила в некотором смысле свое подтверждение и завершение, стала казаться неоспоримой, и по ней спешно начертали общую схему истории жизни на земле. Для научного обоснования этой схемы, казалось, оставалось только решить, что могло быть причиной и двигательной силой такой естественной эволюции? На этот вопрос пытался дать ответ Дарвин, выдвинув теорию о естественном подборе и о выживании типов наиболее приспособленных к борьбе за существование. Кстати сказать, роль Дарвина в истории эволюционного учения заключается именно в выдвигании этой теории, а вовсе не в открытии самой эволюции, как неправильно утверждают антирелигиозные учеб-

ники марксистов. Но появление такой теории было само по себе очень важно для материалистов (хотя сам Дарвин материалистом не был), так как подводило, казалось, научную базу под схему естественного объяснения жизненной эволюции без Божественного творчества. С дополнениями и толкованиями, внесенными некоторыми последователями Дарвина (особенно Гэсклеем), дарвинизм стал одним из краеугольных камней материализма середины XIX-го века, и в таком виде был воспринят марксистским мировоззрением, доныне на нем основанном, хотя европейская наука давно от него отошла.

Если к развитию биологических наук добавить одновременный расцвет астрономии, и прочное установление в ней теории эволюции всего мироздания от первичных туманностей до образования планетной системы, — то станет понятным, почему в сознании людей XIX-го века внедрилась мысль о всесплии именно так называемых точных или естественных наук. Казалось, что им дано раз'яснить все мировые загадки; казалось, нет такой тайны в природе и жизни, которая не могла-бы быть рано или поздно расшифрована методами точных наук. То было время торжества так называемого научного позитивизма, признававшего реальным лишь то, что поддается исследованию этими методами. Для позитивиста все неподдающееся проверке лабораторным исследованием было просто несуществующим. А в тех сложных явлениях, когда нечто само по себе нематериальное сопровождается внешними материальными признаками, эти признаки признавались за самую сущность явления. Так было, например, с человеческим мышлением: поскольку мысленная деятельность связана с устройством человеческого мозга и нервной системы, стали полагать, что она — только продукт самих этих физических органов. Одним из физиологов-позитивистов того времени был пущен в ход знаменитый по своей нелепости афо-

ризм: «Мысль есть такое-же выделение мозга, как моча — выделение почек».

Таким образом, в середине XIX-го века материализм в самой грубой своей форме казался единственно-правильным и научно-проверенным мировоззрением. Голоса его противников казались заглушенными. В эту пору торжествующего материализма сложилось учение марксизма, целиком на нем основанное.

Из только-что сделанного нами беглого обзора главнейших течений в умственной жизни Европы XIX-го века видно, как именно они повлияли на образование марксизма, — т. е. что именно он от них воспринял. В общественной жизни того времени наиболее характерной чертой был переворот в мировом хозяйстве, — и этот факт натолкнул Маркса на мысль всю историю человечества рассматривать с точки зрения экономических отношений. Научный позитивизм, видевший в человеке высший тип животного организма, побуждал и в истории человечества видеть только игру материальных причин, без всякой оглядки на духовную сторону человеческой жизни и с голым ее отрицанием. Теория эволюции, усвоенная в самом прямолинейном и упрощенном виде, могла, казалось, подвести научную базу под старую идею прогресса: человек, исходя от обезьяны, медленно достигает высшей стадии развития и развивается далее путем усовершенствования своих орудий производства, от коих зависят его дальнейший культурный рост.

В то же время, теория эволюции воспринятая в этом виде решала, на первый взгляд, и вопрос о человеческой морали. Она устраняла старые споры о том, является-ли человек добрым по природе, естественна-ли у него склонность к справедливости, и не единственной-ли причиной несправедливости является порочность форм общественного строя. Материали-

стам-эволюционистам казалось легко ответить на этот вопрос: человек не добр и не зол, а лишь повинуется закону борьбы за существование, условия которой диктуют моральные нормы; эти нормы меняются вместе с условиями борьбы. С этой точки зрения, нет и не может быть морали естественной, природной: морально то, что соответствует данным условиям борьбы. Так подводилась новая база и под антирелигиозную пропаганду: у религии отнималась та опора, на которой строилось еще в XVIII-м веке понятие о прирожденном стремлении человека к добру. XVIII-й век верил в абстрактное добро, как цель человеческих стремлений, каковая цель якобы искажается религиозными верованиями. Материализм XIX-го века, воспринятый марксизмом, отказывался от самой идеи добра как реально-существующей ценности. При такой точке зрения, борьба против религии велась не только потому, что в ней, по примеру «просветителей» XVIII-го века, видели опору существующего общественного строя, но и потому, что в ней видели опору идеи безотносительного добра. Мы указывали выше, что просветительная философия XVIII-го века ненавидела в христианстве учение о греховности человека. Марксистский материализм, наоборот, возненавидел в нем учение о вложенном в человеке понимании и стремлении к добру, о Божественном зове к добру, не заглушаемом даже человеческой греховностью. Просветители XVIII-го века главной мишенью своих нападок брали разные злоупотребления религиозным чувством; они охотно противопоставляли христианству чистый деизм, т. е. признание Божественной Первопричины бытия без религиозного культа Ея. Марксистский материализм особенно возненавидел эту идею Божественного Творческого Начала, ибо она была основным возражением против чистого материализма, против веры в то, что одним лишь вечным круговоротом материи объясняется все мироздание и его эволю-

ция, и что человек — лишь усовершенствованное животное. Материализм был для марксизма верой, вскормленной убеждением в непогрешимость позитивной науки XIX-го века, и он усвоил фанатичность и нетерпимость слепой веры.

Из приведенной выше цитаты из Ленина видно, что марксизм в своей антирелигиозной борьбе выставляет на первый план понимание религии как орудия эксплуататорских классов. Это — повторение аргументов использованных просветителями XVIII-го века. Но философская сущность марксизма, как мы видели, значительно различается от просветительской философии XVIII-го века. Марксистское богоборчество глубже, и коренится в представлении о человеке как о животном. Обвинение же религии в содействии эксплуатации человека человеком повторяется лишь потому, что им достигаются дешевые эффекты в антирелигиозной пропаганде: успех этой аргументации, бросаемой в невежественные массы, был уже известен, и марксизм не преминул ею воспользоваться, и пользуется донныне. Но для учения, ставящего в основу всей жизненной эволюции материальные и экономические причины, использование такой аргументации возможно только при недобросовестном искажении действительности, или при непонимании ее. В XVIII-м веке еще можно было говорить о том, что Церковь была хоть некоторым образом связана с пережитками феодального строя. В XIX-м веке этих пережитков уже не было: крутое изменение всех экономических отношений само покончило с призрачными остатками феодализма. Пришедший ему на смену капитализм не только не был связан никакими узами традиций с Церковью, но наоборот возник и развился именно вследствие ослабления Церкви и ее влияния. Приписывать Церкви развитие капитализма значит просто искажать исторические факты. Мы дальше увидим, при обзоре истории христианства, как церковное учение веками боролось (правда,

часто безушишно) против накопления богатств и злоупотребления ими, против ростовщичества и всякой спекуляции. Здесь мы лишь мимоходом подчеркиваем, что капитализм XIX-го века, необычайно быстро развившийся вследствие бурного роста индустриализации, был с моральной точки зрения результатом именно упадка влияния Церкви, ослабленной натиском на нее безбожия. Усиление капитализма было следствием торжества материалистического мировоззрения над религиозным, следствием пренебрежения к духовным интересам и погони только за материальными благами. Именно оттого капитализм XIX-го века принял сразу такие эгоистичные формы, которые выразились в постыдной (поистине *безбожной*) эксплуатации рабочей силы, в жестокой эксплуатации детского труда, и т. п. Все это было в корне несогласно ни с какими религиозными верованиями и могло появиться только вопреки им, только вследствие утраты их большинством европейского общества. Видеть в религии одну из причин этого социального зла есть, как мы сказали, извращение истины, или-же ошибка, вытекающая из поверхностного суждения: во всем марксистском учении много таких ошибочных суждений, принимающих следствие за причину, а внешние признаки за суть явлений.

Но, повторяем, антихристианская позиция марксизма по существу своему основана не на социальной идеологии, а на глубокой ненависти к самому понятию о Божестве и о Божественном начале в человеке. Поэтому из разных доводов, предлагавшихся позитивной наукой XIX-го века для борьбы против христианской идеологии, марксизм с особой радостью воспринял мифологическую теорию о происхождении религии, — и в частности христианства, — из народного мифотворчества, и о том, что личность Самого Христа можно рассматривать как миф. И хотя мифологическая теория давно отвергнута при дальнейшем развитии исторической науки (как увидим

далее), марксизм поныне ее держится по отношению к христианству, и повторяет ее зады в своих антирелигиозных учебниках.

Мы все время говорим о марксизме вообще, не выделяя того, что в нем принадлежит самому Марксу и Энгельсу и того, что внесено в марксизм их последователями. Анализ развития марксистской доктрины не входит в нашу задачу. Мы хотим лишь показать, что в религиозном вопросе, как и во всей своей философии, марксизм усвоил очень разнообразнейшие понятия, и лишь внешним образом связал их, подведя под них в виде общей базы свое учение о классовой борьбе как основном законе человеческого развития. Так содалась очень упрощенная схема эволюции, к которой затем притягивается, тоже в упрощенном виде, всякий вопрос религии, истории, психологии, социологии, и т. д. Схема эта не только бедна, но и полна внутренних противоречий, так как построена на искусственной связи между разными и по существу несогласными между собою теориями.

Примером искусственности этой связи может служить отношение марксизма к естественным наукам. Мы видели, что он целиком воспринял гипотезы научного позитивизма середины прошлого века. С тех пор наука далеко шагнула вперед, глубже проникла в суть физических явлений, и всюду натолкнулась на их чрезвычайную сложность: от простых схематических об'яснений, которыми она довольствовалась сто лет тому назад, она давно отказалась; загадки жизни и сознания; при более глубоком изучении, оказались гораздо более сложными, чем когда либо предполагалось. В наше время та отрасль естественных наук, которая считалась одной из опор материализма, — физика, — совершенно отошла от материалистического позитивизма и создает гипотезы о едином первичном принципе энергии. Эти гипотезы совершенно не укла-

двываются в марксистскую материалистическую схему. На этом основании тот самый марксизм, который провозглашает себя истинным носителем научного мировоззрения, отказывается признать весь ход научной мысли за последние десятилетия, отрицает ценнейшие научные достижения, и упорно держится теорией обветшалых, только потому, что его собственное миропонимание построено на этих устарелых теориях и к ним приспособило свою социальную философию. Достаточно проследить за издающейся в СССР научной и философской литературой чтобы увидеть, с какой злобой чуть не все современные физики, — в том числе крупнейшие мировые ученые, — обвиняются в измене научной добросовестности, обзываются «лакеями поповщины», и т. д. Ясно, что на самом деле измена научной добросовестности заключается не в пересмотре теорий оказавшихся неправильными, а наоборот в цеплянии за них только потому, что с ними связана определенная система мировоззрения. Но фактически марксизм уже не может отказаться от этих теорий, потому что они были искусственно подведены под стройку всей системы, и поддерживают ее при условии собственной неподвижности. Какая разница с религиозным мировоззрением! Судьба христианской Церкви, казалось, иногда представлялась связанной то с определенным общественным строем, то с определенными научными воззрениями, — но она легко переживала разрушение этих призрачных устоев, потому что ее настоящей основой были не внешние и временные условия жизни и мышления, а сама сущность человека и его сознания. Для марксизма же, обосновавшегося на известном строе понятий, сотрясение этих понятий губительно, ибо его связь с научным мышлением чисто временная и внешняя, и следовать за развитием этого мышления он не может. В этом сказывается и искусственность его построения, и основная его органическая

слабость, — стремление к упрощению сложных загадок жизни, стремление к устранению или замалчиванию того, чего он об'яснить не может и разрешить не умеет.

Этот метод упрощения и схематизации явлений по их внешним признакам разительно сказывается и в основном тезисе марксизма, — в сведении им всей жизни человечества к истории развития экономических отношений. Энгельс сказал про Маркса, что он «раскрыл законы развития человеческого общества». На самом деле, как мы только что видели, он только обобщил некоторые явления своего времени и возвел их в общий закон, закрыв глаза на все то, что даже в его время не вытекало из экономических условий [напр. новое в то время идеалистическое направление в философии, зарождение в Европе новой идеологии национализма, религиозное возрождение давшее миру несколько изумительных святых, и т. д.]. Мало того, это обобщение, неправильное даже для современной ему эпохи, Маркс перенес и на все прошлое, провозгласил его единственным законом общественного развития. Это — искажение истории, искажение худшее чем то, в коем были повинны некоторые старые историки, об'яснявшие все события одними только деяниями королей и разных властителей. Как ни велико значение экономических условий в жизни человечества, не ими одними направляется течение этой жизни, и наоборот экономическое положение часто обусловлено человеческой волей. Вот, например, марксизм постоянно указывает на колониальную политику европейских держав как на один из важнейших факторов современной государственной жизни, влияющий на весь ход мировой истории. Это несомненно так, но начало этой политики восходит отнюдь не к экономической первопричине, а к тому открытию новых земель и овладению ими, которое было делом сознательной человеческой воли, — причем эта воля была движима часто вовсе не жадной

наживы, а чистой любознательностью, желанием расширить географические познания, иногда просто исканием приключений, а еще чаще религиозным рвением к пропаганде христианства. Объяснять все эти волевые действия одними только экономическими интересами значит закрывать глаза на факты, на историческую действительность. То, что эти волевые действия впоследствии тесно связались с экономическими побуждениями, вовсе не значит что они возникли из этих побуждений.

Возьмем другой пример из области особенно близкой марксизму, — из истории революционных движений. Марксистское объяснение всех этих движений только классовой борьбой совершенно не соответствует действительности. Бывали революционные движения на почве национальных стремлений (и притом иногда в ущерб экономическим интересам), бывали и по причинам чисто-религиозным. И если, например, к борьбе за религиозные идеалы потом примешивалось иногда восстание обездоленных против имущих, то оно было придатком или последствием религиозной борьбы, а не ее основной причиной. Когда марксисты пытаются объяснить такое, например, явление, как религиозные войны XVI-го века в Германии, одной только социальной борьбой, то они впадают в обычную у них ошибку смешения причины со следствием.

Такие ошибки в марксистских толкованиях встречаются постоянно, и возникают не только по слабости логического мышления, но и вследствие предубеждений, затемняющих марксистское миропонимание. Марксизм чрезвычайно упрощает человека, его природу, его стремления, чтобы не оставить в его психике места для той духовной области сознания, которую марксизм отвергает. Оттого в дальнейшем развитии марксистской философии ей приходится все время наталкиваться на коренные вопросы для нее неразрешимые. Человек,

— говорит она, — в классовой борьбе ищет справедливости. Это верно. Но почему он ее ищет? Откуда взялось самое понятие о справедливости? У животных такого понятия нет; во всей природе царствует не справедливость, а власть сильного над слабейшим. Почему-же у человека, — если он происходит от животного, — появилось такое острое ощущение какой-то постоянно-нарушаемой справедливости, и стремление восстановить справедливую норму хотя-бы в человеческих отношениях? И не только о справедливости, но и о каждом почти отвлеченном понятии, свойственном человеку, можно поставить такой-же вопрос о его происхождении, и не найти ответа на этот вопрос в марксистском материализме.

Но особенно сильно сказывается философская несостоятельность марксизма в вопросе наиболее важном для установления законов развития человеческого общества. Это — вопрос о свободной воле человека. Материализм логически доведенный до конца должен отвергать свободу воли. В самом деле, если человек — только продукт материальных сил и развивается под влиянием среды, то воля его всецело подчинена, как и все его сознание, этим законам наследственности и среды, и не может выйти из рамок ими поставленных. Этот вывод настолько ясен, что его не оспаривают наиболее убежденные материалисты: они признают так называемый детерминизм, т. е. то, что воля человека определяется («детерминируется») условиями его наследственности и среды. Такое учение логически последовательно. Но на практике оно неизбежно должно привести к пассивности, к фатализму, к покорности перед собственной судьбой. А такой практический вывод из материализма никак не может мириться с революционным учением, призывающим человека к борьбе, к усилению воли для разрушения поставленных судьбою препятствий. Мар-

ксизм постоянно бьется в этом внутреннем противоречии. Фактически, в первые годы торжества большевизма в России, им исповедывался некоторого рода детерминизм в примененши к пресловутому «классовому сознанию»: признавалось, что классовое происхождение само по себе обусловливает известное направление сознания и воли, — и на этом основании происходило гонение на так называемых «выходцев из вражеских классов». Но практика показала нелепость такого взгляда, с ним стали бороться, напоминая, что даже основоположники русского марксизма, как Плеханов и Ленин, были именно «выходцами из буржуазии». А главное, от советских граждан требовали напряжения воли для социалистического строительства, и такие призывы нельзя было сочетать с теорией детерминизма. Ее об'явили вражеской выдумкой, стали ее вытравлять из советской философии. Кто мог следить за издающейся в СССР философской литературой, тот знает, с каким упорством всласть в ней полемика против детерминизма, — хотя марксистские защитники свободы воли попадали в самые затруднительные положения, когда им приходилось отстаивать эту свободу против самых очевидных логических выводов материализма. В этом вопросе особенно ярко проявляется несостоятельность марксизма как философского учения, и тщета его усилий выставить себя именно философской доктриной, якобы дающей полноту доступного человеку познания.

Но доктрина, созданная для практического действия, проверяется этим самым действием еще более, нежели философскими суждениями. В этом смысле проверкой жизненности марксизма было его практическое применение в России, когда его последователи добились полноты власти и стали переустраивать жизнь по своим принципам. Оказалось, что ни один из этих принципов не мог воплотиться в жизнь даже путем

насилия. Достаточно перечитать знаменитые «апрельские тезисы» Ленина и сравнить их с тем, во что претворились на деле большевистские методы управления, чтобы убедиться, насколько все марксистско-ленинские понятия о природе человеческого общества были произвольны и нежизненны. То, что принято называть торжеством марксизма в России, — т. е. водворение его сторонников у власти, — было на самом деле его поражением, ибо марксисты удержали в своих руках власть лишь путем постепенного отбрасывания всех принципов своего учения, или отречения от них под предлогом нового их толкования. Не будем здесь останавливаться на внешних признаках этого глубокого краха марксизма (как например: полицейский гнет и неслыханное развитие бюрократического аппарата вместо обещанного «государства без чиновников», Красная Армия с офицерским составом и железной дисциплиной вместо «уничтожения постоянной армии», и т. д.): их в крайнем случае можно объяснить политическими причинами якобы временного характера. Для нас гораздо интереснее те поражения, которые понес марксизм при попытке применить свою идеологию к основным вопросам общественного быта. Отрицание семьи, брака, домашнего очага пришлось сменить на усилия к возрождению разрушенных семейных устоев, — пришлось признать, вопреки марксистским принципам, что основной ячейкой человеческого общества *может быть только семья*, а не свободная любовь и бездомные дети. Всем памятно, с каким упорством в первые годы советской власти в России разрушалась семья, и как с таковым же упорством советская власть впоследствии отрицала эти свои действия и пыталась уверять, что она в принципе не отвергала семейного начала. Отрицание личной собственности сменилось «ставкой на зажиточных», и дарованием крестьянину хоть клочка земли в собственное, а не коллективное

пользование: пришлось признать, что обезличивание убивает действительную производительность труда. Полное отрицание христианской морали пришлось сменить на попытки создать какую-то общественную нравственность, которая лишь повторяет, под другими наименованиями, заложенные христианством принципы честности, долга перед ближними, уважения к слабым. О смене воинствующего безбожия «осторожным подходом к религиозным верованиям» мы уже упоминали. Таким образом, не осталось камня на камне от программы переустройства жизни по марксистским рецептам: марксизму пришлось всюду отступить, даже там, где вопрос шел не о внешних политических условиях, а о человеческом самосознании, о человеческой личности и об основных формах человеческих отношений. Ясно, что такое полное поражение об'яснимо только неправильностью самого марксистского миропонимания, ошибочностью тех понятий о человеке и человеческом обществе, на которых строилась марксистская идеология.

Маркс говорил о «философах-просветителях» XVIII-го века, что их коренная ошибка состояла в измышлении какого-то абстрактного человека и в применении к нему своих идей; сам-же Маркс считал, что его собственные идеи основаны наоборот на изучении реального человека в реальных условиях его существования. А между тем, именно ошибку «абстрактности» сам Маркс полностью повторил, только в другой форме. Он взял за образец реального своего современника, -- пролетария созданного особыми условиями европейской жизни XIX-го века, -- и перенес его психологию на всех представителей так называемых «ниспих классов» всех времен и народов. А такое отождествление было особенно странно, казалось-бы, с точки зрения материалистического учения, признающего исключительно-сильное влияние среды

на человека, ибо ясно, что эксплуатация человека человеком происходила в разное время в совершенно разных условиях, и в зависимости от этих условий весьма различалась психология эксплуатируемых. Так, в эпоху рабовладения при патриархальном строе раб был, в моральном и даже в юридическом отношении, «домочадцем» своего хозяина, и такое положение накладывало особый отпечаток на их взаимоотношения, гораздо более сложные и интимные, чем отношения между современным рабочим и чуждым или даже неведомым ему работодателем. Позднее, в эпоху крепостничества, зависимость от господина основывалась на взаимных обязательствах, — причем обязательства господина носили весьма реальный характер защиты его вассалов или крепостных от внешнего врага, и только постепенно, с упадком и вырождением феодализма, обязательства господина утратили свое значение, а обязательства его подзащитных неравномерно усилились и получили ничем уже не оправдываемый характер односторонности; все-же тут была налицо некоторая моральная связь (хотя-бы традиционная), совершенно отсутствующая между хозяином и рабочим индустриализированного мира. Таким образом, проведение знака равенства между пролетариатом XIX-го века и «нищими классами» былых времен является обычным у марксизма искажением исторической истины, и изображаемая им психология «угнетенного вообще» есть произвольное толкование психологии абстрактного, а не реального человека.

Но помимо того, промышленный пролетариат Марксовской эпохи вообще не мог быть взят как носитель определенной классовой психологии, ибо он был по существу не классом, а деклассированным элементом. Пролетариат XIX-го века был, как мы уже указывали, продуктом неожиданно-быстрого сотрясения старых общественных форм, он был оторван от обычных еще в то время бытовых условий, и еще не выработал

своих бытовых норм. Он был продуктом своего времени и в смысле душевной опустошенности, утратив религию без замены ее каким-либо иным идеалом, порвав со всеми традициями народной культуры до создания себе новых культурных ценностей, и не находя никакого просвета для удовлетворения духовных потребностей. При этих условиях, и под гнетом действительно тяжелых экономических условий, создавалась особая психология человека озлобленного, презирающего все ему непонятное — в том числе все культурные и духовные ценности, — и чуткого лишь к несправедливостям и уродствам жизни обернувшейся к нему мачехой. И вот, эту духовную опустошенность марксизм признал человеческим достижением, увидел в ней самодовлеющую ценность и начало настоящей свободы; обладатель такой психологии был провозглашен высшим человеческим типом и строителем новой жизни. Здесь — опять марксистская привычная ошибка восприятия временного и внешнего, как постоянного и неизменного. Тип пролетария XIX-го века был временным явлением, не имеющим прецедента в прошлом и подлежащим изменению по мере устранения тех условий, при которых выработывался облик человека лишенного не только всех материальных жизненных благ, но и участия в культурной и духовной жизни своего времени. Тип цельного человека развивается по мере расширения в нем культурных и духовных потребностей. Марксизм-же понимал развитие прежде всего в смысле расширения потребностей материальных, и облюбованному им пролетариату он внушил, как главный стимул жизни, погоню за житейскими благами. Оттого «строительство новой жизни» приняло характер стремления к овладению «буржуазным довольством», и одной из причин практической неудачи марксизма в СССР было то развитие алчности, «погоня за длинным рублем», и «мещанский дух», о которых с горечью говорят сами со-

ветские марксисты. А ведь все эти явления были лишь естественным последствием восхваления душевной опустошенности и отрицания потребностей духовных.

То, что духовные потребности являются неотъемлемой стороной полноценной человеческой жизни, всегда отрицалось марксизмом, и в этом состоит основная порочность всех его суждений и о человеческой личности, и о человеческом коллективе, и о всех формах общественной жизни. Духовная жизнь человечества, его религиозное сознание, — такой-же неоспоримый факт, как физические ощущения, как физическая потребность в еде и питье. «Факты — упрямая вещь», любил говорить Ленин. Однако, этот факт существования духовных запросов, факт упрямо о себе заявляющий и в повседневной жизни и в истории всего человечества, — этот факт упорно отрицался марксизмом. Его «абстрактный человек» был без души, и потому нежизнен, хотя марксисты думали говорить о реальном и живом человеке.

Сущность марксизма можно определить в краткой формуле так: марксизм берет часть человека и принимает ее за целое. Отсюда вытекают все ошибки марксизма в определении человеческой личности, ее роли в истории и ее призвания в жизненном строительстве. Марксизм говорит о реальности, но представляет себе эту реальность лишь в самом урезанном и выхолощенном виде.

Мы теперь перейдем к рассмотрению вопроса о том, что можно считать истинной реальностью в человеческой жизни.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ДУША.

Самосознание человеческой души. Духовная и умственная жизнь человека.

Разум, творчество, свободная воля как свидетельства о высшем начале одухотворяющем человека. Самосознание человеческой личности и достоверность религиозного опыта.

Мы только что говорили, что марксизм принимает часть человека за его целостную сущность. Он видит в человеке только физическое его естество. Мы-же, христиане, видим в этом физическом естестве только часть человека, и притом не самую главную. То, что делает каждого из нас именно Человеком, а не животным, есть нечто хотя и неразрывно связанное с нашим физическим телом, но отнюдь не тождественное с ним, и не производное от него, и не выделение из него, — а нечто вселенное в него извне, как высшее начало, определяющее ценность и достоинство человеческой жизни. Таково, в общих чертах, христианское учение о сложности человеческого состава, и о той высшей части человека которую мы называем душой.

Когда человек сознает свою сложность, сознает в себе самом присутствие своей души и понимает ее потребности, мы это называем религиозным сознанием. Называем это так потому, что это самосознание указывает человеку на его связь с иным, невидимым миром, а не только с тем, к которому относятся наши органы пищеварения или кровообращения: слово *религия* (заимствованное из латинского языка) означает именно *связь*. В сущности это религиозное сознание могло-бы

называться и просто человеческим *полным* самосознанием, — ибо нет и не может быть действительно цельного человека без этого ощущения в себе высшего начала, без полноты жизни не только телесной, но и духовной. А полнота и яркость духовной жизни зависят от того, насколько душевное начало в человеке пересиливает его телесное начало.

Слово «душа» очень опошлено в нашей разговорной речи, так как употребляется в связи с разными мелкими понятиями и житейскими потребностями, ничего общего не имеющими с духовной жизнью. Но это слово опошлено и теми понятиями о душе, как о чем-то отвлеченном, недоказуемом, которые высмеиваются безбожниками. К сожалению, даже многим верующим душа представляется чем-то совершенно отдельным от нашей телесной жизни: душу воображают заключенной в тело как в футляр не имеющий к ней существенного отношения, и поэтому о душе думают только в связи с мыслью о посмертной жизни и с надеждой на бессмертие. Это — неполное и не ясное понятие о душе, и именно оно дает повод марксистам уверять, будто христианское учение о душе измышлено с коварной целью отвлечь людей от борьбы за свои насущные интересы здесь, на земле, одурманивая их обещаниями будущих благ на том свете. На самом деле, христианское учение о душе имеет в виду не только посмертную жизнь и потусторонние блага, но и потребности души здесь, в земном человеческом теле, — потребности властные, забвение коих искажает весь человеческий облик; удовлетворение же этих потребностей дает человеку радости, далеко превышающие все наслаждения материальными благами. И человек познавший эти радости готов ради них отказаться от материальных благ, готов пожертвовать даже жизнью. Это — неоспоримый факт, доказанный всею историей христианства, ежедневно доказываемый и в наше время бесчисленными мучениками.

В прошлом веке один из позитивистов—предшественников марксизма, отрицая все что мы называем духовной жизнью, выразил свои убеждения в афоризме: «человек *есть* то, что он *ест*¹» (т. е. он таков, каким делают его материальные условия, из коих наиболее характерны условия питания). Создатель этой глубокомысленной глупости забыл лишь тот факт, что человек может отказаться от всякого питания и добровольно заморить себя голодом ради той идеи, которая для него дороже самой жизни. Вот эта воля к жертвенности ради идеи, это сознание нематериальных ценностей превышающих все мыслимые житейские блага, и преодоление, ради этих осознанных высших ценностей, самых сильных физических потребностей, — все это есть проявление в человеке его души. Именно сии, как высшему началу, может подчиняться вся человеческая природа. И подчиняется она не по внешней указке, а по собственному стремлению, ища смысла собственного существования. А смысл человеческой жизни именно в торжестве души над животными инстинктами.

Но, — говорят марксисты, — ведь это самообман! Никакой души в теле нет, раз нельзя определить ее местонахождения, раз ее присутствие не раскрывается химическим анализом, раз никакой разницы в весе нет между живым и мертвым телом. В антирелигиозных учебниках рассказывается, как нарочно взвешивали людей тотчас после их смерти и убеждались, что никакой убавки веса не было. Наблюдали за умирающими и устанавливали, что незаметно никакого отлетания или испарения души. Одна чекметка хвасталась, что расстреливая людей она специально следила за тем, не вылетит-ли откуданибудь что-нибудь вроде души: нет, ничего такого не было.

¹ Сказано было по немецки с той же игрой слов: «Der Mensch ist was er isst».

В менее грубой форме та-же мысль была выражена в прошлом веке одним французским ученым — позитивистом (Бертло). « Никогда, — сказал он, — не нашел я никакой души ни под стеклом моего микроскопа, ни под лезвием моего хирургического ножа ». Ему тогда-же возразили, что ни нож, ни микроскоп не дали-бы ему указаний и на наличность у данного суб'екта хорошей памяти, или дара поэзии, или музыкальных способностей. Нож, микроскоп, весы, химическая колба и прочие материальные орудия исследования имеют дело лишь с той частью человеческого состава, в которой проявляется душа, но не с ней самой. Для нея органы человеческого тела служат способами внешнего проявления. Исследование этих органов проявления также мало может объяснить сущность души, как, например, исследование руки художника мало может из'яснить сущность художественного таланта, или исследование горла — сущность дара красноречия.

Мы рассмотрим в следующей главе вопрос о том, как можно себе представить взаимоотношения души и тела, и каким образом душа находит свое проявление в телесных функциях. Сейчас мы здесь говорим о самой душе, о ея самосознании, — о том, что при отрицании ея существования вся человеческая личность становится необ'яснимой.

В самом деле, что такое человеческая личность? Это ведь не только сумма процессов питания или размножения, а сумма всех тех волевых действий, мыслительных понятий, стремлений, способностей и вкусов, совокупность которых создает неповторимое единство человеческой личности. Процессы питания или размножения одинаковы по существу у всех людей, мыслительные процессы приблизительно одинаковы (в зависимости от степени развития), разные способности имеются у множества людей одинаковые по качеству хотя в неодинаковой степени (например музыкальные способности имеются

у многих в разной степени, но по существу одинаковы, отличая людей музыкальных от не-музыкальных). Но эти разнообразные составные части человеческой личности, взятые каждая в какой-то мере, в совокупности своей составляют своеобразие каждой личности, ее обособленность среди других человеческих особей. Если бы не было объединяющего начала для всех этих составных частей, они никогда не могли бы слиться в единое стройное целое. А если бы это объединяющее начало не было бы высшим по сравнению с физическими влечениями, то последние властвовали бы неоспоримо, ибо они наиболее повелительны и непосредственны. Именно такую власть инстинктов всецело вытекающих из потребностей физической жизни (инстинкт самосохранения, инстинкт родовой, и пр.) мы видим у животных. Не то мы видим у человека: наоборот, у него преобладают влечения вытекающие не из непосредственных ощущений, а из общих понятий, охватывающих не только физическую жизнь, но и отвлеченные мысленные явления. Именно поэтому психический мир человека не только сложнее психики животных, не только представляет высшую степень развития по сравнению с животной психикой, но и качественно отличается от нее, вмещаая элементы отсутствующие у животных. Слияние этих разнородных составных частей в единую личность человека возможно только при объединяющем начале заложенном извне. Свообразие каждой человеческой личности заключается в том, *как* слагаются в ней разнородные составные элементы, в *каких* они взаимоотношениях. Но то, что определяет эти взаимоотношения, то, что устанавливает между ними порядок и дает преобладание одним свойствам над другими, — это и есть душа.

Отрицатели души говорят, что высшим объединяющим началом в человеке является разум. Но этим они ничего не объясняют, так как не могут надлежащим образом ответить

на вопрос: почему-же человеческий разум так отличается от мышления животных? Если бы наш разум был бы *только* способностью обобщать суждения (это — одно из определений разума), — то, в крайнем случае и с трудом, можно было бы представить себе появление такой способности как результат длительной эволюции и развития той способности суждения о непосредственно-воспринятых ощущениях, которой обладают животные. Но в нашем разуме отличительной чертой является не столько способность обобщения явлений и фактов, сколько возможность отвлеченного мышления, т. е. возможность мыслить образами и понятиями *не* внушенными никакими нашими ощущениями. Вот эта область отвлеченного мышления в нашем разуме объяснима только тем, что сам разум пытается не только понятиями развившимися из внешних ощущений, но и внушениями получаемыми от высшего начала, т. е. от души. Только душа могла вложить в наш разум такие отвлеченные понятия, как добро, справедливость, красота, истина, и т. п.

На это марксисты говорят: мало-ли что мы представляем себе какие то отвлеченности! Все они — продукт нашей мысли, нашей способности обобщения, и не имеют никакого реального значения кроме того, какое мы сами им придаем. Вот например добро: это просто относительное понятие, которое меняется вместе с изменением условий человеческого существования; что кажется добром в данную эпоху или данной группе людей, уже не есть добро в глазах других людей или в иное время. То-же и с справедливостью, и с истиной, и с красотой . . .

О естественных и потому неизменных основах добра и связанных с ними моральных устоях мы будем говорить дальше. Здесь-же мы говорим об отвлеченных понятиях имея в виду не применение их к жизни, не построенные на них

жизненные правила, а самую возможность мыслить отвлеченными идеями. У всех людей всегда и везде что-то называется добром, а нечто противоположное ему называется злом. Вот это отвлечённое общее понятие о добре и зле, о справедливости и неправде, и т. д. свойственно только человеку. Такие отвлеченные понятия не могли развиваться из животной психики, потому что животное мышление заключено в рамки непосредственных ощущений («мне хорошо», «этот человек добрый ко мне»), но никогда не может вместить общего понятия о добре вне всякого его проявления в мире ощущений. Человек же мыслит отвлеченными понятиями потому, что его разум связан не только с миром физических ощущений, но и с иным миром нематериальной реальности, с миром существующим вне тех форм бытия, которые доступны нашим ощущениям. Частицей этого высшего мира является вложенная в человека душа. Разум человека есть сочетание того, что внесено в человеческую природу душею, с тем, что внесено в эту природу физическими ощущениями и материальной средой. Из этого сочетания и получается неизмеримая сложность человеческого естества, его внутреннее богатство и безграничность данных ему возможностей. Этой сложности нельзя объяснить никакой естественной эволюцией. Даже если бы признать ту упрощенную и устарелую схему эволюции животных типов, которой придерживается марксизм, повторяя зады позитивной науки прошлого века, — даже тогда пришлось бы признать между животным и человеком какой-то ничем не объяснимый разрыв, нечто новое, не имеющее причины в предшествовавшей эволюции. Это новое — отвлеченное мышление. Причину его возникновения можно искать только в новом элементе, внесенном извне и связующем мир материальный с миром иным, не материальным и все-же реальным.

Растение живет только растительной жизнью, безсозна-

тельно реагируя на условия среды. Животное живет и растительной и иной, сознательной жизнью, реагируя на свои осознанные ощущения. Человек живет и растительной и животной жизнью во всей их полноте, но имеет и свою, высшую область жизни духовной, в которой разум его питается отвлеченными понятиями, и эти понятия дают ему возможность не только обнять мыслью весь окружающий его мир и иметь о нем свои общие суждения, но и познавать законы этого мира, и за пределами их познавать действующие в них силы. Душа человека, неразрывно связанная с его телом, участвует и в органической (или растительной) жизни этого тела, и в его чувственной (животной) жизни, но прямо и непосредственно действует в его духовной жизни, давая возможность его разуму созерцать мир как-бы свыше и познавать реальности недоступные животным ощущениям. Это воздействие души на разум и есть ее собственная жизнь в человеке, ее первенствующая роль в создании человеческой личности, и основа нашего религиозного сознания.

Еще в древности, за четыре столетия до христианства, мудрец Сократ говорил, что писать о природе души можно без конца, но истинное познание ее сущности возможно только при познании Божества. Понять, что такое наша душа и для чего она нам дана, мы действительно можем только тогда, когда понимаем основной закон всего бытия, а именно, — что весь мир есть творение Божественного Создателя, и что человек в мире поставлен связующим звеном между низшим материальным естеством и высшей сверхприродной сущностью. Только при свете этого познания мы постигаем, почему нам дана душа и как она проявляется в нашей жизни, одухотворяя наше сознание и давая нашей мысли проникать в область отвлеченных понятий. Истинное понимание нашей духовной сущности часто бывает у нас затемнено, искажено,

иногда как бы исчезает, — но самый факт существования в нашем теле души заставляет нас думать о загадках нашей собственной природы, пробуждает у нас потребность искать ответа на недоуменные вопросы. Ни одно животное не задумывается над смыслом жизни вообще, — а человек страстно, мучительно ищет этого смысла, потому что он не может просто существовать, как животное: он смутно хотя бы чувствует, что должен жить для чего-то; он ищет причины своей собственной сложности, он сознает, что бесцельное животное прозябание роняло бы его человеческое достоинство.

Марксисты говорят, что сознание человеческого достоинства связано с возможностью творчества: главное отличие человека от животного они видят в том, что человек не приспосабливается к природе, а ее приспособляет к своим потребностям, изменяет ее по своей воле (строит машины, проводит дороги, осушает болота, и т. д.). Но ведь самый этот факт человеческого творчества, это непрерывное проявление у человека творческой воли, — это ведь одно из сильнейших доказательств наличия у человека высшего начала, много происходящего чем животное сознание. Когда марксисты говорят, что все человеческое творчество развилось постепенно из первого изобретения орудий производства, они только отдалают вопрос, но не решают его, ибо не могут объяснить, почему у человека вдруг появилась способность создавать орудия производства, — способность отсутствующая даже у самых развитых высших животных? Ответ на этот вопрос дается весьма неубедительно в том смысле, что развитие руки у человека позволило ему начать выделку орудий производства. На самом деле сущность творческой способности вовсе не в большей или меньшей ловкости рук, а в творческой мысли: мы видим, что обезьяны, несмотря на большую гибкость и ловкость рук у них чем у человека, все же к творчеству неспо-

собны. На вопрос о сущности творчества может быть дан только один действительно полный и удовлетворительный ответ: именно потому, что в человеке заложено высшее, нематериальное начало, — т. е. душа, связующая его с миром Божественным, — он чувствует в себе способность и призвание творить. Воля к творчеству, — от первичных робких попыток приспособить для своего пользования какой-нибудь предмет и до величайших созданий человеческого гения, — эта воля к творчеству есть отблеск в человеке Божества, частица Его света в человеческой душе. Именно в этом смысле можно сказать, словами христианской Церкви, что человек создан по образу и подобию Божию.

Замечательно, что уже задолго до христианства, в самой глубокой древности, люди смутно сознавали божественное происхождение этого дара творчества. Древние мифологические сказания всех народов передавали предания, будто у языческих богов люди научились разным искусствам и ремеслам: один бог будто-бы научил пахать землю и собирать жатву, другой научил кузнечному делу, третий — музыке, и т. д. Все это — детский лепет, под которым кроется однако глубокое, хотя и неясное, сознание того, что творчество само по себе не есть явление естественное, ибо нет его нигде в природе, кроме как у человека: это — Божий дар, отделяющий человека от остальных живых существ. Душа человека, соприкасаясь с высшим миром, смотрит на природу сверху вниз, сознает свое призвание что-то в ней осуществлять. Отсюда и возможность постигать общие законы природных явлений, отсюда и способность творить, подчинять стихийные силы своей воле, отсюда и то особое удовлетворение, которое получает человек от самого процесса творчества.

Что радость творчества есть именно духовная радость, доказывается тем, что в наибольшей степени эта радость достав-

ляется таким творческим трудом, которым удовлетворяются не насущные потребности, а искание духовных ценностей и красоты. Без этой радости созидания предметов ненужных для физического существования не было-бы всего человеческого искусства, а без искусства нельзя себе представить человеческого общества, хотя-бы самого первобытного: пение, пляска, резьба, разрисовка хотя-бы грубейшими красками, вышивка, — все это такое-же творчество в поисках красоты, как творение величайшего художника или композитора. И человек, если он вдумывается в самого себя и пытается понять это влечение к творчеству ради удовлетворения какой-то внутренней потребности, не может не сознать, что творческая воля есть проявление в нем иного начала, чем его животная жизнь.

В той упрощенной схеме человеческой жизни, которой держатся марксисты, радость творчества об'ясняется тем, что человеку приятно сознание пользы приносимой себе или коллективу. Мы здесь не будем задерживаться на опровержении этого мнения, так как сама жизнь его опровергла в Советской России, показав, что механический, обезличенный труд никакой радости не доставляет и наоборот возбуждает отвращение, какова-бы ни была от него конечная польза для коллектива. И несмотря на громкие лозунги о радости труда обезличенного, советским правителям пришлось на деле отказать от него и принять меры к возбуждению в трудящемся личной заинтересованности в работе, путем повышенных окладов, разных привилегий и т. п. Другими словами, чтобы добиться пресловутого повышения производительности труда, пришлось самыми грубыми мерами, играя на чувстве личной выгоды, вызывать волю к труду. А та радость творчества, о которой мы сейчас говорили, отличается именно тем, что она безотносительна к сознанию личной выгоды: че-

довек даже охотно отрывается от выгодного или полезного труда, чтобы заняться «бесполезной» личной работой, дающей ему удовлетворение в любовании делом своих рук, — т. е. созданной или украшенной им вещью. Радует не сама вещь, а выполнение акта творческой воли, потому что человек чувствует себя творцом, не только в обезличенном виде участия в коллективной жизни, но и в своей личной, внутренней жизни. В этом творческом влечении он смутно осознает свою принадлежность, в какой-то степени, миру иному, *он чувствует выполнение своего призвания быть на земле не простым участником мирового бытия, а создателем ценностей*. Это чувство творческого призвания человека может быть затемнено, искажено до неузнаваемости, но оно есть, и малейший проблеск его дает понимание истинного человеческого достоинства. И оно есть одно из ярких доказательств существования в человеке души.

Но помимо иных доказательств, о существовании в человеке души неопровержимо свидетельствует наличие у него свободной воли. Здесь опять наглядно видна пропасть, отделяющая человека от животного. У животного воля определяется суммой его инстинктов, его реагирований на окружающую среду. У человека воля может властвовать над всеми инстинктами, над всеми потребностями, над всеми проявлениями сознательной жизни. Недаром про человека подчиняющегося своим инстинктам просто говорят, что он «слабовольный». Простой здравый смысл, простое наблюдение над человеческой жизнью показывают, что усилением воли можно превозмочь всякое влечение. И эта сила свободной воли сама по себе свидетельствует, что воля человека связана с высшим началом, одухотворяющим сложное человеческое естество. Оттого материалистический взгляд на жизнь, чтобы быть логичным, должен отрицать свободу воли и действительно ее отри-

цает, провозглашая принцип детерминизма (т. е. подчинения воли совокупности условий определяющих сознание). Мы уже упоминали (см. выше, гл. I) о том, что марксизм логически приводит к детерминизму, и что этот логический вывод из марксистского учения о человеке завел в тупик марксистских главарей, когда им пришлось применить свое учение на практике: им пришлось отказаться от этого логического вывода, и пытаться как-то совершенно нелогически связать свое учение с признанием у человека свободной воли, что по существу немислимо. Ведь ясно, что если человек есть только комплекс или сумма каких-то материальных процессов, то эти-же процессы должны определять и его сознание, и его волю, — что мы и видим у животных. Но мы знаем, что у человека это не так. Что наша воля свободна, — это каждый из нас может проверить на самом себе. Во всякую минуту нашей жизни каждый из нас чувствует, что он волен сделать такое-то движение или не сделать, высказать такую-то мысль или не высказать, и т. д. Свобода воли есть факт самоочевидный, им живет наше сознание.

Более того, — именно свобода воли утверждает единство нашей личности и ее обособленность среди коллектива. Именно потому человеческое общество не может быть устроено на стадных началах, не может уподобляться муравейнику или пчелиному улью. Человеческое общество не может строиться на инстинктах, — хотя-бы на таком развитом и сложном инстинкте как сознание своего интереса (ибо в основе своей чувство своего интереса, своей выгоды, есть инстинкт, только осмысленный и весьма осложненный). Человеческое общество может разумно строиться только на свободном согласии своих членов, т. е. на свободной воле каждого из них; разум-же человека, одухотворенный душою, подсказывает необходимость жертвенности, необходимость добровольно принятого на себя

долга перед коллективом, и сознание ответственности за свои действия. То чувство долга перед коллективом, о котором говорят марксисты, фактически ни на чем не обосновано, ибо при материалистическом взгляде на человека нет никакой логической основы для предъявления ему требований жертвовать своими интересами ради чужих. На самом деле, все сказанное марксистами о долге человека перед коллективом есть лишь бессознательный, искаженный, изломанный отблеск тех христианских принципов, которые зиждутся на правильном понимании человека как носителя душевного начала, и на этом душевном начале, проявляющемся через свободную волю, строят все отношения человека к окружающему миру, и к людям, и к самому себе. Мы дальше увидим, почему и как душа человека соприкасается с душами других людей и вместе с ними составляет единое духовное целое; здесь лишь указываем, что только эта общность душевной жизни является истинной основой человеческого общества и осмысливает взаимоотношения его членов.

Мы теперь подошли к самому основному и неопровержимому доказательству существования в человеке души: его нам дает анализ нашей свободной воли. Мы только что говорили, что свобода воли есть факт самоочевидный для каждого из нас. Но с такой-же очевидностью сознаем мы и внутренние противоречия в нашей воле. Каждый человек знает, и ежечасно на себе испытывает, что его воля постоянно что-то преодолевает в самой себе: она как бы раздваивается, ведя борьбу с противоположными влечениями, поддаваясь часто желанию сделать как раз то, чего делать не хотелось. Вот эта внутренняя борьба, эта двойственность воли, ясно свидетельствуют о том, что в человеке заложено духовное начало противоречащее волевым импульсам чисто-физического происхождения. Если бы не было высшего начала в человеке,

его воля была-бы цельной, подобно тому, что мы видим у животных. Для них имеется только свобода выбора между двумя однородными влечениями (например собака колеблется, идти-ли ей на зов хозяина или бежать за лакомым куском). У человека борьба сложнее, потому что влечения его не однородны: он борется с самим собой вследствие двойственности своего естества. Он борется со своим эгоизмом, он борется с влечениями в которых чувствует умаление своего человеческого достоинства: с приступами низменной похоти, с проявлениями животной злобы, и т. п. И борется он не только из страха перед последствиями своих поступков, но и из чувства уважения к самому себе, или внимая голосу своей совести. Ведь этот голос совести, так часто подавляемый и все-же неумолчно звучащий где-то в глубинах человеческого сознания, это и есть призыв души к человеческому разуму, к той духовной части нашего разума, которой человек отличается от всех хотя-бы самых умных животных.

Но человек борется не только со своими изменчивыми влечениями: бывает у него внутренняя борьба и в области отвлеченных понятий, когда между ними бывает несогласие, или неясны вытекающие из них обязательства. Иногда человек сам не знает, как ему поступить чтобы выполнить свой долг, у него бывают столкновения между разными понятиями о долге. Человек иной раз искренно стремится к добру, но не может определить, в чем в данном случае состоит добро. Каждому известно, какие бывают столкновения, например, между долгом перед близкими людьми и общественным долгом. Каждому известно, как например суровое применение требований справедливости может на деле привести к немилосердию и злу. И т. д. Как объяснить такую неясность нашего сознания именно в глубочайших жизненных вопросах? Как может быть столкновение между на-

шими лучшими стремлениями, если нашим разумом руководит душа?

Заметим, что этот факт двойственности наших душевных порывов не может быть объяснен никакими материалистическими теориями о происхождении нашего разумного сознания. Как ни представлять себе какую-то эволюцию, в результате которой у человека появилось-бы высшее разумное начало, — этот продукт эволюции нельзя себе представить иначе как нечто цельное, слитное, — как синтез, поглотивший в себе все противоположности и всякую разрозненность своих составных частей. Из сложения, хотя-бы диалектическим методом, всех человеческих свойств, потребностей, навыков, наследственных особенностей и пр. должно было-бы получиться в конечном счете нечто слившееся в единое целое. У человека-же, наоборот, мы видим раздвоенность и внутреннюю борьбу именно на высших степенях его развития. Его внутренние противоречия менее разительно сказываются на низших степенях: чем менее развит человек в духовном смысле, тем более властны в нем животные инстинкты и они первенствуют в его психологии, почти не оставляя места для борьбы. Наоборот, чем сильнее развита духовная личность человека, тем сложнее его внутренняя борьба между влечениями разного порядка. Это доказывает, что духовное начало не есть производное из эволюции низших форм бытия, а нечто к ней добавленное извне и самостоятельно развивающееся в борьбе с низшими формами сознания, постепенно их вытесняющее для одухотворения и облагораживания человека. Но кроме того, душа несет сама в себе бремя своей раздвоенности, Душа у нас не цельная, а поврежденная. Это — христианское учение о душе, и только оно дает разгадку всему непонятному в человеческой личности.

Мы до сих пор говорили только о доказательствах су-

ществования души в человеке. Но признание души еще не дало-бы ответа на все вопросы о человеческой личности, если не дополнить его осознанием этой поврежденности самой души. Душа наша не находится в том состоянии цельности и целеустремленности, в каком она должна-бы быть. Почему это так, — о том говорит христианское учение о первородном грехе, к которому вернемся далее. А результат этой поврежденности мы и видим в нашей внутренней раздвоенности, которую каждый из нас испытывает на самом себе. Хотим одного, делаем другое. Знаем, как нам надо было-бы поступить, но нас непреодолимо влечет поступить как раз наоборот. Чувствуем, что какая-то темная сила овладевает нашей волей, и поддаемся ей, хотя-бы с отвращением. Ясно иногда сознаем, как унижительно для нашей свободной воли быть в подчинении у разных мелких страстей, инстинктов, низменных влечений, и в то-же время тянет нас к тому, что нам по существу противно. Мало того: зло, — сознательное зло, — иногда особенно притягивает человека. Есть люди, находящие удовольствие в причинении страдания другим людям или животным. Есть нравственные уроды, находящие высшее свое наслаждение в мучении других. Чем об'яснить возможность такого уродства? У животных оно не встречается. Здесь опять приходится повторить, что никакая материалистическая теория не дает разгадки таким явлениям. Но эта разгадка находится полностью в нашем представлении о душе, причем именно о душе поврежденной, получившей возможность всецело подпасть под власть зла.

Заметим еще, что поврежденность души сказывается и в том, как легко лучшие качества человека, незаметно для него самого, принимают отрицательный характер: чувство человеческого достоинства рядом неуволимых оттенков переходит в самомнение, зависть, властолюбие, чванство; храб-

рость незаметно омрачается жестокостью, презрением к слабейшему, — и т. д. Даже искание добра, искреннее желание сделать людям добро, принимает иногда формы злого насилия, и вместо добра приносит усугубленное страдание. Все это — признаки поврежденности души, утратившей ясность собственного сознания и ясность мировоззрения. Это — искажение в человеке его разума вследствие искаженности души.

Но наряду с такими болезненными уклонами воли и разума, в человеке живет и неусыпная тоска. Мы уже говорили об этой тоске по смысле жизни. Суть ее в том, что человек сознает отсутствие гармонии в самом себе и вокруг себя. Он сознает, что жизнь человеческая должна-бы быть иной; он понимает, что призван что-то сделать, чтобы жизнь была лучше, чище и гармоничнее, и вместо того сам ее часто оскверняет. Вот это чувство виновности, чувство бремени греха мирового и своего личного, есть свидетельство души о самой себе. И напрасны все старания вытравить из человека это чувство, — оно может быть только на-время заглушено, и вновь вспыхивает с новой силой, вопреки всяким уверениям в его бессмысленности. Столь-же напрасны усилия удовлетворить эту тоску по смысле жизни социальными учениями, переключающими волю человека на одно лишь стремление к созиданию материальных благ. Не может быть убито в человеке сознание, что даже достижение полноты материальных благ и даже справедливое их распределение (если бы таковое было возможно) между всеми, все-же не дало-бы полноты удовлетворения ни человечеству вообще, ни отдельной человеческой личности. Человеческая душа слышит иной призыв, и не может его заглушить в себе навсегда.

Это не самообман. Это факт, — один из тех фактов, про которых можно сказать что они «упрямы». Как ни доказывать человеку, что он — весь земной и что его счастье толь-

ко в созидании для себя лучших условий физического существования, он чувствует на себе, и видит на вековом опыте других людей, что такое представление о человеческой жизни умаляет и оскверняет эту жизнь, не дает никакого ответа на вопрос о ее конечном смысле. А без ответа на этот вопрос нет покоя человеческому разуму, нет удовлетворения человеческому самосознанию.

Душа человека слышит призыв и откликается на него. Что это не самообман, о том свидетельствуют сила и власть этого призыва вопреки всем усилиям его заглушить. Везде и всегда у людей рождалось сознание, хотя-бы в самой смутной форме, о реальной их связи с чем-то неведомым и все-же действительно-сущим; во все времена было искание этого неведомого и тоска по нем. Сила этого влечения сама по себе указывает на то, что оно имеет реальную основу. Много поколений человеческих забавлялось сказкой о волшебной стране, где реки молочные а берега кисельные, однако никто не пошел искать эту страну и не тосковал о ней, ибо разум удостоверял, что ее быть не может. А искание надземной родины, искание связи с областью духовной радости и умиротворения, никогда не прекращалось из рода в род. И отдавались этому исканию вовсе не только люди обездоленные и угнетенные, как уверяют марксисты. Наоборот, отдавались этому исканию люди обладавшие всеми земными благами и все бросавшие ради поисков единой истинной ценности жизни. Отдавались этому исканию великие мыслители, великие ученые, лучшие гении человечества.

Свидетельство души о самой себе есть непреложный факт, удостоверенный всей историей человечества от древнейших времен до наших дней, и на нем основано наше религиозное сознание. Много раз менялись внешние проявления религиозного чувства, неисчислимы формы, в которые облекалось ре-

лигиозное сознание, но основа его всегда в осознании двойственности человеческого естества и связи его с миром пным, столь-же реальным как окружающая нас природа, и из которого душа черпает свои потребности, столь-же необходимые для нашего существования, как необходимы для тела воздух и солнечный свет. И только в удовлетворении потребностей души человек находит полноту своего самосознания, и смысл своего существования, и ключ к разгадке своей личности и ее призвания на земле. Достоверность религиозного опыта — такой-же непреложный факт, как достоверность наших физических ощущений.

Материалистический позитивизм XIX-го века пытался отрицать эту достоверность свидетельства души. Именно поэтому эта эпоха материализма была также эпохой напряженного искания смысла жизни, и эпохой тяжелой духовной тоски. Вся литература XIX-го века и нашего времени свидетельствует о духовном голоде, терзавшем людей самой утонченной культуры, людей достигших вершин человеческого знания. Сотни книг написаны об этом характерном «безпокойстве», овладевшем лучшими умами человечества именно при насыщении умственными богатствами. А разгадка этого безпокойства дана уже много веков тому назад одним из величайших христианских мыслителей в его страстном обращении к Богу, Которого он искал и наконец нашел: «Ты создал нас для Себя, и безпокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ДУША И ТЕЛО.

Психическая жизнь человека по современным научным данным. Нервно-мозговая система и ее роль. Отличия между человеческой и животной психикой. Проблемы человеческого организма. Человеческое «я».

Мы говорили до сих пор о внутренних, самосознательных доказательствах существования в человеке души. Раньше, чем перейти к рассмотрению проявлений нашей души в религиозном сознании, мы должны еще остановиться на доводах против существования души, выставляемых марксистами якобы во имя научной истины.

О доводах отрицательного характера мы уже упоминали: никакой души не обнаруживается под микроскопом, под ножом, на весах, и т. д. На это легко было ответить, что душа не поддается лабораторному исследованию, ограниченному анализом материи и ее структурных превращений. Но быть может имеются данные положительного характера, дающие с научной точки зрения полное объяснение всех особенностей человеческой психики, при устранении всякого понятия о нематериальной душе? Марксистские антирелигиозные учебники утверждают, что именно таковы современные научные данные. Любопытно, однако, что в этих-же антирелигиозных учебниках можно найти грустное признание об иной позиции современной науки: *«До сего времени подавляющее большинство буржуазных ученых в том или ином виде, открыто или молчаливо, но признают душу как некую высшую силу, независимую*

*от человека и его телесной организации*¹». Под общим названием « буржуазных » ученых разумеются все ученые всего мира не сочувствующие коммунистической пропаганде, т. е. все представители современной науки за весьма немногими исключениями. Таким образом, по признанию самих антирелигиозников, то, что они называют данными современной науки в вопросе о душе, есть лишь мнение, поддерживаемое меньшинством и отвергаемое подавляющим большинством представителей этой современной науки.

В чем дело? В том, что, как мы уже указывали, марксизм держится не новейших, а устарелых научных данных, — тех, которыми питался материалистический позитивизм прошлого столетия. Он принимает за окончательные достижения и исчерпывающие ответы то, что было лишь исканием новых методов исследования и постановкой новых вопросов.

Наука веками бродила лишь ощупью вокруг загадок человеческого организма. Насколько плохо она знала этот организм даже в эпоху воинствующего материализма XVIII-го века, видно из того, в каком жалком состоянии была тогда медицина, не умевшая распознавать никаких причин заболеваний и лечившая почти наугад. Когда-же, после ряда постепенных научных открытий, выяснилась общая схема устройства человеческого организма, и в особенности нервно-мозговой системы, то многим показалось; что новыми тогда физиологическими данными можно было об'яснить все жизненные процессы у человека, не исключая и духовных. Именно в этот период быстрых успехов физиологии большинство ученых, действительно, примкнуло к взглядам материалистическим, или-же, отвергая принципиально материализм, все-же не находило достаточно сильных данных для

¹ См. Антирелигиозный учебник, изд ГАНЗ, Москва 1933. Стр. 121.

его научного опровержения. Но именно дальнейшие успехи физиологии и медицины привели к сознанию, что загадки человеческой личности не раз'ясняются, а наоборот усложняются по мере углубления в анализ жизненных процессов. Все то, что на первый взгляд давало ответ на все вопросы о сущности человеческой природы, оказалось на самом деле лишь преддверьем к вступлению в новые области таинственного, подготовкой к возбуждению новых, еще менее разрешимых вопросов. Оттого с конца XIX-го века огромное большинство ученых отказалось от материализма эпохи Маркса и Энгельса. Уже Ленину приходилось со злобой отмечать этот отход людей науки от материализма, и он заявлял, что ученые становятся «дипломированными лакеями поповщины»; эта грубая и бессмысленная ругань донныне повторяется на страницах антирелигиозных учебников. Они даже пытаются уверить своих читателей, что ученые всего мира принуждены скрывать свои материалистические убеждения, не могут их высказывать вслух, и т. п. На самом деле, научное исследование нигде не находится в зависимости от того, что марксисты называют «поповщиной». Большинство крупнейших научных учреждений существует на государственные средства в странах, где государство отделено от Церкви и даже не находится под ее влиянием (напр. во Франции, Германии, Италии и др.); в иных случаях научные учреждения поддерживаются частными средствами людей, совершенно не связанных с Церковью (особенно в Америке). Имеются католические научные учреждения, существующие на правах частных учреждений, т. е. вполне свободные в своей работе и не могущие в свою очередь оказывать никакого давления на труд ученых к ним не принадлежащих, а труды самих католических ученых открыты для свободной полемики. Таким образом, научное исследование вполне свободно всюду, кроме

Советской России, где наоборот от каждого ученого требуют прежде всего « марксистской точки зрения ». И именно в Советской России ученым приходится скрывать свои убеждения и притворяться материалистами даже при внутреннем несогласии с материализмом и с марксистскими выводами из него. Так, прославленный старый русский физиолог Павлов был верующим и ходил потихонько в церковь (об этом было кое-кому известно, но советские правители боялись тронуть старого ученого ввиду его мировой известности и ограничивались замалчиванием этого факта; с остальными-же учеными в таких случаях не церемонились). Немало верующих и среди крупнейших ученых всего мира; мы увидим далее, что среди них немало и представителей духовенства. Но их научная работа, повторяем, свободна от всякого насилия над их совестью.

Наряду с верующими, сочетающими научные убеждения с религиозными, среди современных представителей науки очень много *агностиков*: под словом *агностицизм* (т. е. *неведение*) разумеется отказ от определенного ответа на вопрос: что такое жизнь вообще и человеческая жизнь в частности? Такой агностицизм хотя и отказывается от христианского взгляда на духовную жизнь человека, но отказывается равно и от материалистических объяснений жизни, полагая, что вопросы эти неразрешимы для науки при современном состоянии научных знаний. Позиция такого агностицизма какбы выжидательная: она признает, что слишком много неизвестного, слишком много неподдающегося точному исследованию, для строго-обоснованного научного суждения об истинной сущности мира вообще и человека в особенности. Такой агностицизм сильно распространился среди представителей науки именно потому, что многие выводы, логично построенные на основании т. наз. точных методов исследования, оказались ошибочными.

Особенно много разочарований принесли поспешные выводы из данных добытых при изучении самого человека и его нервно-мозгового аппарата. Пришлось убедиться, что изучение этого аппарата дает лишь объяснение (и то неполное) того, *как* проявляется в человеческом организме духовная жизнь человека, но не того, *почему и откуда* она происходит. Сложившийся на основе таких разочарований агностицизм хотя и не признает основных положений христианства, но весьма далек от того самоуверенного и легкомысленного материализма, которого держится марксизм; от последнего он, в сущности, дальше чем от спиритуалистических учений (т. е. учений признающих духовную сущность человека и мира). Такой агностицизм есть добросовестное признание своего неведения в целом ряде основных вопросов сознания, и конечно ни с какой стороны не заслуживает тех обвинений в «пресмыкании перед поповщиной», которые бросаются марксистами просто по соображениям партийным и политическим, при полном непонимании научной добросовестности и научных сомнений. В мировых научных учреждениях ученые-агностики работают рука об руку с учеными-верующими: разница в основных взглядах не отражается на их совместной дружной работе. Это и есть та свобода научного исследования, о которой утрачено всякое понятие в Советской России. Если-же такое свободное исследование приводит многих агностиков к признанию правильности некоторых тезисов, выставленных христианскими учеными, то тут вопрос не влияния последних (а тем более давления с их стороны, вообще невозможного в современных условиях), а вопрос той-же научной добросовестности, признающей истину кем-бы она ни высказывалась. В наше время нет такого представителя настоящей свободной научной мысли, который говорил-бы о христианской идеологии с тем пренебрежением, с которым

отзывались о ней материалисты XVIII-го или XIX-го века, — ибо христианское понятие о душе оказалось гораздо тверже обоснованным, чем могло казаться при поверхностном взгляде, и натиск новых научных данных его вовсе не разрушил.

В чем-же суть этих данных?

Мы здесь не будем полностью излагать учение о функциях мозга и о строении нервно-мозгового аппарата. Напомним в общих чертах, что основу нервной системы составляет нервная ткань, образуемая из нейронов с их разветвлениями и подразделениями, которые мы здесь перечислять не будем. Нервная ткань раскинута подобно сети по всему человеческому организму, образуя два пути передачи нервной энергии: центростремительный, передающий раздражения от органов чувств к центру, и центробежный, передающий раздражения от центра к мышцам и железам. Главным-же центром регулирующим нервную деятельность является мозг с его разветвлениями, т. е. мозг спинной, продолговатый, и т. д. и наконец головной мозг, состоящий из двух полушарий. В бесчисленных извилинах и бороздах коркового (или «серого») вещества головного мозга помещаются главные нервные центры, управляющие сознательной нервной деятельностью, поэтому головной мозг можно считать местом проявления высшей психической жизни человека. Эта схема строения нервно-мозговой системы излагается всегда довольно подробно в антирелигиозных учебниках, с таким видом, будто ознакомление с этой системой является само по себе опровержением всякого религиозного взгляда на человеческую психику. На самом деле, все эти данные анатомии и физиологии отлично известны и одинаково принимаются как верующими, так и неверующими учеными: разногласие между ними не по вопросу об анатомическом строении человека вообще и его нервно-мозговой системы в частности, — а по вопросу о сущ-

ности психической деятельности *проявляющейся* через эту систему. В области об'яснений, даваемых по этому вопросу, т. наз. точная наука не раз впадала в тяжкие ошибки, стремясь об'яснить сущность явлений по некоторым уловленным внешним их признакам.

Материализм XIX-го века попытался всю психическую жизнь человека и все его мышление об'яснить только как функцию мозга, как его естественное выделение (мы уже упоминали выше о знаменитом афоризме: мысль выделяется мозгом, как моча почками!). В менее грубой форме это учение указывает на главные мозговые центры как на место зарождения способности мышления, причем развитие этой способности у человека произошло в зависимости от развития самих органов, от увеличения количества извилин в корковом веществе мозга, от усложнения всего нервного аппарата, и т. д. Но отчего произошло такое умножение, усложнение, и вообще развитие? Этот вопрос вызывал ученые споры: одни утверждали, что развитие самого органа вызывало новые виды деятельности, новые «функции» этого органа, другие же полагали, что появление новых функций (в виду новых потребностей) вызывало развитие соответствующего органа. В настоящее время в науке восторжествовало последнее мнение, и к нему примыкают также материалисты; одни лишь марксисты продолжают утверждать, что отдаленной причиной развития мозговой деятельности было развитие руки у первобытного человекоподобного существа и связанные с этим новые процессы производства... Спор этот важен для понимания того, как наука думала об'яснить психическую деятельность путем локализации ее проявлений, т. е. точным определением места сосредоточения разных нервных функций.

Если эту локализацию можно было провести до конца, т. е. установить неразрывную связь между известного рода

психической деятельностью (например способностью суждения) и известным участком коркового вещества, то, казалось, на этом основании можно было-бы проследить зарождение самой функции в соответствующем участке мозга. Это могло быть доводом в пользу материализма. В начале XIX-го века думали, что в головном мозгу можно локализовать не только мысль, но даже все свойства характера и сознательной деятельности. Более того, стали искать не только в строении мозга, но даже в форме черепа внешних признаков той или иной психологической особенности человека. Появилось учение — (так называемая *френология*) — по которому каждой такой психологической особенности должен был соответствовать известный выступ — « шишка » — на черепе: рьяные сторонники этого учения отыскивали даже шишки разных добродетелей, или, наоборот, отрицательных черт характера. Эта френология давно опровергнута и высмеяна, но мы здесь упомянули о ней как об одном из показателей того, к каким странным выводам приводили иногда скороспелые теории, хватавшиеся за внешние признаки и упрощавшие явления огромной сложности.

Работы по локализации нервной деятельности привели к установлению места расположения в мозгу нервных центров некоторых органов (зрения, слуха и пр.). Определили также пути передачи раздражения от чувствительных нервов к двигательным, и установили место нахождения центров этой передачи в спинном мозгу. Но здесь натолкнулись на неразрешимые пока загадки связанные с так называемой рефлекторной деятельностью. Сперва, по упрощенной схеме, могло казаться возможным провести грань между действиями производимыми в организме волей человека, и действиями бессознательными, — т. наз. рефлексам. Но оказалось, что такое более или менее точное разграничение невозможно, потому

что протекающие в человеческом организме жизненные процессы гораздо сложнее, чем они представлялись лет сто тому назад, и сплетены они в неразрешимый клубок. Сплетение чисто-животных процессов с психическими (волевыми) каждый человек может наблюдать сам на себе, на грубых примерах. Вот, например, дыхание. Оно — процесс полусознательный, поскольку оно ощутимо но происходит без участия нашей воли. И все-же усилие воли может подчинить себе дыхание, т. е. задержать его на некоторое время или искусственно ускорить. Иные процессы, как например пищеварение или кровообращение, протекают совершенно вне нашего сознания, — и все-же наше психическое состояние имеет на них огромное влияние, могущее их ускорить, усилить, расстроить, и т. д., — равно как их состояние (напр. отклонения от нормы) влияет на психику человека, на ясность его мышления. Что это доказывает? То, что тесное сплетение и взаимное влияние всех частей нашего организма исключает возможность рассматривать в отдельности каждую часть как нечто самостоятельное, строго локализованное. Человек есть нечто цельное, а не сумма самостоятельно развившихся органов. Отсюда ясно, что нельзя говорить о том, что развитие какогонибудь органа породило новую функцию: все человеческое естество есть приспособление животного организма к особым функциям.

Мы только что упоминали о влиянии наших органов кровообращения или пищеварения на нашу психику. То, что например полет гениальной мысли может быть заторможен дурным пищеварением или плохим «обменом веществ», может на первый взгляд казаться доводом в пользу материализма. На самом деле это доказательство против него, так как дает нам некоторое объяснение роли мозга и нервной системы в нашей психической деятельности. Ведь указанный факт свидетельствует не о том, что мысль по существу своему происхо-

дит от органов пищеварения, а лишь о том, что работа мысли может встретить препятствие в случае плохого состояния организма являющегося ее инструментом. То-же самое проявляется и в деятельности мозга, и всей нервно-мозговой системы. Так, повреждение какого-либо участка мозга может совершенно или частично препятствовать работе мышления. Но это указывает лишь на препятствие в этой работе, а отнюдь не на то, что сама эта работа производится самим физическим веществом мозга. Духовная жизнь человека находится в тесной связи и зависимости от его физического организма, — но это отнюдь не доказывает ни тождества их, ни даже их общего происхождения. Вот почему даже в эпоху торжества позитивизма в науке многие ученые отказывались от его выводов и от начертанной им упрощенной схемы человека.

А при дальнейшем изучении человеческого организма оказалось, что сплетение в нем жизненных процессов разного порядка, и скрещивание их взаимного воздействия, еще гораздо сложнее чем можно было вообразить. Так, например, самый процесс развития человеческого организма представляется ныне совершенно иным, чем в прошлом столетии. Открытие желез внутренней секреции («эндокринные железы») показало, что процессы роста и развития органов человека и его костяка находятся в зависимости от правильного функционирования некоторых желез, существование коих было раньше неведомо или не находило об'яснения. Таким образом, все прежние представления о процессе развития организма оказались неверными. А ведь на них в эпоху Дарвина, в эпоху Маркса, строилась вся схема человека и его постепенного развития. Здесь опять, как на примере френологии, мы видим, как легко извлекаются из неполных данных выводы, провозглашаемые окончательными и всеоб'ясняющими.

В настоящее время вопрос о взаимоотношениях разнородных процессов, протекающих в человеческом организме, настолько усложнился, что многие ученые отказываются от признания твердо-определенных центров той или иной функции этого организма; иные склонны рассматривать даже столь хорошо изведенные центры зрения, слуха, и т. п. только как место локализации *исполнительных функций*. Во всяком случае установлено, что обособленных («изолированных») центров нет, и можно говорить лишь о взаимодействии целого ряда процессов для выполнения той или иной функции. Современная наука клонит к признанию целостности («интегральности») человеческой природы. Такая целостная сущность не может быть результатом сложения или слияния отдельно-развившихся функций. Должно было быть руководящее начало, приспособившее животный организм и его функции к своим целям.

Здесь уместно вспомнить нашумевшие опыты физиолога Павлова над собаками, у которых вызывали выделение слюны при звуке колокольчика, приучив их сперва сочетать с этим звуком ожидание еды. Эти опыты показали, что даже такой совершенно бессознательный процесс, связанный только с деятельностью пищеварительных органов, как выделение слюны, может переключиться на сочетание с психическим состоянием вызываемым через слуховое ощущение. Таким образом, даже бессознательные рефлексы могут быть какбы пронизаны током сознательных представлений. Любопытно, что на эти опыты Павлова всегда ссылаются в антирелигиозной литературе как на свидетельство в пользу материализма, между тем как они свидетельствуют именно против него. Они говорят о загадке сознания, проникающего из области чувственной в нисшую область растительной жизни (ибо к ней относятся пищеварительные процессы), и проникающего в виде властного им-

пульса. И на основании таких примеров мы можем себе представить, как в область высшего, животного сознания, т. е. в мир чувственный, проникает высшее психическое начало (то, что мы называем душой) тоже в виде могучего импульса, подчиняющего себе животное сознание. Это и есть то руководящее начало, которое создало единство человеческой личности из суммы ее сознательных жизненных процессов, основанных на сумме процессов бессознательных ее животного организма.

Представим себе, что перед нами скрипка. Эту скрипку можно расколоть на части и изучать под микроскопом волокна дерева и струн. Такая работа подобна труду физиолога, анализирующего составные части человеческого организма. В данном случае она помогает уловить технику звучания скрипки, но не более. Но вот скрипку в целом виде и готовую к работе осматривает специалист по скрипачному производству. Он может определить, насколько ее устройство соответствует техническим требованиям, насколько инструмент сам по себе хорош. Но и он не может знать, как эта скрипка будет звучать в оркестре, ибо это уже зависит от того, кто будет на ней играть, — и зависит притом не только от технических навыков скрипача, от его музыкального образования, но и от его музыкальной одаренности, т. е. от чего-то совершенно невесомого и неопределимого и все-же самого существенного.

Душевная сущность человека и есть то невесомое и неопределимое, что определяет качество человеческой личности, пользуясь изумительно-сложным аппаратом человеческого тела, как своим инструментом. И конечно состояние самого этого тела и нормальное функционирование всех его частей имеют при этом огромное значение. Подобно тому, как скрипка разбитая или дребезжащая не дает скрипачу проявить свой

талант, так и мозг искалеченный, или сознание отравленное излишествами, или мышление порабощенное низкими страстями, или рассудок обремененный тяжелой психической наследственностью, не могут быть надлежащими средствами проявления душевной деятельности. Но это вовсе не меняет сути отношений между душой и телом, а лишь указывает на возможные препятствия к их развитию в надлежащей полноте. И если мы с этой точки зрения оглянемся на все известные нам данные о роли мозга и нервно-мозговой системы в психической деятельности человека, то нам сразу ясно их значение подобно инструменту для проявления этой деятельности. Она зависит от них для своего проявления, но не от них исходит и не ими вырабатывается.

На все это у марксистов имеются возражения, почерпнутые все из тех-же старых данных позитивизма. Они утверждают, что поскольку строение нервно-мозговой системы у человека сходно с таковым-же строением у высших позвоночных животных, этим сходством якобы доказывается, что человеческая психика, как бы она ни была сложна, является прямым продуктом эволюции животного сознания: мышление человека является лишь надстройкой над животным сознанием, развившимся из него подобно тому, как сознание развилось из растительной жизни. Мозг человека отличается от мозга высших животных лишь большим количеством извилин, т. е. большей смкостью для сознательных представлений, — это и есть, будто-бы, достаточное об'яснение его специальных функций, не прибегая к понятию об орудующем через мозг высшем начале.

Заметим прежде всего, что тут говорится о животном сознании, как о чем-то вполне ясном для научного суждения. Закрывается глаза на то, что сознание само по себе есть загадка. Сознание животного, его сознательная деятельность, вовсе не об'яснены наукой: она лишь констатирует факт этой

деятельности, может проследить ее зачатки у низших животных типов, но не может дать точного раз'яснения перехода от растения к животному организму. Те об'яснения этого перехода естественно-эволюционным процессом, которые не раз давались, не выдерживают строго-научной критики; они отмечают зачаточные признаки сознания у некоторых растений, но проследить стройную схему эволюции от растительных организмов к животным они не могут. А ведь если говорить о постепенной эволюции, то ее надо себе представить только в виде непрерывной нити, в которой не может быть отсутствующих звеньев. К этому вопросу мы вернемся подробнее в другом месте, когда будем говорить об эволюционной теории вообще. Здесь-же лишь отметим, что прыжок от растительной жизни к сознательной сам по себе является одной из мучительнейших загадок для научной мысли, и некоторые ученые (как увидим далее) склоняются к признанию ее неразрешимой. Поэтому мы, христиане, можем держаться такого раз'яснения этой загадки, которое вытекает из нашего представления о мире и создавшей его Божественной воле, — а именно, что сознание возникло не вследствие развития естественных природных данных в области растительной жизни, а в виде вторжения в эту растительную жизнь высшего, по сравнению с ней, начала, по особому акту Творческой воли. Тогда, по аналогии, нам яснее и образ вторжения в область животного сознания наивысшего духовного начала, т. е. души, приспособившей в человеческом организме животное сознание к новым функциям. Такое представление о преобразовании простейшего сознания (осознания ощущений) в психическую деятельность под воздействием высшего начала вполне приемлемо для нашего разума, так как логически связано с основной своей предпосылкой и дает об'яснение всем возникающим попутно вопросам. Марксистское-же представление об эволюции

животного сознания до высшей психической деятельности человека лишено внутренней связи: оно берет в основу сознание как нечто известное, — между тем как сущность его науке неизвестна, — и на этой произвольной точке опоры строит схему эволюции, в которой отсутствует целый ряд необходимых посредствующих звеньев, и нанизываются в произвольном порядке данные отнюдь не окончательного свойства, а влекущие за собой недоуменные вопросы. А в конечном итоге эта марксистская схема эволюции приводит в тупик, ибо не может объяснить той разницы между психикой человека и животного, о которой мы говорили в прошлой главе. Ясно, что дело тут не в внешнем сходстве мозгового аппарата, даже если бы можно было проследить его постепенное развитие от низших животных до человека.

Но и эта постепенность развития органов сознания и мысли полна провалов и неожиданностей. Казалось-бы, если бы развитие способности мышления было в прямой зависимости от развития мозга, то оно должно было-бы быть и в прямом соответствии с развитием тела животного, с вместимостью его черепной коробки, с весом мозга, и тому подобными внешними признаками. На самом деле, здесь наблюдаются в животном мире самые разительные несоответствия. Крохотное насекомое, как муравей, гораздо «умнее» такого крупного позвоночного животного, как овца, — и таких примеров можно привести множество. Следовательно, даже в животном царстве умственные способности не предрешаются таким физическим строением, который указывал-бы на постепенный прогресс в смысле емкости аппарата для восприятия ощущений и их переработки. Если-же от мира животного перейти к человеческому, то и здесь нельзя найти никакого соответствия между психической деятельностью человека и об'емом или весом его мозга. Многократные опыты в этом смысле доказали, что мозг

умного и талантливое человека может весить не более, а иногда и менее, мозга какогонибудь идиота. В Советской России был учрежден особый Институт мозга с специальной целью производить такие опыты взвешивания и химического анализа мозгов: предполагалось, что труды этого Института докажут именно это необходимое, с марксистской точки зрения, соответствие между мыслительной деятельностью и строением мозгового аппарата. Этому Институту был отдан, между прочим, для анализа мозг Ленина, распиленный на двадцать тысяч кусков или слоев. Но ни о мозге Ленина, ни о других анализированных мозгах этот Институт никогда не мог сообщить ничего подтверждающего требуемые от него сведения, и поднятая вокруг этого научного учреждения шумиха вскоре сменилась осторожным молчанием.

Правда, количество извилин в человеческом мозгу больше, чем в мозгу животных. Но это доказывает не то, что появление этих новых складок коркового вещества вызвало усиление мыслительной деятельности, а то, что усиленная мыслительная деятельность могла повлиять на физическое строение мозга, подобно тому, как и в иных случаях род занятий человека влияет на развитие некоторых частей его тела: у кузнеца развивается правая рука, у горцев особо-крепкие и цепкие ноги, у моряка обостряется зрение, и т. д. Никому не придет в голову утверждать, что эти особо-развитые свойства были не следствием известных занятий, а наоборот первоисточником способностей приложенных к этим занятиям! Таким-же образом и про извилины мозга надо предполагать, что их развитие было не причиной новых умственных способностей, а следствием умственной деятельности, внушенной и руководимой душевным началом. Заметим кстати, что то развитие известных частей тела, которое является следствием профессиональных занятий, со своей стороны свидетельствует

о власти психики и воли над телом. Ведь какие-бы последствия ни имела профессия для физического состояния тела, самый выбор профессии зависит от человеческой воли. И даже когда речь идет о роде занятий диктуемом разными внешними условиями, то и здесь мы имеем дело с приспособлением человека к условиям, в основе своей восходящим к волевому действию, хотя-бы отдаленному (так, при наличии наследственных навыков, и связанных с ними свойств ставших также наследственными, волевой импульс был когда-то дан родоначальниками).

Что мозг, внешне-сходный с мозгом животных, приспособлен для психической деятельности человека, что душа проявляется только через нервно-мозговой аппарат, приспособленный в теле для психической деятельности, что душевные свойства могут передаваться наследственно вместе с физическими свойствами и вместе с особенностями физического строения, — все это может привести в недоумение (и даже к сомнению в существование души) лишь того, кто неправильно толкует христианское понятие о душе. Мы уже сказали, что ошибочно представлять себе душу как нечто обособленное, вложенное в телесную оболочку как в футляр. Только при таком представлении о душе верующие могут приходить в смущение, когда им об'ясняют функции нервной системы или деятельность мозга. Такие верующие просто не знают сущности учения христианской Церкви о душе. В целом ряде богословских трудов и церковных постановлений указано, что душа человека неотделима от его тела и жизненных процессов этого тела. На этом основаны все требования христианской аскетики, на этом зиждутся все правила христианского поведения, все учение Церкви об ответственности человека за свое поведение, все учение Церкви о человеческой личности. Душа и тело, будучи разными по природе, дополняют друг

друга и только в этом взаимном дополнении достигают полноты самосознания. Основу человеческой личности, как мы видели, составляет душа, т. е. элемент метафизический, нематериальный, — но деятельность ее может протекать только в связи с материальным телом, через его органы: у нея нет иного языка для своего проявления кроме деятельности этих органов, у нея нет способов обрести собственное самосознание иначе как через мыслительный аппарат человеческого тела. Поэтому все связанное с устройством этого мыслительного аппарата, т. е. все человеческое тело, косвенно связано с ней, вплоть до низших животных потребностей, раз они влияют на сознание человека; поэтому, например, обжорство или половые излишества являются, с христианской точки зрения, *грехом*, т. е. преступлением против души. Вообще, не может быть правильного понимания христианской этики без понимания тесной связи души со всем телом человека. А при свете такого понимания совершенно безразлично, как именно устроен мыслительный аппарат человека, из каких составных частей сложен тот инструмент, которым она пользуется и без которого она не могла-бы себя проявить.

Заметим, что связь души с телом охватывает не только видимые материальные органы тела, но и то невидимое, что это тело в себе носит в силу наследственности. Подобно тому, как тело носит черты физического сходства с родителями или предками данного лица, имеет все известная наследственность характера, способностей, склонностей, и т. п. Все это духовное наследие входит в состав человеческой личности и сливается с ее душевным началом. Душа связана со всем телом, таким, каким создали его наследственные и все прочие условия. Сама душа по наследству *не* передается: она — нераздробимая сущность, единая для каждого человека, она — вне закона биологической наследственности, ибо нематериаль-

на. Но тело всецело подчинено этому закону наследственности, имеющему громадное влияние на формирование сознания, и возможно унаследование таких свойств, которые препятствуют развитию душевной деятельности (вспомним приведенный нами пример музыкального инструмента разбитого или дребезжащего). На этом факте основаны религиозные предписания касающиеся семейного быта, половых отношений и т. д.: человек несет ответственность не только за себя, но и за свое потомство. Вся эта сторона христианской этики не может быть правильно понята теми, кто не понимает тесной связи души с телом. Но марксистам, высмеивающим и яростно отвергающим все моральные основы христианства, необходимо указать, что эти основы зиждутся именно на понимании законов человеческой природы. Когда говорилось о грехах, за которые отвечает потомство «до четвертого поколения», то этим указывалась духовная основа неумолимого биологического закона, согласно которому дети, напр. алкоголиков или сифилитиков обречены на жалкое существование, часто к великому ущербу своего духовного развития.

Заметим еще, что это учение Церкви о тесной связи души с телом, — именно с данным телом каждого человека со всеми его составными частями и со всеми его особенностями, — это учение лежит в основе осуждения, со стороны христианской Церкви, понятия о «переселении душ», т. е. о переходе души человека, после его смерти, в другое тело для новой жизни. Мы здесь вскользь упоминаем об этом потому, что учение о «переселении душ» значительно распространено, в разных формах, среди русских людей. Оно несовместимо с христианским представлением о душе, не только «обитающей» «в теле», но и теснейшим образом участвующей в его жизни и вместе с ним создающей единство человеческой личности, — неповторимое единство, переживающее, по христианскому учению,

даже смерть тела. Душа переживает тело уже в спянии со всем тем, что составляло индивидуальную особенность этого тела. Ей дана возможность именно индивидуального расцвета, а не безличного прохождения через разные тела.

Христианское учение о неразрывной связи души человека с его телом было не раз формулировано Католической Церковью; в последний раз точная формулировка этого учения была дана на Ватиканском Соборе в XIX-м веке, т. е. в эпоху, когда в науке торжествовал материализм, заявлявший, что все загадки человеческой личности об'яснимы без всякого понятия о душе. С тех пор прошло несколько десятилетий, и позиция науки, как мы видели, стала совсем иной. А христианское учение о душе осталось незыблемо, потому что оно основано на глубоком знании человека, — живого человека, а не трупа лежащего на операционном столе. Многие богословские труды, рассматривавшие взаимоотношения души и тела, писались тогда, когда науке было неясно внутреннее устройство человеческих органов и совершенно неведомы многие их функции. Такое незнание разделялось всеми, в том числе и богословами. И все-же, при слабом знакомстве с человеческим организмом, они давали изумительно-глубокие анализы человеческой личности и ее психологических особенностей. В наше время, когда создались целые отрасли психологических и психопатологических наук, целые новые отрасли педагогики, приступившие к изучению человека научно-экспериментальными методами, оказывается, что их выводы подтверждают многое из того, что говорилось христианами мыслителями и богословами не знавшими этих методов. Многие добросовестные, хотя-бы и неверующие, ученые в этом открыто признаются, дивясь глубине и ясности, с которой анализировались с христианской точки зрения психология человека и мотивировка его поведения, вопросы

воспитания воли и т. д., — словом, все то, что ныне едва нащупывается психоанализом и «психологией поведения» (*бихейворизм*). А наряду с этим, современная наука, при изучении жизненных процессов в человеческом организме, пришла к признанию правильности многих церковных предписаний и установлений, когда-то осмеянных, как например периодически посты, периоды воздержания, и т. д.: оказалось, что все такие предписания соответствуют действительным потребностям организма, способствуют повышению его духовных сил и волевому напряжению, и вообще свидетельствуют о глубоком понимании всех сторон сознательной жизни. Чем-же можно об'яснить эту проницательность и ясность суждения о человеке при отсутствии точных знаний в области биологии и физиологии? Именно тем, что понимая связь души с телом, христианские мыслители все-же обращали главное свое внимание на душу, т. е. на основную сущность человеческой психики, на руководящее высшее начало, а не на механизм его проявлений. Это было изучение человека какбы сверху вниз, и тогда взаимоотношения души и тела представлялись гораздо яснее, чем когда человека стали изучать снизу вверх, т. е. путем исследования деталей его телесной машины.

Конечно, такое изучение «снизу вверх» тоже необходимо, полно глубокого интереса и плодотворно (недаром среди ученых, посвятивших себя такому исследованию человеческого организма, столько искренно-верующих, и немало представителей католического духовенства). Но при этой работе нельзя упускать из виду, что изучение механизма психической деятельности само по себе не дает ответа на вопрос о сущности этой деятельности, а лишь уясняет нам процесс ее проявления. Оттого даже при слабом знакомстве с деталями человеческого механизма проницательное наблюдение над психической деятельностью как таковой приводило к верным выводам.

Нельзя не упомянуть здесь о том, что это проникательное наблюдение усматривало в человеке и те свойства или возможности, о которых лишь в наше время заговорила наука языком точных методов исследования. Мы имеем в виду те загадочные явления из области человеческой природы, которые ныне вошли в состав научных знаний под названием гипнотизма, внушения, ясновидения, излучения энергии, и т. п. Под разными другими названиями эти явления были известны давно, и христианская научно-богословская мысль искала их об'яснения. Но материалистическая наука отвергла не только эти об'яснения, она стала упорно отвергать самый факт этих явлений, принципиально считала их невозможными, потому что они не укладывались в ее упрощенное понятие о человеке. В течение двух-трех последних столетий, во имя здравого смысла понимаемого только с узко-позитивной точки зрения, и во имя научных данных якобы уже совершенно раз'яснивших человеческий организм, все вышеуказанные явления сваливались в общую кучу шарлатанства, суеверия, мракобесия и темного невежества. Около середины прошлого века французская Академия Наук официально заявила, что исследование подобных явлений даже недостойно научной мысли, и что поэтому она отказывается рассматривать представляемые ей научные труды на эти темы. Таковы были научные воззрения эпохи Маркса ... А уже полвека спустя явления гипнотизма и внушения порождали целые отрасли науки, и начавшееся наконец серьезное изучение их приводит все к новым открытиям в области психо-физических процессов у человека. Те советские ученые, которые пользуются новейшими научными достижениями в применении внушения к медицинским целям, конечно умалчивают о том, что для Маркса и современных ему материалистов внушение и все подобные явления были просто шарлатанством, злостной вы-

думкой. А в числе злобных обвинений, бросавшихся против христианства, были страстные обличения церковного средневекового законодательства против колдовства, как основанного именно на невежестве и шарлатанстве. Об этом законодательстве и судебных процессах против колдунов мы будем говорить дальше, когда коснемся истории Церкви, но здесь необходимо лишь отметить, что самый факт признания возможности злонамеренных колдовских действий основывался именно на знании сложности человеческого естества, — на знании непонятном позднейшим материалистам. Теперь мы можем сказать, что невежественными фанатиками были не те, которые считались с возможностью вредных действий, производимых заложенными в человеке загадочными силами, а те, которые принципиально отвергали всякую возможность таких действий и насмехались над всяким понятием о них.

Один из крупнейших физиологов нашего времени, доктор Каррель (прославившийся своими опытами пересадки живых тканей), недавно выпустил книгу под заглавием: «Человек, это неведомое нам существо». Эта книга типичного агностика может служить прекрасным показателем того положения, в котором находится сейчас наука о человеке. Чем больше и глубже изучается психическая деятельность и ее изумительное сплетение с физическими жизненными процессами, тем последние становятся менее ясными, а связь их с первой более загадочной. Поэтому серьезная и беспристрастная научная мысль отказывается от простецких объяснений и от упрощенных схем: держаться их могут только марксисты, повторяющие зады позитивизма прошлого века. Сущность того, что мы называем человеческой личностью, остается неуловимой при всякой попытке расшифровать ее одним лишь изучением физического состава человека.

Строение мозга и всей сложнейшей нервно-мозговой системы дает нам, при тщательном его изучении, приблизительное представление о том, как происходит передача и централизация наших ощущений, но и то *приблизительное* только представление, так как нельзя объяснить ни перехода от ощущения к сознательному суждению о нем, ни участия воли в усилении нашей восприимчивости к ощущениям, ни волевого действия придающего нашей мысли силу вторжения в чужое мышление (как напр. в внушении), ни самого процесса мышления и его питания отвлеченными понятиями. Все это об'яснимо только при условии признания душевного начала в человеке. Человек не только мыслит: он осознает свою мыслительную деятельность и судит о ней. Человеческое «я» не есть только ряд сменяющихся состояний сознания: оно есть об'единение этих состояний и слияние их, при сохранении возможности иметь суждение о каждом из них. Такая возможность суждения сама по себе доказывает наличие элемента *судящего*, т. е. высшего, распоряжающегося сознательными состояниями и подчиняющего их своей воле. Человеческое «я», неразрывно связанное со всею физической жизнью человека, не исчерпывается ею: оно становится нам понятно только с признанием метафизического «я», в этой физической жизни проявляющегося. Таковы данные, подтверждаемые нашим учением о душе, и достоверностью религиозного опыта.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ.

Естественное Богопознание и религиозное сознание. Древние и новые формы атеизма. Вопрос о происхождении религиозного сознания, смена гипотез по этому вопросу, их несостоятельность. Прогресс и регресс в религиозном сознании. Переход от личного религиозного сознания к общественному культу.

Мы долго остановились на вопросе о существовании души, ибо без ясного понимания двойственности человеческого естества и того, что человеческий разум связан не только с телесными ощущениями, но и с бессмертной душой, — нельзя понять и сущности религиозного сознания у человека. Одухотворенный душею разум постигает Божество, как Первопричину и конечную цель всего бытия. То, что мы называем религией, основано на этом осознании Божества, но не только на нем, т. е. не только на усвоении понятия о Божестве нашим разумом. Душа человека, всецело участвующая, как мы видели, в его телесной жизни, имеет свою особую жизнь проникнутую непосредственным ощущением надмирной реальности, и поэтому одержимую влечением к ней, влечением к общению с Божеством. Это неудержимое влечение к Божеству может иногда опережать усвоение разумных понятий о Нем. Ибо развитие разума связано с общим процессом развития способности мышления, что в свою очередь связано с физическим организмом и его процессами роста и развития, — а жизнь души имеет свои законы развития независящие от возможности их проявления. Как уже не раз нами сказано,

проявляться в своей полноте душа может только через деятельность разума. Но когда разум недоразвит, — по физическим-ли причинам или по условиям среды, — жизнь души все-же проникает в человеческое сознание в виде неясных образов или смутных чувствований. Вот почему «чутье Бога» может иногда опередить разумное представление о Нем, и так возникают те неразумные формы религиозного сознания, которые наблюдаются, например, у детей, у простецов, у дикарей, или у людей с омраченным и искаженным разумным сознанием. Эти неразумные формы религиозности свидетельствуют о том, что влечение к Божеству заложено в самую основу человеческой природы, вследствие ее двойственности. Но это влечение находит свое гармоничное развитие только по мере расширения мыслительных способностей и разумного осознания мира и его Творца.

Что человеческий разум сам по себе может и должен дойти до представления о единстве мпроздания и о едином Творце его, — об этом говорили еще многие мыслители до-христианского времени, об этом всегда учило христианство. Еще на заре христианства Апостол Павел говорил, что все видимое в мире указывает разуму на невидимого Творца, — и таково всегда было учение Церкви. Об этом приходится всегда напоминать, так как в наше время слышатся иногда уверения, будто христианство пренебрегает человеческим разумом, требует только слепой веры, и т. п. Даже среди верующих христиан бывает распространено мнение, будто вера отбрасывает всякие рассуждения и должна питаться только особо-данным человеку Откровением. Это мнение несогласно с учением Церкви и осуждено ею. Еще сравнительно недавно, на Ватиканском Соборе XIX-го века, Католическая Церковь решительно осудила всякого «говорящего, что Бога Единого и Истинного, Творца и Владыку нашего, через тво-

рение Его нельзя познать естественным светом человеческого разума¹».

Познать единство природы в бесчисленных прекрасных или грозных ее явлениях, проникнуться благоговением перед Знжидительной Силой все создавшей и все содержащей в Своей воле, — таков естественный ход мысли человека, если он действительно человек, а не животное, и если разум его не помрачен. Это — так называемое естественное Богопознание, возможность коего дана каждому человеку. Но эта возможность не всегда осуществляется в человеческом разуме, именно в виду столь частого его помрачения разными неблагоприятными условиями среды, воспитания, наследственности, ослабления разумной деятельности через подчинение человека своим животным влечениям, и т. д. В этих случаях пробелы разумного познания Бога иногда восполняются естественным религиозным сознанием, возбуждающим в человеке смутное хотя-бы влечение к Божеству. Это — чуткость к потребностям души, хотя-бы не осозанным разумом. Мы только что сказали, что эта чуткость, не подкреплённая разумом, может иногда вовлечь в несообразные и даже уродливые формы удовлетворения религиозных потребностей. Но она-же может быть первой ступенью к разумному представлению о Божестве, и поэтому сама по себе является духовной ценностью, признаком духовного достоинства человека возвышающего его над животным. Вот эта чуткость к потребностям души есть то, что мы называем религиозным сознанием по существу. Сочетание религиозного сознания с естественным Богопознанием даёт возможность полноценной духовной жизни.

¹ « Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, rationali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit ». (*Const. Dei Filius, can. I, De Revelat.*).

Если-же религиозное сознание заглушено в человеке, — а заглушено оно может быть, хотя-бы временно, а иногда и совсем, усилим воли повинующейся разуму помраченному, — то естественное Богопознание может утратить свою ясность: вместо разумного, т. е. одухотворенного представления о Боге Творце и Владыке мира, появляется рассудочное признание Божественной Первопричины, просто для объяснения самого мироздания, но без чувства влечения к этой Первопричине, воспринятой лишь как логический вывод мышления. Такова позиция так называемых *деистов*. Эту позицию точно выразил еще Вольтер (в XVIII-м веке), когда писал, что Бога надо признавать только как математическую истину, — ибо без такого понятия нельзя объяснить мироздания, — но такая истина не должна возбуждать ни любви, ни каких-либо надежд. Другими словами, деизм признает Бога как Творца мира, но только как отдаленную причину мировой эволюции, без ощущения Его присутствия в мире и Его близости к каждой душе, без признания каких-либо обязательств по отношению к Нему и без осознания врожденного стремления души к Нему. Такой деизм (имеющий и ныне немало последователей) очень часто основан именно на желании избавиться от нравственных обязательств, вытекающих из нашего познания Бога и Его отношения к миру и к каждому человеку. В такой форме деизм иногда даже сочетается с отрицанием души, именно потому, что хочет отрицать ее потребности. « Да, начало мировой эволюции необъяснимо без Воли положившей ей начало, но это можно признать рассудочно, также как мы видим начало воды в соединении кислорода и водорода, и это не имеет отношения к нашей внутренней жизни и к нашей нравственной личности ». Мы-же, христиане, видим в таком деизме *искажение естественного Богопознания*. Мы признаем в нем

ценность того, что он хотя-бы рассудочно возвышается до понятия о Божественном Творце и этим отличается от материалистического безбожия: в этом смысле на него даже полезно указывать безбожникам, как на свидетельство того, что даже холодным рассудком признается невозможность объяснения мироздания без понятия о Творце его. Но христианское Богопознание не есть только холодное признание научного факта. Наш разум одухотворен душой, и потому работа мысли, доводящая до логического представления о Творце мира, сочетается с религиозным сознанием, возбуждающим благоговейную любовь к Нему, и признание Его Владыкою и целью нашей жизни, и стремление к Нему, и потребность ощущать Его близость. Так достигается полнота религиозных представлений и очерчивается путь религиозного опыта.

Но именно потому, что потребности религиозного сознания и развитие разумного мышления могут быть у человека на разных уровнях, внешние формы религиозности могут быть весьма различны, — и столь-же разнообразны могут быть формы противодействия и борьбы с религией. Мы здесь должны вернуться к вопросу, которого уже коснулись выше (см. гл. I), а именно о претензии марксизма быть прямым наследником и толкователем всех антирелигиозных течений всех времен. Марксистские антирелигиозные учебники сваливают в одну кучу все когда-либо сказанное против каких-либо форм религиозности: они ссылаются и на древних мыслителей высмеивавших языческое многобожие, и на европейских «свободомыслящих» отрицавших религиозное чувство во имя «здорового смысла», и на деятелей отрицавших христианский культ, и на позитивистов — дарвинистов, отрицавших Творца во имя гипотезы о безначальном круговороте материи. Такое смешение произвольно и не научно.

В древности спорили о том, откуда возникла вера в то или иное божество, но не было спора о том, как возникло само религиозное чувство и потребность веры. Любознательность людей того времени была направлена на вопрос о происхождении мира, о тайнах окружающей человека природы, а не на анализ своей собственной, человеческой, природы. Даже в ту пору, когда человек уже хорошо изучил звездное небо, постиг уже связь многих природных явлений и установил многие законы этих явлений, — он все еще не задумывался над собой как мыслящим существом: он брал самого себя (т. е. человека вообще) как нечто само собой разумеющееся и не нуждающееся в объяснении. Кстати сказать, это постоянное свойство человека наблюдать окружающий его мир раньше чем самого себя было всегда — и до нашего времени остается — причиной быстреего развития естественных наук в ущерб человеческому самосознанию. Древние мыслители, — напр. древнейшие философы Греции — не задавали вопроса: что такое вера вообще, в чем ее корни в человеческом мышлении? они рассуждали о самих объектах веры, часто отвергая их. Таков был ход мысли тех древних «безбожников», на которых любят ссылаться марксисты. Из Греков, например, Ксенофан говорил, что языческие боги придуманы по подобию людей, а Эвемер считал, что эти боги — просто люди-герои, которых обожествила народная молва: такая полемика имела в виду некоторые определенные формы культа, а не сущность религиозного чувства. Были, весьма редко, и материалисты, как Демокрит и позже (в Риме) Лукреций, отрицавшие творение мира Божеством и искавшие естественной причины мироздания; здесь, опять, не было психологического объяснения самого факта религиозного сознания. Но менее всего можно себе представлять эту эпоху первых европейских мыслителей по той кар-

тине, которая изображается в советских антирелигиозных учебниках: по ней выходит, что глупая толпа, обманутая жрецами, верила в каких-то богов, а более умные люди эту веру презирали. На самом деле у толпы, в ее ребяческом многобожии, было искание Божества, искание удовлетворения потребностям религиозного сознания, — и раздававшееся не раз осуждение *форм* удовлетворения этих потребностей отнюдь не означало отрицания самого религиозного сознания, ни даже попытки рационального его объяснения. Среди мыслителей, возвышавшихся над общим уровнем толпы, огромное большинство отходило от народных верований лишь для более глубокого и разумного понимания Божества. За пять веков до христианства Анаксагор говорил, что мир сотворен Высшим Разумом. Немного позже Сократ и Платон учили о Боге как о Высшем Благе и основе всякого блага, Первопричине всего сущего и основе нашего морального сознания. Аристотель определял в этой Первопричине непостижимую Двигательную Силу всего круговорота бытия и Творческую Волю... Учение таких древне-греческих мыслителей, в особенности Платона и Аристотеля, оказалось настолько близким к христианскому учению о Боге, что какбы предваряло и предвосхищало его, что и было отмечено, величайшими христианскими мыслителями. Это — свидетельство о данной человеческому разуму возможности постигнуть Бога даже одним лишь умозрением. Таким образом, история древней философии вовсе не похожа на то, что рассказывается о ней в антирелигиозных учебниках: деле не в том, что «умные люди» отвергали верования, которыми одурачивалась толпа, а в том, что «умные люди» умели подходить к вопросам веры поверх ребяческих воззрений толпы, и возвышались до созерцания Единого Божественного Творческого Начала, и даже познавали в Нем Его Всеблагую Сущность, Высшее

благо и красоту. До таких высот Богопознания поднимались те гениальные умы, которые, в противоположность философам углублявшимся только в вопрос о происхождении мира, анализировали самое человеческое сознание, основу в нем морального чувства, понятия о добре и красоте. «Познай самого себя», — это религиозно-философское изречение приводило и древних мудрецов к понятию о Божестве как к единому объяснению человеческого искания блага и гармонии.

Много веков спустя, когда пропаганду безбожия вели те западно-европейские «философы-просветители» XVIII-го века, на которых тоже ссылаются марксисты, их позиция была совсем иная. Мы уже указывали (см. выше, гл. I), что они боролись именно против христианского Богопознания, против христианского учения об отношении человека к Богу, — но многие из них были деистами и не отрицали Бога как Первопричины мира. С атеистами-материалистами их объединяла только ненависть против христианской Церкви и вера в присущие человеку нравственные качества без религиозного их обоснования. Именно в этом вопросе, — о религиозной основе морали и понятий о добре, — они расходились с древними философами, которые через анализ разума приходили к разумному осознанию Божественной Основы добра и морали. Но при всей озлобленности похода против религии ознаменовавшего XVIII-й век, ни деисты, ни тем более грубые материалисты вроде Гельвеция или Гольбаха (особенно любимые марксистскими безбожниками) не давали никакого разумного объяснения самого религиозного сознания, т. е. того, откуда появилось у человека то религиозное чувство, которое, по их мнению, было использовано жрецами и разными эксплуататорами. В то время этот вопрос как бы обходился. Но потребность в каком-либо ответе на него выяви-

лась ярко в XIX-м веке, когда овладела умами эволюционная теория в своей первобытной прямолинейности, т. е. когда человека стали рассматривать *только* как нераздельную часть животного мира.

Если, согласно этой теории, психика человека развилась постепенно из животного сознания, то когда, в какой момент этой эволюции и по какой причине возникли в этой психике религиозные представления, отсутствующие у животных? На это надо было дать какойнибудь ответ.

Наиболее рьяные дарвинисты стали искать первых проблесков этих представлений у обезьян. Кто-то додумался до такой гипотезы: какаянибудь человекоподобная обезьяна однажды испугалась сильной грозы, и ей померещилось невидимое существо производящее этот грохот, — отсюда могло зародиться нечто вроде благоговейного страха, которое передалось по наследству и перешло у людей в религиозное благоговение... Забавно, что эта нелепая гипотеза основывалась на дарвинизме, т. е. на учении об'ясняющем эволюцию животных видов естественным подбором и выживанием наиболее приспособленных к борьбе, — а ведь с этой точки зрения, казалось-бы, ясно, что наиболее способными к борьбе должны были быть наиболее бесстрашные, а не пугливые и оробелые. Впрочем, «гипотеза испуганной обезьяны» уже настолько высмеяна, что серьезно обсуждать ее не приходится; мы здесь о ней упомянули как об одном из бесчисленных примеров поспешных псевдо-научных построений из поверхностных схем.

Правда, теория происхождения религиозного чувства из страха перед грозными явлениями природы могла казаться лучше обоснованной, если ее перенести на самого человека, — т. е. полагать, что у первобытного дикаря могло зародиться это чувство благоговейного ужаса перед неведомой силой,

управляющей стихийными явлениями. Но если религиозное сознание, хотя-бы самое зачаточное, основывалось только на чувстве ужаса, то и проявлялось-бы оно только в формах выражающих трепет и стремление сокрыться от ужасающего Существа. Между тем, как исследование древнейших форм религий, так и наблюдения над бытом дикарских племен, показали, что самое хотя-бы смутное религиозное сознание связано не только с трепетом, но, в гораздо большей мере, с понятием о благодетельной силе покровительствующей человеку, и с которой человек ищет сближения, какбы втягивая ее в свой человеческий быт. Для отрицателей существования души этот факт признания дикарским умом не только страшной, но и Благой силы, является большим затруднением. Для нас, христиан, совершенно ясно, что это понятие о Благой Силе есть искра Богопознания данного человеческой душе, искра хранимая душою даже при одичании или недоразвитости разума. Но те, кому неприемлемо наше христианское объяснение, должны были найти какой нибудь другой ответ на вопрос о происхождении религиозного сознания. Искание такого ответа породило не мало научных споров; немало гипотез для объяснения источников религиозного сознания было выдвинуто и потом отвергнуто. Мы здесь должны несколько задержаться на этих гипотезах, так как они приводятся в советских антирелигиозных учебниках, в смешанном виде, но в качестве якобы единого и окончательного научного воззрения на происхождение религии.

От XVIII-го века была унаследована так называемая мифологическая теория, по которой религиозные представления связывались с замечаемым у детей и у дикарей свойством одушевлять предметы, т. е. приписывать сознательную жизнь всяким неодушевленным предметам, в особенности движущимся. На этом основании, казалось, могли представляться жи-

выми реки, небесные светила, и т. д., а затем стали слагаться мифы (т. е. сказания) о жизненных действиях этих таинственных живых существ и о их взаимоотношениях. А стихийная сила этих «существ» привела к мысли о приписывании им божественной власти, с делением их на существа добрые, благодетельные для людей, или наоборот злые и зловредные. Эта теория сама по себе довольно правильно объясняет, как возник *политеизм* (т. е. многобожие) из ребяческих наблюдений над природой, но без ответа на то, как возникла сама мысль о поклонении какому либо таинственному существу, или тем более влечение к нему и потребность общения с ним. Такой ответ, на основе приведенной мифологической теории, пыталась дать в XIX-м веке школа ученых возглавляемая Максом Мюллером. По мнению Мюллера и его последователей, первые-же проблески разумного сознания у первобытного дикаря указали ему на солнце как на источник жизни, и отсюда возникло сперва поклонение солнцу (так наз. *гелиотеизм*, т. е. солнцезажение), а дальнейшим развитием этого первичного чувства благоговения перед солнцем было распространение этого чувства на небесные светила, как связанные с солнцем своими таинственными передвижениями по небесному своду; в дальнейшем-же, более отдаленными формами солнцепоклонства явилось обожествление разных явлений природы, как связанных с живительными силами солнца или, наоборот, с его опаляющей силой; из этого поклонения природе вообще развился позднейший политеизм. Странники этой теории (ее называют натуралистической) считали, что не только религиозные мифы политеизма, но и предания глубокой древности о разных героях и полубогах были отражением основного первобытного гелиотеизма: они были какбы символическим воплощением свойств, приписываемых солнцу и связанном с ним явлениям природы.

Эта теория имела успех как раз в то время (около середины XIX-го века), когда враги христианства, в поисках новых доводов против него, стали искать в истории первобытного христианства следов мифотворчества в духе теоретиков Мюллеровской школы. Еще до того (в конце XVIII-го века) была пущена в ход догадка, что Сам Христос и Его ученики могли быть придуманы, на подобие греческих и римских «полубогов», в виде очеловеченных отражений солнечных мифов. Кое кто ухватился за эту смехотворную догадку, и были попытки провести параллель между некоторыми чертами Евангельского рассказа и некоторыми древними сказаниями из цикла солнечных мифов. Эти попытки были забавно высмеяны одним католическим писателем, который написал на них пародию в виде якобы научного труда, доказывавшего, что вся история Наполеона — тоже солнечный миф: Наполеон — солнце, восход его на Востоке (поход в Египет), закат его зимой (поход в Россию), двенадцать маршалов — знаки Зодиака, и т. д. Эта остроумная шутка очень хорошо подчеркивала слабость натуралистической теории когда ею пытались объяснить, путем насильственно-притянутых аналогий, чуть не все основные религиозно-философские понятия чело века и даже воспоминания о действительных явлениях и событиях (ибо сказания, напр., о героях-полубогах были, в большинстве случаев, основаны именно на смутных исторических воспоминаниях). Что касается применения мифологической теории к Личности Христа, то мы даже разбирать его здесь не будем, так как вернемся далее к истории христианства.

В общем, мифологическо-натуралистическая теория, даже в разработке серьезных ученых Мюллеровской школы, давала лишь раз'яснение некоторых путей развития первобытного мифотворчества и развертывания его в форме позднейших политенстических религий. Но для решения вопроса о возник-

новении самого религиозного сознания она ответа не давала. А все углублявшееся изучение быта и религиозных верований дикарских племен позволяло установить, что поклонение солнцу и явлениям природы далеко не является всегда и везде первичным проявлением религиозности: оно часто носит несомненные признаки позднейшего происхождения и вытекает из более раннего и более общего понятия о неведомой Силе, покровительствующей человеку. Успехи этнографии (т. е. науки изучающей человека в его разноплеменной пестроте) показали, что в самом хотя-бы диком состоянии и на самых первобытных стадиях культурного развития человек прежде всего задумывается над тайной смерти, над вопросом о своей посмертной судьбе и о своем отношении к умершим родичам. На основе этих данных возникла, для объяснения происхождения религиозного сознания, теория *анимизма* (названная так от латинского слова *анимус*, т. е. дух), считающая, что первичной формой этого сознания было представление о духе, обитающем в человеке.

Теория анимизма в марксистских антирелигиозных учебниках излагается вслед за высказываниями Маркса, Энгельса и материалистов-позитивистов о религии, и излагается она так, как будто она в логической связи с их грубейшими представлениями о происхождении религии из страха первобытного человека перед явлениями природы. На самом деле, теория анимизма, начало которой положено известной книгой Тейлора «Первобытная культура», — появившейся (на английском языке) в 1872-м году, — подходит к этому вопросу с совершенно иной стороны. Она обоснована на этнографических данных, показавших, что даже у наиболее отсталых, диких племен Африки и Океании самым характерным первичным признаком религиозной мысли является не страх перед неведомыми силами, а вера в духов, добрых или злых, но преи-

мущественно добрых, помогающих человеку, если он умеет войти с ними в сношения. Духи эти представляются дикарю в виде безплотных двойников человека, живущих его жизнью, но переживающих его телесную смерть; отсюда — поклонение духам предков, вождей, и т. д. Анимистическая теория полагает, что такое верование возникло у первобытных людей для об'яснения своих сновидений, — когда им снилось, что они охотятся, плавают, хотя они знали, что их спящее тело никуда не уходило, — или когда они видели во сне умерших родственников и друзей и даже говорили с ними. Из этой первичной веры в человеческого двойника могла развиться мысль о существовании таких-же двойников у животных и даже вообще у всех движущихся предметов; наконец, последующее развитие этих понятий привело к мысли о совершенно безтелесных существах, — богах, — и о главном среди них величайшем Боге Владыке всего.

Ясно, насколько такая теория о происхождении религиозного сознания разнилась по существу от голого материализма Марксовской эпохи. Она уже признавала у человека *естественное понимание двойственности его природы*: хотя она и полагала, что мысль о человеческом двойнике — продукт дикарской мысли, но по крайней мере признавала, что эта мысль зародилась у дикаря самостоятельно, из наблюдений над самим собой, а не навязана ему какими-нибудь обманщиками-жрецами... Все-же начертанная анимистической теорией схема зарождения и развития религиозного сознания отнюдь не была удовлетворительной. Прежде всего, она предполагала в «первобытном человеке» способность строго-логического суждения, восходящего от частного к общему, — от понятия о человеческом двойнике до понятия о Высшем безтелесном и всеильном Духе. Сторонникам анимистической теории насмешливо указывали, что их первобытный

дикарь философствует, как вполне культурный человек. А ведь вопрос, — с точки зрения эволюционной теории, — шел о том, как зародилось религиозное сознание у существа едва отделившегося от животного.

Правда, высказывалось мнение, что эпохе «анимизма» предшествовала эпоха безрелигиозная, т. е. без всякого признака религиозного сознания даже в виде поклонения духам предков. Это мнение, конечно, нашло свое место в марксистских антирелигиозных учебниках, где оно излагается, как несомненная научная истина. На самом деле, наукой оно давно отринуту, как не подтвержденное ровно никакими научными данными. Исследование самых древнейших остатков первичного человеческого жилья и быта доказало, что даже в пещерную эпоху мертвецы хоронились в каком-то ритуальном (обрядовом) порядке, а это есть несомненный признак каких-то хотя-бы смутных понятий о загробной жизни, о том, что нечто переживает умершее тело. В наше время мнение о «безрелигиозной первичной эпохе» отвергается всеми научными авторитетами. Опровергнуто также мнение, будто среди современных нам дикарских племен имеются группы якобы совершенно лишенные религиозного сознания даже в зачаточной форме. Таких абсолютно безрелигиозных племен нигде не оказалось: даже у наиболее темных дикарей, находящихся на самой низшей степени развития, исследователями отмечены проблески религиозного сознания, и в особенности смутное, плохо выраженное, но все-же бесспорно — существующее понятие о каком-то высшем Существо, надмирном и непознаваемом¹. Это доказывает, что понятие о Божестве (хотя-бы

¹ Из огромной научной литературы по этому предмету достаточно указать на книгу Лауга «Создание религии» (на англ. яз., I-ое изд. в 1898 г.), на труды В. Шмидта, в особ. «Происхождение идеи о Боге» (по нем., 1912 т.), на книгу проф. Монтондона «Культурная этнология» (по франц., 1934 г.), и мн. др.

в неясной форме) возникло не постепенно, в виде развития какой-то первичной веры в духов, а наоборот лежит в основе самых первичных форм миропонимания и связанных с ними верований.

Это основное, предшествующее всяким формам религиозного чувства, понятие о Божестве преломляется, как в кривом зеркале, в разнообразных первобытных проявлениях религиозного сознания, — и здесь часто можно проследить не процесс развития, а наоборот процесс регресса, т. е. отставания, постепенного заволакивания и помутнения былых более ясных понятий. Мысль о Божестве постепенно искажается, грубеет, покрывается налетом всяких ребяческих представлений вплоть до грубого фетишизма, по мере бытового одичания людей и племенных групп. Подобно тому, как детям свойственно искажать и фантастически переименовывать на свой лад все когда-то поразившее их воображение, дикарская психология, очень близкая к детской, переименовывает понятия превышающие одичалое мышление. К этому вопросу о регрессе религиозного сознания у дикарей мы сейчас вернемся, но ранее того надо упомянуть еще об одной гипотезе о происхождении религии, выдвинутой в самом конце XIX-го века на смену анимистической теории. Это — теория первобытного *тотемизма*, т. е. поклонения *тотему* (фетишу), суеверно почитаемому изображению животного или растения.

Теория тотемизма, как и анимистическая, основана на изучении дикарского быта. Было замечено, что многие дикие племена придают особое священное значение тотему, как своему покровителю, и воздают ему нечто в роде религиозного культа, часто связанного с колдовскими действиями и заклинаниями. Отсюда возникло мнение, что такая форма грубейших колдовских суеверий, связанных с известным предметом («тотемом»), могла быть зачатком религиозного со-

знания. Такая теория «первичного тотемизма» имела большой успех в самом начале XX-го века. С материалистической точки зрения она могла быть более приемлемой, нежели теория анимизма, возбуждающая такие неудобные для материалистов вопросы о том, откуда взялось у первобытного человека понятие о своем безплотном двойнике... А поскольку непременно хотели установить родовую связь между человеком и животным, было приятно предположить, что первобытный человек сам сохранял туманное воспоминание об этом родстве, и поэтому избирал своим племенным божком какого-нибудь зверя или его изображение. Но успех теории тотемизма в ученом мире был кратковременный, и даже один из первых ее основателей, ученый Фрезер, впоследствии каялся в своих слишком поспешных выводах из неполных этнографических данных, и предостерегал от них других. Дело в том, что углубление этих данных, т. е. дальнейшее изучение явлений тотемизма у разных дикарских племен, показало с очевидностью связь понятия о тотеме с образованием, — большей частью в среде самого племени —, каких-то группировок или союзов, причем тотем служил об'единительным символом для обособившейся группы и отличал ее от другой группы или союза (так например отмежевывались взрослые от юношей, охотники от рыбаков и т. д.). Таким образом, тотем связан с установлением каких-то примитивных социальных разграничений, или с внутрплеменным соперничеством разных группировок, и сплочение вокруг избранного тотема имело значение социальное, а не религиозное. В сущности, тотем является зачаточным видом тех символических изображений, которые впоследствии приняли форму знамен, гербов, и т. п. Такого рода символизм, связанный с определившимся уже расслоением рода или «клана», никак не может быть причислен к основным проявлениям религиозного сознания, ибо

ему во всяком случае должно было предшествовать усвоение мысли о возможности одухотворения какого либо изображения и о придавании ему мистического значения. В науке уже установился теперь взгляд на тотемизм, как на явление характеризующее первичные социальные сдвиги, но не имеющее прямого отношения к вопросу о происхождении религиозного сознания как такового. Роль-же тотема в каких-то дикарских примитивных или упадочных культурах, полу-религиозных полу-колдовских, об'ясняется тем, что первичные формы развития общественных отношений тесно переплетаются с религиозными представлениями, вводящими мысль о замене кровной связи (т. е. родового признака) связью духовной (т. е. объединением по признаку общности сознательных понятий помимо кровного родства). К этому вопросу о переходе от племенного быта к общественному под влиянием религиозных представлений мы вернемся подробнее в следующей главе.

Что касается колдовства и магических действий, связанных у некоторых дикарских племен с тотемом, то их следует анализировать отдельно не только от тотемизма, но и от тех действительно-религиозных культовых форм, с которыми они часто сочетаются, — не только в первобытных религиях, но и в некоторых позднейших. Религиозное сознание, как уже здесь не раз указывалось, основывается на реальном ощущении реальной надмирной Сущности, превышающей человеческую природу. Магия-же, наоборот, основана на осознании человеком в самом себе таинственных сил, превышающих его обычные формы физического действия, — и на стремлении эти силы использовать для подчинения себе других людей или окружающий мир. Мы уже упоминали выше (см. стр. 71-72) о заложенных в человеке возможностях, проявляющихся в фактах т. наз. внушения, ясновидения и т. п. — фактах вполне

реальных и всегда известных, но лишь в наше время ставших предметом серьезного научного изучения. Человек с мало развитой рассудочной деятельностью, и вообще более близкий к природе, явственнее ощущает эти внутренние необъяснимые ему возможности, и лучше нас умеет их развивать. Это и есть источник магии и всех хотя-бы грубых колдовских действий. Именно потому, что они своими корнями уходят в глубь каких-то подпочвенных сил в самом человеке, они неизменно сопровождали долгий исторический путь человечества, часто вторгаясь в область его представлений о сверхъестественном. Если в наше время мы видим народную магию лишь в виде грубейшего знахарства и шаманизма, в пестрой смеси суеверия и шарлатанства, то это не значит, что под этим нет традиций когда-то верных наблюдений над природой и над человеком. Подобно тому, как в народных лекарственных средствах можно проследить реальное знание целебных свойств некоторых растений, еще не изученных нашей медициной, — так и в разных колдовских действиях сказывается смутно-осознанное ощущение сил внушения, самовнушения, нервного возбуждения, и т. д. Этими силами пользовались не только в целебных целях, но также, напр., для нанесения вреда какому-нибудь врагу. Исследователи быта дикарских племен единогласно свидетельствуют о случаях таинственной мести, наносящей врагу вред или даже смерть какими-то неизвестными нам способами. От таких свидетельств нельзя отделяться простым их отрицанием, как отделялись в прошлом веке от всех указаний на факты гипноза и телепатии, пока не установился научный подход к этим фактам в смысле добросовестного их исследования. Для дикаря-же, и вообще для человека невежественного, нет ясной грани между разными областями естественного и сверхъестественного, поэтому у него могут сливаться ощущения

вытекающие из внутренних *физических* (хотя-бы и необ'яснимых) сил с ощущениями *сверхприродной реальности*, сообщаемыми ему душою. Восприятие этих ощущений двоякого рода должно развиваться по двум совершенно разным и не параллельным линиям, но в примитивном или одичалом сознании эти линии могут перепутаться, и только окрепший разум научается их различать. Видеть-же в магии источник религии или нечто свойственное религии, значит отказаться от разумного анализа и впасть в ошибку, простительную только дикарям.

К этому надо добавить, что эта возможность смешения в диком или помраченном сознании магии с религией может быть иногда использована во зло человека, для заглушения в нем ясных религиозных представлений. Мы выше (см. стр. 45—47) видели, что по христианскому учению душа человеческая повреждена и может иногда отдаваться всецело влечениям зла, и притом зла даже не осознанного рассудком: помрачение разума выражается в утрате ясности понятий, связанных с душевными влечениями. Религиозное сознание, влекущее человека к восприятию реальности Божественной, может быть искажено и сбито с пути до искания удовлетворения духовных потребностей в реальности иной. В этом — опасность магии даже в тех ребяческих ее формах, когда она смешивается с неразвившимися религиозными потребностями. Но к этому вопросу мы вернемся далее.

Мы перечислили здесь главнейшие гипотезы, выдвигавшиеся за последние два века для об'яснения «естественного» происхождения религиозного сознания. К ним можно было-бы добавить еще несколько теорий и мнений, но поскольку они примыкают в той или иной форме к схемам начертанным приведенными гипотезами, мы на них останавливаться не будем. Уже из сделанного нами, в хронологическом порядке,

обзора видно, *во первых*, что ни одна из этих научных гипотез не дает исчерпывающего ответа на поставленный вопрос о происхождении религиозного сознания, и, *во вторых*, что все эти гипотезы возникали и возникают в процессе спора об этом вопросе между разномыслящими учеными, и противоречат друг другу. Поэтому, говорить о какой-то якобы единой научной точке зрения на вопрос о религии может только человек незнакомый с историей научной мысли, или-же умышленно вводящий других неосведомленных людей в заблуждение. Антирелигиозные учебники, выставляющие против наших об'яснений религии то, что они называют взглядами и решениями «науки» по этому вопросу, просто скрывают от своих читателей факт отсутствия какого-бы то ни было единства в научных воззрениях на религию. То, что в этих учебниках преподносится в виде «научного об'яснения религии», есть странная мешанина из мифологизма, анимизма, тотемизма, и прочих гипотез, с умалчиванием о противоречиях между этими гипотезами и о том, что ни одна из них не выражает воззрений *науки вообще*, а каждая из них лишь мнение, принятое иногда очень немногими учеными даже из числа тех, которые числятся в лагере материализма.

Для нас, христиан, все эти гипотезы не представляют затруднения. Для нас ясно, что все дикарские, ребяческие, а иногда даже уродливые формы первичных проявлений религиозного сознания выражают, в искаженном виде, *припоминание* чего-то дремлющего в глубинах человеческой души, и прорывающегося в сознательную жизнь человека лишь в форме соответствующей уровню этой жизни, — т. е. сперва в диких формах дикарского быта и дикарских понятий. Сквозь безобразные иногда внешние формы просвечивает для нас лежащая под ними основная сущность: тяга к Неведомому Богу и осознание, хотя-бы смутное, Его присутствия в мире.

Но здесь мы считаем нужным вставить одно общее замечание о тех данных, на которых строятся гипотезы о происхождении религии. Данные эти, как мы видели, заимствованы преимущественно из этнографических наблюдений. Ученые этнографы, изучая где-нибудь в глухих дебрях Африки или Австралии дикарские племена, полагают, что они здесь имеют дело с отсталыми человеческими группами, оставшимися приблизительно на уровне первобытных людей; поэтому предполагается, что по их верованиям, по их психологии, можно приблизительно восстановить психологию первобытного человека. Но тут возникает целый ряд недоуменных вопросов. Почему эти человеческие группы так отстали от других? Почему некоторые из них остались на уровне того, что мы называем каменным веком, а другие, хотя и совершенно непричастные к нашей цивилизации, все-же выработали себе какую-то своеобразную дикарскую культуру, держатся каких-то темных традиций быта и верований? Обычное объяснение этого факта тем, что эти племена по историческим обстоятельствам остались в стороне от общих культурных течений, не вполне удовлетворительно уже потому, что нельзя доказать полную разобщенность этих человеческих групп от остального человеческого мира и скрещивавшихся в нем культурных течений. Наоборот, ближайшее изучение как полинезийских дикарей, так и африканских пигмеев, доказало, что все эти племена, считающиеся наиболее «дикими» на всем земном шаре, являются лишь осколками когда-то гораздо более крупных группировок, занимавших обширные территории, причем оседание ныне известных нам племен на местах их теперешнего расселения произошло лишь после долгих периодов переселенчества, отступления перед завоевателями, или наоборот оседания на вновь-завоеванных местах. Так, например, островитяне Полинезии оказываются

пришлым элементом, осевшим в разное (доисторическое) время на этих островах, Не вдаваясь в подробности таких данных о происходивших перемещениях и расселениях человеческих групп, достаточно сказать, что при свете этих данных уже нельзя говорить о полной разобщенности некоторых из них от других: были несомненно соприкосновения и возможности культурного влияния. А если так, то допустимо предположение, что современные нам дикари являются не отсталыми племенами, а выродившимися осколками когда-то более культурных групп, постепенно одичавшими, — на подобие того, как современные египетские феллахи являются выродившимися остатками тех Египтян, которые воздвигали пирамиды и вырабатывали изумительную религиозную философию... Но вырождение, напр., Египтян происходило при полном свете исторических событий и в разгар столкновений между высоко-культурными человеческими группировками, а вырождение племен затерявшихся в джунглях девственных лесов или на пустынных островах могло закончиться полным одиночеством. Поэтому позволительна такая гипотеза: быть может современные дикарские племена дают нам картину не детства человеческого разума, а его старческого одряхления, — того, что в медицине называется «инфантилизмом» (т. е. впадением в детство)? Если так, то те неясные представления о Божестве, которые заволакиваются у них разными дикими понятиями, являются обрывками смутных, искаженных воспоминаний о бывших религиозных воззрениях.

Заметим, что у всех народов сохранились предания о каких-то своих дальних предках, которые были сильнее и мудрее их, принадлежали к какой-то высшей породе: все народные сказания о великанах, богатырях, и т. п. сложились на почве этих преданий. Быть может, эти предания сами по себе — смутное воспоминание о древних погибших цивили-

зациях, о которых говорит нам современная археология; быть может, эти воспоминания уходят еще дальше в глубь веков и улавливают эхо еще более древних культурных периодов, предшествовавших великим геологическим катастрофам смывшим целые материки? Для нас, христиан, исповедающих, что человек создан Богом, и создан не таким каким он стал после грехопадения, вполне приемлема мысль, что и после своего катастрофического падения человек был иным чем наши современники, и мог постепенно опуститься до уровня паузасов и готтентотов. К этому вопросу мы вернемся далее, когда будем говорить о Библии. Здесь же мы должны были только отметить эту гипотезу о постепенном одичании части человечества, чтобы подчеркнуть, насколько шатки те научные данные, на которых возводятся целые схемы о постепенном развитии человека из животного состояния. Фактически, все эти данные тоже не более как ряд гипотез, более или менее правдоподобных, а истинного, строго-научного знания о далеком доисторическом прошлом человека у нас нет, и когда антирелигиозные учебники излагают историю первобытного человечества с таким видом, будто все там рассказанное действительно известно и закреплено научными данными, они просто вводят в заблуждение. Для науки точные сведения начинаются лишь с того момента, когда она располагает документальными данными, т. е. письменными документами или остатками человеческих поселений. А жилищное строительство человека, и тем более его письменность, очень отдалены от первичной эпохи существования человека на земле: об этих отдаленных эпохах можно говорить только гипотезами, и эти гипотезы постоянно меняются в процессе работы научной мысли.

Но здесь надо подчеркнуть, что смена научных гипотез, чрезвычайно важная для установления научного мировоззрения, не колеблет наших религиозных воззрений. Для ма-

териалистической науки, стремящейся найти доказательства происхождения человека от животного, и происхождения религиозного сознания человека от животного сознания, весьма важно доказать прогресс человека от дикаря до культурно-мыслящего существа. Для религиозной мысли, отделяющей человека от животного, одинаково приемлема и теория прогресса и теория регресса, т. е. можно допустить и то, что бытие человека на земле, сразу после грехопадения, обратилось в полуживотное существование, от которого началось медленное восстановление и просветление его померкшего разума, — но можно допустить и то, что человек наоборот хранил яркое воспоминание о постигшей его катастрофе и о том, чем он был до нея, и лишь постепенно опустился до одичания. Повторяем, для христианского сознания нет затруднения ни в той, ни в другой гипотезе, и это есть еще один пример того, насколько религиозное сознание само по себе независимо от разных и постоянно меняющихся данных научного исследования. Наука может переходить от одной гипотезы к другой для установления своего взгляда на человека: с крушением каждой гипотезы рушится вся построенная на ней схема. Религия познает в человеке то, что в нем неизменно, хотя-бы под самым густым налетом земной грязи, и смена мнений о человеческом организме не меняет ее воззрения на душу как на главную составную часть двойственного человеческого естества. Бывали, конечно, случаи, когда христианские мыслители и писатели связывали свое общее представление о человеке с господствовавшими в их время научными понятиями. Это — ошибка человеческого суждения, вполне извинительная, и она сама исправлялась тем, что когда те научные данные, на которых хотели что-то обосновать, оказывались опровергнутыми, то религия сохраняла свои незыблемые позиции и без этой основы, ибо ее

позиции основаны не на преходящем знании, подчиненном смене методов исследования, а на познании сути преходящих явлений.

Как-бы то ни было, — являются-ли современные нам дикарские племена регрессирующими и одичавшими частями человечества, или наоборот представителями младенческого его состояния, — изучение их быта и верований конечно имеет огромное значение для исследования слабейших, нарождающихся или вырождающихся, проявлений религиозного сознания. Оттого таким исследованием, задолго до ученых-материалистов, занялись христианские ученые, преимущественно миссионеры, впервые начавшие изучение религиозных понятий и религиозно-бытового уклада тех диких племен, которым они несли проповедь христианства. Вся современная этнографическая наука, в этом смысле, создана трудами христианских (преимущественно католических) миссионеров, и доныне пользуется главным образом их наблюдениями. А разработку этих наблюдений, наравне с учеными-агностиками или материалистами, ведут доныне многие христианские ученые, имена которых блещут в первых рядах среди представителей этнографической науки. Мы об этом здесь напоминаем чтобы показать, что те самые научные данные, которые выставляются марксистами как доводы против религии, не только вполне известны христианским ученым, но ими самими добыты и ими использованы. Вопрос не в этих данных, а в подходе к ним. Марксисты говорят о первичных (или упадочных) формах религиозного сознания, как о религии вообще: отмечая у дикарей какие-нибудь признаки смешения колдовства с религией, какие-нибудь уродливые формы религиозных культов, они говорят об этих признаках, как о чем-то свойственном вообще религиозному сознанию. Они ставят на одну доску ребяческий фетишизм и религиозную

философию! Это — не только злостное искажение действительности, но и пренебрежение методами научного исследования. Всякое явление должно изучаться не в зародыше, а прежде всего в состоянии полного своего развития, и только тогда изучение зародыша может быть плодотворно. Религия (даже если подходить к ней только с точки зрения истории и социологии) есть такое огромное явление в мире человеческом, что изучение одних ее первичных форм не может дать никакого представления о том, чем она была и есть для человека. Как ни интересно (и прежде всего именно с религиозной точки зрения) изучение тусклых проблесков религиозного сознания у какого-нибудь австралийского дикаря, разве оно может дать хотя-бы отдаленное представление о вершинах религиозного созерцания, о той яркости и глубине миропонимания, которыми пронизывалась мысль гениальных творцов христианской философии, великих христианских святых? Какое представление о полете птицы мог-бы иметь человек никогда не видавший этого полета, но изучающий, хотя-бы самым тщательным образом, птичье яйцо? Что дало-бы изучение желудка тому, кто никогда не видал-бы дуба? Что знали-бы мы о человеке вообще, еслибы располагали только данными эмбриологии (науки изучающей зародыш)? Что знали-бы мы об изумительных достижениях человеческого ума, еслиб изучали только первый лепет младенца, или бессвязный бред умственно-отсталого, или обрывки сознательной памяти у старчески-слабоумного?

Только познав религию на ее вершинах можно с должным пониманием оглянуться на долгий путь человечества до этих вершин, и тогда становятся ясными извилины этого пути, и постепенный расцвет религиозного сознания по мере расширения разума, и углубление религиозных потребностей по мере разумного развития, и блуждание во тьме если разум

сбился с пути, и погоня за блуждающими огоньками когда утерян путь к свету . . . Изучение религиозного прошлого человечества дает нам понять, что религиозное сознание заложено в нас как *динамический принцип*, как возможность и внутренняя сила, участвующая в нашем духовном развитии, но поэтому и подчиненная, в смысле своих проявлений, законам этого развития, и оттого слабо ощущаемая как на первых стадиях духовного роста, так и на стадиях духовного вымирания.

Явления вырождения или вымирания религиозного сознания мы можем наблюдать не только у дикарей, но и у людей культурных. И заметим, что такое вырождение всегда сопровождается воскрешением каких-то дикарских понятий и суеверий. Чем отличается от дикарского фетишизма вера в предмет «приносящий счастье»? А столоверчение, вера в «спиритизм» чем отличаются от первобытного анимизма (да еще в более грубой форме)? А столь распространенные в наше время увлечения оккультизмом, разными тайнами «черной» и «белой» магии? Все это — суррогаты духовной пищи, всегда выступающие на первый план либо при слабом развитии религиозного сознания, либо при его вымирании или насильственном подавлении. Так, преследования религии во има безбожия всегда и везде косвенно вызывали появления таких извращений религиозного чувства, лишённого настоящей пищи. Человек чувствует присутствие в мире чего-то надмирного и непознаваемого, и стремится к нему, хотя-бы спотыкаясь во тьме.

Именно потому, что магия и всякие формы колдовства являются *подменой* религиозного чувства, христианская Церковь всегда их осуждала и запрещала. Кто знает, насколько категоричны эти запреты, может только удивляться безцеремонности, с которой антирелигиозные учебники пытаются

уверить своих читателей, что религия по существу родственна магии и сливается с ней в своих обрядах. Оставляя в стороне злой умысел в таких заявлениях, можно лишь сказать, что они свидетельствуют о таком вымирании религиозного сознания, при котором утрачивается всякая возможность его понимания.

И все-же, даже на такой стадии вымирания, религиозное сознание дает себя чувствовать, даже у многих безбожников, в форме переживания у них этических принципов, имеющих единственным своим основным источником религиозные понятия. Все то, что ныне называется гуманизмом, уважением к человеческому достоинству, человеческой солидарностью, и т. п., есть не что иное, как перелицованные религиозные представления о духовном братстве людей, о их духовной связи превозмогающей все племенные или иные признаки разделения. Все это — наследие религиозного миропонимания и не поддается никаким материалистическим толкованиям: никакие марксистские объяснения «солидарности интересов» не могут расшифровать сущности того влечения человека к человеку, которое основано на уважении в человеке его духовной личности, и столь-же отличается от животного стадного чувства, насколько человеческий разум отличается от животного сознания.

Первое проявление религиозного сознания в человеке дало ему осознание самого себя как духовной личности, как существа обособленного своим внутренним миром от всего окружающего, и в то же время связанного невидимыми нитями с чем-то недоступным его животным ощущениям. Следующим этапом религиозного сознания было искание сближения с существами одинаково чувствующими, искание с ними общего языка для выражения общности понятий и для совместного искания сближения с властвующими над миром

таинственными силами. Так начались религиозные культы, и с ними те общественные отношения, которые дали уразуметь обязательства человека перед другими людьми, и духовную связь сперва с небольшой группой таких-же людей, а затем с человеком вообще как носителем высшего начала. К этой истории развития общественных отношений из религиозных культов мы сейчас переходим.

Глава Пятая.

РЕЛИГИОЗНЫЕ КУЛЬТЫ И ИХ СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ.

Несостоятельность марксистского учения о классовой сущности религии. Об'единение людей общностью религиозного культа и переход от связи кровной к связи духовной. Религиозное начало гражданского сознания. Отражение гражданского быта на внешних формах культа. Влияние расселения и метизации. Пантеизм, политеизм и антропоморфизм; переживание под их формами монотеистических идей. Главные древние религии. Идея Рока. Таинства и синкретизм.

При обзоре главных научных гипотез о происхождении религиозного сознания мы совершенно оставили в стороне марксистское учение о классовой сущности религии, так как оно среди этих гипотез никакого места занимать не может. Оно опровергается уже тем, что научные споры, как мы видели, происходят вокруг вопроса об источниках самого религиозного сознания и о зарождении религиозных представлений в глубинах человеческой психики, что конечно предшествовало каким-бы то ни было взаимоотношениям между людьми на почве религиозных воззрений. По существу своему религиозное чувство есть дело личное, а не общественное. Но, как уже указывалось, внешние проявления религиозного чувства (хотя-бы в его зачаточных формах) и стремление к удовлетворению народившихся религиозных потребностей, немедленно принимают характер особых отношений человека к людям разделяющим эти стремления, или, наоборот, к людям инакомыслящим. Поэтому внешние формы удовлетворения ре-

лигиозных потребностей, — т. е. религиозные культы, — оставаясь прежде всего удовлетворением личных потребностей, одновременно становятся и делом общественным: в них отражаются и личные верования каждого человека, и коллективное признание этих верований целой группой (хотя-бы немногочисленной) одинаково мыслящих людей, и этические принципы вытекающие для каждого человека из его верований, и коллективное признание этих принципов как обязательных для каждого члена данной группы. Таким образом, религиозный культ является одновременно и делом личным, и делом общественным. Но марксизм замечает только часть этого явления, а именно общественный характер культа, и притом рассматривает не основной, принципиальный характер связи между людьми создаваемой общностью культа, — а разные наносные признаки, затемняющие понимание этой религиозной связи. Основываясь на таких неверных данных, марксизм провозглашает, что религия есть по существу только отражение отношений между расслоившимися человеческими группами, или «классами».

Здесь — не только смешение религиозного культа (т. е. внешнего, обрядового выражения религиозных понятий) с основной сущностью религиозного сознания. Здесь — глубокое искажение действительности, и притом в обычном у марксизма смысле: смешение причины со следствием.

Что религиозные обычаи и обрядовое выражение религиозных воззрений нередко подпадали под влияние разных форм бытового уклада, — этого никто не оспаривает. Но это вовсе не значит, что они по существу своему зависели от этих форм и из них вытекали. Наоборот, многие бытовые формы слагались под влиянием религиозных воззрений, как увидим далее. Тут происходило взаимодействие, совершенно неизбежное при сложности исторической эволюции проходимой че-

ловечеством и при сложности самого человеческого естества. Но в исторической эволюции и в созидательном процессе культурно-бытовых форм основная роль религии была не раз'единительная, а наоборот объединительная. Именно религия, даже в зачаточных своих формах, вывела человечество из племенного состояния на путь гражданственности, заменив понятие о кровном родстве понятием о родстве духовном, и создав таким образом основу для объединения людей по признакам независимым от условий рождения и кровных связей.

Группировка по кровной связи была основной ячейкой человеческого общества. Мы здесь не будем останавливаться на научных спорах по вопросу о первобытном родовом строе, о первичных формах «матриархата» (т. е. установления родовой связи по матери) или патриархата, и о происходившей, повидному, борьбе между этими двумя формами родового быта. Так или иначе, первичной формой сплочения людей была форма родовая, по признаку кровного родства. С этим же родовым бытом были связаны и первичные формы религиозного культа, т. е. группировки людей для совместного почитания (хотя-бы в грубой форме) какого-то общего своего покровителя, — будь-то дух или фетиш, — или для совместного умоления неведомых грозных сил. Если первым проявлением сознательной жизни у человека является осознание им его собственной личности, то первой-же степенью расширения этого понятия о личности является осознание своей связи с близкими по крови людьми и принадлежности к коллективной личности рода; отсюда и первые проявления коллективного религиозного сознания, сперва скрепленные только признаком кровной связи. Так возникли родовые религиозные культы, впоследствии развившиеся в религиях основанных на культе предков. Когда мы говорили выше о тотемизме (см. стр. 89-91), то указывали, что большинством ученых то-

темизм отмечается как первый признак внутри-племенного расслоения, связанного с образованием группировок и союзов объединенных символическим тотемом для подчеркивания своей обособленности¹. Такое отслоение могло быть в религиозном смысле неполным: группировки объединенные тотемом могли образовываться без отрыва от родового культа и параллельно ему. Но сам родовой союз и его религиозная мистика должны были претерпевать изменения ввиду притока членов иной крови, прежде всего через браки. Этот приток регулировался разнообразными мерами и предписаниями. Были племена запрещавшие брать жен из другого племени: это так называемая «эндогамия», имевшая целью охранять чистоту крови для сохранения именно мистического ее значения и связанного с ней религиозного культа. У других племен существовала, наоборот, «эксогамия», т. е. введение жен именно иноплеменных, с приобщением их к родовой духовной семье. Брак, во всех его формах, всегда и везде сопровождался каким-то хотя-бы самыми примитивными религиозными обрядами, не только потому, что деторождение всегда вызывало благоговение перед тайной жизни, но и потому, что продолжение рода было делом священным, именно ввиду религиозного отношения к родовой связи. Понятие о связи духовной, — т. е. о приобщении нового члена к родовому культу, — в браке еще сливался с понятием о связи кровной, поскольку дело шло о продлении рода. Но приток инородных элементов происходил не только путем брака, а через усыновление, братание и т. д. Введение такого нового члена в родовой круг совершался путем разных мистических обрядов, и тут уже понятие о духовной связи какбы

¹ Есть предположение, что тотемом объединялись сперва мужские тайные союзы, возникшие для борьбы с матриархатом.

преодолевал понятие о связи кровной: через совершение соответствующего обряда «чужой» становился «своим». Так подготавлился переход от родового быта к общественному, спаянному духовным единством. Конечно, поводом к вступлению в такое объединение могли быть разные интересы вовсе не духовного свойства, напр. совместное участие в военных или иных предприятиях, но это не меняет сути отношений, установившихся по признаку общности религиозного культа, к участию в коем допускался только «свой» или ставший «своим», а не случайный или временный союзник.

По мере слияния родовых групп и образования крупных племенных единиц, основой и характерным признаком этого слияния было установление общего культа, общих священных традиций и обрядовых особенностей, которыми опять проводилась грань между «своими» и «чужими». При дальнейшем расселении и начале оседлой жизни, признаком этого оседания на месте была локализация почитаемой святыни, т. е. образование какого-нибудь хотя-бы самого примитивного святилища, вокруг которого жались человеческие поселения, — и здесь, опять-таки, право участия в местном культе оберегалось от чужаков: это право было по существу первичной формой гражданских прав в нарождавшихся городах. А позже, при дальнейшем расселении, когда из осевшего городского населения выделялись группы колонизаторов уходивших на новые места, они на места своего нового водворения приносили с собой свои религиозные особенности, свои старые святыни, для которых создавали новые святилища, — и туземное население сливалось с пришельцами по мере вовлечения его к участию в культе этих пришельцев. Так происходило и при завоевании, и при мирном расселении. Из разных племен создавались народы по признаку религиозного объединения и слияния своих религиозно-культурных особенностей, помимо

понятия о кровной связи уже растворившегося в понятии о связи духовной.

Тут мы уже вышли из области догадок и гипотез о первобытном человечестве. Уже на основании исторических данных мы знаем, как происходило расселение и оседание человеческих групп за тысячелетия до нашего времени, как о основывались города и образовывались народы вступавшие в историческую жизнь. И всюду, во всем древнем мире, мы видим тот-же процесс образования народов из разноплеменных групп на почве объединения их религиозной связью, причем отдельные племенные святыни и святилища становятся общенародными, т. е. сливаются в общий культ, признанный всем данным народом и отличающий его от его соседей. А новые города и новые колонии создаются при совершении религиозного обряда, приобщающего новую территорию или новых граждан к народной религиозной семье. Мы не будем здесь перечислять примеры такого градостроительства или колонизации, так как пришлось-бы для этого приводить подробности о возникновении всех известных нам городов древнего мира. Напомним хотя-бы всем известный рассказ об основании Рима (в VIII-м веке до христианской эры). Шайка полуразбойников — пастухов решает обосноваться на холме у берега реки Тибра. Происходит обряд освящения места, на котором будет воздвигнут город: выбранную для этого территорию обводят бороздой, проведенной плугом, и после этой церемонии все насельники местности обведенной бороздой становятся гражданами нового «города», — пока еще жалкого поселка. Затем борьба с ближайшими соседями заканчивается слиянием с ними, причем признаком этого слияния является общий отныне культ божеств как римских, так и новых граждан включенных в зарождающееся Римское государство. И хотя в Риме вскоре начинается классовая борьба

между расколовшимся сословиями, религиозный культ остается общим у борющихся за сословные привилегии, и этот культ отличает Римских граждан от других народов.

Если из Рима перенестись в древнюю Грецию и в еще более дальние времена, то там мы видим, что отдельные города, достигшие известного могущества и богатства, — как Афины, Спарта, Коринф, и т. д. — становятся маленькими независимыми государствами, непрерывно соперничающими между собой, но даже при этих непрерывных распрях их об'единяет религиозный культ, оставшийся признаком национального единства. Общие всем греческим народам священные игры, общие паломничества к всенародным святилищам и оберегаемый всенародным культом общий язык сохраняют крепкую духовную связь между этими маленькими государствами, которых раз'единяет столько политических и преимущественно экономических интересов. Столкновение этих интересов стерло-бы без остатка следы племенной, кровной связи, — но религиозная связь охранила единство, ибо она в свое время, как мы сейчас говорили, преодолела понятие о кровной связи.

Приведенных примеров (а их можно было-бы еще привести множество) достаточно, чтобы сказать с полной определенностью, что по существу своему религия имела значение об'единительное и положила начало гражданскому сознанию, — т. е. сознанию братской связи не скрепленной узами племенного родства. Но далее, при развитии внутри-гражданских отношений, и ввиду непосредственного участия религии во всем народно-бытовом укладе, особенности этого бытового уклада конечно отражались и на религиозных понятиях. Идея религиозной связи нередко искажалась под влиянием менявшихся общественных отношений: те явления в этих общественных отношениях, которые принимали постоянный характер, в народном представлении казались уже чем-то

вечным и неизменным как закон природы, и потому установление их приписывалось самому божественному творчеству в той форме, в которой это божественное творчество мыслилось. В иных случаях, когда образование крупной народной единицы происходило путем завоевания и оседания завоевателей на территории занятой покоренными туземцами, слияние победителей с побежденными могло иногда происходить очень медленно, и тогда подчиненное положение, ставшее уделом туземцев, могло отозваться и на их положение в религиозном смысле, оставляя из какбы младшими или низшими членами духовно-народной семьи. Так создались кое-где те религиозно-бытовые традиции, в которых марксисты хотят видеть сущность религиозного учения, и именно его «классовую» сущность.

Возьмем пример постоянно приводимый в антирелигиозных учебниках. Они указывают на браминскую религию Индии, согласно которой деление населения Индии на касты об'яснялось различием происхождения людей от разных частей тела бога-Брамы: брамины (жрецы) родились из головы Брамы, воины из его рук, купцы из его бедер, ремесленники из его ног, а парии — низшая раса — совсем не произошли из тела Брамы и потому «нечисты». Непредубежденному человеку с первого-же взгляда заметно, что такое религиозное верование могло возникнуть лишь после того, как закрепилось кастовое деление, — что это деление уже было фактической действительностью, когда на него легло поверхностным налетом неуклюжее религиозно-символическое об'яснение. Символика тут конечно ясная: из головы — мысль, руки — сила, бедра — плодотворность и богатство, и т. д.; не менее ясно, что эта символика более позднего происхождения чем «об'ясняемый» ею факт. Настоящее об'яснение кастового строя дает нам история Индии. Это явление вовсе не религиозного про-

исхождения: оно связано с историей долгой борьбы на территории Индии разных племен и народов, в разное время вторгавшихся на эту территорию и постепенно оседавших там разными пластами населения, между которыми никогда не произошло полного слияния. Когда-то, на заре истории Индии, туземное разноплеменное население, имевшее сильную примесь «черной» (т. е. негроидной) крови и обладавшее примитивной религией с примесью колдовства, было покорено арийскими завоевателями, принесшими с собой свою религию близкую к единобожию: арийские племена обожествляли живительную силу природы, иногда с сохранением отвлеченного понятия о Высшей Силе властвующей над природой, чаще всего отождествляя эту Силу с Небом, а природу представляя себе женским началом, — Матерью-Землей, — оплодотворяемой Небом. Эта древне-арийская религия, полу-отвлеченная, полунатуралистическая, смешалась в Индии с разными верованиями туземных племен, и так образовался браминизм, в котором первобытное понятие о высшей животворной силе очеловечилось, превратилось в представление о Бrame наделенном каким-то материальным (хотя-бы сверх'естественным) телом. Но задолго до того, как браминизм сложился в более или менее твердые формы, социальная борьба, начавшаяся с приходом арийских завоевателей и с оседанием их среди населения еще не об'единенного и раздираемого междуплеменными распрями, — эта социальная борьба привела постепенно к установлению деления на неравноправные касты, и кастовый строй успел закрепиться и застыть еще до окончательного формирования браминизма как государственной религии древней Индии. Государственная-же религия, конечно, закрепила существовавший до нея общественный строй, и понятие о нем, как о чем-то неизменном, смешалось с религиозным консерватизмом. Таким образом, браманизм

представляет нам яркий пример не «классовой сущности» религиозного мировоззрения, а того, как религиозное мировоззрение затуманивается и искажается под влиянием социальных условий, от него независимых, но на нем отразившихся. Добавим, что столь прочное внедрение в религиозные представления внешних социальных условий и их заострение было возможно потому, что браманизм был религией не развивающейся, а вырождающейся. То религиозное движение, которое мы называем буддизмом, возникло в Индии, за шесть веков до христианства, именно как движение реформаторское в среде упадочного браманизма.

К рассмотрению браманизма с чисто-религиозной точки зрения мы вернемся, когда будем сейчас говорить о других религиях древнего Востока. Сперва надо вернуться к марксистской общей схеме развития религиозных культов как отражения общественных отношений.

Эта марксистская схема, как всегда, упрощает сложные явления и обедняет их до полного их обесмысливания, притом не смущаясь противоречиями с фактической действительностью. По этой схеме, идея монотеизма, — т. е. единобожия —, могла возникнуть у человека лишь тогда, когда в общественных отношениях появилось сильное единовластие, а именно, когда создались крупные государственные единицы под властью могущественных царей: образ такого царя и его неоспариваемой власти послужил, якобы, прототипом для измышления Бога Единого, Царя небесного. А до того, будто бы, у кочевников и вообще у народов еще не образовавших плотных государственных организмов под властью единого царя или вождя, было только многобожие, в виде обожествления разных явлений природы. Позже, — все по той-же схеме —, купцы путешествовавшие по торговым делам разносили с собой почитание какого нибудь божка считавшегося

их покровителем, и таким образом из неоформленного первичного многобожия выделилось несколько божеств, и так подготовилось восприятие идеи о высшем среди них главном Боге; наконец появился монотеизм как отражение и следствие водворения на земле сильных царей...

Авторы антирелигиозных учебников, развивающие такую схему эволюции религиозных понятий, даже не замечают, насколько она противоречит только что изложенной ими же смеси из разных теорий анимизма, магии, и прочих гипотез, пытающихся об'яснить возникновение религиозного сознания. (См. выше, гл. IV). Как мы видели, эти гипотезы исходили из наблюдений над первыми проблесками религиозного сознания у человека как над явлением свойственным человеческой личности и индивидуальной сознательной мысли. А по только-что приведенной марксистской схеме выходит, будто образование религиозных культов состоялось помимо всякой личной религиозной мысли, просто как механическое отражение форм общественного быта. Точно люди не мыслили, не искали в религии удовлетворения своих запросов и потребностей! Точно бесконечное разнообразие внешних религиозных форм не свидетельствует именно об этих страстных исканиях ответа на основные вопросы о сущности жизни и смерти!

Но помимо психологической скудости этой схемы, она прежде всего *исторически неверна*. Процесс развития религиозных культов и представлений о Божестве здесь как бы выворочен на изнанку.

Мы уже видели, что понятие о Высшем Существо, надмирном и всеильном, сохранилось у самых отсталых диких племен, хотя-бы в виде смутного пережитка или туманного воспоминания. Это — первичная форма монотеизма. Понятие о Едином Высшем Существо постепенно обволакивалось различными формами политеизма. Все это происходило задолго

даже до перехода от племенного быта к народно-государственному строю. И надо подчеркнуть, что те кочевые народцы, которые до сравнительно-поздней исторической эпохи не вступили в сплоченное государственно-правовое состояние, увенчанное единовластьем, — именно такие народы тверже сохранили понятие о единобожии.

Это — не гипотеза, а факт, отмеченный научными исследованиями. Более того, этот факт настолько известен в науке, что на нем построена целая гипотеза о том, что идея единобожия возникла, — или по крайней мере получила развитие, — именно у кочевников под влиянием жизни в пустыне, среди сурово-бедной природы, без яркой растительности и без того буйства жизненных сил, перед которыми человек, в других местностях, пришел к мысли о божественности самой природы-матери и ее бесконечно-пестрых явлений. Такой теорией, между прочим, пытались об'яснить, с «естественной» точки зрения, приверженность монотеизму у древних евреев и других семитических народов еще в эпоху их кочевого состояния. Автор этой теории, известный французский историк Ренан (несогласный с христианством, но отнюдь не с марксистской точки зрения), выразил свою мысль в знаменитой краткой формуле: «Пустыня монотеистична!» Этот ученый историк (современник Маркса, но совершенно ему чуждый) несомненно пришел-бы в изумление, еслиб узнал, что кто-то говорит о монотеизме, как о понятии свойственном человеку лишь при развитии государственного строя!

Мы упоминаем здесь об этой Ренановской формуле лишь потому, что она забавно подчеркивает всю несуразность марксистской схемы развития религиозных представлений. Марксистская схема просто выдумана без всякой оглядки на действительность. Теория-же о влиянии пустыни на развитие (а мы скажем: на сохранении) идеи единобожия покоится

на действительном факте, а именно на наличии идеи единобожия (иногда смутного) у обитателей Аравийской и других пустынь Ближнего Востока. Но это не значит, что Ренановская формула сама по себе правильна. Если понятие о Божестве зависело только от впечатлений, получаемых человеком от окружающей его природы, то и пустыня не оберегла-бы от многобожия. В пустыне некоторые грозные явления природы, — как напр. бури, смерчи, и т. п., — наблюдаются еще ярче, чем в иных местах. В пустыне имеются камни, скалы, горы, источники воды, разные странные и страшные животные. Все это может быть таким-же объектом почитания и обожествления, как и деревья, реки и прочие предметы, а также животные, почитавшиеся божествами в разных языческих религиях. Фактически, мы знаем, что в Аравии почитались именно камни: арабские кочевники, даже в позднюю эпоху (до магометанства), поклонялись хранившемуся в Мекке «черному камню», т. е. упавшему с неба метеориту. Это — огрубение понятия о Высшем надмирном Существом и почитание Его силы в образе видимого предмета, якобы Им посланного с неба.

Семитические народы, как и арийские, постепенно все перешли к разным формам политеизма, затмившим отвлеченный образ мыслимого, но невидимого Высшего Существа. Только древние евреи, как в период своей кочевой жизни, так и позже в эпоху иудейского царства в Палестине, сохранили твердый монотеизм, но не в силу впечатлений вынесенных ими из жизни в пустыне, а потому, что они, по нашему разумению и верованию, имели особое предназначение быть хранителями драгоценной религиозной традиции и завета. Об этом будет у нас речь в следующей главе; пока лишь отметим, что древняя история еврейского народа, даже если рассматривать ее просто как исторический факт без ре-

лигиозного об'яснения, сама по себе опрокидывает всю марксистскую схему. Ибо еврейство держалось монотеизма еще до перехода из племенного состояния в народно-правовое, оно хранило монотеизм и в кочевой и в оседлый периоды своего исторического существования, а закрепление у него монархического строя и появление царей совершилось вопреки его религиозной традиции, и во имя этой традиции встретило сопротивление. В социальном смысле еврейский монотеизм устанавливал идею теократии (т. е. управления народом велениями самого Бога) и к царской власти относился отрицательно; когда-же водворилось в Иудее монархическое правление, царям пришлось все время считаться с оппозицией именно со стороны представителей ортодоксальной религиозной традиции. Таковы факты, никак не укладывающиеся в марксистскую схему. Но таких «упрямых» фактов можно-бы привести множество и помимо истории еврейства. Развитие монархического начала у всех древних народов было следствием их нахождения в почти постоянном состоянии войны и необходимости крепкой власти: эволюция от военачальника до царя облеченного полностью и преемственностью власти протекала независимо от религиозных верований, и лишь встретила с ними, когда царская власть, в качестве охранительницы внутреннего порядка, стала охранительницей и этих верований. К этому времени эти верования уже у всех народов вылились в более или менее прочную своеобразную форму, и поскольку они охватывали все области народной жизни, они охватили и новый в ней элемент, — царскую власть, — которой было придано священно-символическое значение, как представительнице всего народа. Таким образом, не царская власть создала религиозные представления, а наоборот, существовавшие до нея (или, в некоторых случаях, параллельно с ней) религиозные по-

нятия осяятили ее, связав ее с мистикой власти как отражения таинственных сил властвующих над природой и человеком. Развитие-же царской власти, принявшей мистическое значение, во всем древнем, до-христианском, мире было связано отнюдь не с религиозным единобожием, а наоборот с политеизмом, опять вопреки марксистской схеме.

Почему именно с политеизмом? Потому, что развитие форм гражданского быта, как мы видели, связано с идеей своего местного божества или божеств, и с включением в число этих божеств еще тех, которым поклонялись племена вошедшие в состав разраставшейся народно-государственной единицы. Образование мощной царской власти вело к усилению воинственности и завоевательных стремлений. А завоевание новых территорий вводило в состав народа все новые племенные группы с их характерными религиозными особенностями и их божествами. Чем крупнее становилось государство, чем больше втягивало в свой состав племен и народов, тем больше оказывалось у него божеств становившихся всенародными. Чем шире становилась территория государства, тем более включалось в нее разных местных святилиц и особо-почитаемых мест паломничества, — и эти паломничества также становились всенародными. Таким образом, образование крупных государственных единиц с сильной центральной властью косвенно влияло на развитие политеизма. А кроме официального признания божеств и святых, почитаемых новыми гражданами расширившегося государства, происходило, при неизбежном расовом смешении, неизбежное-же заимствование друг у друга разных религиозных понятий и суеверий. Наконец, с упрочнением государственного строя было связано оживление торговых сношений с другими государствами, имевшее последствием соприкосновение с религиозным бытом других народов и ознакомление с раз-

ными иноземными местными святынями, тоже становившимися объектом почитания. В исторический период предшествовавший христианству, многие местные святилища разных народов приобрели как бы международный характер, притягивая к себе паломников из разных стран и государств.

Все эти явления наблюдались в эпохи не только отдаленные, но и в сравнительно близкие к нам, и хорошо освещенные исторической наукой. Только полным незнанием или пренебрежением к этой науке можно об'яснить попытку представить религиозный монотеизм как следствие образования больших царств. Факты говорят за себя: появление крупных государственных единиц способствовало развитию политеизма, т. е. умножению числа почитаемых божеств. То было неизбежное последствие расселения и метизации, т. е. смешения рас и племен, их взаимного заражения разными суеверными представлениями о почитании того или иного явления природы, того или иного предмета, — причем все эти разнообразные формы культа постепенно втягивались в круг религиозно-культурных особенностей официальной государственной религии. Колонизаторская политика сильных государств вела к созиданию фортов и торговых пунктов вне пределов данного государства, и в этом случае, как мы уже указывали, каждый такой пункт становился рассадником той религии, которой держались пришельцы, но в свою очередь воспринимал местные религиозные особенности, и через него эти особенности вливались опять в государственную религию. Все это происходило само собой, и независимо от того образа правления, которое устанавливалось в том или ином государстве. Подобно тому, как на заре истории человечества религиозное сознание преодолело понятие о кровной связи и создало понятие о связи духовной через общий религиозный культ, чем положило начало гражданскому быту, — так и

при дальнейшем развитии гражданского быта религия являлась объединительным принципом, стиравшим следы племенных различий и втягивавшим людей в духовное общение, преодолевая даже грани народно-государственных объединений.

Таким образом, создание крупных государств имело следствием увеличение количества почитаемых божеств и разных святынь. Но в то-же время этот своеобразный процесс пересаживания поклоняемых божеств из одной религии в другую имел иное последствие: происходило какбы слияние многих религиозных понятий. При ознакомлении с божествами разных народов люди одной религии начинали узнавать в другой религии черты сходные с их собственными верованиями. Так, под различными наименованиями разных божеств узнавалось знакомое почитание природных явлений, — солнца, луны, матери-земли, плодоносных рек и суровых горных вершин, и т. д., — или обожествленных отвлеченных понятий, — мудрости, мужества, плодородия и т. п. Узнавая свои божества в иноземных и иначе-называемых божествах, люди начинали понимать, что предметы почитания были не реальными существами, а олицетворением чего-то. Их боги обезличивались, теряли приписанную им индивидуальность, и несмотря на сложившиеся уже циклы сказаний о человекоподобных действиях и похождениях того или иного бога, становилось понятно, что все эти сказания только плели узоры ребяческого воображения вокруг огрубелых и очеловеченных образов, утративших свое истинное символическое значение. Таким образом, наряду с развитием политеизма в смысле умножения предметов почитания, происходила внутренняя эволюция его в том смысле, что эти предметы почитания утрачивали свою человекоподобную реальность и понимались уже более как символы. Эта внутренняя эволюция политеизма, протекавшая в историческую эпоху

предшествовавшую христианству, была какбы обратным движением к истокам тех понятий, на которых строился политеизм.

Без понимания этой эволюции нельзя понять и образования великих древних религий до-христианского мира, а для правильного ее уяснения нам необходимо разобраться в сущности тех представлений о Божестве, которые обозначаются терминами политеизма, монотеизма, пантеизма, и антропоморфизма.

Мы уже установили, что в основе представления о Божестве лежит признание Невидимой Надмирной Силы, создавшей мир и в нем ощущаемой. Но отсюда еще далеко до разумного осознания Творца мира, как Единого и Личного Бога. Познание Бога именно как Непостижимой Личности, все создавшей и все содержащей в Своей Единой Воле, было свойственно только еврейству, и то только лучшим представителям и хранителям его религиозных традиций, а не всему еврейскому народу, постоянно отклонявшемуся от этих традиций и впадавшему (по свидетельству его исторических священных книг) в соблазн поклонения разным другим божествам языческого мира. Понятие о Едином Боге как о Божественной сверх'естественной Личности, все творящей по Своей воле и согласно намеченным этой волей целям, — это есть чистый монотеизм, т. е. единобожие.

Ни у какого народа, кроме еврейского, этот монотеизм в чистом виде не встречался. Но понятие о Едином Высшем Существо, оставаясь где-то в глуби человеческого сознания, находило свое выражение в смутном представлении о *единой, но безличной* Сущности, разлитой во всем мире и проявляющейся через все свойственные миру жизненные явления. По такому представлению, мир есть какбы оболочка Божества, Его тело. В сущности, это есть отождествление Бога с тайной

жизни и сознания, отождествление Божественной Силы с жизненной силой. Такая форма понятий о Божестве есть Пантеизм, т. е. всебожие.

В древнем религиозном мышлении пантеизм являлся то в более или менее развитом, то в более или менее бессознательном виде. К последнему, т. е. бессознательному пантеизму, можно отнести большинство первобытных религий. Какой-нибудь дикарский фетишизм есть не что иное, как слабый, искаженный отзвук бессознательного пантеизма, — ибо предмет, ставший поклоняемым фетишем, даже дикарскому сознанию представляется конечно сам по себе не живым божеством, а лишь вместилищем какой-то непонятной и жуткой силы. Ограниченный разум дикаря не может себе представить иного образа для воплощения этой силы, как грубый предмет. Но более развитой разум, хотя еще не доходящий до отвлеченного представления об этой таинственной Силе, видит Ея воплощение уже в грандиозных образах окружающего его мира: отсюда поклонение солнцу, звездам, небу, земле, какой-нибудь таинственной роще где слышатся странные звуки, мрачному ущелью где скользят жуткие тени, и т. п. Так начался Политеизм, т. е. многобожие.

В характерном для политеизма почитании природных явлений ясно чувствуется пантеистическое понимание природы: все одухотворено, всюду проявляется божественная сила. Но постепенно к этим олицетворениям природных сил добавились и смешались с ними религиозные понятия унаследованные от первобытных религий: почитание разных предметов и животных и в особенности культ предков, доведенный до обожествления этих предков. Все это составило сонм неисчислимых божеств (мы говорили выше о процессе постепенного умножения этих божеств), причем утратилось воспоминание о том, что эти божества мыслились как олицетворение

таинственных сил: они стали представляться самостоятельными и реальными существами, одаренными разумом и всеми человеческими свойствами. Ибо без этих свойств, возвышающих человека над животными, человек не мог себе представить возвышающихся над ним хотя-бы сверх'естественных существ. Это есть антропоморфизм, т. е. *человекоподобие* в применении к понятию о Божестве.

Все древние религии, возникшие и развившиеся в эпоху историческую, т. е. за несколько последних тысячелетий до христианства, можно разделить на две группы по признаку более или менее сильно выраженного у них основного уклона либо к монотеизму, либо к пантеизму. Но все были охвачены политеизмом, накинувшим на основные понятия о Божественной Сущности густой покров разных местных и племенных культов, и постепенно слившимся воедино то почитание, которое когда-то относилось к олицетворенным отвлеченным понятиям, с тем поклонением, объектом которого были разные местные божки и обожествленные предметы. И это впадение в политеизм всех религий, как монотеистического, так и пантеистического типа, стало возможно потому, что все религиозные культы оказались охваченными, в большей или меньшей степени, антропоморфизмом, на почве которого развивалось мифотворчество и боги очеловечивались, так что стиралась грань между божествами олицетворявшими отвлеченные (или натуралистические) понятия и божествами возникшими из разных местных суеверий.

Этот антропоморфизм, искаживший представления о Божестве, сам по себе вытекает из особенностей человеческой речи и образа выражения человеческой мысли. Как мы уже указывали, человеку трудно представить себе превышающее его Существо иначе, как наделенным высшими свойствами человека в какой-то высшей степени. Но помимо этого затруд-

нения мыслительного порядка, — особенно ощущавшегося, конечно, до развития философского мышления, — имелось и затруднение иного, языкового порядка. Речь человека гораздо беднее его мысли. Каждый из нас знает, как трудно, а иногда невозможно, бывает выразить надлежащим словом какойнибудь оттенок мысленного образа. В применении к религиозным понятиям эта скудость человеческой речи доньше называется в том, что для указания отношений Бога к человеку и человека к Богу приходится употреблять выражения заимствованные из указаний на человеческие взаимоотношения: Бог слышит, Бог говорит, Бог гневается, и т. д. Тем более сказывалась эта бедность словесных выражений в те далекие эпохи, когда человеческая речь еще не выработалась и совершенно еще не создавала философской терминологии. Понятия, сами по себе неясные неразвитому мышлению, облекались в словесные образы неудержимо вызывавшие представление о человеческих ощущениях и органах их восприятия: если про божество говорится, что оно видит или слышит, значит у него есть глаза и уши; если говорится, что оно что-то делает, значит у него есть руки, и т. д. Так постепенно создавался очеловеченный телесный облик божества, даже тогда, когда это божество было само по себе зрительным образом, как например небо, солнце, земля, и т. п. Когда до-исторические арийцы говорили о том, что небо оплодотворяет землю, у них было еще представление о символической связи между двумя полу-отвлеченными существами, — именно потому, что об этих существах говорилось языком человеческих супружеских отношений, сами эти существа стали с течением времени представляться в мужском и женском облике. А при дальнейшем развитии их культа, когда стали воздвигать их изображения для поклонения им, эти изображения в виде мужчин или женщин еще усугубили наив-

ные представления о их человекоподобных действиях, совершенно затмив в народных верованиях первоначальную символику.

Эту первую эволюцию политеизма, от умозрительных образов до человекоподобия, мы могли-бы проследить на всех древних религиях. Но это завлекло-бы нас слишком далеко. Вернемся к указанному выше различию между религиями монотеистического или пантеистического типа, и рассмотрим по одной из самых характерных для каждого типа.

К религиям пантеистического типа относится прежде всего древне-индусский браманизм. Он занимает огромное место среди всех мировых религий по количеству своих последователей (доныне свыше двухсот миллионов). Правда, говорить о нем как о стройной религиозной системе нельзя, так как он дробится на большое число разных течений, разветвлений и сект, но мы здесь укажем общую схему его учения.

Мы уже видели, что на заре истории Индии браманизм сложился из смешения древне-арийских религиозных представлений с верованиями покоренных арийцами туземных племен и народов. В этой пестрой смеси есть пережитки и отвлеченных понятий, и грубого полу-колдовского фетишизма. Само главное божество, Брама, бывший когда-то символическим обозначением Непостижимой Божественной Сущности, постепенно оказался уже наделенным телесной почти человекоподобной природой (мы видели, что понятие об этом теле было впоследствии притянуто к об'яснению происхождения кастового строя). Брама оказался окруженным целым сонмом божеств, между которыми установилось нечто вроде иерархического порядка, причем на низшем месте оказались божества свойственные когда-то отдельным местным племенам и племенным группировкам, а наибольшее значение было придано божествам выделившимся среди древне-арийских олицетворений

сил природы (например огня, грома, и т. д.), постепенно также принявшим телесный облик под влиянием антропоморфизма. Но если в народных верованиях утратилось понимание символичности этих божеств, оно все-же сохранилось у образованных религиозных мыслителей и оказывало влияние на особенности культа. Так, в бесчисленных индусских идолах — изображениях божеств чувствуется намеренное уклонение от реализма: им придавались нечеловеческие черты (например многорукость), а иногда даже совершенно уродливые и чудовищные формы, чтобы выразить их сверхъестественную природу. Заметим, что в этом сказывается опять бедность человеческих способов выражения: понятие о сверхъестественном совершенно не поддается зрительному изображению, и поэтому попытки его запечатлеть в пластике приводили лишь к созданию образов богов в виде каких-то чудовищ.

При дальнейшем процессе очеловечения Брами, с утратой им своего первоначального символического значения, произошло какбы раздвоение связанных с ним понятий. Сам Брами начал представляться уже лишь как порождение или вернее выделение из другого, верховного Брами-Атмана, совершенно непознаваемого и безликого, — т. е. первичной Божественной Сущности. Эта непостижимая Божественная Сущность признавалась познаваемой миру через три своих главных проявления: *Брами* как творческий принцип, *Вишну* (когда-то натуралистический бог солнца) как принцип жизнедеятельный, и *Сива* (ранее бог грома) как принцип разрушающий и восстанавливающий. Это — индусская *тримурти*, т. е. тройственное проявление Высшей Божественной Сущности. Но мы должны здесь подчеркнуть, что понятие об этом высшем тройственном принципе было более или менее ясно выражено лишь на высших степенях индусской религиозно-философской мысли, а практически, в религиозных культах

разных местностей Индии, преобладало то одно, то другое из этих трех божеств в ущерб остальным двум. А за этими тремя божествами теснилась толпа других второстепенных божеств, и местами культ некоторых из них принимал характер главного культа в глазах верующих. Как мы уже указывали, браманизм является не стройной религиозной системой, а нагромождением религиозных понятий разного происхождения, никогда не достигших полной спаянности и логической связи, потому что сама основная мысль о Божественной Сущности оставалась неясной. Для толпы было грубое идолопоклонство. Для религиозных мыслителей — созерцание мира и даже проявлений в нем Божества лишь в виде нереальных образов: мир — только изображение Божества, игра теней на фоне Непознаваемого. Но за этой призрачностью мира не чувствовалось истинной неизменной реальности Божества, потому что это божество было безличным, и поэтому вне мирового бытия его нельзя было себе представить. А между тем это мировое бытие, эта природа, пзумительно-роскошная именно в Индии и подавляющая там человека своей стихийной мощью, — заставляла людей склоняться перед этой стихийностью жизненных сил и видеть в них единственно-мыслимое проявление естества божественного. Оттого религиозная мысль Индии не могла полностью оторваться от пантеизма, — т. е. от созерцания Божества лишь в оболочке мирового бытия. Только отдельные мыслители, отдельные религиозно-философские школы доходили до созерцания Божества как отдельно от мира существующей Реальности, — т. е. до монотеистических понятий, — и этим доказывали, что именно такое понятие о Божестве доступно окрепшему разуму одним умозрением.

Вне этих религиозно-философских школ и сект с монотеистическим уклоном, браманизм, не сумевший выработать

для народных масс простой и ясной системы Богопознания, внушал этим массам строгую приверженность к обрядам, как к единственной форме удовлетворения духовным потребностям. Владение в крайний ритуализм и формализм было признаком того вырождения браманизма, которое, как мы указывали выше (см. стр. 113), вызвало реакцию в форме появления буддизма.

Основатель буддизма, Гаутама Будда, он-же Сакия-Муни, жил в VI-м веке до христианской эры, был знатного рода, познал тщету и ничтожество всех земных благ, и стал учить об отрешении от этих благ и от всего преходящего ради самоуглубления и созерцания сущности всех преходящих явлений. Но эта сущность и ему представлялась безличной. Это — бездна Непознаваемого, за пределами сознания, за пределами всяких форм существования. По учению Будды, все живущее страдает, и уйти от страдания можно только возвысившись за пределы мирового бытия и сознания. Смысл и цель человеческой жизни в том, чтобы восходить до этой области непостижимого покоя, в нее погрузиться и в ней раствориться. Буддизм порвал с политеизмом и с браминским ритуализмом. Это — религия внутреннего совершенствования, учащая о постепенном очищении от мировой скверны. Но это очищение не может быть полностью достигнуто в течение одной человеческой жизни: оно достигается лишь после долгого ряда последовательных жизней с переходом из одной телесной оболочки в другую.

Эту идею перевоплощения или «переселения душ» буддизм усвоил от браманизма, также учившего о безпрестанной смене телесных оболочек. Там, в браманизме, этим учением смягчалось кастовое неравенство: всякий человек мог надеяться на будущее перевоплощение в существо высшего порядка. В буддизме этим учением сильнее подчеркивалась необхо-

димось нравственной чистоты и отрешения от всего оскверняющего сознание; на нем основывались высокие моральные требования. Заметим кстати, что те учения, основанные на идее «переселения душ», которые за последнее столетие распространились в Европе (о чем мы упоминали выше, см. стр. 68), как например теософия и т. п., главные черты свои заимствовали из браманизма и буддизма. Именно поэтому мы несколько задержались на разборе этих религий, ознакомление с которыми оказало сильное влияние на мышление людей отошедших от христианства или его не понимающих. Эти новые религиозные течения, являющиеся мешаниной из браманизма, буддизма и пережитков некоторых христианских понятий, иногда выдвигаются против христианской Церкви в качестве врагов и соперников; у многих-же русских людей наблюдаются попытки как-то сочетать эти теософские и пр. идеи с сохранением верности христианству, что свидетельствует лишь о неясности их основных представлений о христианском Богопознании.

В самой Индии буддизм остался религией сравнительно небольшого меньшинства (доныне около 3—4 миллионов последователей), будучи вытеснен как браманизмом и разными сектами его, так в особенности позднейшим мусульманством, но зато он охватил большую часть остальной Азии (Китай, Японию, Тибет и т. д.) и в общем насчитывает теперь свыше четырехсот миллионов последователей. Однако всюду он подвергся глубоким изменениям, оброс политеистическими понятиями, или превратился (напр. в Японии) в государственную религию почти светского характера. В иных случаях, особенно в самой Индии, эволюция буддизма протекала под сильным влиянием христианства, проникшего в Индию уже с конца I-го века нашей эры.

Перейдем теперь к другой древней религии, которую

принято называть «самой монотеистической из всех» кроме еврейской. То — религия древних Персов. Она появилась в Иране вследствие вторжения туда арийских племен, родственных тем, которые осели в Индии. Но свои первичные натуралистические верования они сохранили в лучшей чистоте, чем их индусские родичи, потому что здесь этим верованиям пришлось столкнуться и смешаться не с грубым политеизмом туземцев Индии, а с натуралистическими же религиями халдеев и других соседних семитических народов, обожествлявших стихийные силы природы в полу-символическом смысле. Первоначальная история Иранской религии (называемой «маздеизмом») очень смутна. Повидимому, в ней долго держалось поклонение силам природы (солнцу, огню) именно как символам, образам или проявлениям Высшей Сущности. Этой религии удалось уберечься от самых грубых форм политеизма и антропоморфизма. Приблизительно за 7-8 веков до христианской эры ее реформатором был некий Заратустра или — по греческому его наименованию — Зороастр. Он, повидимому, лицо историческое, т. е. действительно существовавшее, но никаких биографических сведений о нем не имеется. Он был реформатором того-же типа, что и Будда, — т. е. внушал моральное учение о необходимости нравственной чистоты для достижения истинного Богопознания, и отвергал поклонение разным низшим божествам, хотя-бы символическим олицетворениям природы. В его религии эти божества сохранились только под наименованиями разных духов или гениев, добрых или злых, которых чтили или умоляли, но без почтения в них божественной сущности. Само-же Божество представлялось познаваемым только в двояком облике, вернее в двояком проявлении: жизнедательном и разрушительном. Живоносному светлому началу противопоставлялся его двойник или обратная сторона: отсутствие света, тьма, без какой-либо

немыслим свет, как преодолевающее тьму высшее начало. Мир представлялся как место столкновения и извечной борьбы двух начал — света и тьмы, плоти и духа, добра и зла, — а источником этой борьбы была, за пределами бытия, метафизическая двойственность в самой Божественной Сущности. В основе таких понятий лежало очень глубокое философское понимание активной роли света духовного и света вещественного в тварном мире, где свет может быть познан только как противоположность тьме. Но такого рода созерцания были конечно недоступны большинству, и поэтому в официальной, общедоступной религии понятие о двойственности проявлений Божества приняло форму почитания двух враждующих божеств света и тьмы, причем первый, *Ахура-Мазда* (отсюда название «маздеизм»), создатель и покровитель всего благого, требует от человека нравственных качеств для борьбы со всеми проявлениями зла, а второй — *Ариман* (или Ангро-Маюна) — владыка смерти и всего злого в мире и в человеке. Загробная жизнь человека представлялась в том виде, что душа, в зависимости от ее осквернения или очищения за время ее пребывания в телесной оболочке, пойдет в радостную область света или в царство тьмы Аримана.

Таким образом, эта религия представляется какбы в виде двубожия («дуализма»). Но на самом деле под этим двубожием таилось сознание единства Предвечной Непознаваемой Божественной Сущности, и это сознание просвечивало даже в культе Ахура-Мазды, который все-же представлялся не равным своему противнику, а будущим победителем его: в конце времен злое начало будет побеждено добрым, и тогда наступит вечное торжество света и добра. Поэтому в дальнейшей эволюции маздеизма Ахура-Мазда иногда представлялся именно как высший истинный Бог. Другим признаком переживания монотеистических идей было, в некоторых отра-

слях маздеизма, появление иного еще более отвлеченно-мыслимого божества *Зервана*, т. е. Времени: то был символ вечности, порождением которой является сам Ахура-Мазда. Наконец, в эпоху близкую к появлению христианства, одним из разветвлений персидской религии был культ бога *Митры*: это божество было когда-то олицетворением солнца в древней натуралистической религии, затем стало в маздеизме одним из главных светлых духов, и постепенно значение его возросло до того, что Митра оттеснил на задний план Ахура-Мазду и стал единственным божеством новой религии, *митраизма*. Эта религия, с чисто-монотеистическим уклоном, распространилась далеко за пределы Ирана и охватила все средиземноморское побережье; в первые два-три века после появления христианства митраизм казался самым серьезным его соперником.

Не будем задерживаться на обзоре религий халдейской, египетской и других, в эволюции которых можно-бы указать немало черт общих с историей религиозных понятий в Индии и Иране. Достаточно сказать, что вопреки всяким марксистским схемам, религия нигде не была просто «отражением общественных отношений», а всюду отражала напряженную работу человеческой мысли над основными вопросами о происхождении жизни, о ее смысле и цели. Все народы древняго мира меняли не раз свои государственные формы, испытывали жесточайшие политические потрясения, опускались до полного упадка или наоборот возрождались под сильной рукой новых владык, — а эволюция религиозных понятий совершенно не совпадала с внешними линиями народно-государственной жизни. Разные течения монотеизма, пантеизма и политеизма сплетались, расходились и вновь скреплялись в самых разнообразных и подчас причудливых формах, независимо от общей эволюции экономики и государственного строительства,

которые лишь иногда оказывали внешнее или косвенное влияние на развитие того или другого из этих течений. Один признак такого косвенного влияния мы уже отметили, говоря о развитии политеизма вследствие расширения государственных единиц. К нему следует добавить еще одну черту религиозной эволюции, связанную с бытовыми условиями. У тех народов, которые в своей исторической жизни остались ближе к природе, при более слабом развитии городской жизни и гражданских интересов, — сохранился более сильный уклон к пантеизму: там, как мы видели на примере Индии, человек подавлялся природой, чувствовал свое ничтожество перед ней, а в ней самой видел многоликую силу неуловимую в бесконечности ее проявлений. Там же, где сильнее развилась городская жизнь и человеческие взаимоотношения становились гораздо теснее, природа уже не имела такого исключительного влияния на человеческую психику, и наоборот возвышалось значение самого человека, его личных качеств, его разума. Это приводило к усилению антропоморфизма: боги представлялись действительно человекоподобными, потому что человек переносил на них понятие о собственной своей ценности и значении в мире. Такова была эволюция религии древней Греции и слившейся с ней религии древнего Рима. О ней нам надо сказать несколько слов, ибо, греко-римский мир имеет для нас особое значение, как первоисточник всей нашей культуры и колыбель зародившегося в его среде христианства.

Греки в эпоху их водворения на Балканском полуострове (во втором тысячелетии до христианской эры) имели обще-арийскую натуралистическую религию, с обожествлением неба и земли. Затем, вследствие уже описанного нами процесса постепенного всасывания разных местных верований и святынь, эта первичная символика покрылась густой сетью политеи-

стических понятий, — причем особое географическое положение Греции в центре тогдашнего мира, оживленные сношения греческих городов с иноземными городскими центрами, и торгово-колонизаторская деятельность Греков имели последствием особое усиление политеизма. Но характерной особенностью греческого многобожия было сильнее чем где бы то ни было развитие антропоморфизма. Греческие божества превратились просто в человекоподобные существа, почти утратившие элемент сверхъестественности; их «Олимп» (местожительство богов) отражал как в зеркале человеческое общество, но не в политическом смысле (как говорят марксисты), а в смысле психологическом: этим богам приписывались все человеческие свойства вплоть до отрицательных (зависть, коварство, честолюбие) и все человеческие страсти вплоть до самых низменных: обжорства, похоти, и т. п. Поэты Греции воспевали похождения и любовные интриги богов; греческие художники воплощали в них идеальные образы телесной мужской и женской красоты. Такая религия была по существу своему обожествлением самого человека в идеализированном телесном образе, и даже без идеализации его нравственного облика. Но в этом было глубокое философское значение этой религии: в ней впервые сказалось новое понятие о человеке не как о простом участнике мирового бытия, а как о завершении и венце его, как о звене между земным и небесным. То было новое понятие о человеческом достоинстве, и в нем было смутное чаяние великого призвания человека...

Но это не значит, что вера в очеловеченные божества совершенно изгладила из сознания Греков понятие о надмирной Непознаваемой Реальности. Прежде всего, даже в официальном религиозном культе, над всеми богами, божками и полубогами возвышался владыка и общий отец их, *Зевс*. Несмотря на эстетические вымыслы и сказания о его весьма че-

ловекоподобных любовных похождениях и семейных дразгах, его образ никогда не утратил полностью своего значения как верховного существа и мироздателя. Это объясняется не тем, что он, по марксистской схеме, якобы отражал образ какого либо земного царя (ведь Греция состояла из ряда мелких республик, да и Рим был республикой в эпоху слияния его культа Юпитера с культом греческого Зевса), а тем, что в этом культе сохранились пережитки той до-исторической религии, когда Зевс был отвлеченным символом божественной силы вообще. Но помимо этих пережитков в культе Зевса, в греко-римской религии уклон к монотеизму сказывался в особом религиозном понятии о таинственной силе Рока или Судьбы, которой подчинены боги наравне с людьми. Не было внешнего культа Рока, — было лишь понятие о нем, как о жуткой непознаваемой силе, превышающей всякое определение и всякую возможность его изображения, превышающей все законы природы и даже бытие божеств. Именно потому, что образ божеств слишком опустился до человеческого уровня, от него какбы оторвалась его основа, — понятие о непостижимой и всемогущей сверхприродной Реальности, — и за пределами официальной религии это понятие сохранилось только в живом сознании людей, в идее таинственной воли, которой подвластно все.

Теперь мы должны вернуться к той последней, обратной, эволюции политеизма, о которой мы упомянули выше (стр. 120-121). Мы там указывали, что бесконечное размножение почитаемых божеств имело последствием ослабление веры в их реальность и возвращение к пониманию их в символическом смысле, тем более, что сличение верований разных народов приводило к осознанию тождества разных божеств, т. е. того, что все они являлись только олицетворениями разных природных сил или отвлеченных понятий. Такая эволюция в сто-

рону постепенного очищения религиозного сознания от мифотворчества, и выделения из мифологических басен более ясного и разумного представления о Божестве, начала обрисовываться приблизительно за шесть-семь веков до христианства: первые признаки ея стали обозначаться, когда в Иране утвердилось учение Заратустры, когда несколько позже выступил в Индии Гаутама Будда, и почти в то-же время в греческом мире распространялось отвлеченно-мистическое учение мудреца Пифагора, а на Дальнем Востоке выступал Конфуций. Все это свидетельствовало, что человеческий разум достиг зрелости и вытекающей из нея возможности отвлеченного мышления, — что было тесно связано с развитием религиозных понятий. Внешние-же условия для такого развития явились вследствие все более тесных сношений народов между собой: даже когда эти сношения выражались, как то было на Ближнем Востоке, в ожесточенной борьбе за политическую гегемонию, они способствовали взаимному ознакомлению, и сопоставлению разных религий. Религиозная мысль уже свободно переливалась через преграды местных культов. В греческом мире философы высмеивавшие « богов созданных по подобию людей » содействовали очищению религиозных понятий от ребяческого лепета, исказившего эти понятия. Платон (+347 до Р. X.) уже увлекал своих слушателей к возвышенному созерцанию Божественного Единства во множестве Его проявлений. Наконец, переломным пунктом в истории древней религиозной мысли явилось объединение всего тогдашнего культурного мира, от Греции до Индии, в грандиозной империи созданной Александром Македонским (336-323 до Р. X.). В политическом смысле эта империя не пережила своего основателя и тотчас распалась, но в культурно-религиозном смысле ея мимолетное существование имело неисчислимые последствия. Весь Ближний Восток заговорил по гречески и был охвачен

веянием греческой философской мысли; произошло культурное слияние пережившее все политические потрясения, а религиозные верования, какбы узнав себя друг в друге, переплелись в неразрывный клубок. В области религиозного мышления установился так называемый *синкретизм* (т. е. сочетание), ставший отличительной особенностью всей этой эпохи.

Божества египетские, сирийские, малоазийские слились с греческими и римскими, в том смысле, что эти божества (по крайней мере главные из них) утратили местное свое значение и стали почитаться повсеместно, т. е. в главных культурных центрах всего средиземно-морского мира, — но в этом почитании все яснее проступало символическое его понимание. Если в Риме, например, почитались египетские Серапис и Изиды, или малоазийская «Великая Матерь», то несмотря на некоторые особенности каждого из этих культов чувствовалась их общность, т. е. общая символика поклонения разным олицетворениям творческой и живородящей силы. В сущности, как мы уже указывали, этот синкретизм приводил обратно к истокам политеизма, — к поклонению под разными наименованиями познаваемым свойствам Единого Непознаваемого.

Но для мыслящей части тогдашнего общества, благодаря распространению философского образования, понятие о Непознаваемом уже вошло в область определенного отвлеченного умозрения, и старые культы, хотя-бы в реформированном виде, уже не удовлетворяли. Появилось мистическое осознание того, что Непознаваемая Божественная Сущность, помимо своих олицетворений в том или ином божестве, непосредственно касается человеческой души, и что каждая душа может искать с ней непосредственного-же сближения. Старые культы были слишком тесно связаны с повседневным бытом, с целым комплексом гражданских и бытовых норм, а от этих

норм религиозное сознание искало освобождения для более мистического понимания своих стремлений. Философия приучила к критическому отношению к жизни, к представлению о ней, как о мировой трагедии неудовлетворенности и страдания. И религиозное сознание чувало, что сама Божественная Сущность не может быть безучастной к этой трагедии, что она в какой-то необъяснимой форме в ней участвует и через нее ведет куда-то человека. Так появились, в последние времена предхристианской эпохи, разные религии «страждущих божеств», — Атиса, Адониса, и др. То было преобразование старых натуралистических культов, когда-то посвященных символическому изображению природы угасающей зимой и воскрешающей весной. В новом, мистическом их толковании они получили иной смысл, а именно изображения божества страждущего вместе с миром, и этим страданием очищающего мир от его скверны. Мы не будем задерживаться на разборе этих религий, так как их полный расцвет относится уже к началу христианской эпохи, и многие их особенности сложились под несомненным влиянием христианских идей о тайне искупления. Возникновение же их в первичном виде в конце до-христианской эпохи носит для нас совершенно явный признак каких-то смутных чаяний, не вполне ясных тем, кто их испытывал.

Другой характерной чертой этой предразсветной эпохи было увлечение так называемыми *мистериями*, т. е. особыми союзами верующих, собиравшихся в определенное время и в определенных местах для совершения мистических обрядов: очищения. Уже в древние времена Греции были известны мистерии Элевзинские, являвшиеся одной из форм культа богини плодородия: они совершались в городке Элевзисе (близ Афин), собирали паломников со всей Греции, и изображали в разных длительных обрядах полу-театрального характера

весеннее пробуждение природы после зимней спячки. В описываемую нами предхристианскую эпоху первоначальный смысл этих мистерий преобразился, и на первый план выступила идея очищения и пробуждения от спячки духовной. В том-же роде были и другие мистерии («орфические» в честь Орфея, «дионисийские» в честь Диониса-Загревса, и пр.), все когда-то образовавшиеся на основе древних натуралистических культов и в описываемую эпоху принявшие форму близкую к т. наз. религиям страждущих божеств. Как и последние, они продолжали развиваться уже после появления христианства, и несомненно многое из него восприняли. Для нас все эти «мистерии» интересны скорее с точки зрения социального их значения. Они являлись новой формой объединения людей исключительно по религиозному признаку, уже без всякой связи с гражданским бытом выросшим на основе религиозных идей (см. выше, стр. 110). К участию в них допускались только «посвященные», но принятие этого посвящения было независимо от гражданского или государственного уклада и его бытовых норм. Фактически, то было нечто в роде религиозного интернационала: вступление в члены такого союза было обусловлено только предварительным испытанием (иногда длительным и трудным), и усвоением некоторых религиозно-философских познаний. Все это сопровождалось таинственными обрядами, зорко оберегаемыми от непосвященных. В такие своеобразные союзы объединялись люди разного общественного положения; к концу первого века до Р. Х. народный характер мистерий был утрачен, и туда потянулись представители образованных классов, — то, что можно было-бы назвать тогдашней интеллигенцией, — и даже знать. Принятие посвящения стало модным, и его добивались иногда не по религиозным стремлениям, а из одного лишь желания числиться в рядах избранных. Таким образом, хотя в мистериях не было

классовой сущности, в них выражалась идея избранничества, возвышения над неосмысленной толпой. Это была попытка создать духовную аристократию, независящую от сословных и иных бытовых условий. Особое социальное значение мистерий было в том, что в них религиозный культ порывал с гражданским сознанием, с идеей национальной религии и народной святыни. То была попытка *денационализации* религиозного чувства, после долгих веков, в течение которых гражданское сознание, выросшее из религиозных представлений, сплелось с ними в идее религиозной основы не только племенного и народного, но и государственного объединения.

Быть может, этому отходу религии от гражданского сознания в Греции, в Египте и на всем Ближнем Востоке способствовала утрата всеми этими народами своей независимости, когда весь этот греко-восточный мир, в течение двух последних столетий до христианской эры, подпал постепенно под власть Рима. Но зато у самих Римлян этот отход религиозного чувства от государственного вызвал реакцию, в виде усиления идеи государственной религии.

Стихийно-разросшаяся Римская держава к концу I-го века до Р. Х. охватывала не только все наследие Александра Македонского, — т. е. Грецию, Малую Азию и Египет, — но и все побережье Средиземного моря и почти всю западную Европу (нынешнюю Испанию, Францию, Англию и часть Германии). То было неслыханное дотоле государство-великан, поглотившее все тогдашние культурные страны, и ставшее само по себе целым миром. Эта безпримерная мощь вызывала особый патриотизм, связанный с гордым сознанием своего мирового значения, своей «всемирности». Благоговение перед Римом, как идеалом всемирного господства, приняло религиозную окраску и перешло в обожествление самого Рима под образом вели-

чественной богини (ибо название Рима на латинском языке женского рода). Так образовалась новая государственная религия, — официальный культ обожествленной мировой державы.

Мы сейчас сказали, что в этом культе сказывалась реакция против денационализации религии в мистериях. Но то была также реакция против мистического синкретизма, в котором растворялись все прежние определенные понятия о богах своих и чужих, о богах покровителях родного очага, племени, народа, государства. Новая религия «богини Рима» была возвратом к этим исконным понятиям, но с расширением их до отвлеченной идеи всемирно-единого отечества.

В этой идее была своеобразная мистика. Но внешнее проявление ее в религиозном культе носило довольно далекий от мистики гражданский характер. Сохранялись при ней культы всех старых римских богов, только с отодвиганием их на второй план. Допускалось поклонение всяким божествам, — старым и новым, местным или всенародным, слившимся или неслившимся, символическим или антропоморфическим, — но над всеми ними царил образ божественного Рима, всех их принявшего в свое лоно. Римский гражданин мог верить во что угодно, быть посвященным в любые мистерии, — это считалось его частным делом, — но государство требовало от него официального воздавания божественных почестей богине-Риму, и такое почитание было гражданским долгом. В первом веке христианской эры, с утверждением в Риме императорской власти, началось обожествление императора, как представителя и воплощения божественности самого Рима. Заметим однако (опять вопреки марксистской схеме), что в основе своей культ Рима не был связан с монархическим правлением и наоборот был источником и причиной обожествления императоров. Величественная держава, переросшая все тогда известные ра-

совые и территориальные границы, стала сама по себе отвлеченным понятием, и общедоступной формой выражения такого понятия было религиозное почитание. Это было единственное в своем роде явление в истории; о внутреннем смысле его и о последствиях его нам придется говорить дальше. Но пока отметим, что само по себе такое явление, — обожение понятия об отечестве, — рядом с облагорожением многобожия в символике мистического синкретизма, и рядом с исканиями таинственных посвящений вне официальных культов, — все это было признаком роста человеческого разума в смысле преодоления им ревяческих форм политеизма. Религиозные понятия какбы вышли из детского возраста и требовали себе иной, более свойственной зрелому разуму пищи.

А наряду с официальной религией, сведенной к выполнению гражданских обязанностей, и с пестрой смесью разных культов и мистерий, в высших слоях общества воцарялся более или менее откровенный скептицизм и пренебрежительное отношение ко всем верованиям вообще. В этих кругах сохранялось лишь внешнее уважение к культурам связанным с гражданскими основами государственного и семейного быта, но без искания в них ответа на духовные запросы. Такой ответ искали в философии *стоицизма*, учившей о высоком достоинстве человека. То была безрадостная философия, видевшая в мире лишь неизбежность страдания без просвета надежды, и без объяснения причины или смысла этого страдания, — но она высоко поднимала человеческое самосознание, уча стойко переносить все превратности и удары судьбы ради гордого достоинства человека, стоящего выше всех враждебных ему сил жизни. Притягательной силой такого безрадостного учения было именно самоудовлетворение гордости, и высокомерное обособление от толпы мятущихся, жаждущих утешения, поддержки, просветления и надежды. В такой гордости было

опять чувство избранничества, т. е. то понятие о духовной аристократии, которое в другой форме выражалось в тяге к таинственным религиозным союзам посвященных.

Итак, с одной стороны смешение всех религиозных понятий, духовное смятение, тоска по Непознаваемому и смутные чаяния возможности просветления, — а с другой стороны гордое осознание человеческого достоинства и искание в нем одном смысла жизни. Такова была общая картина того мира, среди которого разнеслась первая проповедь христианства.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Х Р И С Т И А Н С Т В О .

Библия и мессианизм. Историческая обстановка появления христианства: «исполнение времен». Личность Христа и христологические споры. Новый Завет. Сущность Откровения.

При обзоре древних религий мы только мимоходом говорили о религии еврейской, как о хранительнице строгого монотеизма. Но историческая роль еврейства и его таинственное призвание заключались не только в том, что во всем древнем мире то был единственный народ озаренный ясной идеей Единого и Личного Бога. Наряду с этим правильным Богопознанием, и в связи с ним, еврейство хранило яркое представление о первичном грехопадении как источнике и причине всего страдания человеческого, и берегло священную традицию об ожидаемом, Богом обещанном, Мессии-Спасителе, имеющем избавить людей от последствий греха. Священные книги еврейства, содержавшие эти верования и чаяния, стали священными книгами христианства, когда чаемый Мессия явился в лице Христа. Эти книги, под общим названием Ветхого Завета, стали первой частью новой священной книги христианства, получившей греческое название Библии (т. е. «книги» по существу, книги главной среди всех книг).

Библия постоянно была и остается главной мишенью для ударов, направляемых против христианства его врагами. В особенности Ветхий Завет, — т. е. именно унаследованный от еврейства священный сборник, — подвергался самым ожесто-

ченными нападками и издевательствами, повторяемым конечно и в марксистских антирелигиозных учебниках. Особенно резкие нападки направляются против библейского повествования о сотворении мира, якобы опровергнутого научными данными о возрасте нашей планеты — Земли и о строении вселенной. Сотни критиков изошрялись и над другими библейскими текстами, выискивая в них все несогласное, на первый взгляд, с новейшими научными данными, но главные усилия их направлены всегда против первых глав книги «Бытия» (первой из книг Ветхого Завета) и содержащегося в этих главах повествования о сотворении мира и человека. Мы здесь не будем задерживаться на подробном изложении этой полемики, так как в конце нашей книги будет особо рассматриваться вопрос о том, как именно следует понимать Божественное Творчество и наше, христианское, представление о сотворении мира, о происхождении жизни и человека. Здесь же ограничимся некоторыми общими указаниями относительно Библии, как священной книги христианства.

Повествование в книге *Бытия* о сотворении мира в шесть дней следует конечно понимать не в смысле шести суток нашего времени, а в смысле смены периодов, быть может весьма продолжительных, — равно как перечень патриархов (т. е. первых людей) означает, повидимому, перечень поколений не отдельных людей, а родов или племен. Марксистские авторы антирелигиозных учебников, знающие об этом толковании, лишь глухо на него намекают, уверяя, что в наше время «растерявшиеся церковники» пытаются якобы придумывать символические толкования для оправдания библейских рассказов. Быть может этим марксистским авторам неизвестно, что придумывать в наше время нечего: символическое толкование библейского текста существовало с самых первых времен христианства, и расцвет этой символики относится к давним временам, — к II-му и

III-му веку христианской эры. В то время такому толкованию Библии была посвящена целая литература, как нецерковная (у отколовшихся от Церкви сектантов, называемых *гностиками*), так и церковная, например в лице великого христианского писателя Оригена (III-й век) и мн. др. Именно в те времена символическое толкование было доведено до крайности, до отрицания почти всякого буквального смысла библейского текста и до выискивания иносказательного смысла чуть-ли не в каждом его слове; при этом в этих символических толкованиях давалась иногда воля самому необузданному воображению. Против такого произвольного обращения с священным текстом всегда боролся церковный авторитет, указывая, что многое в Библии надо понимать буквально, что к иносказательному смыслу надо прибегать лишь с осторожностью, и что право такого иносказательного толкования принадлежит только самой Церкви. Но это право Церковь оставила за собой навсегда, и применяет его там, где это действительно нужно, т. е. отвечает назревшей потребности. Отсюда возникло обвинение, будто Церковь требует только буквального толкования Библии. Это обвинение ложно: Церковь допускает символическое толкование, но не по произволу всякого, и не для всех частей Библии.

Дело в том, что библейский Ветхий Завет является не единой книгой, а сборником книг разного характера. Среди них имеются книги чисто-исторические, излагающие историю еврейского народа, — иногда в общих чертах, иногда (для позднейших времен) с четкой подробностью. Применять к этому историческому повествованию иносказательный смысл конечно нельзя, а между тем были попытки и в этом роде. Исторические данные разбросаны и во всех остальных книгах Ветхого Завета, но для правильного распознавания их надо обладать серьезными научными познаниями в области истории.

Так, например, достоверность многих таких данных оспаривалась врагами христианства, а подтвердилась именно теперь, когда с расшифровкой египетских, вавилонских и других древних надписей сильно расширилось наше знание истории древнего Востока, и многие указания Библии на то или иное событие, на то или другое лицо, оказались вполне правильными.

Не следует забывать, что наши исторические познания обнимают сравнительно небольшой период времени, — приблизительно около двух тысячелетий до христианской эры. Имеются отрывочные данные и о предшествующих двух (третьем и четвертом) тысячелетиях до Р. Х. За пределами этой эпохи начинается для нас, с научно-исторической точки зрения, почти безпросветный мрак, сквозь который наука пробивается какбы ощупью, с помощью гипотез, опираясь то на изучение следов человеческих поселений, то на данные геологии и палеонтологии. Есть гипотезы, определяющие время появления человека на земле приблизительно за 30 или даже 50 тысяч лет до исторической эпохи, — но обо всем этом огромном промежутке времени *можно говорить только гадательно*, за отсутствием каких-бы то ни было точных данных. В человеческой памяти, т. е. в древнейших традициях человечества, также не сохранилось никаких воспоминаний об этом отдаленнейшем прошлом, кроме смутных мифов о богах-мироздателях. Можно сказать, что *сознательная* жизнь человечества (по крайней мере известного нам человечества, ибо мы не будем здесь касаться гипотез о человеческих расах, снесенных с лица земли геологическими катастрофами) началась незадолго до пред'исторической эпохи. — т. е. в те сумерки IV-V-го тысячелетия, к которым относится начало Библейского повествования, если его хронологию принимать буквально. Собственно-историческая часть этого повествования начинается позже, только с истории

Авраама, родоначальника еврейского племени. То, что говорится в Библии об Аврааме, его среде, его быте, и об общих условиях жизни в Халдее и соседних с ней странах, — вполне соответствует тому, что мы знаем по другим источникам об этом времени и этих местностях. Авраам был, повидному, современником известного нам вавилонского царя Гаммураби, приблизительно за девятнадцать веков до христианской эры. Правда, некоторые ученые полагают, что Авраама следует отнести к несколько позднему времени (приблизительно на три века позже), но во всяком случае этот ученый спор касается не достоверности сведений о самом Аврааме, а лишь того, к каким известным нам событиям и передвижениям народов и племен следует приурочить сведения о переселениях самого Авраама и его рода, — переселения-же эти сами по себе вполне правдоподобны и соответствуют общему положению дел в указанных странах и в обе предложенные эпохи. Для времен-же предшествовавших Аврааму Библия, как мы сказали, дает как бы схематическую картину, упоминая о главных этапах в истории развития человечества, как например начало обработки металлов, построения городов, и т. д. Из этих данных наибольшим нападкам подвергался всегда рассказ о потопе, — но и он оправдан новейшими данными, т. к. выяснилось, что воспоминание о катастрофе такого рода сохранялось в традициях всех народов древнего мира от Месопотамии до Греции, и однородность таких традиций свидетельствует о действительности факта, запечатлевшегося в памяти разных народов. Спор может быть только о том, насколько этот потоп был «всемирным»: повидному такое название может ему быть дано в смысле «всечеловечности», т. е. можно считать, что катастрофа называемая потопом охватила обитаемую тогда часть земли. Такое понимание рассказа о потопе не опровергается никакими научными данными.

Теперь, если мы библейскому повествованию о до-истори-

ческих временах сопоставим сказания о том-же в священных книгах разных народов, — нам бросится в глаза основное в них различие. В священных книгах халдеев, египтян, индусов и прочих древних народов до-историческое время представляется эпохой разгула стихийных сил; обитателями земли являются сверхъестественные существа; их действия, стремления, взаимная борьба или сочетания, — все носит характер стихийности и неосмысленности с человеческой точки зрения, или во всяком случае произвола, как игра стихий. Лишь в позднее время, за немного веков до христианской эры (как мы сказали выше, когда говорили о буддизме и других позднейших реформах древних религий), религиозная мысль отстраняется от самого человека, от его самосознания, и от внутренней связи его религиозных и моральных потребностей. Библия-же, наоборот, с самого начала ведет рассказ о *людях*, как о насельниках земли, а не о каких-бы то ни было нечеловеческих сверхъестественных существах. Если она и наделяет этих доисторических людей некоторыми чертами, превышающими обычные для нас человеческие возможности (например ненормальным для нас долголетием), то в то же время она подчеркивает у них нормальные, хорошо нам знакомые психологические черты и качества, — как положительные, так и отрицательные. Их поступки не только соответствуют действиям и вожделениям обычным у человека вообще, — они кроме того осмысленны моральной основой. С первых-же строк рассказа о первых людях, на первом плане поставлен моральный смысл всего рассказанного. Человек несет ответственность за свое падение. Он страдает потому, что он — виновник страдания. В великой драме бытия ему была уготована иная роль, но он не сумел на ней удержаться, и жизнь его пошла по наклонной плоскости: он падает все ниже. Его история на земле — история постоянных, повторных падений, и забвения истинного смысла

его существования. И он несет ответственность за эту обезображенную жизнь, — несет ответственность и перед своим Создателем, и перед самим собою, и перед своим потомством, которому он передает все усугубляющуюся ношу зла и вытекающего из него страдания.

Таков внутренний смысл первых глав Библии, как-бы их ни толковать — в буквальном-ли смысле или в переносном и аллегорическом. И именно то, что к ним применимо всякое толкование, — то, что в них находят себе пищу и философский разум, и смиренная дума простеца, — это есть признак отличающий этот текст от всего когда-либо написанного рукой человеческой. Простой рассказ, похожий на сказку для детей, и полный изумительного богатства мысли. Рассказ, приспособленный для младенческого возраста человечества, но таящий в себе безконечные возможности иного его понимания, по мере роста и развития человеческого мышления, по мере созревания разума.

Здесь приходится остановиться, чтобы ответить на некоторые вопросы, постоянно задаваемые отрицателями Библии. Если Ветхий Завет начинается с рассказа приспособленного для понимания простецов, то как можно считать такую книгу *боговдохновенной*? И почему она не дает, хотя бы простецам, ясных и точных научных сведений, а внушает им нечто похожее на нравоучительные басни? И если эта книга должна учить морали, то почему описанные в ней патриархи столь часто поступают вовсе не морально? И т. д. Наконец, как можно говорить об особой древности этих книг, когда по их-же рассказу известно, что они были составлены при Ездере, не позже V-го века до христианства?

Начнем с последнего вопроса, так как он всегда выставляется антирелигиозниками как веский ^Фдовод в их пользу. Они утверждают 1) что книги приписанные Моисею (особенно

книга *Бытия*) и другими древне-святыми авторами на самом деле составлены в VI-м — V-м веке, и 2) что эти книги появились, следовательно, позднее некоторых т. наз. священных книг разных народов и, может быть, даже написаны в подражание им. Все это — сплошное недоразумение, основанное на незнании или искажении фактов.

Прежде всего напомним, что священные книги разных народов дошли до нас в еще позднейших редакциях. Так, например, персидская «Авеста» была окончательно отредактирована не ранее III-го века *христианской эры*, а индусские «Веды» были впервые записаны не ранее VI-го века до Р. Х. (и то предположительно, а до указанного времени в Индии вообще не было письменности). Священные традиции всех народов долгое время сохранялись устно, а у некоторых народов даже никогда не были записаны: так, в Греции никогда не было особого священного письменного текста, а были только рассказы о богах в сочинениях светских древних поэтов (т. е. в поэмах, приписанных Гомеру, Гезиоду и др.), относящихся приблизительно к VIII-му — IX-му веку до Р. Х. У древних египтян, повидимому, были еще до I-го тысячелетия до Р. Х. какие-то священные книги, но известные только жрецам. Еврейские-же книги приписанные Моисею, — т. е. первые пять книг Ветхого Завета, — были самим Моисеем обнародованы во всеобщее сведение: они читались перед всем народом, поклявшимся блюсти верность Единому Богу. Священный свиток этих книг хранился в Иерусалимском храме с самого создания этого храма, т. е. с X-го века до Р. Х. Эта датировка вполне точная, так как создатель Иерусалимского храма, царь Соломон, есть лицо историческое, умершее около середины X-го века. Что касается Моисея, то его история, связанная с уходом в Палестину еврейского племени временно осевшего в Египте, также не вызывает сомнения в смысле достоверности самого

факта еврейского «исхода» под предводительством Моисея. Этот факт можно отнести к XV-му или к XIII-му веку до Р. Х. в зависимости от того, как толковать имеющиеся из других источников сведения об уходе из Египта некоторых семитических племен (спор идет о том, к царствованию какого фараона относится это событие), но это переселение само по себе достоверно. Таким образом, библейский рассказ имеет под собой твердую историческую почву. Самый-же рассказ (содержащийся во второй книге Ветхого Завета, «Исход»), выдержан, как и книга *Бытия*, все в том-же духе простоты и доступности пониманию малоразвитых людей, но и в нем — чистые жемчужины величавых образов и глубокой мысли. Авторство-же Моисея не подлежит сомнению, ибо оно закреплено такой тысячелетне-неизменной прочной традицией, с которой не могут сравниться почти никакие сведения до нас дошедшие от тех далеких времен. Итак, *Бытие*, *Исход* и другие три приписанные Моисею книги (так называемое *Пятикнижие* Моисеево) составили священный кодекс еврейства, хранившийся в Иерусалимском храме. Этот храм Соломонов разделил судьбу еврейского царства в Палестине, просуществовавшего около четырех веков и наконец павшего под ударами более сильных соседей; наконец большая часть еврейского народа была уведена в плен в Вавилон. Когда-же, после семидесятилетнего плена (606-536 до Р. Х.), евреи получили разрешение вернуться на родину, главной заботой стало конечно восстановление храма и религиозного культа: с этим и связана деятельность Ездры. Была произведена работа по сравнению рукописей, по устранению ошибок писцов и т. д., и был записан заново полный экземпляр священного текста для хранения его в восстановленном храме. Кроме того, к *Пятикнижию* Моисееву были добавлены, как священные книги, позднейшие книги повествующие об истории еврейского народа в Палестине, книги пророков еврей-

ских живших во времена царства в Палестине, собрание религиозных псалмов («Псалтырь»), и некоторые другие книги религиозно-назидательного характера. Все это вместе составило священный сборник, который мы называем Ветхим Заветом. Теперь видно, к чему сводилась работа Ездры: к пересмотру имевшихся текстов, к очищению их от ошибок, к приведению в порядок сборника их, с устранением книг напрасно почитавшихся священными и установлением списка книг действительно достойных включения в священный сборник. Изменять же текст, или пересоставлять, например, Пятикнижие Моисеево не мог ни Ездра, ни кто другой, ибо эти тексты хранились, кроме рукописей, в живой памяти людей: заучивание их назуб всегда было основой религиозного воспитания у евреев и предметом особой важности при подготовке священников. Работа Ездры и его помощников состояла в том, в чем заключается и ныне редакторская работа по переизданию какого-нибудь давно известного сочинения.

Теперь вернемся к вопросу о боговдохновенности Ветхого Завета. Ее надо себе представлять вовсе не в том смысле, что авторы данных книг писали какбы под диктовку самого Бога. Мы, христиане, верим в то, что Богом внушена была мысль о написании этих книг и дарована способность выполнить этот труд соответственно таинственному Божественному предначертанию о постепенном просвещении людей. Но авторы этих книг были людьми своего времени и писали для людей своего времени: Божественное внушение не насилвало их психики, не заставляло их мыслить так, как они не могли нормально мыслить по условиям своего развития. Вспомним то, что мы говорили выше по поводу первобытных религий (см. стр. 101): *религиозное сознание есть динамический принцип, заложенный в человеке для постепенного развития по мере развития человеческого разума*. Те люди, для которых писалось Моисеево Пятикнижие,

не могли-бы понять религиозных истин изложенных фило-софско-богословским языком: им нужны были конкретные образы, доступные их детскому пониманию. Чтобы дать им представление о Едином Боге им надо было показать Создателя действующего как творящий человек, — т. е. упрощенный образ с антропоморфическими чертами: только к такому Богу можно было возбудить любовь и благоговение у людей, которым более отвлеченный, метафизический образ внушил-бы только страх и жуткое недоумение. Мы видели выше на примере Индии, а позже Греции, что отдельные мыслители могли возноситься до высокого умозрительного понятия о Божественной Сущности, но то были редкие единицы, отрывавшиеся от народных масс силою своего окрепшего разума, а незрелые до разумных понятий массы оставались во тьме самого грубого идолопоклонства. То-же было-бы и с еврейством, еслиб Богопознание дарованное Моисею было доступно только ему самому и еще немногим единицам. Но в том-то и есть таинственность преподанного Моисеем завета, что это учение предназначалось именно для народной массы: оно имело целью духовное воспитание народа, начиная как-бы с элементарной грамоты в религиозном смысле, т. е. с простого понятия о Боге Едином и Всемогущем, в отличие от всяких форм языческого многобожия. Эта общедоступность библейского учения является внутренней связью его с учением христианским, отвергшим, как увидим далее, идею особого посвящения для восприятия Откровения и раскрывшим это Откровение « малым сим », — человеческим массам. Ветхий Завет был подготовкой людей к восприятию христианского учения о Боге, и поэтому, как всякая подготовка, облакался в элементарные формы. Подготовка эта в ветхозаветном учении касалась сперва одного только народа, потому что даже в такой простой форме она была непосильна еще для всего человечества, — но и с этим избранным

в этом смысле народом приходилось еще говорить младенческим языком, хотя под внешней простотой этого языка и общедоступных образов таился динамизм глубочайших мыслительных возможностей, вложенных таким образом в человеческий разум, как семя в разрыхленную землю.

Здесь-же и ответ на то, почему Библия не дает точных научных сведений о строении вселенной и т. п. Она не дает этих сведений прежде всего потому, что они никому не были-бы понятны в то время. То, что мы называем научным познанием, доступно лишь разуму владеющему научными способами мышления: логичностью мысли, способностью правильных обобщений и т. д. Без этих свойств окрепшего разума никакие научные сведения не понятны человеку и не обогащают его, а наоборот могут исказить его ум и быть обращенными во зло для него-же. Познания человека должны быть на уровне его духовной личности и только тогда для него полезны: они должны быть в соответствии со всем его мировоззрением и внутренним ростом, иначе поверхностно-воспринятые познания ведут лишь к понижению духовной ценности человека, к нравственному огрубению и утрате чуткости к голосу совести (явление, к сожалению, часто наблюдаемое в наше время в связи с вульгаризацией кое-каких научных знаний). Библейское-же учение имело в виду именно воспитание личности, и поэтому прежде всего ставило человека лицом к лицу с основным вопросом: кто ты и для чего живешь? И на это давались простые, ясные ответы: 1) все создано Единым Богом, 2) человек создан Богом с особой целью, 3) человек пал и должен опять подняться до правильного Богопознания чтобы осмыслить свою жизнь и выполнить свое предназначение. А форма, в которую облекались эти ответы, была единственной доступной *всем*. Что дало-бы человеку, не умеющему мыслить вне конкретных образов, изложение теорий о строении вселенной и о бесконечности

пространства? Да и кстати сказать, какие именно научные теории должна была излагать Библия по мнению ее отрицателей? Когда против библейских рассказов вела поход материалистическая наука XVIII-го века, то она высмеивала эти рассказы с точки зрения своих якобы твердых познаний и своих теорий о мироздании. Ныне от этих теорий не осталось камня на камне, и научные познания XVIII-го века для нас уже давно пройденный этап. Значит-ли это, что Библия должна была быть приспособленной к современным научным теориям? Но ведь и они будут опровергнуты дальнейшими научными изысканиями: через два столетия будущие ученые будут оглядываться на наши научные познания с такой-же усмешкой, с какой мы оглядываемся на науку XVIII-го века. И так будет и дальше, ибо человеческое познание имеет свои законы логического развития, и опередить эти законы нельзя. А Библия писалась для всех времен и приспособлена, в зависимости от ее толкования, ко всем стадиям умственного развития, но имеет в виду не накопление человеком точных знаний по физике или астрономии, а развитие человеческой личности, и притом развитие не в области умственной, а в области духовной. Не надо искать в Библии того, чего в ней нет и быть не может. Она — не учебник по космографии или биологии, и не задается целью им быть. Она заложила в человеке основы его разумного отношения к самому себе и к миру человеческому, и предоставила его разуму и свободной воле применять эти основы на дальнейших стадиях своего развития.

Если именно так подходить к библейскому тексту, то мы можем в нем самом проследить постепенное развитие внушаемых им понятий о Боге и о человеке. Сперва мы видим образ Бога обволакиваемый антропоморфическими чертами, — ибо без такого антропоморфизма понятие о Творце осталось бы недоступным тогдашним людям. Наряду с этим, мы видим,

как в рассказах о первых патриархах отнюдь не скрываются, а наоборот открыто отмечаются некоторые черты того, что мы со своей точки зрения (воспитанной двадцатью веками христианства) могли бы назвать аморальностью. Ведь там описывается человечество еще на той стадии, когда ему едва доступны даже первичные понятия о необходимости веры в Бога и о человеческом достоинстве, а жизни общественной вне родовой связи еще нет. Но вот Моисеево законодательство кладет начало религии как сознательного общественного служения Богу, и с этого момента начинается повышение моральных требований. Ряд простых, ясных всякому правил излагает основные обязанности человека перед Богом и перед людьми: « у тебя Один только Бог, да не будет у тебя богов иных... Уважай своих родителей... не лги... не убивай... не воруй... не будь завистлив... не будь похотлив... » Правила настолько простые, что их может понять ребенок, но в них содержится незыблемая основа всякой нравственности. Это то, что мы называем *естественной моралью*, т. е. применительное к человеческому поведению основное различие между добром и злом, без которого невозможно правильное развитие человеческого общества. Нигде ни в одной из языческих религий эта естественная мораль не имела своего ясного выражения, и только Библия запечатлела ее навсегда, поставив в основу правильного Богопознания осознание человеком своих обязанностей перед Богом и перед человечеством. Теперь, когда протекло свыше тридцати веков со времени записания этих простых и ясных слов, многим непонятно, почему они в свое время были открытием. Да именно потому, что тут излагалось в виде неизменных правил, от имени Самого Бога, то что смутно ощущалось человеческой душой, то что частично и ранее находило применение (ибо, например, почитание родителей и семьи вытекало из родового быта, а необходимость честности при взаим-

ных обязательствах естественно вытекала из всяких форм союзов и совместных предприятий), — но никогда еще все это не находило ясного и *общего* выражения, никогда не представлялось человеческому сознанию в виде постоянного и основного принципа поведения.

А в дальнейших книгах Библии мы видим постепенное развитие поставленных здесь основ. Понятие о Боге очищается от налета антропоморфизма: в псалмах пророческих Личный Единый Бог уже показывается Непознаваемой в более глубоком смысле Надмирной Сущностью, Богом Отцом и руководителем Своего творения, но имеющим Свое Божественное бытие помимо этого творения. Человеческому разуму уже не нужно зрительных и как бы осязательных образов для познания Бога и благоговейного почитания Его: там, где эти образы еще встречаются в библейском тексте, они являются только оборотами речи (о скудости человеческой речи для изъяснения понятий о Божестве мы уже говорили выше (см. стр. 123—124), но уже не соответствуют тому Богопознанию, до которого возвышаются пророки и ясновидцы. А наряду с этим зреет и иное, более глубокое понимание человеческой личности, ее тайны, ее падений, ее постоянных осквернений, и ее возможностей просветления и внутреннего озарения. Соответственно этому усиливаются и моральные требования: наряду с греховностью самого человека беспощадно обличается греховность общественная, и выдвигаются требования общественной справедливости. Эти требования и обличения в пророческих книгах настолько сильны, что даже в наше время люди, отрицающие значение Библии как священной книги, все-же принуждены признать, что никогда и нигде не раздавалось такого страстного вопля против злоупотребления богатством и прочими благами земными, против неравного их распределения, против угнетения слабых, против всяческой эксплуатации, — как именно

в пророческих книгах Библии. Среди противников христианства даже существует мнение, будто библейские пророки, так страстно обличавшие неправедных богачей и угнетателей, были просто представителями некоторых социальных течений, близких к современному социализму. Такое сближение совершенно ошибочно, так как оставляет без внимания общий дух всех библейских пророческих книг, их насыщенность религиозными понятиями о человеческих обязанностях и о человеческих отношениях. Протест пророков против притеснителей бедняков был протестом религиозной совести, во имя достоинства человека как создания Божьяго; их обличения грешников — обличение людей забывших свой долг перед Богом и утративших религиозное чувство братства между чадами Божьими. Книги пророков еврейских имеют лишь то социальное значение, которое заключается вообще в религиозном представлении о человеческом обществе: каждый человек имеет перед Богом обязанности не только личные, но и общественные, и на этом должны создаваться человеческие взаимоотношения.

Таким образом, мы в самой Библии видим постепенное развитие идей, заложенных в человеческой совести Моисеевым законодательством. Весь священный сборник, при большом разнообразии составных его частей, в целом раскрывает перед нами воспитательную работу, подготовлявшую человеческое мышление к восприятию более глубокого раз'яснения мировой тайны и роли человека в мире. А наряду с этой постепенностью раскрытия Богопознания мы видим в Библии и постепенное раскрытие идеи, ставшей основой христианства. То была идея мессианизма.

Уже с первых глав Моисеева Пятикнижия говорится об особом обещании данном Богом падшему человеку, — обещании Мессии-Искупителя. Далее, в других книгах Библии, постоянно повторяется эта мысль, принимающая все более определенные

формы. В псалмах и в особенности в некоторых книгах пророческих ожидание Мессии облекается в выражения религиозного восторга огромной силы и красоты. При этом начинают определяться и черты ожидаемого Мессии: Он — Царь, мистический Царь человеческий, но Он-же кроток и смирен (« даже льна дымящегося не угасит »), Он будет подвергаться издевательствам и мучениям, Он понесет на Себе язвы человечества.

Здесь уже было нечто превышавшее религиозную мысль еврейства. То сознание избранничества среди других народов, которое содействовало сохранению еврейством (по крайней мере в лучшей его части) строгого монотеизма среди языческого мира, приводило его и к ожиданию Мессии не только в своей среде, но и для себя лишь одного. Библейское учение говорило еврейству об его избранничестве в особом смысле, — когда, например, Аврааму говорилось что его благословят все племена земные, — но этот смысл был утрачен за долгие века, в течение которых еврейский народ, отчаянно отстаивая свою самостоятельность от более сильных врагов, хранил свою веру как свой отличительный признак, как основу своего национального сознания. Для этого народа мысль о Мессии была связана с ожиданием своего собственного возвеличения, — а идея Мессии всечеловеческого была ему не по силам, и видения его пророков не могли быть поняты.

Мы видели, когда говорили о религиях других древних народов, что религиозные понятия, бывшие на заре истории каждого народа основой его гражданского быта, постепенно принимали форму государственной религии отделявшей этот народ от других; мы видели также, как это национальное ограничение религии постепенно преодолевалось по мере расширения и слияния государственных единиц, и как, наконец, к концу до-христианского периода древней истории, из религиозных понятий разных народов возникло мощное религиозно-фи-

лософское течение синкретизма. Еврейство пережило лишь первую часть этой религиозной эволюции, т. е. превращение религиозных идей в государственно-национальный признак, но дальнейший ход этой эволюции остался ему чужд, — отчасти вследствие исторических условий, главным-же образом потому, что еврейство, сознавая превосходство своего Богопознания, не могло его осквернять сближением своей веры с языческими. Эта вера помогла ему пережить катастрофы обрушившиеся на еврейское государство, но при этом им самим было утрачено сознание всечеловечности своей веры, и усилено искажающее эту веру чувство национального ее ограничения. Пророчества о Мессии были им восприняты только как увенчание этой религиозно-национальной обособленности, ее завершение будущим торжеством еврейства как такового. Это психологическое явление было признаком того, что роль еврейства в мировой истории религии была закончена. Оно выполнило свою роль сохранением ветхозаветного Богопознания, но уже не могло быть почвой для выращивания учения о Мессии пришедшем для спасения всего мира. И это учение оторвалось от него, как орел вылупившийся из яйца...

Библейские пророчества о Мессии не давали определенных указаний на время Его появления, кроме одного: было сказано, что Он придет когда не будет больше у еврейства своего природного вождя, т. е. царя или иного владыки из среды самого еврейства. Эти слова исполнились перед самым появлением христианства, когда Палестина подпала под Римское владычество. Иерусалим — где до того продержалась одно столетие еврейская династия Асмонеев (Маккавеев), — был взят в 63-м году до Р. X. римским полководцем Помпеем. Рим владел, к началу христианской эры, всею Малой Азией до Евфрата, и Сирией с Палестиной, причем для управления этой огромной и разноплеменной частью Империи

иногда оставлялись на местах местные царьки, под контролем римских правителей. Так было и с Палестиной, где в 40-м году до Р. Х. был признан титул царя за Иродом, который был родом идумеянин, т. е. не-еврей. Таким образом уже не было, по библейскому выражению, «вождя из чресл Иудовых», и сбывался признак близкого пришествия Мессии. Но то был признак только для самого еврейства, — да и то не воспринятый им, ибо мог казаться случайным явлением, не столь заметным после стольких катастроф постигших еврейство и неоднократной утраты им, за предшествовавшие пять веков, своей государственной независимости. Были иные признаки «исполнения времен», но их не могли понять современники, а ясны они теперь нам, оглядывающимся на ту историческую обстановку, в которой зародилось христианство. Христианское Откровение должно было прозвучать для всего мира, и весь тогдашний культурный мир был подготовлен для его восприятия. Вся историческая эволюция древнего мира привела к тому, что христианская проповедь могла по этому миру разлиться и быть им усвоенной.

Вспомним то религиозное состояние тогдашнего греко-римского мира, которое было обрисовано в предшествующей главе. Рушились национальные грани религий и религиозных традиций. От старых культов оставалась только внешность: их переросли религиозные потребности человечества. Было смутное ожидание чего-то нового в области религиозного сознания; в поисках этой новизны и удовлетворения новых потребностей была тяга к мистериям, к таинственным обрядам посвящения и очищения. Человек жаждал объяснения не только окружающего мира, но и загадки собственной личности. Расширилось и углубилось сознание мирового страдания, и человек метался в поисках объяснения своей роли в трагедии мирового бытия. Его мысль, насыщенная за по-

следние века философскими умозрениями, уже переносила их в ту область религиозного сознания, из которой постепенно выпадали былые ребяческие представления... Человеческий разум созрел для иного Богопознания, чем то, которое давалось древними религиями, но не знало путей к нему.

Про это смутное, неясное, но глубоко-жизненное брожение религиозной мысли в предхристианскую эпоху можно было сказать, что в нем отражалось, по христианскому выражению, «чаяние языков» (т. е. ожидание народов). Для нас, христиан, совершенно ясно, что это «чаяние» было результатом долгой подготовки мира к восприятию христианского Откровения. Подготовка эта была иная, чем для еврейства: если последнему был дан особый «Завет», создавший из него носителя правильной идеи Единобожия, то остальному миру было дано, через длительную эволюцию религиозных понятий, постепенно дойти до разумного искания Бога и до разумной потребности в разгадке мировой тайны, — тайны бытия вообще и человеческой жизни в частности, ее смысла и цели. И не случайно, наряду с этим религиозным брожением, наблюдалось на верхах тогдашнего культурного общества скептическое отношение ко всяким верованиям и усталый отказ от искания смысла жизни. Стоическая философия с ее безрадостным пессимизмом, учившим гордо переносить неизбежность страдания при отказе от попыток об'яснить смысл этого страдания, — эта философия была результатом и как бы логическим выводом из человекобожеской религии Греции: человек, обожествивший в своих богах лишь свойственные человеку черты, сам стал для себя богом, но это не давало ему никакого ответа на вопросы о смысле жизни, и о смысле страдания. Было лишь печальное признание власти над человеком непонятого Рока. Но зато это безрадостное мировоззрение давало высокое представление о человеческом достоин-

стве, о царственном достоинстве человека среди окружающей его природы. Не в том смысле, что человеческий ум подчиняет себе эту природу, а в том, что человек является носителем особой духовной ценности, — и это сознание приводило к высоким моральным требованиям. Таким образом, даже безверье в ту эпоху выражалось в форме близкой к религиозному представлению о роли человека в мире и о его нравственном достоинстве, и это было также признаком, что человеческий разум созрел для откровения ему тайны человеческого бытия и истинного смысла человеческого достоинства, вместе с раскрытием смысла страдания.

Таково было психологическое состояние мира, подготовлявшее восприятие христианского учения. Но были и внешние, другие, условия этой подготовки. Появление христианства совпало с окончательным охватом всех культурных частей древнего мира грандиозной Римской Империей. Как мы уже указывали, к началу христианской эры эта империя раскинулась от Атлантического океана до Евфрата. Она создала то единство культуры и правового порядка, на котором впоследствии выросла вся наша европейская цивилизация. К моменту возникновения христианства мир был сосредоточен в Римской державе: то, что оставалось вне ее пределов, не имело значения для истории человечества. А в пределах ее осуществлялось такое об'единение народов и рас, какого никогда ни до, ни после того не знала мировая история, ибо ни в одной из позднейших империй никогда уже не было такой духовной спаянности и такого внутреннего сознания своей всемирности. Довершением об'единения государственного, культурного и экономического было распространение языка понятного почти всем гражданам Империи. То был греческий язык. Он не был государственным языком — таковым был латинский язык самих Римлян, — но был общодоступным языком и живой связью между

разнородными группами населения всех восточных частей Империи, а в западной, латинской ее части был вторым родным языком для всех культурных людей. Через него создавалась возможность духовного общения на всем пространстве Римской державы. И этот греческий язык, ставший языком христианской письменности, обеспечил ей распространение повсеместно и среди всех слоев тогдашнего общества.

Итак, с одной стороны единство государственного организма, уничтожившее всякие внутренние преграды для общения людей, с другой стороны порядок и прекрасные римские пути сообщения, обеспечивавшие безопасность и сравнительную скорость сношений, и наконец пользование языком везде понятным, — все это составляло благоприятную обстановку для быстрого распространения христианских идей. И все это было дано миру Римской державой именно к моменту появления христианства, ибо самое создание этой державы было, по нашему представлению, одной из форм подготовки мира к восприятию христианства. Если религиозное брожение и «чаяние языков» было признаком готовности человечества к этому восприятию, то внешним обрамлением готовившегося события было единственное в своем роде об'единение людей в мировом государстве, ставшем в действительности целым миром. Величие этого государства внушало и его гражданам чувство мистического благоговения: мы указывали выше, что это чувство было доведено до обожествления самого Рима, как отвлеченного понятия и одновременно грандиозной реальности (см. стр. 140–142). Но это чувство выражалось не только в официальной религии. Люди одаренные особой чуткостью сознавали, что мистическое, несравненное величие Рима было каким-то поворотным пунктом всей мировой истории, каким-то моментом ее единственным по своему значению. Римский поэт Виргилий, умерший в 19-м году до Р. Х., с особой силой выразил это сознание и

неясные ожидания: кроме изумительных строф, в которых он воспел мистика Римского величия, он в особом стихотворении писал об имеющем родиться младенце, явление которого знаменует наступление новых времен, осуществление всех лучших человеческих упований, озарение мира... Впоследствии многие христиане хотели усмотреть в этом стихотворении явное пророчество о Христе, так как рождение Его отделено от времени написания этих стихов лишь двумя-тремя десятками лет. Но и без такого прямолинейного толкования надо признать, что поэтическое вдохновение Вергилия здесь уловляло признаки чего-то имевшего свершиться, потому что чуяло совершенную исключительность мировой обстановки.

Таким образом, и внешняя и внутренняя подготовка мира к пришествию Мессии была гораздо глубже, чем могло казаться по одним только библейским пророчествам. По сравнению с этой раскрывающейся перед нами грандиозной исторической перспективой, каким убожеством веет от марксистских усилий представить появление христианства как классовое движение, как эпизод классовой борьбы!

В антирелигиозных учебниках, конечно, именно с классовой точки зрения говорится о начале христианства: его изображают как результат усиления рабовладельческого хозяйства. На это можно прежде всего ответить вопросом: почему рабовладичество, бывшее общим явлением во всем древнем мире, нигде не вызывало сходных с христианством явлений? И притом нельзя не подчеркнуть, что именно в римском мире рабство менее всего подходило под мерку того, что называется классовой борьбой. Рабами в большинстве случаев были военнопленные, т. е. люди оторванные от своей среды (а у себя на родине бывшие, возможно, сами рабовладельцами), но вовсе не «пролетарии». Именно потому, что они чаще всего были профессиональными воинами, они представляли иногда серьезную

опасность для государства, когда им удавалось вооружиться и сплотиться для вооруженного восстания, как было, например, при восстании Спартака, с' умевшего создать целую армию из воинов-рабов (71 г. до Р. Х.). Такие движения ничего не имели общего с проповедью о Мессии кротком «как агнец ведомый на заклание». Среди рабов имелось немало людей высокообразованных, и они действительно оказывали культурное влияние, так как богатые римляне охотно назначали их воспитателями своих детей, — но конечно никакой пролетарской психологии у них быть не могло, как не было ее и у многочисленных «вольнотпущенников», т. е. рабов освобожденных, ставших гражданами, и нередко занимавших высокие посты на государственной службе.

Но нам нечего задерживаться на разборе классовых отношений в римском мире, так как этот вопрос, — сам по себе весьма сложный, — не имеет, вопреки марксистскому тезису, прямого отношения к истории первобытного христианства. Про тезис о классовой сущности христианской проповеди в римском мире можно прежде всего сказать то, что мы говорили по поводу марксистской схемы развития идеи единобожия из идеи монархического образа правления в государстве: *это исторически неверно*. Неверно, что последователи христианства набирались, будто-бы, только среди обездоленных классов населения. Проповедь христианства с первых-же шагов охватила самые разнообразные общественные элементы, и развивалась с стихийной мощью по всем степеням общественного строя независимо от «классовых отношений».

Уже во втором веке по Р. Х. христиане составляли огромную массу населения всякого звания и состояния. Христианский писатель Тертуллиан в своей «Апологии» (написанной в конце II-го века) уже заявлял, что христиане заполнили собой все учреждения, что они — везде, в городах и в селах, на обще-

ственных собраниях и в дворцах. Таково было положение менее полутора столетий после начала христианской проповеди. А уже задолго до того, в самом начале II-го века, т. е. тогда, когда едва сошло со сцены первое поколение проповедников христианства, римский правитель одной из Малоазийских областей Империи, Плиний, докладывал императору (Траяну) что в его области массовый переход населения в христианство вызвал нечто в роде экономического кризиса: скотопромышленники терпели убытки вследствие падения спроса на животных для жертвоприношений. В жертву богам приносились разные домашние животные, — и вот, как результат многочисленности христиан, число жертвоприношений резко сократилось и скотопромышленники забили тревогу, стали жаловаться властям... Из одного хотя-бы такого мелкого факта видно, что не бедняки составляли массу христианства, ибо вряд-ли благополучие скотопромышленников строилось на жертвоприношениях пролетариев. Описываемый факт относится к эпохе отделенной лишь на полвека от начала распространения христианства (Плиний был правителем малоазийской области Вифинии в 111—113-м гг., и к этому времени относится сохранившаяся до нас переписка его с императором Траяном). Ранее того, в конце I-го века, во время гонения на христиан при императоре Домициане (81—96 гг.), в числе пострадавших за веру были близкие родственники самого императора. Заметим, что помимо таких письменных свидетельств о наличии среди христиан людей с высоким общественным положением, о том-же говорят нам и иные данные, как например христианские гробницы найденные (и доныне находящиеся) в Риме и других местах, надписи на коих часто содержат указания на высокое звание усопшего и на занимаемые им должности. Мы указывали выше, что религиозно-философское брожение предхристианской эпохи захватывало широкие

круги тогдашней интеллигенции и высших классов. Ясно, что именно в этой среде христианский призыв звучал с особо-притягательной силой. И если это религиозное брожение, как мы видели, было само по себе независимо от классовых отношений, то тем более не было оглядки на эти отношения у тех, кого привлекло христианство, обращавшее равно ко всем свой призыв к внутреннему, духовному просветлению.

Если перейти от второго поколения христиан к первому, т. е. к ближайшим последователям Христа и его первых учеников, то и тут мы видим людей самых разнообразных званий и состояний, от рабов до тех «верных из Кесарева (т. е. императорского) дома», о которых писал Апостол Павел. Эти верные из «Кесарева дома» были, возможно, не какие нибудь высокие особы, а просто придворные служащие, но во всяком случае не обездоленные. Среди верных чад Апостола Павла мы видим бедных и богатых, рабов и их хозяев (например раб Онисим и его хозяин Филлимон), торговку пурпуром и члена Афинского Ареопага (высшего судилища), и т. д. Ближайший спутник ап. Павла, Лука, — врач по профессии и высоко-культурный человек. Среди первых людей обращенных в христианство другими апостолами видим и римского офицера со всей его семьей, и придворного эфиопского двора, и т. д. Наконец, если оглянуться на самых первых учеников Христовых, на тех Галилейских рыбаков, к которым была обращена Его первая проповедь, то и здесь мы не видим обездоленных пролетариев: эти рыбаки имели свои дома, свои лодки и рыбацьи снасти. Та простота жизни, которой дышат евангельские повествования, была следствием не нищеты в современном смысле этого слова, а отсутствия потребностей среди тихой, патриархальной жизни на лоне природы, на отдаленной окраине Империи.

Мы здесь подошли вплотную к вопросу наиболее важному для понимания христианства, — к вопросу об исторической

достоверности наших Евангелий и других книг христианского « Нового Завета », к вопросу об историчности Самого Христа. Марксистские антирелигиозные учебники заявляют, будто на оба эти вопроса « наука » отвечает отрицательно. Какая наука?

В исторической науке имеется, как сейчас увидим, спор о *некоторых* апостольских посланиях, — не о всех, а о некоторых, — и то спор не о времени их написания, ибо они написаны несомненно не позже конца I-го века, а об авторстве того или другого апостола. Вопросы-же о том, действительно-ли существовали Апостолы Петр, Павел, Иоанн и др. нет и быть не может ни у какого серьезного историка, ибо об этих первых провозвестниках христианства мы знаем гораздо больше, чем о многих исторических лицах, существование коих нам известно иногда по случайным и скудным упоминаниям и все-же не возбуждает сомнения. То-же самое следует сказать, самым решительным образом, о личности Самого Христа. Спор между христианами и не-христианами идет лишь о том, был-ли Иисус Христос Богочеловеком или просто человеком, — но нет *научного* спора о том, действительно-ли жил в Галилее, в начале I-го века, Иисус называемый своими последователями Христом, Иисус окруженный учениками, проповедывавший в Иерусалиме и там-же распятый на кресте римскими властями по требованию озлобленных против Него евреев. Со строго-научной точки зрения все это установлено с достоверностью не меньшей, а пожалуй большей, чем многие наши сведения о том или ином историческом лице, — будь то вавилонские цари, или греческие герои, или хотя-бы тот Спартак, о котором так часто говорится в марксистской и в частности советской литературе. Ни один серьезный историк ни раньше, ни теперь не сомневался в существовании Иисуса Христа, как бы этот историк ни относился к христианству. Никогда не возбуждалось об этом вопроса даже в те первые века, когда у зарождавшегося хри-

стианства было столько врагов и гонителей, старавшихся придушить христианское учение и помешать его распространению. Казалось-бы, главным доводом в их пользу было-бы доказать христианам, что Самого Основателя христианства никогда не было, — однако никогда никто о таком доводе даже не намекал. Среди ожесточенных врагов христианства были ученые люди и крупные писатели, как например Кельс во II-м веке и Порфирий в III-м веке: они высказали против христианского учения все, что только можно было против него сказать со всякой точки зрения, — но и они не оспаривали достоверности христианской письменности и личности Христа. Да и никто не оспаривал этой достоверности в течение веков. Европейские «свободомыслящие» и неверующие отвергали божественность Христа, но не Его существование. Впервые сомнение в жизненной достоверности Христа было высказано в конце XVIII-го века, в разгар французской Революции (когда даже многие деятели этой революции любили ссылаться на Иисуса как «первого революционера»), неким Дюпюи: в своей огромной и сумбурной книге, озаглавленной «Происхождение всех культов», Дюпюи пытался все религиозные культы, в том числе и христианство, вывести из солнечных мифов и астрологических вычислений. Вся эта книга — плод необузданной фантазии астролога и оккультиста, каковым был Дюпюи, и с исторической наукой ничего общего не имеет. Мы здесь о ней упоминаем лишь потому, что на нее ссылаются антирелигиозники как на научный труд! Им вероятно неизвестно, что фантазер Дюпюи принадлежал к тому типу магов, оккультистов и астрологов-каббалистов, к которым марксизм относится с злобным презрением, а называть его представителем науки просто смешно.

В научном мире, конечно, на книгу Дюпюи никто не обратил внимания. Но в XIX-м веке, когда, как мы указывали выше (см. стр. 12-13 и стр. 83-85), была в моде «мифологическая

теория происхождения религий», появились иные попытки изъяснять первобытную историю христианства как мифологию, и на этот раз якобы с научной точки зрения. Главным представителем этой тенденции был, около середины XIX-го века, немецкий ученый Бруно Бауэр: он высказывал мысль, что все относящееся к личности Христа выдуманно первыми христианами для обоснования своего учения и по аналогии с разными языческими мифами о богах. Попытка Бауэра если и имела на первых порах некоторый успех, то теперь уже давно отвергнута, как лишенная научно-исторических оснований. Развитие исторической науки во второй половине XIX-го века привело, как мы уже указывали, к совершенно иным взглядам вообще на историю религий: многие религиозные традиции, при сличении их с вновь-открытыми историческими данными, оказались не мифотворчеством, а искаженным отображением далекой действительности. Науке пришлось отказаться от неременного выпскивания мифотворчества даже тогда, когда речь шла о весьма древних традициях и о далеком прошлом, постепенно воскрешаемом археологическими раскопками. Тем менее можно говорить о мифах в христианстве, история которого протекала в периоды уже ярко освещенные исторической наукой. Развитие христианства тесно связано с Римской историей, а последняя была особенно глубоко изучена и заново освещена трудами целого ряда замечательных ученых-историков именно во второй половине XIX-го века. Письменные памятники первобытного христианства были подвергнуты всестороннему изучению и кропотливому сличению с иными историческими данными того-же времени; эта долгая работа устранила всякие сомнения в их достоверности, т. е. в том, что они написаны именно в те времена, к которым относит их церковная традиция. В настоящее время нет ни одного крупного ученого-историка, который отвергал-бы признание Христа

и Его учеников как исторических личностей, и который не пользовался-бы священными книгами христианства хотя-бы просто как историческими документами, наравне с иными разнородными документами I-го и II-го века. Специальная-же разработка исторических данных, находимых в этой первобытной христианской письменности, произведена трудами выдающихся историков, как христиан, так и несогласных с учением христианства. Перечислять имена этих ученых было-бы здесь невозможно именно ввиду их многочисленности: достаточно упомянуть хотя-бы о таких авторитетных именах, как например, среди ученых-христиан, Дюшен, Лагранж (католики), Гарнак (лютеранин) и мн. др. Из числа противников христианского учения достаточно назвать хотя-бы уже упомянутого нами выше знаменитого французского историка Ренана. Ряд его трудов по истории первобытного христианства начался, лет пятнадцать после «трудов» Бауэра, с книги «Жизнь Иисуса», в которой он задавался целью доказать, что Христос был простым человеком: книга написана в форме простой биографии. Но эта книга, оскорбительная для христианского чувства как отвергающая божественность Христа, имела то значение, что она покончила с фантазиями Бауэровского типа. Жизнеописание Христа, хотя-бы лишенное религиозного освещения, но написанное во всеоружии исторических данных, предстало в этой книге с несокрушимой жизненной правдой, в обрамлении самых точных мельчайших подробностей быта, среды, исторической обстановки.

Казалось-бы, после этой книги Ренана, после последовавших за ней неисчислимых трудов великих историков — христиан и не-христиан, после накопления по христорологическому вопросу к концу XIX-го века огромной литературы и появления целого ряда специальных периодических изданий, посвященных разработке мельчайших деталей этого вопроса, — после всего этого,

казалось, покончено навсегда с попытками поставить под сомнение историческое существование Христа. Однако единичные случаи таких безнадежных попыток отмечались еще в XX-м веке, и к ним относится та книга Дрекса «Миф о Христе», на которую постоянно ссылаются антирелигиозные учебники. Об этой книге приходится здесь упомянуть именно только потому, что из нея черпают свои доводы антирелигиозники: когда они говорят о «науке», отвергающей достоверность Христа, они имеют в виду именно Дрекса. Но они умалчивают, — или сами не знают, — о том, что ни у какого серьезного историка книга Дрекса отклика не имела и иметь не может: она остается его частным мнением, никакого веса не имеющим в кругах настоящей науки.

Книги в роде пресловутого «труда» Дрекса могут казаться убедительными лишь людям очень мало знакомым с методами исторической науки. Такие люди думают, что наука признает историческими данными только то, что закреплено официальными документами, и притом в связанном порядке. На самом деле, официальные документы — лишь редкая счастливая находка для историков, и притом такие документы освещают именно только официальные, внешние стороны исторических моментов, а общую картину данной эпохи приходится восстанавливать путем кропотливых сопоставлений и сличений разных случайных данных, иногда лишь случайных упоминаний о каком-нибудь лице или факте. Если, например, лицо упомянутое в каком-либо письменном памятнике вдруг упоминается и в другом независимо от первого упоминания, то это считается абсолютно достаточным для установления его исторической достоверности. И надо еще раз подчеркнуть, что если-бы подвергнуть наши сведения о всех вообще исторических лицах тому критическому разбору, которому подверглись за последние полтора столетия наши сведения о личности Христа,

то, пожалуй немногие из этих лиц выдержали-бы такую критику. Ни один настоящий историк не станет отвергать достоверность какого-нибудь лица или факта только потому, что имеет о нем лишь случайные или даже косвенные указания: он признает отвергнутым только то, чего *быть не могло по строго проверенным точным данным*, а отсутствие данных никогда не считается равносильным отрицанию. Каждому знакомому с историей хотя-бы греко-римского мира известно, какое огромное количество письменных памятников этой эпохи до нас не дошло; следовательно, всегда можно предположить, что именно в каком-либо утраченном памятнике находилось нужное нам указание на лицо или событие. Но и помимо того, надо считаться и с тем, что современники очень часто не замечают именно тех фактов, о которых нам хотелось-бы иметь их свидетельство. Молчание современников не есть достаточный повод для отрицания. А если руководствоваться только отрицательными данными, т. е. именно отсутствием точных сведений, то можно дойти до полного абсурда. Чего стоит, например, заявление (постоянно повторяемое антирелигиозниками) что упоминаемый в Евангельском повествовании город Назарет на самом деле не существовал, так как о нем не упоминается в других источниках того времени? С таким-же правом можно было-бы утверждать, что в России никогда не было, например, города Царёвококшайска, так как он нигде не упоминается в мировой литературе...

Те официальные документы — акты, медали, надписи на архитектурных памятниках, — которые говорят нам о римских императорах, полководцах и прочих людях государственного значения, конечно ничего не могут сказать нам о Христе. Он родился и жил на далекой окраине Римской империи; Он вел жизнь странника — проповедника, говорившего только о религиозных вопросах. Вполне понятно, что не только в официаль-

ных документах не могло быть речи о Нем, но и современные Ему римляне могли ничего о Нем не слышать. Даже в наше время, при ежедневных газетах, при радио сообщающем подробности о всем творящемся на всем свете, кто из нас знает о появлении где-нибудь в Индии или в Америке проповедника какой-то новой секты? О таком явлении мы узнаем только в том случае, если тут замешан какой-нибудь политический интерес, а чисто-религиозное движение долго остается незамеченным, хотя именно в наше время изучение разных религий составляет целую отрасль науки. Возьмем яркий пример из недавнего прошлого. Около середины прошлого века, — т. е. уже в эпоху телеграфа и ежедневных газет, — в Персии распространилось учение *бабизма*, однако ни о самом Бабе, ни о секте его, охватившей вскоре десятки тысяч человек, ничего не было сказано тогда во всей европейской печати; только впоследствии обратили внимание на эту секту специалисты, изучавшие в политических интересах внутреннее положение Персии. Для Рима I-го века появление где-то в Палестине какой-то новой секты представляло еще менее интереса, чем для европейца XIX-го века выступление Баба среди персидских мусульман. Римские власти знали, что на всем пространстве их величественной империи встречались, соперничали или сливались всевозможные культы, без всякого вмешательства правительства в их внутреннюю жизнь, если только не были ими затронуты государственные интересы. Разбираться по существу во всех этих религиозных культах, — в том числе и в еврейском, — не стали-бы ни представители власти, ни те представители охваченных скептицизмом высших кругов, которые могли-бы в свое время что либо написать по поводу появления среди еврейства какого-то нового пророка.

Отношение таких Римлян к Христу с поразительной жизненностью обрисовано в нашем евангельском повествовании о

суде над Христом. Вот еврейские местные власти приводят к римскому прокуратору (т. е. управляющему краем) Понтию Пилату Человека, Которого они обвиняют в какой-то религиозной смуте. Пилат всячески отмахивается от этого дела: «судите его сами»... Но обвинители требуют смертной казни, — а смертный приговор может исходить только от римской власти. Пилат слушает с досадой. Он — скептик, ему глубоко безразличны религиозные вопросы, а тем более какие-то религиозные распри среди евреев. Но обвинители волнуются, возбуждают народное движение, а римский блюститель порядка не может допустить народных волнений во вверенной ему области. Он нехотя спрашивает, в чем дело? Обвиняемый говорит, что Он пришел «свидетельствовать об истине», и Пилат пожмает плечами: «что есть истина?» Вопрос о какой-то религиозной истине его совершенно не интересует. Но обвинители говорят и кричат, что Этот Человек называл Себя Царем. Вот это серьезнее для Пилата. Он спрашивает Обвиняемого, действительно-ли Он называл себя царем, и получает ответ: «царство Мое не от мира сего». И Пилат опять колеблется. Но обвинители ему кричат, что он пренебрегает престижем императорского имени, и Пилат понимает, что на него может быть послан донос в этом смысле. Тогда он решается отдать Обвиняемого на казнь, лишь-бы покончить с этим неприятным делом...

Вся эта картина, повторяем, поражает своей жизненной правдой. Для всякого изучавшего по историческим данным психологию той части римской знати, которая оставалась в стороне от религиозного брожения и поддавалась моде на скептическое отношение к религиозным верованиям, Пилат здесь встает как живой. И вполне понятно, что ни он, ни близкие ему люди не стали-бы писать в Рим о таком незначительном происшествии, как казнь какого-то еврея-сектанта: разве только

такое происшествие могло быть мельком упомянуто в каком-нибудь «отчете по вверенной области», затерявшемся в недодшедших до нас архивах... Да, Рим ничего не мог знать о Христе при Его жизни, ни даже об Его казни. А для нас, верящих в божественность Христа, вполне ясно, почему Его земная жизнь должна была пройти незамеченной тем миром, которому Он нес новое слово. Как Мессия, Он мог явиться в славе и поразить мир Своим явлением: именно таким ждали Его евреи. Но он пришел не нарушить законы развития человечества на земле, а увенчать их и освятить, заложив в них зерно новой жизни. То, что Он принес миру, было, по Его-же словам, зерном маленьким и незаметным имеющим постепенно возрасти и раскинуться огромным деревом, — или, по другому сказанному Им яркому образу, то было закваской, имеющей привести в брожение всю заготовленную муку... И потому Он, бросавший это зерно и эту закваску, появился на земле в убогой обстановке, на самой глухой и дальней окраине великой державы, вдали от мировой столицы, где в то время столько людей воображали что они совершают важные дела и творят историю, и не догадывались, что величайший в мировой истории переворот творился незаметно для них неведомым им Пришельцем...

Но вот, зерно дало первые всходы. Ближайшие ученики Христа разнесли учение о Нем в восторженной проповеди, докатившейся до мировой столицы лет через двадцать после сцены суда перед Пилатом. И об этой проповеди *во имя Христа* мы уже имеем сразу ряд неопровержимых свидетельств, исходящих уже не только от первых христиан, но и от чуждых или равнодушных свидетелей. Два исторических документа огромного для нас значения освещают нам эту эпоху, — т. е. середину и вторую половину I-го века. Это — труды двух историков, Светония и Тацита, пытавшихся дать общую картину этой

эпохи. Светоний написал дошедшую до нас «Жизнь двенадцати Цезарей» (т. е. первых 12 римских императоров), ставшую известной с начала II-го века, но написанную несколько ранее. Описывая царствование императора Клавдия (с 41-го до 54-го г.), он говорит об изгнании из Рима евреев вследствие раздоров среди них «из-за некоего Христа» (Chrestus). А далее, при описании царствования Нерона (преемника Клавдия, 54–68) он говорит о большом пожаре Рима в 64-м году и о том, что по этому случаю лютой казни были преданы *христиане*. Все это совпадает с данными наших христианских источников об изгнании из Рима евреев при Клавдии, и о первом гонении на христиан при Нероне после пожара 64-го года, когда для успокоения народа, подозревавшего поджоги, Нерон решил навести подозрение на христиан и утешить толпу кровавым зрелищем казней. Жертвами этого первого лютого гонения, по христианской традиции, пали первоверховные апостолы Петр и Павел. Другой из упомянутых историков того времени, Тацит, написавший свои «Анналы» (т. е. «Летопись») около 115-го года, совершенно также рассказывает об этом первом гонении на христиан, *причем указывает на Христа как на их Основателя*. Он рассказывает, как народная молва указывала на самого Нерона; как на виновника пожара, и как тогда Нерон, чтобы отвлечь от себя подозрение в поджоге, придумал взвалить это подозрение на христиан и предал их самым ужасным мучениям и утонченно-жестоким казням. «*Название-же христиан — добавляет Тацит, — происходит от Христа, Который, в царствование Тиверия, был предан казни прокуратором Понтием Пилатом*».

Современником историка Тацита был тот Плиний Секунд, о переписке которого с императором Траяном мы уже упоминали. Мы видим, следовательно, что у нас нет недостатка в *официальных римских сведениях о Христе*, только эти сведения

относятся не ко самому времени Его жизни, а написаны несколько позже, т. е. тогда, когда христианство уже стало общественным явлением и не могло не привлечь внимания бытописателей и историков. Заметим, что Тацит, встретившись с этим явлением, не преминул, как истинный историк, выяснить и происхождение названия *христиан*, установив, Кто был их Основателем: следовательно у него были в руках какие-то данные нам неизвестные, так как христианской письменностью он несомненно не пользовался.

С научной точки зрения приведенных нами данных о Христе вполне достаточно для безоговорочного признания достоверности Его существования, даже если у нас не было наших Евангелий и других книг христианского Нового Завета. Но мы к ним можем еще добавить несколько данных из источников не-христианских, а именно еврейских.

Наиболее ценным источником для истории еврейства в рассматриваемую эпоху является дошедший до нас труд еврейского ученого Иосифа Флавия «Иудейские древности». Иосиф Флавий — современник первого поколения христиан, так как родился около 38-го года, т. е. всего несколько лет после крестной смерти Христовой. В указанной его книге упоминание о Христе встречается дважды, первый раз мимоходом: говорится о привлечении к еврейскому духовному суду Иакова. «брата Иисуса называемого Христом» (Иуд. древ. XX). Речь идет здесь об Апостоле Иакове, о суде над которым в Иерусалиме мы знаем и из наших христианских источников. Второе упоминание о Христе у Флавия Иосифа более сомнительно, и многими учеными признается позднейшей христианской вставкой. Там говорится, при рассказе об управлении Понтия Пилата, что «в то время жил Иисус, муж мудрый, если его вообще можно назвать человеком», и далее прямо говорится, что Он был Мессией предсказанным пророками. Вряд-ли Иосиф

мог такими словами говорить о Христе, оставаясь правоверным евреем, поэтому можно предположить, что эти слова вставлены каким-нибудь позднейшим переписчиком. Но это не значит, что этот переписчик произвольно вставил все это упоминание о Христе, а лишь то, что он переименовал имевшийся у Флавия Иосифа текст. Таково мнение ученых даже чуждых христианству (как например Ренан, Ревиль, Рейнак и др.). Таким образом этот текст можно считать какбы косвенным свидетельством о Христе.

Необходимо еще отметить сведения о Христе, содержащиеся в еврейских талмудических традициях. В них встречаются злобные нападки на Христа, изображаемого кудесником совращавшим народ; измышляются всякие на него клеветы и издевательства. Но никогда эти озлобленные враги Христа не отрицают Его существования, а казалось-бы, именно они прибегли-бы к такому доводу, еслиб могли его использовать хоть с тенью вероятия. Но именно в те времена, близкие ко времени жизни Христа, сама эта жизнь представлялась вне всякого сомнения, как бы не представлялась Личность Основателя христианства его врагам. Из других талмудических традиций отметим попутно рассказ о том, как рабби Элиезер (живший в конце I-го века) беседовал с неким «учеником Иисуса из Назарета».

Мы долго задержались на вопросе о достоверности земной жизни Христа, чтобы рассеять туман напущенный в этом вопросе Древсом и ему подобными. Сказанного достаточно, чтобы выяснить, что с *научно-исторической* точки зрения такого вопроса нет, и жизнь Христа есть такое-же засвидетельствованное историческое явление, как жизнь большинства известных нам Его современников. Тем самым решается и вопрос о достоверности тех свидетельств о Нем, которые оставлены нам Его учениками и последователями. В виду быстрого распро-

странения возвещаемого ими учения, им пришлось закрепить в письменной форме то, что они знали о своем Учителе. Так составилась сборник христианских священных книг, «Новый Завет», включающий четыре Евангелия, книгу «Деяний Апостольских», — т. е. историю зарождения первых христианских общин, — четырнадцать посланий Апостола Павла, семь посланий других Апостолов, и Апокалипсис — т. е. видение — Апостола Иоанна. Как уже было указано, все эти священные для нас письменные памятники написаны несомненно в I-м веке, и спор может быть только об имени автора *некоторых* из них. Совершенно бесспорно, что первые три евангелия написаны Матфеем, Марком и Лукою, из коих второй был спутником Апостола Петра в его проповеднической деятельности и писал со слов самого Петра, а третий, Лука, был спутником Апостола Павла, деятельность которого он описал в другой своей книге, «Деяния Апостольские», где говорит и о себе как Павловым спутнике. Четвертое Евангелие написано несколько позже других (но во всяком случае не позже последних годов I-го века) Апостолом Иоанном, дожившим до глубокой старости и скончавшимся, повидимому, в начала II-го века. О том, действительно-ли сам Апостол Иоанн написал это Евангелие, был спор уже в конце II-го века, но церковная традиция твердо устанавливает авторство великого Апостола как для Евангелия, так и для трех посланий сохранившихся под его именем и написанных несомненно тем-же пером. Во всяком случае, этот спор об авторстве Ап. Иоанна если и возобновляется иногда донныне, то не имеет никакого отношения к вопросу о достоверности самого четвертого евангелия и трех указанных посланий *как исторических документов*: совершенно бесспорно то, что они были в числе священных книг христианства с самого начала II-го века. Из числа апостольских посланий два послания известных под именем Апостола Петра и одно под

именем Апостола Иакова никогда не возбуждали сомнений. Что касается посланий Апостола Павла, то авторство его не подлежит никакому сомнению для главных из них (одно послание к Римлянам, два к Коринфянам, одно к Галатам и пр.), и лишь некоторый спор имеется о посланиях к Солунянам, к Ефесянам и к Евреям, — в частности, последнее иногда приписывалось в древности Апостолу Варнаве. Во всяком случае, и эти послания написаны если не самим Павлом, то кем либо из его ближайшего окружения, так что этот спор, интересующий только специалистов по христианской древности, не имеет, опять таки, никакого отношения к вопросу о времени написания этих священных документов христианства. Антирелигиозники, слышавшие об этих спорах, воображают, что ими подрывается достоверность этих документов и даже достоверность существования их авторов! Это просто недомыслие. Ведь ясно, что раз о некоторых священных книгах христианства был спор уже во втором веке, то написаны они были гораздо раньше: спорить начали тогда, когда уже не было в живых ни авторов священных книг, ни людей имевших с ними личное общение.

В течение II-го века, когда, как увидим далее, среди христиан начались расхождения в толковании учения Христова, те или другие из указанных книг пользовались бóльшим или меньшим авторитетом среди разномыслящих соответственно тому, в которой из них могли находиться тексты наиболее подходящие для подтверждения того или иного мнения. Кроме того, появились разные другие «евангелия» для дополнения повествования первых Евангелистов; появились и разные «Деяния» в виде монографий о некоторых апостолах, с подробностями — часто фантастическими — о их деятельности; появились и разные «Апокалипсисы». Все это побуждало руководителей христианской Церкви бережно охранять под-

линность и авторитет книг действительно признанных, и отметить из Новозаветного сборника все книги сомнительные. Так образовался наш Новозаветный *канон*, т. е. перечень книг включенных навсегда, как священные для нас тексты, в наш Новый Завет. Списки с перечислением таких *канонических* книг составлялись уже во втором веке; один из них уцелел до нас в позднейшей рукописи на латинском языке, списанной в VIII-м веке (в науке эта рукопись называется «Фрагментом Муратория» по имени открывшего ее ученого); по тексту видно, что этот перечень священных книг составлен в Риме вскоре после епископства Пия — т. е. Пия I-го, папы Римского с 140 по 154 г. И этот старейший из дошедших до нас списков Новозаветного канона перечисляет не только все книги входящие донныне в наш Новый Завет, но и сообщает данные о евангелистах и Апостолах писавших эти книги, а относительно других, отвергнутых книг сообщает, по каким соображениям их нельзя включать в Новозаветный канон.

Таким образом, со II-го века мы имеем ряд неоспоримых документов доказывающих подлинность Евангелий и апостольских посланий, написанных двумя-тремя поколениями раньше. Христианские писатели того времени (Папий, св. Ириней Лионский и мн. др.) не только знают наши Евангелия и апостольские послания, не только постоянно ссылаются на них и приводят из них цитаты, но кроме того постоянно ссылаются и на живую традицию, на свое знакомство с лицами лично знавшими апостолов. Вся христианская литература II-го века носит характер *документальный*, а эта литература становится с середины II-го века настолько обширной, что мы здесь лишены возможности перечислить даже ее главнейшие памятники. Заметим только, что постоянно приводимые в ней цитаты из Евангелий и апостольских посланий вполне совпадают с дошедшими до нас евангельскими и апостольскими текстами: сле-

довательно наш Новый Завет уже во II-м веке был в том виде, в каком мы его теперь имеем. О том же свидетельствуют бесчисленные рукописи или фрагменты рукописей, сохранивших нам хотя-бы отрывки новозаветных текстов.

Здесь, по поводу этих рукописей, нам надо оглянуться на один из доводов, постоянно выставляемых антирелигиозниками против достоверности Нового Завета. Они говорят: «раз все новозаветные тексты и относящаяся к ним литература дошли до нас только в позднейших рукописях, то какая гарантия в их достоверности? Ведь подлинников нет? в этом-то и дело». Этот довод иногда сильно действует на людей незнакомых с историей, и в частности с историей письменности. Такие люди, до встречи с антирелигиозниками, быть может наивно думали, что новозаветные тексты имеются у нас в подлинниках, т. е. что где-нибудь хранятся до наших дней книги написанные собственными руками евангелистов и Апостолов. Узнав, что таких подлинников в наших руках нет, они поколеблены в своей вере и начинают прислушиваться к заявлениям антирелигиозников, будто таких подлинников вообще никогда не было. Они просто не знают, что *подлинных рукописей времен древности и раннего христианства не осталось у нас никаких, — не только христианских, но и иных: нет у нас подлинников сочинений всех тех древних авторов, о которых мы все знаем и достоверность которых никогда не возбуждает сомнений.* Древние рукописи, писавшиеся на тонкой коже (пергаменте) или на особо-выделанных тростниковых листьях (папирусе), все давно истлели, сгорели в пожарах или просто рассыпались, — но написанные на них сочинения размножались в рукописях (подобно тому, как стали размножаться в печатных изданиях после изобретения книгопечатания пятьсот лет тому назад), и до нас дошли некоторые такие позднейшие рукописные списки, отделенные иногда долгими веками от времени первого напи-

сания самого сочинения. Так все греческие писатели — в том числе столь излюбленные марксистами древне-греческие « безбожники » — дошли до нас (и то большей частью отрывками) в рукописях нашего христианского средневековья, отстоящих на тринадцать, четырнадцать, пятнадцать и более столетий от эпохи авторов текста. Римские писатели уцелели для нас также только в рукописях написанных шесть — семь веков после них. Из числа этих латинских рукописей самой сравнительно ранней для нас является рукописный кодекс сочинений римского поэта Вергилия, относящийся к V-му веку (а Вергилий, как было упомянуто выше, умер в 19-м году до Р. Х., т. е. за сорока лет до того). В сравнении с этой утратой нами подлинников *всей* древне греческой и римской литературы, особенно следует подчеркнуть, что наиболее ранние из всех сохранившихся (хотя-бы позднейших) рукописей — *именно наши, христианские*. Мы имеем наш Новый Завет *полностью в двух рукописных кодексах IV-го века*, а отдельные отрывки его и в гораздо более ранних рукописях. Имеются фрагменты (т. е. обрывки) отделенные менее чем двумя веками от времени написания самого текста. Повторяем, с *такой* древностью не может сравняться ни один из памятников всей древней литературы, — поэтому ссылаться на отсутствие подлинников для отрицания самого текста можно только при полном незнании древней литературы, ее истории и ее научного изучения.

Заметим, что наши Новозаветные документы дошли до нас не только в более ранних рукописных списках, чем вся нехристианская литература того времени, но и в несравненно-большем количестве списков. По подсчету ученого Стритера, мы располагаем греческими рукописями наших Евангелий в количестве свыше 2.300 списков, из коих более сорока свыше чем тысячелетней давности; кроме того, у нас имеется свыше 1.500 Евангелий разбитых по « праздничным чтениям » в древних

рукописных богослужебных книгах. Помимо того, нам известны 15 древних переводов евангельского текста на разные древние языки. Все это вместе взятое составляет ни с чем не сравнимое богатство материалов по изучению наших новозаветных текстов. Над этим изучением за одно только последнее столетие работали сотни ученых, кропотливо сличая тексты и отмечая малейшие разночтения, вплоть до простых описок или перестановки слов. И вот оказывается, что таких разночтений, включая самые мельчайшие, в общей сложности едва набирается в размере одной восьмой нашего новозаветного текста, а для семи восьмых его подтверждается абсолютное тождество всех слов и выражений. Этот факт является сам по себе ручательством за то, что наш новозаветный текст есть именно тот, который был на руках у христиан уже со II-го века.

Все эти подробности и цифровые данные могут показаться скучными. Но на них было необходимо задержаться чтобы показать, что на все легкомысленные отрицания достоверности Нового Завета можно ответить во всеоружии научно-исторической критики. Теперь надо еще оглянуться на те доводы против нашего Нового Завета, которые касаются его внутреннего содержания, а именно некоторых несогласий в евангельских повествованиях о жизни Христа. Указывают, например, что родословная Христа у двух евангелистов несколько разнится: у евангелиста Матфея отцом Иосифа мужа Мариина назван Иаков, а у евангелиста Луки — Илий. Это расхождение было объектом спора еще во II-м веке, и тогда-же было разъяснено. По еврейскому закону, если человек умер бездетным, но имел брата, то этот брат был обязан жениться на его вдове, и дети этой вдовы от этого второго брака считались детьми ее первого, умершего мужа. Если Илий и Иаков были братьями, причем Иаков умер и Илий женился на его

вдове, то родившийся от этого брака Иосиф был природным сыном второго мужа своей матери, а законным сыном первого. У евангелиста Матфея указана именно эта еврейская степень родства, потому что его Евангелие написано преимущественно для первых христиан-евреев (есть предположение, что это Евангелие было даже сперва написано по еврейски и лишь потом переведено на наш греческий текст). А евангелист Лука писал для не-евреев, или евреев огреченных, проникнутых греческой культурой и ее понятиями. Вообще говоря, очень многие из так называемых расхождений между евангелистами объясняются именно тем, что они писали для разного круга читателей, и поэтому выдвигали на первый план то, что наиболее соответствовало понятиям и потребностям своих читателей. Но в то же время, эти мелкие несогласия и расхождения поистине ничтожны в сравнении с изумительным единством и цельностью облика Христа, начертанного ими с вдохновенной силой. Заметим также, что в этих кажущихся расхождениях сказывается прежде всего личность самих авторов. Вспомним, что мы говорили выше по поводу боговдохновенных книг вообще (см. стр. 153): автор боговдохновенной книги пишет не под диктовку, он не повторяет бессознательно, как медиум, внушенное ему слово, он остается самим собою, он не претерпевает перелома своей психики, своего мировоззрения, и то что ему внушено он передает своими словами, по мере своего разумения. Оттого в наших священных книгах ярко проявляются особенности творчества каждого автора; отсюда и неоднородность этого творчества. Каждый Евангелист описывает то, что он видел или слышал от очевидцев; тут конечно сказывается и то, как он сам воспринял виденное и слышанное. Если даже только с этой точки зрения смотреть на наши Евангелия, то увидим, что некоторые мелкие расхождения у них были так-же необходимы и естественны, как вообще в рас-

сказах очевидцев о любом событии: известно, например, как далеко расходятся иногда свидетельские показания в любом судебном деле, в описании любого человека, и т. д. А здесь то, что есть главное, — т. е. личность Самого Христа, — встает в ослепительном единстве, в неповторимом величии цельного образа. Кстати сказать, незначительные расхождения в евангельских повествованиях являются еще одним, внутренним, доказательством достоверности наших Евангелий: если тут было нечто похожее на подделку, то конечно ни малейших расхождений-бы не было, — их старательно избегали-бы всякие подделыватели . . .

Остается упомянуть об одном еще аргументе, широко использованном антирелигиозниками. Они уверяют, будто находящиеся в нашем Новом Завете указания на исторические лица и события того времени якобы не сходятся с данными из исторических источников, в особенности в датировке их. Это неверно. Если кое-где есть неувязка и неясные датировки, то объясняются они скудостью наших данных о хронологической последовательности фактов той эпохи: события ее нам известны в более или менее связанном порядке только там, где дело идет о самом Риме и его государственной жизни, — а все то, что касается окраин империи и в частности Палестины, как например смена местных властителей, первосвященников и т. д., известно нам лишь в виде отрывочных данных, хронологическую последовательность коих иногда очень трудно восстановить. При этих условиях, конечно, бывает иногда трудно и точно приурочить такие данные к событиям известным нам по Евангелиям: в хронологии первобытного христианства есть немало таких неясных дат, о которых доныне спорят ученые. Но если во многих случаях приходится считать определенной лишь приблизительную дату (например: не раньше такого-то года и не позже такого-то года), то ведь совершенно точно

также определяется и большая часть событий не-христианского мира: это — исторический метод, применяемый вообще к древней истории из-за скудости точных данных. Когда в наших новозаветных книгах имеются указания на официальные лица, как например Понтий Пилат, или прокуратор Фест (упомянутый в «Деяниях Апостольских»), или проконсул Люций Галлиен (указанный также в «Деяниях», XVIII, 2), то здесь возможна проверка по иным данным (римским, или по Флавию Иосифу), и путем такой проверки определяются датировки. Но для хронологии жизни Самого Христа мы имеем лишь одно точное указание в Евангелии Луки, а именно, что «в пятнадцатый год царствования Тиверия» выступил с проповедью Иоанн Креститель, и вскоре после того принял от него крещение Христос, Которому было тогда около тридцати лет. Император Тиверий вступил на престол в августе 14-го года по нашему летосчислению от Р. Х., — следовательно 15-й год его царствования приходится на 28-й или 29-й год нашей эры. Получается некоторое несогласие с указанным, что Христу при Его крещении было 30 лет. Объясняется это тем, что год Рождества Христова, от которого мы ведем наше летосчисление, был вычислен не совсем правильно, — с ошибкой на 2—3 года. Вот этот факт уже давно привлек внимание антирелигиозников, и они пытаются утверждать, что такой ошибкой будто-бы доказывается вымышленность всего рассказа о Рождестве Христовом. Как ни нелепо такое утверждение, оно повторяется с такой настойчивостью, что нам приходится остановиться здесь на раз'яснении того, как образовалось наше летосчисление.

Евангелисты не указали точного года рождения Христова потому, что это вообще не было в обычаях того времени. Римские историки не указывают дат рождения даже императоров, так что для многих правителей и разных выдающихся

людей того времени нельзя установить точного их возраста. Евангелисты наши были не историками в настоящем смысле этого слова, и возвещая о явлении Мессии-Божественного Учителя они менее всего заботились о выискивании официальных справок, похожих на наши документы о рождении. Заметим еще, что в те времена не было общего календаря подобного нынешнему. Римские официальные акты датировались годами управления консулов (т. е. двух высших должностных лиц, назначавшихся на один год): говорилось «в год консулов такого-то и такого-то». Такой подсчет годов конечно был только для казенных надобностей. Для повседневного пользования существовало множество разных местных календарей, причем «эра», т. е. событие от которого велось летосчисление, определялось по разному. В Малой Азии (где христианство наиболее быстро распространилось) считали или по древнему персидскому календарю, или по «эре Селевкидов», так названной по имени одной царствующей династии владычествовавшей почти над всей Малой Азией после эпохи Александра Македонского (начало этого летосчисления велось от года соответствующего, по нашему счислению, году 312-му до Р. Х.). Эта «эра Селевкидов» была в употреблении долгое время у восточных христиан: ею, например, датированы акты Первого Вселенского Никейского собора, состоявшегося, по нашему летосчислению, в 325-м году от Р. Х. Были еще в употреблении календари еврейский, собственно-греческий (счет по четырехлетнему циклу «олимпиад»), и мн. др. Если добавить, что одни календари были лунные, — т. е. вели счет месяцев по луне, — а другие солнечные, — т. е. вели счет по годовому обороту земли вокруг солнца, и притом считали этот оборот неправильно в 365 дней, так что получалась ежегодная ошибка свыше чем на сутки и месяцы отодвигались, а для приведения их в порядок от времени до времени вставлялся целый месяц, — если к этому еще до-

бавить, что начало года определялось по разному в разных местностях, то из всего этого видно, какая невообразимая путаница получалась при сопоставлении дат разных календарей. Кстати сказать, этой путаницей об'ясняется немало затруднений, испытываемых историками при восстановлении последовательности событий той эпохи. Христиане для подсчета годов пользовались всюду местными календарями, а главное внимание обращали на сохранение в памяти месячных дат, на которые приходились их праздники. Но, при только-что указанной путанице в календарных исчислениях, иногда бывало трудно определить и месячную дату вследствие перестановки месяцев: весенний праздник вдруг оказывался, например, среди лета. Твердо обставлено было с самых первых времен христианства только празднование величайшего праздника, Воскресения Христова (Пасхи), *в первое воскресенье после весеннего полнолуния* независимо от числа месяца (ибо хранилась память, что именно в этот день совершилось чудо Христова Воскресения). А Рождество Христово полагалось тогда праздновать вместе с Крещением Христовым в начале января (нынешний праздник *Богоявления*). Конечно, скоро назрела необходимость в собственном, христианском, календаре независящем от разных других. Начались попытки установить летосчисление «от сотворения мира», высчитывая это начало мира по хронологическим данным Ветхого Завета, однако это летосчисление не везде было признано, так как о ветхозаветной хронологии всегда были споры. Когда-же, в начале IV-го века, прекратились наконец гонения на христианство, и оно даже оказалось главной, государственной религией Римской Империи, то вошло в обычай вести летосчисление от конца последнего гонения на христиан при императоре Диоклетиане, т. е. с конца III-го века. Это — так называемая «эра мучеников» или «эра Диоклетианова». Вот против этого обычая восстал в начале

VI-го века ученый монах Дионисий по прозвищу Малый. Он высказывался за то, чтобы христианское летосчисление было связано не с памятью нечестивого императора, а с моментом явления на земле Христа. Дионисий произвел очень сложные вычисления — подробности коих мы здесь привести не можем — для совершенно точного определения года крестной смерти Христовой, и, откинув от полученной даты 33 года (так как по христианской традиции Христос пострадал в тридцати-трехлетнем возрасте) получил дату Рождества. Этот год и стал началом нашего летосчисления от Р. Х. Это летосчисление однако не сразу вошло в употребление, и то только на Западе, а на Востоке, т. е. в греческой части бывшей Римской Империи, утвердилось наоборот и надолго летосчисление «от сотворения мира»; оно-же было введено в Россию вместе с воспринятым от Греков христианством и держалось в России до Петра Великого, когда было введено летосчисление «от Р. Х.» по западному образцу. На Западе-же, под влиянием Католической Церкви, это летосчисление от Р. Х. быстро вытеснило все остальные, а при дальнейшем развитии исторических наук оказалось таким удобным, что европейские ученые привели в соответствие с этим календарем все спутанные и сбивчивые данные всевозможных летосчислений и до-христианской эпохи: установили твердый единый счет «от Р. Х.» и «до Р. Х.». Современные школьники, изучающие историю, даже не догадываются, сколько усилий и труда положено многими учеными для приведения в стройное единство нашего летосчисления.

Из всего сказанного видно, что определение точной даты Рождества Христова и ведения от него счета нашей эры ничего общего не имеет с основами христианского вероучения. Это — вопрос исторической науки, а не религиозный. Если даже признать, что в вычислениях Дионисия Малого вкралась ошибка и дата рождения Христова определена только приблизительно,

это не имеет отношения к Личности Самого Христа и к всемирному ея значению. Возьмем пример из русской истории. Историки не могут определить года рождения Киевского князя Владимира; возраст его ко времени его смерти в 1015-м году остается спорным. Разве это хоть сколько нибудь меняет взгляд на Владимира как на основателя русского государства, как на личность огромного исторического значения?

Современникам Христовым и даже Его ближайшим ученикам не могло придти в голову вести новое летосчисление от Его рождения еще и потому, что для них пришествие Его в мир казалось не началом новой эпохи мировой истории, а завершением истории вообще, отрицанием реальности всего того, что считалось до того важным и необходимым. «Преходит образ мира сего», говорил Апостол Павел, и действительно ученики, восторженно принявшие Откровение своего Учителя, могли думать, что отныне вся жизнь слышащих зов Его будет только «в духе и истине», превыше всяких злободневных забот (в том числе и исторических). И не одно поколение христиан должно было сменить, пока закрепились в сознании мысль, что христианским Откровением лишь начиналась новая длительная эволюция человечества, — что это Откровение не изменяло сразу хода мировой истории, а лишь вкладывало в нее новое содержание, действуя, по словам Христа, как закваска и как вложенное семя...

Сущность принесенного Христом Откровения была в том, что менялись ценности человеческой жизни, менялось отношение к ней. Христос не говорил о каких-либо общественных переворотах. Все внешнее здание человеческого общества оставалось нетронутым, но оставалось именно как внешность, как нечто второстепенное перед раскрывшейся единой реальной ценностью, — внутренним миром самого человека.

В древнем мире, как мы видели, религия была неотделима от гражданского сознания из нея выросшего (См. выше, стр. 109

и след.). В учении Христа идеи государства, народа, общественных отношений и пр. отступали на задний план: все это становилось только обстановкой человеческой жизни, но не основой ее и не смыслом ее. Для каждого отдельного человека, — какого-бы он ни был племени, звания или состояния, — самым главным должно было быть отныне духовное его состояние, а не телесное. Подобно тому, и для всего человеческого общества главным становилась его духовная жизнь, духовное единство сынов Единого Бога, превыше всяких различий расовых, государственных или общественных.

Мы здесь долго говорили о внешних, исторических доказательствах достоверности Христа и Его учеников, — говорили об этом подробно потому, что враги христианства думали использовать как оружие против него терзание текстов. Мы показали, что это оружие может быть обращено против них самих. Для нас-же, христиан, история наших священных текстов имеет хотя и большое, но лишь второстепенное значение в сравнение с тем явным, неопровержимым и вечно-живым чудом, каким является само по себе христианство в мировой истории.

Несколько простых и незаметных людей слушают Учителя, возвещающего им новое Откровение. Они слушают Его жадно: ведь «никто никогда не говорил так, как Этот Человек»... Они бросают свои дома и семьи, чтобы за Ним следовать, хотя Ему «негде голову преклонить». Им не все понятно в Его словах, многое кажется странным и жутким. Он им говорит: «царствие Божие внутри вас самих», — а они все ждут каких-либо проявлений этого наступления нового царствия. С безхитростной правдивостью наши Евангелия, написанные впоследствии этими-же учениками или с их слов, повествуют о сомнениях и колебаниях их, наряду с взрывами восторженной веры: «Ты — Сын Божий, Ты — Спаситель мира!» Однажды,

заметив среди них колебания, Он спрашивает: «может быть вы хотите от Меня уйти?» — «Куда мы от Тебя пойдем? у Тебя слова жизни»... И эти слова жизни постепенно раскрывают перед ними новый мир света и радости, — радости осознать себя чадами Божиими и понять близость Бога к каждой человеческой душе, нежную любовь Бога к этой душе в какой-бы оболочке она ни находилась.

Но вот наступил страшный час испытаний. Учитель предан в руки тех, что по слепоте своей считают Его богохульником потому что Он называет себя Сыном Божиим. Он подвергается издевательствам, и наконец казнен как уголовный преступник... Ученики в смятении... И вдруг Он опять перед ними, Он воскрес! Этим чудом рассеиваются все сомнения: эти люди, вчера потрясенные и даже разбежавшиеся, вдруг озарены такой непоколебимой верой, что отныне вся их жизнь — горение во Христе и за Христа. Он им велит идти проповедывать Свое учение всем, и они идут восторженно и безтрепетно, они будут говорить перед всеми с бесстрашной убежденностью, они не робеют ни перед какими земными властями. Как радость примут они мучения и лютя казни, отдавая свою жизнь за Того, Кто им сказал: «не бойтесь тех, что могут убить только тело, а души убить не могут»...

И вот, за ними идут другие, — тысячи, сотни тысяч. — Напрасно ополчаются против них все силы земные: кровь мучеников орошает все новые всходы. Это — «победа, победившая мир». Наступает момент внешнего торжества над гонителями, но он приводит лишь к новым бурям, к новым натискам врагов не только внешних, но и внутренних. Из века в век тянется страшная борьба, и Церковь Христова подвергается таким ударам, которых не выдержало-бы никакое земное учреждение. Вокруг не рушатся государства, меняется лицо земли, изменяются все формы общественного строя и все условия челове-

ческого существования, — а она стоит непоколебимой, неизменной, как скала среди бушующего моря . . . Вот то чудо, которому нет ничего равного в истории человечества. И недаром в наше время, когда необычайно углубилось наше знание истории, появился тип людей приходящих от неверия к христианству именно в виду его исторической убедительности: изучение двадцативекового прошлого человечества показывает воочию это чудо христианства, то гонимого, то борющегося, то ослабленного внутренними раздорами, но никогда не побежденного, никогда не павшего даже под такими ударами, перед которыми не устояло-бы ничто из созданного одним лишь человеческим творчеством. Христианство доказывает самого себя, одним лишь своим существованием вопреки всем условиям политическим или экономическим или всяким иным, обернувшимся враждебными против него силами.

Вглядываясь в картину пестрой смены событий за эти двадцать веков, прожитых человечеством со времени появления христианства, становится ясным, как именно действовала христианская «закваска» даже среди чуждых или враждебных ей условий. Уважение к человеческой личности, идея равенства людей, — все это вытекло, хотя-бы в искаженной форме, из учения Христова о ценности человеческой души и *душевном* равенстве людей перед Небесным Отцом. Христианство не устранило из жизни злобы и насилия, ибо они неустранимы из испорченной человеческой природы. Но оно вложило в человечество сознание греховности и постыдности насилия, — сознание совершенно чуждое до-христианскому миру. И когда современные гуманисты говорят о любви к человечеству, они лишь бессознательно повторяют то, что вложено в их разум их христианской наследственностью, веками христианской культуры, — то, что никогда не было-бы понятным без основы христианского учения о братстве детей Единого Отца.

Да, христианство на первый взгляд не меняло ничего в строении человеческого общества, — на поверхностный взгляд. Ныне ему даже ставят в упрек, что оно не выразило прямого и определенного осуждения рабовладельчества, по крайней мере на первых порах (как оно боролось с ним впоследствии, увидим дальше). Но оно *морально* уничтожило принцип рабства, провозгласив равенство перед Богом раба и его хозяина. Равны раб и царь, ибо для одного как и для другого одно лишь мерило реальной ценности, — их душа и ее состояние озарения или мрака, а все остальное — лишь внешняя оболочка, лишенная реального значения. Знатность, богатство, все земные блага — ничто в сравнении с ценностью души, поэтому обладатель этих благ не должен ими дорожить, а лишенный их не должен их себе желать. « Душа важнее тела, как тело важнее одежды ». И « какая польза человеку еслибы он приобрел хотя-бы весь мир, а душу свою погубил-бы? »

Вот в этом учении о единой ценности был глубочайший переворот в человеческом самосознании и в человеческих отношениях. Каким искажением его является мысль, будто это учение говорило только о счастье посмертном ради утешения обездоленных! Нет, оно говорило о счастье внутреннем достижимом уже в этой жизни, ибо душа живет не только после телесной смерти человека, но и в его живом теле, и ее радости сильнее всех телесных удовлетворений. Для человека с просветленной душею не имеют значения условия его телесного существования. Но это просветление души само по себе должно изменять и внешние отношения между людьми, познавшими себя братьями во Христе и участниками общей радости душевной. И для тех, кому все люди стали-бы действительно дорогими братьями, какие были-бы нужны законы или общественные реформы? Единный закон любви ставился на место всяких законодательных мер ограждающих права человека. Ибо

единое высшее право для всех — право на радость любви ко всем и на радость быть любимым своими братьями во Христе.

Об этом учении ныне осмеливаются говорить, что оно внушало «рабью психологию»! Заметим кстати, что в марксистских кривотолкованиях христианства имеется странное противоречие. То они говорят, что христианство было по существу религиозной формой бунта обездоленных (что, как мы видели, исторически неверно), — то упрекают христианство в закреплении у людей «рабьей психологии» для бóльшего удобства эксплуататоров. Им непонятно, что никогда и ни в каком учении человеческое достоинство не возвеличивалось до таких вершин. Мы не раз указывали здесь на стоическую философию, учившую о высоком достоинстве человека; мы указывали, что это учение оформилось именно в эпоху предрассветного христианства, как один из признаков готовности мира к восприятию христианской проповеди. Да, стоики выражали *чутье* моральной ценности человека, но объяснить это достоинство, его причину, его реальную основу, они не могли. А христианство именно раскрыло эту реальную основу: ценность человека в его душе, потому что душа непосредственно близка к Богу и может, по своей доброй воле (но воле именно свободной) жить в Боге и озаряться Его светом. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный», и тогда вы выше всего земного. Человек вознесен до возможности личной дружбы с Богом. И этот призыв обращен ко всем, ибо, как восклицал Апостол Павел, «нет еврея или иноплеменника, нет раба и свободного, нет мужчин и женщин, но Единый Христос во всех». И ко всем людям обращался пламенный призыв: «разве вы не знаете, что каждый из вас — храм Божий, и Дух Божий в вас живет»!

От этого призыва встрепенулась человеческая душа, и к Христу восторженно потянулись человеческие массы, без различия звания, пола или состояния. Но учение о совершенстве

духовном не многим людям под силу. Людские массы внесли в христианские общины свои слабости, свое слишком человеческое несовершенство. Нужно было руководство этими массами, нужно было учительство для правильного раз'яснения учения Христова, нужно было возглавление образовывавшегося мистического Тела Христова, — ибо все верующие в Него в своей совокупности составляют новое мировое Тело Его. И Христос дал это возглавление и это руководство, оставив на земле Свою Церковь, как видимое воплощение Своего мистического Тела. Церковь Христова — носительница и хранительница всего принесенного Христом человечеству. Ей дано обещание, что никакие силы адские не одолеют ее, но ее существование на земле — вечная борьба против этих сил. К истории этой борьбы мы должны теперь обратиться.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ .

Христианство перед лицом древняго мира. Внутренняя жизнь Церкви и закрепление ее учения. Церковь и государство. Монашество. Наследие Рима и новая Европа. Натиск Ислама. Церковь и феодализм. Христианское средневековье. Новые бури и новое лицо мира. Церковь в период новой истории. Церковь и современное общество.

Мы только что видели, что первое поколение христиан считало полученное им Христово Откровение завершением мировой истории, а не началом новой эпохи ее. Этим объясняется, почему в тех наших новозаветных текстах, которые писались для руководства первыми христианскими общинами — т. е. в посланиях Апостольских — нет полного изложения учения Церкви в том виде, в каком мы его ныне имеем. Эти послания писались к случаю, для раз'яснения того или иного возникшего вопроса, а не для связного изложения полноты вероучения о Боге, о Христе, о Церкви и ее таинствах; основы этого вероучения были известны тем, к кому обращались Апостольские послания, и это знание дополнялось устным наставничеством. Внутренний строй Церкви уже существовал, так как сами Апостолы поставили («рукоположили») для совершения таинств и для руководства общинами епископов и пресвитеров (т. е. священников), и в помощь им диаконов. На епископов были возложены обязанности наставления верующих и уяснения им вероучения. Многие-же вопросы *догматические* (т. е. вероучительные) получили точную формулировку лишь позднее, по мере выяснения надобности в таких точных фор-

мулах, когда заложенное Христом семя уже разрослось в большое дерево, и пришлось отсекаать от него гнилые ветви, т. е. кривотолкования вероучения.

Тем менее могли быть ясно формулированы на первых порах вопросы общественного характера. Признавая всю структуру тогдашнего общества как нечто неизбежное, но не имеющее прямого отношения к внутренней жизни верующих, Апостолы не давали определенных указаний на то, как должны сложиться отношения церковного строя к государственному: они лишь предписывали верующим выполнять свои гражданские обязанности, оберегая при этом свой внутренний духовный мир. Этот мир духовной радости и братской любви сам по себе, казалось, не мог придти ни к какому столкновению или даже близкому соприкосновению с тем внешним миром, к которому христианин принадлежал лишь внешней своей телесной оболочкой. В одном из своих посланий Апостол Павел строго порицает христиан, обратившихся к суду для разбора какой-то тяжбы: какие могут быть тяжбы между братьями во Христе? и не стыдно-ли выносить их на суд язычников? .

У христиан, членов первобытных христианских общин, была как-бы двойная жизнь. На первом и главном месте была, конечно, жизнь самой общины, собиравшейся для совершения таинства Евхаристии (т. е. для причащения), для совместного пения и славословия, и для радостного братского общения равных между собой братьев во Христе. А наряду с этим была для каждого его внешняя жизнь, связанная с профессией, службой и иными занятиями, с семейными и общественными отношениями и всеми вытекающими из них обязательствами. Эта внешняя оболочка была иногда трудно переносимой. Но переносить ее и приспособляться к ней все-же приходилось, ибо минули те первые времена, когда первые ученики Христовы бросали все, чтобы следовать за Учителем: то, что было

возможно для горсти людей, сразу стало невозможным при многочисленности новых последователей. И отныне ко всем верующим обращался призыв Апостола Павла: « пусть каждый остается в том званши, в котором призван (т. е. обратился в христианство) ». Ведь все это — несущественно для живущего полнотой жизни духовной. Другого решения этого вопроса быть не могло при быстром распространении христианства по всему древнему миру.

Мы здесь лишь вкратце напомним о том, как происходило это распространение христианства по лицу мира. Проповедь Апостолов сперва обращалась только к евреям, как к носителям мессиянических чаяний, которым надлежало раз'яснить, что чаемый Мессия явился в лице Христа. Но даже в этой форме эта проповедь быстро разнеслась за пределы Палестины, так как крупные массы еврейства находились « в рассеянии », т. е. были рассеяны по всему Ближнему Востоку, особенно в Египте и в Малой Азии. А эти евреи « рассеяния » (*диаспора*) жили среди не-еврейского мира в тесном контакте с ним, и даже частично утратили свой родной язык, заменив его общераспространенным тогда по всему Востоку греческим языком (Ветхий Завет был целиком переведен на греческий язык еще в III-м веке до Р. X. в Египте). Таким образом, Апостольская проповедь быстро охватывала и соприкасавшиеся с еврейством иные элементы населения. Главным провозвестником нового Откровения среди не-евреев явился Апостол Павел, сам обратившийся в христианство уже не при жизни Христа, но пронесший восторженное учение о Нем по Малой Азии, Греции и до Рима. По своему значению в деле распространения христианства он стал одним из первых столпов нарождавшейся Церкви, и почитается ею рядом с самим Апостолом Петром, которого Сам Христос поставил основой и главой Своей Церкви. Апостол Петр, основавший первую свою епископскую кафедру

в Антиохии Сирийской, (где верующие впервые приняли наименование *христиан*), затем перенес свое пребывание в мировую столицу, Рим, и здесь начал собою продолжающийся доныне длинный непрерывный ряд епископов (« пап ») Римских.

Напоминая об этих основных фактах в истории первобытного христианства, мы не будем здесь задерживаться на опровержении завлечений антирелигиозников, будто Петр, Павел и другие Апостолы — лица вымышленные: в предшествующей главе мы достаточно раз'яснили, что наши новозаветные данные о деятельности Апостолов имеют документальную ценность, и что ни один серьезный историк в наше время не сомневается в исторической достоверности не только наших письменных памятников этой эпохи, но и многих устных традиций, бережно сохраненных Церковью, об Апостоле Петре и его епископстве в Риме, о деятельности прочих Апостолов, и т. п. Добавим, что Рим уже со II-го века славился почитанием мест, освященных для христиан мученической смертью Апостолов Петра и Павла. Что касается остальных Апостолов, то известно, что они разошлись для проповеди не только в пределах Римской Империи, но даже за пределы ея, и доходили повидимому даже до Индии.

Уже из этого краткого обзора видно, что христианство за какие-нибудь 3—4 десятилетия успело охватить самые разнообразные человеческие группы, среди самой пестрой смеси племен, верований и местных обычаев. Кстати сказать, одного этого факта достаточно, чтобы убедить в фальши всяких попыток представить христианскую проповедь как «классовое движение» на почве социальных или экономических причин: ведь экономические и бытовые условия были совершенно различные в разных краях и областях, — от простоты патриархально-земледельческого быта до кипучей жизни больших торгово-промышленных центров, — и все-же везде христианство

встречало отклик в человеческих сердцах, и проповедь его разливалась с стихийной мощью.

Правда, на многочисленных путях своего распространения христианство не раз встречало сильное противодействие со стороны иных религиозных культов, и большинство первых проповедников Христова Откровения приняло мученическую смерть, в разных краях и в разных условиях. Но главным врагом христианства, попытавшимся потопить его в крови, явилась сама Римская государственная власть. Этот факт нуждается в некотором объяснении, так как именно на него указывают, когда хотят представить первобытное христианство социальным учением чуть не революционной окраски.

Прежде всего, как согласить факт этих гонений с тем, что мы говорили выше о подготовке мира к восприятию христианства, и о провиденциальной роли Рима в этой подготовке через создание мировой державы? На такой вопрос легко ответить. То, что мы видим сейчас в Римской истории, — т. е. изумительное совпадение образования единственной в своем роде мировой державы и поглощения ею всех культурных частей древнего мира с историей зарождения и распространения христианства, — это чудесное совпадение видно нам, оглядывающимся на все прошлое человечества, а современникам первобытного христианства оно конечно было не заметно. Кроме того, та мистика римского величия, которую чувствовали, как мы видели, даже сами римляне, давала им чуть будущее именно в виде дальнейшего блеска и божественной мощи самого римского государства, но мысль о том, что это дальнейшее величие Рима будет связано с религиозным учением, занесенным неведомым Пришельцем с далекой окраины Империи, из среды презренного в глазах Римлян еврейства, — эта мысль конечно никакому Римлянину не могла придти в голову. Для Римлян такое представление о будущем Рима было также чуждо,

как для евреев представление о Мессии в образе кротком и далеком от всякого земного великолепия, в образе Христа...

Но, спрашивается, почему Римское государство, терпимо относившееся к всевозможным религиозным учениям и культурам процветавшим на его территории, вдруг отказалось от этой терпимости по отношению христианства и стало его преследовать?

Причиной этой нетерпимости было то официальное обожествление самого Рима и императора, которое, как мы видели, стало характерной чертой римской государственной жизни. Всякие культы могли уживаться рядом с государственной религией разных богов-покровителей, но только при условии воздавания божеских почестей, при известных случаях, изображениям богини — Рима и ее мистического супруга императора. Это обязательство выполнялось без труда последователями всяческих политеистических религий, так как самый факт обожествления символа, или даже человека, не смущал их религиозной совести. Не то было для христиан: требование такого обожествления было для них гнусным кощунством, абсолютно неприемлемым для их Богопознания. Евреи, с их строгим единобожием, были также непримиримы перед требованиями казенного культа богини-Рима и императора, но их положение было, менее затруднительно: в Палестине им была дарована автономия, распространявшаяся и на религиозные верования, — поэтому они даже вне Палестины сохраняли свободу своей веры и не принуждались к чему-либо для нея оскорбительному; они подвергались разным стеснительным мерам (как например особый налог), но не религиозным стеснениям. Христиане на первых порах пытались сохранить за собой свободу, дарованную еврейскому культу, — и оттого их долго отождествляли с евреями, — но при непрекращавшихся у них религиозных спорах с евреями последние сами от них отмежевы-

вались, и не раз сами на них навлекали внимание и гнев властей. А по мере распространения христианства в кругах совершенно чуждых еврейству отпадала и всякая возможность укрыться под сень законов охранявших местные культы. Христиане, отказывавшиеся воскурить фимиам перед статуей императора, попадали под страшный закон, каравший за «оскорбление величества». Кроме того, христианские общины попадали и под закон запрещающий тайные сообщества, так как на свои собрания, связанные с совершением таинства Евхаристии, они не могли допускать неверующих, и потому на них сыпались доносы, как на людей собиравшихся на тайные сборища вероятно с безнравственной целью! Таким образом, несмотря на отсутствие всякого политического — а тем более революционного — оттенка в христианском учении, последователи его постоянно оказывались на незаконном положении. А всякий донос на них имел последствием вызов их на суд и пред'явление им требования, в доказательство политической благонадежности, воздать божеские почести императорским изображениям, — на что они не могли согласиться даже перед угрозами лютой казнью. Так создалось положение, при котором христиане в продолжение двух веков были постоянно под ударами, падали жертвами иногда случайных вспышек преследования, а временами подвергались страшным, массовым гонениям в общегосударственном масштабе. Самые лютые из этих гонений происходили во второй половине III-го века: то была последняя схватка старой, языческой государственной религии с новой религией, уже охватившей около половины населения Империи. Эти гонения должны были наконец прекратиться, когда на стороне христианства оказалось уже большинство, и государственной власти пришлось искать у него опоры. Примирение государства с христианством завершилось в начале IV-го века при императоре Константине Великом.

Оно было подготовлено не только внешними обстоятельствами, — т. е. государственными соображениями, — но и внутренней эволюцией церковной, поставившей остро вопрос об отношении Церкви к государству.

Этот вопрос, как мы уже указывали, был сперва совершенно оставлен в стороне. Для Церкви наиболее неотложной заботой было закрепление и оформление своего учения перед лицом всяческих его толкований и искажений. С распространением христианства вне еврейского мира в него влились элементы вскормленные на почве разных религиозно-философских учений, на почве религиозного синкретизма. Они восприняли христианство как некий новый вид этого синкретизма. Они понимали духовную насыщенность христианства, ценили глубину его учения об искуплении мирового зла и страдания Божественным Посредником, — но они не понимали учения о Богочеловечестве Христа и об искупительном значении именно человеческих Его страданий, понесенных Им как Представителем всего человечества. Отсюда пошли разные течения религиозной мысли, отколовшиеся постепенно от Церкви. Для одних Христос был не Богочеловеком, а просто человеком, познавшим тайну Божественной Сущности и раскрывшим эту тайну Своим ученикам (это течение в первобытном христианстве составляло мало заметное меньшинство, но оказало впоследствии влияние на развитие *рационалистических* сект, а в Аравии, как увидим далее, сильно повлияло на образование мусульманства). Для других (составлявших одно время большинство) Христос был действительно частью Божественной Сущности, но не реальным человеком: Его человеческое тело представлялось лишь призрачной оболочкой, в которой Он явился миру, но не жил реальной человеческой жизнью, и даже страдания Его были призрачны. Такие учения впадали то в пантеизм, то в дуализм: то они представляли себе весь мир как нисшую

огрубелую часть Божественной Сущности, постепенно из Нея выделившуюся (или выпавшую), — то они резко отделяли мир материальный от Божества и не допускали даже непосредственного сотворения его Богом, а видели в нем нечто противное по существу Божественной Сущности, созданное каким-то нисшим началом враждебным Богу. Мы здесь не можем углубиться в разбор всех этих мистических учений, иногда близко подходивших к христианству, иногда совершенно от него отдалявшихся; они обычно объединяются под названием *гностических* сект, так как их последователи сами применяли к себе наименование *гностиков* (от греческого слова *гнозис*, т. е. познание), считая себя достигшими высшего познания. Достаточно сказать, что помимо своих совершенно несогласных с учением Христа уклонов то к пантеизму, то к дуализму, помимо самых странных искажений понятий о Божестве и о тайне искупления, — они говорили об особом избранничестве «посвященных», подобно посвящениям в древние мистерии (о коих мы говорили выше, см. стр. 138–140). Они хотели в самом христианстве создать нечто в роде духовной аристократии, выделяя от презируемой ими толпы, — хотя-бы христианской — особый тип духовных людей (*пневматиков*) достигших высшего познания и проникающих в тайны недоступные массам. Уже эта внешняя сторона гностицизма коренным образом противоречила христианскому учению о равенстве всех перед Богом и о ценности в человеке не его знаний, а его душевных качеств. Христианство обращалось ко всем людям, как к чадам Божиим, равно искупленным Кровью Христовой и равно насыщаемым Его Евхаристическим телом; идея избранничества и гордого обособления от «неосмысленной толпы» была столь-же неприемлема для Церкви, как и умствования о постепенных выделениях из Божественной Сущности были противны христианскому Богопознанию, христианскому учению о Едином Боге Творце и Отце

Своего творения. Церковь два века боролась с гностицизмом как с опасной болезнью, и победно отринула его от себя. Но совершенно разошедшийся с нею гностицизм все-же не вымер, разные его толки и секты стали как-бы подземным источником, питавшим впоследствии разные течения христианского сектантства. Именно поэтому нам пришлось о нем здесь упомянуть. Пережитки его, под разными наименованиями, вели борьбу против Церкви в течение веков до наших дней; в частности, отголоски древнего гностицизма, или черты от него унаследованные, можно усмотреть и в некоторых русских сектах (например в хлыстовстве), и в некоторых течениях современной русской религиозной мысли.

В результате этой борьбы вокруг основных истин христианства, древней Церкви пришлось выработать точные формулировки своего Богопознания. Когда на своем первом Вселенском Соборе (т. е. в начале IV-го века) она установила навсегда-неизменную твердую формулу своего вероучения в своем «Символе веры» — «Верую в Единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли и всего видимого и невидимого», — то эти слова выражали не только отрицание языческого многобожия, но и отмену всяких представлений о множестве степеней Божественной Сущности и постепенных из Нея выделений, об отделении Творческого Начала от Единой Божественной Воли, и о каких-то посредниках между Богом и Его творением кроме Самого Сына Божияго Иисуса Христа. Символ веры был закончен и завершен на втором Вселенском Соборе (в 381-м году), и с этого времени закончилась борьба вокруг основ христианского учения, его основных *догматов*. Дальнейшие богословские споры могли уже быть только о развитии и дальнейшем из'яснении этой основной догматики. Но как в первые века выработки этой догматики, так и впоследствии, Церковь всегда давала формулы ясные и доступные каж-

дому верующему, решительно отказываясь от деления на избранных и особо-посвященных.

Это отрицание идеи «избранничества» нам приходится особенно подчеркнуть потому, что враги Церкви часто стремятся изобразить ее священнослужителей — священников и епископов — в виде особой жреческой касты, обособляющейся от простых верующих и требующей от них только слепого повиновения. Это — извращение понятия о таинстве священства. Церковь имеет иерархическую организацию, потому что без иерархии вообще не может быть человеческого общества (даже коммунистическое общество мыслится не без делегирования кому-то власти и ответственности). А так как Церковь обнимает собою прежде всего духовный мир человечества, то те, которые призваны пасти стадо Христово, получают для этого особую благодатную силу через таинство священства. Подобно тому, как Апостолы рукоположили первых епископов, те в свою очередь передали своим преемникам через рукоположение таинственную благодать, и это «Апостольское преемство» тянется непрерывной нитью до наших дней, свидетельствуя о бессмертном единстве Церкви. Церковная иерархия силою полученной ею благодати совершает таинства, необходимые для каждого христианина, и несет *пастырское служение*. Но тут идея именно служения, а не аристократического избранничества и обособления от «неосмысленной толпы». Сам Папа Римский, главенствуя в Церкви, носит в числе прочих титулов звание «раба рабов Божьих». И хотя пастырское служение, естественно, сопряжено с некоторыми правами и внешним почетом, но жизнь души церковного пастыря мыслится не иной, чем у всякого верующего, и ценность этой души перед Богом зависит, как и для всех верующих, только от меры приложенных усилий к самосовершенствованию. И Церковь всегда это подчеркивала, признавая своими святыми — т. е. достигшими высших степеней

совершенства — не только великих пастырей и великих богословов, но и смиренных простецов, и незаметных миру людей, обладавших не знаниями мировых тайн, а внутренним озарением и чистотой душевной для их постижения.

Но именно тот факт, что Церковь всегда обращалась к массам, а не к особо-избранным, создал ряд затруднений для нея когда эти массы, по своей многочисленности, внесли в жизнь христианских общин слишком много человеческих слабостей. Христианская проповедь требовала духовного совершенствования, и пред'являла новообращенным строжайшие моральные требования. Целый ряд прегрешений, особенно против целомудрия и нравственной чистоты, считались недопустимыми и непростимыми. Такие грешники даже изгонялись из христианских общин. Но вставал вопрос, как с ними быть, когда они потом чистосердечно каялись и молбили принять их вновь в церковное общение? Такие случаи все учащались по мере того, как Церковь охватывала все более широкие круги древнего общества, погрязшего в безнравственности. А наряду с этим, в кругах мистического сектантства, о котором мы только-что упоминали, распространялось учение о том, что нравственная чистота не является обязательной для человека просветленного. И что грехи тела не могут замарать душу (мнение, которого и ныне придерживаются некоторые секты, в частности среди русского сектантства). И вот, наравне с борьбой против искажений учения о Боге и о Христе, Церкви пришлось озаботиться точным уяснением своего учения о грехе и о таинстве покаяния. Она установила, что милосердное прощение возможно даже после самых тяжких грехов, но при непременною условию глубокого покаяния и отказа от пребывания в грехе. Она установила возможность прощения даже для отпадших, т. е. для отрекшихся от христианства (а такие случаи конечно бывали во время страшных гонений). Все это вызвало не мало раздоров

и даже *слизм* (расколов) в церковной среде: сторонники более суровой непреклонности к грешникам обвиняли пастырей Церкви, и даже самих пап Римских, в ослаблении моральных устоев христианства. Но Церковь отстаивала свое учение о возможности спасения всякого грешника, как-бы низко он ни пал, через таинство покаяния. Она установила, что нет греха несмываемого при наличии твердой воли к очищению от него, и при твердой вере в искупительное значение страданий Богочеловека за все человечество. То был последний этап борьбы против представления о христианстве, как о союзе особых избранных. Церковь входила в свою роль всемирной Матери, охватывающей своею любовью все человечество со всеми его слабостями и падениями, и в этой материнской любви она уясняла себе самой свое призвание не только звать к совершенству, но и быть воспитательницей человеческих масс на долгом и трудном пути к духовному совершенствованию.

Эта идея всечеловечности Церкви выявляла и невозможность для нея оставаться в стороне от тех мирских и гражданских забот, которыми полна была будничная жизнь каждого христианина. Уже нельзя было, как в Апостольские времена, предоставлять верующим исполнять свои гражданские обязанности как нечто второстепенное. Приходилось разобратся в этих обязанностях и отделить те, которые были для христианина невыполнимы, — как поклонение казенным идолам, — от тех, которые наоборот совпадали с требованиями христианской морали и даже могли ей служить какбы внешней опорой. Римский правовой порядок был сам по себе высококультурным началом, ценным вкладом Рима в историю создания человеческого общества; его нормировка общественных отношений и человеческих взаимных обязательств, — как гражданских, так и семейных, — легко сближалась с теми основами естественной морали, на которых создавался устои хри-

стианского повседневного быта. А именно об этом быте приходилось теперь думать, когда минуло время надежд на скорое наступление конца мира, и стало ясно, что эти надежды были не только ошибкой некоторых экзальтированных людей, но и препятствием к пониманию истинной роли христианской Церкви как воспитательницы человечества. Христианская жизнь должна была созидаться на усилиях постепенно просветлять и одухотворять весь окружающий мир, — а для этого надо было каким-то образом приспособиться к этому миру, опереться в мирской жизни на то, что возможно было в ней озарить духовным светом. Естественно, что взоры христиан обращались к тому грандиозному мировому явлению, каким была в то время Римская держава с ее идеалом всемирного единства.

Христианство жаждало прежде всего мира среди людей, а именно миротворческая заслуга Рима была ясна всем: впервые на такой огромной территории не было больше войн, так раздиравших древние народы до Римского владычества. Люди прославляли этот « римский мир »; римские поэты воспевали державу призванную « сокрушить гордецов и оказывать милость слабым ». Такие идеалы, конечно, находили отклик в христианском сознании. А при виде того, как эти идеалы омрачались темными пятнами насилия и жестокости, зрела мысль о возможности смыть эти пятна именно через христианство, через просветление внутренней жизни Римского государства и одухотворение его, — так же, как одухотворялась жизнь каждой христианской общины в отдельности духовной жизнью ее членов. Такие чаяния стали появляться у христианских мыслителей и писателей уже со II-го века. Еслиб только это великое мировое государство перестало быть гонителем! Еслиб вместо обожествления самой идеи Рима, — да еще в виде бездушных идолов, — эта всемирная держава уразумела-бы свое предназначение быть неким воплощением идеи всемирного человеческого братства!

Назревало сознание того, что само образование такого изумительного всемирного государства, — Римской державы, — было делом особого Промысла Божиего, и что величию Рима предназначено завершиться превращением его в внешнюю оболочку царства Христова. Да, Христос сказал, что «царство Его не от мира сего», что царство Его внутри каждой человеческой души, — но подобно тому, как душа нуждается в оболочке тела для своего проявления, так и коллективная душа христианского общества нуждается в какой-то внешней оболочке для осуществления в мире своего дела просветления всех человеческих масс.

Таким образом, в христианских кругах создавалась философия истории, приводившая к возможности соглашения с государственным началом, как с чем то могущим быть союзником в деле хотя-бы частичного осуществления христианских идеалов на земле, в земной обстановке. Этому течению христианской мысли шла навстречу мысль государственных людей, осознавших, что христианская этика воспитывала нравственную дисциплину, являющуюся устоем и всякой общественной этики. Эти два течения встретились и слились в тот момент, когда государство, очутившись перед фактом охвата христианством большинства населения Империи, прекратило наконец гонения и провозгласило свободу христианского исповедания, в 313-м году (это — так называемый Миланский эдикт императора Константина Великого). Далее, целым рядом последовательных законодательных мер, была предоставлена христианским епископам судебная власть в некоторых случаях, были предоставлены разные привилегии христианскому духовенству, было оказано содействие к распространению образования в христианском духе, и т. д. К концу царствования Константина Великого (умершего в 337-м году) христианство было уже фактически государственной религией, а к концу IV-го века — единственной официальной религией Империи, и многие императоры принимали

меры к совершенному прекращению языческих жертвоприношений и вообще к стиранию следов языческого прошлого. Ибо понятие о христианстве уже сливалось с представлением о христианском всемирном государстве, видимой оболочке духовного царства Христова.

Многие умышленно задержались на этом периоде возникновения союза Церкви с государством, чтобы показать, насколько этот союз тогда оправдывался не только историческими обстоятельствами, но и очень глубокими и возвышенными соображениями. Конечно, здесь, как и во всяком общественном явлении, надо выделять то, что было идеалом для людей благородно-мыслящих, от того, как этот идеал на практике мог исказиться людьми своекорыстными. Среди христиан и даже среди пастырей Церкви могли, конечно, оказаться люди пользовавшиеся благоприятными обстоятельствами для достижения личных выгод, — как и среди политических деятелей были такие, которые видели в христианстве только удобный для них элемент государственного порядка. Но не по таким искажениям надо судить о явлении огромного исторического и духовного значения, ибо нет такого идеала, который не осквернялся-бы людскими слабостями и пороками при всякой попытке его осуществления. А идеал был поставлен высокий. Настолько высокий, что он оказался непобедимым.

Превратить целое грандиозное государство в одну огромную христианскую общину, живущую напряженной духовной жизнью, оказалось невозможным. С того момента, как христианство стало единой государственной религией, ряды верующих пополнились массой людей совершенно равнодушных к религиозным запросам и лишь наружно присоединившихся к Церкви торжествующей. Христианство приспособлялось к земному государству чтобы его одухотворить, а вместо того многие люди приспособлялись к христианству как к гражданской обязанности, без

помысла об осуществлении христианских идеалов. Государство водрузило на своих знаменах христианский крест и приняло на себя роль защитника Церкви, но на деле часто стремилось подчинить себе Церковь и отождествить заботы о ней со своими политическими интересами. Уже с первых десятилетий союза Церкви с государством стало ясно, что рука земных владык тяжело ложилась на внутреннюю жизнь Церкви, — когда, например, эти владыки вдруг начинали поддерживать какое-нибудь отрицаемое Церковью еретическое учение (а такие случаи бывали нередко уже при первых преемниках Константина). Кроме того, смешение гражданских интересов с религиозными приводила к понижению морального уровня христианских масс. Такое положение вызывало протесты и пастырей Церкви, и среди простых верующих. Одной из форм такого протеста было возникновение монашества.

Суть монашества в том, что люди, всей душой воспринявшие учение Христа о жизни «в духе и истине», разочаровались в возможности осуществлять этот духовно-жизненный идеал в обстановке жизни мирской, хотя-бы под сенью христианского государства. Уже с конца третьего века появились люди, уходившие в пустыни, подальше от людской жизни, чтобы в полном одиночестве, при отказе от всяких земных благ и от самых элементарных удобств, жить напряженной духовной жизнью, в постоянной молитве и созерцании. Это — христианское *отшельничество*, заключающееся не только в избегании человеческого общества со всеми его соблазнами и суетными заботами, но и в постоянной борьбе со всеми собственными желаниями и потребностями ради торжества духа над телом, ради очищения сознания от всего затемняющего свет внутреннего озарения. Такие отшельники получили название монахов от греческого слова, означającego одинокого человека.

С начала IV-го века таких монахов оказалось уже множе-

ство, но наряду с чисто-отшельническим одиноким житием появился новый вид монашества общежитного, т. е. коллективного. Группы людей, скорбевших о потускнении христианских идеалов в миру, собирались вместе гденибудь вдали от мирской суеты. отказывались от всякой личной собственности и от всяких эгоистических интересов, питались только дарами природы — т. е. дикими овощами и плодами — и предавались молитве не только одинокой, но и общей, составляя единую братскую семью и повинуваясь избранному ими из своей среды настоятелю или игумену. Так образовались первые христианские монастыри, сперва на Востоке, а вскоре потом и на Западе.

Идея такого монашества состояла в том, чтобы осуществить хотя-бы для небольших групп истинных христиан то, что оказалось невозможным в более широком масштабе, т. е. для целого огромного христианского общества. То были образцы человеческого общества живущего только духовными интересами и пренебрегающего всем тем, что служит для удовлетворения тела, а не души. Когда безбожники говорят, что сущность монашества в паразитизме, в желании жить на чужой счет, — они тем доказывают и свое полное незнание истории монашества, и свою неспособность понять духовные потребности человечества. Идеал монашества может быть понят только тем, кому ясна мысль о духовной сущности человека как о единой реальной ценности, которой можно принести в жертву все то, чем удовлетворяются телесные желания, стремления и потребности. И здесь опять приходится напомнить, что судить о таком идеале надо не по тому, во что он превращался у людей недостойных, а по тому, как он мыслился его создателями и как он осуществлялся сотнями тысяч настоящих монахов. А обвинение в паразитизме только доказывает незнание того, что монашескими уставами паразитизм строго запрещался, и в число обязанностей монаха всегда входила работа, — не только работа духовная и молитвенная, но и физическая. «Ничего неделание»

было для монаха грехом. Даже в тех теплых южных странах где зародилось монашество, и где не требовалось человеческого труда для обеспечения себя пищей, монахи все-же обязаны были выполнять какую нибудь физическую работу, — например плетение корзин, — не отрывающую от внутреннего созерцания. Это требование физической работы конечно усилилось, когда монашество перекинулось в страны с более суровым климатом и скудной природой: там приложение человеческого труда к добычанию пищи стало постоянной необходимостью, и каждый монастырь стал хозяйственной ячейкой, давая изумительные примеры культурного земледельческого и ремесленного труда, не только для самообслуживания, но и для поднятия хозяйственного уровня целой местности; заброшенные дикие места превращались в оазисы культурного хозяйства. Но никакая работа не должна была доставлять какой-либо выгоды самому монаху выполнившему эту работу: все шло на поддержание самого монастыря, где все распределялось по братски и ни у кого не было личной собственности. В монастыри часто уходили люди богатые и знатные, бросавшие все имевшиеся у них земные блага ради скудной и строгой монашеской жизни, дававшей им духовное удовлетворение и неведомые в миру радости.

Тяга к монашеской жизни усилилась, когда рухнула та Римская держава, с которой Церковь вошла в союз ради мечты о всемирном христианском государстве. Эти мечты окончательно рассеялись на Западе, когда сам древний Рим и вся западная часть Империи стали в V-м веке добычей варварских орд, потопивших в огне и крови старый римский культурный порядок. В восточной части бывшей Римской Империи положение сложилось несколько иначе. Уцелевшая там новая столица, основанная Константином Великим, — Константинополь или Новый Рим, — сохранила власть над огромной еще территорией (обнимавшей весь Балканский полуостров, Малую Азию, Сирию с Палести-

ной и часть Северной Африки). Там сохранились и остатки былого величия, и мечта о возсоздании когда-нибудь всемирной христианской державы; поэтому там сохранилась и тесная связь с Церковью, как с частью Римского наследия и как с союзницей в деле мирового об'единения. Эта связь стала даже еще теснее, потому что христианство стало тогда отличительным признаком граждан Восточной Империи перед лицом наступавших со всех сторон диких варваров. В этой Восточной Империи (называемой также Византийской по древнему названию Константинополя) впервые в христианском мире понятие о принадлежности к Церкви слилось с понятием о принадлежности к определенному государству, и верность Церкви отождествилась с верностью земному отечеству. Так зародился религиозный национализм, ставший характерным для Восточной Церкви не только в Константинополе, но позже и в тех странах, которые из Константинополя восприняли христианство, как например Россия. На Западе-же отношения Церкви к государству, т. е. к новым государствам, возникшим на развалинах Римской Империи, — были несколько иные. Но раньше, чем об этом говорить, надо об'яснить положение христианского мира вообще под страшной бурей, обрушившейся на него в VII-м веке. То был натиск Ислама.

Ислам или мусульманство (оно-же магометанство) возникло в Аравии в первой четверти VII-го века; официальной датой его начала считается 622-ой год нашей эры, и с этого года мусульмане доныне ведут свое летосчисление. Начало это было положено, как известно, проповедью Магомета, провозгласившего себя величайшим пророком Божиим. В состав его учения вошли многие черты заимствованные как из древне-еврейской религии, так и от тех еврействующих сект первобытного христианства, о которых мы говорили выше (см. в начале этой главы, стр. 208). Сущность магометанского учения состояла в

том, что оно внушало строгое единобожие, и этим привлекло все те элементы арабского населения, которые были под влиянием либо еврейства и еврействующих сект, либо пережитков старо-персидской религии *митризма*, очень близкой к единобожию (см. выше, стр. 132). По своему географическому положению и по историческим обстоятельствам, Аравия восприняла много таких влияний за века предшествовавшие эпохе Магомета, и они сказались как в учении новоявленного пророка (многие места его Корана носят явные следы заимствований из Ветхого Завета), так и в его успехе. Монотеистическая религия Магомета прозвучала как новое откровение, ибо при всех ее слабых и грубых чертах (например грубо-чувственное понятие о загробной жизни) она неизмеримо возвышалась над языческими представлениями о телесном, осязаемом божестве; она учила о незримой и безплотной Божественной Сущности, о создании мира волею Единого Бога и об управлении миром только этой Единой Волей. В этом была сила мусульманства: то была религия веры, и притом веры основанной на том бессознательном и естественном тяготении души человеческой к своему Создателю, о котором уже говорилось нами в начале этой книги.

Кстати сказать, марксистские толкования всякой религии как «отражения общественных отношений» абсолютно неприемлемы и к мусульманству. Идея единобожия нашла там свое выражение среди народа еще не испытывавшего государственного и гражданского об'единения. Не было никаких «классовых» об'яснений успеха этой религии: не было «революционных настроений», ибо учение Магомета было равно воспринято и вольными кочевниками, и богатыми купцами; не было и консерватизма, связанного с стремлением поддержать какой-нибудь определенный общественный строй. Эта религия, зародившаяся в Аравийской пустыне, зажгла в своих последователях мечту покорить ей весь мир огнем и мечем, и поток Арабского на-

шествия разлился по всем тогдашним культурным странам, от Персии и Малой Азии до Испании; таким образом новое учение оказалось в самых разнообразных условиях общественного быта и в самых неожиданных комбинациях классовых отношений, сохранив при этом свою цельность и оригинальность. Одного этого факта достаточно, чтобы показать убожество марксистского подхода вообще к вопросу о религиозных движениях.

Повторяем, сила мусульманства была в том, что оно давало хотя и упрощенную, обедненную, но в основе своей верную схему Богопознания и Богопочитания, и на этой основе об'единило религиозные хотя-бы смутные чаяния огромных человеческих масс, потянувшихся к нему от грубых форм язычества и от темного фетишизма. Дальнейшие-же успехи Ислама в борьбе против христианского мира об'ясняются историческими обстоятельствами, а именно крушением той римской мощи, которая столько веков сдерживала натиск Азии на Европу. Западная часть былой Римской Империи была вся в руках германских еще полу-диких племен, расселявшихся по ней и создававших новые, еще очень слабые государства, а Восточная — Византийская — империя уже два века выдерживала непрерывный натиск всяких азиатских народов с востока и славян с севера, и так ослабела в этой борьбе, что Арабское нашествие, застигнув ее врасплох, без труда оторвало от нее все ее владения на восточном и южном побережье Средиземного моря, а затем по этому побережью двинулось далее на Запад, залило всю Северную Африку, захватило в начале VIII-го века всю Испанию, оттуда вторглось в пределы нынешней Франции, и только здесь было наконец остановлено, около середины VIII-го века, соединенными силами новообразованных христианских народов.

Об этих исторических событиях, совершенно изменивших лицо мира, нам пришлось здесь упомянуть, так как они имели

большое влияние на дальнейшую историю христианской Церкви. Христианский мир на долгие века оказался какбы в положении осажденного лагеря, почти непрерывно отбивавшегося от внешнего врага. Положение это, естественно, сказалось на религиозном сознании как восточного, так и западного христианства.

Восточная империя, сохранившая лишь остаток своих владений (на Балканском полуострове и в Малой Азии), просуществовала еще около восьми столетий в постоянной, ожесточенной борьбе против мусульманских нашествий, — сперва арабских, затем турецких, — пока не пала под ударами Турок в XV-м веке. Это напряженное состояние борьбы против врага не только государства как такового, но и христианства, наложило особый отпечаток на союз Церкви с государством. Война с внешним врагом стала делом священным, делом не только гражданской доблести, но и христианской совести. Быть христианином значило быть воином под знаменами осененными знаком креста, быть защитником этого креста от поругания. Те идеалы мира и любви, которыми питалось древнее христианство, теперь могли осуществляться только в монастырях, но и монастыри нуждались теперь в защите от врага, зверски их уничтожавшего вместе со всеми очагами христианской культуры. Целые области, целые цветущие когда-то культурные центры Малой Азии и Северной Африки превратились буквально в пустыни. При этих условиях, Церковь конечно благословляла война — христианина и смотрела на ратный подвиг как на служение делу водворения на земле христианских идеалов, или хотя-бы спасения остатков этого идеала от окончательного затоптания. Пусть рушилась мечта о мировом христианском государстве, — оставалось сохранить хоть ячейку его в виде уже существующего христианского царства, хранителя святого наследия. Борьба против озлобленных врагов христианства была какбы продолжением подвига мучеников,

отдававших свою жизнь за имя Христово во время древних гонений. Оттого в то время усилилось то почитание святых мучеников-воинов (например св. Георгия Победоносца, св. Димитрия Солунского, и пр.), над которым теперь издеваются безбожники, пытающиеся усмотреть в этом почитании «классовый признак». На самом деле то было характерно-народное явление, — выражение народной веры в небесных защитников от внешнего врага, и чуткое народное понимание смысла борьбы за правое дело, за свои святыни.

Мы опять говорим здесь об идеале, а не о том, как этот идеал мог иногда искажаться на практике. Нельзя отрицать, что отождествление христианства с определенным государством приводило иногда к преобладанию интересов государственных над религиозным сознанием. Но все-же никогда это не происходило в той грубой форме, о которой говорят безбожники. В этом отношении весьма характерно то почитание Церковью своих святых, о котором мы сейчас векольз упомянули по поводу святых воинов. Когда антирелигиозники уверяют, что Церковь *канонизировала* (т. е. прославила святыми) только царей и вельмож да верных им воевод, то это есть явное отрицание действительности. Подавляющее большинство канонизированных Церковью святых принадлежит, кроме мучеников, к числу либо монахов-подвижников, либо прославившихся своей деятельностью пастырей Церкви (впрочем эти два понятия почти совпадают в Восточной Церкви, так как епископы избирались из монахов). Монашество, как уже сказано, признавалось единственным реальным приближением к христианскому идеалу, и поэтому именно в его среде искали — и часто находили — образцы действительно лучезарной духовной силы. Но среди монахов преимущественно преобладали вовсе не знатные люди, а выходцы из низших классов, и тот факт, что народное почитание и Церковное прославление обращалось прежде всего к этой группе людей

без всякой оглядки на их социальное происхождение, лучше всего доказывает, насколько христианский дух был далек от пресловутых классовых перегородок. Достоинно внимания, что из числа византийских императоров ни один (кроме Константина Великого, умиротворителя христианского мира) не был причислен к лику святых. Равным образом и впоследствии в России не был канонизирован ни один из московских царей или российских императоров. Один этот факт доказывает фальшь марксистских уверений, будто на христианских понятиях о царстве небесном отразились земные общественные отношения и звания. Церковь благословляла иерархический принцип (т. е. правильное распределение власти и ответственности на всех степенях общественной жизни), потому что без него не может быть порядка в человеческом обществе; она благословляла царскую власть как единственную мыслимую тогда носительницу порядка; она благословляла на царство монарха во первых как представителя перед Богом всего народа, во вторых как христианина принимающего на себя великую ответственность и нуждающегося в духовной помощи. Но все эти понятия оставались в пределах земной жизни: все это отпадало из понятия о загробной жизни, как отпадает от души телесная оболочка, и понятие о царстве небесном связывалось только с посмертным состоянием самой души, независимо от земной обстановки ее существования, независимо от того, кем был этот человек при жизни. Прославление святых основано на вере в общение мира безтелесного, духовного, — мира просветленных душ, — с миром земным. Ясно, что наиболее сияющими в том мире представлялись те, которые и в земной своей оболочке жили более душой, нежели телом, более подготовили себя к непосредственному озарению Божественным светом, и в этом озарении продолжали иное уже существование. Поэтому в число святых было включено неизмеримо больше людей проживших свою жизнь в аске-

тических подвигах, чем людей занимавших видное на земле положение.

Надо добавить, что особое уважение, внушаемое строгой монашеской жизнью, было причиной и особо-критического отношения к монахам недостойным и далеким от монашеского идеала. Антирелигиозники любят ссылаться на разные нарекания и народные насмешки над недостойными монахами, думая этим доказать враждебное якобы народное отношение к монашеству. На самом деле, такие нарекания только показывают, какую гневную боль причиняло всякое осквернение монашеского идеала. Именно потому, что этот идеал ставился так высоко, профанация его недостойными людьми осуждалась особенно сурово. Но здесь надо различать то, что действительно заслуживало осуждения (например случаи безнравственной жизни, или признаки гордости и честолюбия под личиной смирения, или алчность под личиной безкорыстия, и т. д.), от того, что являлось не изменой монашескому идеалу, а лишь приспособлением его к общественному служению. Мы здесь имеем в виду постоянное обвинение монашества в том, что оно присвоило себе большие богатства.

Да, некоторые монастыри постепенно очень разбогатели, как вследствие постоянного притока обильных пожертвований и вкладов, так и потому, что они, как уже сказано, вводили культурное хозяйство в заброшенные и дикие местности и, естественно, получали от такого хозяйства доходы. Но эти богатства доставались монастырю, а не отдельным монахам, и настоящий монах мог в самом богатом монастыре вести самый суровый и подвижнический образ жизни. А главное, эти богатства обслуживали не только нужды монастыря, но и общественные нужды, о которых никто тогда не помышлял кроме Церкви. Призрение слепот, лечение больных, пособия бедным и безработным, призрение калек и стариков, убежища для путников, кормление голодающих в неурожайные годы, — словом все те заботы и рас-

ходы, которые ныне связываются с понятием о социальном обеспечении и ложатся тяжким бременем на государственную казну, тогда лежали только на Церкви, ибо она впервые обратила внимание на все эти общественные нужды, она дала первые примеры того, что надо устраивать для их обслуживания (больницы, приюты, странноприимницы и т. п.), и она несла все расходы по организации и содержанию таких учреждений. То, что впоследствии все эти расходы были признаны государственно-необходимыми и включены в бюджет всех государств, есть один из ярких примеров постепенного внедрения в общественное сознание идей, заложенных в человеческую совесть христианством. Это — пример той постепенной христианизации человеческого общества, которая была смыслом и целью союза Церкви с государством: именно Церковь воспитала в государстве понимание тех забот и обязанностей, о коих оно не помышляло в дохристианское время. И никогда не следует забывать, что в течение тех долгих веков, пока внедрялось в человеческое общество это понимание обязанностей перед слабейшими его членами, одна только Церковь о них помышляла и одна несла все сопряженные с ними тяготы и расходы, и поэтому нуждалась в средствах, доставляемых ей преимущественно монастырями. Если вспомнить, что Церковь несла также все расходы по школьному воспитанию (ибо не было школ кроме церковных), и по высшему образованию (ибо не было высших учебных заведений кроме устраиваемых Церковью), и вообще по всей научной работе и по собиранию библиотек (об этой научно-культурной деятельности Церкви будем говорить в следующей главе), — то ясно, какой несправедливостью звучат обвинения Церкви, и в частности монастырей, в собирании богатств. Да, эти богатства собирались, но и расточались на общественные нужды. Кто говорит о церковных доходах былого времени должен помнить, что они имели тот-же характер, какой имеют ныне государственные доходы

покрывающие расходы по народному образованию и по социальному обеспечению.

Все сказанное здесь о Церкви Восточной относится полностью и к Западной, кроме самих отношений Церкви к государству. В Западной части бывшей Римской державы отношения Церкви к государственной власти сложились иначе по целому ряду причин.

В числе этих причин были чисто-исторические обстоятельства. С падением Римской Империи Западная Европа, как мы уже указывали, оказалась во власти нахлынувших на нее пеккультурных и неорганизованных полу-кочевых народов, постепенно там осевших на захваченных территориях. Никакой центральной власти уже не было, не было и помину о каком-либо государственно-правовом порядке. Каждое племя управлялось своими обычаями и имело свои нравы; все племена и народцы находились в состоянии постоянной войны между собой из-за дележа добычи, — и все одинаково грабили и притесняли несчастное местное население. Это христианское население жалось к пастырям Церкви как к единственным представителям порядка и справедливости, как к единственным своим утешителям и защитникам от лютых варваров. И действительно, христианские епископы стали заступниками за свою паству перед победителями и захватчиками: путем уговоров и усовещаний они добивались прекращения резни и разбоев, смягчения поборов, дарования охранных грамот городам и селам. Они стали посредниками между своим народом и грубыми пришельцами, и последние прониклись постепенно к ним таким уважением, что сами предоставляли духовенству судебные права и отводили ему в собственное управление города и сельские местности. Население этих местностей само добивалось отдачи во владение Церкви, потому что под ее защитой лучше оберегалось от поборов и всяких беззаконий. Кроме того, в городах епископы являлись

последними представителями старо-римских порядков и охраняли, по мере сил, тот режим городского самоуправления, который предусматривался римскими законами: только благодаря духовенству сплоченное вокруг него городское население отстаивало кое-какие свои права и льготы, вопреки варварам не имевшим понятия о культурной городской жизни. Таким образом Церковь оказалась втянутой в дела внутреннего управления, в решение вопросов административных. Ея авторитет еще усилился, когда воинственные пришельцы постепенно все приняли христианство и, смешавшись с местным населением, образовали новые христианские народы (таково происхождение современных французов, испанцев, англичан и т. д.). Для всех них Церковь явилась воспитательницей в полном значении этого слова. Она не только смягчала грубые нравы и будила сознание духовного достоинства человека, — она также внушала основные понятия о порядке общественном, она приводила людей, признававших только родовую связь, к понятию о человеческом обществе основанном на духовном и культурном единении.

В этой своей роли наставницы гражданского общества Церковь не могла опираться тогда на государственную власть, ибо таковой уже не было. Утратилось даже ясное понятие о государстве, так как понятие о народе уже не связывалось с определенной территорией. Рушились границы даже отдельных провинций и прочих административных делений: вся территория была раздроблена на бесчисленное количество отдельных мелких владений, независимых или полу-зависимых друг от друга, причем все отстаивали *свою* независимость, но все стремились силой подчинить себе слабейших. Среди этого хаоса Церковь оставалась единой носительницей идеи человеческого единства: она была единственной связью между раздробленными человеческими группировками. В ней одной сохранялся и правильный иерархический порядок, основанный не на власти сильного над

слабым, а на делегировании власти от высшего авторитета к представителям этого авторитета на местах. Этот высший авторитет и верховное руководство были у Церкви в лице возглавляющего ее Римского Папы. И весь нарождавшийся новый мир признал Папу своим верховным главой, высшим судьей не только совести каждого из чад Церкви, но и коллективной совести всего христианского мира.

Так выявилось новое понимание отношений Церкви к гражданскому обществу. Вновь вспыхнула с новой силой идея всемирного христианского объединения, но уже не в форме слияния Церкви с земным государством, а в понимании Церкви как сверхгосударственного начала, поставленного выше всякой земной власти, выше всяких делений человечества на государства и народы. Когда, после веков так называемого «великого переселения народов», в Западной Европе начали обрисовываться очертания новых государств (более крупных, как Франция, Италия, Испания, Англия, и Германия, и более мелких, впоследствии постепенно поглощаемых ими), то связью между ними, — связью преобладающей над всеми местными интересами, — было сознание их единения под сенью единой Церкви. В тот период мировой истории, который мы называем Средними веками (от падения и раздробления Римской Империи до XV-го века, т. е. до падения Восточной — Византийской — Империи и до открытия Америки), вся Западная Европа представляла как бы огромную федерацию христианских государств, объединенных не каким-либо формальным союзом, а общностью веры и сознанием своего братства в единой христианской семье. Короли, князья, герцоги и прочие владельцы силы земной наравне с самыми убогими своими подданными подчинялись Папе как своему Пастырю и верховному судье всего христианского мира.

Нам пришлось остановиться на обрисовке средневековой исторической обстановки, чтобы показать, насколько эта обста-

новка разнилась для Церкви в восточной и западной половине христианского мира. Антирелигиозные учебники, излагающие в совершенно-искаженном виде историю Церкви, умалчивают об этих глубоких различиях: они говорят о Церкви вообще, точно Церковь всегда и везде была в одинаковых условиях, и точно ее отношения к государству и к гражданскому обществу зависели только от нея самой. На самом деле, эти отношения были в прямой зависимости от быстрой смены исторических событий и от создававшихся ими новых условий, к которым приходилось применяться. На Востоке сохранялось государство с сильной центральной властью и христианскими уже традициями, — поэтому там Церковь сохранила идеал царства христианского как внешней оболочки своей, на подобие оболочки телесной для души; опасность при этом была в возможности подчинения Церкви государственным интересам, что действительно иногда и происходило. На Западе Церковь стойко отстаивала свое учение о духовной сущности человеческого общества как единой реальной ценности, которой должны быть подчинены всякие материальные интересы, в том числе и государственные, — и частичное осуществление этого идеала стало возможным потому, что здесь Церкви пришлось иметь дело уже не с традиционными государственными порядками, а с одной лишь грубой силой захватчиков власти. Укротить эту силу она могла только подчинив ее своему нравственному авторитету, заставив ее признать власть духовную, не ограниченную никакими государственными, территориальными или национальными признаками, — власть *вселенскую*, господствующую над человечеством подобно тому, как душа властвует над всем телом. Здесь опасность была в том, что усилия Церкви организовать эти отношения свои к человеческому обществу, как отношения души к телу, подвергались самым разнообразным кривотолкованиям, и постоянным обвинениям в властолюбии.

Это обвинение в властолюбии бросается и донныне Вселенской (т. е. Католической) Церкви, и повторяется антирелигиозниками в самой странной смеси с иными обвинениями в угодничестве перед земными властями (хотя, казалось-бы, властолюбие с угодничеством несовместимы!). Все такого рода обвинения основаны, во первых, на злобном подчеркивании всех отдельных случаев омрачения поставленного идеала и отступления от него, — и во вторых на полном непонимании самого этого идеала.

Идеал этот был — единство всех во Христе, возможность для каждого получать дары благодати Христовой. Ради осуществления этой возможности приходилось мириться временным образом с самыми хотя-бы несовершенными и неполными формами гражданского объединения, лишь-бы они хотя-бы наружно воплощали идею братства во имя Христово, ибо само это Имя Христово и учение Христа должны были постепенно облагородить и одухотворить всякое человеческое общество. Таким несовершенным — на полным дальнейших возможностей — объединением было государство, таковым-же был и тот феодальный строй, с которым оказалась временно связанной Церковь на Западе.

Здесь приходится оговорить, что феодальный строй был вовсе не тем, каким себе представляет его русский читатель. Русским людям было внушено самое превратное понятие о феодализме: для них это слово связывается только с понятиями о насилии, об эксплуатации слабых, о крепостничестве в самой гнусной форме, и т. под. Все это по существу неверно: нельзя смешивать сущность явлений с теми наружными признаками их, которые были следствием грубости нравов. Сущность средневекового феодализма была вовсе не в закреплении насилия, а наоборот в смягчении его путем общей связи между всеми членами общества сверху до низу (самый термин *феодализм* происходит от слова означающего *связь*), причем эта связь осуществлялась через сеть взаимных обязательств и соответствующую

щих прав. В виду отсутствия сильной центральной власти, могущей сдерживать грубую силу, каждый старался найти себе защитника, давая взамен свои услуги, а этот защитник в свою очередь искал покровительства сильнейшего, и т. д. Так сложился своеобразный строй, в котором ни один человек не был одиноким перед лицом постоянных опасностей. Земледелец был прикреплен к земле, но охранялся от всех врагов владельцем этой земли, последний в свою очередь был в зависимости от выше-стоящего владетельного лица, и т. д., и все в равной степени, каждый на своем месте, несли обязанность военной помощи ради общего дела. Таким образом, этот феодальный строй был проникнут сверху до низу чувством братства по оружию, и вообще чувством солидарности и взаимных обязательств. Вот почему Церковь могла быть с ним в тесном контакте, осмысливая созданное им единение идей братства во Христе.

Правда, это братское чувство проявлялась преимущественно в форме об'единения против внешних врагов. Но этих врагов было так много, что без такой организации обороны погиб-бы весь христианский мир. Мы уже говорили о натиске мусульманства с VII-го века. Эта страшная опасность висела не только над восточным христианством, но и над всей Европой почти целое тысячелетие: вся Европа была, как уже сказано, в положении осажденного лагеря, то отбиваясь от ужасных нашествий, то переходя в наступление для ослабления вражеского нажима (как было например во время средневековых Крестовых походов). И если удалось, ценой страшных жертв, отстоять драгоценное наследие всей древней культуры и всей европейской цивилизации, то только потому, что раздробленный христианский мир мог хотя-бы временно об'единяться против врага и стоять стеной за свои святыни. А кроме мусульманского (арабского и потом турецкого) натиска, сколько было иных столь-же безпощадных врагов! То дикие северные народы (Норманы) совер-

шали налеты, сжигая города, разоряя целые области, — то из недр самого еще не осевшего европейского мира возникали бурные антикультурные движения, изуверские секты, всякого рода хаотические элементы, грозившие потопить и растоптать первые ростки мирного культурного быта и правового порядка.

Именно этот мирный быт и законный порядок для всех был идеалом, о котором учила Церковь. Но приблизиться к нему можно было только путем долгой борьбы, и поэтому она благословляла ратный подвиг за правое дело. Уничтожить состояние вечной войны (как внешней, так и междоусобной) она не могла в те грубые времена. Но она создала идеал воина борющегося во имя Христа за торжество мира и справедливости на земле, она создала идеал рыцаря посвящающего свой меч защите слабых и угнетенных. Тип благородного (в моральном смысле) и милосердного рыцаря, — это один из ярчайших примеров того, как под влиянием Церкви и Христова учения могло переродиться и одухотвориться даже такое несомненное зло, как власть одной лишь силы при отсутствии законности. Не было закона, крепко защищающего права слабых от произвола сильных, но был рыцарь обязавшийся быть заступником за вдов, сирот и вообще всех нуждающихся в защите и охране. В наше время советская литература приучила русского читателя представлять себе средневекового рыцаря в виде кровожадного насильника (ведь «сам» Маркс где-то сказал: «псы-рыцари»...), поэтому ему совершенно неведом тот высокий идеал *силы отданной служению правде*, который являлся сущностью христианского рыцарства. А между тем в обиходной речи (не только русской, но и на всех языках) недаром сохранились такие выражения как «рыцарское уважение к женщинам», «рыцарское великодушие к побежденным», «рыцарская преданность своему долгу», и т. под. Вот эти рыцарские понятия, облагораживающие и освящающие даже применение силы ради победы над злом, — это

было торжество христианского духа над *произволом грубой силы*, и создание таких понятий было смыслом и целью союза Церкви с феодальным строем. Конечно, и здесь, как и всегда, идеал постоянно омрачался злоупотреблениями, но не по ним надо судить о самом идеале и о тех, кем он действительно осуществлялся, — а таких идеальных рыцарей было немало даже в самые темные и кровавые времена.

Насколько в те времена жестокие нравы смягчались под влиянием Церкви, видно уже из того факта, что постоянные междоусобные войны частично умиротворялись так называемым «Божьим миром», т. е. церковным законом, предписывавшим — под страхом отлучения от Церкви — обязательное перемирие при всякого рода военных действиях по крайней мере на три дня в неделю (с четверга по воскресенье). Как ни часто нарушался этот закон, самый факт его существования и хотя-бы частичного осуществления был уже сам по себе свидетельством сдухотворения человеческих отношений во имя общего и всеми признаваемого духовного блага. В наше время, когда так много говорится гуманных слов, а войны стали неизмеримо страшнее и кровопролитнее прежних, нельзя себе представить государственной власти вводящей такой закон в военное время ради душевного отдыха воюющих сторон и несчастного мирного населения. А сверх-государственная власть Церкви, не обладавшая никакими реальными средствами принуждения кроме духовного авторитета, могла давать такие предписанья, и добиваться подчинения им, потому что она обращалась к человеческим душам поверх всяких материальных (хотя-бы государственных) интересов, и потому что христианское общество было единой семьей, в которой Глава Церкви говорил как общий всем отец, и всем была понятна роль отца разнимающего ссоры и драки своих буйных детей.

Да, семья была сама по себе далеко не идеальной и не мир-

ной, и Церкви приходилось временно мириться со многими ее порочными сторонами. Но именно ее упорное, медленное воздействие воспитывало в этой вселенской семье сознание человеческого достоинства, человеческого братства, и таким образом открывало пути для дальнейшего смягчения нравов и законного порядка. Не надо забывать, что Церковь, признававшая сложившийся независимо от нея феодальный строй, одухотворяла в нем не только взаимные отношения между фактическими владельцами земли, но и все вообще формы об'единения и солидарности. Под ее непосредственным покровительством возникли те об'единения по признаку профессиональных занятий («цехи»), которые были отдаленными прообразами современных профсоюзов и имели огромное значение в истории постепенного перехода Европы от состояния вооруженного лагеря к мирному быту. Церковь благословляла и освящала все, что могло спаять и сплотить людей, — ибо то была единственная возможная тогда форма перевоспитания раздробленного человеческого общества и воскрешения в нем сознания единства, — хотя-бы группового; как ступени к осознанию единства всечеловеческого.

Церковь, с таким трудом воспитывавшую в людях братские чувства, ныне обвиняют в том, что она не уничтожила крепостничества. При этом у русского читателя понятие о крепостничестве связывается с теми уродливыми его формами, которое оно приняло в России в XVIII-м веке (продажа людей как животных, и т. д.), и которые были последствием азиатских влияний, а в особенности упадка религиозного духа в русском государстве XVIII-го века. На католическом Западе даже в самые темные периоды Средних веков таких форм крепостничества никогда не было: земледелец был прикреплен к земле, но не к хозяину; и некоторой личной свободой он никогда не был лишен. Уничтожить крепостничество Церковь не могла, ибо оно было одним из фактов, порожденных экономическими и политическими

условиями, с которыми ей приходилось считаться, как с чем-то пока неизбежным. Мы видели, что труд земледельца нуждался в охране, и эта охрана, по тогдашним условиям, зависела от сложных взаимоотношений между тем, кто землю обрабатывал и тем, кто ее оберегал. Крепостной не был безправным рабом: он был одним из звеньев в огромной цепи взаимных обязательств, заменявших в своей совокупности государственную власть; обязательства крестьянина ставили его в зависимое положение, но не лишали его человеческого достоинства, а в духовном смысле, как член великой христианской семьи, он имел полное равноправие с рыцарем и в глазах Церкви был его братом во Христе. Не было ничего общего между средневековым крепостничеством и древним рабовладельчеством, и то было великой победой Церкви. Мы видели, что в первые века христианства Церковь не высказывала категорического запрета рабовладельчества, потому что такой запрет был фактически невозможен. Но постепенно она сделала рабовладельчестве *нравственно*-невозможным в христианском обществе. Уже в Средние века было немыслимо, чтобы европеец-христианин был рабом своего брата-христианина. А вне христианского мира рабство в самых гнусных его формах продолжало процветать, и даже сохранилось отчасти донныне. Оно было сильно развито во всем мусульманском мире, и все мусульманские страны не только обращали в рабов военнопленных, но и занимались усиленно торговлей рабами, как белыми, так и чернокожими. Поэтому бывали случаи, вне христианских стран, что и сами христиане заражались постыдным примером рабовладельчества и работорговли, — но то были лишь исключения, возможные только вне рамок великого христианского общества и сурово осуждаемые Церковью и христианской совестью. Гораздо позже, когда у европейцев появились заморские колонии, там страшно развилось рабовладельчество, но лишь потому, что чернокожих об'являли не людьми, а чем-то сред-

ним между человеком и животным: ученые вели глубокомысленные споры об особенностях негритянской расы, отличающих ее от настоящих людей, причем старались доказать, что у негра на голове не волосы, а шерсть. И только Церковь была неустанной заступницей за негров, признавала их своими чадами наравне с их белыми братьями, присоединяла их крещением к великой христианской семье, осеняла их благодатью своих таинств. Ужасное развитие рабовладения в европейских колониях об'ясняется тем упадком влияния Церкви на европейскую общественную жизнь и нравственность, о котором будет у нас сейчас речь. Лишь с великим трудом, в борьбе с всевозможными предрассудками и с жестоким эгоизмом рабовладельцев, Церкви приходилось вселять в сознание уже непослушного ей общества свое учение о равноправии перед Богом всех людей помимо всяких расовых отличий, и о человеческом достоинстве независимом от цвета кожи или иных биологических особенностей. Среди святых, ныне почитаемых Католической Церковью, есть и чернокожие, и краснокожие, и желтокожие. Этот факт является лучшим свидетельством о том равенстве людей во Христе, которое лежит в основе учения о Вселенской Церкви.

Но мы должны еще вернуться к периоду феодализма, чтобы указать на вздорность обвинения, будто Церковь, признавая феодальный строй, тем самым признавала правильность установленных этим строем *сословных* различий между людьми. Там, где Церковь была полной хозяйкой положения, т. е. в ее собственной, церковной, организации иерархического порядка, она никогда не допускала сословных различий. Каждый человек, становясь священником или монахом, тем самым отрывался от своего сословия — безразлично, низкого или высокого, — и становился только служителем Церкви наравне со всеми своими собратьями по этому служению, в общем порядке иерархической организации Церкви. Что какие нибудь знатные связи

и сильные протекции могли иногда способствовать иному служителю Церкви быстро восходить по степеням этой иерархии, — это другой вопрос, относящийся уже не к церковным правилам, а к области неизбежных человеческих слабостей. Земная Церковь состоит из людей, и эти люди могут подпасть под все соблазны греха. Но случаи выдвижения служителей Церкви во внимание к их знатному происхождению или связям всегда были и будут нарушением строгих церковных правил, и не по таким нарушениям можно судить о правилах. Принцип равенства всех во Христе оставался всегда незыблемым, и ко всем степеням Церковной иерархии допускались люди совершенно независимо от их происхождения. Сами Папы Римские, — те Папы, перед которыми благоговейно преклонялись короли и все земные властители, — бывали нередко выходцами из самой скромной среды, сыновьями крестьян или бедных ремесленников. Таков был пример христианского равенства, подаваемый Церковью даже во времена полного и повсеместного господства сословных предрассудков.

Здесь приходится пояснить, для русского читателя, что в Католической Церкви духовенство не составляло отдельного сословия подобно тому, каким оно оказалось в России за последние два века. Католическая Церковь требует от своих служителей отказа от супружеской жизни, — поэтому в католической среде никогда не было особого класса детей священнослужителей. В древней России, хотя священники были семейными (как во всей Восточной Церкви), но особой касты духовенства все-же долго не было, потому что дети священников не готовились специально к священнослужению: священники избирались прихожанами, т. е. епископы посвящали настоятелей приходов из числа кандидатов представляемых прихожанами. Этот старинный порядок изменился тогда, когда открылись особые учебные заведения для детей духовенства, и русское правительство с XVIII-го

века требовало, чтобы только воспитанники этих учебных заведений получали священство. Это делалось в целях обеспечения надлежащего образования священникам, но привело к выделению духовенства в особую группу населения, в роде особой касты. Нам было необходимо отметить здесь эту черту русского (и притом сравнительно недавнего) быта потому, что в советских антирелигиозных учебниках, полных всякой клеветы и гнусных обвинений против всякого вообще духовенства, всегда обходятся молчаньем исторические обстоятельства вызвавшие то или иное явление, и всегда умалчивается о глубоких различиях между Церковью Католической и отделенными от нея местными Церквами в смысле бытовых особенностей, бывших результатом этих исторических обстоятельств.

Имеется различие и между монашеством восточным и западным. Мы видели, что монашество возникло в свое время в форме отрыва от мира, отказа от участия в его жизни. На Востоке оно сохранило этот принцип ухода от мирской жизни: внешняя деятельность восточного (в том числе и русского) монашества, кроме чисто-духовной жизни в молитве и созерцании, выражалась преимущественно в трудах по возделыванию земли и по сопряженным с этим хозяйственным заботам. Мы уже указали, что этими заботами были созданы прекрасные уголки культурного хозяйства, обогатившие целые области: для русского читателя напомним, что такие монастыри как, например, Белозерский, Соловецкий и мн. др. насадили земледелие и садово-овощные культуры в самых диких местах русского Севера.

На Западе, при описанных нами жизненных условиях, когда были нарушены все нормы правового порядка и государственной организации, монашество приняло формы более активной деятельности во всех областях жизни. Мир был в состоянии хаоса, и во имя Христа надо было не уходить от него, а помогать ему выбраться из хаотического состояния. И вот монашество, кроме

своей внутренней духовной жизни и кроме культурно-хозяйственных забот, посвятило себя обслуживанию всех общественных нужд. Создавались особые «ордена», т. е. объединения монахов с особым уставом приспособленным к избранному роду деятельности. Другими словами, произошла как бы специализация разных отраслей монашества под наименованиями разных «орденов» и «конгрегаций». Одни отдавались специально уходу за больными, и в частности за прокаженными (которых было очень много в средневековой Европе), другие посвящали себя заботам о странниках и путниках (ибо путешествия были тогда долгими и опасными), иные занимались розыском и выкупом пленных, захваченных мусульманами и проданных в рабство (таких было великое множество не только из за войн: мусульманские морские разбойники в течение веков опустошали все южное побережье Европы, совершая налеты именно для захвата несчастных людей, продававшихся ими на невольничьих рынках Африки и Азии). Иные монахи посвящали себя проповеднической деятельности как среди христиан, так и среди неверующих, — иные обучению детей, и т. д. На все это тратились огромные средства, получаемые от добротных пожертвований, или от монастырских владений. А наряду с большими монастырями и их владениями возникли с XIII-го века так называемые «нищенствующие» ордена, устав коих запрещал всякое владение и предписывал жить и работать только на подаяния.

Мы здесь не можем перечислить все монашеские ордена (мужские и женские): они насчитывались сотнями, разветвлялись или преобразовывались по мере изменения обстоятельств вызвавших их зарождение, а навстречу новым общественным потребностям возникали — и возникают доныне — сотни других. Достаточно вкратце сказать, что нет такой общественной нужды, на которую Католическое монашество не откликнулось бы созданием соответствующего ордена или конгрегации, — от помощи

всем видам несчастья и страдания до вершин научной деятельности. О том, что сделало монашество для развития науки, мы расскажем в следующей главе. Здесь укажем лишь еще раз, что монахи не только несли на себе все заботы по обслуживанию всех видов попечения о людях, но и находили такие способы осуществления своих задач, которые доныне остаются недостижимыми образцами для многих общественных учреждений ныне создаваемых на государственные средства. Ибо монахи и монахини вносили (и вносят) в свою деятельность то, что не может быть приобретено материальными средствами: чистую, святую любовь к человеку как к брату своему во Христе, любовь безкорыстную и жертвенную. Сотни тысяч монахов и монахинь находили — и доныне находят — высшую радость в таком самопожертвовании, и когда говорят о деятельности монашества надо прежде всего говорить о них, а не о тех, чьи недостатки или пороки могут навести темные пятна на светлый идеал.

Идеалы монашества остаются неизменными до нашего времени и останутся таковыми навсегда; нам придется еще говорить о некоторых современных его формах. Но теперь надо вернуться к вопросу об отношении Церкви к государству тогда, когда рухнул феодальный средневековый строй, и Церкви пришлось применяться уже к иным условиям государственной жизни.

К концу Средних веков рушилось именно то, что Церковь по мере возможности одухотворяла учением о человеческом братстве во Христе: исчезло сознание духовного единства христианского мира, распались или ослабли узы объединявшие людей во имя общего религиозного идеала. То, что мы называем переходом от средневековой эпохи к Новой истории, характеризуется борьбой против единства, борьбой во имя прав человеческой индивидуальности. Идея великого христианского коллектива заменилась идеей свободы личности, в смысле права каждого человека отрекаться от своих обязательств перед обществом,

и права каждой самообразовавшейся человеческой группировки отгораживать свои собственные интересы и цели от общей жизни. Такие группировки создавались уже только на почве солидарности интересов. Человек уже не хотел быть членом великого всеобъемлющего коллектива, не хотел быть одним из звеньев в непрерывной цепи взаимных обязательств и пользоваться только правами вытекающими из этих обязательств: он требовал права устраивать свою жизнь по собственному усмотрению, без оглядки на общее благо. И параллельно этой обособленности человеческой личности развивалась и обособленность национальная. Образовавшиеся к тому времени довольно крупные государственные единицы также перестали быть только отдельными ячейками единого — хотя и сложного — христианского мира: как во внутренней своей жизни, так и в международных сношениях они руководствовались только национальным эгоизмом. Так создались новые условия жизни государственной, и наравне с ними новые формы общественного быта.

Когда марксисты говорят об этом переломе бытовых форм к концу Средних веков, они всегда объясняют его двумя причинами: началом развития капиталистического хозяйства и борьбой человеческого ума против « гнета » Церкви во имя свободы научного исследования. Второе из этих утверждений неверно уже потому, что наука развивалась именно под сенью Церкви: те самые ученые, о которых антирелигиозные учебники говорят как о первых бесстрашных исследователях тайн природы, были или монахами, или воспитаниками монастырских школ. Об этом у нас речь впереди; остановимся сейчас на первом из указанных утверждений, а именно о влиянии новых экономических условий на переворот в общественном строе.

Это указание по существу своему верно. Можно сказать, что мы здесь имеем дело с одним из тех очень редких случаев, когда марксистская теория о преобладающем влиянии экономики на

общественные отношения не совсем расходятся с действительностью. Но тут необходима оговорка. Преобладающее влияние экономики, — в данном случае власть денежного капитала — было не причиной, а следствием ослабления того сознания духовного единства, которым веками жил христианский мир. Недаром в исторической науке рубежом между двумя эпохами — средневековьем и Новой историей — признаются два события огромного значения: падение Восточной христианской империи под ударами Турок, и открытие Америки. Первое из этих событий означало окончательное крушение старой мечты о христианском царстве и старых традиций унаследованных от Римской империи, а второе — открытие нового материка с неведомым до того населением — опрокидывало научные представления о земле, те научные представления, которые ошибочно отождествлялись с учением Церкви потому, что наука и научное образование были в руках Церкви. Все это поколебало веру в старые авторитеты и разрушило старое мирозерцание. А поскольку это старое мирозерцание было построено на духовных идеалах, реакцией против него явилось отрицание идеальных начал в жизни и материалистический взгляд на жизненные ценности. Появилась погоня только за земными благами и жажда наживы ради пользования ими. Именно это духовное омрачение человеческой психики породило власть денег и развитие капитализма. Когда антирелигиозники ныне говорят о союзе Церкви с капитализмом, они просто забывают, или знать не хотят, о том, что капитализм был и остался одной из форм борьбы против Церкви, одним из явлений порожденных отходом общественной жизни от Церкви.

Накопление богатств было само по себе вызовом, брошенным христианской этике. Против такого накопления веками боролась Церковь, всегда осуждавшая власть денег. Церковь не только учила о нестяжании как о высшей добродетели: она

принимала, по мере данных ей возможностей, решительные меры к уничтожению незаконных прибылей. Ея законодательство сурово осуждало денежные сделки связанные с нанесением публичного ущерба или с эксплуатацией труда. Все виды ростовщичества Церковь осуждала вплоть до отлучения ростовщиков. Именно под ея влиянием сложилось то брезгливое отношение к деньгам, которое выражалось в признании всяких денежных дел неблагородным занятием, недостойным людей себя уважающих. Даже занятия торговлей считались неблагородными, и в рыцарские времена купец стоял в общественном отношении дальше от знатного рыцаря, чем земледелец-крестьянин, сподвижник этого рыцаря в воинских походах. А спекулятивные денежные сделки — займодаводство, ссуды под залог, и т. д. — были в таком презрении, что в течение веков ими занимались только люди отверженные, преимущественные всеми презираемые тогда евреи. Но именно поэтому власть денег развивалась как сила враждебная всему тогдашнему строю, и, в частности, враждебная Церкви. Этого не надо забывать, когда говорят о зарождении и развитии капитализма. Те экономические причины, которые повлияли на переход от патриархального хозяйства к капитализации денежных средств и на развитие торгово-промышленной деятельности, не могли-бы иметь такого глубокого морального воздействия на человеческое общество, если бы с этим не было связано движения направленного к ниспровержению духовных идеалов и авторитетов, и к отказу от обязательств человека перед своими ближними.

Новые экономические условия характеризовались переходом фактической власти от владельцев земельных имуществ к владельцам свободных денежных средств; появились банки для распоряжения этим свободным капиталом. Но владение землею было связано, как мы видели, с целым рядом обязательств перед насельниками этой земли, а владение капиталом таких обя-

зательств не знало. Власть денег разрушила старые перегородки: деньги давали доступ к почету и к политическому могуществу. Все это вместе взятое давало то чувство освобождения, которое было характерной чертой людей той переходной эпохи и толковалось, как освобождение человечества от «гнета» Церкви и ее моральных правил. На самом деле, это торжество человеческого индивидуализма привело к необузданному разгулу эгоизма, и власть денег обернулась такой эксплуатацией человеческих масс, полный размер которой был осознан лишь в XIX-м веке.

Каково-же было отношение Церкви к этим переменам в общественном строе? Прежде всего ей приходилось обороняться, и не только против внешних врагов, но и против внутренних. Начало переворота в хозяйственных отношениях совпало с глубокими потрясениями в самой Церкви. То была эпоха так называемой Реформации, т. е. появления протестантских сект, отрицавших некоторые догматы христианства и весь строй Церкви. В основе этого движения был тот-же бунт человеческой личности против идеи общего блага и неразрывного с ним ограничения личного произвола. Протестанты отвергали авторитет Церкви даже в вопросах вероучения: они требовали права свободного исследования всех глубочайших вопросов христианской совести и христианского разума, и права свободного решения всех этих вопросов, основываясь только на тексте Священного Писания. Церкви пришлось выдержать страшный натиск со всех сторон, отстаивая свое право и свой долг быть единой толковательницей священных текстов, ею сохранных и ею пронесенных через века как свое нерушимое сокровище. Она знала, что ей, земной Церкви Христовой, вручена благодать для сохранения чистоты Христова учения и постепенного насаждения его в сердца человеческие. Но ее врагам была непонятна мистика Единого Тела Христова одухотворяемого единой навеки данной благодатью: они полагали, что учение Христа содер-

жизнью полностью только в письменных текстах, и что толкование этих текстов доступно человеческому разуму даже без особой освящающей благодати. Церковь выдержала страшную борьбу и устояла, сохранив неизменно-нерушимым свое учение, а протестантство разбилось на многочисленные секты, постоянно дробившиеся и дробящиеся доныне. Ибо на самом деле протестанты, признавшие для себя обязательным только текст Священного Писания, фактически признавали обязательным то толкование священных текстов, которое давалось вожаком каждой секты. И надо отметить, что те самые основатели сект, которые восставали против авторитета Церкви, тотчас-же заменяли его своим собственным авторитетом и жестоко преследовали всех инакомыслящих. Отстаивая на словах свободу толкования текстов, протестантство на деле также ограничивало эту свободу, но не во имя вечной истины, внушаемой Христом Своей Церкви, а во имя авторитета отдельного лица, основателя той или иной секты. Совокупность этих сект образовала особый мир протестантства, отторгнутый от Единой Церкви и поведший против нее вооруженную борьбу.

Так создалось новое положение для Церкви. Едва ослабел натиск против нее Ислама, ей пришлось опять быть втянутой в страшную вековую борьбу, на этот раз против врага внутреннего. Об этом приходится особенно напоминать русскому читателю, ибо ему свойственно судить об отношении Церкви к светскому обществу только по Русской Церкви, которая никогда не испытывала гонений и охранялась государственной властью вплоть до советского времени. А Вселенской Католической Церкви пришлось выдержать кровавые гонения в целом ряде европейских стран, где протестантство было воспринято как желанный союзник в той борьбе, которая велась против самой идеи христианского единства. При этом, к этой идейной борьбе при­­мешалось немало и чисто политических вопросов. Именно

политических вопросов, говорим мы, а не социальных, как утверждают антирелигиозники, — ибо в социальном и классовом отношении партии католиков и протестантов были одинаково смешаны; политическая же рознь была из-за сепаратизма отдельных стран или провинций, из-за столкновений местных интересов с начавшейся сильной централизацией управления в разных государствах. Так, в Германии борьба религиозная сливалась с стремлением некоторых государственных единиц (как например Пруссии) освободиться от имперского объединения, а во Франции шла борьба старинных местных самоуправлений с усилением королевской власти. Все эти чисто-политические вопросы сомкнулись вокруг религиозной борьбы и придали ей тот характер ожесточенной гражданской войны, в котором совершенно напрасно обвиняют Церковь ее враги. В этой войне, постепенно охватившей почти все европейские страны, Церковь была не нападающей стороной, а обороняющейся. На нее нападали не только разрушительными теориями, но огнем и мечом. И везде католики сами хватались за мечи, чтобы защитить свои оскверняемые святыни и уничтожаемые алтари. Взаимным ожесточением при этой гражданской войне объясняются такие печальные эпизоды, как например так называемая Варфоломеевская ночь, т. е. избиение протестантов католиками в Париже в 1572-м году. То была борьба французов между собой, по причинам очень сложным, среди которых религиозное рвение было далеко не на первом месте, и конечно никакого веления Церкви на такие избиения никогда не было (Заметим кстати, для русского читателя, что о событиях Варфоломеевской ночи было дано знать Римскому Папе лишь несколько дней спустя, и притом в форме донесения о готовившемся покушении на королевскую семью, каковое удалось предотвратить казнь преступников. Папа ответил поздравлением по случаю избегнутой опасности, и вот это поздрав-

ление королю, вполне естественное в виду донесения о покушении на его жизнь, было истолковано врагами Церкви как одобрение избиения, о котором ничего не было сказано).

Религиозные войны закончились полным распадом европейского единства и торжеством национальных эгоизмов. Влияние Церкви на христианские народы сильно ослабло, а в некоторых странах было совсем утрачено, — там где одолело протестантство, как в Англии, части Германии, Швеции, Дании и др. Но и в странах официально сохранивших католичество как государственную религию — как Франция, Испания, Италия, Австрия, — голос Церкви уже не имел решающего значения ни в каких вопросах ни внешней, ни внутренней политики. Новые великие державы боролись между собой за гегемонию, а внутри их продолжался распад старых общественных форм и быстрое развитие капитализма.

Именно в это время европейские государства начали создавать свои обширные колониальные владения, и утрата в их управлении христианского духа сказалась, как мы уже указывали, в сильном развитии рабовладельчества, а также в беспощадном притеснении краснокожего населения новых колоний. И только Церковь прилагала все свои усилия — большей частью тщетные — к возбуждению человеколюбивых чувств и сострадания к угнетаемым. Так, например, в испанских колониях Америки жестокое обращение с краснокожими было смягчено только усилиями знаменитого миссионера епископа мексиканского Лас-Казас'а: своим пламенным заступничеством за свою краснокожую паству перед испанским королем и другими властями он добился ряда законодательных мер, прекративших обращение индейцев в рабов. Но это оказалось возможным потому, что Испания была страной католической и голос церковного пастыря не мог быть совершенно заглушен. А в странах оторванных от Церкви протестантством, как например Англия,

Церковь была совершенно бессильной, и не могла ничем задержать страшное развитие рабовладельчества в английских колониях Америки (нынешние Соединенные Штаты С. А.): рабство негров получило там неслыханное развитие, и даже по отмене его в прошлом веке следы его остались донныне в пренебрежительном отношении к неграм. Повторяем: только Церковь, где только могла, всегда и неуклонно проводила идею равенства людей перед Богом независимо от цвета кожи, и многие лучшие сыны Церкви отдали свою жизнь служению делу помощи своим чернокожим братьям. Для примера назовем хотя-бы такого подвижника, как святой Петр Клаввер, который добровольно присоединялся к партиям черных рабов, перевозимых на кораблях в самых ужасных условиях, и делил с ними мучения этого путешествия, чтобы хоть сколько-нибудь облегчить эти мучения своей любовью и уходом за больными.

Так тянулись века, — XVI-й, XVII-й, XVIII-й, очень тяжелые века для Церкви. Поднявшиеся против нее силы уже мечтали об ее уничтожении. Материалисты XVIII-го века искренно воображали, что человеческий разум преодолел, якобы, « религиозные предрассудки », и остается лишь стереть следы их в человеческом сознании, а депсты (см выше, стр. 77) типа Руссо хотя и считали понятие о Боге-Творце мира неистребимым, но отмечали всякое внешнее проявление религиозного чувства, всякую *оформленную* религию, и вместе с ней всякое здоровое представление об отношении твари к своему Творцу, заменяя все это туманной и слащавой верой в добро всюду разлитое, и несомненно царящее в неисторченном человеческом сознании . . .

Пронеслась буря французской Революции, снесшая все прежние устои европейского общества. Казалось, что вместе с ними будет сметена и Церковь. А ополчившиеся против нее враги сами не сознавали, что в своем стремлении перестроить мир на основе равенства и братства они лишь повторяли, в искажен-

ной форме, то, чему научилось человечество под многовековым воспитательным влиянием Церкви. Французские якобинцы любили ссылаться на пример древних республик Греции и Рима и думали им подражать при создании нового гражданского строя, но они упускали из виду, что в до-христианской древности не было и быть не могло равенства людей во имя самого человеческого достоинства: древние республики были основаны на рабовладельчестве и на признании гражданских прав лишь за привилегированным меньшинством, избавленным от всякого рода «унизительного» или тяжелого труда. И только христианство, как мы видели, научило смотреть на всех людей как на равных носителей духовной ценности, совершенно независимо от жизненной обстановки человека. Но, восприняв это учение о равенстве людей, строители новой жизни отбрасывали его сущность, — учение о человеческой душе. Они не замечали, что без понятия о душе теряется реальная почва для учения о человеческом достоинстве. Они думали духовное равенство заменить равноправием гражданским, установленным законодательным порядком. И они обвиняли Церковь в том, что она не учила о таком гражданском равноправии, и не насадила его в христианском мире.

Церковь, столько веков учившую о любви к человеку, стали обвинять в отсутствии этой любви! Церковь, создавшую и вскормившую европейскую мысль, обвиняли в ненависти к человеческому разуму! Церковь, превратившую орды варваров в культурные народы, называли гасительницей человеческой культуры!

В этой страшной борьбе Церковь, как всегда, устояла, сберегла себя и свое учение. Но она оказалась совершенно устраненной от дела созидания новых форм общественного быта. Даже в старых католических государствах она оказалась, в XIX-м веке, только терпимой, под гнетом постоянных подозрений со стороны сменявшихся правительств, без возможности влиять на

эволюцию жизненных условий. И эта эволюция показала, чего стоят слова о равенстве и братстве, когда они лишены своего внутреннего содержания, своего религиозного смысла. Под прикрытием гуманных слов началось такое порабощение людей власти денег, что всякое законом установленное гражданское равноправие зазвучало насмешкой.

Мы уже упоминали, в начале этой книги, о промышленном перевороте XIX-го века. Он состоял не только в головокружительном развитии технических средств производства, но и в том, что это развитие потребовало огромных денежных средств и оказалось во власти банковского капитала. Капитализм, дотоле кормившийся преимущественно торговыми оборотами, теперь овладел средствами производства и оказался фактическим хозяином огромных масс пролетаризированного населения. Власть промышленного капитала, власть безликая и бездушная акционерных обществ, обернулась для этих масс порабощением едва ли не худшим, чем древнее рабовладельчество, — ибо древний рабовладелец должен был хотя-бы в собственных интересах заботиться о сытости и здоровье своих рабов, а владелец капитала не имел часто никакого соприкосновения, никаких личных человеческих отношений к работающим на него людям. А главное, распространение материалистических взглядов на жизнь и на человека давало такой простор эгоистической жажде наживы и погоне за земными благами, что в сознании многих людей совершенно померкли чувства уважения к человеку, чувство своих обязанностей перед другими людьми, чувство справедливости. Мы здесь не будем повторять то, что давно уже сказано об эксплуатации рабочей силы, о возмутительном применении детского труда на фабриках, и т. д. Мы здесь хотим лишь подчеркнуть, что все это было следствием не «союза Церкви с капитализмом», как уверяют антирелигиозники, а наоборот следствием отхода общественной жизни от Церкви, следствием бес-

силля Церкви перед враждебными ей силами, осмеявшими ее учение и растоптавшими ее влияние. Нет, не Церковь несет ответственность за жуткие стороны жизни народных масс в XIX-м веке, и наоборот вся эта ответственность лежит полностью на тех, что оттеснили Церковь от общественного быта и хотели «разумной» жизни без христианских понятий о сущности этой жизни. Разум неодоухотворенный религией оказался способным только на развитие техники, но не на создание счастья для людей. И вопреки громким словам о гражданском равноправии страшно углубилась пропасть между имущими и неимущими, ибо только первым стали доступны все блага культуры, а на долю остальных, в виде отдыха от тяжелого труда, доставались лишь грубые развлечения, способствующие постепенному одичанию.

В этом культурном неравенстве сильнее всего сказался отрыв от христианского духа. Ибо Церковь не только учила о равенстве духовном, но и на деле давала одинаковую духовную пищу всем своим чадам: для всех одинаковы радости получаемые от ее благодатных таинств, от великолепия ее богослужений; в ее лоне всем одинаково раскрыты красоты ее искусства, ее музыки, ее поэзии, вдохновение ее мистики. Все это в одинаковой мере дает она всем, для восприятия каждому по его способностям и по его призванию. Оттого в течение долгих веков было общее миропонимание у богатых и бедных, у знатных и незнатных: у всех был общий источник духовной пищи, и этим сглаживалось всякое неравенство имущественного и общественного положения. А в мире новом, оторванном от христианства, пролетарские массы утратили сокровища христианской красоты, даваемые Церковью, но не получили ничего взамен, ибо новые формы искусства и знания требовали недоступного массам культурного уровня и стали уделом привилегированного меньшинства. То избрничество, которое всегда осуждалось Церковью, стало законом для новой эстетики и нового мирозерцания.

Суровая действительность XIX-го века, так мало похожая на обещанные блага свободы и равенства, вызвала страстные протесты. Начались революционные движения, описывать которые мы здесь не будем. Нам здесь надо лишь отметить, что в основе всех этих движений лежало то признание человеческого достоинства, которому люди научились через христианство, и только через него. Если отбросить все то, чем разнятся между собой программы различных течений социализма, и взглядеться лишь в общие их черты, в сущность их основной идеи, — то мы ясно видим в этой идее наследие христианства, бессознательный возврат к христианскому учению о равенстве людей и о всечеловеческом братстве. Ибо это учение уже настолько глубоко заложено в человеческую совесть христианством, что оторваться от него она уже не может даже при полном разрыве со всем тем, на чем это учение зиждилось. Быть может, величайшая победа христианства над враждебными ему силами состоит именно в том, что даже враги его принуждены, сами того не сознавая, питаться мыслями и понятиями от него унаследованными.

Идея всечеловеческого братства есть свет, зажженный в человеческой душе христианством, и только им. А говорящие об этом братстве при злобном отрицании христианства подобны слепцу, чувствующему солнечное тепло, но не видящему источник этого тепла, — солнцу. И все попытки внедрить в человеческое общество сознание братства *не* на основе христианского учения о душе и ее достоинстве всегда превращались в карикатуру.

О таких карикатурах мы уже упоминали в настоящей книге, когда говорили и о мечтателях, наивно воображавших что все люди по природе добры, честны и великодушны, и о марксистской проповеди классовой вражды как основы людских взаимоотношений. Повторять всего этого мы здесь не будем. Достаточно сказать, что вопреки этим искажениям основная сущность социа-

листических учений — а именно идея равенства прав и насущных потребностей — настолько явно выдает свое христианское происхождение, что многим христианам казалось возможным вернуть к Церкви все современное социальное движение. На этой почве возник в XIX-веке так называемый «христианский социализм», искавший сближения с социал-демократией. Но такое сближение не могло не остановиться на полпути, потому что сама идея равенства в социалистических учениях слишком искажена, слишком материализована и бездушна, сосредотачивая все внимание на потребностях человеческого тела, а не на потребностях души и самого в ней ценного: ее индивидуальности, ее неповторимого личного облика.

Все миропонимание современного социализма и коммунизма основано на отрицании в человеке души, и поэтому неприемлемо в таком виде для христианства. Церковь его осуждает, как элемент вражды и розни в человечестве вместо усилий к примирению. Но значит-ли это, что Церковь глуха к справедливым протестам против страшного неравенства экономического? Нет, наоборот, именно Церковь устами возглавляющих ее Пап высказала самое суровое осуждение эксплуатации человеческого труда и всем вытекающим из сего печальным последствиям. Достаточно напомнить Папские *энциклики* (т. е. торжественные послания обращаемые Римскими Папами ко всем верующим), из которых некоторые в наше время специально посвящены разбору вопросов о язвах, наносимых современными экономическими условиями. Уже в XIX-м веке Папа Лев XIII-й в одной из своих энциклик (известной под латинским названием «*Rerum novarum*») сурово обличал условия фабричного труда, налагающие на рабочих «почти рабское иго». Сорок лет спустя, энциклика «*Квадрагезимо анно*» Папы Пия XI-го явилась подробным разбором (свыше 60 страниц печатного текста) социального кризиса, вызванного злоупотреблениями капитализма. За неимением возмож-

ности привести ее здесь полностью, ограничимся хотя бы некоторыми цитатами из нея:

«Капитал, — гласит эта энциклика — долго приеивал себе чрезмерные выгоды. Он забирал для себя почти все доходы и прибыли производства, едва оставляя рабочему классу возможность поддерживать свои силы и свои семьи...

«Свободная конкуренция сама себя разрушила; вместо свободы рынка наступила экономическая диктатура. Жажда прибылей превратилась в необузданное властолюбие. Вся экономическая жизнь стала страшно суровой и неумолимо жестокой...

«В наше время всего более поражает наши взгляды зрелище сосредоточения не только богатств, но и огромной власти, — власти экономического произвола, — в руках небольшого числа людей... Это сосредоточение власти и средств есть продукт конкуренции ничем не ограниченной: устоять в ней могут лишь самые сильные, что всего чаще значит наиболее лютые в борьбе и наименее сдерживаемые укорами совести...»

«Насильственным нарушением порядка является такое положение, когда капитал использует рабочих или пролетарский класс для эксплуатации промышленности и всего экономического режима лишь по собственному усмотрению и в целях собственной выгоды, не считаясь ни с человеческим достоинством рабочего, ни с справедливостью и с общим благом...».

Далее энциклика перечисляет бедственные последствия такой утраты сознания общественного долга, и указывает на роковую роль капиталистических интересов в мировой политике, в частности на ожесточение вносимое ими в колониальную политику, обрекающую туземцев на жестокую эксплуатацию. Все объясняется понижением морального уровня людей, «ставящих свои личные интересы выше всего и не отступающих даже перед величайшими преступлениями против своих ближних». А среди

этих людей немало таких «которые, называя себя христианами, едва вспоминают божественный закон справедливости и любви, ... которые решаются даже, ради своей выгоды, притеснять трудящихся. Хуже того: есть такие, которые злоупотребляют при этом самой религией, пытаясь ее именем прикрывать свои несправедливые вымогательства и отстранять вполне справедливые требования рабочих»...

Уже из этих немногих цитат видно, насколько недобросовестны обвинения Церкви в «союзе с капитализмом»! И ведь приведенные здесь обличения — не случайные слова или единичное мнение: Папские энциклики являются официальным голосом Церкви, официальным раз'яснением ее учения и ее отношения к возбуждаемым вопросам. Умалчивая об этих официальных документах, враги Церкви пытаются чертить ее облик лишь по тем самым лицемерным злоупотреблениям религией, которые, как мы сейчас видели, сурово разоблачаются самим Папой!

Но — говорят антирелигиозники — все эти обличения остаются праздными словами и никакого воздействия не имеют. Да, надлежащего воздействия — в смысле переворота во всех современных общественных условиях — они иметь не могут, потому что Церковь отстранена от руководства общественной жизнью. Ее отстранили, считая что без нея жизнь устроится лучше для всех, а вместо этого новые условия жизни принесли человеческим массам лишь усугубленное страдание, и теперь им говорят, что именно Церковь несет ответственность за язвы поразившие этот отринувший ее мир! Да, реальной власти Церковь сейчас не имеет, ибо лишена материальных средств воздействия. Но голос ее звучит, как голос человеческой совести. И также как человек не может совершенно заглушить голоса своей совести и рано или поздно его слышит, — так и челове-

ческое общество не может навсегда быть глухим к голосу Церкви и не может не понять, что лишь в ее учении содержатся те немеркнущие истины, на которых только и можно строить жизнь как личную, так и общественную.

Процесс этого возврата к Церкви уже начался. Те самые научные и интеллигентные круги человеческого общества, которые высоко вздымали знамя борьбы против Церкви во имя, якобы, разума, теперь выдвигают все больше и больше мыслителей, понимающих величие и глубину христианского учения о мире и о человеке. Мы уже приводили (см. главу III) забавно-досадные признания антирелигиозников в том, что большинство современных ученых являются сторонниками христианства или близки к нему. И даже среди тех, кого Церковь совершенно не может считать своими, — т. е. среди людей еще не отрешившихся от позитивизма прошлого столетия, — мы видим хотя-бы уважение к ней. Как уже указывалось в этой книге, в наше время ни один серьезный мыслитель не станет говорить о христианстве тем непочтительным тоном, который позволяли себе писатели прошлого века. Ибо даже люди с притупленным религиозным сознанием принуждены уважать в Церкви грандиозное социальное явление, видеть в ней воспитательницу человечества на долгом пути от варварского быта к разумному устройению жизни, и создательницу неисчислимых духовных ценностей.

Церковь на своем многовековом пути давала не только учение, просвещающее человеческие души: она давала примеры того, каким может стать человек воспринявший ее учение. Она дала сонмы святых, посвящавших всю свою жизнь делам любви и помощи ближним; она давала и дает сонмы духовных героев, преодолевающих людские слабости, побеждающих инстинкты эгоизма, ставших светочами для других людей. И такие люди, такие образцы того чем *может* быть человек, являются сами

по себе ответом на вопрос о лучшем устройении человеческой жизни. Для таких людей не нужно законов осуждающих насилие и несправедливость, не нужно предписаний ограждающих права слабейших. Они сами, по собственному влечению, не только выполняют эти предписания, но и превышают их: они не только творят справедливость, но ищут самопожертвования как высшей радости. И если таково было большинство людей, то конечно не существовало-бы болезненных социальных вопросов: всякое общественное зло устранилось-бы само собой, побежденное той волей человека к добру, к которой призывает христианство. В наше время многим стало ясно, что такая победа над злом общественным путем совершенствования самого человека есть единственное правильное решение вопросов об организации общественного строя, — стало ясно и то, что именно христианство выращивало людей непревзойденной духовной красоты, от глубоких мыслителей и духовных вождей до незаметных героев будничной жизни озаренной внутренним светом. Отсюда то обаяние, которым ныне окружена Церковь в среде даже таких людей, которые сами по себе равнодушны к религиозным вопросам, но знают историю и изучили создаваемые Церковью изумительные образцы носителей высочайшего человеческого достоинства.

Таким образом, после свыше девятнадцати-векового существования Христовой Церкви на земле, и ея тяжкого исторического пути среди самых крутых и неожиданных переворотов общественной жизни, неизбежно стоит и ярко светит ея вечное учение о единой реальной ценности, — человеческой душе. «Ищите прежде всего царствия Божияго», — того царствия Божияго, которое «внутри вас», и тогда все остальное «приложится», т. е. войдет в нормальный порядок, ко благу и каждого человека в отдельности и всего человеческого общества. Мы видели (в начале этой главы) что с таким учением Церковь с са-

мого начала своего исторического пути приступила к решению неотложных вопросов общественного быта и своего отношения к нему. Мы постарались дать краткий очерк этого исторического пути, чтобы показать, что Церковь никогда не организовывала сама никакого общественного строя (в чем напрасно упрекают ее ее враги), а лишь руководила его совершенствованием по мере возможности, одухотворяя те формы жизни, которые не препятствовали духовному развитию. Это и есть история Церкви на земле, — той земной Церкви, которая сама состоит из людей со всеми их людскими слабостями, но выполняет свое таинственное призвание готовить иное, лучшее человечество. Мы видели, что это призвание выполняется двумя путями: медленным внедрением в человеческое сознание понятия о всечеловеческом братстве, и созданием образцов людей живущих высшей духовной жизнью.

Это есть внешняя, историческая, сторона жизни Церкви. Но есть у нея внутренняя жизнь, о которой мы здесь говорить не можем. Это — ее благодатные таинства и общение в них ее чад. Действие этих таинств невидимо и потому непонятно тем, кому неведома сверхчувственная реальность. Но те, кому она ведома и доступна (а таковыми должны быть все настоящие христиане) именно через эти таинства обретают духовные силы для своего развития, для достижения тех высших степеней человеческого геройства, о которых мы говорили. Христианство признает в человеке двойственное естество, — душу и тело, — и его таинства имеют воздействие на обе эти части человека: тело получает видимый его знак (например воду при крещении), а душа получает свойственное ей природе сверхчувственное воздействие, не менее реальное, чем видимое и осязаемое материальное соприкосновение. Для христианского сознания все это так же ясно и непререкаемо, как например воздействие человеческой речи на мысль другого человека. Сверхчувственное реальное действие

тайнств подтверждается опытом, доступным каждому истинному христианину. Но такого опыта нет у людей, спорящих, есть-ли у человека душа, а эта книга предназначена именно для них. Мы поэтому ограничимся лишь указанием на то, что жизнь Церкви, ее несокрушимую силу при всей пестрой смене исторических событий, ее неувядающее цветение при самых тяжелых условиях борьбы с вражескими силами, — все это объяснимо только ее внутренним благодатным сиянием, невидимым взору материалиста.

Нам пришлось ограничиться краткой обрисовкой роли Церкви в внешней истории человеческого общества. Но и это урезанное понятие о Церкви было-бы слишком неполным, если бы мы его не дополнили очерком роли Церкви в развитии культуры и науки в христианском мире. Этому вопросу посвящена следующая глава.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

ЦЕРКОВЬ И МИРОВАЯ КУЛЬТУРА.

Церковь и народное образование. Христианская философия и христианское искусство. Организация высших школ. Расцвет науки под сенью Церкви. Христианские ученые новейшего времени. Разбор некоторых случаев, приводимых в доказательство якобы враждебного отношения Церкви к науке.

В предшествующей главе мы вскользь упоминали о церковных школах и о том, что дело народного образования в течение веков всецело находилось в руках Церкви. Такое утверждение могло удивить читателей незнакомых с историей Церкви, и знающих о ней только со слов марксистских учебников, уверяющих, что Церкви служат только «мракобесы» и что «религия несовместима с наукой». Более того: в антирелигиозной литературе попадаются даже указания на церковно-приходские школы, как на хитроумное средство держать народ в невежестве, давая ему лишь элементарную грамоту и не допуская развития знаний. Подобного рода заявления рассчитаны именно на невежество людей, не знающих истории развития в Европе высшего образования и научных занятий. В частности, русские люди, слышавшие о существовании в России в дореволюционное время церковно-приходских школ, воображают, что образовательная деятельность Церкви всегда и везде ограничивалась обучением детей грамоте, а высшие учебные заведения и научные учреждения никогда никакого отношения к Церкви не имели. Русские люди знают, что в России университеты и разные Академии основывались на государственные средства без всякого участия Церкви, и думают, что иначе быть не может и не было. А когда они

случайно слышат о существовании в наше время на Западе *католических* университетов, то впадают в недоумение, — безбожники-же стараются их уверить, будто именно теперь, с недавнего времени, «испуганные попы» стали придумывать нечто вроде высших школ в подражание высшим учебным заведениям.

Дело в том, что в России университеты и прочие научные учреждения стали открываться правительством с XVIII-го века по образцу западных (а именно немецких), которые к тому времени действительно превратились в чисто-светские учреждения, утратив свою традиционную связь с Церковью. Именно в таком виде Россия восприняла их образцы, и русские высшие школы (за исключением Синодальных Духовных Академий) не имели ровно никакого признака религиозного характера, хотя-бы в виде воспоминания о прошлом. Но на Западе главнейшие старинные университеты — во Франции, Германии, Италии, Испании, Англии — имеют за собой многовековое прошлое связанное именно с Церковью: они развились из средневековых духовных школ и лишь впоследствии утратили свой церковный характер, отчасти под натиском Реформации, а полностью еще позже. И именно в качестве церковных школ они были единственными рассадниками научных знаний, и подготовили дальнейшее развитие науки.

Нам приходится опять вернуться к истории Церкви, чтобы хоть вкратце очертить путь пройденный от первых веков просветительной работы христианства до создания знаменитых высших школ, ставших на долгие века средоточием научной мысли.

Как мы видели (см. главу VI-ю), христианство в первую эпоху своего распространения застало древний мир — мир Римской Империи — в период значительного культурного расцвета. Грамотность была сильно распространена среди римских граждан; было и серьезное философское образование, позволявшее изучать не только римских (т. е. латинских), но и греческих более древних мыслителей. Христианские богословы первых трех-че-

тырех веков христианства были сами выходцами из этих культурных кругов древнего мира: некоторые из них, как например Св. Амвросий, Св. Василий Великий, Св. Григорий Богослов, Св. Иоанн Златоуст и мн. др. были в свое время слушателями знаменитой тогда Афинской философской Академии, и блистали среди крупнейших ученых того времени. В лице святого Августина (ум. в 430 г.) Римская Церковь дала одного из величайших мыслителей всех времен: св. Августин — общепризнанный гений, доныне изучаемый и влияющий доныне на философскую мысль всего мира.

Но вот наступило то крушение всей древней культуры под напором варварских орд, о котором мы рассказывали в предшествующей главе. Все очаги цивилизации были разгромлены, библиотеки сожжены, о школах и думать забыли. Наступила пора всеобщего одичания и безграмотности. Церковь, как уже указывалось, явилась единственной спасительницей хотя-бы остатков культурного наследия. Только в ее среде сохранилась грамотность, так как грамоте обязательно обучались все подготавливавшиеся к церковному служению, — и только в ее-же среде тысячи безвестных тружеников работали над переписыванием древних рукописей. Мы уже видели (см. стр. 185—186), что все дошедшие до нас памятники древней литературы (не исключая нерелигиозной) уцелели только благодаря труду средневековых переписчиков, — монахов и священников. А помимо труда, вложенного в это дело, сколько надо было усилий чтобы раздобыть нужный материал для переписывания! Древние писатели пользовались, как мы видели, пергаментом и папирусом, но те страны, где выделялись эти материалы, были разгромлены мусульманским нашествием, а заменить эти материалы в средневековой Европе было нечем, пока не нашли способа выделки бумаги, что случилось уже к концу Средних веков. Этим недостатком письменных материалов объясняется трудность борь-

бы с почти повальной тогда неграмотностью населения. Доходило до того, что приходилось соскабливать старые рукописи чтобы вновь использовать кусок пергамента. Поэтому не было книг для широкого распространения, а создание небольшой библиотеки хотя-бы в 30—40 рукописей стоило огромных затрат и невероятного труда. Все это надо помнить, чтобы понять, какой неоценимой заслугой перед мировой культурой было то медленное, упорное списывание рукописей и собиранне их, которому Церковь отдавала столько сил и средств.

Отсутствие книг для народного чтения повлияло на развитие христианского искусства. Об этом тоже нельзя не упомянуть хоть вскольз, когда говорится о культурной роли Церкви. Христианское искусство Средних веков имело цели не только чисто художественные, но и поучительные: оно давало народу наглядные изображения всего того, чему он не мог-бы иначе научиться за неимением книг. Средневековые соборы, донныне изумляющие нас своей дивной красотой, были в то же время учебниками по истории и естествознанию: весь животный и растительный мир здесь оживал наряду с человеческим миром в творчестве безвестных, но иногда гениальных художников, покрывавших стены этих соборов не только священными изображениями, но и бытовыми сценами, в причудливом переплете всевозможных типов зверей, плодов и цветов. Все позднейшее европейское искусство развилось из средневекового церковного искусства, но оторвавшись от него не создало ничего равного по величественной красоте этим старым соборам. Секрет их красоты был именно в том, что человеческий гений там одухотворялся религиозным мипропонимаишем. И наслаждение этой красотой давалось не избранным любителям, а всему народу: каждому доступно было это шпршествво форм и красок, для каждого тут был неиссякаемый источник вдохновения, и вместе с тем тут-же почерпались общеобразовательные сведения.

Но там, где возможно было удовлетворить настоящую жажду знания, — т. е. там где имелись хотя-бы небольшие библиотеки, пополняемые кропотливым трудом монахов-переписчиков, — там, в типичных монастырских келлиях, происходили и настоящие научные занятия. Лучшие умы напрягались над разработкой вопросов богословия и философии, и великие богословы были разносторонними учеными, конечно в пределах науки того времени. Вокруг них толпились ученики, как когда-то в древней Греции толпились слушатели вокруг прославленных философов. Так зародились в монастырских стенах школы христианской философии, постепенно превратившиеся в настоящие высшие школы с собственными уставами и собственными приспособленными для них зданиями. В эти школы был открыт доступ всем желающим учиться и проявляющим способности к учению.

Те, что говорят пренебрежительно о богословии как о чем-то ненаучном и даже противоположном философии и науке, просто не имеют представления о том, что такое богословие и философия, а под словом *наука* они себе представляют только технические знания, т. е. практическое применение науки. Философия, по существу своему, об'емлет все науки, так как она изучает самый процесс познания у человека. Философ может и не быть специалистом по какой-либо отрасли науки, но по всем ее отраслям должен иметь серьезные сведения и быть вообще на высшем уровне умственного развития. А христианское богословие есть высшая школа философии, исходящая из твердого понятия о Боге как о Творце мира и рассматривающая отношения Творца к Своему творению и отношения творения к своему Творцу. Поэтому богословие требует еще более всесторонней осведомленности по всем главным областям человеческого знания. Оно освещает с христианской точки зрения все познаваемое нами из мировых законов, и поэтому вводит в изучение всего того, что в данное время известно по всем

основным научным проблемам. Вот почему, как мы сказали, великие богословы были также настоящими учеными, как и донныне от них требуется серьезное научное образование. Но в ту эпоху, о которой мы говорим, — т. е. в Средние века, — они не только участвовали в научной жизни своего времени, но и были создателями самого процесса научного творчества. Среди всеобщего упадка знаний, когда народы какбы вернулись к ребяческому состоянию, христианская философия была прежде всего школой логического мышления: она научала правильно рассуждать, опираясь на доказательства и выводя из них связную цепь заключений. Кстати сказать, тот самый диалектический метод суждения, который в марксистских учебниках излагается как изобретение Карла Маркса, был именно методом работы мысли у христианских средневековых философов: они его заимствовали у древне-греческих мыслителей и развили, сделав его основой всей своей, так называемой схоластической, умственной работы.

Слово «схоластика» опять может вызвать недоумение у русского читателя: его приучили думать, что «схоластика» была чем-то мертвящим, какой-то безжизненной и праздной игрой слов и никому не нужных понятий. (От антирелигиозников приходите даже иногда слышать, будто схоластика занималась только высчитыванием, сколько ангелов может поместиться на острие иглы!). Такие нелепые мнения только свидетельствуют о полнейшем незнакомстве с историей научной мысли. Схоластика (самое название которой произошло от слова *схола*, т. е. школа) обозначает *школьное* учение, т. е. учебные занятия по определенной программе, в отличие от случайно приобретаемых знаний. А в программу этих учебных занятий входили и философские умозрения, и точные науки, как математика и изучение явлений природы. Именно от этого изучения природы — по мере тогдашних возможностей — родились позднейшие науки:

физика, химия и все отрасли естествознания. Именно христианская философская школа, дававшая навыки логического мышления, породила научный подход к явлениям природы и экспериментальные методы научного исследования, которые привели к ряду изобретений, и в дальнейшем к невиданному расцвету естественных наук. В этом постепенном расцвете естествознания средневековая христианская мысль играла роль не задерживающую, как ныне думают многие со слов врагов Церкви, а наоборот возбуждающую. Христианское мышление изучало Божественное творчество, и именно поэтому изучало Божие творение, т. е. мир и природу. Лозунгом этих христианских мыслителей было: « верую, чтобы познать », чтобы удовлетворить потребности разума, — ибо разум есть Божий дар, отличающий человека от животного.

Для научного исследования стали постепенно изобретаться научные приборы и инструменты. В монастырских кельях появились первые примитивные лаборатории, первые робкие организации физических и химических опытов, — и отсюда пошло дальнейшее развитие научного исследования и научного изобретательства. Заметим, что научные занятия укрывались за церковными стенами не только потому, что только там возможна была спокойная работа, вдали от мира раздираемого войнами и грабительскими нашествиями. Научная работа была возможна только в монастырской тиши еще и потому, что вне укрывавших ее церковных стен она встречала подозрительное и враждебное к себе отношение: в ней невежественная толпа видела колдовство. Забавно, что ныне враги Церкви пытаются утверждать, будто именно она считала научные занятия колдовством, между тем как именно она отмежевывала настоящие научные занятия от колдовских заклинаний, и принимала их под свою защиту от нареканий невежественных людей. А обвинение в колдовстве бросалось даже виднейшим представителям Церкви имен-

но за научные занятия. Так, например, колдуном слыл Римский Папа Сильвестр II-й (ум. в 1003-м году) за его занятия математикой и астрономией (он был величайший математик своего времени, а для наблюдений над звездами устроил нечто вроде примитивной обсерватории, хотя в его время еще не было ни телескопов, ни вообще каких-либо оптических инструментов). Подозрений в колдовстве не избежал и знаменитейший ученый XIII-го века святой Альбрехт Великий (названный Великим именно за то, что был величайшим ученым своего времени, в пределах всей тогдашней науки). Таким образом, не Церковь боролась, якобы, с научными занятиями, а именно она их оберегала от враждебного непонимания, и под ее покровом происходил блестящий расцвет человеческой мысли.

Задерживаться на описании этого расцвета мы здесь не можем. Достаточно сказать, что только-что упомянутый нами св. Альбрехт Великий и ученик его, гениальнейший философ святой Фома Аквинский, оба монахи, были в XIII-м веке профессорами недавно тогда основанной Парижской высшей школы, так называемой «Сорбонны», донине существующей уже в виде светского университета. Наряду с ней заблестали другие высшие школы в Болонье и Падуе (Италия), в Саламанке (Испания), в Оксфорде (Англия), в Упсале (Швеция), в Праге и других главных городах тогдашней Европы; все эти старые рассадники научной мысли впоследствии превратились в современные университеты, причем сравнительно не столь давно: так, Парижская Сорбонна была отнята от Церкви лишь во время французской Революции, т. е. в конце XVIII-го века. А в течение веков профессорами в этих высших школах были только лица духовного звания, преимущественно монахи, и при этих-же профессорах-монахах началась специализация высших школ и образование специальных факультетов: так, в Монпелье (Франция) и в Салерно (Италия) возникли медицинские школы.

бывшие в течение веков главным мировым центром медицинской науки.

Когда, в числе прочих полезнейших средневековых открытий, был найден способ выделки тряпичной бумаги, что облегчило и удешевило писание книг, а в дальнейшем привело к изобретению книгопечатания, — то появление новых письменных средств и развитие книжного дела раскрыли и новые возможности к распространению образования. Воспользовалась этими возможностями прежде всего Церковь. Во всех католических странах стали устраиваться духовенством школы, дававшие не специальное, а общее образование, по типу позднейших средних школ. С XVI-го века основанный тогда орден Иезуитов специально занялся воспитанием юношества, организовав образцовые школы, в которых в течение двух-трех веков получали свое образование все выдающиеся люди того времени: государственные деятели, ученые, писатели и пр., вплоть до тех мыслителей XVIII-го века, которые впоследствии примкнули к антицерковному движению (как например Вольтер), но все свои знания вынесли из школ содержимых духовенством. А наряду с средними учебными заведениями силами и средствами Церкви организовывалось то народное, общедоступное и бесплатное образование, о котором тогда не думало ни одно правительство. Особые конгрегации, — как например «Братство христианского учения» и мн. др. — всецело посвящали себя учебно-педагогической деятельности среди беднейших слоев населения. Мысль о праве каждого человека на образование вовсе не есть позднейшее «завоевание революции», как думают ныне антирелигиозники. Это — завет Церкви, постепенно внедрившийся в человеческое общество. И то мощное движение к всеобщей и обязательной грамотности, которое с XIX-го века стало повсюду одной из важных государственных забот, есть такой-же результат многовековой воспитательной работы Церкви, как и понятие о равенстве людей.

Но и в наше время, когда все цивилизованные государства приняли на себя заботу о народном образовании и о научных учреждениях, не прекратилась деятельность Церкви как по научной, так и по школьной части. Не говоря уже о деятельности миссионеров в нехристианских странах, несущих свет просвещения и грамотности даже среди самых отсталых дикарей, по всей Европе имеются школы разных типов — общеобразовательные и специальные — содержимые Церковью и воспитывающие сотни тысяч детей. Десятки монашеских конгрегаций, — мужских и женских, — отдаются самоотверженной учебно-воспитательной деятельности, выдвигая из своей среды таких изумительных педагогов, как например святой Иоанн Боско (ум. в 1888-м году). Доныне создаются новые католические университеты, взамен прежних отобранных светской властью. Так например в Париже, где старая Сорбонна превратилась в светское учреждение, имеется и новый католический университет, среди профессоров которого числится знаменитый мировой ученый Бранли (один из создателей беспроволочного телеграфа и радиотелефонии). Имеет Церковь свои научные Академии, свои астрономические обсерватории, работающие рука об руку с научными учреждениями всего мира. Так например Папская Ватиканская обсерватория (в Риме) участвует в составлении карты звездного неба, над которой работают ныне главные обсерватории всех стран. Все это существует, во многих странах, вопреки усилиям врагов Церкви, пытающихся отстранить ее от умственной жизни человечества как и от общественной. Но и в научных учреждениях независимых от Церкви немало верных ее сынов, и среди них можно назвать в наше время, как и в прошедшие века, имена крупнейших мировых ученых.

Раньше чем о них говорить, надо остановиться на причине того, что называется разрывом науки с Церковью. Об этом разрыве антирелигиозники всегда говорят, как о восстании разума

против « гнета » Церкви, как о борьбе трезвого научного мышления с мистическими бреднями. И как всегда, эти об'яснения антирелигиозников грешат прежде всего против исторической истины. Первый отход ученых исследователей от Церкви начался, в конце Средних веков, вовсе не во имя трезвого рассудка против мистики, а наоборот ради погони за осуждаемой Церковью *нездоровой* мистикой. Отходили тогда от Церкви алхимики, т. е. те исследователи материи, которые руководились не чистой любознательностью, а желанием найти способ выработки золота. Сами по себе их изыскания над составными элементами материи были интересны именно с научной точки зрения (заметим, что среди первых алхимиков было немало представителей духовенства), и они дали мощный толчок к дальнейшему развитию химии и физики. Но цель этих изысканий была все таки корыстная, а, главное, стремление проникнуть глубже в тайны природы привело алхимиков к связи с некоторыми формами колдовства, занесенными тогда с Востока. Они стремились подчинить себе материю, властвовать над нею, хотя-бы путем магических действий, ибо их углубление в тайны материи приводило их отнюдь не к тому, что ныне называется научным рационализмом, а наоборот к ощущению материи как смены явлений, скрывающих нематериальную реальность. Но к этой сверхприродной реальности они подходили не с чистым исканием добра и света, а с готовностью призвать на помощь и темные силы зла для удовлетворения корыстных и властолюбивых целей. Отсюда началось их расхождение с Церковью, и наряду с наукой церковной, т. е. процветающей под сенью Церкви, зародилось течение наук запретных, таившихся от света.

Таким образом, это течение оторвавшейся от Церкви научной мысли уже существовало к тому времени, когда началась борьба против Церкви, о которой мы говорили в предшествующей главе, — борьба за освобождение личности от обязанностей ее перед

обществом, борьба индивидуализма против идеи человеческого единства. В эту борьбу было постепенно втянуто и научное мышление, ослепленное первыми открытиями на путях изучения строения материи. В связи с общим под'емом человеческого самомнения, в этих первых успехах усмотрели возможность раскрытия всех тайн природы без всякого признания сверхприродных сил, или-же признания этих сил только в мысли о разлитой во всем мире, безликой и неопределимой сущности, т. е. в пантеизме. Ученые той эпохи, о которой мы здесь говорим, т. е. эпохи Возрождения (XV-XVI вв.) были большей частью склонны к пантеизму: это было одной из форм борьбы против авторитета Церкви, так как учение Церкви покоится на познании не безликой Божественной Сущности, а Единого Бога Творца, создавшего мир по Своей воле. А позже, с дальнейшими успехами в области естествознания, сложилось уже мировоззрение чисто-материалистическое: материя перестала рассматриваться как *явление* и стала представляться самодовлеющей сущностью. С христианской точки зрения можно сказать, что одностороннее изучение материи, без всякой оглядки на духовные реальности, привело к поглощению самой человеческой мысли материей, за которой уже ничего не усматривалось и не чувствовалось. Так зародился научный позитивизм, т. е. вера в возможность постижения всего сущего одними лишь чувственными восприятиями и логическими из них выводами.

О том, как слепая и фанатичная вера в позитивную науку была распатана за последние десятилетия, мы уже говорили (см. главу II) и будем еще говорить дальше. Здесь нам надо было лишь указать, что с *такими* формами научного мышления Церковь конечно согласиться не могла и всегда указывала на их несостоятельность. Но это не значит, что она отвергала самые методы научного исследования, как ныне хотят уверить ее враги. Подобно тому, как Церковь осуждала алхимиков не за научные

опыты (которыми занимались и ее ученые), а за их темную мистику и искание сношений с злыми силами, так и позже, перед лицом материалистической науки, она осуждала не методы ее, а делаемые из них выводы против христианства и против христианского Богопознания. И что она была в этом споре права, видно потому, на каких слабых научных доводах строился поход против ее учения. Ведь во имя «науки» и «разума» ополчались против нея ученые едва уразумевшие кое-какие первичные законы строения материи, и хотевшие в них видеть объяснение всего мироздания! В наше время показалось-бы диким, еслиб кто-нибудь захотел спорить с современным химиком, физиологом или астрономом на основании тех научных данных, на которых строилось мировоззрение антицерковных мыслителей XVIII-го века: мы теперь знаем, что тогдашнее естествознание было в младенческом состоянии и не имело ясного представления даже о строении живых организмов, не говоря уже о космической жизни. А между тем на основании этих совершенно неудовлетворительных знаний хотели решать сплеча глубочайшие вопросы мирового бытия, и именно по этому поводу спорили с Церковью, отвергая ее учение о Божественном творчестве и о двойственности человеческой природы. В этом споре Церковь была права не потому, что обладала более полными сведениями по естествознанию: в этом смысле ученые ей верные были на общем уровне научных знаний своего времени и не могли их опережать (ибо в науке одно открытие влечет за собой другое, и научное знание имеет свои естественные законы развития). Но она была права в том, что не хотела видеть в новейших тогда научных открытиях разгадки *общих* законов материи и мироздания, не допускала простых объяснений мировых тайн, и требовала признания, за миром материальным, не менее реального мира нематериального. Мы говорили выше, разбирая марксистскую философию, что она берет часть человека и считает ее

за целое, — христианство-же рассматривает человека в его полноте, в совокупности его естества физического и духовного. Совершенно так-же, во всей области естествознания, христианская наука усматривает в законах природы не только внешние материальные их выражения, но и внутреннюю связь их с иными, общими законами мира нематериального. Вот почему внушаемое Церковью миропонимание было всегда шире и глубже взглядов усвоенных материалистами и позитивистами, и переживало крушение всех быстро сменявшихся научных теорий. А в создании этих теорий участвовали и верные сыны Церкви, продолжая участвовать в развитии научных знаний даже тогда, когда часть носителей этих знаний перешли в лагерь врагов христианства. Повторяем, дело было не в методах экспериментального исследования, а в выводах из таковых. Отвергая скороспелые выводы, христианские ученые продолжали исследование законов материи, и разнились от своих собратьев по научной работе лишь тем, что изучение творения приводило их не к отрицанию Творца, а наоборот к глубочайшему благоговению перед Божественным творчеством.

Перечислить имена всех христианских ученых, обогативших научное знание за последние два века, было-бы здесь невозможно. В *Словаре Точных Наук*, изданном Поггендорфом в прошлом веке и перечисляющем имена всех известных в области точных наук ученых от древности до 1863-го года, приведено 8. 847 имен, из коих десять процентов принадлежит священникам и монахам. А среди остальных, сколько было людей твердой веры и убежденных христиан! И не только в области « точных наук », но и на всех решительно поприщах ученой деятельности. Мы уже указывали, что целая важная отрасль науки, — этнография, — создана почти исключительно католическими миссионерами, изучавшими быт и психологию народов вне-европейских стран. Их-же трудами обогащались и антропология, и география. О

роли христианских ученых в развитии филологических, исторических и прочих гуманитарных наук даже говорить не приходится, настолько эта преобладающая роль известна всякому занимающемуся этими науками. Но даже в той области естествознания, на которую особенно охотно ссылаются антирелигиозники, — в области биологических наук, — светилами первой величины сияют имена христианских ученых: достаточно назвать создателя современной биохимии и бактериологии, великого Пастера (ум. в 1895 г.), бывшего глубоко-верующим католиком. А в числе его предшественников на пути его великих открытий нельзя не упомянуть о знаменитом ученом XVIII-го века аббате (священнике) Лазаре Спалланцани. Когда в наше время антирелигиозники цепляются за эволюционную теорию, как за самое крепкое оружие в борьбе против религии, они не замечают, что сам Дарвин был верующим человеком, что за столетие прошедшее со времен Дарвина изучение истории живых организмов развилось и продвинулось трудом сотен ученых, среди которых огромный процент верующих и католиков. В частности, изучение законов наследственной передачи видовых форм в наше время неразрывно связано с именем священника Менделя.

Однако, не имея возможности перечислить здесь даже славнейшие имена ученых-христиан на всех поприщах научной деятельности, остановимся хотя-бы на их роль в развитии астрономии и астрофизики. Об этом особенно необходимо дать хоть кое-какие сведения русскому читателю, так как советские безбожники упорно ему внушают, будто данные астрономии сами по себе абсолютно непримиримы с христианским миропониманием, и будто Церковь беспощадно преследовала занятия астрономией как дело ей враждебное, — в доказательство чего неизменно ссылаются на дело Галилея, якобы замученного за то, что он отвергал «церковное» учение о вращении солнца вокруг земли.

О деле Галилея мы сейчас скажем особо. Прежде всего необ-

ходимо указать, что вопрос о подвижности или неподвижности солнца и земли относится вовсе не к учению Церкви как таковой: это вопрос не богословский, а чисто-научный, в котором представители Церкви и вообще христианские ученые стоят на уровне знаний своей эпохи. Поскольку Церковь, как мы видели, несла на себе весь труд по развитию высшего образования, в ее школах, естественно, преподавалось то, что в данное время считалось научно-установленным. В средневековой науке господствовало убеждение в неподвижности земли и в вращении солнца вокруг нея. Это убеждение было основано вовсе не на богословских мнениях, (как уверяют ныне антирелигиозники), а на научной теории о строении вселенной, установленной во II-м веке древним ученым Клавдием Птолемеем (который сам христианином не был). До Птолемея некоторые древне-греческие ученые, в особенности Аристарх из Самоса в III-м веке до Р.Х., уже говорили о вращении земли и светил вокруг солнца (это — теория *гелиоцентризма*, от греческого названия солнца, — Гелиос), но доказать надлежащим образом свою теорию они не могли по тогдашнему состоянию научных данных, т. е. по отсутствию способов исследования. Поэтому их несомненно гениальные интуиции были отвергнуты тогдашними учеными, и торжествовала система Птолемея, дававшая весьма толковые объяснения движений небесных светил, хотя и была построена на теории о неподвижности Земли (это — так называемый *геоцентризм*, от слова Гея — земля). Необходимо подчеркнуть, что Птолемеяева система была вовсе не «простецким» объяснением строения вселенной, как ныне думают многие, а весьма серьезным и научно вполне обоснованным (в пределах тогдашней науки) опытом начертания схемы этого строения. Эта Птолемеяева система хотя и опровергнута позднейшими научными данными, но донныне поражает своею стройностью и обдуманностью. Стройность ее подчеркивал в прошлом веке великий астроном и ма-

тематик Лаплас, один из создателей современной космографии (ум. в 1827-м г.): он говорил, что Птолемеева система по праву господствовала в науке целых четырнадцать веков. И христианские ученые держались долго этой системы именно по признаку ее научного значения, тогда еще не опровергнутого. Ясно, что и богословы ссылались на нее при рассмотрении Божественного творения, но не потому, что она ими была выдумана, а потому что она была тогда общепризнанной, и к ней приходилось приспособлять все понятия о мироздании.

Однако сомнения в правильности геоцентризма появились уже к концу Средних веков. Некоторые ученые того времени, как например уже упомянутый нами великий философ св. Фома Аквинский, уже склонялись к понятиям близким к гелиоцентризму. В XV-м веке открыто держался гелиоцентризма знаменитый ученый Николай из Куза (Куз — городок в Германии). Он был епископом и даже Кардиналом (высший духовный чин) Римской Церкви, писал богословские трактаты и играл выдающуюся роль в церковной жизни своего времени, но был одновременно крупнейшим ученым своего века в разных областях науки, в том числе и в астрономии (1401—1464). Его можно считать прямым предшественником Коперника и Галилея.

В следующем, XVI-м веке, другое духовное лицо, каноник Коперник, стяжал себе бессмертную славу создателя современной астрономии, выступив с научно-обоснованной гипотезой о строении мироздания и о вращении Земли вокруг Солнца и вокруг своей оси. Его знаменитая книга по этим вопросам появилась незадолго до его смерти, в 1543-м году, и была посвящена Римскому Папе Павлу III-му. И по этому посвящению, и по духовному званию самого автора, и по всему тону книги, ее можно считать продолжением той научной деятельности неразрывно-связанной с Церковью, о которой мы говорили выше при обзоре средневековой науки. Заметим, что противниками теорий

Коперника выступили тогда многие ученые вовсе не связанные с Церковью, как например знаменитый в то время датский астроном Тихо-Браге (1546–1601), а наоборот именно в церковных кругах эти теории встретили немало сторонников, как например испанский астроном-монах Цунига и профессора Саламанкского университета (тогда еще церковного). В сущности, система Коперника, при всей ее гениальности, была еще только гипотезой недостаточно доказанной, и оставалась спорной еще в течение всего XVII-го века, хотя ее подтверждали в середине этого века открытия Галилея; окончательное-же подтверждение она получила только много десятилетий позже, когда открытие Ньютоном закона всемирного притяжения дало научное объяснение самого процесса движения светил. Ньютон (1642-1727), — один из величайших гениев в истории науки, — был глубоко-верующим христианином. Напомним, что наглядное доказательство вращения Земли вокруг своей оси было дано лишь в середине XIX-го века известным опытом маятника Фуко. А Фуко был тоже верующим. Тем забавнее, что его опыт с маятником демонстрируется в Советской России в антирелигиозном музее (в бывшем Петербургском Исаакиевском соборе) в качестве якобы оружия против религии! Конечно, здесь расчет на невежество людей, воображающих, будто христианское учение связано с требованием веры в неподвижность Земли!

Но вернемся к представителям Церкви, прославившимся своими трудами по астрономии со времен эпохи Возрождения. Рядом с уже названным Кардиналом Николаем Кузанским следует назвать Кардинала Региомонтана (1436–1476), затем монаха-бenedиктинца Кастелли, друга Галилея, измерявшего время солнечного вращения вслед за пезуитом Шейнером. О. Шейнер с группой своих сотрудников — пезуитов положил начало научному изучению Солнца (многие полагают, что честь открытия солнечных пятен принадлежит ему, а не Галилею).

Его книга, изданная в 1631-м году, считалась полнейшей сводкой научных данных о Солнце до того времени, пока не были открыты новейшие способы исследования Солнца через фотографию и спектральный анализ. Первая карта Луны было составлена иезуитом Лангреном, изучавшим ее топографию почти одновременно с Галилеем. Открытие двойных звезд принадлежит иезуиту Риччиоли (в 1650-м г.), а в дальнейшем развитии этого открытия и изучении сложных звездных систем в XVII-м и XVIII-м веке выдающаяся роль принадлежит иезуитам-же оо. Фонтенэ, Ноэль, Ришо, и Майеру. Иезуит Цуппи первый определил (в 1639-м году) фазисы планеты Меркурия. Первые научные определения свойств комет сделаны также духовными лицами: диаконом Дерфелем и знаменитым астрономом-иезуитом Чизато в начале XVII-го века. Первые точные измерения земного шара выполнены, в конце XVII-го века и начале XVIII-го, аббатом Пикар, иезуитом Томà, и известными астрономами Кассини (отец и сын, миряне, но верные сыны Церкви). В недавнее время первое открытие так называемых малых планет («астероидов») совершенно священником Пиаци.

Мы здесь назвали лишь несколько имен, связанных с открытиями огромной важности. Перечислить же всех ученых духовного звания прославившихся в области астрономии здесь, конечно, немислимо, ибо, как указано выше, они составляют около 10% общего числа астрономов и математиков. В XVIII-м веке в одном лишь иезуитском ордене можно насчитать около 42 крупных астрономов, а в наше время этому ордену принадлежит более дюжины разбросанных по всему миру обсерваторий, и среди его членов имеются астрономы мировой известности. Но говоря об астрономах духовного звания в новейшие времена, нельзя не назвать прежде всего знаменитого о. иезуита Секки (1818–1878), состоявшего около 30 лет директором Римской Коллегии, члена всех главнейших европейских Академий Наук, автора свыше

чем 800 ученых трудов по астрономии и астрофизике и в особенности по изучению Солнца. Его имя сверкает как светило первой величины в списке создателей современной астрофизики, и едва-ли не на главном месте среди исследователей Солнца, физический состав коего Секки первый стал изучать с применением фотографии и спектроскопа. Вслед за ним следовало-бы хоть упомянуть о монахе Денца, директоре Ватиканской обсерватории в конце XIX-го века, о священнике Ингирами, директоре обсерватории во Флоренции, и о многих, многих других, — но, повторяем, всех не перечислить, даже если брать только крупнейшие имена. А наряду с представителями Церкви выступают тесными рядами христианские ученые-миряне, и среди них можно назвать самые громкие имена астрономической науки за последние два века: Гумбольдт, Фраунгофер, Гершель, Скиапарелли, Фэй, Фуко, Янсен, Энке, и т. д. Можно сказать, что среди великих исследователей мироздания меньше всего можно найти антирелигиозных ученых, ибо именно проникновение в грандиозные законы тварного мира дает им лучше понять величие Творца. По замечательному выражению Ньютона, «малая наука (т. е. элементарные знания) может отдалить от Бога, но большие познания приближают к Богу». Вот такая «малая наука» использована в антирелигиозных учебниках, когда они людям ничего не знающим ни об учении Церкви, ни об истории научных открытий, внушают, будто эти открытия сделаны помимо Церкви и против нее, что эти открытия якобы христианам неведомы и для них неприемлемы. И все это говорится при изложении научных данных, добытых большей частью именно христианскими учеными!

Но, — говорят нам, — Церковь ведь осудила Галилея! И даже замучила его, — добавляют советские безбожники.

В вопросе о Галилея надо прежде всего восстановить фактическую сторону дела. Галилей не был «замучен»: его мнения

были осуждены, но сам он, после письменного от них отречения, жил во дворце своего покровителя герцога Тосканского, а затем в собственной своей вилле в Арчетри (близ Флоренции), где и скончался спокойно девять лет спустя (в 1642-м году), причем оставался все время в общении Церкви (т. е. не был отлучен), выполнял все свои христианские обязанности и смерть принял с религиозным напутствием. А поводом к его осуждению было обвинение в обмане церковных властей: получив разрешение духовной цензуры на издание своей книги при условии исправления в ней некоторых мест, он выпустил эту книгу без обусловленных исправлений, чем и вызвал против себя бурю. Такова внешняя сторона дела. Сущность-же этого дела может быть понята лишь в связи с общими условиями церковной жизни того времени.

Мы только что видели, как спор о правильности Птолемеевой геоцентрической системы был поднят задолго до Галилея, и как этот спор оставался в пределах научного разбирательства, не возбуждая подозрений в подрыве христианского вероучения; мы видели, что Коперниковский гелиоцентризм находил защитников и в церковных кругах. Но в XVI-м веке, в период ожесточенных религиозных войн вызванных появлением Реформации, Церкви приходилось сугубо оберегать свой авторитет, подрываемый ея врагами, и особенно остерегаться подачи повода к нареканиям, прикрывая этим авторитетом неправильные мнения. Глава Реформации, Лютер, в самой резкой форме высказывался против Коперника и называл его сумасшедшим. Тем опаснее было для представителей церковной науки защищать гипотезы, могущие оказаться неправильными, и допустить преподавание их в церковных школах, — а система Коперника, как уже указывалось, оставалась еще недоказанной гипотезой. Так психологически подготовлялась реакция против слишком смелых новшеств в научных воззрениях.

Еслиб Галилей оставался на почве чисто-научных изысканий, то никакого «дела» о нем не возникало-бы. Его первые открытия (в области изучения Млечного пути, спутников Юпитера, и т. д.) доставили ему лишь всеобщие похвалы и славу. В 1611-м году он был в Риме при Папском дворе, осыпанный милостями и почестями; среди друзей его были кардиналы и другие высшие представители Церкви. Но он считал, что его открытия окончательно доказали правильность Коперниковской системы, и резко вмешался в спор кипевший вокруг этой системы, причем к чисто-научным доказательствам добавлял толкования библейских текстов, приводя их к подтверждению идей Коперника вместо обычного тогда их толкования в пользу идей Птолемея. Этим он вызвал вмешательство инквизиции, ведавшей вопросами духовной цензуры. При первом рассмотрении этого дела инквизиция не нашла ничего предосудительного в мнениях самого Галилея и оставила его в покое. Но Галилей сам потребовал нового разбирательства и формулировки решения по существу самого вопроса, т. е. решения одобряющего признание гелиоцентрической системы взамен геоцентрической. Друзья Галилея, в том числе знаменитый кардинал святой Роберт Беллярмин, отговаривали его от такого требования, советовали ему отдаться научным изысканиям и не спешить с выводами из них, а тем более с требованием утверждения Церковью этих выводов. Но он был настойчив и непримирим. В результате, инквизиционный суд, под влиянием научных споров о гелиоцентризме, принял сторону противников его, и запретил Галилею распространять учение о нем (в 1616-г). Галилей обещал подчиниться этому решению, но неоднократно нарушал свое обещание. В 1623-м году он выступил с горячим опровержением одной из книг (Грасси) направленных против теории Коперника. Это опровержение однако не навлекло еще для Галилея никаких неприятностей, и было напечатано с разрешения духовной цензуры.

Тогда Галилей заготовил новый труд по тому-же вопросу, и опубликовал его в 1632-м году, получив предварительно разрешение духовной цензуры, но не выполнив поставленные ею условия в смысле внесения некоторых изменений. Это и послужило поводом к возбуждению против него судебного преследования. Суд постановил запретить книгу Галилея и подтвердил вынесенное в 1616-м году осуждение гелиоцентрической теории (1633). Галилей был также приговорен к тюремному заключению, но после его отречения эта часть приговора осталась, как мы видели, без исполнения.

Таково в общих чертах «дело» Галилея. Всякому непредубежденному читателю должно быть ясно, насколько оно мало похоже на то, что пишется в антирелигиозных учебниках о муках, которым подвергали гениального ученого якобы за его научные занятия. Дело было вовсе не в научных занятиях как таковых, а в тех полемических приемах, которыми Галилей подкреплял свои научные убеждения, и в его нападках против теорий еще не опровергнутых надлежащим образом и еще разделяемых множеством ученых того времени. Остается факт, что церковный суд счел нужным вынести богословское суждение по поводу научного спора и прикрыть авторитетом Церкви мнение одной из спорящих сторон. То была, конечно, прискорбная судебная ошибка, ибо прав был в этом споре Галилей, а не его противники, и хотя его правота была доказана лишь при дальнейшем развитии науки, но пока вопрос, с научной точки зрения, оставался спорным, нельзя было его решать от имени Церкви в пользу одной из сторон. Ошибку судей Галилея никто не оспаривает. Но необходимо подчеркнуть, что то была их личная ошибка, а отнюдь не решение Церкви. Никакой судебный приговор, хотя-бы вынесенный церковными судебными инстанциями и какбы он ни был формулирован, не является выражением вероучения Церкви. Когда Церковь раз'ясняет верующим

то, чему они овязаны верить, она это делает в торжественной форме, путем особого Папского послания или утверждения Папой соборного постановления. Ничего подобного никогда не было не только в деле Галилея, но и вообще в вопросе о правильности или неправильности Птолемеевой или Коперниковской систем, и потому решение судей Галилея не является авторитетным голосом самой Церкви и не обязательно для христианской совести. Это решение было актом дисциплинарной власти по отношению к определенному лицу, и как таковое налагало на него известные обязательства, в смысле подчинения запрету опубликовывать свои мнения. Но формулировка этого решения, т. е. ссылка на неправильность, с церковной точки зрения, теории гелиоцентризма, — была сама по себе неправильной, так как догматического учения Церкви об этой теории не было.

Судебные ошибки возможны в церковном суде как и во всяком другом, ибо судьи — люди могущие ошибаться как все люди: никакого вопроса о непогрешимости тут нет и быть не может. В истории Церкви имеются неоднократные случаи кассации или отмены приговоров вынесенных церковными судами. В деле Галилея даже этого не потребовалось: когда дальнейшие научные открытия подтвердили правильность его научных воззрений, то Церковь допустила преподавание этих новых научных данных в своих школах без всякой оглядки на приговор 1633-го года, так как ее авторитет не был связан этим приговором. Если же в эпоху самого Галилея, несмотря на сочувственное к нему отношение многих видных представителей Церкви, никто не потребовал пересмотра его дела, то потому, что многие чувствовали опасность гипотез, расшатывавших старые традиции, в то тревожное время, когда непрерывно возникали новые секты, а наряду с ними уже вздымалось течение материализма. Дело было не в самих научных данных, добытых Галилеем, а в слишком по-

спешной вульгаризации их, и в том, как они могли быть использованы (и действительно были использованы) врагами всего христианства.

А в оправдание самих судей Галилея надо еще добавить, что допущенная ими ошибка должна рассматриваться наравне со многими иными случаями, когда научное открытие встречало резкий отпор во имя прежнего научного мировоззрения, и когда такими противниками новых данных являлись вовсе не представители Церкви, а светские ученые. Вспомним, как Французская Академия Наук в XIX-м веке об'являла смехотворными всякие изыскания в области гипнотизма, и ничего не видела в этой области кроме шарлатанства (См. выше, стр. 71 и д.). Первые открытия Пастера были встречены общим недоверием, и понадобилось немало лет, чтобы его учение о бактериях прочно вошло в науку. Но в руках Пастера уже был микроскоп и другие новейшие способы лабораторного исследования, которыми он мог сравнительно быстро доказать свою правоту, — а Галилей не мог представить явных доказательств своих идей, и торжество их поэтому могло наступить лишь гораздо позже. В заключение нельзя не заметить, что современным представителям материализма, — и в частности марксистам, — менее всего пристало попрекать судей Галилея, ибо сами они ныне далеко превзошли их тупым упорством, цепляясь за устарелое мировоззрение времен Маркса и Энгельса и не замечая, как далеко они отстали от новейших научных данных (См. выше, глава III-я).

Наряду с именем Галилея, в антирелигиозной литературе постоянно приводится имя Джордано Бруно, как другой якобы жертвы за свои научные убеждения. Это — недоразумение. Бруно отнюдь не великий ученый: он не превышал уровня научных знаний своего времени, но делал из них ошибочные и вредные выводы, антихристианские и антисоциальные. Бруно был мо-

нахом-расстригой, покинувшим не только свой монашеский орден, но и Церковь; он перекинулся в протестантство, но и там был отлучен за безбожие. Вернувшись в Венецию после скитаний по Европе, он был арестован и предан суду как отступник и еретик; суд приговорил его к сожжению согласно законам того времени (1600). Дело было здесь вовсе не в научных взглядах осужденного, а в его личности, и в проповеди им пантеизма с отрицанием бессмертия души и свободы воли. Все признаки ереси тут были налицо, а ересь тогда каралась смертью.

Вот это преследование ереси является вообще одним из главных обвинений, бросаемых Церкви ее врагами, и притом в такой форме, будто под видом ереси преследовалось научное познание и все вообще усилия человеческого разума. На предшествующих страницах мы здесь дали ответ на клевету, будто гонениям подвергались разум и знания: мы показали, что именно Церковь учила мыслить и разумно познавать, что вся наша наука выросла под сенью Церкви. Но вопрос о религиозной ереси стоит совсем особо: то был вопрос не столько религиозный по существу, сколько социальный. В течение веков над христианским миром, как мы указывали в предшествующей главе, носился идеал полного духовного единства, и на этом идеале строилось все здание общественных отношений. Человеческое общество мыслилось как монолит, и восстание против этого понятия рассматривалось как общественное преступление. Чтобы понять эту психологию, надо ее сравнить с нынешним отношением к патристическому долгу и к измене родине, каковая измена карается неизбежно смертью. В те времена, когда не было такой резкой национальной обособленности; у людей была общая духовная родина, и измена ей была самым тяжким преступлением. Оттого ересь преследовалась не только церковным законодательством, но и гражданскими законами; более того, именно гражданскими законами, еще в IV-м веке — т. е. со времени превра-

щения старого обожествленного государства в христианское государство, — ересь рассматривалась как государственное преступление, между тем как в те далекие времена сама Церковь не принимала участия в этих мерах гражданской власти. Ее средствами борьбы против еретиков были только церковное покаяние и отлучение, а отдельные случаи казней за религиозные убеждения вызывали протест у представителей самой Церкви. Так продолжалось долгое время, приблизительно до XI-XII-го века. Но именно в эти века возникло и быстро распространилось еретическое движение мистически-анархического характера, занесенное с Востока и грозившее потопить еще не окрепшие устои европейской цивилизации. Эта фанатичная и антиобщественная секта была сперва известна в Восточной Империи, где подвергалась самым суровым репрессиям со стороны государственной власти (в Константинополе происходили не раз массовые казни этих сектантов-*навликиан*), а затем перебросилась в разные страны восточной и южной Европы, где стала известной под разными наименованиями: в славянских странах эти сектанты были известны под названием *богомилы* (отдаленной отраслью которых являются русские *хлысты* и *скопцы*), а в Западной Европе они назывались *катарами*, позже *альбигойцами* (по месту их особого распространения) и разными другими наименованиями. Антиобщественный характер секты всюду вызывал против нея гонения со стороны гражданских властей, и не Церковью, а именно гражданскими властями были зажжены первые костры для истребления этих еретиков. Гражданские власти сами требовали вмешательства Церкви в это дело, а кроме того раздражение народных масс против мрачных сектантов выливалось в формы жестоких иногда самосудов. Фактически, к началу XII-го века, некоторые страны южной Европы, и в особенности южная Франция, были почти в состоянии гражданской войны, причем к борьбе за религиозные идеи примешивались, как всегда, и разные

другие поводы к взаимной ненависти. Вмешательство Церкви, как общепризнанной тогда высшей духовной власти, было неизбежно и необходимо: прежде всего надо было выяснить точные факты отступления от веры помимо прочих обвинений. С этой целью была учреждена в 1184-м году *Инквизиция*, название которой означает *Розыск*. Она была названа так потому, что инквизиторам поручалось *расследование* дел об ереси; если обвиняемый оказывался действительно, по мнению судей, еретиком, то на него налагались разные церковные взыскания и обязательства покаяния, а в случае упорства он передавался гражданским властям для предусмотренной законом казни.

Быть может, нет такого исторического явления, о котором было-бы написано столько злобного вздора, как об инквизиции. На нее сваливают все грехи тогдашнего темного и кровавого времени, все жестокости тогдашнего законодательства не ею установленного. Антираeligioзная литература вымышляет совершенно фантастические цифры ее жертв, говорит о миллионах несчастных замученных ею! И притом на католическую инквизицию вают все эксцессы когда-либо совершенные не только над еретиками, но позже и над колдунами.

Во всем этом надо разобраться. Во первых, в истории инквизиции следует различать несколько периодов охарактеризованных разными условиями ее деятельности. Во вторых, надо твердо понять, что инквизиционный суд был не более суров, чем гражданские суды того времени, а наоборот часто оказывался более мягким. Из множества дошедших до нас протоколов этих судов видно, что дела большей частью заканчивались наложением покаяния, а смертный приговор выносился сравнительно редко. Так например из 75 приговоров вынесенных за сто лет инквизиционным трибуналом города Памье (в южной Франции) только *пять* закончились передачей гражданским властям для казни. Из 930 приговоров произнесенных знаменитым инквизи-

тором Бернаром Гвидонским (де-Гьн), лишь сорок два завершили эту формулой передачи на смерть. Имелось не мало случаев оправдания обвиняемых. Наконец, надо добавить, что по составу своему инквизиционный суд был окружен кое-какими гарантиями от абсолютного произвола: решение выносилось инквизитором не единолично, к участию в рассмотрении доказательств виновности приглашались заседатели из местных граждан, и т. д. Но, главное, как сейчас сказано, надо различать разные периоды и разные условия действия инквизиционных судов.

В начале и в течение всего XIII-го века эти суды ведали только борьбой против грозно-развившейся антиобщественной секты, подавление которой состоялось лишь после длительной и кровавой войны между южной и северной Францией. Автор нашумевшей в наше время *Истории Инквизиции*, Ли, крайне враждебный к Церкви, принужден все-же признать, что торжество мрачной секты привело-бы Европу к одичанию, и добавляет: «Какой-бы ужас нам ни внушали примененные средства борьбы, и какую жалость мы-бы ни испытывали к людям павшим жертвой за свои убеждения, мы должны все-же признать без колебания, что здесь борьба за Церковь была борьбой за цивилизацию и прогресс»...

Как следствие этой борьбы, в следующем, XIV-м, веке инквизиция действовала особенно во Франции, но здесь, к сожалению, она подпала под фактическую власть французских королей и не раз была ими использована в борьбе против их врагов (например в печально-известном процессе духовного ордена Тамплиеров, осужденных церковным судом под давлением короля). А в конце следующего, XV-го, века в Испании королевская власть добилась учреждения особой инквизиции, ей подведомственной, для борьбы с пережитками мусульманства и с частыми тогда соращениями в еврейство. Эта испанская Инквизиция допустила много злоупотреблений и эксцессов, пори-

цаемых самими Папами Римскими; большинство нареканий против Инквизиции относится именно к ней, но и эти нарекания непомерно преувеличены. Наконец, в конце того-же XV-го века, инквизиционным судам в Германии, а затем и в Италии, была поручена борьба с колдовством, принявшим тогда форму грозной эпидемии. Европа была в то время охвачена почти повальным увлечением колдовскими действиями отнюдь не безвредного вида. Вероятно на то была причины и физиологические (ряд неурожаяв и голоденок, страшная эпидемия чумы унесшая треть населения Европы в XIV-м веке и поразившая воображение масс), и психологические, связанные с первыми открытиями некоторых тайн природы, возбуждившими одновременно и суеверный страх, и мечтания о безграничной власти человека над материальными силами. Как бы то ни было, массовое увлечение колдовством и применение магических действий к сведению личных счетов было тогда повсеместным явлением, принявшим действительно опасные размеры. Это и вызвало приравнение колдовства к ереси, недопустимой ни церковными, ни гражданскими законами. Но тут надо оговорить, что преследование колдунов вовсе не было делом одной только Инквизиции: им ведали и гражданские суды, и особо-учреждаемые экстраординарные суды в особо-громких делах. Во Франции ведение колдовскими делами потребовал для себя парламент, и преследовал колдунов с беспощадной жестокостью. А в Германии, Англии и прочих странах, оторванных от Церкви Реформацией, именно после этого отхода от Церкви развернулись поистине страшные, массовые «процессы ведьм» XVI-го и XVII-го века. Когда ныне в антирелигиозной литературе говорится об этих процессах, то неизменно связывают их с инквизицией, умалчивая о том, что борьба против колдунов достигла своего апогея именно там, где Церковь и ее суды были уже бессильны. И конечно никто не вспоминает или не знает о том, что именно представители Церкви протестовали

против вопиющих злоупотреблений, допущенных в этих процессах, против недоказанности обвинений, против темных суеверий, приведших к смерти на костре тысячи невинных или больных женщин. Первым горячим защитником этих несчастных жертв выступил в начале XVII-го века иезуит Фридрих фон-Шпее, и его благородный голос был подвхачен иезуитами-же Таннером, Бузеем, Роберти, Пинамонти, и др.

Значит-ли это, что мы отрицаем возможность злоупотреблений и страшных ошибок в процессах, разбиравшихся действительно-церковными судами? Конечно нет. Как мы говорили выше по поводу Галилея, церковные суды могли ошибаться как всякие иные суды: судьи были на уровне знаний и мнений своей эпохи. Но при всяком разборе исторических фактов, относящихся к колдовским процессам, надо прежде всего иметь в виду следующие твердо-установленные принципы:

Во первых: Судебный приговор не есть выражение верования Церкви, а лишь применение такового по мере разумения самих судей, почему тут и возможны ошибки, отнюдь не колеблющие авторитета Церкви, — авторитета непогрешимого в вопросах догматических, а не дисциплинарных.

Во вторых: В колдовских процессах преследовались злонамеренные действия, а не научные занятия.

В третьих: Колдовство действительно часто носило злонамеренный характер, о чем свидетельствуют многочисленные процессы с неопровержимыми фактами отравлений, убийства младенцев с целью использования их крови для магических заклинаний, отвратительного разврата и садизма при совершении колдовских действий, и т. д. Все это засвидетельствовано и процессами ведомыми гражданскими судами, как например известным процессом конца XVII-го века во Франции (так называемое «дело отравителей»), руководимым знаменитым министром Кольбером без всякого участия духовных лиц, и на котором

выяснились возмутительные, непередаваемые подробности всяких извращений под формой магических действий.

В четвертых: Вера в магические чары была тогда всеобщей и разделялась самыми умными, учеными и трезвыми людьми того времени. Усматривать в ней пустое суеверие начали только в XVIII-м веке, но именно это огульное отрицание *всякой* возможности злостного внушения, действия на расстоянии и т. п. было ошибкой. В эту ошибку впали все «просветители» XVIII-го века, ее повторяла вся позитивная наука XIX-го века; пока научное изучение нервно-психической жизни человека не показало, какие бездны неведомого в нас содержатся. Как указывалось выше (см. стр. 72), незрячими фанатиками оказываются в наших глазах, при свете наших теперешних знаний, именно те люди, которые на основании кое-каких скудных знаний о природе человека решали сплеча все связанные с этой природой вопросы, и слепо отвергали всякую возможность нахождения в ней сил им непонятных. В этом — главное оправдание тех судей, которые наоборот в эту возможность верили, хотя в практическом применении своего мнения они быть может и тяжело иногда ошибались.

Мы долго задержались на обвинениях, кидаемых Церкви, чтобы показать, насколько преувеличены в них размеры ошибок или злоупотреблений. Это вовсе не означает, что мы отрицаем самый факт злоупотреблений и заблуждений. Они были неизбежны на долгом историческом пути Церкви, от них не мог быть свободным ее человеческий, земной лик. Но у нея есть иной лик, мир духовного света, и его отражением была и остается великая культурная роль Церкви, отрицать которую могут только люди незнакомые вообще с историей. Мы здесь вкратце напомнили лишь историю развития под ее сенью человеческих знаний, но нельзя забывать, что она давала не только знания: она одухотворяла само человеческое *познание*, учила усваивать

не одни только чувственные восприятия, и этим возносила человеческий разум до высот, достигнутых лучшими ее сынами и святыми. Она показала, *чем* может стать человек, если развитие ума идет у него параллельно с развитием жизни духовной. Указанием на культурную роль Церкви в истории человечества мы могли-бы закончить настоящую книгу, но считаем нужным дополнить ее очерком того, как освещаются католическим Богопознанием данные современной науки, на которую так неосторожно ссылаются марксисты.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: МИРОЗДАНИЕ ПРИ СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОГО БОГОПОЗНАНИЯ.

1. Божественное творчество и мировые законы.
2. Вселенная.
3. Жизнь на земле и ее эволюция.
4. Человек и его призвание.

1.

Божественное творчество и мировые законы.

В предшествующих главах нам не раз пришлось указать на преходящее, временное значение научных теорий. Мы видели, как быстро сменяются эти теории по мере развития человеческих знаний, и как, в частности, сменяются гипотезы о строении мироздания. А между тем, во всякое время, среди ученых, — и тем более среди людей только смутно знающих о научных достижениях, — всегда находятся люди верящие в незыблемость теорий признанных в данное время. Так было и тогда, когда нашу Землю представляли себе плоской, а небосвод как раскинутую над нею палатку, — так было и тогда, когда постигли округлость Земли и ее вращение, и стали представлять себе Солнце центром вселенной, — так бывает и теперь, когда мы узнали, что вся наша солнечная система является лишь малой крупинкой среди бесчисленных звездных систем в непостижимых безднах мирового пространства. Люди, верящие ныне в окончательную установленность современных научных воззрений,

забывают, что и они покажутся ребяческим лепетом ученым будущего тысячелетия.

Лишь одно понятие переживает крушение и смену всяких научных теорий, — ибо не зависит от них и превосходит их. Это — понятие, или вернее твердая уверенность, что мир, как бы он нам ни представлялся, сотворен Богом. Как бы ни было устроено мироздание, оно свидетельствует о своем Зиждителе. Каковы бы ни были законы мирового бытия, самое существование их указывает на Законодателя. И сколько-бы ни ширилось наше познание вселенной, оно не только не устраняет понятия о Божественном творчестве, но наоборот углубляет его и все ярче его освещает.

Когда люди представляли себе Землю в виде лепешки, плавающей среди водного пространства, — «Океана», — то, естественно, их понимание Божественного творчества было замкнуто в пределы этого слабого представления о величии творения. Зная лишь немногие, наиболее наглядные явления природы, они в каждом из них видели непосредственный акт Божественной Воли и не могли понять грандиозности законов регулирующих все эти явления по воле Творца. Мир казался тогда малым, он закрывался сверху небом как непроницаемой завесой, и естественно было предполагать, что Всемогущий Бог находится где-то за этой голубой завесой. Это была ошибка в понятиях о самом мире и его объеме, ошибка в оценке сложности мирового строя, — но ошибки религиозного сознания тут не было, ибо правильно было рассматривать вообще мир, каким бы он ни был, как Божие творение, всецело созданное Богом и управляемое Его волей. Оттого даже во времена самого слабого развития естествознания христианские мыслители и богословы давали вечные, навсегда неизменные формулы преклонения перед всемогуществом Творца, формулы приложимые и к скудному знанию мироздания и к глубочайшему проникновению в его

тайны. Все создано Богом, — этим об'емлется всякое понимание мирового бытия.

Когда познание мира расширилось, когда выяснилось строение солнечной системы и начало разгадываться взаимодействие химических элементов в жизненных процессах — то многие усмотрели в этом ознакомлении с законами природы опровержение понятия о Божественном творчестве. Вера в Бога утрачивалась теми, кто не мог охватить более широкого, более величественного представления о Его творчестве. Фактически, здесь опять была ошибка в миропонимании: утрачивалось ясное осознание закона причинности, и за вновь-открытыми причинами некоторых явлений уже не прозревалось иных более дальних причин, цепь коих неизбежно должна доводить разумное мышление до основной Первопричины Божественной. А у большинства настоящих ученых, действительно углублявшихся в познание мира, новые открытия возбуждали наоборот радость нового понимания Божественного творчества: у них вместе с миропознанием расширялось и Богопознание, и очищалось от всяких следов антропоморфизма. Коперник в своей знаменитой книге *«О движениях небесных светил»* восторженно говорил об астрономии, как о верном пути к Богопознанию. «Ибо кто, — восклицал он, — может взирать на дивный порядок вселенной, управляемой Богом, без порыва к созерцанию превыше всего самого Творца?» Действительно, этим порывом к созерцанию Творца в потрясающем величии Его творения об'ясняется, почему среди астрономов всегда было и доньше есть столько представителей католического духовенства (см. предшествующую главу).

Один из основоположников астрономической науки, современник Галилея, знаменитый Кеплер (1571–1630) также видел в познании звездного мира прежде всего неизсякаемую радость Богопознания: «О, как счастлив тот, кому дано через эту науку возвышаться до небес! Там видит он превыше всего творчество

Божие! . . . Благодаря Тебя, Господи, за то, что Ты удостоил меня этой величайшей радости: изучать творение Твое . . . О, как велик наш Бог! Да воспеваает непрестанно душа моя славу Его! . . . ».

А великий Ньютон заканчивал свой гениальный труд словами: « Это изумительное устройство систем Солнца, планет и комет несомненно создано Всемогущим и Всеразумным Творцом. И если каждая звезда окажется центром системы подобной нашей (*т. е. солнечной*), то несомненно имеется на то общий план, и все подчинено Единому Сущему над всем. Это Безконечное Существо всем управляет не как душа мира, а как Господин и Владыка всего . . . Он — Существо наивысшее, вечное, безконечное, абсолютно-совершенное . . . ».

Заметим, что этими словами Ньютон гениально определял не только то, что изучение мироздания приводит к осознанию Божественного творчества, но и то, что тут познается именно Творческая Воля, а не безличная Первопричина, — что эту Первопричину нельзя себе представлять в пантеистическом образе мировой души (*т. е. духовной сущности материального вещества*), и что созерцание вселенной и ее законов бытия неизбежно внушает нашему разуму понятие о Личном Боге, о Творческом Духе создавшем мир и содержащем его по Своей воле, а не содержащим им. Ибо Законодателя нельзя отождествлять с законом, и закон сам по себе доказывает Законодателя.

Со времен Ньютона прошло почти триста лет, и наше познание мира неизмеримо раздвинулось и углубилось. Оно далеко шагнуло за пределы прежнего искания видимого нам центра вселенной: мы теперь знаем о бесчисленных мирах, носящихся в безднах мирового пространства в головокружительном сцеплении необъятных систем. И чем дальше, с помощью усовершенствованных инструментов, освещаются для нас эти бездны данными астрономии и астрофизики, тем

изумительнее вырисовывается перед нами стройный порядок непостижимо-необъятной мировой жизни. А наряду с грандиозностью мира бесконечно великого, перед нами раскрылся теперь столь-же изумительный мир бесконечно-малого, о котором не имели никакого представления не только во времена Ньютона, но еще до прошлого века. Лишь со времен Пастера наука знает о микроорганизмах, т. е. о живых существах невидимых простым глазом. Но современная наука углубилась еще дальше в изучение не только живых организмов, но и самого мирового вещества: она теперь исследует мир внутриатомный. Можно сказать, что наше познание преодолело грани пространственного измерения, в которые оно было так долго замкнуто: оно теперь воспринимает понятия о таких величинах и расстояниях, о таких неизмеримо-великих или неизмеримо малых единицах естества, что для них уже не имеется зрительного образа, а усваивается лишь мысленное понятие. Конечно, при таком восприятии мирового бытия расширяются и доступные нашему разуму представления о Божественном творчестве. Грандиозность творения дает лучше постигать неизъяснимое могущество Творца.

Раньше только на вершинах религиозного сознания разум совершенно освобождался от слабых, антропоморфических представлений о Создателе мира и Его Божественных действиях. Теперь человеческое мышление окрыляется наглядными доказательствами величия и неисчерпаемости Божественного Творчества. Именно поэтому столько ученых отказываются от материализма прошлого века, и научное мировоззрение сближается с религиозным мирозерцанием, к великому огорчению марксистов (см. выше, стр. 20, 50–52, 72, 258–259). Это — отход от «малой науки» (по выражению Ньютона) к той «большой науке», которая не отдаляет от Богопознания, а наоборот расширяет к нему путь. При созерцании мира такого, каким знаем

мы его теперь, еще громче и внятнее звучит сказанное три тысячи лет тому назад библейским псалмопевцем: «Безумец говорит что нет Бога!».

Безумен тот, кто в непостижимой необъятности мироздания не видит самого очевидного: мировой *законопослушности*, т. е. неизблемых законов, управляющих всем круговоротом материального естества, — законов не вытекающих из этого естества, а господствующих над ним, следовательно предписанных ему непостижимой Волей. Говорить, что эти законы создались сами собой, — просто абсурд. В безпредельных безднах мирового пространства движутся неисчислимые и неизмеримые сонмы миров с точностью часового механизма, — и с такой-же точностью движутся электроны в каждом атоме материи. Еще двести лет тому назад такой враг христианства, как Вольтер, признавал, что нельзя себе представить мира без Творца, как нельзя себе представить часов появившихся без часовщика. Что же должны говорить теперь мы, для которых мир несравненно величественнее чем он казался в эпоху Вольтера, причем всюду, в бесконечно-великом как и в бесконечно-малом, мы видим ту-же последовательность законов общих для всего естества? Представлять себе этот законопослушный мир как результат случайного сцепления атомов есть совершенная бессмысленность. Случайность могла породить только хаос, а не стройный порядок.

Материалисты говорят о физических законах, как о чем-то само собой разумеющемся: притяжение одного тела вызывает соответствующее движение другого тела, присутствие такого-то металла или газа имеет такое-то действие, и т. д. Но почему это так? Почему для каждого газа, для каждого металла и для каждого атома этого металла имеется определенный закон его действия? И если каждая частица мирового естества подчинена неуклонному закону, то как можно хоть на минуту допустить, чтобы вселенная в совокупности своих неисчислимых проявле-

ний и форм не была бы сама по себе осуществлением законоположительного веления?

Материалисты говорят, что закон вселенной — вечный круговорот материи. Составные ее элементы слагаются в определенные формы, распадаются, и вновь создают в иных сочетаниях новые формы, повинаясь закону сохранения энергии, закону вечного движения, и т. д. Это и есть, — говорят они, — мировая жизнь без начала и без конца. Но ведь этот круговорот был — бы хаотичным если бы не был законопослушным! А откуда взялись законы, — те самые законы, общие для превращений материи и частные для каждой ее частицы, о которых говорится как о чем-то самодовлеющем? И как может быть движение круговорота без чего-то положившего ему начало? Движение мыслится нами только как противоположность состоянию покоя: не может быть движения ничем не вызванного и существующего само по себе. Если говорить, что движение есть принцип заложенный в само материальное естество, то это опять лишь слова, не выражающие никакого понятия приемлемого для нашего разума.

Когда материалисты прошлого века провозглашали, что мировое естество есть сочетание двух основных принципов, — энергии и материи движимой этой энергией, — то фактически они представляли себе материю как нечто определенное (хотя и необъяснимого происхождения), а энергию как нечто ею выделяемое (подобно тому, как они представляли себе мозг выделяющим мысль). Но современная физика уже разрушила понятие о материи как о чем-то определенном: чем дальше изучаются ее первичные элементы, тем они оказываются неустойчивее, и современному научному мышлению сама материя представляется лишь своеобразным, — и пока непонятным, — проявлением некоей основной движущей силы. Это — так называемая *динамическая* теория, рассматривающая все сущее как множественное проявление единой загадочной силы, причем

каждый атом материи представляется какбы силовым центром, а в самом атоме имеется центр силового притяжения, вокруг которого вращаются первичные элементы материи. Это — те новейшие научные теории, которые вызывают острое озлобление марксистов и побуждают их отвергать труды крупнейших мировых ученых-физиков нашего времени, обзывая этих ученых «лакеями поповщины» и цепляясь за устарелую физику прошлого века, — о чем мы уже не раз упоминали. Переход от «малой» науки к «большой» непонятен узкому фанатизму, каким пропитан современный материализм. А вера в Божественное творчество, пережившая смену стольких научных гипотез, остается непоколебимой, какбы ни представлялись нашему научному познанию формы этого творчества. Ибо какими-бы научными терминами ни обозначать силу проявляющуюся в материи, для нас она есть проявление Божественной Творческой Воли.

Именно потому, что наше основное учение о Божественном творчестве не зависит от большего или меньшего знания самого творения Божиего, мы не будем здесь задерживаться на современных гипотезах о строении материи и сущности ея проявлений. Достаточно было отметить, что углубление нашего миропознания не умаляет, а усиливает наше понимание величия Творца, — что ознакомление с законами мирового бытия усиливает наше восхищение перед всемогуществом Создателя этих законов.

Но здесь надо напомнить, что наше Богопознание не ограничивается разумным признанием Божественной Первопричины всего бытия. Нам уже пришлось говорить и об естественном Богопознании, указывающем человеку на его Творца, и о деизме, признающем Бога только как Первоначало мировой эволюции (см. главу IV, стр. 75–78). Независимо от гипотез об этой эволюции, христианское Богопознание созерцает действие Божественной Воли во всем бытии, во всей мировой жизни, а не только в момент ея зарождения. Бог для нас не только Пер-

вопричина мира, но и вечная («присносущая») Зиждительная Сила над ним властвующая. Божественное творчество есть вечное свойство Божественной Сущности. Вся мировая эволюция, как бы мы ее себе ни представляли, содержится в неиз'яснимой Божественной Воле, неотделимой от самого творческого действия и не ограниченной никаким исходным или предельным моментом. Если мы говорим какбы в прошедшем времени «Бог создал мир», то лишь по скудости нашей человеческой речи и нашего мышления, ограниченного понятиями пространства и времени. Но для Бога нет ни прошедшего, ни будущего, а лишь одно вечное «настоящее», и все что мы мыслим во временной последовательности об'емляется в единстве этого «настоящего». Творение Божие, — т. е. наша вселенная, — имеет начало, ибо это творение есть *результат* творческого действия и проявления в этом действии Божественной Воли, — но само это действие вечно как Сама эта Воля, и к нему не приложимы понятия о времени, т. е. о возникновении в определенный момент, о продолжении и завершении.

Нам здесь пришлось коснуться этих философско-богословских понятий о Божественном творчестве чтобы отметить, еще раз, отличие христианского Богопознания не только от деизма, но и от пантеизма. Деизм сводит понятие о Божестве к одному лишь творческому моменту в начале времен, а пантеизм не отделяет Творческого принципа от творения, и сливает понятие о Создателе с процессом созидания. Мы-же, христиане, знаем о Боге творящем, но не ограниченном Своим творением, — о Боге сотворившем мир подчиненный Его воле. Именно поэтому нам не трудно охватить нашей мыслью совокупность мировых законов, — т. е. не только то немногое что мы о них знаем, но и то неизмеримо-большее чего мы *не* знаем, — как некое проявление надмирной свободной Божественной Воли, и осуществление начертанного Ею неведомого нам Божественного плана.

Мы говорим о *плане* Божественного творения, хотя конечно этот план для нас совершенно непостижим. Мы не знаем, для чего создан мир и какова конечная цель материальной эволюции. Вернее, мы ничего не могли-бы об этом знать, еслиб познавали Бога только как Первопричину, как Творца видимого нам мира. Но мы имеем, помимо познания Творца через Его творение, еще иной источник Богопознания: свидетельство нашей души, осознание соприкосновения ея с тайной Божественной близости к нам (ст. главы II и IV). Мы знаем, всею силой нашего внутреннего сознания, что от Бога исходит все действительно для нас благое, все нас очищающее и возвышающее, все ведущее нас к чему-то неизмеримо высшему, чем наше материальное естество. И на этом основании мы твердо верим, что и весь мир существует ради высшего блага, хотя-бы нам неведомого, — что он имеет целеустремленность, хотя-бы нам непонятную, но несомненно реальную за пределами того, что мы называем мировой реальностью. В мировом жизненном процессе мы осознаем процесс очищения и одухотворения, потому что таков наш собственный внутренний путь.

Эта наша вера в благую конечную цель всего бытия особенно ненавистна марксистам. В их литературе постоянно встречается злобное отрицание всякой телеологии (т. е. учения о конечных целях). Тот вечный круговорот материи, о котором они говорят, представляется им не только без начала и без конца, но и без смысла.

На самом деле, мы здесь опять видим у них только слова не выражающие никакого разумного понятия. Нашему разуму совершенно неприемлемо понятие о каком-то абсолютном и самодовлеющем вечном движении, ничем не вызванном и нигде не направленном. Наше мышление, — как уже сказано, — всецело зиждется на законе причинности (без осознания коего не было бы никакого научного познания), и этот неуклонный закон

причинности приводит наш разум не только к Первопричине, но и к конечному результату из целой цепи причин. Во всяком явлении мы усматриваем, — или подразумеваем, или ищем, — не только начало его, но и конец его. Во всяком движении мы равным образом видим или подразумеваем или ищем не только возникновения его, но и завершения его каким-то последствием. Это и есть *смысл* всякого явления и всякого движения. Говорить, что мир в его целостности лишен этого смысла, значит отрицать самую основу нашего разума и способности суждения. Представим себе человека, который при виде летящего аэроплана стал-бы рассуждать так: «я не знаю, откуда взялся этот аэроплан, и не знаю куда он летит, — следовательно он ниоткуда не вылетел и никуда не направляется, а просто сам по себе оказался в безначальном и безцельном полете». Если всякому очевидна смехотворность такого суждения в применении к любому предмету или явлению, то не менее очевидна она и в применении к мировой эволюции.

В этой эволюции, т. е. во всей мировой жизни, самым несомненным фактом, как уже указывалось, является ее законопослушность, — а законопослушность сама по себе есть несомненный признак целеустремленности. Наши телеологические представления не произвольны, как уверяют марксисты, а наоборот обоснованы на ясной последовательности разумного суждения. Мы-же, христиане, к этому строго-логическому признанию некоей цели мирового бытия добавляем лишь то, что верим в несомненную благость этой цели. Ибо источник всякого бытия — Воля Всеблагая и Всеразумная, и в Ней содержится начало и конец всего.

Телеология не препятствует осознанию нами мировых законов, — как воображают марксисты, — а наоборот подтверждает и осмысливает это осознание, распространяет его не только на мир видимый и доступный нашему научному познанию, но и на все

нам еще неведомое, и, еще шире, на все имеющее навсегда остаться за пределами человеческого познания. Именно потому, что мы во всем видим действие законов, — хотя-бы эти законы были-бы сами по себе неиз'яснимы, — мы признаем законность и реальность явлений, обычно называемых «сверх'естественными». Напрасно наши противники пытаются утверждать, что признанием чего-либо «сверх'естественного» нарушается принцип неуклонности мировых законов. Их ошибка — в неправильном понимании слова «сверх'естественное». Мы признаем, что кроме мира материального естества, мира подчиненного законам материальной эволюции, есть мир иной реальности, мир нематериальный, — но это вовсе не значит, что в этой области неподчиненной законам материи нет *своих* законов. Эти законы иные, чем для материального естества, но столь-же неуклонны и неизбежны.

Некоторое — хотя и слабое — представление об этой закономерности мира нематериального мы имеем через нашу душевную жизнь: в ней мы можем иногда ясно ощущать причинную связь разных процессов нашего внутреннего мира. Как уже не раз указывалось, наше религиозное сознание есть, по существу своему, ощущение соприкосновения с миром иным, — но в этой надмирной реальности мы осознаем не произвол, а закономерную последовательность. На этом основано, например, христианское учение о греховности: грех есть нарушение *законов* мира духовного, и поэтому возможность его не ограничена нашими телесными действиями. Есть грехи мысленные, не выражаемые никакими внешними поступками, и все-же влекущие за собой неизбежные последствия для нашего духовного сознания (как например ослабление воли, затемнение разума, и т. д.), подобно тому, как греховные поступки в области нашей телесной жизни влекут за собой биологические последствия (см. выше, гл. III, стр. 67–68). Равным образом, процессы одухотворения нашего

сознания и освобождения его от низших инстинктов имеют также свою последовательность и закономерный порядок.

На все это мы здесь указываем лишь вскользь, так как сейчас у нас речь идет не о нашей душевной жизни (вообще непонятной тому, кто не осознает реальности души), а о том, что следует разуметь под словом «сверхъестественное» и как сочетать «сверхъестественное» с понятием о мировых законах естества. Недоразумение в этом вопросе происходит от ограниченности материалистического мировоззрения, для которого *мир* сводится к *материи*, а мировые законы — к законам физическим, т. е. познаваемым материальными способами исследования. Кстати сказать, даже здесь мы наталкиваемся на обычное у материалистов противоречие, ибо все познания наши по физике, астрономии, и вообще во всех областях естествознания, зиждутся прежде всего на признании математических истин, доступных только нашему отвлеченному мышлению. Но не будем здесь на этом задерживаться. Вопрос идет о том, что такое «естественное». У материалистов «естественное» отождествляется с «материальным». Это их основная ошибка. То, что не подчинено законам материального бытия и не обладает его признаками, все же *естественно*, но в ином плане, обладая иными признаками и подчиняясь иным законам. В этом смысле сверхъестественной, т. е. не подчиненной никаким законам бытия, является только Божественная Сущность Самого Законодателя. В Его творении мир видимый и мир невидимый, мир материальный и мир безплотный — одинаково реальны, хотя обладают разными реальностями по отношению к нам, т. е. к нашей познавательной способности, и эта реальность есть их *естественное* состояние. Вот почему, когда мы говорим о мировых законах и о Создателе их, мы имеем в виду не только законы материального вещества, но и далеко их превышающие и их объемлющие законы *всего бытия*, лишь частичным проявлением коих являются физические законы.

На все эти совершенно логические умозаключения материалисты возражают, что раз мы верим в возможность *чуда*, то этим самым отступаем от признания мировых законов. Чудом, по их мнению, мы называем акт «сверхъестественного» произвола, нарушающего эти законы. Здесь опять мы видим у них непонимание того, что следует называть «естественным» и «законом». То, что в обиходной речи называется чудом, бывает *естественным* последствием закона, но только закона не физического вещества, а той иной реальности, которая имеет свое бытие помимо материи и оказывает на нее воздействие, — иногда незаметное для нас, иногда-же особенно ясно ощутимое, как например в явлениях называемых чудесами.

Следует однако оговорить, что мы *принципиально* признаем и возможность такого чуда, которым действительно нарушались бы мировые законы. Здесь опять логическое рассуждение: Тот, Кто предписал Своему творению эти законы, может конечно их нарушить, изменить или отменить по Своей воле. Это — разумный вывод из всех наших понятий о Всемогущем Творце, не ограниченном Своим творением; это — вывод обязательный как для нашего разума, так и для нашей совести. Но это вовсе не значит, что всякое чудесное с нашей точки зрения явление есть подобный акт Божественной Воли в нарушение Ею-же положенных законов. Чудом мы называем то, что не укладывается в наше понимание *физических* законов, но это вовсе не значит, что такое явление не входит в рамки иного закона, иной реальной законопоследовательности. Среди христианских догматов (т. е. формул обязательных для христианина) имеются такие, которые указывают на непосредственный акт Божественной Воли помимо всяких мировых законов: таков, например, наш центральный догмат о воплощении Сына Божиего, т. е. о сочетании в Христе Божественной Сущности с человеческим естеством, — что конечно не могло произойти в силу каких-бы то ни было

законов и было свободным волевым актом Божества. Но от таких непосредственно-Божеских действий следует отличать то, что вообще называется «чудом», — как например исцеление больного вследствие горячей о том молитвы. Остановимся на этом примере для пояснения понятия о чудесном.

Исцеления, признанные чудесными, происходят нередко. В французском городке Лурде, куда ежегодно стекаются десятки тысяч паломников, случаи таких исцелений среди них регистрируются под строжайшим медицинским контролем, причем оставляются без внимания те случаи, когда болезнь носила психопатологический характер и поэтому выздоровление могло быть нормальным последствием нервного возбуждения. Но такое объяснение неприложимо к случаям почти внезапного рассасывания или заживления язв, ненормально-быстрой регенерации тканей тела, и т. п.: такие факты лишь констатируются, но медицинская наука их объяснить не может. Материалист, поставленный перед лицом таких неоспоримых фактов, пытается их объяснить опять-таки повышением нервного напряжения у больного: может быть, это напряжение могло повлиять даже на ускорение такого органического процесса, как зарубцевание тканей? Допустим, что так. Но чем объяснить возможность такого «нервного возбуждения», которое могло изменить нормальное течение органических процессов? Почему никакие рассуждения материалиста над собственным (а тем более над чужим) телом не могут добиться такого результата, а молитва верующего может? Потому, что возможность *молитвенного* возбуждения зависит от душевного, а не телесного, состояния человека, от душевной повышенности доходящей до теснейшего соприкосновения с тем миром духовной реальности, который может властвовать над плотью как высшее начало над нисшим. В этом смысле чудо есть привлечение, или *притяжение*, этого высшего начала к воздействию на физическое вещество (этим объясняется тот дар «чудотворе-

ния», которым обладают некоторые люди очень высокой духовной напряженности). Но само это воздействие высшего начала в свою очередь подчинено законам той, иной реальности, иного естества, — и поэтому не произвольно, а ограничено своей закономерностью. Оттого не всякая молитва, хотя-бы очень искренняя и горячая, бывает исполнена. Взаимодействие двух элементов, — физического и духовного, — подчинено неведомому нам, но несомненному законному порядку, ибо имеет свою причину и цель в общей целеустремленности всего бытия.

Заметим, что Церковь обязывает христианина лишь к принципиальному признанию возможности чуда, но отнюдь не гарантирует действительной чудесности каждого в отдельности факта считаемого чудом. Она лишь не препятствует признавать таковым то, что не лишено мотивов для такого признания в пределах человеческого разума, и при условии благих последствий такого признания (т. е. при условии, если такая вера ведет к духовному совершенствованию человека, к очищению его нравственного состояния, и т. д.). Здесь сказывается постоянная педагогическая заботливость Церкви в применении своего учения ко всякому уровню человеческого разума. Ясно, что человек лишенный научного образования назовет чудом то, что ученому представляется уже в ином освещении, но точку зрения верующего ученого нельзя об'яснить простецу, и поэтому последнему предоставлется применять свое более ограниченное миропонимание к понятиям о Божественной Воле и Божественном творчестве, — ибо эти понятия у него правильны по существу, как основанные на убеждении во всемогуществе Творца. Разница в его суждениях и в суждениях ученого лишь в том, как себе представлять пути проявления Божественной Воли, но не в самом понятии об этой вездесущной и вечнодейственной Воле.

Вера, — по богословскому ее определению, — есть согласие нашего разума на истину свыше нам внушенную. Это внушение

происходит и через наше религиозное сознание, и через созерцание Бога-Творца в Его творении. А это созерцание, как уже указывалось, естественно *применяется* к тому, что мы знаем об этом творении, *но не зависит* от этого познания. Один видит непосредственный акт Божественной Воли в каждом ударе грома, другой уясняет себе физические законы, регулирующие все стихийные явления, и благоговеет перед Создателем этих законов. Оба правы, — ибо оба осознают за пределами всего видимого и познаваемого Того, от Кого исходит самая возможность всякого бытия и всякого познания.

За последние века человеческий разум выяснил часть физических законов, — очень небольшую часть, как сейчас увидим. Это достигнутое уже знание помогает нам еще яснее и глубже осознать закономерность не только видимого и осязаемого нами мира, но и той нематериальной реальности, которая в этом мире лишь проявляется, но имеет свое отдельное бытие. О законах той реальности мы говорим не потому, что можем их определить: они для нас непостижимы. Но мы знаем о их существовании по их проявлениям. Подобно тому, как Коперник и Галилей, не знавшие закона притяжения, все-же говорили о закономерности движения небесных светил по орбитам, — так и мы говорим о несомненности мировых законов, управляющих не только материальным, но и нематериальным миром, и ведущих все бытие, по воле его Создателя, к Ему Одному известной цели. Таково наше понимание Божественного творчества. А наши противники, отрицающие все то, что не укладывается в их узкое материалистическое миропонимание, упорно повторяют в усугубленном виде ошибку судей Галилея...

2.

Вселенная.

В необъятных безднах мирового пространства проносятся неисчислимы небесные тела, в стремительном беге к неостижимым далям сцепляясь в стройные системы. Среди них — наша солнечная система.

В центре ее — наше Солнце, вокруг которого совершает свой оборот группа планет, среди коих наша Земля со своим спутником Луной. Из этих планет Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн были известны еще в древности, ибо видимы невооруженным глазом. В конце XVIII века астрономом Гершелем была открыта еще планета, — Уран. Некоторые аномалии (отклонения в его движении) возбудили предположение, что на него действует притяжение еще иной планеты. Знаменитый астроном Ле-Веррье (кетати сказать, глубоко-верующий католик) установил, путем головокружительных вычислений, где именно должна находиться эта планета, каковы должны быть ее размеры и ее орбита (т. е. ее путь оборота вокруг Солнца). Он опубликовал свои вычисления в 1846 г., и три недели спустя эта планета была обнаружена в указанном им месте немецким астрономом Галле. Ее назвали Нептуном. Совсем недавно, путем таких-же вычислений, в 1930 г. была обнаружена еще одна планета, — Плутон.

Успешность таких вычислений доказывает, что астрономическая наука стоит на верном пути, и что добываемые ею данные подводят прочную базу под наше познание вселенной. Но то лишь база, от которой еще весьма далеко до настоящего уяснения мироздания. Даже в пределах тех основных физических

законов, на которых строится наше мироздание, то, что нам о нем известно, является лишь малой крупницей по сравнению с громадой всего нам еще неведомого.

Итак, мы знаем о существовании в нашей солнечной системе, кроме Земли, еще восьми планет, из коих Меркурий гораздо меньше Земли и гораздо ближе к Солнцу, а гигант-Юпитер в одиннадцать раз больше Земли и свыше пяти раз дальше от Солнца. Мы здесь не будем приводить цифры определяющие размеры всех планет и их расстояние от Солнца, так эти цифровые данные можно найти в любом популярном учебнике по астрономии. Напомним лишь, что для Земли расстояние от Солнца определяется в сто сорок девять с половиной миллионов километров, а радиус земного шара — около 6.400 километров.

Но кроме этих, так называемых больших планет, имеется еще огромное количество малых планет или *астероидов*; они открыты лишь в начале XX-го века священником Пьяцци, описавшим главную из них, — Цереру. Размеры этих малых планет колеблются в пределах всего только сотен и десятков километров диаметра; у самой меньшей диаметр около 4-х километров. Эти карликовые планеты совершают оборот вокруг Солнца в пространстве между Марсом и Юпитером; их насчитывается пока свыше 1200, но астрономы полагают, что их гораздо больше, — может быть до сотни тысяч, — и что их общая масса должна равняться приблизительно одной четвертой массы земного шара. Есть предположение, что эти астероиды являются осколками большой планеты, когда-то находившейся между Марсом и Юпитером и почему-либо разбившейся на мелкие куски.

Кроме астероидов, к нашей солнечной системе принадлежат также кометы, — особые небесные тела с длинным хвостом, состоящим из разреженного газа. Они совершают вокруг Солнца оборот по орбите эллиптической (т. е. продолговатой) формы и такого огромного протяжения, что кометы лишь редко возвра-

щаются в видимую нам часть неба, — по одному разу за много десятков, а иногда и сотен лет. Поэтому периодичность их появления на нашем небосводе долго оставалась неизвестной, и каждое такое появление казалось вторжением в наше звездное небо чего-то нового и страшного, — что, естественно, возбуждало у людей опасение какой-нибудь катастрофы. Периодичность появления комет как следствие их оборота вокруг Солнца была впервые доказана Ньютоном на основе закона притяжения, — но уже с начала XVII-го века иезуит Чизато определял их свойства как рядовых космических тел; он-же открыл в 1618-г. первую комету *телескопическую*, — т. е. невидимую невооруженным глазом. Таких телескопических комет значительно больше, чем видимых нам без телескопа.

Наконец, в нашу солнечную систему включаются еще так называемые «падающие звезды» или астролиты. Это — крохотные небесные тельца (размером иногда на больше камешка), светящиеся лишь тогда, когда проникают в атмосферную оболочку Земли, где воспламеняются от трения воздуха. Часть таких астролитов составляет группы или рои, с которыми Земля сталкивается периодически в течение своего годового оборота вокруг Солнца, — отсюда осенние так называемые звездные дожди. Но в нашу атмосферу попадают иногда и астролиты не входящие в нашу солнечную систему, а упавшие из каких-то иных далей мирового пространства, вероятно от какого-нибудь раздробившегося небесного тела.

Такова, в самых общих чертах, картина нашей солнечной системы, как представляется она нам теперь. Эта картина значительно разнится от той, о которой говорили деисты и атеисты XVIII-го века. В своей борьбе против Церкви, ополчаясь особенно против ее учения о Богочеловечестве и об искуплении людей крестной смертью Христовой, они стремились доказать, будто на всех планетах имеются люди или человекоподобные

существа, и что поэтому безрассудно говорить о тайне Искупления совершившейся именно на Земле, — т. е. на одной из некрупных планет. Мы указывали выше (см. гл. I, стр. 9–11, 16–17), что им особенно ненавистно было учение об Искуплении, как говорящее о врожденной греховности человека, — поэтому они особенно подчеркивали «научность» представления о «многочисленности обитаемых миров». И вера в эти обитаемые миры» держалась долго: ею увлекались еще недавно, она породила целую литературу фантастических романов. . . А что говорит теперь астрономическая наука? Она признает, что на известных нам планетах нет данных, допускающих возможность существования на них живых организмов какого либо известного нам типа: температура там слишком высока или слишком низка, или атмосфера слишком разрежена, и т. д. — словом, нет таких-же условий для жизни, как на Земле. Ближе всех подходят к земным условиям Марс и Венера, как по размерам своим так и по расстоянию от Солнца, — но все фантазии о «каналах» на Марсе, якобы доказывающих присутствие людей, давно отвергнуты, и ныне спор идет лишь о том, можно-ли об'яснить некоторые пятна на Марсе присутствием растительности. О Венере-же можно сказать только то, что густая облачность в ея атмосфере не позволяет разглядеть ея поверхности, но сама эта плотность должна препятствовать развитию там жизни в тех формах, которые развились на Земле.

Итак, в нашей солнечной системе нигде, кроме Земли, нет людей или подобных им существ. Но быть может они имеются за пределами нашей солнечной системы?

Планет иных систем мы не знаем. Звезды, видимые нами на небе, суть солнца, — т. е. раскаленные газообразные тела разных размеров и разной — но всегда неизмеримо высокой — температуры. Окружены-ли они планетами, мы знать не можем, так как даже сильнейшие телескопы не могут показать нам ничего

кроме самой звезды, из-за невообразимой дальности расстояния от нас. Наше Солнце отстоит от Земли приблизительно всего на полтораста миллионов километров и представляется нам небольшим шаром, хотя оно в 1.300.000 больше Земли. А ближайшая к нам звезда (Альфа из созвездия Кентавра) находится от нас на расстоянии приблизительно сорока миллиардов километров (некоторое понятие об этом расстоянии дает следующее сравнение: аэроплан, летящий *безпрерывно* со скоростью 300 километров в час, долетел-бы до этой звезды через 15 миллионов лет!). На астрономическом языке такие расстояния определяются «световыми годами», — т. е. берется единицей расчета то расстояние, которое проходит в течение одного года световой луч (световой луч движется со скоростью 300.000 километров в секунду, следовательно «световой год» равняется этой цифре помноженной на число секунд в году). Расстояние до той звезды, о которой сейчас шла речь, равняется приблизительно $4\frac{1}{2}$ световым годам. Самая блестящая звезда на нашем небосводе, — Сириус, — отстоит от нас почти на 9 световых годов, Арктур — на 40, а Полярная звезда на 250 световых годов. Не задерживаясь на приведении всех подобных цифр, достаточно сказать, что определены еще более умопомрачительные расстояния, измеряемые тысячами и даже десятками тысяч световых годов. Ясно, что никаких данных о том, что находится вокруг и около звезд у нас нет кроме голословных догадок. Однако установлено, что некоторые звезды — не одинокие точки, а двойные, тройные, что они иногда сцепляются в целые группы или гроздья (мы уже указали в предшествующей главе, что честь этих открытий принадлежит в большой мере астрономам из духовенства). Поэтому мы имеем право говорить о звездных системах, но только имея в виду эти сцепления звезд, а не существование около них планет, о чем мы ничего не знаем. Где-же бывшие «научные» утверждения о «многочисленности обитаемых миров»? Те

самые утверждения, во имя которых издевались над христианством?

Мысль о том, что каждая — или почти каждая — звезда может быть центром планетной системы находила какбы научное подтверждение в так называемой Кант-Лапласовской теории происхождения мира. Известный астроном Лаплас в конце XVIII-го века впервые высказал гипотезу, что планеты нашей солнечной системы являются частицами Солнца, отделившимися от него в процессе постепенного охлаждения и сжимания солнечной оболочки. Не вдаваясь в подробное изложение этой теории, достаточно сказать, что она рассматривала выделение планет как нормальное явление, вытекающее из эволюции самого Солнца. На этом основании можно было полагать, что такие-же процессы должны происходить при эволюции всех звезд, следовательно планетных систем должно быть множество. Лапласовская схема мировой эволюции держалась в науке в течение почти всего XIX-го века, но против нее были выставлены веские соображения, и в настоящее время она признается отринутой (хотя — заметим кстати — именно она излагается в антирелигиозных учебниках как несокрушимая научная истина, ибо марксисты никак не могут сойти с позиций времен Маркса и Энгельса!). В современной науке выставлено немало иных гипотез для объяснения происхождения нашей планетной системы, и среди них наиболее прочно утвердилась теория астронома Джинса. По этой теории, отделение Земли и других планет от Солнца произошло не в процессе нормальной эволюции, а вследствие особого случая, — именно: Солнце встретилось, приблизительно два миллиарда лет тому назад, с другой звездой, приблизившейся к нему настолько, что ее притяжение вызвало на солнечной поверхности огромную волну солнечного вещества; это извержение закончилось отрывом от Солнца наиболее отделившихся от него частиц, — однако отрывом неполным, так как эти частицы (или часть

их) остались в сфере солнечного притяжения и закружились вокруг Солнца, образовав планеты, в том числе нашу Землю. Если эта гипотеза Джинса окончательно подтвердится, то вопрос о существовании иных планетных систем сходных с нашей окончательно отпадет. Ведь ясно, что случай такой встречи звезд должен быть весьма редким, если не единичным. А раз речь идет не о нормальном процессе, а о редкой или единичной случайности, то наше Солнце оказывается в особом положении среди других звезд: хотя и не принадлежа к числу крупнейших звезд, оно имеет перед ними преимущество быть центром планетной системы, быть для нея источником тепла и жизненных возможностей. А если из всех планет солнечной системы только на нашей Земле имеется человек, то сама Земля вместе с Солнцем оказываются в загадочном привилегированном положении среди всего необъятного мироздания... Все это не только уведит нас весьма далеко от веры в «многочисленность обитаемых миров», но и освещает для нас в каком-то новом смысле старое понятие об особом значении (или вернее *назначении*) Земли...

Но если Солнце, по современным научным воззрениям, надделено повидимому особой привилегией быть центром планетной системы, то во всяком случае оно *не* есть центр вселенной. Тот гелиоцентризм, который хотели использовать враги Церкви против ее учения, оказался не менее ошибочным, чем Птолемеовский геоцентризм. Наше Солнце не только не занимает центрального места в мироздании, но и далеко не оказывается неподвижным. Вместе со всем своим планетным окружением оно мчится куда-то в пространство (по направлению к одной из звезд созвездия Лиры) со скоростью приблизительно 20 километров в секунду. Но помимо того, наша солнечная система вместе с большинством видимых нами звезд входит в состав невообразимо — грандиозной системы Млечного Пути, включающей, как полагают, приблизительно тридцать миллиардов звезд. Эти

миллиарды звезд движутся вокруг какого-то центра притяжения, расстояние которого от нашего Солнца исчислено приблизительно в 33.000 световых годов. А скорость этого движения, различная у разных звезд, для нашего Солнца определяется приблизительно в 275 километров в секунду.

Картина этой *Галактики* (так называется система Млечного Пути) сама по себе превосходит все силы нашего воображения. И все-же ею не исчерпывается устрашающее величие Божьего творения. За пределами нашей Галактики имеются еще десятки или сотни иных необ'ятных звездных групп, вероятно связанных с нею в какой-то еще более невыразимо-огромной системе. А кроме этих неисчислимых звезд, как в нашей Галактике так и вне ее, имеются еще так называемые *туманности*, т. е. необ'ятных размеров скопления звездного вещества, иногда видимые в форме бледных световых пятен, иногда не имеющие видимого излучения. А за пределами всего звездного мира, сильнейшие телескопы обнаруживают еще миллионы туманностей в совершенно-невообразимых дальях, измеряемых миллионами, десятками и сотнями миллионов световых годов. . .

Такие математические расчеты становятся уже почти отвлеченными понятиями: реально представить себе эти расстояния, эти пространственные об'емы, мы уже не можем, — они не дают нам никакого зрительного образа. Но зато они все с б'ольшей силой говорят нам о величии Творца, по воле Которого все эти бесчисленные миры движутся в стройном порядке, выполняя какое-то неведомое нам предназначение. Перед этим величием наша мысль цепенеет, — и как понятен становится красивый образ того библейского пророка, у которого при созерцании Бога отнялась связная речь и заменилась беспомощным младенческим лепетом! . . .

Новейшие открытия астрономов приводят нас все к новым изумительным загадкам. Оказывается, что туманности отда-

ляются от нас, уходят куда-то в пространство от известных нам центров притяжения. Это наблюдение возбудило много научных споров, но теперь считается твердо-установленным: даже вычислена скорость этого центробежного движения, — скорость различная у разных туманностей, а для некоторых из них достигающая до 30.000 километров в секунду. На этом строится новая научная гипотеза об *экспансии* вселенной, т. е. о постепенном ее расширении. Не будем задерживаться на связанных с этой гипотезой головокружительных вычислениях, говорящих о постепенном разрежении материи в пространстве. Достаточно сказать, что эта гипотеза сама по себе является яркой и определенной постановкой вопроса о начале и конце такой экспансии вселенной, ибо вечного (и притом, якобы, безначального!) процесса расширения конечно быть не может.

Мы очень далеко ушли от бессмысленного «круговорота», и вообще от миропознания эпохи Маркса и Энгельса. Те простецкие об'явления, которыми довольствовались позитивисты прошлого века, — давно пройденный этап научной мысли даже для ученых не принадлежащих к числу верующих христиан. И именно потому, что человеческий разум глубже проник в бездну мировых тайн, он все сильнее осознает ничтожество познанного им по сравнению с безпредельностью неведомого. При всей грандиозности наших астрономических вычислений, что мы знаем, фактически, о бесчисленных мирах кроме того, что они существуют и движутся? Мы вычисляем плотность состава планет, но наша родная планета, — Земля, — еще полна для нас неразрешенных загадок. Мы измерили расстояние от ее поверхности до ее центра, но из вычисленных таким образом 6.400 километров только сотня-другая доступны нашему изучению, а внутреннее состояние земного шара доньше является лишь предметом догадок и научных споров. А сама поверхность Земли, с ее бесконечным разнообразием жизненных форм, сама по себе

является сплошной загадкой для всякого не-ослепленного псевдо-научным самодовольством.

Мы здесь подошли вплотную к основному вопросу всего нашего миропознания: что такое жизнь на Земле?

3.

Жизнь на земле и ее эволюция.

Что такое жизнь по существу своему, — на этот вопрос научная мысль никакого ответа дать не может. Она только изучает жизненные явления, — те формы, в которых проявляется жизнь.

Мы только что указывали на несогласие астрономических данных с былыми философствованиями о многочисленности миров *обитаемых*. Это не значит, что мы можем категорически отрицать всякую возможность жизни, *в каких-то иных формах*, на иных планетах. Но мы вправе утверждать, что эти жизненные формы, если они существуют, непохожи на то, что мы видим на нашей Земле, ибо условия их существования там иные. Этим решается вопрос, когда-то выдвигавшийся против учения Церкви, о сотворении человека именно на земле, и об его искуплении актом Божественной воли. Имеются-ли в мирах иных хоть какие-либо живые существа, мы не знаем, и тем более не можем знать, в каком виде там выражается Божественное попечение Создателя о Своем создании, каковы могут там быть отношения между тварью и Творцом. Все это нам неизвестно, и поэтому нам нечего об этом гадать. Мы здесь говорим о жизни той, которая нам известна здесь, на земле, — о жизненных формах, обнимающих как растительный и животный мир, так и род человеческий.

Но тут сразу встает перед нами ряд вопросов, вокруг которых кипит ожесточенный научный спор. Откуда и каким образом зародилась на земле жизнь? Как началась сознательная жизнь, отделяющая животный мир от растительного? Как образовалось бесконечное разнообразие животных форм, какая между ними связь и каковы причины их глубокого несходства? Имеется ли какой-либо общий закон постепенной эволюции животных форм? И т. д. Таких вопросов великое множество, и завершаются они самым мучительным для нас вопросом: об отношении человека к животным и его месте среди животного мира.

На все это мы, христиане, отвечаем в том смысле, что принципиально признаем мысль об особом творческом акте Божества везде, где обрывается преемственность естественных законов, — т. е. когда мы видим явление *не* вытекающее из предшествующих явлений. Так, переход от неорганической жизни к живым организмам *не является естественным превращением* безжизненной материи в живую, а вторжением в первую чего-то нового. Равным образом, появление сознания и умственной деятельности *не вытекает естественно* из развития растительной жизни. Наконец, появление существа с разумной душой несомненно *не находится в естественной преемственной связи* с явлениями сознательной и умственной жизни у животных.

Такова наша общая позиция, яростно отвергаемая материалистами, для которых все должно сводиться к естественному якобы развитию сил заложенных в материю. А что это за силы и как они «заложились» в материю, этого, конечно, ни один материалист об'яснить не может. Но раньше, чем перейти к разбору доводов устарелого материализма, которыми питается марксистское безбожие, нам следует еще раз вернуться к разграничению того, что мы называем творческим актом, от того, что нам приписывают наши противники. В антирелигиозных

учебниках внушается, будто по мнению верующих Богом непосредственно создан каждый вид растительности или каждая порода животных. Здесь, как всегда, злостное смешение религиозного сознания с миропознанием. Мы уже достаточно говорили, и опять повторяем, что миропознание зависит от научных сведений, доступных данной эпохе и данному уровню умственного восприятия, а вовсе не от данных религиозного сознания, к которым миропознание лишь приспосаблиется. Что человек, незнакомый с естествознанием, видит в каждом явлении природы непосредственное Божественное творчество, а человек с научным образованием видит законы природы и преклоняется перед Создателем этих законов, — все это мы говорили о познании вселенной и повторяем по отношению к истории жизни на земле. То, что мы ныне знаем о некоей эволюции жизненных форм, не нарушает нашего понятия о Божественном творчестве, а лишь расширяет его, — подобно тому, как его расширила в свое время замена геоцентризма гелиоцентризмом, а последнего — еще более грандиозной картиной мироздания.

Но есть основная и существенная разница между нашими познаниями по астрономии и тем, что мы знаем об эволюции жизни на земле. Там, в звездном мире, мы улавливаем только движение масс неорганической материи, и это движение поддается математическим вычислениям, — хотя и умопомрачительным, но строго-последовательным. Здесь, на земле, мы имеем дело с жизненными явлениями ускользающими от математических расчетов, и нарушающими наши представления о логической последовательности. Это не значит, что здесь нарушается закономерность, — наоборот, все что мы знаем о жизненных явлениях постоянно подтверждает наше понятие о законопослушности природы, но с той оговоркой, что здесь наряду с известными нам или хотя пащупанными законами физиче-

скими постоянно проявляется действие законов не-физических и нам большей частью неведомых. Это и есть *тайна* жизни. Мы ее лучше всего осознаем в человеческой жизни, потому что имеем тут непосредственное свидетельство нашей души, — но и во всех явлениях жизни животной чувствуется вторжение, вместе с сознанием, закономерности не физического характера, а в более слабой степени мы ее улавливаем и в жизни растительной. Мы имеем право думать, что если бы научные данные раскрыли бы нам действительно-полную картину постепенного, но непрерывного перехода от одних жизненных форм к другим, — картину последовательной эволюции от низших форм к высшим, — то перед нами раскрылся бы и процесс постепенного одухотворения земной природы, и мы в нем могли бы различить очертания грандиозного плана творения Божиего. Да, тот эволюционный процесс, о котором говорят материалисты, — т. е. непрерывный процесс развития от протоплазмы до человека, — был бы наглядным подтверждением не их мировоззрения, а именно нашей веры в то, что жизнь во всех ее неисчислимых формах является осуществлением особого Божественного плана. Но такой наглядности нам не дано: в процессе эволюции жизненных форм мы видим прорывы, отклонения, скачки. Ими, как сейчас увидим, опрокидываются материалистические гипотезы. Нам же, христианам, ясно лишь то, что нам не дано знать ни самого плана Божественного творения, ни путей его осуществления. Там, где мы видим прорывы, имеется вероятно особое воздействие той сверхприродной реальности, законы коей превышают наше понимание. И это воздействие конечно не произвольно, а закономерно в пределах не физических законов, а иных: оно закономерно и целеустремленно, для достижения целей превышающих земную жизнь и наше земное понимание. Эволюция нами мыслится в тесном сплетении причин природных и сверхприродных, — такое понятие о ней гораздо глубже и разумнее

простецких материалистических об'яснений. Вот почему такой великий ученый как Линней (1707-1778), — один из основоположников современного естествознания, первый создатель научной классификации растений и животных по родам и видам; — допускал возможность особого акта Творческой Воли для появления отдельных родов. Мы здесь нарочно упоминаем пмя Линнея, чтобы показать, насколько идея сверхприродного элемента в изменениях жизненных форм могла сочетаться с самыми яркими достижениями научного гения. Но, повторяем, даже еслиб удалось устранить всякие пробелы в преемственной связи родовых признаков, и установить «естественные» — т. е. физические — причины их расхождения, то это было-бы торжеством не материализма, а нашего понятия о Божественном творчестве и Божественном плане мировой эволюции.

Теперь вернемся к основным вопросам, на которые материалисты силятся дать ответы, совершенно неубедительные, а часто совсем лишённые даже признаков «научности».

Прежде всего, — что такое жизнь, и как появилась она на земле? На первый из этих вопросов материалист никакого осмысленного ответа дать не может. На второй, — он отвечает, что жизнь зародилась из безжизненной материи как результат некоего химического процесса, вызвавшего появление белковых веществ (ибо без белка не может быть живого организма). Но ведь такого «самовозникновения» белка никогда не бывает? На это возражение материалисты пытаются ответить предположением, что *быть может* белок мог появиться когда-то при иных условиях ныне не-существующих! Мы здесь поддаемся искушению процитировать из антирелигиозного учебника эти замечательные заявления:

«В настоящее время нет тех условий, которые необходимы для зарождения живой белковой частицы из веществ неживой природы. Однако в истории земли *должен был быть* такой мо-

мент, когда эти условия зарождения живого из неживого существовали, когда зародилась жизнь на земле... Жизнь возникла из неживых веществ неорганического мира в те времена, когда для этого существовали особо-благоприятные условия...» (Антирелигиозный учебник, изд. ОГИЗ, М. 1933, стр. 84 и 89).

Все это преподносится под видом неоспоримых научных данных. Однако всякому непредубежденному читателю должно быть ясно, что под покровом «научности» тут голая фантазия. Наука судит не о том, что могло-бы быть при иных условиях: она только изучает то, что есть; научными данными называется то, что можно проверить опытом. Гадания о том, что было-бы «при особо-благоприятных условиях» надо предоставить писателям фантастических романов. А научное естествознание твердо установило то, что никакого самозарождения никогда и ни при каких условиях не бывает: *живое рождается только от живого*. Это — одна из основных формул именно современной науки, вопреки старым мнениям о возможности самозарождения мельчайших живых существ, — насекомых, червячков, и т. п. Идея такого самозарождения хотя-бы микроскопических существ служила в свое время опорой первым теориям об эволюции жизни от низших форм к высшим. В начале XIX-го века эта идея казалась уже спорной, но все-же ее отстаивали многие ученые еще во времена Маркса и Энгельса, и только труды Пастера по бактериологии окончательно ее разбили, доказав, что даже в процессах гниения и брожения появление живых микроорганизмов объясняется не самозарождением, а занесением зародышей извне. Таким образом, материалистическая гипотеза о постепенном развитии жизни из самозародившихся частиц живого вещества лишилась своей исходной базы, и теперь, для поддержания надстроенных на этой базе теорий, хватаются даже за домыслы о гадательных возможностях в неведомом прошлом!

Такими домыслами, конечно, не может питаться серьезная научная мысль, и поэтому ученым, упорно желающим обойти идею творчества Бога на земле, приходится выдвигать иные гипотезы для объяснения возникновения жизни. В разной форме эти гипотезы говорят о занесении на землю зародышей жизни из космического пространства. Имеется научный спор о том, могли-ли бы такие зародыши сохраниться при низкой температуре междупланетных пространств, как они попали-бы на землю, и т. д. Мы не будем задерживаться на этом споре, так как идеей занесения зародышей все равно не решается вопрос о происхождении жизни: возникла-ли она на земле или в мирах иных, тайна ее остается необъяснимой.

Но вот, на земле началась жизнь. Когда это могло произойти? Несомненно только тогда, когда раскаленный земной шар начал остывать, и на образовавшейся земной коре осевшие испарения вызвали циркуляцию воды, — ибо живые организмы не могут существовать без воды. Но время, потребовавшееся на образование земной коры, не поддается точному вычислению: мнения ученых по этому вопросу расходятся на миллионы и даже миллиарды лет. Тем забавнее читать в антирелигиозной литературе рассказы об истории земли, излагаемые так, будто все там описанное доподлинно известно и относится к непрекаемым научным истинам. На самом деле, наука здесь только предлагает гипотезы (и часто весьма расходящиеся), не только потому, что у нея нет проверочных данных для подтверждения того или иного вычисления, но еще и потому, что внутренность Земли, как мы уже указывали, еще слишком неизвестна, и нельзя точно определить, как образовывалась ее поверхность, какие происходили при этом сдвиги раскаленной массы, извержения, и т. п. То, что в науке известно под названием геологических катастроф (как например провалы целых материков) относится к временам гораздо менее от нас отдаленным и исчи-

сляемым лишь десятками и сотнями тысячелетий, — да и то имеются лишь гипотезы, а не твердые данные. И притом здесь говорится лишь о сравнительно-неглубоких участках земной коры, так как о сдвигах происходящих на больших глубинах ничего определенного сказать нельзя. Недоступно пока нашему исследованию и дно океана на больших глубинах. При этих условиях, рассказывать историю земной коры по меньшей мере преждевременно. Наука специально этим занимающаяся, — геология, — пока едва выходит из младенческого состояния, и через двести — триста лет будущие геологи опишут историю земли совсем иначе, чем представляется она теперь.

Итак, не будем задерживаться на высказываемых ныне гипотезах о возрасте Земли и о времени появления на ней жизни. Достаточно считать более или менее установленным, что на образование низших из доступных нам слоев земной поверхности потребовались сотни миллионов лет, а может быть и гораздо больше. Следы растений и живых существ имеются до глубоких, но не самых низших слоев: есть предположение, что они могли стереться при образовании гранита и гнейсса. Таким образом, возраст жизни на земле не поддается никакому точному определению. Но мы здесь должны напомнить, что все гипотезы о давности жизни на земле, — хотя-бы они говорили о миллиардах лет, — сами по себе не представляют никаких затруднений для учения Церкви о сотворении мира, ибо символический рассказ Библии говорит о последовательности периодов, а не «суток» в нашем смысле. Толкование этих мистических «суток» как обыкновенных дней, толкование всего библейского текста в смысле семитысячелетнего возраста Земли, — все это было ошибкой слабого миропознания, и ошибкой непонимания глубокой символики. (См. выше, гл. VI). Мы уже достаточно говорили в предшествующей главе о роли христианских ученых — и среди них монахов и священников — в развитии

науки вообще и естествознания в частности, поэтому нам здесь нечего задерживаться еще раз на опровержении глупейшего обвинения, будто Церковь требует признания лишь семитысячелетней давности от сотворения мира. Но нам хочется здесь отметить, что та последовательность периодов, о которой символически говорится в библейском рассказе о сотворении мира, в общем совпадает с современными научными воззрениями. Ведь что там сказано? Сперва о сотворении света, — т. е. небесных тел, осветивших тьму бездонных пространств. Затем на земле суша отделяется от воды, «собираемой» в моря. На суше появляется первая растительность. Над землей начинают сиять солнце, луна и звезды «для освещения дня и ночи» (это согласно с научной гипотезой о густой облачности, окутывавшей землю до оседания испарений в виде земных вод). Далее, в воде рождаются первые живые существа, и разворачивается ряд животных типов: рыбы, птицы, пресмыкающиеся, и наконец животные ходящие по земле... Особенно замечательна эта последовательность животных типов, ибо приблизительно в таком виде рисуется она в современном эволюционном учении.

Что первые живые существа появились в водной среде, — об этом говорят научные данные нашего времени: они подтверждают таким образом не только библейское сказание, но и туманные легенды многих древних религий о сотворении первых живых существ в Океане, и философствования некоторых древне-греческих мыслителей о том, что все произошло из воды. Но наука XIX-го века хотела проследить *непрерывную* эволюцию от появившихся в воде первых признаков живого организма до высших животных типов. Этому ей доказать не удалось, как не удалось и нащупать на дне морском самых первичных форм жидкой протоплазмы: все «открытия», когда-то сделанные в этом смысле позитивистом Геккелем и его школой, оказались недоразумениями. *Какая-то эволюция* от безформенных низших ор-

ганизмов водной среды до высших позвоночных животных повидному имеется, но она *не непрерывна* в смысле естественного последовательного развития.

Еще раз напомним, что в принципе идея такой эволюции приемлема для христианского понятия о мироздании и не противоречит нашему пониманию Божественного Творчества. Некоторое признание эволюционной идеи можно найти издавна у некоторых христианских мыслителей (например у великого философа св. Августина в его толкованиях на Библию, в начале V-го века). Но такие мысли, или интуиции, оставались в области философствования без научного обоснования из за слабого знания животного мира. Неведом был не только мир крохотных существ, невидимых невооруженным глазом, — не было и сведений о животных неизвестных тогда других частей света: была известна только природа и фауна (т. е. животный мир) прибрежных стран Средиземного моря. Только с конца Средних веков, т. е. с эпохи великих географических открытий, стало известно безконечное разнообразие животного мира и существование в нем родственных, какбы промежуточных, форм. Только с того времени мог быть серьезно поставлен вопрос о том, нет-ли естественной причины как различий, так и общности некоторых видовых признаков. Начались попытки научной классификации этих признаков, приведшие к установлению несомненных степеней родства, и несомненно промежуточного характера некоторых видов. Так постепенно закрепилась идея эволюции или вернее *трансформизма* (от слова означающего *превращение*), объясняющего изменения видовых признаков условиями среды, питания, и т. д., и наследственной передачей приобретенных признаков и свойств. Все эти идеи впервые обработал в виде стройной теории о происхождении видов французский ученый Ламарк (1744–1829), которого поэтому считают отцом современного трансформизма.

Первые трансформисты до Дарвина включительно не придавали своим теориям антирелигиозного значения. Дарвин (1809–1882) свою знаменитую книгу «Происхождение видов» (появившуюся в 1856 г.) завершал таким заявлением: «Есть особое величие в таком воззрении на жизнь и ее силы, оживляющие вначале дыханием Творца несколько форм или одну единую форму. Из такого малого начала развились формы бесчисленные, все прекраснее и чудеснее, и будут развиваться в безконечной эволюции». Но именно эта книга Дарвина все-же дала толчок к пониманию эволюции в материалистическом и антирелигиозном смысле, потому что она говорила о *безпрерывном естественном* развитии и пыталась определить его законы. И хотя сам Дарвин был верующим, а провозглашенный им закон естественного подбора оказался впоследствии опровергнутым, все-же, по проницательности судьбы, именно *дарвинизмом* стала называться антирелигиозная форма трансформизма, и под этим названием, — совершенно неправильным, — она известна русскому читателю и преподносится ему в антирелигиозных учебниках.

Описывать научный спор, возгоревшийся вокруг материалистического понимания эволюции, мы здесь не будем. Достаточно привести хоть некоторые из возражений противопоставляемых материалистам.

Прежде всего, если эволюция естественна, то регулирующие ее законы должны быть неуклонны и наглядны как, например, закон притяжения для движения небесных тел. Именно поэтому Дарвин хотел найти такой закон, вместо того, что говорил Ламарк о случайных изменениях под влиянием среды. Дарвиновская теория проводила мысль о медленных постепенных изменениях, закрепляемых через ряд поколений выживанием наиболее приспособленных к борьбе за существование, причем это выживание обеспечивалось естественным подбором через половое влечение. Однако выживание сильнейших вовсе не общий закон: фак-

тически слабые индивидуумы оказываются часто более живучими чем сильные, и именно последние гибнут чаще в борьбе, от которой слабейшие спасаются разными хитростями. Далее: раз вопрос идет о медленном накоплении признаков через ряд поколений, то первое появление таких признаков не может иметь влияния на приспособленность и живучесть организма. Но главное: наследственная передача приобретенных признаков не только не является общим законом, а наоборот скорее исключением. Уже во времена Дарвина приводилось множество примеров отсутствия наследственной передачи: например, некоторым породам лошадей веками обрезают хвосты, а безхвостого потомства они не дают, у людей никаких изменений не произошло от таких вековых обычаев, как прокалывание ушей у женщин, калечение ног у китайцев, обрезание у евреев, и т. д. Со времен же Дарвина вопросы наследственности подверглись особенно-тщательным всесторонним исследованиям, и перед наукой выясняется чрезвычайная их сложность, не дающая вывести общих законов, — но во всяком случае современная наука склоняется к признанию не постепенного накопления признаков, а наоборот резких изменений, — *мутаций*. И наравне с изменчивостью видовых признаков приходится отметить, наоборот, их устойчивость, и постоянное стремление к возврату утраченных свойств.

Оставим вопросы наследственности и генетики, и вернемся к основному возражению против идеи эволюции как непрерывно действующего естественного закона. Такая эволюция должна-бы иметь определенное направление в сторону либо прогресса, либо регресса, и притом все живые организмы должны были-бы проходить через соответствующие стадии этого процесса. Но этого нет. Глубокие слои земной поверхности показывают нам следы моллюсков совершенно одинаковых с моллюсками существующими донныне: почему-же тут сохранился основной тип без перехода на следующую стадию развития? Почему не изменились

некоторые виды насекомых? Почему на всей лестнице живых существ мы наблюдаем явления то прогресса в смысле развития роста и силы, то регресса (например поразительное уменьшение роста пресмыкающихся и некоторых четвероногих по сравнению с их ископаемыми предками)? Почему нет никакого соответствия между размерами животного и его умственными способностями (см. выше, гл. III, стр. 64-65)? Таких вопросов великое множество, и сводятся они к тому, что эволюцию животных типов нельзя схематизировать, нельзя ее представлять в виде непрерывного процесса в определенном направлении. А если так, то отпадает возможность говорить о естественном законе в том смысле, в каком материалисты понимают *естественное*. Для объяснения всего не укладываемого в их схему им приходится говорить о случайностях. Но даже их нагромождениями случайностей нельзя объяснить, почему всяческие изменения отличительных признаков остаются в пределах видовых различий, а некие основные формы остаются неизменными при всех вариантах разновидностей.

Разновидности могут получаться искусственным путем, т. е. скрещением особей близкого видového родства. Об этом факте особенно часто говорится в советской антирелигиозной литературе, как о торжестве якобы современной науки над религией, будто-бы отрицающей *всякое* понятие об эволюции. Авторы всех этих вздорных заверений забывают (или не знают?!) что « наука » скрещивания животных и прививки растений известна с древнейших времен всем животноводам и садоводам, и ничего общего с их религиозным сознанием никогда не имела (напомним, для русского читателя, что в России именно монастыри славились своим садоводством, с выведением прекрасных сортов плодов и ягод, а также своим племенным хозяйством). Но именно эти вековые равно как и современные опыты скрещивания показывают, что его возможности ограничены пределами близкого видového родства: никакими прививками нельзя заставить сосну давать

яблоки, как никакого потомства нельзя получить путем скрещивания быка и лошади. И даже в пределах близкого родства продукт скрещивания (например лошади и осла) остается бесплодным, т. е. не дает дальнейшего потомства. Таким образом, скрещиванием доказывается не столько изменчивость разновидностей, сколько устойчивость видов, следовательно ключа к разгадке общего процесса эволюции здесь найти нельзя.

Но, главное, когда авторы антирелигиозных книг и учебников с восторгом говорят о результатах скрещивания, как о торжестве человека над природой и над религиозными представлениями о природе, они не замечают глубокого тут противоречия с их-же понятиями об эволюции *естественной*. В том-то и дело, что скрещивание есть дело рук человеческих. В естественном, т. е. диком своем состоянии, животные не скрещиваются, а наоборот ищут для продолжения рода наиболее близких к себе особей. В это естественное их состояние вторгается человеческая воля и изменяет нормальный процесс продолжения рода. Что это доказывает? То, что человеку, как высшему существу, дана возможность подчинять своей воле низшие существа и властвовать, в известной степени, над природой. Этим доказывается, что изменения в природе могут происходить под влиянием внешней силы нематериальной — каковой является человеческий разум, — и что видимые нам причины этих изменений (спаривание, особое питание, и т. д.) могут быть по существу своему способами воздействия подобных внешних сил, хотя-бы нам непонятных (напомним, что сказано нами выше о возможности представить себе эволюцию как процесс взаимодействия сил природных и сверхприродных). Но что яснее всего для нас обрисовывается в этих фактах изменений производимых человеческой волей, это творческая способность человека, — тот дар творчества, которым проводится нерушимая грань между человеком и всем животным миром. Да, человек может властвовать — до известной степени —

над производительными силами природы, потому что он занимает в природе особое положение и не является, как того хотят материалисты, *естественным* продуктом *естественной* эволюции.

Мы здесь подошли к основному вопросу о происхождении человека и об отношении его к животному миру. Вопрос этот был остро поставлен материалистами второй половины прошлого века, устремившими внимание только на физическое строение человека. Что в этом строении много сходства с устройством тела высших животных, — это конечно всегда было известно и никого не смущало. Знаменитый Линней, о котором мы уже здесь упоминали, в своей научной классификации животных типов об'единил человека в одну группу с обезьянами под общим названием «приматов», — название сохранившееся донныне в науке. Это не мешало Линнею быть верующим и признавать человека особым творением Божиим. Вопрос следовательно не в том, признавать или не признавать сходство человека с обезьянами: сходства этого никто не отрицает. Вопрос лишь в том, какие делать выводы из факта этого сходства.

У «дарвинистов» прошлого века эти выводы отличались безцеремонной смелостью. Гекслей уверял, что между каким-нибудь готтентотом и Гэте (т. е. образцом высшего человеческого типа) гораздо больше разницы, нежели между этим готтентотом и гориллой. Он упускал из виду, что у готтентота есть — хотя-бы в мало развитом виде — способность отвлеченного мышления, способность творчества и прочие *душевные* свойства роднящие его с Гэте, но отделяющие его от гориллы непроходимой пропастью. Геккель, — знаменитый по своей необузданной фантазии автор «Истории естественного творения», — полагал, что расовые отличия людей находятся в зависимости от их происхождения от разных пород обезьян: от горилл произошли африканские племена, от орангутангов — азиатские...

Обо всех этих фантазиях ныне говорят с усмешкой. Самые

рьяные защитники идеи обезьяньего происхождения человека принуждены признать, что не может быть и речи о непосредственном происхождении его от существующих ныне пород человекоподобных обезьян: говорится только о каком-нибудь ныне вымершем общем предке человека и человекоподобных. Именно в этом смысле ведутся исследования и составляются «родословные», помещающие человека и человекоподобных обезьян то в ту, то в иную преемственную линию животных типов. Мы не будем входить в подробности этого научного спора; отметим только, во первых, что имеется именно спор, а не единое «мнение науки» (как утверждают антирелигиозные учебники), и во вторых, что все эти розыски сосредоточены на телесных признаках человека и потому, во всяком случае, не могут решить вопроса о происхождении того, что *не* сближает его с животными, а отделяет от них. По той-же причине, — т. е. потому, что вопрос здесь не решается по существу, — мы не будем здесь разбираться и в спорах об ископаемых костях, по которым пытаются определить существо промежуточное между обезьяной и человеком. Как бы не решались такие споры, — т. е. принадлежит ли какой-нибудь обломок черепа ненормальной обезьяне или человеку с звероподобными чертами (а такие люди встречаются и доныне), — суть вопроса не в признаках человеческого костяка. Мы признаем в человека двойственную природу, и никакие определения свойств его телесной организации не дают разгадки этой двойственности. Не будем здесь повторять того, что уже сказано нами о взаимоотношениях тела и души: отсылаем читателя к главам II, III и IV настоящего труда. Здесь лишь укажем, по поводу споров о жизненной эволюции, что есть возможность говорить о животном происхождении нисшей, животной-же части человеческого двойственного естества, но говорить это можно только в виде гипотезы, — которой могут быть противопоставлены другие гипотезы, — и все равно такой гипо-

тезой не исключается понятие о Творческом акте для заполнения зияющего прорыва между самыми хотя-бы высшими животными формами и двойственной природой человека.

Мы, христиане, верим и знаем, что человек сотворен Богом. Но у нас нет точного знания того, как совершилось это творение. Библейский символический рассказ говорит нам о создании человека из земли, т. е. из земных элементов. Под этим земным составом возможно подразумевать организм, выработанный длительной предшествующей эволюцией и наконец подготовленный к восприятию высшего душевного начала. Такого толкования придерживаются в наше время многие христианские мыслители; в подтверждение этого мнения можно сказать, что все устройство человека похоже на приспособление животного организма к особым функциям (См. выше, гл. III, стр. 58). Но могут быть и иные объяснения этого приспособления. Можно представить себе сотворение человека с телом *подобным* уже выработавшимся организмам: ведь *сходство* строения не обязательно указывает на *родственную*, да еще *преемственную*, связь (иначе пришлось-бы признать, например, такую родственную связь между морозными узорами на окне, воспроизводящими формы разных растений, и самими этими растениями). А создание тела подобного животному организму объяснялось-бы не только условиями жизни в подобной-же среде, но и преднамеренным становлением человека как звена между миром животным и миром сверхприродным. Но вот и другая гипотеза: животное тело может быть результатом падения первозданного человека от высшего первичного своего состояния к низшему, с дальнейшим постепенным огрубением. Вспомним сказанное нами в главе IV о возможности, даже с чисто-научной точки зрения, рассматривать так называемых дикарей как представителей не первичных форм развития человечества, а наоборот регрессирующих форм вырождения и озверения (См. стр. 94 и сл.). Если с такой стороны

подойти, например, к вопросу об ископаемых черепахах и прочих костях, то теорией регресса можно разгадать некоторые неясности, нераз'яснимые при подходе к этому вопросу только с точки зрения прогресса и искания промежуточных прогрессирующих форм. Можно себе представить человечество ниспавшим до действительно-полного озверения, и затем постепенно восходящим вновь до подобающего ему места в мире, при постоянных явлениях регрессирующих падений.

Уже из этого краткого указания на некоторые из возможных гипотез видно, что христиане вовсе не так просто представляют себе появление человека на земле, как то думают марксистские безбожники. Христианская мысль протестует именно против простецких об'яснений, скрадывающих всю сложность и глубину жизненных загадок. Но мы здесь должны твердо говорить, что указанные вскольз гипотезы и многие другие являются только мнениями, допускаемыми, но отнюдь не утвержденными авторитетом Церкви. Догматическое учение Церкви о сотворении человека требует лишь признания самого факта этого сотворения, как особого акта Божественной Творческой Воли, — но точного указания на все подробности осуществления этого акта нам не дано. Это учение, обязательное для христианской совести, можно сочетать с представлением о *каких-то* формах эволюции жизни на земле, при условии понимания такой эволюции не в материалистическом смысле и без скоро с пелых выводов.

А то эволюционное учение, которое марксистам подносится неосведомленному читателю под видом стройной системы неоспоримых научных истин, есть на самом деле ряд произвольных выводов из ряда гипотез иногда весьма шатких. Да и не может быть решения основных вопросов такой эволюции, которой мы не знаем ни начала, ни конца.

4.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ПРИЗВАНИЕ

Мы постарались хоть вкратце обрисовать, как освещаются нашим Богопознанием некоторые из главнейших вопросов, выдвинутых современными научными данными. Нам пришлось ограничиться лишь беглым обзором, и то лишь некоторых вопросов, так как говорить о позиции христианской мысли во всех областях научного знания здесь было-бы, конечно, невозможно. Но уже из немногого сказанного нами, полагаем, достаточно ясно, какой чудовищной нелепостью звучит марксистский лозунг о несовместимости науки с религией. Не с настоящей наукой расходится религия, а с той псевдо-наукой, которая суживает задачи поставленные перед человеческим разумом и обедняет наши понятия о мире и о человеке.

Как мы уже не раз указывали, марксистское безбожие в своих научных воззрениях остается на позициях материалистического позитивизма прошлого века, — на позициях давно покинутых большинством современных ученых (в чем сознаются сами марксисты). Именно успехи науки за последние десятилетия показали, что мир гораздо сложнее, чем думали материалисты эпохи Маркса и Энгельса, и что *сущность* мировых явлений остается нам непонятной, с какой бы точностью ни исследовались их внешние признаки. Возможности научного познания не безграничны, а остаются в сравнительно узких пределах нашего чувственного восприятия, — как-бы ни усиливалось это восприятие всевозможными аппаратами и инструментами наблюдения. А за этими пределами остаются *основные* причины наблюдаемых явлений, без знания коих не может быть настоящего понимания этих явлений.

Эта ограниченность возможностей научного познания была формулирована еще шестьдесят лет тому назад, против господствовавшего тогда позитивизма, ученым Дюбуа-Реймоном в нашедшей речи, произнесенной им в 1880 г. в Берлинской Академии Наук. Так как имя этого ученого иногда упоминается глухо и со злобой в советской литературе, мы считаем нелишним ознакомить наших читателей с тем, какие вопросы он называл *мировыми загадками* неразрешимыми для научного познания. Таких загадок он насчитывал семь:

- 1) сущность материи и энергии,
- 2) возникновение движения,
- 3) первое появление жизни,
- 4) целеустремление природы,
- 5) возникновение простейших ощущений и сознания.
- 6) разумное мышление и возникновение тесно с ним связанной речи.
- 7) вопрос о свободе воли.

Из этих семи «мировых загадок» Дюбуа-Реймон признавал абсолютно неразрешимыми первую, вторую и пятую (которые являются, в сущности, основными и для понимания остальных). Это заявление вызвало тогда целую бурю в стане материалистов; его опровержению Геккель посвятил объемистую книгу, но сам принужден был закончить эту книгу признанием: «что является сущностью, сокрытой за познаваемыми явлениями, этого мы и по сей день не знаем...». С тех пор прошло свыше полувека, произошли изумительные открытия во всех областях человеческого знания, но наука не только не приблизилась к раз'яснению указанных «мировых загадок», а наоборот еще дальше отошла от их решения, ибо вопросы о сущности явлений остаются неразрешимыми, а сами явления оказываются все более и более сложными.

А марксисты пытаются внушить, будто именно основные вопросы уже разрешены наукой, и будто разъяснение того, что остается еще не вполне выясненным, во всяком случае не может поколебать твердо, — якобы, — обоснованного материалистического миропонимания. Это — обман невежественных масс. На знаменитый марксистский лезунг « религия есть опиум для народа » мы имеем право ответить, что средством одурманивания народа является не религия, а « малая наука! », — тот псевдонаучный материализм, который бросает в толпу гипотезы под видом научных истин с целью отвлечь человека от более глубокого, более разумного мирозерцания, и от осознания им собственного призвания.

Настоящее познание мира дается человеку только через познание им самого себя, своей двойственной природы, своей связи с реальностью сверхприродной. Если рассмотрение окружающего мира должно приводить наш разум, через восхождение по цепи причин, к понятию о Первопричине и о Божественной Творческой Воле, — то *самопознание* человека, уразумение им своей собственной сложной сущности, дает ему уразуметь и в окружающем мире сложную сущность явлений, их невидимую сущность наравне с видимой и осязаемой. Это и есть путь к разрешению « мировых загадок ». Эти загадки неразрешимы лишь для того, кто ограничивает их исследование пределами чувственного восприятия. Но человеку даны еще иные возможности познания, через жизнь его души, непосредственно соприкасающейся с реальностью нематериальной.

Мы не будем здесь повторять того, что уже сказано нами по вопросу о человеческой душе, об ее потребностях, об ее самопознании (См. главы II и III). Но мы должны еще раз напомнить, что через свою разумную душу человек есть не только участник мирового бытия — наравне с животными, — но одновременно и наблюдатель выносящий о нем суждение. Это право

суждения есть неоспоримый факт, и он доказывает, что человек не может быть простым продуктом эволюции жизненных форм, — что он вторгается в эту эволюцию носителем высшего, судящего о ней начала. Само осознание мировых загадок дано ему потому, что он сам, в какой-то мере, участвует в созидательном процессе, вырабатывающем через переходящие материальные формы бытия иные, одухотворенные формы. Вот это участие человека в процессе одухотворения есть его призвание, и в этом смысле он может быть назван высшим звеном (или одним из высших) какой-то жизненной эволюции.

Человеку даны творческие способности, но ему же даны отвлеченные понятия о добре и справедливости, внушающие ему применять свое творчество к созданию добра, справедливости, а не зла и уродства. Представим себе на минуту, что какое-нибудь животное, хотя-бы из высших пород, выработало-бы в себе как-то (по марксистской схеме) творческие способности. Такое животное с'умело-бы применить эти способности только к удовлетворению своих инстинктов самосохранения, размножения, и пр.: оно явилось-бы всепожирающим чудовищем. Человек *иногда* становится похожим на такое чудовище, но именно потому, что отворачивается от своего истинного призвания, и становится тогда рабом животных инстинктов своей низшей животной природы. И все-же даже на низшем уровне такого ниспадения до звероподобного состояния ему остается возможность осознать это падение как оскорбление в нем самом человеческого достоинства. Ибо это достоинство состоит в том, чтобы быть носителем блага, а не зла, — и человек это *знает*. Никакое материалистическое представление о человеческой природе не может объяснить этого самосознания, но оно есть, как « упрямый факт ». Это — одна из очевидностей, позволяющих судить о несостоятельности вообще всякого материалистического объяснения. Путем материализма человек не может объяснить ни мира, ни самого себя. Но пу-

тем познания самого себя *через свою душевную жизнь* он приближается к пониманию и космической жизни. Мир познается не одними лабораторными исследованиями, а осмысливанием их через данные религиозного опыта.

«Верую, чтобы познать», говорили христианские средневековые мыслители. У религиозного сознания иные пути мыслительного восприятия, чем у научного дедуктивного мышления, но эти пути скрещиваются для выработки настоящего познания. Данные естествознания показывают нам человеческий организм как изумительно сложную химическую лабораторию, — но есть иные данные, показывающие человеческую личность как своеобразную лабораторию нематериальных процессов. И только сочетание этих разнородных данных позволяет нам приблизиться к постижению человека и его места в мире, и самого этого мира, где человек есть посредствующее звено между двумя таинственно-переплетенными началами, — вечным и преходящим.

К О Н Е Ц

О Г Л А В Л Е Н И Е

Глава I. Вступление: Марксизм и его антирелигиозная философия 1

Вступление. Богопознание и атеизм. Религия, наука и «пролетарский атеизм». Марксизм как попытка создания полной научно-философской антирелигиозной системы. Внутренние противоречия марксизма. Корни марксизма: слияние в нем разных умственных течений XIX-го века. Его философская несостоятельность. Его практическая неудача.

Глава II. Человек и его душа 30

Самосознание человеческой души. Духовная и умственная жизнь человека. Разум, творчество, свободная воля как свидетельства о высшем начале одухотворяющем человека. Самосознание человеческой личности и достоверность религиозного опыта.

Глава III. Душа и тело 50

Психическая жизнь человека по современным научным данным. Перво-мозговая система и ее роль. Отличия между человеческой и животной психикой. Проблемы человеческого организма. Человеческое «я».

Глава IV. Религиозное сознание 74

Естественное Богопознание и религиозное сознание. Древние и новые формы атеизма. Вопрос о происхождении религиозного сознания, смена гипотез по этому вопросу, их несостоятельность. Прогресс и регресс в религиозном сознании. Переход от личного религиозного сознания к общественному культу.

Глава V. Религиозные культы и их социальное значение 104

Несостоятельность марксистского учения о классовой сущности религии. Объединение людей общностью религиозного культа и переход от связи кровной к связи духовной. Религиозное начало гражданского сознания. Отражение гражданского быта на внешних формах культа. Влияние расселения и метизации. Пантеизм, политеизм и антропоморфизм; переживание под их формами монотеистических идей. Главные древние религии. Идея Рока. Таинства и синкретизм.

Глава VI. Христианство 144

Библия и мессианиззм. Историческая обстановка появления христианства: «исполнение времен». Личность Христа и христологические споры. Новый Завет. Сущность Откровения.

Глава VII. Христианская церковь 201

Христианство перед лицом древнего мира. Внутренняя жизнь Церкви и укрепление ее учения. Церковь и государство. Монашество. Наследие Рима и новая Европа. Натиск Ислама. Церковь и феодализм. Христианское средневековье. Новые бури и новое лицо мира. Церковь в период новой истории. Церковь и современное общество.

Глава VIII. Церковь и мировая культура 262

Церковь и народное образование. Христианская философия и христианское искусство. Организация высших школ. Расцвет науки под сенью Церкви. Христианские учения новейшего времени. Разбор некоторых случаев, приводимых в доказательство якобы враждебного отношения Церкви к науке.

Глава IX. Заключение: Мироздание в свете христианского Богопознания 295

1. Божественное творчество и мировые законы.
 2. Вселенная.
 3. Жизнь на земле и ее эволюция.
 4. Человек и его призвание.
-

