

Проф. Алексѣй Введенскій.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА.

О П Ы Т Ъ

ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ

ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГИЙ.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

Основные вопросы философской истории естественныхъ религій (Prolegomena).—Религии Индіи.



МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульварѣ.

1902.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Задуманное нами изслѣдованіе, первый томъ котораго мы представляемъ теперь на судъ читателей, стремится быть вмѣстѣ и христіанскимъ и научнымъ: христіанскимъ по своимъ задачамъ и руководящимъ точкамъ зрѣнія, научнымъ по своему методу и формѣ.

Христіанинъ не судитъ „внѣшнихъ“, то-есть людей, находящихся внѣ истинной Христовой Церкви, предоставляя судъ надъ ними самому Богу¹. Однако, не судя „внѣшнихъ“ и не гордясь предъ ними своимъ правовѣріемъ, онъ долженъ относиться съ величайшею разсудительностію къ ихъ лжевѣрію, чтобы, вслѣдствіе ея недостатка, и самому не уклониться отъ христіанской истины во что-либо, ей „внѣшнее“. И это тѣмъ болѣе, что даже и въ мірѣ христіанскомъ „внѣшнее“ не далеко отъ христіанъ и отовсюду вторгается въ ихъ сознаніе. По слову Апостола², среди христіанъ *подобаетъ и ересемъ быти*,—надлежитъ быть разномыслямъ, восходящимъ, какъ къ своему источнику, къ стихіямъ и началамъ жизни міра языческаго, который со всѣхъ сторонъ облегаетъ міръ христіанскій, отчасти проникая и въ него. Ересямъ, разномыслямъ, уклоненіямъ отъ истины „надлежитъ быть“ *не потому только*, что, по законамъ Своей правды, Богъ наказываетъ людей, познавшихъ Его, но не воздавшихъ Ему подобающей славы, не послужившихъ Ему своею жизнію и мыслию, тѣмъ самымъ, чѣмъ они и согрѣшили, то-есть погруженіемъ въ рабство страстямъ, во тьму суевѣрій и суету мысли³, но и для того, чтобы чрезъ борьбу съ ересями, внутреннюю и внѣшнюю, между христіанами открылись „искусные“ въ вѣрѣ⁴.

¹ I Кор. V, 11—13.

² I Кор. XI, 19.

³ См. ниже, Пролегомены, стр. 216—223.

⁴ I Кор. XI, 19.

Своими догматическими вѣроопредѣленіями, направленными противъ ересей, св. Церковь изначала оградила мысль вѣрующихъ отъ увлеченія ими. Но такъ какъ общества, именующія себя христіанскими, а еще чаще ихъ отдѣльные члены не хотѣли и не хотятъ, путемъ подвига мысли, уразумѣть всю глубину этихъ опредѣленій, ввести ихъ въ свое сознаніе и сдѣлать дѣйствительными началами своей жизни, то и ихъ, какъ древнихъ язычниковъ, Господь предалъ „суетѣ ума“, попустивъ впасть въ „разномыслія“. И вотъ, на всемъ протяженіи христіанской исторіи мы видимъ это увлеченіе началами и стихіями мысли языческой,—видимъ въ христіанскомъ мірѣ представителей сознанія *язычествующаго*.

Но кажется никогда язычествующее сознаніе не заявляло себя въ христіанскомъ мірѣ такъ громко и дерзко, какъ именно въ наше время,—время широко распространенныхъ увлеченій Буддою, „Заратустрою“ и другими „восточными мудрецами“, время открытой проповѣди паломничества въ „пустыни безбожія“... Ясно, что именно въ наше время христіанамъ особенно необходимо „духовное разсужденіе“, которое бы давало имъ возможность точно отличать христіанскую истину отъ всего, ей „внѣшняго“.

Здѣсь на помощь усиліямъ личной мысли должна притти *христіанская наука* и, съ своей стороны, содѣйствовать освобожденію современнаго христіанскаго сознанія отъ обольщающихъ призраковъ язычества. Велика освободительная сила истины и проникнутаго ею яснаго сознанія! Истина дѣлаетъ человѣка свободнымъ высшею свободою,—свободнымъ отъ *внутренняго* рабства⁵. *Ложь сознанія*, ложь, которую мы видимъ и въ ея мутныхъ источникахъ и въ ея разрушительныхъ слѣдствіяхъ, относительно которой, словомъ, мы познали истину,—такая ложь уже теряетъ надъ нами свою власть. И вотъ, если современнѣйшій христіанскій міръ хочетъ свободы отъ волнующихъ его „разномыслія“, онъ долженъ стремиться между прочимъ и къ тому, чтобы *познать истину относительно лжи языческаго и язычествующаго сознанія*, долженъ ясно поставить предъ своею мыслью язычество, въ его глубокой противоположности Христіанству.

Этой именно цѣли, въ мѣру силъ своихъ, думаетъ служить и авторъ настоящаго изслѣдованія. Ему хотѣлось бы изложить исторію язычества и язычествующихъ равномыслія съ христіанско-теистической точки зрѣнія, въ терминахъ современнаго философскаго со-

⁵ Ев. Іоанна, VIII, 32.

знанія и по правиламъ научнаго метода, чтобы чрезъ то дать возможность читателю, овладѣвъ громоздкимъ матеріаломъ исторіи язычества, сознать послѣднее, какъ именно „виѣшнее“ христіанской истинѣ, которую онъ непосредственно живеть.

Въ какомъ смыслѣ и почему именно мы называемъ свое изложеніе исторіи язычества *философскимъ*,—это подробно разъяснено ниже, въ „Пролегоменахъ“.

Въ заключеніе намъ хотѣлось бы, пользуясь существующимъ обычаемъ, высказать два замѣчанія *pro domo sua*.

Первое наше замѣчаніе касается *цитации*.

Знаменитый Блючли назвалъ все болѣе и болѣе растущую въ кругахъ современныхъ ученыхъ страсть къ цитации торжествомъ *бюрократизма въ наукѣ* (Bürokratie in der Wissenschaft). Мѣткое и точное обозначеніе несомнѣннаго факта! Дѣйствительно, въ современное научное сознаніе все болѣе и болѣе проникаетъ духъ или, точнѣе сказать, бездушіе научнаго „бюрократизма“, которое всего яснѣе сказывается именно въ чрезмѣрной и часто совсѣмъ безцѣльной цитации. Легко можетъ показаться, что и наше изслѣдованіе подпадаетъ упреку въ такомъ „бюрократизмѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь именно при философскомъ изложеніи предмета, — которое, по самому существу своихъ задачъ принимаетъ во вниманіе лишь его общія и существенныя стороны, минуя детали, — было-бы, скажутъ, совсѣмъ возможно обойтись безъ балласта цитации... Безъ сомнѣнія, и въ концѣ концовъ, это было бы легче.

Однако, во-первыхъ, мы стремились избѣгать *безцѣльной* цитации. Во-вторыхъ, когда, окончивъ свой трудъ, мы окинули общимъ взглядомъ пройденный нами путь, когда припомнили, какихъ усилій иногда намъ стоили литературные поиски, въ которыхъ часто лишь случай помогаль найти то или иное, — когда мы приняли въ соображеніе все это, то внесеніе литературныхъ указаній, если не ради обыкновенныхъ читателей, то, во всякомъ случаѣ, ради тѣхъ, кому пришлось бы идти въ разработкѣ тернистой области исторіи естественныхъ религій далѣе, сдѣлалось для насъ вопросомъ рѣшеннымъ и именно въ смыслѣ положительномъ. Намъ приходится пожалѣть развѣ лишь о томъ, что, по разнымъ условіямъ и соображеніямъ, намъ не пришлось внести въ свою книгу *всѣхъ* тѣхъ указаній и справокъ, которыми переполнены наши подготовительныя записки и которымъ, если книгѣ не суждено увидать втораго изданія, конечно, придется быть погребенными въ массѣ другихъ матеріаловъ.

Второе наше замѣчаніе касается *условій работы*.

Лишь часть нашего труда выполнена въ такихъ условіяхъ, при которыхъ мы могли воспользоваться всѣми необходимыми литературными пособиями (въ Берлинской Королевской Библіотекѣ). Другую же часть, къ сожалѣнію, приходилось выполнять совсѣмъ въ иныхъ условіяхъ, при несравненно болѣе скудныхъ пособияхъ. И хотя мы стремились восполнять далеко не достаточный запасъ ихъ въ доступныхъ намъ книгохранилищахъ (разумѣемъ, главнымъ образомъ, Московскую Румянцевскую Библіотеку) собственною выпискою книгъ, однако это не могло существенно помочь дѣлу: ибо многотомныя изданія (особенно журналы, посвященные изученію исторіи религій⁶), то-есть именно то, что представляетъ, въ данномъ отношеніи, наибольшій интересъ и цѣнность, — именно это-то и недоступно, конечно, выпискѣ для частнаго лица. Да послужить это обстоятельство извиненіемъ недостатковъ предлагаемой теперь вниманію читателей части задуманнаго нами изслѣдованія!

Авторъ.

1902 г., 15-е января.

⁶ См. ниже, въ „Приложеніи“, — *Примѣчаніе 11-е*.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ РЕЛИГИЙ (PROLEGOMENA).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

	<i>Стран.</i>
I. Сознаніе языческое и язычествующее.	3
II. Исторія язычества, какъ исторія постепеннаго раскрытія доступной естественному религиозному сознанію истинны и какъ исторія постепеннаго уясненія послѣднимъ своихъ границъ	13
III. Частныя проблемы Прологомена и руководящая точка зрѣнія . .	25

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Психологическая закономерность религиознаго процесса (психологія вѣры): отвѣтъ на знаніи.

I. Религіозная вѣра, какъ биогенетическій принципъ психологіи. . .	29
II. Прямая религіозной вѣры въ жизни нашего сознанія.	33
III. Религіозная природа основнаго критерія истинны	38
IV. Религіозная вѣра, какъ необходимое восполненіе знанія, требующее идеаломъ истинны.	41
V. Понятіе религіозной вѣры въ ея отношеніи къ знанію.	45

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологическая закономерность религиознаго процесса (психологія вѣры): отвѣтъ на волю.

I. Волевая природа вѣры и вѣрующая природа воли	51
II. Религіозная вѣра, какъ основаніе свободы	57
III. Религіозная вѣра, какъ основаніе нравственнаго закона	66
IV. Религіозная вѣра въ ея отношеніи къ волѣ	74

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Психологическая закономерность религиознаго процесса (психологія вѣры): отвѣтъ на жизни чувства.

I. Сердце, какъ средоточіе нашей духовной жизни, и чувство таинственнаго (мистическаго) единенія съ Божествомъ, какъ средоточіе жизни сердца	77
--	----

	<i>Стран.</i>
II. Религіозна природа такъ называемыхъ сужденій оцѣнки	85
III. Опредѣленіе вѣры въ ея отношеніи къ чувству.	91
<i>Общіе выводы о психологической закономерности религіознаго процесса.</i>	96

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Закономерность мифологического процесса (религія и мифологія).

I. Господствующія гипотезы	103
II. Установка объяснительнаго принципа.	113
III. Разъясненіе принципа.	118
IV. Примѣненіе принципа и общіе выводы	123

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Соціологическая закономерность религіознаго процесса (религія и социологія).

I. Мнимыя и дѣйствительныя задачи социологіи въ отношеніи къ вопросу о религіи	131
II. Религія въ соотношеніи съ социальными факторами. (Статика общественно-религіознаго сознанія).	140
III. Законы смѣны формъ религіознаго сознанія. (Общественно-религіозная динамика)	154

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Историческая закономерность религіознаго процесса (религія въ исторіи).

I. Невозможность апіорно-дедуктивнаго построенія религіознай исторіи человѣчества.	163
II. Невозможность апостериорно-индуктивнаго построенія религіознай исторіи человѣчества	174
III. О различіи номологической и телеологической точекъ зрѣнія на историко-религіозный процессъ.	188

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Телеологическая закономерность религіознаго процесса (смысл исторіи язычества).

I. Пантеистическая и теистическая точки зрѣнія на вопросъ о смыслѣ исторіи язычества	202
II. Язычники вѣкогда знали Бога.	209
III. Психологія отпаденія язычниковъ.	216
IV. Томленіе язычниковъ по истинномъ Богу	222
<i>Методологическое примѣчаніе</i>	230

РЕЛИГИИ ИНДИИ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Древнѣйшій періодъ Индійской религии — Ведаиамъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

	<i>Стран.</i>
I. Самхита Ригъ - Веды, какъ источникъ, и вопросъ о хронологическихъ датахъ	237
II. О методахъ толкованія Ригъ-Веды	243
III. Климато - географическія и социальнo - историческія условія жизни индійцевъ въ Ведійскую эпоху	253
IV. Исходная точка процесса	264
V. Основные моменты въ развитіи Ведійской религии	270

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Божество, какъ начало этическое.

I. Дьяусъ-Азура-Питарь, какъ высшее Божество до-Ведійской эпохи, воспоминаніе о которомъ лево хранилось и въ эпоху Ведійскую.	276
II. Варуна, какъ конкретное откровеніе Дьяуса-Азуры-Питара въ религиозномъ сознаніи древнѣйшихъ ариядевъ и какъ его замѣститель.	289
III. Концепція Адитій и вопросъ о первоначальной формѣ индійскаго религиознаго сознанія.	304

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Божество, какъ начало космическое.

I. Вопросъ о злѣ, какъ стимулъ для перехода индійскаго религиознаго сознанія съ этической на космическую точку зрѣнія. Объяснительный принципъ	314
II. Божества свѣта и свѣтилъ небесныхъ	321
III. Божества влаги и сферы воздушной	330
IV. Концепція Индръ	334

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Божество, какъ начало мистическое.

I. Споръ о первенствѣ между Варуной и Индрой и разрѣшеніе этого спора.	361
II. Концепція Агни въ его тройкой функціи и тройкомъ значеніи	360
III. Собственно религиозное (мистико-религиозное) значеніе Агни	371
IV. Сома и Бригаспати или Браманапати	380
<i>Кризисъ мифологическаго сознанія древней Индіи.</i>	<i>390</i>

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Браманизмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

	<i>Стран.</i>
I. Культурно-соціальныя условія возникновенія Браманизма	395
II. Организация Ведъ и ея основной принципъ	404
III. Первая (неудавшаяся) попытка Индійскаго религіознаго сознанія подняться надъ мнѳологическимъ міросозерцаніемъ: концепція Праджapati	412
IV. Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ мнѳологическимъ міросозерцаніемъ: 1) концепція Атмана, какъ единаго, духовнаго космическаго Первопринципа	418
V. Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ мнѳологическимъ міросозерцаніемъ: 2) концепція Брами, какъ субъективнаго откровенія Атмана	423

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Теологія Браманизма.

I. Характеристика Упанишадъ съ точки зрѣнія теоріи религіознаго познанія	431
II. Ученіе Упанишадъ о Брамѣ - Атманѣ — символическое и умозрительное	441
III. Брама-Атманъ въ его отхоженіи въ міру, въ связи съ вопросомъ о призрачности міра (Майя).	451

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологія, этика и эсхатологія Браманизма.

I. Психологія Браманизма	464
II. Сотеріологія и этика Браманизма	474
III. Эсхатологія Браманизма	487

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Философскія школы, какъ саморазложете непосредственной религіозной философіи Браманизма.

I. Общая свѣдѣнія о школахъ и наша специальная задача въ отношеніи къ нимъ	502
II. Монистическо-идеалистическое направленіе философской мысли въ браманистической Индіи (двѣ Веданты).	507

III. Дуалистическо - реалистическое направление философской мысли въ браминистической Индіи (Саякья и Вайсешика).	514
IV. Мистицизм-объединительное направление философской мысли въ браминистической Индіи (Йога).	525
<i>Кризисъ религіозно-пантеистическаго сознанія Индіи.</i>	535

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Буддизмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I. Условія возникновенія Буддизма. Буддизмъ и философія Саякья. Буддизмъ и Джайнизмъ	536
II. Логика сказаній о жизни основателя Буддизма.	548
III. Основная тенденція первоначальнаго Буддизма и планъ нашего дальнѣйшаго анализа буддійскаго вѣроученія	557

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Первая „святая“ истина Буддизма: „все съ пламени“, „бытіе—страданіе“.

I. Мнѣнія ученыхъ	561
II. Характеристика буддійскаго пессимизма по первоисточникамъ	567
III. Прязрачность міра, по ученію буддійскихъ первоисточниковъ	574
IV. Непослѣдовательность Буддизма	581

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Вторая „святая“ истина Буддизма: ученіе о „цѣти причинностей“.

I. Формула и ея разъясненіе по первоисточникамъ	589
II. Самсара и карма, какъ необходимое предположеніе буддійскаго ученія о „цѣли причинностей“	599
III. Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о „цѣли причинностей“	608
IV. Ученіе о самсарѣ и кармѣ, какъ выраженіе практическихъ постулатовъ религіознаго сознанія	615

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Третья „святая“ истина Буддизма: нирвана.

I. Противоположность двухъ господствующихъ мнѣній о нирванѣ.	624
II. Ученіе первоначальнаго Буддизма о нирванѣ	633
III. Ученіе позднѣйшаго Буддизма о нирванѣ	640
IV. Архатство, какъ положительная сторона, по существу отрицательнаго, поятія нирваны	646

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Четвертая „святая“ истина Буддизма: „путь ко спасенію“.

Стран.

I. Общій характеръ буддійской этики и ея мѣсто въ ряду другихъ этическихъ системъ.	656
II. Первая ступень буддійскаго „пути ко спасенію“: добродѣтели справедливости	662
III. Вторая ступень буддійскаго „пути ко спасенію“: созерцательное самоуглубленіе	669
IV. Третья (высшая) ступень буддійскаго „пути ко спасенію“: мудрость. <i>Кризисъ атеистическаго сознанія Индіи</i>	680 689

ГЛАВА ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ.

Индуизмъ, какъ граница естественнаго религіознаго сознанія и какъ выраженіе потребности въ помощи свыше.


I. Общая характеристика Индуизма.	692
II. Тримурти	698
III. Индуистское ученіе объ аватарахъ.	702
IV. Реформаціонная попытка Общества Брами-Сомаджъ и ея внутренній смыслъ.	706
<i>Ретроспективный взглядъ</i>	710

П Р И Л О Ж Е Н І Е.

Литература, извлеченія изъ источниковъ и спеціальныя подробности.	715
Addenda et corrigenda.	752

Prolegomena.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ
ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ
ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГИЙ.



1910

1910

1910

1910

1910

1910

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Ознаніе языческаго и язычествующаго.

Подъ именемъ язычества обыкновенно разумѣютъ совокупность религій, находящихся внѣ религій истинной — совокупность религій *не-истинныхъ*¹. Однако, на такомъ опредѣленіи, какъ отрицательномъ, остановиться нельзя. Правда, оно вѣрно указываетъ одинъ изъ признаковъ, входящихъ въ содержаніе понятія о язычествѣ и чрезъ то опредѣляетъ положеніе его относительно религій ветхозавѣтной и христіанства. Но оно не вводитъ насъ въ пониманіе его внутренней сущности, — того, что именно дѣлаетъ его язычествомъ. Когда намъ даютъ такое опредѣленіе, мы неизбежно спрашиваемъ, дальше: но по чему же именно эти религій остаются внѣ религій истинной, — что, какая сила держитъ ихъ внѣ этой грани и въ чемъ именно заключается ихъ «язычская» сущность?

¹ Такое пониманіе и опредѣленіе *язычества* имѣетъ основаніе уже въ самомъ значеніи словъ, отъ которыхъ терминъ *язычество* произведенъ. Слово: *языкъ* (ἔθνος, вѣроятно отъ ἔθος) означаетъ множество людей, связанныхъ единствомъ языка (въ смыслѣ рѣчи, говора), одинаковыми обычаями, нравами, вообще имѣющихъ однѣ и тѣ же *этническія* особенности, — народъ, *народность*. Слово: *язычникъ* (ἔθνηκος) означаетъ: *иностранецъ, варваръ*. Въ Св. Писаніи Новаго Завѣта *языками* называются, во 1-хъ, *внѣхристіанскіе народы* (хотя и израильтяне называются иногда такъ же *языкомъ*: Іоан. 11, 48 приидуть Римляне и возьмутъ мѣсто я *языкъ* нашъ, Дѣян. 26, 4 житіе убо мое... во *языцѣ* моемъ и др., — однако сравнительно рѣдко, обыкновенно же въ такихъ случаяхъ употреблялись др. выраженія: λαός, γένος, φυλή), при чемъ съ этимъ племеннымъ или національнымъ обособленіемъ *языковъ* отъ народа Божія соединяется дополнительная мысль объ ихъ особомъ, сравни-

Итакъ, религіи языческія суть религіи *естественныя* по своему происхожденію. Какъ религіи естественныя, онѣ неизбежно носятъ на себѣ печать *ограниченности и не-истинности*,—по существу *націоналистичны*. Какъ такія, какъ существенно націоналистическія, ограниченныя и не-истинныя, онѣ *противоположны религіи истинной*, христіанской, предназначенной быть универсальною. Но здѣсь насъ встрѣчаетъ довольно распространенное возраженіе. Прежде чѣмъ дать искомую нами формулу опредѣленія язычества, въ окончательной формѣ, мы должны разъяснить

черпываютъ внутреннюю дѣятельность народнаго духа; мнѣ опсечатывается во внѣшнемъ выраженіи то, что должно собою жить". *Примечаніе Общественн.* 1860 г., т. I, стр. 22—3. *Прокосъ Хрисимъ* разъясняетъ эту важную подробность еще обстоятельнѣе. „Основная, характеристическая черта всего духовнаго развитія древняго міра и всей его исторіи“—пишетъ онъ (ор. cit., I, 9—11, passim)—„есть народная обособленность и исключительность въ противоположность всеобщему, всенародному, общечеловѣческому. Христіанскій міръ, напротивъ, въ своей жизни и исторіи представляетъ собою стремленіе ко всеобщему нравственному объединенію. Въ христіанствѣ народное, но уничтожаясь и не утрачивая своего характера, въ то же время возводится къ общечеловѣческому. Древній міръ, наоборотъ, жилъ разрозненною народною жизнію и не зналъ подобныхъ стремленій, какъ не призывалъ и самаго единства въ происхожденіи людей и народовъ. Открытіе царства благодати, явленіе Духа Утѣшителя, обновившаго собою жизнь челоуѣчества, призвало всѣхъ къ единству, послѣ того раздѣленія, въ какомъ находится древній языческій міръ, какъ глубоко знаменательно выражается это въ одной изъ нашихъ церковныхъ пѣсеней: *Единъ источникъ, языкъ сля, раздѣлише языкъ Вышній. Егда же оиетные языкъ раздѣлише, въ соединеніе оныхъ призва.* Что было во всей жизни древняго міра, то было по преимуществу и въ его религіи, какъ основной и первоначальной формѣ его духовной жизни. *Дѣйствительно въ первомъ цѣломъ есть система больше цѣли, мнѣ разобщицае народныя религіи...* Почти каждая религія существуетъ только для мѣстнаго племени и народа; каждый богъ есть богъ національный и въ странѣ, гдѣ поклоняются ему, онъ теряетъ свое божественное достоинство, перестаетъ быть богомъ... Частыя свойства богонъ и богинъ носятъ на себѣ отпечатокъ мѣстной природы, стоятъ въ связи съ исторіей и судьбами своего народа и его страны, и въ сферы жизни этого народа не нужны, не пригодны, не понятны, лишены смысла и значенія... Боги язычества живутъ въ тѣсной сферѣ мѣстной жизни и не могутъ выйти изъ нея, какъ изъ заколдованнаго круга, безъ того, чтобы не умереть, не уничтожиться. Религія язычества, отъ начала до конца своего существованія, есть не что иное, какъ бесплодное стремленіе выйти изъ этихъ узкихъ и тѣсныхъ предѣловъ разрозненной народнои жизни. Она развивается и процвѣтаетъ, пока живетъ въ этой сферѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ являются попытки на ея обобщеніе, она гибнетъ безвозвратно и ея мѣсто заступаетъ религія общечеловѣческой истинны“.

одинъ изъ относящихся сюда вопросовъ, который ставится съ особенною настойчивостію въ послѣднее время и который, при извѣстномъ его рѣшеніи, легко можетъ быть обращенъ противъ только что изложенныхъ нами соображеній. Мы называемъ языческія религіи *націоналистическими*, такъ какъ каждая изъ нихъ, всегда и неизбежно, связана съ тою или другою національно-стью, психологическая и культурно-историческая ограниченность которой налагаетъ печать ограниченія, односторонности и неистинности, и на самую религію. Но, говорить, не всѣ языческія религіи носятъ на себѣ печать націоналистическаго ограниченія. Наприм., исламъ и еще болѣе буддизмъ, говорить, вполне могутъ быть названы религіями универсальными, какъ универсально и христіанство ³.

Однако, въ такой постановкѣ дѣла, на нашъ взглядъ, кроется очень существенное недоразумѣніе. Начнемъ съ того, что при рѣшеніи вопроса о націоналистическомъ или универсальномъ характерѣ той или другой религіи, — какъ это справедливо признаютъ и защитники зиниматаго универсализма ислама и буддизма, — число послѣдователей отнюдь не можетъ имѣть рѣшающаго значенія: дѣло здѣсь не въ числѣ послѣдователей и не въ территоріальной распространенности той или другой религіи, а въ томъ отношеніи, въ какомъ она стоитъ къ національно-естественной, языческой стихіи жизни народа или отдѣльнаго человека ⁴. И вотъ если мы взглянемъ на вопросъ съ этой стороны, то предъ нами сразу откроется все неизмѣримое различіе между религією христіанскою, покоящуюся на сверхъестественномъ откровеніи,

³ А. Kuenen, Prof à l'université de Leyde: Religion nationale et religion universelle (Islam, Israëlisme, Judaïsme et Christianisme, Bouddhisme). Cinq lectures. 1883.

⁴ Op. cit. pp. 4—6. Кюененъ различаетъ „универсальность“ религіи *фактическую*, то-есть способность религіи переходить за предѣлы той или другой націи, и универсальность *качественную*, то-есть большую или меньшую способность религіи, проникая ту или другую народность, ее преобразовывать и вдохновлять — въ направленіи къ идеалу. И если степень универсальности религіи измѣрять (какъ и должно) не числомъ ея послѣдователей, но качествомъ или *характеромъ вліянія* на нихъ религіи, то, — продолжая свои разсужденія Кюененъ (р. 229), — несомнѣнно, что христіанство наиболѣе обладаетъ характеромъ универсальности, такъ какъ оно наиболѣе способно къ нравственному воздействию на народы, къ l'inspiration et la consécration de la vie personnelle et nationale. Поэтому, — заключаетъ Кюененъ, — ce que demande notre siècle, ce n'est pas moins, c'est plus de christianisme (229).

и религіями естественными или языческими. Первая, пока она не уклонилась въ расколъ или ересь, *возьмаетъ* національное, стихійно-языческое, естественное до себя и, отбрасывая ложныя и грѣховныя наслоенія религіозной мысли и жизни народовъ, живущихъ «естественною» жизнью (то — есть отбрасывая естественное въ смыслѣ *эмпирическомъ*, точнѣе противоестественное), воспринимаетъ остающееся (естественное въ смыслѣ *идеальномъ*, въ смыслѣ присущихъ человѣку по природѣ *нормъ* жизни) въ свой составъ. Напротивъ, религіи языческія, переходя отъ народности къ народности, сами *примыкаютъ* до этихъ послѣднихъ, принимая на себя ихъ неизбѣжныя ограниченія.

Что же касается широкаго распространенія нѣкоторыхъ языческихъ религій, особенно изумительно-широкаго распространенія буддизма ⁵, то оно объясняется тѣмъ, что естественному религіозному сознанию, которое служитъ выраженіемъ въ основѣ своей тождественной природы человѣка, присущи въ формѣ запросовъ и постулатовъ, многія изъ тѣхъ истинъ, которыя, въ положительной формѣ ясно изложенныхъ и раскрытыхъ ученій, даетъ лишь религія откровенная. Если даже, въ виду несомнѣнно присущихъ языческому религіозному сознанию запросовъ или постулатовъ безусловной истины, мы и будемъ усвоить язычеству, — не той или другой отдѣльной языческой религіи, но всему язычеству, въ совокупности, какъ цѣлому собирательному, — характеръ «универсальный», то во всякомъ случаѣ, это будетъ лишь универсальность *вопроса*, но не отвѣта, безотчетной догадки, смутнаго прозрѣнія, но не ясно сознанный увѣренности въ истинѣ. Въ этомъ же послѣднемъ смыслѣ универсальность принадлежитъ только и исключительно христіанству ⁶.

⁵ По исчисленію, которое претендуетъ на точность, буддисты составляютъ 31, 2% всего населенія земного шара, христіане 30, 7%, магометане 15, 7%. Или иначе, въ цифрахъ, буддистовъ всего на земномъ шарѣ около 450 милліоновъ (нѣкоторые насчитываютъ 500 милліоновъ), христіанъ около 400 милл., магометанъ около 175 милл. *Статистика 1881 г.* См. болѣе точныя указанія источниковъ у Edmund'a Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pa-li-Werken dargestellt. Münster. 1890. S. 158—*Statistik des Buddhismus.*

⁶ Какъ это признаютъ и сами защитники мнимой универсальности нѣкоторыхъ языческихъ религій (наприм., *Кюенелъ*, ср. примѣч. 4). Понатіе такъ называемой *постулативной всеобщности* (или „универсальности“) религіозной истины, то-есть всеобщности *запроса, требованія, стремленія*, которыми, въ существѣ своемъ, тоится душа человѣка *по природѣ своей*, — понатіе, которому мы придаемъ я здѣсь и дальше, во всемъ вообще настоящемъ изслѣдованіи,

Теперь мы достигли той ступени, на которой можем уже дать искомую нами формулу опредѣленія язычества. *Подъ именемъ язычества мы разумѣемъ совокупность религій, которыя, какъ естественныя по своему происхожденію, носятъ на себѣ неизблжннмую печать ограниченности и, вслѣдствіе этого, относятся враждебно-отрицательно одна къ другой и одна другую исключая, въ то же время стоятъ въ общей и существенной противоположности къ религіи іудео-христіанской, какъ религіи націоналистическія и неистинныя къ универсальной и едино-истинной.*

Данное нами опредѣленіе язычества, въ его отличіи отъ религіи іудео-христіанской, есть опредѣленіе таѣ-называемое *генетическое*, потому что оно указываетъ, какъ на существенную черту различія между этими религіями, на различіе ихъ по происхожденію: языческія религіи суть религіи естественныя по происхожденію, религія же іудео-христіанская, по своему происхожденію, сверхъестественна. Но мы можемъ разсматривать язычество съ другой точки зрѣнія и, сообразно этому, дать другое опредѣленіе его,—опредѣленіе, таѣ-называемое *морфологическое*, то-есть основанное на составѣ религіознаго сознанія, на анализѣ его элементовъ и ихъ сочетаніи въ извѣстной *формѣ*¹. Морфологическое опредѣленіе язычества, въ его отношеніи къ христіанству, уяснить намъ понятіе о немъ съ другой стороны и, чрезъ это, дополнитъ опредѣленіе генетическое.

Какъ же именно мы должны опредѣлить язычество съ морфологической точки зрѣнія?

Существуетъ множество опредѣленій и, въ зависимости отъ этого, множество классификаціонныхъ схемъ религій, образованныхъ съ морфологической точки зрѣнія, что обусловлено самымъ существомъ вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь форму сочетанія, въ той или другой религіи, основныхъ элементовъ рели-

очень большое значеніе,—будетъ разъяснено нами ниже (ср. стр. 20). Къ вопросу объ отношеніи христіанства къ національности см.: 1) *Д. И. Введенскій*—„Общехристіанское единеніе и національная самобытность народовъ“ (въ журналѣ *Вѣра и Церковь*, 1901, кн. 3-я) и 2) *Кн. А. Угломскій*—„Национальное обособленіе христіанскихъ народовъ и историческая задача церкви“ (въ журналѣ *Бююславскій Вѣстникъ*, 1899, июнь). О послѣдней монографіи см. критическую замѣтку въ *Русскомъ Вѣстникѣ*, 1899, сентябрь, стр. 290—292.

¹ *Морфологическое* понятіе о предметѣ называется иногда таѣ-же *идеологическимъ*. Различіе здѣсь лишь въ отгѣнкахъ: первый терминъ подчеркиваетъ *форму* или *синтезъ* элементовъ предмета (въ нашемъ случаѣ религій), а второй—самые *элементы* или *идеины: содержаніе* предмета.

гіознаго сѣзнанія и опредѣляемый этиъ ея характеръ можно разсматривать съ различныхъ точекъ зрѣнія и въ основу классификаціи, вслѣдствіе этого, можно полагать различные принципы. И сколько опредѣлится такихъ принциповъ, столько получится и классификаціонныхъ схемъ, столько будетъ и отбѣнковъ въ опредѣленіи одного и того же понятія язычества, въ его отличіи отъ христіанства *. Но если пазъ всѣхъ возможныхъ принциповъ опредѣленія и классификаціи религій мы возьмемъ тотъ, который наиболѣе отвѣчаетъ самому существу дѣла, то придемъ къ тому понятію о язычествѣ, въ его отличіи отъ христіанства, которое не только доселѣ было, но несомнѣнно и впредь останется наиболѣе стойкимъ. Мы разумѣемъ раздѣленіе всѣхъ религій на теизмъ и пантеизмъ (подъ который недавно, по нашему мнѣнію вполнѣ основательно, были подведены такъ же деизмъ и атеизмъ *) и опредѣленіе язычества, какъ совокупности религій пантеистическихъ.

Теизмъ и пантеизмъ: вотъ, въ самомъ дѣлѣ, два основныхъ типа религій, два типа не только отличныхъ другъ отъ друга, но и прямо другъ другу противоположныхъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ. Всматриваясь въ составъ и сочетаніе элементовъ, въ теизмъ и пантеизмъ, мы находимъ, что въ нихъ все

* Сравнительную оцѣнку различныхъ принциповъ классификаціи религій съ морфологической точки зрѣнія см. у *Rantzenhoff*: *Religionsphilosophie* (Hbbrs. von Hanne, Braunschweig, 1894, 2-te Aufl, Ss. 125—159) и *Raoul de la Grasserie*: *Des religions comparées au point de vue sociologique* (Paris, 1889: pp. 352—370). Разнообразіе здѣсь наумительное! Намъ говорить (Grasserie) о religions *humanistes* (ou subjectives) и *divinistes*; *contumères* и *réformées*; *individuelles*, *familiales* и *nationales* (ou internationales); *legalistes* и *formalistes*; *oligothéistes*, *cosmothéistes*, *psychothéistes*, *olothéistes* и т. д., и т. д. И этому разнообразію трудно конецъ предвидѣть, потому что именно въ создаваніи новыхъ терминовъ, въ номенклатурѣ всего охотнѣе проявляетъ себя страсть къ оригинальничанью. Даже недвижные ученые платятъ иногда дань этому увлеченію. Припомнимъ, наприм., хотя-бы *Teichmüller* съ его „проективистическими“ религіями (*Gustav Teichmüller, Religionsphilosophie*, s. 113. *Die projectivischen Religionen*)!

* *Н. Богдановъ*. Теизмъ и Пантеизмъ, *Нижній-Новгородъ*, 1899, стр. 28 и 274. Авторъ, по нашему мнѣнію, совершенно основательно считаетъ деизмъ и атеизмъ (материализмъ) лишь „недоразвившимися формами“ пантеизма. Что касается политеизма который иногда ставятъ на ряду съ теизмомъ, деизмомъ и пантеизмомъ, то овъ, очевидно, есть не что иное, какъ *вымышленная и повсержственная стирона* все того же, еще несознаващаго себя въ своей сущности, пантеизма.

свохарактерно и глубоко, принципиально различно, начиная уже съ исходныхъ точекъ. Въ теизмѣ релігіозный идеаль осуществленъ отъ вѣка и вполне опредѣленно,—въ Личномъ Богѣ. Въ пантеизмѣ, напротивъ, онъ всецѣло лежитъ еще въ будущемъ, въ прошломъ же и настоящемъ находится лишь въ состояніи сокрытомъ, потенциальномъ, такъ сказать, *in statu nascendi*. Строго говоря, Божества для пантеизма *пока еще нѣтъ*, хотя оно должно быть и *будетъ*¹⁰, почему и релігіозный процессъ, — отъ котораго впрочемъ съ пантеистической точки зрѣнія не строго отличается и процессъ обще-культурный, — есть для пантеиста процессъ богостановленія или богообразования. Далѣе, въ теизмѣ Личный Богъ, какъ свободный, признается творцемъ міра. Напротивъ, въ пантеизмѣ, безличное, пока еще пребывающее лишь въ возможности, потенциальное, «сокрытое» божество, не можетъ, конечно, быть творцомъ, но служить лишь какимъ-то неопредѣленно-тонкимъ субстратомъ, который «эволюируетъ» въ міръ, проходя затѣмъ въ мировомъ процессѣ различныя формы и лишь медленно восходя къ совершенству. Съ теистической точки зрѣнія смыслъ исторіи есть *Богочеловѣкъ*, воплотившійся для спасенія нашего человѣчества. Въ пантеизмѣ смыслъ исторіи есть *человѣчко-богъ* или, по новѣйшей терминологіи, *сверхчеловѣкъ*, къ порожденію котораго будто бы, направляется весь мировой процессъ. Итакъ, съ одной стороны, въ теизмѣ, Личный Богъ, тварный и; следовательно, условный, ограниченный характеръ міра и Богочеловѣкъ, какъ его смыслъ и конечная цѣль. Съ другой стороны, въ пантеизмѣ, безлично-потенциальное божество, міръ, какъ его проявленіе, и *человѣчко-богъ*, какъ цѣль¹¹. Мы дѣй-

¹⁰ Eguet, *Levin*. Dialogues et fragments philosophiques (3-me éd., 1886, Paris, p. 78—79), «Итакъ, вы думаете, что Бога нѣтъ, но что онъ будетъ?— Не совсѣмъ такъ: онъ существуетъ вѣчно, но *онъ не реализуемъ*,—*онъ нѣкогда будетъ, будетъ реализованъ сознаніемъ, инстинктивнымъ или же, но безконечно въ превосходящемъ...* Универсальная задача всего живущаго *усовершенствовать Бога* (de faire Dieu parfait): организовавъ челоѣчество, разумнѣекогда, *организуемъ и Бога* (après avoir organisé l'humanité, organisera Dieu)... См. объ этомъ подробнѣе въ нашей книгѣ: *Очеркъ современной французской философіи*, Харьковъ, 1894, стр. 99.—107 («Философія религіи Ренана»). Обстоятельную критику релігіозно-философскихъ фантазій Ренана дасть Каро, въ своей извѣстной книгѣ: *L'idée de Dieu* (переведена на русскій языкъ подъ нашею редакціею, см. 3-й выпускъ «Избранной бібліотеки современныхъ западныхъ мыслителей»).

¹¹ См. характеристику современныхъ увлеченій языческо-пантеистическими «стихіями» мысли, до мечты о *человѣчко-богѣ* включительно, въ нашей бро-

ствительно видимъ, такимъ образомъ, радикальную противоположность во всѣхъ существенныхъ пунктахъ между этими двумя религіозными міросозерцаніями: теистическимъ и пантеистическимъ.

Итакъ, *язычество, съ морфологической точки зрѣнія, есть пантеизмъ и, какъ такой, глубоко и существенно противоположно религіи христіанско-теистической.*

Возвращаясь теперь къ данному нами выше *генетическому* понятію о язычествѣ, мы находимъ, что оно стоитъ въ самой непосредственной и тѣсной связи съ только что установленнымъ понятіемъ,—понятіемъ морфологическимъ. Въ самомъ дѣлѣ, естественное религіозное сознаніе, по самой природѣ своей, какъ двойственное, истинное въ стремленіи и полунстинное или прямо ложное въ осуществленіи, движется неувѣренно, какъ бы ощупью, выражаясь больше въ вопросахъ и смутныхъ требованіяхъ (постулатахъ), чѣмъ въ отвѣтахъ и свободныхъ утвержденіяхъ истины. И божество для него дѣйствительно есть лишь нѣчто непрерывно становящееся, но не отъ вѣка «ставшее» или, точнѣе не отъ вѣка *Сущее* (Сый). Оно не опредѣлилось предъ естественнымъ сознаніемъ и не можетъ опредѣлиться въ своей изначальной реальности и истинѣ. Такимъ образомъ, признаки язычества генетической («язычество есть совокупность религіи естественныхъ») и морфологической («язычество есть пантеизмъ») относятся между собою какъ основаніе и слѣдствіе: язычество есть пантеизмъ, *потому что* оно, по своему происхожденію, естественно. И такимъ характеромъ запечатлѣны не только религіи, находящіяся внѣ откровенной религіи, но такъ же и всѣ тѣ проявленія религіознаго сознанія, которыя, хотя и стоятъ во внѣшнемъ отношеніи къ религіи христіанской, но сущностію своею еще всецѣло удерживаются на естественной почвѣ. Таковы, въ современномъ христіанскомъ мірѣ всѣ тѣ увлеченія «худыми» и «немошными» стихіями чисто языческой мысли и жизни, всѣ тѣ религіозныя и мистико-теософическія увлеченія, которыми страдаетъ особенно западный христіанскій міръ, подчиненный притяженіямъ различныхъ пережитковъ древняго и новаго язычества, начиная отъ необуддизма и кончая нищенскимъ культомъ «сверхчеловѣка» и которыя всѣ тяготеютъ къ «порожденію» *новаго божества* и его воплощенію въ челоуѣко-богъ. Въ отличіе отъ *сознанія язы-*

ческаго въ собственномъ смыслѣ, такіа увлеченія язычествомъ, опредѣлившіяся въ средѣ обществъ христіанскихъ, можно назвать *сознаніемъ язычествующимъ*.

Собирательный субъектъ исторіи, расчлененный на множество народностей, исповѣдующихъ различныя языческія религіи, живетъ сложною и многостороннею жизнью, которая, протекая широкою потокомъ въ странахъ внѣ-христіанскихъ, отчасти проторгается и въ жизнь народовъ христіанскихъ. Весь строй жизни язычества, вся его «культура», духовная и матеріальная, его теоретическое міросозерцаніе, практическая жизнь и творчество, — все это запечатлѣно особеннымъ, специфически-языческимъ характеромъ, съ его природнымъ пантеизмомъ. Но хотя, такимъ образомъ, жизнь сознанія собственно *религіознаго* неотдѣлимо тѣсно связана въ язычествѣ со всемъ строемъ жизни, однако, въ отвлеченіи религіозный моментъ можно разсматривать отдѣльно — и въ сознаніи собственно языческомъ; и въ сознаніи язычествующемъ. Его объемъ, составъ и границы опредѣляются тѣми специальными вопросами, на которые даетъ отвѣтъ религія: вопросы о Богѣ, о безсмертномъ человеческомъ духѣ, о служеніи Богу, о богоугодной или нравственной жизни и т. д. Именно это мы и называемъ *религіознымъ сознаніемъ язычества*, философское изученіе исторіи котораго составляетъ предметъ нашего настоящаго изслѣдованія. Для болѣе точнаго отграниченія предмета и области нашего изслѣдованія, къ данному опредѣленію слѣдуетъ сдѣлать еще одно замѣчаніе: мы изслѣдуемъ религіозное сознаніе язычества лишь *въ теоретическомъ, но не въ практическомъ* моментѣ, — въ его вѣрованіяхъ, ученіи, міросозерцаніи, но не въ его культѣ и ритуалѣ, дисциплинѣ, мірской и монашеской, не въ укладѣ и строѣ его внѣшней жизни. Это — болѣе обширная задача, отчасти переходящая уже въ общую исторію культуры: ставить такую задачу, во всей ея широтѣ, не входитъ въ наши намѣренія.

II.

Исторія язычества, какъ исторія постепеннаго раскрытія доступной естественному религіозному сознанію истины и какъ исторія постепеннаго уясненія послѣднимъ своихъ границъ.

Если мы хотимъ понять жизнь естественнаго религіознаго сознанія, въ ея сокровенномъ существѣ, и уяснить ея законы, то мы должны сосредоточить свое преимущественное вниманіе на

его отношеніи къ той истинѣ, которая имѣетъ для него, средоточное значеніе. Но такая средоточная истина религіознаго сознанія есть истина бытія Божія. Та жизнь и тотъ свѣтъ, которые исходятъ изъ этой истины, вызываютъ къ жизни и освѣщаютъ свѣтомъ и всѣ другія истины, которыми живетъ и дышетъ религіозное сознаніе. Вместе съ нею; эти возгораются или гаснутъ и живутъ и свѣтятъ человѣку лишь въ той мѣрѣ и съ тою силою, съ какими живетъ и свѣтитъ та. Естественно, поэтому, что, если мы хотимъ уяснить себѣ жизнь естественнаго религіознаго сознанія, то должны сосредоточить свое вниманіе на его отношеніи къ вопросу о бытіи Божіемъ. Итакъ, на чемъ же держится въ естественномъ религіозномъ сознаніи эта основная истина? Во имя чего естественные человѣкъ и человѣчество утверждаютъ дѣйствительность высшей, надмірной Реальности?

Если-бы умѣстно вспомнить, для ориентировки въ вопросѣ, введенное Кантомъ различіе философіи, какъ мудрости, съ одной стороны, «шкальной», а съ другой «мировой» (общечеловѣческой), то это именно здѣсь. Ибо именно здѣсь, въ отношеніи къ вопросу о бытіи Божіемъ, школа и жизнь расходятся наибѣлье глубокимъ образомъ.

Школа думаетъ утвердить истину бытія Божія на острій тонкихъ умозаключеній. Она разсматриваетъ ее, какъ *выводъ*, полученный путемъ обратнаго умозаключенія изъ фактовъ. Въ своихъ знаменитыхъ «доказательствахъ бытія Божія» она дала образцовую схему такъ называемаго *регрессивнаго* доказательства, которая отсюда была нерѣдко переносима и на другіе аналогичные случаи, гдѣ вопросъ шелъ объ установкѣ иныхъ реальностей (внѣшняго міра и нашей души). Но именно это примѣненіе приемовъ теоретическаго логизированія тамъ, гдѣ вопросъ идетъ объ опытѣ, объ установкѣ факта, гдѣ осизающая рука и созерцающій глазъ говорятъ гораздо больше, чѣмъ умозаключающій разумъ,—именно это и показало со всею очевидностью, ихъ ненадежность даже и въ своей собственной сферѣ, для которой они первоначально были придуманы, то есть въ области вопросовъ религіознаго сознанія. И вотъ почему въ настоящее время сама «школа».—защитники доказательствъ бытія Божія точно такъ же какъ и ихъ противники сходятся во мнѣніи, что этотъ путь не можетъ быть признанъ надежнымъ и что знаменитыя доказательства бытія Божія имѣютъ силу лишь при известныхъ условіяхъ и ограниченіяхъ.

Было бы, излишне еще раз перечислять здѣсь все тѣ ошибки мысли, которыми отзвѣченъ долгій путь школьной разработки доказательствъ бытія Божія ¹². Для нашей цѣли совершенно достаточно указать лишь основную логическую ошибку, равно являющуюся и въ всѣхъ. Эта ошибка здѣсь та же, что и при регрессивномъ доказательствѣ реальности внѣшняго міра и реальности нашей души ¹³; то есть, скрытое ретію принципі: вывода всякій разъ гораздо больше, чѣмъ насколько уполномочиваютъ посылки, доказательства и здѣсь сохраняютъ видимость логической состоятельности лишь благодаря тому, что тихомолкомъ уже заранее вводятъ то, что еще только хотѣтъ «доказать». Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь изъ того, что въ мірѣ все случайно, измѣнчиво и непостоянно—посылка космологическаго доказательства—никакая логика не уполномочиваетъ заключать, что должна существовать необходимая, неизмѣнно тождественная и вѣчно пребывающая Первопричина міра (такъ какъ вѣдь именно этихъ признаковъ: необходимости, неизмѣннаго себѣ равенства и пр., въ послыжѣ и не дано). И если, вопреки этому, космологическое доказательство дѣлаетъ такое умозаключеніе, то ясно, что оно вводитъ тихомолкомъ искомый тезисъ *изъ какаго-то другого источника*. Равнымъ образомъ, никакая логика не уполномочиваетъ изъ частныхъ проявленій въ мірѣ цѣлесообразности—посылка телеологическаго доказательства—заключать къ существованію премудраго и разумно-цѣлеполагающаго Творца міра. И если, вопреки очевидности (вопреки существованію фактовъ противоположнаго характера), телеологическое доказательство дѣлаетъ такое заключеніе, то ясно, что, въ сущности, здѣсь не мысль о цѣлесообразномъ устройствѣ міра даетъ выводъ о его премудромъ Творцѣ, но скорѣе наоборотъ—эта послѣдняя предрасполагаетъ нашъ умъ заранее вѣровать въ цѣлесообразное устройство всего міра, не-

¹² См. критику традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія 1) у *Н.В. Тихомирова*: «Имманентная критика рациональнаго богословія (гносеологическія и метафизическія предпосылки истинны бытія Божія)», Харьковъ, 1899 (первоначально въ *Вѣсть и Разумъ*); 2) у проф. *Несмѣлова* въ его докторской диссертациі: «Наука о человѣкѣ (опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни)», Казань, 1898, т. I, стр. 312 и слѣд.

¹³ См. подробное разъясненіе методологии вопроса о реальности внѣшняго міра въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, выпускъ 1-й—*Законы нравственности и реальность внѣшняго міра*, Харьковъ, 1901 года.

смотря на очевидныя отрицательныя инстанціи. Точно такъ же, если различныя формы доказательствъ, берущихъ точку отправленія въ субъектѣ,—доказательства: гносеологическое, нравственное, психологическое,—опираясь на требованіе человекомъ истины, добра и красоты и; минуя факты постоянныхъ уклоненій человека въ область лжи, зла и т. д.; заключаютъ о бытіи живаго Первообраза души человеческой, живаго Носителя и Первоисточника истины, добра и духовной красоты то здѣсь опять таки не эти *дообстоятельныя* факты человеческой жизни (стремленіе разумъ и къ истинѣ и ко лжи и т. д.) уполномочиваютъ на выводъ, но скорѣе, наоборотъ, антиципированный, заранее молчаливо взятый изъ другого источника, выводъ заставляетъ сосредоточивать наше вниманіе на одной сторонѣ психической дѣйствительности, игнорируя другую (для которой въ такомъ случаѣ ищется *дополнительное* объясненіе). Такимъ образомъ, повсюду въ доказательствахъ бытія Божія «выводъ» лишь кажущійся: истина бытія Божія здѣсь не заключеніе, а *предположеніе* и, въ сущности, «доказательства» здѣсь не имѣютъ ничего общаго (кроме развѣ сигналистической схемы) съ дѣйствительными выводными процессами¹⁴.

¹⁴ Это, можно сказать, въ настоящее время общепризнанный тезисъ. Что въ доказательствахъ отъ *объективнаго* міра истина бытія Божія есть не выводъ, а предположеніе—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. „Если философская мысль“—пишетъ проф. Несмалова относительно лучшаго изъ доказательствъ этого типа, то есть доказательства телеологическаго—„склоняется къ признанію въ мірѣ дѣятельности Высшаго Разума, то это признаніе во всякомъ случаѣ опредѣляется не фактомъ механической цѣлесообразности въ природѣ, а только *заранѣе допущенной* вѣрой человека въ дѣйствительное существованіе Бога. Не имѣй человекъ этой вѣры въ дѣйствительное бытіе Бога, онъ никогда бы, конечно, и не узналъ въ механизмѣ физическаго міра творческой *дѣятельности* Его, какъ это и бываеетъ съ человекомъ въ обстояніи невѣрія, когда онъ воплѣтъ признаеетъ цѣлесообразную дѣятельность природы и однако же сводитъ начало этой цѣлесообразности не къ разумному велѣнію Божественной воли, а къ слѣдой необходимости физическихъ движеній“ (ор. cit., стр. 322). По мысли Почтовнаго автора, истина бытія Божія перестаетъ быть простымъ предположеніемъ и становится истинною доказанною и научно оправданною лишь въ доказательствахъ психологическомъ: „Во всякомъ случаѣ“,—пишетъ онъ (тамъ же, стр. 331),—„никакого другаго пути къ оправданію *обоснованія* не существуетъ и психологическое доказательство является *единственнымъ* доказательствомъ, которое *прямымъ* и *дѣйствительно научнымъ* путемъ ведетъ человека къ достоверному познанію о Боге“. Однако, и самъ авторъ только-что приведенныхъ словъ, считаеетъ необходимымъ сдѣлать къ этому тезису, имъ самымъ подчеркнутому, слѣдующее важное ограниченіе: „Если мы посоветуемъ какому-нибудь человеку

Это не значить, конечно, будто доказательства бытія Божія лишены всякаго научнаго значенія и должны быть изъяты изъ употребленія, хотя-бы даже только «школьнаго». Нѣтъ. Но на нихъ должна быть установлена существенно иная точка зрѣнія. Это не *регрессивныя* доказательства, не обратныя заключенія отъ фактовъ, но доказательства *прогрессивныя*, стремящіяся оправдать для ищущаго отчетливости сознанія то, что уже непосредственно извѣстно ему *изъ какого-то иного источника*, какъ непреложная истина. Дѣло здѣсь обстоитъ совершенно такъ же, какъ и въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра. Принимая, вмѣстѣ съ непосредственнымъ («наивнымъ») сознаніемъ, внѣшній міръ за очевидный фактъ (гипотетически), теоретикъ, берущій на себя

заглянуть внутрь себя и увидѣть въ себѣ образъ Божій и на основаніи этого образа убѣдиться въ томъ, что Богъ дѣйствительно существуетъ, а между тѣмъ онъ давнымъ давно уже порѣшилъ свою мысль видѣть въ себѣ только организованную глыбу земли, то ясное дѣло, что, прежде чѣмъ говорить о Богѣ, нужно еще приготовить его къ этому разговору, нужно еще разъяснить ему его самого. Насколько возможно это разъясненіе человѣка, настолько возможно и научное доказательство бытія Божія, и насколько недостаточно научное познаніе о человѣкѣ, настолько *недостаточно и психологическое доказательство бытія Божія* (тамъ же). А чтобы психологическое доказательство было достаточно и получило характеръ *принудительной очевидности* (каковой оно „пока“ еще не имѣетъ), необходимо, чтобы наука о духѣ предварительно хорошо разъяснила *идеальную природу человеческой личности въ смыслѣ образа Божія*, такъ какъ лишь въ такомъ случаѣ „*объективное существованіе Бога было бы для человека такъ же несомнительно, какъ несомнительно для него объективное существованіе его собственной личности, которая фактически представляетъ собою идею Бога или является реальнымъ образомъ Бога*“ (329—330). Итакъ, по мысли почтеннаго автора, и психологическое доказательство уже *предполагаетъ*, какъ свой исходный пунктъ, *божнородіе человеческой личности*, что и должна предварительно разъяснить психологическая наука (и чего—добавимъ—она рѣшительно не можетъ сдѣлать не впадая въ *petitio*, то-есть, не предполагая уже заранѣе того, чего ищетъ).—Къ тому же, въ сущности, выводу, на основаніи анализа психологическаго доказательства, приходитъ и другой изъ названныхъ нами выше критиковъ психологическаго доказательства бытія Божія: онъ признаетъ необходимымъ условіемъ его состоятельности „*онтологическій постулатъ теоморфизма*“ (И. В. Тихомировъ; *op. cit.*, стр. 64), опираясь, въ этомъ своемъ сужденіи, на голосъ нашего авторитетнаго богослова, епископа Сильвестра. Но если *теоморфизмъ*, мысль о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, то-есть не только признаніе Бога, но уже и нѣкоторое знаніе Его свойствъ есть *предположеніе* психологическаго доказательства, а, слѣд., и другихъ, то во что же они превращаются?... Это, въ сущности, не доказательства, а простая тавтологія, облеченная въ силлогистическую форму...

нелегкую (и часто двусмысленную) задачу «доказать» объективную действительность этого факта, стремится, во-первыхъ, *констатировать и индивидуализировать* его, то-есть показать, чѣмъ утверждаетъ себя въ нашемъ сознаниіи именно этотъ фактъ въ ряду другихъ фактовъ (на которые онъ не можетъ быть, поэтому, сведенъ) и, во-вторыхъ, — *оправдать* этотъ фактъ вытекающими изъ него слѣдствіями, то-есть, показать, что, если реальность внѣшняго міра есть для теоретическаго сознаниія лишь гипотеза, то во всякомъ случаѣ, гипотеза наиболѣе вѣроятная, настолько вѣроятная, что противоположная ей гипотеза, безъ допущенія очевидныхъ несообразностей, немыслима. Лишь при такой перестановкѣ, «доказательства» реальности внѣшняго міра утрачиваютъ характеръ чего-то невыполнимаго по самымъ условіямъ задачи (каковымъ характеромъ отличаются всѣ вообще регрессивныя доказательства реальностей). Совершенно подобнымъ же образомъ и въ отношеніи къ вопросу о реальности Божества: принявъ, вмѣстѣ съ обще-человѣческимъ религіознымъ сознаниемъ, вѣрующимъ безотчетно, бытіе Божіе, какъ фактъ, теоретикъ долженъ направлять свои усилія къ тому, чтобы, во-первыхъ, установить и индивидуализировать этотъ фактъ въ ряду другихъ фактовъ, и во-вторыхъ — оправдать его слѣдствіями, прямыми и косвенными, сначала для міра внутренняго, а потомъ и для міра внѣшняго.

Здѣсь мы приходимъ къ восстановленію логическихъ правъ и даже, быть можетъ, правъ преимущественныхъ, въ отношеніи къ тому доказательству, которое изъ всѣхъ спорныхъ обыкновенно считается наиболѣе спорнымъ. Мы говоримъ о доказательствѣ *историческомъ*¹⁵.

¹⁵ Проф. *Нестлювъ*, *op. cit.*, стр. 314. См., напротивъ, блестящую и убѣдительную защиту этого доказательства у *Gustav'a Theodor'a Fechner'a*: *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, Leipzig, 1863. Ss. 49—80. Es ist mit dem Glauben.—нищеть, между прочимъ. *Фехнеръ* (S. 63—4),—wie mit dem Feuer. Das Feuer greift um so leichter um sich, je weiter es schon um sich gegriffen hat, aber verzehrt auch um so leichter seinen Stoff; und würde längst auf der Erde ausgegangen sein, wenn nicht immer neuer Stoff nachwüchse. So kann ein Glaube, dem der Stoff nicht aus der Natur der Dinge und einem wahren und allgemeinen Bedürfnisse des Menschen immer neu nachwüchset, nicht auf die Länge fortbestehen. Je länger er Bestand hat, je weiter er um sich gegriffen hat, je mehr sich seine Conflictе mit der Natur der Menschen und Dinge entwickeln, seine nachtheiligen Folgen häufen und verbreiten, so näher rückt er seinem Wendepuncte, und so sehen wir einen Irrthum, eine Fabel

Какъ бы высоко мы ни ставили желаніе каждаго отдѣльнаго ума пройти къ истинѣ *своимъ* путемъ и удостовѣриться въ ней самостоятельно, во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать, что всякій, даже самый великій, единичный умъ есть лишь одинъ изъ членовъ необъятно-великаго царства умовъ, вмѣстѣ съ ними черпающей мотивы и внушенія для своихъ утвержденій и своихъ отрицаній изъ общечеловѣческой сокровищницы. Иному теоретику, измыслившему «свой» доказательства бытія Божія или «свой» методъ ихъ опроверженія, можетъ казаться, будто онъ стоитъ на вершинѣ человѣческаго развитія и будто одинъ только видитъ дѣло ясно. Но кто смотритъ на него со стороны и рассматриваетъ его въ исторической перспективѣ, тому эти притязанія кажутся въ высокой степени сомнительными. Благодаря извѣстному закону, который можно назвать *закономъ исторической косности*, отдѣльный человѣкъ, вопреки всякимъ новаторамъ, всегда будетъ предпочитать, пусть даже заблуждаться, но со всѣми:

Salamen miseris, socios habuisse matorum...

Конечно, истина далеко не всегда на сторонѣ большинства. Духовный ростъ человѣчества совершается отдѣльными оригинальными умами, пролагателями новыхъ путей, пионерами мысли и духовной культуры, которые, проникаясь своими «странными новшествами», обыкновенно порываютъ со средою и «опережаютъ время». Однако, и оригинальные умы опережаютъ именно только *время*, но никогда не могутъ опередить *человѣчество*, ибо они сами суть лишь его представители. И если они находятъ адептовъ (а при этомъ только условіи в возможно движеніе исторіи впередъ), то это служитъ яснымъ признакомъ того, что хотя медленно, но человѣчество, — даже рядовое, массовое человѣчество, — все же дорастаетъ, наконецъ, до своихъ вождей, до ихъ точки зрѣнія, до способности взглянуть на предметъ тѣми же глазами и тогда или санкціонировать ихъ казавшіяся дотолѣ «странными» новшества, или отвергнуть со всею властью единогодушнаго приговора ¹⁶.

nach der andern fallen. die Wahrheit aber sich immer mehr festigen und stärken, grösseren und festeren Boden gewinnen...

¹⁶ Умы гениальные всегда идутъ впереди людей обыкновенныхъ, — „толпы“, массы. Но вѣдь и они — *люди*. отличающіеся отъ другихъ лишь тѣмъ, что, какъ лучшие представители человѣческаго типа, уже приближающагося въ нихъ къ своему идеалу или своей нормѣ, они *смотрятъ шире и видятъ*

Такъ было и въ исторіи развитія религіознаго сознанія. И здѣсь оригинальныя новаторства всегда были регулируемы общимъ сознаніемъ. И здѣсь первоначально оригинальное и исключительное мало-по-малу становилось массовымъ или «народнымъ», чтобы затѣмъ стать необходимымъ, разъясненнымъ и сознаннымъ элементомъ общечеловѣческаго сознанія или же быть отвергнутымъ со стороны послѣдняго. И такое движеніе религіозной исторіи обусловлено самымъ существомъ дѣла. Если вообще, по роковой дискурсивности человѣческаго ума, намъ свойственно не сразу охватывать предметъ со всѣхъ сторонъ, но лишь частично и послѣдовательно, изучая одну сторону за другой, то тѣмъ болѣе это должно имѣть мѣсто при такомъ сложномъ и поистинѣ неисчерпаемомъ и необозримомъ фактѣ, какъ основной фактъ

глубже, дальше и шире. И вотъ почему—именно вслѣдствіе этого тождества основного типа, во всѣхъ его существенныхъ свойствахъ,—даже и самый обыкновенный человѣкъ, *при известныхъ условіяхъ*, способенъ понять или, если и не понять, то *уловить предчувствіемъ* истинность гениальныхъ прозрѣній (конечно, здѣсь рѣчь идетъ не о какихъ нибудь специально-научныхъ „открытіяхъ“, „изобрѣтеніяхъ“ и т. д.: для пониманія и опѣнки *этихъ* истинъ проверка чувствомъ или „предчувствіемъ истинны“, конечно немного значить). Здѣсь, какъ и повсюду въ аналогичныхъ случаяхъ, съ философскою точкою зрѣнія необходимо строго различать,—чего, къ сожалѣнію, обыкновенно не дѣлаютъ,—всеобщность *эмпирическую* и такъ-называемую *постулативную*. Эмпирически даже и законы мышленія не всеобщы (они нарушаются гораздо чаще, чѣмъ обыкновенно думаютъ). Однако, если нарушителей этихъ законовъ довести (путемъ разъясненій) до сознанія ошибки, то упорствовать въ ней они, конечно, не будутъ (если это субъекты нормальные). А это и значить, что законы мышленія имѣютъ *постулативную всеобщность*, то-есть, что при известныхъ условіяхъ они сознаются и признаются всѣми, даже и ихъ нарушителями, въ качествѣ необходимыхъ и безусловно-обязательныхъ для мысли требованій или постулатовъ. Точно также и законы нравственности *эмпирически* не всеобщы, ибо есть люди безнравственные, преступники и т. д. Но такъ какъ даже и эти послѣдніе могутъ быть (путемъ увѣщаній, измѣненія условій ихъ жизни) возведены къ сознанію обязательности для себя требованій (постулатовъ) нравственнаго закона, то, значить, и за этими законами мы должны признать постулативную всеобщность. Подобнымъ же образомъ, мы должны относиться и къ вопросу о всеобщности религіозныхъ истинъ: и онѣ непременно заявляютъ о себѣ въ сознаніи каждаго человѣка властнымъ требованіемъ себѣ признавая и, *при известныхъ условіяхъ*, сознаются и признаются каждымъ; значить, и имъ, несмотря на исключенія, должна быть усвоена опять-таки именно постулативная всеобщность. И такая всеобщность несомнѣнно доказывается исторически,—даже самыми уклоненіями отъ религіозной истины, самыми уродливостями и аномаліями религіозной жизни, даже самымъ, наконецъ, атеизмомъ.

религіознаго сознанія—истина бытія Божія. Къ этому великому мистическому факту, то-есть, къ сознанію своей связи съ Божествомъ (а это вѣдь и есть религія), человѣчество становилось въ многообразныя и многообразныя отношенія и, соотвѣтственно этому, религіозное сознаніе находило въ немъ для себя неисчерпаемое жножество точекъ отправленія, которыя, опять таки благодаря дискурсивности нашего ума, должны были выступать въ исторіи лишь мало-по-малу.

Попытаемся заключить нашу мысль въ болѣе строгія рамки. Мы сказали, что доказательства бытія Божія могутъ быть возстановлены въ научномъ значеніи, если мы будемъ разсматривать ихъ, какъ доказательства не регрессивныя, но прогрессивныя. Прогрессивное доказательство, въ отличіе отъ регрессивнаго, не ставитъ себѣ цѣлью вывести изъ извѣстнаго нѣчто дотолѣ неизвѣстное, но ограничивается болѣе скромною задачею—разъясненіемъ и оправданіемъ доказываемаго положенія, принятаго сначала лишь гипотетически, по довѣрію къ непосредственному свидѣтельству сознанія. И вотъ если мы взглянемъ на исторію естественнаго религіознаго сознанія человѣчества съ этой точки зрѣнія, то увидимъ, что, при надлежащей, философской постановкѣ, она есть, въ сущности, не что иное, какъ именно такое «доказательство» бытія Божія,—въ распространенной формѣ.

Изучая методически исторію религіознаго сознанія со стороны *положительной*, то-есть со стороны осуществленныхъ въ ней религіозныхъ стремленій, *достигнутаго богосознанія*, мы можемъ открыть въ томъ великомъ мистическомъ фактѣ, которымъ оно живетъ, одну за другою всѣ стороны, служившія точками отправленія для различныхъ типовъ религіозной жизни и мысли. Тогда предъ нами откроется широкая и весьма поучительная картина: различными путями и въ различныхъ формахъ, при всѣхъ уклоненіяхъ, этотъ мистическій фактъ частично *открывался* даже естественному религіозному сознанію, заявляя себѣ, какъ неотразимая власть, вліяніе которой сказывается во всѣхъ подробностяхъ и простирается на всѣ стороны индивидуальной и общественной жизни. Прослѣживая этотъ процессъ, и въ его исходныхъ точкахъ и въ его развѣтвленіяхъ, до конца, мы увидимъ, что постановка факта совершается здѣсь по общенаучному методу: онъ разлагается на элементы и для каждаго элемента въ нашемъ сознаніи указывается соотносительная объективная сторона,—его, какъ говорятъ, объективный коррелятъ, то-есть Само

верховное Основаніе и Начало нашей религіозной жизни, поскольку въ томъ или другомъ отношеніи Оно открывається въ ней. Это дѣлаетъ, для удостовѣренія въ свѣдѣ истинности, и сознаніе индивидуальное и ничего иного оно не дѣлаетъ и дѣлать не можетъ. Отличіе исторической или, говоря въ современныхъ терминахъ, коллективно-психологической постановки дѣла отъ постановки индивидуально-психологической заключается лишь въ томъ, что въ первомъ случаѣ фактъ данъ въ сознаніи не одного лица, а многихъ и, будучи разложенъ на великомъ экранѣ исторіи, является предъ нами въ безконечно—разнообразныхъ сочетаніяхъ, въ различныхъ условіяхъ, съ неисчерпаемо разнообразныхъ сторонъ и, потому, его постановка обладаетъ здѣсь несравненно бѣльшею *объективностію*, чѣмъ постановка индивидуально-психологическая. И вотъ почему, при всѣхъ отрицательныхъ инстанціяхъ, ничто неспособно въ бѣльшей мѣрѣ оправдать истину бытія Божія *ея свѣдѣствіями*, какъ именно правильно поставленное историческое доказательство. Даже мрачныя явленія религіозной исторіи, служа *обличеніемъ лжи*, присущей естественнымъ религіямъ и чрезъ то вызывая къ сознанію естественнаго человѣчества требованіе (постулять) религін лучшей, служатъ косвеннымъ доказательствомъ и какъ бы свѣдѣтельствомъ открывающейся и естественному религіозному сознанію истины.

Но если, такимъ образомъ, съ своей положительной стороны, исторія религін показываетъ намъ, *чѣмъ именно* живетъ религіозное сознаніе, въ основныхъ своихъ направленіяхъ и типахъ, то, будучи разсматриваема со стороны отрицательной, она показываетъ намъ, чѣмъ, какими отрицательными явленіями, индивидуальными и общественными, сопровождается его разрывъ съ объективнымъ Началомъ религіозной жизни, уклоненіе отъ религіозныхъ нормъ,—показываетъ, говоря иначе, какъ исторіею изобличается безжизненность и мертвенность ложной религіозной жизни и тѣмъ болѣе жизни безбожной. Тутъ предъ нами открывається широкая и весьма поучительная картина. Мы видимъ повсюду въ исторіи закономѣрную связь между уклоненіями отъ религіозной истины и аномаліями безбожной и ложно-религіозной жизни, съ одной стороны, и соответствующими аномаліями въ общей духовной жизни, индивидуальной и коллективной, съ другой, такъ что по первымъ мы приблизительно могли бы судить о вторыхъ и наоборотъ, по вторымъ о первыхъ. Это своего рода *experimentum crucis* въ жизни естественнаго религіознаго сознанія,—испыта-

не *истинности* вѣрованной степени ихъ жизнеспособности. Въ исторіи общечеловѣческихъ исканій Бога, въ этой «міровой трагедіи вѣры», въ чертахъ крупныхъ и «типовыхъ» уже намѣчено все то, что мы, въ своей личной жизни, переживали, переживаемъ и имѣемъ пережить лишь частично и «въ доляхъ малыхъ». И вотъ почему изученіе исторіи религій всегда почиталось необходимой *пропедевтикой* въ отношеніи къ систематическому занятію богословіемъ. Къ сожалѣнію, хотя исторію религій и рассматриваютъ обыкновенно, какъ пропедевтику къ богословію или философій религій, однако всего чаще при этомъ имѣютъ въ виду значеніе ея лишь въ качествѣ матеріала для философской обработки, между тѣмъ какъ, съ нашей точки зрѣнія, она получаетъ *значеніе методологическое*: исторія религій, при надлежащемъ отношеніи къ ней, должна возвратитъ мысль, ищущую удостовѣренія въ истинѣ бытія Божія, съ пути искусственнаго («школьнаго») на путь живаго («міроваго») удостовѣренія въ ней, какимъ шло человѣчество. Отнюдь не упраздняя традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія (космологическаго, телеологическаго, психологическаго и т. д.), такая перестановка устанавливаетъ, однако, на нихъ существенно иную точку зрѣнія, которая, будучи проведена последовательно, дала бы возможность *оправдать*, путемъ сведенія къ объективнымъ коррелятамъ, всѣ элементы, входящіе составными частями въ развитое и сложное понятіе о Богѣ ¹⁷.

¹⁷ Одно изъ наиболѣе распространенныхъ возраженій противъ историческаго доказательства бытія Божія заключается въ указаніи на то, что оно „дѣлаетъ-де ложный выводъ, когда *отъ мысли челоуѣчества о Богѣ* заключаетъ *къ факту* Его дѣйствительнаго существованія“. Но въ томъ-то и дѣло, что правильно понятое и истолкованное, историческое доказательство есть *не выводъ*, а простое констатированіе факта, — великаго и необъятнаго факта, призваніе котораго совершается не однимъ челоуѣкомъ, но всѣмъ челоуѣчествомъ. Правда, фактъ этотъ заявляетъ о себѣ не такъ, какъ заявляетъ виѣшній міръ, дѣйствующій на виѣшнія чувства. Но отъ этого онъ не становится менѣе очевиднымъ: ибо хотя и иными путями, но онъ столь же и даже иногда еще болѣе властно вступаетъ въ наше сознаніе, опредѣляя мысль челоуѣчества, нормируя его волю и вводя его чувство въ новое русло. Необходимо лишь, какъ мы сказали, при изложеніи доказательства, индивидуализировать этотъ фактъ, опредѣлить чертами, выделяющими его изъ ряда другихъ фактовъ. И тогда онъ *выступитъ предъ нашимъ сознаніемъ со всею очевидностію научно-оправданнаго общечелоуѣческаго переживания или опыта*. Излишне-требовательная скептическая мысль не переставетъ, конечно, возражать и противъ такой постановки дѣла. Но намъ кажется, что вдохновляемъ ея

Мы приходимъ, такимъ образомъ, ко взгляду на исторію религіознаго сознанія язычества, какъ на распространенное доказательство религіозныхъ истинъ, доступныхъ естественному человѣческому разуму. Можно, опираясь на эту исторію,—если довести ея изложеніе до полной логической прозрачности,—выяснить, элементъ за элементомъ, весь составъ *природныхъ* истинъ естественнаго религіознаго сознанія, то-есть истинъ, изначально заложенныхъ въ немъ въ постулативно-всеобщей формѣ, хотя и пробуждающихся въ жизни лишь постепенно. При этомъ окажется, что естественное сознаніе не только непреложно увѣрено въ истинѣ бытія Божія, которая, даже и въ смыслѣ *эмпирической всеобщности*, есть общечеловѣческое достояніе, но, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, въ высшіе моменты своего развитія, частично предчувствуетъ даже и истины, входящія въ составъ откровенной религіи: истину бытія Бога-Слова (греческій Λόγος, индійская *Spṛōta* и т. д.), истину Троичности, необходимость Боговоплощенія. Однако — именно лишь *предчувствуютъ*, ставятъ въ формѣ неяснаго запроса и требованія (постулата), но не въ формѣ ясно сознанной мысли, и выражаетъ эти свои предчувствія лишь въ формахъ грубыхъ, не соответствующихъ ихъ высокой духовной сущности (какъ доказываютъ, наприм., нелѣпыя языческія сказанія о боговоплощеніяхъ и внѣшне эклектическія конструиціи троичности). Здѣсь именно сказывается, со всею очевидностію, та непереходимая грань, которую очерчено естественное религіозное сознаніе и за которую оно выйти, само собою, не можетъ. И есть что-то трагическое въ этомъ состояніи ума, который томится запросами для него, при его ограниченныхъ силахъ, безотвѣтными. Прозрачное изложеніе исторіи

возраженія, растущія въ настоящее время съ чрезвычайною быстротою, при чемъ съ „доказательствъ“ они часто переносятся и на саму доказываемую истину (что очень симптоматично). Исходить не изъ повышенныхъ требованій, критеріевъ и идеаловъ, но изъ *совершенно отрицанія* всякихъ вообще логическихъ критеріевъ и идеаловъ. Часто, въ самомъ дѣлѣ, съ рѣшительнымъ забвеніемъ условій *человѣчески* позванія, именно доказательствамъ бытія Божія предъявляются такія требованія, какія не ставятся ни въ какой другой области знанія и которымъ, поэтому, не могутъ удовлетворить вообще *никакимъ* доказательствамъ. Но если, разсуждая о доказательствахъ бытія Божія, мы будемъ строго соотносываться съ общенаучными методами и критеріями, тогда, подъ условіемъ перестановки „доказательствъ“ по указанія исторіи общечеловѣческаго богосознанія, за ними можетъ быть признано полное научное значеніе.

религіознаго сознанія язычества, обнаруживающее эту коренную несоизмѣримость запросовъ естественнаго ума, съ его собственными силами и средствами, эту глубоко-поучительную «міровую трагедію вѣры», было-бы неотразимымъ доказательствомъ необходимости христіанства, какъ исполненія лучшихъ, идеальныхъ стремленій самаго язычества.

Итакъ, общая задача исторіи религіознаго сознанія язычества, поставленная выше, теперь опредѣляется предъ нами частнѣе и именно въ двойной формѣ, сообразно его коренной двойственности:

Во первыхъ, исторія язычества должна, путемъ анализа историческихъ фактовъ, выяснить природное достояніе естественнаго религіознаго сознанія, составить, такъ сказать инвентарь, перечень или синоптическую таблицу тѣхъ истинъ, къ сознанію которыхъ самостоятельно и независимо отъ откровенія приходитъ естественный разумъ человѣчества. Съ этой точки зрѣнія она есть не что иное, какъ *исторія постепеннаго раскрытія доступной естественному религіозному сознанію истины.*

Во вторыхъ, выяснивъ, что естественное человѣчество *можетъ знать* о предметахъ вѣры и знаетъ, она должна, съ другой стороны, показать и то, къ познанію чего, ясному и опредѣленному, оно само и самостоятельно подняться *не можетъ* и что лишь предчувствуетъ въ неясной, такъ называемой постулативной, формѣ запросовъ. Съ этой точки зрѣнія она есть не что иное, какъ *исторія постепеннаго уясненія естественнымъ религіознымъ сознаніемъ своихъ границъ* и, параллельно этому, исторія *постепеннаго пробужденія въ немъ потребности въ откровеніи сверхъ-естественномъ.*

III.

Частныя проблемы Прологомень и руководящая точка зрѣнія.

Познаніе предмета, каковъ бы онъ ни былъ, зависитъ не только отъ *ею* свойствъ, но также и отъ познающаго ума, такъ что, съ философской точки зрѣнія, познаніе, по извѣстной формулѣ, всегда есть «результатъ взаимодействія познающаго субъекта и познаваемого объекта». Особенно это слѣдуетъ сказать относительно такого подвижнаго и неустойчиваго предмета познанія, какова дѣйствительность исторіи. Если, во всякое вообще познаніе, какимъ бы точнымъ оно ни казалось, какъ при-

знаетъ современная теорія знанія, вплетаются процессы творческіе, то въ «конструкціи исторіи» они имѣютъ значеніе по преимуществу. Весьма многое въ ней, въ самомъ дѣлѣ, опредѣляется личностію историка, его идеалами, его общимъ «міросозерцаніемъ», его симпатіями и антипатіями, его запросами и интересами,—вообще тою точкою зрѣнія, съ какой онъ смотритъ на историческій процессъ и тѣми обще-философскими предположеніями, изъ которыхъ исходитъ.

Выводъ отсюда не тотъ, конечно, будто, во что бы то ни стало, должно стремиться къ тому, чтобы изгнать, при изложеніи исторіи, всякій субъективный элементъ, но тотъ, что необходимо допускать его сознательно и *методически*. Такъ называемый «субъективизмъ» изложенія исторіи обусловленъ именно тѣмъ, что историкъ вноситъ свои собственные взгляды и оцѣнки, свои симпатіи и антипатіи часто вовсе того не сознавая и, вслѣдствіе этого не отличая, со всею точностію и строгостію, отъ элемента объективнаго. Большинство историковъ по своему «философствуютъ», то-есть исходитъ изъ тѣхъ или иныхъ общихъ понятій о субъектѣ исторіи, человѣкѣ и человечествѣ, о ея законахъ и т. д., каковыя понятія, въ свою очередь, коренятся въ ихъ общемъ, хотя иногда и очень неясномъ, міросозерцаніи. Но вмѣсто того, чтобы вводить этотъ субъективный элементъ некритически, ненаучно переплетая съ объективнымъ, было бы несравненно болѣе согласно съ требованіями научнаго метода, если бы историкъ вводилъ его, заранѣе и точно опредѣливъ свою точку зрѣнія,—обще-философскую почву, на которой стоитъ.

Особенно необходимо это, при *философскомъ* изложеніи исторіи. Философія, въ самомъ дѣлѣ, характеризуется именно тѣмъ, что рассматриваетъ каждый частный вопросъ въ связи съ цѣлымъ, съ точки зрѣнія общаго. Въ частности, именно философская исторія религіознаго сознанія, по самому свойству входящихъ въ эту область вопросовъ, требуетъ предварительнаго методическаго разъясненія основныхъ вопросовъ философской исторіи религій. Намѣченная нами раньше *общая задача* исторіи язычества, если мы станемъ рассматривать ее съ этой новой точки зрѣнія, разрѣшится въ цѣлый рядъ *частныхъ проблемъ*, которыя прежде всего требуютъ къ себѣ нашего вниманія. А именно предъ нами возникаютъ слѣдующія проблемы:

1. О природѣ субъекта, переживающаго исторію язычества, или говоря точнѣе, *объ индивидуально-психологической закономерности*

естественнаго религіознаго процесса, т. е. о тѣхъ законахъ, которыми прежде всего опредѣляется религіозная жизнь сознанія единичнаго, но которые такъ же, осложняясь другими моментами процесса, опредѣляютъ и жизнь сознанія общаго.

2. *О законмѣрности мифологическаго процесса.* Элементы индивидуальнаго религіознаго сознанія, разъ опредѣлившись и вступивъ другъ съ другомъ въ сочетаніе, ищутъ затѣмъ своего выраженія во внѣ (въ языкѣ, въ образахъ фантазіи, въ мифѣ), что такъ-же совершается по извѣстнымъ законамъ,—въ порядкѣ законмѣрныхъ.

3. *О законмѣрности социологической.* Элементы, изъ которыхъ слагается религіозный процессъ, живутъ не только единичною и изолированной жизнью въ сознаніи единичномъ, но вмѣстѣ и жизнью коллективною въ сознаніи общемъ, вступая въ соотношеніе съ такъ называемыми «соціальными факторами», въ чемъ опять-таки можно услѣдить законмѣрность.

4. *О законмѣрности исторической.* Исторія не то же, что социологія и законы исторические лишь отчасти совпадаютъ съ социологическими. Здѣсь грань тонкая, но она, во всякомъ случаѣ, существуетъ и ее необходимо уяснить.

5. Наконецъ, надъ всѣми этими вопросами и точками зрѣнія возвышается вопросъ *о законмѣрности телеологической* или вопросъ о смыслѣ исторіи язычества,—вопросъ, представляющій высшій интересъ для философскаго изложенія исторіи язычества.

Таковы проблемы, которыми опредѣляется, хотя и далеко не исчерпывается, составъ *Пролегоменъ* къ философской исторіи религіи. Порядкомъ, въ какомъ онѣ послѣдовательно выступаютъ, по силѣ естественной зависимости другъ отъ друга, и въ какомъ намъ изложены, опредѣляется планъ *Пролегоменъ*.

Въ своемъ пониманіи сущности историко-религіознаго процесса и въ рѣшеніи основныхъ вопросовъ, входящихъ въ составъ философскихъ *Пролегоменъ* къ исторіи религіи, авторъ настоящаго изслѣдованія исходитъ изъ началъ христіанско-теистическаго міросозерцанія. Однако, теистическое пониманіе исторіи религіознаго сознанія язычества есть для него не только выводъ изъ общихъ началъ міросозерцанія, которое прежде всего покоится на вѣрѣ въ авторитетъ откровенія, но вмѣстѣ и чисто теоретическая необходимость, такъ какъ, по его убѣжденію, такое пониманіе, вполне согласуясь съ фактами, въ то же время наиболѣе отвѣчаетъ и запросамъ мысли, относящимся къ области, подлежащей наше-

му изученію. Такая постановка дѣла, очевидно, открываетъ полный просторъ для чисто объективнаго, научно-теоретическаго об-сужденія предмета,—по началамъ логики и на основаніи фактовъ. Разъяснить необходимость теистическаго пониманія религіозной исторіи и дать ему нѣкоторое предварительное оправданіе,—это и есть задача *Прологомена*. Полнымъ-же и окончательнымъ оправданіемъ такого пониманія исторіи естественныхъ религій должно служить, конечно, уже самое ихъ изложеніе.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Психологическая закономерность религиозного процесса (психология вѣры): вѣра въ знаніи ¹.

I.

Религіозная вѣра, какъ биогенетическій принципъ психологіи.

Святая жизнь открылась на грѣшной землѣ не какъ продолженіе или расцвѣтъ естественной жизни языческаго міра, но какъ совершенно новый и инородный фактъ, — какъ благодать христіанства. Человѣкъ святой, живущій жизнью истинно-христіанскою, уже не есть болѣе рабъ «худыхъ» природныхъ стихій и ветхихъ традиціонныхъ началъ жизни языческой, но есть сынъ Божій, членъ новаго духовнаго общества, — «новое твореніе». Въ немъ, въ этомъ «новомъ», возрожденномъ человѣкѣ все ново и вмѣстѣ все таинственно: рожденіе, ростъ, питаніе, сохраненіе, утвержденіе и укрѣпленіе въ новой жизни.

Такъ учитъ христіанство. Ученіе о новомъ рожденіи и таинственномъ возрастаніи естественнаго человѣка въ жизнь духовную есть одинъ изъ его догматовъ. Но то, что имъ предлагается вѣрующимъ, какъ догматъ, какъ истина откровенная, — то самое мало-по-малу становится теперь истинною научною. Чтò вѣрующій доселѣ непосредственно ощущалъ въ себѣ, какъ непреложный законъ своей жизни, тому современные ученые указываютъ полную аналогію въ законахъ жизни естественной.

Современная біологія, устами авторитетнѣйшихъ своихъ представителей, отвергла дѣтскую попытку нѣкоторыхъ прежнихъ біологовъ вывести живое изъ безжизненнаго, какъ прямое наруше-

¹ Указанія на литературу вопроса см. въ концѣ книги, въ „Приложеніи“, — *Примѣчаніе 2-е.*

ніе положенія: *ex nihilo nihil*. Извѣстный афоризмъ Гарвея: *omne vivit ex ovo*, лишь въ болѣе соотвѣтствующей уровню современнаго естествознанія формѣ: *omnis cellula ex cellula*², теперь уже окончательно восторжествовалъ надъ ученіемъ о такъ-называемомъ самопроизвольномъ зарожденіи (*generatio aequivoca*) и возвышенъ на степень основнаго біологическаго закона, — закона *биогенезиса* (въ противоположность *абиогенезису*). По силѣ этого закона, міръ органической отдѣленъ непроходимую гранью отъ міра неорганическаго: живое можетъ только *родиться* отъ живого жѣ, но не образоваться механически изъ безжизненнаго, при чемъ самое рожденіе, какъ именно рожденіе, въ своемъ внутреннемъ существѣ, какъ актъ творческой³, признается со стороны наиболѣе авторитетныхъ біологовъ вѣчною и навѣки непроницаемою для ума человѣческаго тайною. Отказываясь отъ разгадки этой тайны, ученые, сознающіе границы человѣческаго разума, изучаютъ лишь *условія* ея проявленія, — *условія* жизненнаго *роста, сохраненія, воспроизведенія и т. д.*

Аналогія между только что описанными процессами, — благодатно-тайнственной жизнью «новаго человѣка», съ одной стороны, и естественною, опредѣляемою біологическими законами, жизнью всѣхъ вообще живыхъ существъ, съ другой, — какъ процессами именно жизненными, несмотря на все неизмѣримое раз-

² Mein heutiger Vortrag. — такъ заключилъ знаменитый Вирховъ свой рефератъ на Московскомъ съѣздѣ врачей 1897 г., — wird jedoch, wie ich hoffe, eines klar gelegt haben, nemlich die Bedeutung des Gedankens von der *Continuität des Lebens*. Jedes lebendige Wesen, jedes lebendige Element stammt von einem früheren lebenden Wesen oder Element her... Was wir dem kommenden Jahrhundert zu überliefern haben, das ist die sichere Überzeugung von der Allgemeingültigkeit des Satzes, dass *alles Leben, das grosse und das kleine, kontinuierlich fortgepflanzt wird*. Ich habe dem Satze Harvey's (*Omne vivum ex ovo*) den anderen Satz gegenüber gestellt: *Omnis cellula ex cellula*. Dieser Satz, der auch auf das Ovulum zutrifft, ist durch harte Arbeit im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts gewonnen worden und er hat schon jetzt über alles Erwartete reiche Frucht getragen. Hoffen wir, dass er auch von unseren Nachfolgern als eine dauerhafte, nie wieder untergehende Errungenschaft der Menschheit bewahrt werden wird. *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medicin, Herausgegeben von Rudolf Virchow, Band 150, F. 1897, Die Continuität des Lebens als Grundlage der modernen biologischen Anschauung, S. 15.*

³ По знаменитой формулѣ *Клода Бернара*: „жизнь есть твореніе или *solidation*“. См. его *Курсъ общей физиологіи*, Русскій переводъ Антоновича: Сиб. 1878 г. Стр. 32.

стояніе между ними, столь очевидна, что она не могла не остановиться на себѣ вниманія тѣхъ мыслителей, которымъ одинаково знакома и та и другая область ⁴. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что въ сущности и тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ же биогенетическій законъ. И тамъ и здѣсь зарожденіе жизни является тайною, — фактомъ, лежащимъ не только внѣ сознанія самаго живущаго существа (если только оно обладаетъ сознаніемъ), ему трансцендентнымъ, какъ говорятъ философы, но непостижимымъ и для ученаго, изучающаго этотъ фактъ со стороны: духовное возрожденіе или «второе рожденіе» богослову не болѣе понятно, чѣмъ обыкновенное, физическое или «первое рожденіе» эмбриологу. Далѣе, и тамъ и здѣсь основные жизненные процессы, — питаніе, ростъ, — совершаются вполнѣ аналогичнымъ образомъ, посредствомъ подчиненія организмомъ поступающихъ въ него низшихъ элементовъ, начать и сить, конечнымъ цѣлямъ жизни, и превращенія ихъ на служеніе ей, въ качествѣ матеріаловъ или орудій. Наконецъ, тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ же законъ атавизма или реверси: организмъ вялый, со слабо-выраженнымъ внутреннимъ началомъ, съ энергіею неразвитою и неукрѣпленною, неизбежно *вырождается*, ниспадаетъ на низшую ступень жизни, или же и совсѣмъ умираетъ.

Казалось бы, что, когда въ сознаніе мыслящаго человѣчества вступила плодотворная мысль о подчиненіи обѣихъ предѣльныхъ граней жизни, — жизни духовной и физической, — одному и тому же биогенетическому закону, то этотъ законъ долженъ бы быть распространенъ и на промежуточную область жизни, на жизнь душевную. Казалось бы, что общепіологическій законъ долженъ былъ бы сдѣлаться и основнымъ психологическимъ закономъ. Въ самомъ дѣлѣ, психическая жизнь не есть ли одна изъ формъ жизни? И, какъ одна изъ многихъ формъ жизни, не должна ли и она подчиняться ея общему и основному закону?

Къ сожалѣнію, несмотря на всю естественность подобныхъ разсужденій и на всю вѣроятность ожиданія, что они проникнутъ въ современную науку о душѣ, — это, если и замѣчается теперь, то развѣ лишь въ видѣ исключенія да и въ этихъ, сравнительно рѣдкихъ, случаяхъ, въ формѣ самой робкой и не-

⁴ См., наприм., во многихъ отношеніяхъ достойную вниманія книгу *Труммонда*: „Естественный законъ въ духовномъ мірѣ“.

рѣшительной⁵. Правда, современные психологи мало-по-малу оставляютъ, еще такъ недавно широко распространенныя, попытки выводить психическую жизнь изъ физиологической, вслѣдствіе очевиднаго нарушенія въ данномъ случаѣ выше указаннаго постулата мысли: *ex nihilo nihil*. Въ этомъ отношеніи, такимъ образомъ, основной биогенетическій законъ ими выполненъ. Но, не нарушая его прямо, они нерѣдко нарушаютъ его косвенно. Именно, не выводя самый *принципъ* психической жизни человѣка, самую его душу изъ низшей формы жизни, изъ жизни общефизиологической (этотъ принципиальный вопросъ въ современной психологіи, впрочемъ, обыкновенно обходится), современные психологи пытаются выводить все высшее и существенное въ жизни собственно человѣческой изъ низшихъ и второстепенныхъ формъ «психики», общихъ человѣку и животнымъ. Отсутствие опредѣленной грани именно въ этомъ направленіи, между душевною жизнью человѣка и животныхъ, есть, быть можетъ, самая характерная особенность современной психологіи. Стремленіе разсматривать извѣстную философскую триаду идей, идеи истины, добра и красоты, въ качествѣ сложнаго продукта элементарныхъ ассоціативныхъ процессовъ,—это стремленіе составляетъ все еще довольно замѣтную тенденцію современныхъ психологовъ. Что, при такой постановкѣ дѣла, личная жизнь человѣка, съ ея высшими проявленіями, религіозными, научными, моральными и эстетическими, теряетъ свой высшій характеръ и самое достоинство,—это, конечно, само собою понятно.

Наука о душѣ, какъ именно душѣ человѣческой, получить свой истинный смыслъ и значеніе лишь въ томъ случаѣ, если, отказавшись отъ безплодныхъ попытокъ выводить высшее изъ низшаго, психологи, напротивъ, попытаются освѣтить низшіе психическіе процессы высшими. А это возможно лишь при томъ условіи, если они будутъ разсматривать «психическія явленія» при свѣтѣ основного биогенетическаго закона, каковымъ, по на-

⁵ Въ значительной мѣрѣ это обусловлено тѣмъ, что для современныхъ психологовъ душа наша не есть *живая и непосредственная реальность*, но *гипотеза*, отвлеченный выводъ, къ которому они восходятъ путемъ обратнаго заключенія отъ фактовъ «психической дѣятельности». Разъясненіе этого принципиальнаго недостатка современной психологіи сдѣлано въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго миропониманія*, выпускъ первый («Заковъ причинности и реальность вѣшняго міра»), стр. 242—255—*Методологія философской психологіи*.

шему мнѣнію, долженъ быть признанъ принципъ религіозной вѣры, въ широкомъ смыслѣ этого понятія, — въ смыслѣ твердой и неизмѣнной постановки конечныхъ идеаловъ мысли и жизни, идеаловъ истины, добра и красоты, лишь частично открывающихся въ нашей бѣдной земной дѣйствительности, но въ совершенной полнотѣ и чистотѣ совмѣщенныхъ въ ихъ живомъ Первоисточникѣ, Богѣ.

II.

Примать религіозной вѣры въ жизни нашего сознанія.

Шеллингъ, въ своей глубокомысленной *Философіи Мифологіи*, между прочимъ пишетъ:

«Есть одинъ вопросъ, который не только въ изслѣдованіи о мифологіи, но во всякой исторіи человѣчества вообще долженъ подлежать обсужденію,—вопросъ о томъ, какъ человѣческое сознаніе, съ самаго начала и прежде всего другого, могло быть занято представленіями религіознаго характера и не только занято, но какъ бы совершенно поглощено ими. Но какъ бываетъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, когда ложная постановка вопроса дѣлаетъ невозможнымъ самый отвѣтъ, такъ случилось и здѣсь. Спрашивали: какъ человѣкъ *приходитъ* къ Богу? Но сознаніе не *приходитъ* къ Богу: его первое движеніе *идетъ отъ* истиннаго Бога. И такъ какъ сознаніе, лишь только оно выступило изъ своего первоначальнаго состоянія, лишь только пришло въ движеніе, пошло въ направленіи *отъ Бога*, то ясно, что Богъ присутъ ему изначала или, говоря иначе, что наше сознаніе *о себѣ* (an sich) или *по своей природѣ* имѣетъ Бога,—въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ, напримѣръ, что человѣкъ отъ природы добродѣтеленъ или, что бываетъ чаще, золь, чѣмъ мы хотимъ выразить ту мысль, что добродѣтель (или, соотвѣтственно, порокъ) отъ природы присутъ ему, хотя и не предметно, не такъ, чтобы онъ этого желалъ или объ этомъ зналъ. Человѣкъ (первоначальный разсматриваемый въ его сущности), самъ въ себѣ или *о себѣ* (an sich) и даже какъ бы *до себя* (vor sich), то-есть, прежде чѣмъ онъ вступаетъ въ сознательное обладаніе самимъ собою и, слѣдовательно, прежде чѣмъ онъ сталъ *иначе*,—ибо онъ есть уже нѣчто другое, когда, возвращаясь въ себя, становится своимъ собственнымъ объектомъ,—словомъ, человѣкъ, какъ и что онъ *есть*, а не чѣмъ онъ *ста-*

новится, такой человекъ есть не что иное, какъ *сознаніе Бога*. Нельзя сказать, что онъ *имѣетъ* это сознаніе. Нѣтъ, онъ *есть* это сознаніе и именно—поскольку онъ не есть актъ, поскольку не есть движеніе, постольку онъ есть субъектъ, полагающій истиннаго Бога»⁶.

Если на приведенной страницѣ мы отбросимъ мысленно спеціально-шеллингянскіе элементы, то получимъ глубокомысленное выраженіе одной изъ важнѣйшихъ истинъ философіи религіи. Человекъ религіозенъ *по природѣ*; «религіозное сознаніе *предваряетъ* всякое другое сознаніе»,—есть, какъ предпочитаютъ говорить теперь, необходимый *prins* всякаго сознанія вообще; религіозное сознаніе трансцендентно сознанію общему или, какъ сказали бы мы, *человѣкъ есть существо субстанціально-религіозное*: вотъ различныя выраженія этой истины. Съ тѣхъ поръ, какъ Максъ Мюллеръ иллюстрировалъ этотъ тезисъ, съ исторической точки зрѣнія⁷, онъ вошелъ прочнымъ достояніемъ въ современное научное сознаніе.

Впрочемъ, въ сущности вовсе и не требуется какихъ-либо спеціальныхъ фактовъ, чтобы удостовѣриться въ истинности этого тезиса, такъ какъ онъ выражаетъ общечевидную истину, оправдываемую не только научнымъ анализомъ, историческимъ или психологическимъ, но даже и простымъ ежедневнымъ опытомъ. Есть, въ самомъ дѣлѣ, въ нашей жизни фактъ, одинъ изъ наиболѣе несомнѣнныхъ и вмѣстѣ полныхъ наиболѣе глубокаго значенія,—*фактъ коренной двойственности нашего сознанія*. Человекъ, какъ говорилъ еще Аристотель, по природѣ любить истину, стремится къ знанію и «философствуетъ». Но когда онъ сосредоточиваетъ на этой, любимой и внутренне-цѣнной для него истинѣ, свое вниманіе, онъ утомляется, съ трудомъ переноситъ ея яркій свѣтъ, требующій соответственнаго устройства жизни и, подобно ночнымъ птицамъ, часто предпочитаетъ свѣту чистой истины полутьму истинъ такъ-называемыхъ относительныхъ и даже полную тьму заблужденій, лишь бы приятныхъ,—пусть «обмановъ», но обмановъ «возвышающихъ». Не менѣе любить онъ и добро, которое внутренне одобряетъ и къ

⁶ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* von Schelling (Sämmtliche Werke, 2-te Abtheilung, I-ter Band, s. 186—187).

⁷ *Max Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens.* Strassburg. 1881, zweite Vorlesung: Ist Fetischismus die Urform aller Religion?

которому стремится всё́мъ существомъ своимъ. Но, опять таки наперекоръ этому стремленію и этой любви, фактически рабствуетъ «иному закону», живущему въ сферахъ низменныхъ, въ истиннѣтахъ животныхъ и воюющему противъ требованій высшихъ. Наконецъ, «по своей природѣ», человѣкъ жаждетъ счастья истиннаго, чистаго и безмятежно блаженнаго. Но эту многознаменательную и характерную для него жажду онъ всего чаще заглушаетъ удовольствіями мишурными, веселіемъ міра безумнымъ и грубымъ. Такимъ образомъ, та глубокая раздвоенность, о которой скорбѣлъ великій апостолъ, — «не понимаю, что дѣлаю, потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю», — этотъ глубочайшій разладъ между внутреннимъ желаніемъ и внѣшнимъ дѣломъ, характеризуетъ не одну только нравственную жизнь человѣка, но всю вообще его жизнь. Это есть основной и всеобщій фактъ и, какъ такой, есть законъ (въ смыслѣ всеобщаго факта) — законъ жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества.

Что означаетъ этотъ фактъ или, точнѣе, этотъ суровый законъ, лежащій на нашей жизни? Означаетъ именно то, на что столь глубокомысленно указалъ Шеллингъ: въ своей сокровенной «идеальной» сущности, «с себя» и «до себя», человѣкъ живетъ Богомъ и въ Богѣ, но, въ своемъ эмпирическомъ явленіи, какъ бы *внѣ себя и постъ себя*, живетъ собою и міромъ. Отсюда этотъ глубокий разладъ, это чувство самораздвоенности, проникающее всѣ стороны жизни естественнаго человѣчества, всѣ проявленія его мысли и творчества⁸. Это есть какъ бы рели-

⁸ Гете, устами Фауста, жалуется:

Ахъ! Дѣй души живутъ въ груди моей.
Вражда вѣчно межъ собою:
Одна, любовью пылкою горя,
Хватается за жизнь земную;
Другая рвется, въ высоту пара,
Въ великомъ предамъ, въ жизнь иную...

У *Полонскаго*, въ его превосходномъ стихотвореніи *Двойникъ*, идеальное начало въ человѣкѣ („двойникъ“), между прочимъ, говоритъ эмпирическому:
... ты видишь мнѣ мѣшаешь
И не даешь внимать гармоніи ночной:
Ты хочешь отравить меня своимъ сомнѣньемъ —
Меня, живой родникъ поэзін твоей...

Вообще, по свидѣтельству какъ ежедневнаго опыта, такъ и мировой поэзін, внутренній, идеальный человѣкъ непрестанно протестуетъ противъ эмпи-

гіозная совѣсть человѣка, непрестанно указывающая ему, что онъ пребываетъ въ состояніи, которое *не должно быть*, въ состояніи отторженія или отпаденія отъ реального Источника своей жизни, Бога. Угрюмый и одинокій, потому что раздвоившійся и какъ бы чуждый самъ себѣ, своему внутреннѣйшему, идеальному я, идетъ онъ, по выраженію Ницше, «въ безбожныя пустыни съ разбитымъ сердцемъ». И вотъ откуда его великая тоска,—тоска одиночества и сиротства!

Однако, и въ «безбожныхъ пустыняхъ» погруженной въ себя и міръ жизни, жизни «по стихіямъ міра», человѣкъ не остается безъ свѣта. Сокрывшееся, по его винѣ, Божество все еще свѣтитъ ему, даже и въ состояніи его отпаденія и отчужденности, Своимъ свѣтомъ. Какъ нѣкогда въ пустынь Аравійской Богъ указывалъ путь Своему избранному народу, днемъ въ облакъ, а ночью въ столпъ огненномъ,—такъ и естественному человѣку, странствующему по «пустынямъ безбожія», онъ указываетъ возвратный путь къ Себѣ, свѣта въ душѣ его тріединнымъ откровеніемъ Своей безконечности въ идеяхъ истины, добра и красоты. И если бы естественное человѣчество, опираясь лишь на эту тріаду идей, прошло, гонимое мучительнымъ чувствомъ самораздвоенности и самоотчужденія, весь тотъ путь, которымъ ведутъ эти идеи, то оно возвратилось бы снова къ сокрывшемуся отъ него Божеству,—хотя бы медленно и лишь послѣ долгихъ блужданій. Ибо возвратиться *къ себѣ*, къ своей *идеальной* сущности, въ которой свѣтитъ Божество, и значитъ возвратиться къ Нему. Этотъ естественный возвратъ затѣмъ пробудитъ уже жажду откровенія сверхъестественнаго, которая довершитъ дѣло.

Что это дѣйствительно такъ, что человѣкъ и человѣчество, если бы они шли, неуклонно и въ одномъ направленіи, все впередъ и впередъ, руководясь свѣтомъ тріединой идеи истины, добра и красоты, нашли бы возвратный путь изъ «безбожныхъ пустынь» къ Богу,—что это такъ, это доказывается отчасти уже анализомъ этихъ идей. Въ самомъ дѣлѣ, анализъ показываетъ, что эти идеи, и въ своихъ специальныхъ психологическихъ основахъ и въ своей общей сущности, въ своемъ существенномъ тріединствѣ, *религіозной природы*. И такъ какъ въ нихъ естественному сознанію даны тѣ критеріи и нормы жизни, безъ ко-

рическаго, равно какъ и наоборотъ, такъ что между ними, въ продолженіе всей земной жизни человѣка, ведется нескончаемая діалектика и борьба...

торыхъ сама она, то-есть жизнь подлинно человѣческая, жизнь духовная, была бы невозможна, то можно сказать, что *религиозная жизнь есть пріусъ всякой вообще, подлинно-человѣческой, духовно-человѣческой жизни* или, что тоже, что *религиозное* сознание есть примать сознанія, *обращеннаго на міръ*, сознанія «мірскаго».

И эта зависимость жизни нашего сознанія отъ нормъ, выражаемыхъ идеями истины, добра и красоты, а чрезъ нихъ и отъ источника всѣхъ нормъ, идеи Божества, не есть что-либо поверхностное, преходящее и случайное. Нѣтъ. Здѣсь проявляется, какъ мы уже разъясняли выше, основной біогенетическій законъ жизни нашего духа. По силѣ этого закона, какъ бы далеко фактически человѣкъ ни уклонялся отъ религиозныхъ основъ своей жизни, онъ не можетъ изгнать изъ своей памяти мысль о нихъ совершенно. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что человѣкъ не можетъ не вѣрить. Если заснетъ его *религиозная* совѣсть и перестанетъ томить его тоскою одиночества, неизбежнаго при удаленіи въ «безбожныя пустыни», то у него еще останется совѣсть сознанія *нравственнаго*, теоретическаго и эстетическаго, — ибо, въ извѣстномъ смыслѣ, можно говорить и о совѣсти сознанія теоретическаго и эстетическаго, вмѣняющей намъ нарушеніе законовъ истины и красоты. Такъ многообразными и многоразличными голосами единой и недѣлимой, въ своей сущности, совѣсти, хотя и проявляющейся подъ разными формами (совѣсть религиозная, нравственная, художественная, научная, общественная и т. д.), Богъ непрестанно напоминаетъ о Себѣ человѣку и воистину человѣкъ долженъ сказать, вмѣстѣ съ великимъ учителемъ западной церкви: *«не успокоюсь доколѣ не найду Тебя»!*

Въ этой неудовлетворенности, въ этомъ безпокойствѣ и тоскѣ духовнаго одиночества, которымъ томится человѣкъ, блуждающій по «пустынямъ безбожія», отрицательно сказывается положительный законъ жизни человѣческаго сознанія, существенно, по своей природѣ религиознаго. Вскрыть этотъ законъ, открывающійся, въ своемъ проявленіи, сообразно тремъ сторонамъ духовной жизни человѣка, подъ формою трехъ частныхъ законовъ или, говоря иначе, *разъяснить индивидуально-психологическую закономерность религиознаго процесса* и есть наша ближайшая задача.

Разсмотримъ сначала жизнь сознанія *теоретическаго*, въ его основныхъ и существенныхъ моментахъ.

III.

Религіозная природа основнаго критерія истины.

Въ области мысли религіозное начало нашей духовной жизни открывается подъ формою *идеала истины*. Идеаль истины, въ свою очередь, открывается нашему разуму въ двухъ требованіяхъ: какъ требованіе достовѣрности познанія и какъ требованіе полноты познаннаго. Первый признакъ формально - субъективный, второй матеріально-объективный. Обращаясь теперь, къ разсмотрѣнію того, какимъ образомъ могутъ быть выполнены разумомъ эти требованія, какъ можетъ быть достигаемъ идеаль истины, мы найдемъ, что это возможно лишь на почвѣ религіознаго сознанія и подъ условіемъ религіозной вѣры, въ какой бы формѣ она въ нашемъ сознаніи ни проявлялась.

И прежде всего,—разсмотримъ сначала первую черту идеала истины,—при какомъ условіи нѣчто, познанное нами, можетъ заявлять себя нашему сознанію съ характеромъ достовѣрности, сопровождаться увѣренностью въ истинѣ, абсолютно исключаящею сомнѣніе? Что служить для насъ критеріемъ истины?

Если мы окинемъ общимъ взглядомъ исторію человѣческой мысли съ цѣлію найти отвѣтъ на только что поставленный вопросъ, отвѣтъ, относительно котораго господствовало бы наибольшее согласіе, то такимъ отвѣтомъ окажется ссылка на *очевидность*, въ ея различныхъ формахъ. Человѣкъ считаетъ для себя достовѣрно истиннымъ лишь то, что онъ видитъ собственными глазами, осязаетъ собственною рукою, что ясно и раздѣльно представляется его мысли, отрицанія чего, поэтому, онъ не можетъ даже и помыслить и т. д. Этою ссылкой на очевидность вопросъ о критеріи истины рѣшается, повидимому, опредѣленно, безспорно и ясно. Однако, это только повидимому.

Оставимъ безконечные споры философовъ о томъ, какому изъ всѣхъ видовъ очевидности,—очевидности ли чувственнаго усмотрѣнія, или очевидности логическаго усмотрѣнія, или, наконецъ, очевидности усмотрѣнія нравственно-эстетическаго,—какому изъ всѣхъ этихъ видовъ очевидности слѣдуетъ отдать преимущество. Не будемъ входить въ разсмотрѣніе и другого еще болѣе труднаго и тонкаго, вопроса,—вопроса о томъ, можетъ ли очевидность, въ какой бы формѣ мы ее ни взяли, ручаться за что-либо иное, кромѣ достовѣрности для насъ *внутреннихъ* состояній на-

шего сознанія. Конечно, если, наприм., рука спорить съ головою, очевидность чувственнаго воспріятія съ очевидностію логическаго усмотрѣнія, то вѣдь должны же мы рѣшить этотъ споръ въ ту или другую сторону. Равнымъ образомъ, если бы кто-нибудь въ виду нашей ссылки на очевидную познаваемость предмета, сталъ увѣрять насъ, что мы познаемъ не предметъ собственно, а лишь тотъ рядъ отдѣльныхъ воспріятій или ощущеній, изъ которыхъ слагается въ нашемъ сознаніи его образъ, то вѣдь мы обязаны были бы дѣлать, и при ссылкѣ на очевидность, дополнительныя разъясненія правомѣрности своего убѣжденія въ познаваемости именно предмета, а не своихъ внутреннихъ состояній. Всѣ эти и подобныя вопросы, безъ сомнѣнія, вполне естественны и законны, разъ мы хотимъ разъяснить основной вопросъ объ очевидности, какъ критеріи истины во всѣхъ деталяхъ. Но для нашей ближайшей цѣли это не необходимо. Оставляя, поэтому, эти спеціальныя и тонкіе вопросы въ сторонѣ, поставимъ здѣсь лишь одинъ, наиболѣе существенный и, главное, совершенно неизбѣжный для всякаго, кто способенъ продумывать ссылку на очевидность, какъ на критерій истины, до конца—именно: если я признаю критеріемъ истины очевидность усмотрѣнія, въ какой бы то ни было формѣ, а не что-либо другое, то почему я это дѣлаю? Во имя чего я признаю истиннымъ все то, что мнѣ представляется ясно и раздѣльно? Отвѣчать на этотъ вопросъ, какъ нерѣдко отвѣчаютъ, ссылкой на законы мышленія, выраженіемъ которыхъ является—де очевидность въ ея высшей формѣ, въ формѣ очевидности усмотрѣнія логическаго,—отвѣчать такою ссылкой значить не рѣшить вопросъ, но лишь отодвигать его дальше. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ такого отвѣта мы въ правѣ спросить дальше: но почему же мы убѣждены въ истинности того, что выдержало испытаніе принципами тождества и противорѣчія?

На эти вопросы, которые могутъ въ томъ же направленіи идти и еще дальше, не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ такого: я *спро* своему разуму, по крайней мѣрѣ въ его высшей функціи, какова именно и есть постановка очевидности,—*увѣренъ*, что, по крайней мѣрѣ въ данномъ случаѣ, онъ меня не обманываетъ и не вводитъ въ заблужденіе.

А если вводить? Недостаточно вѣдь просто довѣрять разуму, но необходимо указать основаніе такого довѣрія. На чемъ-же основывается это довѣріе, эта вѣра въ непогрѣшимость разума, хотя бы и въ высшей его функціи?

Декартъ, тѣснымъ этими все глубже и глубже идущими вопросами, какъ извѣстно, указалъ, какъ на единственно возможное ихъ рѣшеніе, на истинность *Божества*: «Неложный не могъ создать нашъ разумъ лживымъ». Къ этому положенію Декарта обыкновенно относятся сдержанно и даже скептически. Но исторія мысли показала, что легче было смѣяться надъ великимъ мыслителемъ, чѣмъ поставить на мѣсто его утвержденія что-либо лучшее. Въ самомъ дѣлѣ, мыслители, которые отвергали или игнорировали точку зрѣнія Декарта на вопросъ намѣренно и сознательно, возвращались къ ней помимо воли и безсознательно, — принимали тотъ же въ сущности тезисъ, но лишь въ другой формѣ. И это неизбежно. Ибо много отвѣта на тѣснящіе здѣсь со всѣхъ сторонъ вопросы дѣйствительно нѣтъ. Одни, какъ это дѣлаютъ, наприм., новѣйшіе критикисты съ Рилемъ во главѣ, ссылаются на такъ называемый «соціальный критерій» (старый принципъ общаго согласія, лишь въ подновленной и болѣе тонкой формѣ), какъ на основаніе нашей вѣры въ истинность единоличнаго разума. Но, поступая такъ, они въ сущности лишь *абсолютируютъ*, вмѣсто Божества, «коллективный разумъ». Другіе, какъ это дѣлать, наприм., Милль, оправдываютъ истинность разума вѣрою въ природу; если разумъ, на основаніи многократныхъ опытовъ чего-либо ожидаетъ отъ природы, то природа не обманетъ его, ибо въ ней господствуетъ законъ однообразія. Но разсуждать такъ — значитъ, вмѣсто Божества, *абсолютировать «Природу»*. Иные, наконецъ, не требуютъ для единоличнаго разума никакихъ дальнѣйшихъ оправданій и считаютъ всѣ вопросы о правомѣрности его притязаній на истину праздными. Но поступать такъ значитъ просто-на-просто абсолютировать самый этотъ единоличный разумъ. Словомъ, въ ссылкѣ на очевидность, въ той или другой, явной или прикрытой, формѣ, несомнѣнно скрыта вѣра, именно религіозная вѣра, — вѣра въ единоличный разумъ, какъ въ отблескъ Разума Божественнаго, отразившій на себѣ свойство Его истинности. Итакъ, вѣра въ Природу, въ разумъ всего Человѣчества, «разумъ коллективный» есть та же въ сущности религіозная вѣра, но лишь не созавшая себя въ своей истинной сущности, — родъ нѣкотораго мысленнаго кумиропослуженія, не сознанаго въ своей ложности.

Кто со всею искренностію, безъ смущенія и страха предъ возможнымъ конечнымъ выводомъ, продумаетъ труднѣйшую проблему о критеріи достовѣрной для насъ истины до конца, тотъ

откроетъ религіозную природу въ наиболѣе распространенномъ и, по существу наиболѣе состоятельномъ рѣшеніи этой проблемы, т.-е. въ ссылкѣ на очевидность, какъ на критерій истины. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь истина,—всякая истина, чего бы она ни касалась,—потому именно и есть истина, что *она высказывается въ нѣкоторомъ абсолютномъ смыслѣ*. Вѣдь когда я высказываю нѣкоторое положеніе, какъ *непреложную истину*, то это значитъ, что я ставлю его внѣ всякихъ ограниченій: оно должно быть истинно не для меня только, но для всякаго существа, на всѣхъ широтахъ земли, во всѣ времена, и даже—надъ землею и временемъ. Истина, которая завтра станетъ ложью, не есть истина. Но эта абсолютность истины не означаетъ ли, что истина,—каждая частичная истина,—есть, въ нѣкоторомъ смыслѣ, откровеніе моему разуму самой абсолютной Истины? Если же такъ, то актъ установки истины не есть ли въ сущности, актъ религіозной вѣры,—признаніе истинности Абсолютнаго, открывающейся въ познанной мною истинѣ?

IV.

Религіозная вѣра, какъ необходимое восполненіе знанія, требуемое идеаломъ истины.

По отношенію къ познающему уму (въ смыслѣ субъективномъ) истина есть познаніе *достоверное*, то-есть абсолютно исключающее сомнѣніе (достоверность, какъ и противоположное ей сомнѣніе, степеней не имѣетъ). По отношенію къ познаваемому предмету (въ объективномъ смыслѣ) истина есть его *полное и совершенное* познаніе и, такъ какъ каждый предметъ стоитъ въ связи со всѣми другими, то истина есть полное и совершенное познаніе всѣхъ предметовъ. Таково самое общее опредѣленіе истины въ объективномъ смыслѣ. Теперь спрашивается: оставаясь въ сферѣ знанія, въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ системы положеній, допускающихъ прямую или косвенную провѣрку принципомъ очевидности, можемъ ли мы осуществить этотъ идеалъ истины?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ увидимъ дальше, можетъ быть только отрицательный.

Свѣтъ отчетливаго, приводимаго къ очевидности, знанія предъ мыслью созрѣвшаго для него человѣка загорается, какъ одинокая искра среди отовсюду окружающаго мрака. Рядомъ съ нею,

въ большемъ или меньшемъ отдаленіи отъ нея, загораются другія свѣтovyя точки. Мало-по-малу онѣ соединяются, то сливаясь до безразличія, то сохраняя свою относительную обособленность и самостоятельность. Такъ образуется одна свѣтовая сфера отчетливо познанной дѣйствительности, какъ бы носящаяся въ безбрежномъ мракѣ непознаннаго, не вошедшаго въ эту сферу. Одѣтая отовсюду мракомъ пространственнымъ, эта свѣтовидная, замкнутая совнѣ и внутренно связанная, сфера отчетливаго знанія погружена и во мракъ временный: мы не видимъ ни первой, ни послѣдней временной грани познанной нами дѣйствительности, ни ея начала въ прошломъ, ни ея конца въ будущемъ,—точно такъ-же какъ не видимъ степени отдаленія ея отъ границъ отовсюду окружающаго пространства, потому что не видимъ и самихъ этихъ границъ.

Конечно, это лишь образъ, который, какъ и всякій образъ фантазій, рисуется каждому въ особенной формѣ, сообразно его индивидуальности,—одному въ этой именно формѣ, другому въ другой. Но въ этомъ образѣ есть нѣкоторое общечеловѣческое зерно, обусловленное самою природою нашего познанія. На всѣхъ ступеняхъ культуры,—какъ примитивный «внѣнаучный» человѣкъ, такъ и современный многоученный философъ,—всѣ и необходимо, въ силу самой организаціи знанія и его соотношенія съ познаваемымъ, «проецируютъ» за предѣлами познанной дѣйствительности нѣкоторую особую, невѣстную въ ея рамки, реальность. За горою, которую первобытный аріецъ не могъ ни обойти, ни объѣхать, за небомъ, котораго онъ не могъ обнять глазомъ, за «вратами солнца» (зарю) ему открывалось нѣчто необъятное, неограниченное («не-конечное», *Noch-nicht-endliche*,—по удачному выраженію Макса Мюллера). Совершенно подобнымъ же образомъ, наприм., знаменитому Миллю, уже на склонѣ дней его, тѣсно ограниченная область нашего достовѣрнаго знанія представлялась лишь маленькимъ островкомъ посреди безграничнаго моря, которое вмѣстѣ и устрашаетъ насъ и возбуждаетъ наше воображеніе своею безпредѣльностью и таинственностью. Равнымъ образомъ, и не менѣе знаменитому Спенсеру область достовѣрнаго, научнаго знанія представляется сферою, которая, чѣмъ больше расширяется, тѣмъ въ большемъ числѣ точекъ соприкасается съ окружающею ее «непознаваемою реальностью»,—съ тѣмъ неизвѣстнымъ «нѣчто», на которое указываютъ явленія, съ тѣмъ «вѣчнымъ фактомъ» который выражаетъ «отдаленную и невиди-

мую сторону» того же самого факта, «близкую и видимую сторону» котораго изучаетъ наука. Вообще,—и это, какъ извѣстно, засвидѣтельствовано многими [первоклассными умами, — учеными] не только не удалось, но, по ихъ глубокому убѣжденію и искреннему сознанию, никогда и не удастся заглянуть туда, гдѣ, по выраженію поэта,

жизни дыханіе спить,

Гдѣ грань мірозданья стоитъ.

Чувственная безконечность, открывающаяся подъ формою пространства и времени, есть, по выраженію Гегеля, «дурная безконечность»,—низшій аспектъ, низшая форма отравенія Безконечнаго. Но зато именно въ этой формѣ Безконечное вмѣстѣ и неустранимо для мысли, и неопровержимо. Въ самомъ дѣлѣ, кто сталъ бы, наприм., отрицать Безконечное даже въ этой формѣ, кто сказалъ-бы, наприм., что оно есть лишь покровъ фантазіи, произвольно набрасываемый на пустоту, окружающую познаваемую дѣйствительность, что не Безконечное держитъ нашъ міръ, но напротивъ міръ держитъ Безконечность,—кто сказалъ бы это или что-либо подобное, тотъ оказался бы похожимъ на того чловѣка, который, качаясь въ углой ладѣ на хребтѣ океана, сталъ бы увѣрять, что не океанъ держитъ ладью, но напротивъ ладья океанъ, или тому чловѣку, который, поднявшись на воздушномъ шарѣ въ атмосферу, сталъ бы увѣрять, что не атмосфера несетъ его шаръ, но напротивъ шаръ притягиваетъ къ себѣ окружающую его атмосферу. И вотъ почему даже «дурная безконечность»,—отчасти именно въ этой пространственной формѣ, отчасти въ формѣ, болѣе тонкой, преобразованной, въ формѣ безконечности математической,—«охватывала возвышеннымъ изступленіемъ» Паскалей, «грозила ослабить пружины умственной жизни» у Пастеровъ и наполняла ихъ душу чувствомъ смиренія и готовностію «просить помилованія у своего разсудка».

Если бы, однако, Безконечное открывалось чловѣку лишь подъ этимъ несовершеннымъ образомъ, подъ образомъ безконечности чувственной, то, хотя оно и утоляло бы въ чловѣкѣ жажду внѣшней полноты знанія, но не давало бы полноты внутренней. Предметъ знанія предстоялъ бы уму во всемъ его объемѣ, но его внутреннія опредѣленія оставались бы отъ него сокрыты. Полное внѣшне-количественно, оно было бы крайне неполно и несовершенно качественно. Чтобы снять этотъ принципиальный разладъ и несоотвѣтствіе между внѣшнимъ обиліемъ и внутреннею бѣдно-

стію знанія, челоуѣкъ усиливается протолковать эту, лишь несовершенно открывшуюся ему, безконечную реальность посредствомъ реальности, хотя и ограниченной, но зато познанной отчетливо, съ очевидностію и въ формѣ логически-совершенной. Если Безконечное, по сравненію Милля, есть море, со всѣхъ сторонъ омывающее жалкій островокъ нашего знанія, то, хотя мы и не можемъ со своего островка увидеть его береговъ, однако можемъ, подвергнувъ химическому анализу морскую воду, опредѣлить, по крайней мѣрѣ, ея составъ и природу, а также и возможное дѣйствіе на нашъ организмъ. Если Безконечное, по сравненію Спенсера, есть отовсюду облегающее сферу нашего знанія небо, то, хотя мы и не можемъ съ поверхности своей ничтожной сферы увидеть небесной периферіи, однако можемъ, при помощи спектральнаго анализа, разложить достигающіе до насъ лучи небесныхъ свѣтилъ, а по нимъ опредѣлить природу и вліяніе на насъ, какъ самыхъ этихъ свѣтилъ, такъ отчасти и всей небесной сферы. При такомъ условіи Безконечное можетъ оказаться для нашего познанія уже не внѣшнимъ только дополненіемъ нашей ограниченной дѣйствительности, но и ея внутреннимъ озареніемъ,—разгадкою остающихся въ нашемъ знаніи, при всей его отчетливости и очевидности, тайнъ.

Многообразны пути, которыми челоуѣческій умъ идетъ къ осуществленію этого идеала знанія. Его изобрѣтательность въ данномъ отношеніи истиннѣ изумительна и неистощима. Но въ этихъ усиліяхъ, если оставить въ сторонѣ все второстепенное и случайное и сосредоточить вниманіе лишь на существенномъ, можно различить нѣсколько основныхъ типовъ, — особенно въ опытахъ методическаго, философско-систематическаго истолкованія Безконечнаго.

Именно, въ зависимости отъ того, *въ чемъ* главнымъ образомъ челоуѣческій умъ видитъ откровеніе Безконечнаго, *черезъ какую міровую реальность* онъ пытается протолковать себѣ реальность *внѣшнюю, абсолютную*,—всѣ его попытки можно раздѣлить на три основныхъ типа. Во-первыхъ, міръ познается нами въ своихъ механическихъ, динамическихъ и біологическихъ опредѣленіяхъ: на этой ступени, для умовъ, наклонныхъ къ изученію міра именно съ этой стороны, и Безконечное опредѣлится, какъ всеобщее Начало протяженія и длительности, числа и мѣры, движенія и жизни,—какъ другая, не отдѣлимая отъ нашего пространственно-временнаго міра, сторона его (пантеистическія формы рели-

гіозной вѣры). Во-вторыхъ, міръ познается нами, какъ воплощеніе логическихъ формъ, схемъ, и законовъ,—какъ системы координированныхъ цѣлей, аналогичныхъ цѣлямъ, проникающимъ разумную дѣятельность человѣка: на этой ступени и для умовъ, расположенныхъ къ изученію именно этой стороны міра, Безконечное открывается, какъ цѣлеполагающій Разумъ; установившій въ міръ соотношеніе средствъ и цѣлей (действическія формы религіозной вѣры). Наконецъ, въ третьихъ, міръ познается нами, какъ среда и условіе для свободнаго достиженія нашего верховнаго блага, путемъ служенія торжеству нравственнаго добра, истины и красоты: на этой ступени и для умовъ, наклонныхъ къ созерцанію міра именно подъ этимъ угломъ зрѣнія, Безконечное открывается, какъ верховное Благо, Истина и Красота (теистическія формы религіозной вѣры).

Сила, Разумъ, Благо: вотъ три основныхъ аспекта, подъ которыми Безконечное открывается въ нашемъ мірѣ, какъ его верховное *ratio essendi* *. На различныхъ ступеняхъ культуры и въ зависимости отъ индивидуальности вѣрующихъ, эти аспекты нерѣдко выступали и выступаютъ разрозненно и обособленно, какъ бы тѣсня и устраняя другъ друга. Но если они сливаются въ одну, внутренне согласную и гармоничную, идею, — что тоже встрѣчается нерѣдко,—они наполняютъ душу человѣка, ищущаго истины, радостію приближенія къ идеалу.

V.

Понятіе религіозной вѣры въ ея отношеніи къ знанію.

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ можемъ уже дать одно изъ опредѣленій религіозной вѣры. *Одно изъ опредѣленій*: ибо религіозную вѣру можно опредѣлять съ различныхъ

* Наша схема основныхъ типовъ конкретно-созерцательнаго опредѣленія Безконечнаго (Сила, Разумъ, Благо), намѣченная нами уже и въ нашей диссертациі („Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніа“, М. 1891 г.), приняла окончательную форму подъ вліяніемъ замѣчательной—къ сожалѣнію, мало оцѣненной—книги *проф. М. А. Остроумова*: „Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію, взглядъ на условія историческаго развитія философіи“, Харьковъ, 1886. Въ этой книгѣ—Отдѣлъ первый, гл. IV—авторъ съ замѣчательною отчетливостью намѣчаетъ три основныхъ типа естественно-философской мысли: *космологическій, антропологическій, теологическій*.

сторонъ, въ различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Невниманіе къ этому послѣднему обстоятельству служило и доселѣ служить едва ли не главною причиною тѣхъ безконечныхъ разногласій и той невообразимой путаницы, которая поражаетъ насъ при ознакомленіи съ исторіею этого понятія.

Соотвѣтственно общему ходу нашихъ разсужденій, мы должны опредѣлить здѣсь вѣру прежде всего съ *тисеологической точки зрѣнія*, то-есть въ ея отношеніи къ знанію¹⁰. Итакъ, что-же такое религіозная вѣра, въ ея отличіи отъ знанія?

Всматриваясь въ природу актовъ сознанія, обозначаемыхъ словами вѣра и знаніе, мы находимъ, что родовой признакъ у нихъ одинъ и тотъ же. *Вѣра*, по извѣстному опредѣленію, *есть увѣренность*. Но развѣ знаніе не есть также увѣренность? Конечно. Гдѣ нѣтъ увѣренности, тамъ, быть можетъ, есть мнѣніе, догадка, вѣрованіе, повѣрье, но конечно, нѣтъ вѣры. Однако, вѣдь и знаніе, относительно котораго не было бы увѣренности, что его предметъ существуетъ и что онъ познанъ именно такъ, съ тѣми именно свойствами, съ какими существуетъ,—такое знаніе такъ же не было бы достойно называться знаніемъ. Всякое знаніе, въ строгомъ и точномъ смыслѣ этого слова,—то-есть положеніе или рядъ, система положеній, приводимыхъ или допускающихъ приведеніе къ очевидности,—всякое такое знаніе необходимо сопровождается увѣренностію, исключающею сомнѣніе. Но если такъ, если у обоихъ состояній сознанія одинъ и тотъ же существенный признакъ, то въ чемъ же ихъ различіе?

Если родовой признакъ понятій одинъ и тотъ же, то ихъ различія остается, конечно, искать только въ *differentia specifica*. Въ чемъ состоятъ это ихъ *differentia specifica*?

Весьма распространено въ настоящее время мнѣніе, по которому вѣра отличается отъ знанія будто бы тѣмъ, что увѣренность вѣры *иначе* исключаетъ сомнѣніе, чѣмъ увѣренность знанія. Именно, тогда какъ вѣра, согласно этому мнѣнію, исключаетъ сомнѣніе, опираясь на *нравственно-практическія потребности* или постулаты сознанія, знаніе, говорятъ, исключаетъ его, опи-

¹⁰ Указаніе на литературу вопроса объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ съ *тисеологической точки зрѣнія* см. въ концѣ книги, въ „Приложеніи“, — *Приложеніе 3-е*.

раясь на *теоретически-очевидные процессы мысли* ¹¹. Мы увидимъ далѣе, что практическія состоянія духа имѣютъ дѣйствительно громадное значеніе въ актахъ религіозной вѣры. Но все же вѣра покосится не исключительно на нихъ, но имѣетъ и свои спеціальныя основанія въ самихъ же *теоретическихъ* состояніяхъ нашего духа. Она можетъ быть отличаема отъ знанія не какъ практическая увѣренность отъ теоретической, но какъ одинъ видъ теоретической увѣренности отъ другого, теоретическаго же. Говоря иначе, вѣра и знаніе могутъ быть разграничены уже и какъ видоразличія *гносеологическія*. Но конечно, при этомъ мы должны имѣть въ виду не наивную и слѣпую вѣру, которая не способна или намѣренно не хочетъ выяснять своихъ отношеній къ знанію, но—вѣру сознательную, желающую дать себѣ ясный отчетъ въ своемъ отношеніи къ знанію.

¹¹ Наиболее ясное выраженіе этого взгляда мы находимъ у проф. А-дра Ив. Введенскаго въ его монографіи: „О видахъ вѣры въ ея отношеніи къ званію“ (*Вопросы Философій и Психологіи*, кн. 20—1). „Что такое вѣра?“—спрашиваетъ здѣсь, между прочимъ, почтенный авторъ и отвѣчаетъ такъ:— „Увѣренность, исключаящая состояніе сомнѣнія. Состояніе, *психологически* (а не логически) противоположное вѣрѣ, есть не невѣріе (оно тоже составляетъ *увѣренность* въ ошибочности какой либо вѣры), а сомнѣніе: вѣра есть состояніе, исключаящее сомнѣніе. Но эта увѣренность не совпадаетъ со званіемъ, такъ что мы можемъ охарактеризовать вѣру, какъ *состояніе, исключаящее сомнѣніе иначе, чѣмъ это дѣлается при знаніи*. И вотъ, спрашивается, во сколькихъ видахъ можетъ явиться такое исключеніе сомнѣній, если разсматривать это состояніе съ точки зрѣнія его отношеній къ разсудку? Явно, что понятіе состоянія такой увѣренности (или такого исключенія сомнѣній), разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, на первыхъ порахъ можетъ быть подраздѣлено только на два вида: ибо критическая дѣятельность разсудка можетъ охватываться только въ одномъ изъ двухъ состояній: или еще не пробудившейся или уже пробудившейся. Въ первомъ случаѣ получится вѣра наивная. Что же касается до второго рода, то онъ въ свою очередь, очевидно, распадается только на два вида. Весь онъ характеризуется тѣмъ, что сомнѣнія въ догматахъ вѣры оказываются устраненными уже *послѣ* пробужденія критической дѣятельности разсудка. Но это устраненіе можетъ быть произведено двумя путями: разсудокъ отказывается отъ своихъ сомнѣній или добровольно (т. е., оцѣнивая критически наши познанія, онъ находитъ догматы вѣры неопровержимыми), или же недобровольно (т. е. его сомнѣнія заглушаются насильственно). Въ послѣднемъ случаѣ получается вѣра слѣпая, а въ первомъ—вѣра, разсмотрѣнная и допущенная критическимъ разсудкомъ, которая въ свою очередь, въ зависимости отъ цѣнности ея мотивовъ, распадается на вѣру суетную и сознательную“ (стр. 75—6). Суетная вѣра, по автору, отличается отъ сознательной тѣмъ, что ея мотивы *совершенно ничтож-*

Выясняя различіе между вѣрою и знаніемъ, какъ двумя гносеологическими состояніями, мы не должны ни на минуту терять изъ виду, что опредѣленіе вѣры и знанія въ смыслѣ *уверенности* имѣть въ виду лишь ихъ отношеніе къ *субъекту*. Но, кромѣ отношенія къ субъекту, они стоятъ еще и въ отношеніи къ *объекту*. Если въ первомъ отношеніи они совершенно тождественны, то во второмъ они столь же совершенно различны. Въ самомъ дѣдѣ, какъ видно отчасти уже и изъ нашихъ предыдущихъ разъясненій, знаніе заслуживаетъ этого имени лишь въ томъ случаѣ, если оно не только указываетъ предметъ, но ставитъ передъ сознаніемъ, съ полною отчетливостію и очевидностію, и всѣ его признаки,—ставитъ, по классическому разъясненію Лейбница, ясно, раздѣльно, въ исчерпывающей полнотѣ (адекватно) и чистой формѣ (а не символически, какъ, наприм., въ алгебрѣ—посредствомъ условныхъ знаковъ и формулъ). Но такое, то-есть, ясное, раздѣльное, исчерпывающее и чистое знаніе, хотя и возможно,—по крайней мѣрѣ въ идеалѣ, т.-е. при предположеніи

им по своей внутренней цѣнности (наприм., вѣрованіе въ безконечное существованіе міра или въ его сотвореніе въ началѣ нашего столѣтія,—если въ послѣднемъ случаѣ мы будемъ высказывать свое утвержденіе ради *оригинальности*, а въ первомъ только ради *простоты и легкости* согласовать это предположеніе съ явленіями: „какъ будто,—замѣчаетъ по этому послѣднему случаю авторъ,—какъ будто весь смыслъ мірозданія состоитъ только въ томъ, чтобы сдѣлать наше міровоззрѣніе состоящимъ изъ самыхъ простыхъ и легкихъ предположеній“!—Кн. 21, стран. 56). Напротивъ, вѣра сознательная, не противорѣча ни логикѣ, ни фактамъ опыта, въ то же время отличается отъ суетной вѣры тѣмъ, что „возникаетъ и поддерживается подъ влияніемъ *мативовъ высокой цѣнности*, а отнюдь не суетнаго характера“ (кн. 21, стр. 73). Признавая данную почтеннымъ авторомъ вопросу объ отношеніи вѣры и знанія постановку *въ общемъ* совершенно правильною и ясною, мы, однако, позволимъ себѣ, съ своей стороны, сдѣлать два замѣчанія: 1) По нашему мнѣнію, *въ интересахъ ясности*, не слѣдуетъ ставить занимающій насъ вопросъ въ зависимость отъ Кантовой философіи, именно *въ данномъ отношеніи особенно важной и спорной*, что, повидимому, признаетъ и самъ авторъ монографіи. 2) Видовъ вѣры *по отношенію къ знанію*, по нашему мнѣнію, только три: *слѣпая, наивная и разумная*. Можно: или не *быть въ состояніи* провѣрить вѣру разумомъ (слѣпая вѣра), или не *хотѣть* провѣрить ее (наивная) или, наконецъ, провѣрить и *оправдать* (разумная). Тоже и относительно невѣрія (только невѣріе, конечно, будетъ уже не разумнымъ, но *неразумнымъ*). Въ отношеніи къ волѣ и чувству, какъ увидимъ ниже, можно различать и вѣру *суетную*, равно какъ и нѣкоторые иные виды ея.

достигнутаго совершенства знанія,—относительно *конечныхъ* предметовъ (которые, именно, вслѣдствіе своей конечности и ограниченности, могутъ быть сполна переведены въ мысль и выражены въ своихъ «логическихъ эквивалентахъ»), однако, совершенно невозможно относительно Объекта безконечнаго. Притомъ, исторія наукъ показываетъ, что и въ самыхъ конечныхъ предметахъ остаются нѣкоторыя стороны, которыя не могутъ быть разрѣшены въ чистую мысль, но ставятся предъ сознаниемъ въ формѣ символической, при помощи условныхъ знаковъ и формулъ, выражающихъ темные и таинственные моменты бытія. Таковы именно тѣ стороны конечной дѣйствительности, которыми она соприкасается съ дѣйствительностію безконечной,—тѣ «первыя начала», которыя, открываясь намъ повсюду, какъ въ бытіи намъ внѣшнемъ, такъ и въ нашемъ собственномъ, подобно живымъ нервамъ, проникаютъ весь организмъ нашего знанія и на которыхъ, въ концѣ концовъ, оно всецѣло держится. Заявляя себя нашему сознанию съ характеромъ аксіоматическимъ, то-есть въ качествѣ истинъ недоказуемыхъ и не требующихъ доказательствъ, не только не выводимыхъ ни изъ какого знанія, но, напротивъ, обуславливающихъ всякое знаніе, «первыя начала» бытія и жизни являются въ нашемъ теоретическомъ сознаниіи, какъ нѣчто, наложенное на него какъ бы отвнѣ и свыше, а не образованное имъ изъ низшихъ и простѣйшихъ элементовъ мысли.

Если знаніе, въ своей наиболѣе совершенной формѣ, то-есть въ формѣ науки, согласно извѣстному афоризму, есть *идеальное* (=теоретическое) *обладаніе предметомъ*, то религіозная вѣра, на основаніи только что сдѣланныхъ разъясненій, можетъ быть, въ отличіе отъ знанія, опредѣлена, какъ *идеальное* (=полное, всецѣлое) *обладаніе нашимъ сознаниемъ со стороны высочайшаго Объекта*. Познанное какъ бы вмѣщается *въ наше сознаніе*, становится его достояніемъ или частью. Напротивъ, высочайшій Объектъ вѣры, утверждая себя *предъ нашимъ сознаниемъ*, самъ обладаетъ имъ съ совершенною властью, опредѣляя всю его жизнь и дѣятельность въ направленіи къ отысканію истины. То, что, принявъ идейно-теоретическую форму (форму «логическихъ эквивалентовъ» объективной реальности), вмѣстилось въ наше сознаніе,—то, во-первыхъ, *конечно*, во-вторыхъ, *видимо* сознанию (очевидно): значить, здѣсь увѣренность покоится на очевидностяхъ. Напротивъ, то, что, хотя и заявляетъ себя нашему сознанию съ безусловною властью, опредѣляя его жизнь и дѣятельность, однако

безусловно не вмѣщается въ немъ,—то, во-первыхъ, *безконечно*, во-вторыхъ *невидимо* сознанію и *непостижимо* уму: если я увѣренъ въ бытіи этого, безусловно-властнаго надъ моимъ сознаніемъ, хотя и не вмѣщающагося въ немъ Начала, то исключительно потому, что не могу мыслить и даже представить Его несуществующимъ,—не могу мыслить себя и всего конечнаго безъ восполненія со стороны Безконечнаго и утвержденія въ Немъ.

Итакъ, знаніе *есть покоющаяся на очевидностяхъ увѣренность въ бытіи конечнаго;*

въра есть покоющаяся на немислимости противоположнаго увѣренность въ бытіи Безконечнаго.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологическая закономерность религіознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ волю¹.

I.

Волевая природа вѣры и вѣрующая природа воли.

«Мы знаемъ, что должны умереть, но не *спримъ* въ это». Почему не вѣримъ? Потому что, пока мы живы, пока полны здоровьемъ и физическихъ силъ, для насъ невозможно *ощутить* состояніе безвластія надъ своимъ собственнымъ тѣломъ, отрѣшенности отъ него (а это вѣдь и есть смерть для всякаго спиритуалиста). Мы можемъ, правда, *предвообразить* самихъ себя мертвыми, можемъ представить свое собственное тѣло распростертымъ безъ дыханія и жизни, въ гробу, съ измѣненнымъ видомъ, даже подъ землею. Но въ этомъ предвоображеніи мы будемъ разсматривать себя лишь совнѣ,—какъ и всѣ внѣшніе и чуждые намъ предметы; внутренняго же *предощущенія* смерти, живого *предчувствія* процесса отчужденія или отторженія отъ насъ дотолѣ намъ подвластнаго и послушнаго тѣла у насъ не будетъ. Предвоображаемой внѣшней схемѣ смерти въ данномъ случаѣ будетъ не доставать скрытыхъ подъ этою схемою реальныхъ присмертныхъ состояній—ощущеній и чувствованій, страховъ и надеждъ, скорбей и радостей. И вотъ почему въ такихъ случаяхъ мы не *спримъ* смерти. Даже больше. Не только человекъ, полный здоровьемъ и силъ, но даже и тотъ, кто уже приговоренъ къ смерти, доколѣ имъ ощущается хоть легкое трепетаніе жизненнаго пламени, не *спрится* своей

¹ Литература вопроса въ „Приложеніи“,—Примѣчаніе 4-е.

смерти,—особенно въ минуты облегченія и улучшенія ². Напротивъ, кто въ жизни «обмиралъ», кто былъ на краю гибели, какъ, наприм., Паскаль на мосту въ Нёльи въ тотъ моментъ, съ котораго началось его обращеніе, или кто настолько подавленъ и удрученъ физическими немощами, что на половину какъ бы умеръ, для того идея смерти перестаетъ уже оставаться въ видѣ холодной идеи, но становится реальнымъ, глубокимъ предъощущеніемъ или чувствомъ. Это чувство можетъ принимать различныя формы и оттѣнки, въ зависимости отъ индивидуальных особенностей человѣка. Но его реальный, а не призрачный, предощущаемый, а не предвоображаемый только характеръ доказываетъ его власть надъ жизнью: смерть предощущаемая, а не предвоображаемая только перестаетъ уже быть простымъ моментомъ жизни, однимъ изъ многихъ, но становится ея основнымъ, опредѣляющимъ стимуломъ или идеєю,—какъ развязка въ хорошей драмѣ. Тогда мы уже *не только знаемъ*, что должны умереть, но и *вѣримъ* въ это.

Здѣсь, въ нашемъ отношеніи къ смерти, предъ нами, лишь въ большихъ размѣрахъ и въ болѣе интенсивной формѣ, тотъ же психологическій фактъ, который замѣчается и во всей нашей душевной жизни. Мы вѣдь обыкновенно не вѣримъ въ то, о чемъ только слышали, но чего сами не *переживали*. Мы знаемъ, наприм., что существуетъ любовь, что она даетъ не одиѣ радости, но и муки, иногда тяжелыя и невыносимыя, но, доколѣ мы сами лично не испытали любви, мы вѣримъ не всему, что о ней иногда слышимъ ³.

² „Въ эту минуту“,—пишетъ Амьель въ своемъ дневникѣ,—„я чувствую себя хорошо и мнѣ кажется страннымъ, что я приговоренъ, и такъ скоро. Жизнь не чувствуетъ никакого родства со смертію. Поэтому, вѣроятно, всегда возражается въ насъ машинальная, инстинктивная надежда, затемняющая разумъ и заставляющая сомнѣваться въ вѣрности научнаго рѣшенія. Жизнь стремится упорствовать въ бытіи. Она повторляетъ, какъ попугай въ баснѣ, даже въ ту минуту, когда его душатъ: „это, это ничего“⁴. Мысль видитъ дѣло, какъ оно есть, т. е., что положеніе плохо, но животное протестуетъ. Оно вѣритъ во зло только тогда, когда оно наступило. Природа хочетъ, чтобы живущій защищался отъ смерти; надежда сливается съ любовью къ жизни; это—органический импульсъ принимающій иногда религіозный характеръ“.

³ Генрихъ Сенкевичъ, талантливый писатель и тонкій психологъ, въ своемъ, глубоко задуманномъ, романѣ: *Безъ долмата*, пишетъ: „Конечно, я зналъ, что любовныя тревоженія могутъ порождать различныя муки, но недостаточно вѣрилъ въ это. Я не думалъ, чтобы онѣ могли быть такъ реальны и такъ невыносимы. Только теперь я понялъ разницу между глаголами *знать* и *вѣ-*

Разъясненный примѣръ,—примѣръ различнаго отношенія къ одному и тому же факту смерти,—ясно показываетъ, что *отра стоитъ въ исключительномъ отношеніи къ воли* или, говоря языкомъ современной психологін, къ *активной сторонѣ* нашей жизни (въ отличіе отъ идейно-теоретической). Вѣруя, мы самымъ актомъ вѣры вносимъ въ ея предметъ какъ бы часть своей активности, отчасти какъ бы творимъ самый фактъ (поскольку до-странваемъ его элементами собственной активности), чтобы затѣмъ утвержденный такимъ образомъ предъ нашимъ сознаниемъ во всей своей конкретной полнотѣ фактъ сдѣлать моментомъ своей жизни и опредѣляющимъ началомъ воли. Если я воистину,

риту, только теперь понялъ слова одного французскаго писателя: „мы знаемъ, что должны умереть, но не *отри*ли въ это“.

Вопросъ объ отношеніи человѣка къ смерти есть одинъ изъ интереснѣйшихъ вопросовъ психологін, къ сожалѣнію, очень мало разработанный, хотя научная разработка его подготовлена литературою, быть можетъ, въ болѣе-шей степени, чѣмъ разработка какаго бы то ни было другаго вопроса. Интересъ здѣсь заключается не только въ томъ, чтобы прослѣдить переходъ *пред-воображенія* смерти въ живое *предощущеніе* ея, но также и въ томъ, чтобы установить скалу психологическихъ отгѣнковъ въ характерѣ и формѣ этого предощущенія, въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей людей. Различія же здѣсь несомнѣнно существуютъ и притомъ весьма глубокія и характерныя. Однимъ смерть представляется событіемъ не только не страшнымъ, но даже радостнымъ, какъ конецъ земныхъ страданій и разсвѣтъ новой жизни,—новаго, обновленнаго бытія:

И въ жизни обмираю и чувство это знаю,
Гдѣ мукамъ *всѣмъ конецъ* и сладокъ томный хмѣль:
Вотъ почему я васъ *безъ страха* ожидаю,
Ночь безразсвѣтная и вѣчная постель!
(Фетъ)

Или еще:

Смерть вѣдала надо мною...
Но не было въ душѣ ни страха, ни печали,
И гостю грозную улыбкой встрѣтилъ я...
И смерти видѣлъ взглядъ. *Великая отрада*
Была въ спокоествіи ея нѣмого взгляда:
Въ немъ чуялся душѣ неслыханный привѣтъ,
Въ немъ брезжилъ на землѣ невиданный *разсвѣтъ*.
(Графъ Голенщевъ-Кутузовъ)

Другіе напротивъ, относятся къ смерти, какъ къ событію грозному и тяжелому, глубоко смущающему и тревожащему:

Мнѣ мысль о смерти *тяжела*.
Не то, чтобъ жизнь была мила;
Жить скучно—горе, да сомнѣнье,

глубоко и серьезно, вѣрю, что долженъ умереть, то предоще-
ніемъ своимъ я, живущій теперь и здѣсь, уже переживаю состо-
янія своего будущаго, присмертнаго и посмертнаго, я и, пере-
живъ эти состоянія, дѣлаю ихъ опредѣляющимъ мотивомъ своей
настоящей жизни въ тѣлѣ. Моя жизнь этою вѣрою какъ бы воз-
водится въ высшую потенцію, на ступень момента вѣчности,
и на нее налагается печать строгости и глубины. Я *могу* и не
проходить въ отношеніи къ своей будущей смерти такъ далеко,
могу не ставить вопросъ столь радикально,—*могу*, если *не хочу*.
Я *могу* не задерживать своего вниманія на этомъ фактѣ, даже
вытѣснить его изъ своего сознанія или, по крайней мѣрѣ, въ

Бѣда извнѣ, внутри мученье...
Да вотъ, когда воображу,
Что мертвый я въ гробу лежу,
Что крышкою его накрыли,
И въ крышку гвозди вколотили,
И въ землю гробъ спустили мой,
Да и засыпали землей—
Душѣ обидно такъ и больно
И тѣло дрожитъ беретъ невольно...
(Огаревъ)

Наиболѣе тонкое описаніе присмертнаго самоощущенія мы находимъ у то-
го же Аміеля, на котораго уже ссылались. Удручаемый тяжестью физическа-
го недуга, онъ писалъ: „Категорія времени уже не существуетъ для моего
сознанія и вслѣдствіе этого всѣ перегородки, которыя дѣлаютъ изъ жизни
дворецъ въ тысячу комнатъ, падаютъ для меня, и я не выхожу изъ первобыт-
наго однокаѣлочнаго состоянія. Я знаю себя только въ состояніи монады
и чувствую, что мои способности вновь возвращаются въ ту субстан-
цію, которую они индивидуализировали. Всѣ выгоды животности, такимъ об-
разомъ откинута, уничтожено также все то, что дало изученіе и культура...
Птица вернулась въ яйцо, организмъ въ зародышъ. *Это психологическое яв-
леніе есть предвареніе смерти*; оно изображаетъ жизнь загробную, возвра-
щеніе къ тому, изъ чего я вышелъ, или скорѣе укрощеніе личности, которая,
откинувъ всѣ случайности, существуетъ уже только въ состояніи нераздѣль-
ности, въ состояніи точки, въ состояніи потенціи, въ состояніи нуля, но ну-
ля плодотворнаго... Это ничто есть все. Этотъ рипстумъ безъ измѣреній есть
рипстумъ saliens. Что такое желудъ, какъ не дубъ, лишенный своихъ вѣтвей,
листвень, ствола, корней, т. е. всѣхъ своихъ приспособленій, всѣхъ формъ,
всѣхъ особенностей, но который сосредоточенъ въ своей сущности, въ своей
производительной силѣ, который вновь можетъ завоевать все, что она от-
бросила. Это обдѣяніе, стало быть, есть только вѣдшее сокращеніе. *Воз-
вратиться къ своей вѣчности*, это-то и значить умереть, но не уничтожить-
ся, это значить *возвратиться къ своей потенціальности*“...

моменты неизбежнаго его предвоображенія, останавливаться лишь на его поверхности, какъ на чемъ то мнѣ внѣшнемъ и меня,— настоящаго, теперешняго моего я,—какъ будто не касающемся. Тогда предстоящая мнѣ смерть будетъ вступать въ мою жизнь, лишь какъ отдаленный, блѣдный и безсильный образъ, чуждый всякаго вліянія на мою волю. Тогда я, хотя и буду такъ же какъ теперь, *знать*, что долженъ умереть, но не буду *открыть* въ это.

Въ совершенно подобномъ же отношеніи къ нашей активности стоитъ и вѣра религіозная. Выше мы опредѣлили вѣру, *какъ покоящуюся на немьслимости противоположнаго устренности въ бытіи Безконечнаго*. Но это опредѣленіе слишкомъ отвлеченно и, очевидно, односторонне: оно выражаетъ лишь одинъ элементъ или одну сторону вѣры,—сторону гносеологическую или идейно-теоретическую. Въ дѣйствительности религіозная вѣра есть нѣчто большее, болѣе жизненное и властное. Идейно-теоретическая вѣра, осложняясь элементами активности, вступая въ область воли, такъ же какъ бы возводится въ высшую потенцію. Человѣкъ, который воистину вѣруетъ въ безконечное Божество, уже не поверхностно и внѣшне, не воображеніемъ и умомъ только ставитъ Его предъ своимъ сознаниемъ, но внутренне ощущаетъ Его, какъ живую зиждительную Силу, какъ Начало, которымъ *живетъ, движется и существуетъ*. Конечно, и здѣсь, какъ въ предыдущемъ примѣрѣ, онъ *можетъ*, если *хочетъ*, отвлечься отъ конкретно-жизненнаго и созидательно-связующаго элемента вѣры,—можетъ, если *хочетъ*, сказать, наприм., вмѣстѣ съ пантеистами, что Божество есть лишь безконечный аспектъ конечнаго, или вмѣстѣ съ эстетиками, въ духѣ Ренана и Тэна, что оно есть лишь нашъ воображаемый идеаль. Онъ можетъ даже, если *хочетъ*, отвлечься и отъ самой идейно-теоретической постановки Божества, въ качествѣ Безконечнаго, и сказать вмѣстѣ съ позитивистами, что его *интересуетъ* лишь то, что вмѣстилось въ его теоретическое сознание, но не то, что лежитъ за его предѣлами. Однако, *если онъ не хочетъ*, вмѣстѣ съ позитивистами, довольствоваться жизнью смьшленнаго и благополучнаго животнаго; *если не хочетъ*, вмѣстѣ съ эстетиками-эпикурейцами, довольствоваться лишь призрачною и тѣневидною красотою только воображаемаго, но не существующаго идеальнаго; *если не хочетъ*, вмѣстѣ съ пантеистами, довольствоваться сознаниемъ себя чѣмъ то подобнымъ волнѣ, безслѣдно исчезающей на лонѣ водѣ: если онъ

не хочет всего этого, тогда онъ *долженъ* будетъ, по естественной связи всѣхъ актовъ его душевной жизни, допустить въ свое сознание вѣру именно въ той повышенной потенціи, о которой мы только что говорили. И какъ въ немъ самомъ воля лежитъ глубже мысли, сокровеннѣе поверхностныхъ идейно-теоретическихъ процессовъ,—*трансцендентна* въ отношеніи къ нимъ, равно какъ и къ своимъ частнымъ актамъ: такъ точно и нашь волящее, вмѣстѣ со всѣмъ міромъ, Божество, зиждительное Начало мировой жизни теперь, на этой ступени, ставится и утверждается вѣрою, какъ воля *трансцендентная*, не исчерпываемая никакими частными творческими актами и въ нихъ невмѣстимая ⁴.

* „Если воля“,—справедливо говорить П. Е. Астафьевъ (*Вѣра и знаніе въ единствѣ мировоззрѣнія*, М. 1893, стр. 90),—„если воля, составляющая существо субъекта, непосредственно и всеобще сознается, какъ дѣятельная, производящая, словомъ, *творческая* воля, то ея существо, какъ творческой, производящей, никогда не покрывается ни однимъ изъ ея проявленій, ни какимы угодно множествомъ ихъ. Она всегда глубже, больше по содержанію своему, чѣмъ все произведенное ею, получившее отъ нея свое бытіе. Иначе, если бы она *столь* вылилась, воплотилась въ послѣднемъ, то перестала бы быть творческою, дѣятельною и обратилась бы въ мертвое, лишенное внутренней жизни, явленіе, въ *предметъ*, перестала бы быть субъектомъ. Какъ дѣятельная, производящая, воля есть по существу своему *стремленіе*, и начала котораго, и концы, и корень, и вершина *выходятъ за предѣлы* всякаго отдѣльнаго опытнаго проявленія и любого ряда опытныхъ проявленій своихъ. Составляя содержаніе всеобщаго непосредственнаго субъективнаго знанія. даннаго внутреннему опыту, она также непосредственно указываетъ ему на выходящій за предѣлы всякаго возможнаго опыта, *трансцендентный* характеръ своего существа, на міръ сверхопытныхъ *трансцендентныхъ началъ* и *конечныхъ цѣлей* того, что каждый сознаетъ въ себѣ, какъ самое свое внутреннее бытіе. Съ этимъ непосредственнымъ признаніемъ начала *творческой, дѣятельной* воли, какъ существа субъекта, и *implicito* заключающагося въ немъ признаніемъ міра трансцендентныхъ, лежащихъ внѣ всякаго опыта и всякой *феноменальности началъ* и *конечныхъ цѣлей*,—знаніе субъекта о себѣ, внутреннее, субстанціальное и безусловно достовѣрное ставится и естественною, общею всѣмъ знающимъ о себѣ существамъ, почвою, на которой вырастаютъ вѣрованія въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. *вѣрованія религиозныя*. Безъ признанія *творческой воли* и, слѣдовательно, ея *трансцендентнаго источника, начала, смысла* и *цѣли*—религиозное вѣрованіе вообще невозможно; тамъ же, гдѣ эти условія надлицо (а даны они въ общечеловѣческомъ внутреннемъ опытѣ, сознаніи, лежащемъ также въ основѣ и всякой объективной, феноменальной мысли)—тамъ существуютъ и условія и потребность религиознаго вѣрованія, религиознаго наученія. Душа, знающая о себѣ въ этомъ непосредственномъ внутреннемъ знаніи является, повторяя извѣстное выраженіе Тертуліана, отъ рожденія, но природѣ религиозно-настроенной, какъ по природѣ же она и метафизична“⁴...

Это усвоение Безконечному *воли*, есть столь же естественное, основное и глубокое, стремление человека, как и стремление или потребность переступить за границы всего конечного. Оно одинаково энергично проявляется на всех степенях религиозной жизни и во всех формах религиозного сознания, как рефлектированных (опосредствованных размышлением, философских), так и нерекфлектированных (непосредственных). Не только современная философия пантеистического *пантеизма*, своим усилением понять всё явления мировой жизни, в качестве непосредственных обнаружений или актов Божественной воли, но и низшие формы религиозного сознания некультурных народов (анимизм, фетишизм), своею наивною религиозною динамизацией и пневматизацией предметов природы, в которых они видят обнаружение высшей (непонятной для их ума и несоизмеримой с их волею) Силы, самым своим заблуждением неотразимо доказывают неискоренимую потребность человека чтить в Безконечном именно *волю*.

И именно, сообразно двум основным ступеням в развитии воли, и религиозное сознание человечества отливается как бы в две основных формы, принимает два главных типа. Или человек останавливается на ступени *желаний*, разрозненных, отрывочных и изменчивых (низшая ступень в развитии воли, если оставить в стороне, свойственные и человеку и животному, полуинстинктивные влечения или побуждения) и—тогда он населяет свой *политеистический* пантеон множеством божеств, устанавливая между ними совершенно произвольные отношения и условную субординацию в зависимости от их отношения к его желаниям. Или же, напротив, испытать муку безвольного рабства отдельным желаниям, изменчивым и потому тиранническим, он стремится сообщить всей своей волевой энергии одно основное направление, сосредоточить ее на одном неподвижном полюсе, на одном неизменном Объекте своих желаний и—тогда он приходит к вере *монотеистической*, которая и является внутренним объединяющим, координирующим и регулирующим началом *воли*.

II.

Религиозная вера, как основание свободы.

Παντι λόγῳ—говорили древние—λόγος ἀτιμίτη. Взятый в этой общей форме, в применении ко всем гносеологическим

состояніямъ нашего сознанія, приведенный афоризмъ, очевидно, совершенно невѣренъ. Ибо, хотя иной человекъ и можетъ, напр., положенію $2 \times 2 = 4$ противопоставить другое положеніе $2 \times 2 = 5$ или 25, однако это будетъ служить доказательствомъ не объективной возможности дѣла, но субъективной невозможности для лица, высказывающаго такое сужденіе, дѣлать какія бы то ни было, хотя бы даже и самыя элементарныя, математическія соображенія. Напротивъ, этотъ афоризмъ совершенно приложимъ и вполне справедливъ относительно нашихъ вѣрованій и въ частности относительно вѣры религіозной. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже видѣли, мы *можемъ* здѣсь, если *хотимъ*, отвлечься отъ одного изъ соотносительныхъ полюсовъ мысли: *можемъ*, сосредоточившись исключительно на конечномъ, забыть о Безконечномъ или намѣренно не придавать ему никакого значенія въ составѣ нашихъ идей; *можемъ*, если *хотимъ*, признавъ теоретически Безконечное, истолковать его какъ пустую форму, лишенную волевой существенности и т. д. Словомъ, мы *можемъ* здѣсь, въ этой области, каждому λόγῳ противопоставить λόγον, чтобы имѣть затѣмъ возможность свободно избирать тотъ или другой тезисъ согласно съ своими индивидуальными настроеніями, наклонностями и т. д.

Здѣсь предъ нами одинъ изъ случаевъ такъ называемой *формальной свободы*, которую одинаково можно называть и безусловною и ложною,—одинъ изъ тѣхъ случаевъ, когда, видя истину, мы однако предпочитаемъ ей ложь и, видя добро, предпочитаемъ ему зло, мыслию и дѣломъ. Слѣдуя принятому словоупотребленію, мы называемъ эту свободу *формальною* (*liberum arbitrium indifferetiae*),—въ смыслѣ популярнаго понятія о свободѣ, какъ способности опредѣлять себя, въ данномъ случаѣ опредѣлять себя въ области вѣрованій, *такъ или иначе*. Мы называемъ эту свободу *безусловною*, ибо, по предложенію (популярной психологіи), это опредѣленіе себя такъ или иначе ничѣмъ не связано, свободно отъ всякихъ условій и ограниченій. Мы называемъ, наконецъ, эту свободу *ложною* въ томъ смыслѣ, что эта безусловная способность опредѣлять себя такъ или иначе есть способность кажущаяся, мнимая, простая и пустая видимость, ибо на самомъ дѣлѣ, какъ мы убѣдимся далѣе, выборъ одной изъ двухъ альтернативъ, опредѣленіе себя такъ, а не иначе, всегда чѣмъ-либо обусловлено.

Если же мы взглянемъ на процессъ опредѣленія себя человѣкомъ въ сторону вѣры или невѣрія не съ точки зрѣнія свободы формальной, но съ точки зрѣнія свободы *реальной*, то-есть единственно научной, то увидимъ, что какъ состояніе вѣры не только само-по-себѣ есть состояніе свободы, но и все остальное, всѣ на ней утверждающіеся и ею проникнутые акты и положенія жизни дѣлаются свободными, такъ, наоборотъ, невѣріе не только само-по-себѣ есть рабство, но и все иное, имъ проникнутое въ нашей жизни, связываетъ, порабощаетъ и исполняетъ рабскаго духа. Говоря иначе, лишь человѣкъ вѣрующій свободенъ свободою истинною, достойною человѣка, тогда какъ невѣрующій, если и свободенъ, то развѣ лишь свободою ложною (формальною, призрачною), естественно-психологическою (чуждою этической цѣнности), животною: ибо только истина освобождаетъ насъ, ложь же связуетъ и порабощаетъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое свобода?

Свобода есть отвлеченное понятіе, получающее свой конкретный смыслъ лишь отъ дополнительнаго опредѣленія, отвѣчающаго на вопросъ: *отъ чего?* Если мы говоримъ, что тотъ или другой человѣкъ свободенъ, то мы непременно примышляемъ дополнительное положеніе, указывающее, *отъ чего* именно онъ свободенъ. Вотъ почему одинъ и тотъ же человѣкъ можетъ быть свободенъ отъ одного и связанъ другимъ, свободенъ въ одномъ отношеніи, но связанъ въ другомъ. Ошибка защитниковъ популярнаго пониманія свободы (свободы *формальной* или мнимой) заключается именно въ томъ, что они берутъ человѣка *отвлеченнаго*. Конечно, такой человѣкъ безусловно свободенъ, но—лишь потому, что не стоитъ безусловно ни въ какихъ конкретныхъ отношеніяхъ ни къ кому и ни къ чему. Но такого человѣка, который бы не стоялъ ни къ кому и ни къ чему ни въ какихъ отношеніяхъ,—такого человѣка на самомъ дѣлѣ вѣднѣтъ. Въ дѣйствительности каждый человѣкъ поставленъ въ извѣстныя условія, которыя его опредѣляютъ и связываютъ, оставляя ему лишь извѣстную, относительную свободу,—точно такъ же какъ опредѣлено и связано и каждое ниже его стоящее существо, каждый неодушевленный предметъ. Мы называемъ его свободнымъ,—въ первомъ и самомъ общемъ, однако реальномъ смыслѣ,—лишь постольку, поскольку удовлетвореніе присущихъ ему потребностей, стремленій и т. д. не связано и не задерживается извнѣ, точно такъ же какъ мы называемъ, напр., сво-

бодною птицу въ воздухѣ, рыбу въ водѣ, растеніе, которому полоть не мѣшаетъ тянуться вверхъ, а сосѣднія зданія испытывать животворное дѣйствіе лучей солнца, какъ. называемъ свободнымъ полетъ камня, или пушечнаго ядра, направленнаго умѣлымъ канониромъ и т. д. Въ этомъ именно смыслѣ мы говоримъ, напр., о свободѣ преступника, безпрепятственно совершающаго свой преступный замысль, о свободѣ порочнаго человѣка, не встрѣчающаго внѣшнихъ ограниченій для удовлетворенія своихъ, порочныхъ наклонностей и т. д. Понятіе свободы, очевидно, здѣсь совпадаетъ съ понятіемъ *отсутствія внѣшняго ограниченія* для присущей тому или другому существу потребности, способности или для присущей предмету силы.

Однако, на этомъ низшемъ понятіи реальной свободы, приложимомъ какъ къ человѣку, такъ и ко всѣмъ ниже его стоящимъ существамъ и даже неодушевленнымъ предметамъ, мы остановиться не можемъ. И именно, между человѣческою свободою и свободою ниже человѣка стоящихъ существъ и предметовъ, есть различіе не только *степени*, въ предѣлахъ одной и той же внѣшней свободы, но и различіе *качества*,—различіе, какъ говорить, генерическое.

Различіе *степени* состоитъ въ томъ, что, тогда какъ о свободѣ существъ, стоящихъ ниже человѣка, а тѣмъ болѣе неодушевленныхъ предметовъ, можно говорить лишь въ нѣкоторыхъ немногихъ отношеніяхъ, опредѣляемыхъ наличностію извѣстныхъ потребностей, стремленій и свойствъ,—о свободѣ человѣка можно говорить съ безмѣрно большихъ сторонъ и почти въ безконечныхъ отношеніяхъ. Можно, конечно, хотя и съ допущеніемъ очевидной метафоры, говорить о свободѣ незадержаннаго полета камня; но было бы нелѣпо и бессмысленно говорить о его свободѣ, положимъ, пѣть птичьимъ или человѣческимъ голосомъ. Можно говорить о свободѣ птицы въ вольномъ воздухѣ или рыбы въ просторной водѣ; но было бы нелѣпо и бессмысленно переставить отношенія и говорить о свободѣ обитательницы воздушныхъ сферъ въ водной стихіи или, наоборотъ, о привольѣ рыбъ въ поднебесномъ пространствѣ. Напротивъ, человѣкъ можетъ ощутить стремленіе, воспитать потребность и найти внѣшнюю возможность подниматься, вмѣстѣ съ птицами, въ облака, спускаться вмѣстѣ съ рыбами въ морскую бездну и дѣлать полеты въ воздухѣ.

Различіе *генерическое* или *качественное* состоятъ въ томъ, что, тогда какъ свобода или связанность *существъ, стоящихъ ниже чловѣка*, а тѣмъ болѣе неодушевленныхъ предметовъ всецѣло опредѣлена (детерминирована) извнѣ, такъ что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, за внѣшнею стороною не оказывается никакой внутренней (почему и самое понятіе свободы имѣетъ здѣсь, говоря строго, лишь переносный, метафорическій смыслъ),—свобода или связанность *чловѣка*, даже внѣшняя, въ значительной мѣрѣ, а иногда и всецѣло, зависитъ отъ него самого, такъ что за внѣшнею стороною здѣсь всегда кроется, болѣе или менѣе ясно сознаваемая, сторона внутренняя. Полетъ камня или пушечнаго ядра вовсе не свободенъ, но въ сущности сполна и всецѣло детерминированъ,—отчасти сочетаніемъ извѣстныхъ, производящихъ полетъ, силъ по опредѣленнымъ законамъ, или, точнѣе, Тѣмъ, Кто положилъ эти силы и законы, отчасти же—тѣмъ, кто въ данный моментъ производитъ верженіе камня или устанавливаетъ въ извѣстномъ положеніи и направленіи огнестрѣльное орудіе. Равнымъ образомъ, и животное, когда оно съ жадностію бросается на одинъ предметъ и бѣжитъ отъ другого, а къ третьему относится равнодушно, хотя и реагируетъ на внѣшнія раздраженія согласно естественно-психологическимъ условіямъ своей жизни, однако эти реакціи его, какъ показываетъ болѣе точный анализъ, всецѣло и безъ остатка опредѣляются отчасти его инстинктами, родовыми и индивидуальными, которыя суть какъ бы воля и мысль о нихъ Того, Кто поставилъ имъ извѣстные законы и условія жизни, отчасти же—тѣми ассоціаціями, которыя наложены на нихъ извнѣ, въ ихъ родовомъ и индивидуальномъ опытѣ. Напротивъ, чловѣкъ можетъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ предѣлахъ, свободно соединяя и разъединяя данныя во внѣ силы, парализуя или осложняя одинъ законъ другимъ, расторгая узы традиціонныхъ навыковъ и ассоціацій, создавая, въ замѣнъ ихъ, новые навыки и ассоціаціи, опредѣляемые извѣстными общими началами жизни и мысли,—можетъ такимъ путемъ самъ *создавать* себѣ царство свободы, въ извѣстныхъ предѣлахъ какъ бы *творить* для себя свой новый міръ или, наоборотъ, претворять, пересоздавать себя самого для даннаго міра и его условій⁵.

⁵ Слѣдуетъ строго отличать отъ *безусловной реальной свободы*, совпадающей съ нравственной необходимостью („истина свободитъ въ“) и составляющей идеаль чловѣка, къ которому онъ вѣчно стремится и къ которому если ра-

Это условно-свободное творчество, если только оно примет надлежащее направление, может возвести человека къ свободѣ

бьтаетъ надъ собою, мало-по-малу приближается, — свободу условную, условно-свободное строительство человека своей жизни, всегда, въ большей или меньшей мѣрѣ, опредѣляемое, „обусловливаемое“ тѣмъ, что такое, въ каждый данный моментъ, есть наша нравственная личность. Объ этой свободѣ хорошо пишетъ *Серенъ Киркегоръ*, въ своей книгѣ: *Наслаждение и долгъ* (изд. Ледерле, 1894 г.), стр. 231—232: „Личность непрерывно и неудержимо стремится впередъ, закладывая по пути основанія то тому, то другому, вслѣдствіе чего выборъ становится все труднѣе и труднѣе, — приходится вѣдь разрушать ранѣе заложенные основанія! Представь себѣ корабль въ ту минуту, когда онъ долженъ сдѣлать тотъ или другой рѣшительный поворотъ; можетъ быть кормчій корабля и скажетъ себѣ: „я могу сдѣлать то-то или то-то“, но лишь плохой кормчій забудетъ, что корабль продолжаться въ это время нестись своими обычнымъ ходомъ и поэтому лишь на одно мгновение можетъ быть безразлично, будетъ ли сдѣлано то или другое. То же самое и съ человекомъ. Если онъ забудетъ принять въ расчетъ обычный ходъ жизни, то наступитъ наконецъ минута, когда болѣе рѣчи не можетъ быть о выборѣ, не потому, что послѣдній сдѣланъ, а потому, что пропущенъ моментъ для него, иначе говоря — за человека выбрала сама жизнь, и онъ потерялъ себя самого, свое „я“... Минута выбора имѣетъ чрезвычайно серьезное значеніе и не столько въ силу строгого размышленія о предметахъ выбора, или въ силу обилія мыслей, вызванныхъ каждымъ изъ нихъ, но въ силу опасенія, что въ слѣдующую минуту я буду уже не такъ свободенъ выбирать, такъ какъ успѣю уже пережить кое-что, и это-то пережитое затормозитъ мнѣ обратный путь къ точкѣ выбора. Если кто думаетъ, что можно хоть на мгновение отрѣшиться отъ своей личности или возможно дѣйствительно приостановить жизнедѣятельность личности, тотъ жестоко ошибается. Личность склоняется въ ту или другую сторону еще ранѣе, чѣмъ выборъ совершился фактически, и, если человекъ откладываетъ его, выборъ этотъ дѣлается самъ собою, помимо воли и сознанія человека, — подъ влияніемъ темныхъ силъ человеческой природы. Слѣдствіемъ же этого является то, что, когда человекъ рѣшится наконецъ сдѣлать запоздалый выборъ (если только не успѣетъ до этого времени обезличиться окончательно), оказывается, что самому выбору должна предшествовать масса передѣлокъ и поправокъ во внутреннемъ и вѣншемъ образѣ жизни человека, а это часто сопряжено съ большими затрудненіями. Въ сказкахъ говорится, что сирены очаровывали людей своей демонической музыкой, и, для избавленія отъ этихъ чаръ, очарованный долженъ былъ сыграть безъ ошибки ту же самую мелодію, но въ обратномъ порядкѣ, т. е. съ конца. Способъ мудреный, трудно выполнимый, но психологически вѣрный, и ошибочно усвоенное можно удалить лишь подобнымъ же образомъ, — при малѣйшей ошибкѣ, волей неволей приходится начинать сънова. Вотъ отчего такъ важно сдѣлать выборъ, и сдѣлать его во время.“ — Тотъ же, въ сущности, взглядъ выражаетъ и проф. *Несмтловъ*, въ своей замѣчательной, цитированной уже нами, книгѣ: „Наука о человекѣ“ (опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни, т. I, изд.

безусловной,—не къ той мнимо-безусловной свободѣ, о которой мы говорили выше, и которая должна быть названа лишь свободою формальною, но къ истинно-безусловной свободѣ, которая

второе, Казань, 1898 г.), гдѣ онъ, между прочимъ, пишетъ: „Если въ дѣятельности человѣка можетъ осуществляться нѣкоторая закономерность, т. е., все разнообразіе отдѣльных поступковъ человѣка, можетъ опредѣляться но одной только механической связію временной послѣдовательности, но и выражать собою внутреннее единство характера и цѣльный образъ поведенія человѣка, то это обстоятельство всецѣло зависитъ отъ свойства развитой воли слѣдовать не всякому возможному мотиву хотѣнія и дѣйствія, а только мотиву цѣнному и состоятельному. Сужденіе объ этой цѣнности и состоятельности сначала, конечно, складается лишь изъ частныхъ соображеній и размышленій человѣка въ отношеніи каждаго отдѣльнаго случая жизни, но путемъ постепеннаго обобщенія многочисленныхъ частныхъ въ процессъ психическаго и жизненнаго развитія человѣка изъ нихъ постепенно возникаютъ общія правила жизни, въ содержаніи которыхъ осуществляются болѣе или менѣе устойчивыя основанія для однообразной оцѣнки всѣхъ частныхъ хотѣній и дѣйствій воли. Въ признаніи этихъ правилъ волею заключается конечный предѣлъ возможнаго развитія воли, потому что во имя общаго правила жизни воля можетъ отрицать всѣ, несогласныя съ нимъ, частныя мотивы своей дѣятельности, а вмѣстѣ съ этими мотивами и всѣ свои собственные частныя хотѣнія, т. е. *воля можетъ себя самое подчинить опредѣленному правилу жизни, и въ этомъ подчиненіи воли общему правилу жизни заключается вся ея свобода* (курсивъ автора). Хотѣть чего нибудь и имѣть возможность исполнить хотѣніе свое и всетаки не сдѣлать того, чего хочешь, во имя признаннаго правила жизни,—это высочайшая мыслимая степень развитія свободы воли“ (изд. второе, стр. 162—163). И еще: „Обычное пониманіе свободы воли выражается формулой: *я свободенъ, если я могу дѣлать все, что хочу*. Вмѣстѣ со всѣми поборниками детерминистическаго толкованія воли мы полагаемъ, что это пониманіе совершенно неправильно, потому что въ хотѣніи своемъ человѣкъ несомнѣнно можетъ быть и рабомъ необходимости, и рабомъ привычки, и даже рабомъ простаго случая. Но отрицаніе ложнаго пониманія свободы не есть еще отрицаніе самаго факта свободы. *Дѣйствительная свобода человеческой воли раскрывается лишь въ той мѣрѣ, въ какой человекъ можетъ хотѣть не дѣлать того, чего онъ хочетъ...* Слѣдовательно, истинная свобода человеческой воли не есть *liberum arbitrium indifferentiae*, а свобода непремѣнно закономерная, и понимать свободу иначе хотя конечно и можно, но только не должно, потому что всякое другое пониманіе ея совершенно будетъ несогласно съ дѣйствительнымъ фактомъ свободы“ (*тамъ же*, въ примѣчаніи).—Мы, съ своей стороны вполне признаемъ основательность пониманія свободы, высказаннаго *Киркегоромъ* и проф. *Несмѣловымъ*, но полагаемъ, что то *условно-свободное строительство жизни*, о которомъ они говорятъ есть лишь *переходная ступень*, путь къ идеалу безусловной свободы, „свободы въ истинѣ“, свободы, совпадающей съ *чужденною необходимостію*, хотя и составляющей здѣсь на землѣ лишь рѣдкій удѣлъ избранныхъ Божіихъ, людей святыхъ...

извѣстна на языкѣ философовъ и богослововъ подъ именемъ свободной необходимости, когда все внѣшнее опредѣляется извнутри и когда (на высшей ступени) естественно-натуральная способность человѣка свободно распоряжаться-внѣшними силами, законами и условіями своей жизни возвышается до власти чудотворенія. Однако, это есть лишь одинъ изъ многихъ путей, по крайней мѣрѣ одинъ изъ двухъ возможныхъ. И именно, соотвѣтственно двумъ основнымъ потребностямъ человѣка, потребности *жить* и жить *достойно*, его созиданіе царства свободы можетъ принимать двойное направленіе: *эвдемологическое* и *этическое*. И хотя съ внѣшне-формальной стороны процессъ въ томъ и другомъ случаѣ совершенно одинаковъ, однако лишь въ послѣднемъ случаѣ онъ принимаетъ правильное *направленіе* и, потому, обладаетъ истинностію *по содержанію*; въ первомъ же, будучи правиленъ по формѣ, онъ, однако, принимаетъ ложное направленіе и, потому, ложенъ по содержанію или, точнѣе, истинные элементы въ немъ до неразличимости перемѣшаны съ ложными.

Человѣкъ, какъ психо-физическій организмъ, есть система потребностей, стремленій, инстинктовъ и т. д. Все то, что удовлетворяетъ эти потребности, инстинкты, стремленія и т. д., все это есть для него «благо». Напротивъ, все то, что ихъ стѣсняетъ, задерживаетъ, есть «зло». Чувство удовольствія служить на этой ступени субъективнымъ показателемъ наличности и критеріемъ блага. Чувство неудовольствія или страданія, наоборотъ, служить субъективнымъ показателемъ наличности и мѣрою зла. Человѣкъ, слабо одаренный отъ природы, плѣнникъ, больной, голодный, беззащитный противъ вліянія стихій, вообще человѣкъ, испытывающій различныя стѣсненія и ограниченія своихъ стремленій къ благамъ жизни, къ ея сохраненію и утвержденію,—такой человѣкъ лишенъ свободы. Напротивъ, кто,—выражаясь отвлеченною формулою,—всякое данное содержаніе своей воли можетъ переводить въ движеніе или дѣйствіе, кто можетъ давать удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей, тотъ и счастливъ и свободенъ. Человѣкъ хочетъ обезпечить себѣ хоть относительную свободу отъ ограниченій и золь двоякимъ образомъ: или путемъ искусственнаго создаванія благъ (искусства, ремесла, прикладная наука и вся вообще матеріальная культура), или же путемъ отказа отъ части своихъ потребностей и желаній, погашенія ихъ, стойческой резиньяціи и т. д., при чемъ жизнь наша, со всѣми ея ограни-

ченіями, оказывается чѣмъ-то въ родѣ одежды, которая сдѣлана какъ разъ по нашей мѣрѣ и, поэтому, хотя въ сущности и стѣсняетъ насъ, однако не вызываетъ чувства ограниченія или несвободы. Такъ какъ, однако, при всѣхъ успѣхахъ матеріальной культуры и при всемъ усовершенствованіи техники самоотказа и самоограниченій, человѣкъ не чувствуетъ себя въ силахъ отвоевать свое счастье и свою свободу у природы, которая показываетъ ему не только свое свѣтлое и улыбающееся лицо, но и лицо грозное и мстительное,—то, вмѣсто непосредственной борьбы съ природою собственными средствами и силами, онъ какъ бы заключаетъ союзъ противъ нея съ тою высшею и таинственною Силою, Которая въ ней и надъ нею господствуетъ. Онъ утверждаетъ свою надежду на свободное пользованіе благами жизни на вѣрѣ въ Божество, какъ Начало, могущее превозмочь природу и освободить своихъ читателей отъ налагаемыхъ ею страданій. Онъ вѣруетъ, что, если отказаться ради Божества отъ нѣкоторыхъ потребностей, желаній и благъ (аскетическій моментъ религіи), то Оно сугубо вознаградитъ за эту жертву другими благами, — высшими и большими (моментъ эвдемонологическій). Въ тонкой формѣ эвдемонологическій элементъ присущъ даже высшимъ религіямъ. Но съ особенною ясностію и очевидностію онъ проявляется на низшихъ ступеняхъ ея, — какъ, наприм., у нашихъ языческихъ прародичей или современныхъ сибирскихъ инородцевъ, которые несговорчиваго и неподатливаго на блага идола привязываютъ къ конскому хвосту и влекутъ по полямъ, а сговорчиваго и щедраго обмазываютъ масломъ и жиромъ...

Уже на этой, эвдемонологической ступени человѣкъ прозрѣваетъ истинное основаніе своей свободы. Но такъ какъ онъ ищетъ своей свободы не въ томъ направленіи, въ которомъ она дѣйствительно лежитъ и такъ какъ глубже и радикальнѣе связанности внѣшнимъ *зломъ*, имъ чувствуется связанность внутреннимъ *грѣхомъ*, — то ощутить и сознать себя истинно свободнымъ человѣкомъ можетъ, очевидно, лишь въ томъ случаѣ, если онъ увѣруетъ въ Божество не какъ средство внѣшняго благополучія (это недостойное представленіе о Божествѣ), но какъ верховную Цѣль и высшее Начало его внутренне-достойной жизни, если, говоря иначе, Божество откроется ему въ своемъ этическомъ существѣ и вѣра въ такое именно Божество сдѣлается неподвижнымъ *основаніемъ его нравственнаго сознанія и дѣланія*.

III.

Религіозная вѣра, какъ основаніе нравственнаго закона.

Человѣкъ, сказали мы, можетъ быть свободенъ лишь *отъ чего-нибудь*. Но отъ чего-нибудь онъ можетъ быть свободенъ лишь утверждаясь *на чемъ-либо* — *во имя чего-либо*. Отъ внѣшнихъ ограниченій и условности онъ можетъ освободиться лишь утверждаясь на сознаниіи своей внутренней безусловности. Кантъ высказалъ глубокую истину, когда утверждалъ свободу *метафизическаго существа* человѣка. Его ошибка, — къ сожалѣнію, спутавшая столь многихъ, — заключалась лишь въ томъ, что, усвоивъ свободу метафизическому существу человѣка, его умопостигаемой природѣ (ноумену), онъ отказывалъ совершенно въ свободѣ эмпирическому человѣку, живущему въ условіяхъ земнаго существованія. Съ его точки зрѣнія, человѣкъ оказывается чѣмъ-то подобнымъ Платоновскому поэту, котораго вѣнчали лаврами, но изгоняли изъ общества людей, какъ бесполезнаго и непригоднаго для его условій члена. Нѣтъ, если человѣкъ свободенъ въ своемъ метафизическомъ существѣ, то, вслѣдствіе единства его природы, онъ долженъ быть свободно-реальнымъ дѣятелемъ и въ этомъ мірѣ, способнымъ вносить въ него, самостоятельно и свободно, инициативу. Съ другой стороны, онъ не есть и какой-то «безкачественный субъектъ духовной жизни», какъ думаютъ психологи и философы-моралисты, хотя и признающіе только что указанную ошибку Канта, но въ сущности, лишь въ болѣе тонкой формѣ, ее раздѣляющіе: субстанція человѣка не есть нѣчто «безкачественное», но, какъ и всякая другая субстанція, обладаетъ извѣстными качествами (безъ которыхъ самое понятіе о ней было бы пустымъ). И если я, сознавая въ себѣ нѣсколько стремленій и чувствуя себя формально свободнымъ слѣдовать любому изъ нихъ, тѣмъ не менѣе фактически, реально слѣдую высшему и, такимъ образомъ, утверждаю свою свободу отъ низшихъ, то все это я дѣлаю и могу дѣлать единственно потому, что утверждаюсь на сознаниіи въ себѣ высшаго, а именно — на сознаниіи нравственнаго закона и его власти надъ собою.

Что есть нравственный законъ?

Нравственный законъ есть *нормативная форма отношеній* (или иначе: *форма нормальныхъ отношеній*) *человѣка къ себѣ самому и всему существу, сознаваемая нами въ качествѣ безусловнаго тре-*

бованія или, говоря, Кантовскимъ языкомъ,—въ качествѣ категорическаго императива. Въ конкретномъ сознаниі эмпирическаго человѣка, какъ показываетъ ежедневный опытъ и сравнительная этнографія, нравственный законъ выступаетъ не у всѣхъ одинаково, какъ со стороны объема нравственныхъ требованій, такъ и со стороны ихъ содержанія, такъ, наконецъ, и со стороны энергіи ихъ повелительной формы (категоричности и безусловности). Но, не будучи всеобщимъ эмпирически, въ конкретной дѣйствительности, *нравственный законъ обладаетъ всеобщностью, такъ-называемою, постулативною.* Это значить, что, если эмпирическаго человѣка,—каждаго, какого угодно,—возвести путемъ разъясненій, воспитанія, образованія, постановки въ новыя условія жизни и т. д., къ сознанию того, что дремлетъ въ его душѣ, къ сознанию тѣхъ зародышей естественной нравственности, которые мы должны предположить въ человѣкѣ для объясненія нравственныхъ началъ жизни человѣчества, то окажется, что онъ, то-есть всякій, поставленный въ такія условія, человѣкъ признаетъ именно эти, а не иныя формы отношеній къ существу и къ самому себѣ нормальными. Это значить, что нравственный законъ, хотя и сказывается обыкновенно у людей въ видѣ слабыхъ перперсій чувства или столь же слабыхъ и невнятныхъ стремленій воли, однако, по существу, допускаетъ объективно-всеобщую, постулативно-обязательную формулировку⁶. А это, въ

⁶ Въ вопросѣ о нравственномъ законѣ мы придаемъ особенное значеніе понятію *постулативной всеобщности*, которое уже разъясняли выше (стр. 20, примѣчаніе). По нашему убѣжденію, лишь это понятіе можетъ дать твердую точку опоры для выхода изъ чрезвычайно трудной *апоріи*, которая создается для мысли при сопоставленіи понятія о всеобщности нравственнаго закона съ тѣми отрицательными инстанціями, о которыхъ свидѣлствуютъ этнографія и исторія. Въ виду этихъ послѣднихъ (отриц. инстанцій) въ послѣднее время (*даже въ богословскихъ изслѣдованіяхъ*) нерѣдко встрѣтить сдержанное, если не прямо отрицательное, отношеніе какъ къ ученію о врожденныхъ идеяхъ вообще, такъ и къ ученію о врожденности человѣку нравственнаго закона въ частности. Покойный проф. *В. Д. Кудрявцевъ*, въ интересахъ обоснованія теоріи, составляющей главную оригинальность и зерно всей его философіи — объ особенномъ органѣ религіознаго познанія — подвергалъ серьезной критикѣ традиціонную теорію „врожденныхъ идей“. Подъ влияніемъ его авторитета, его ученики, но также и авторы, не стоявшіе къ нему въ непосредственномъ отношеніи учениковъ къ учителю, прошли еще дальше и, тогда какъ онъ, возставалъ лишь противъ крайности теоріи,—они стали отрицать и самое ея зерно. По нашему мнѣнію, это теченіе новѣйшей богословской мысли совсѣмъ не отвѣчаетъ ея

свою очередь, значить, что онъ не есть какое-либо субъективно-произвольное измышленіе отдѣльныхъ людей, но обоснованъ въ самомъ строѣ сущаго,—данъ не только въ формѣ лишь субъективнаго, хотя бы и постулативно-всеобщаго требованія, но и въ формѣ объективнаго начала и закона бытія.

И дѣйствительно, если мы глубже всмотримся въ положеніе дѣла и выслушаемъ относящіяся сюда разсужденія отъ людей, созрѣвшихъ для разсужденій о вопросахъ такого рода, то увидимъ, что, въ качествѣ *ultima ratio* для обоснованія нравственнаго закона, человѣкомъ обыкновенно выставляются приблизительно такія соображенія: если я буду поступать вопреки требованіямъ нравственнаго закона, если, наприм., буду захватывать

существо и задавать, какъ именно наука богословской, а въ дальѣйшемъ можетъ дать и прямо вредные плоды: православное богословіе никакъ не можетъ и не должно смотрѣть на человѣческій духъ какъ на *tabula rasa*. Наши старые мыслители, философы и богословы, были въ давномъ отношеніи гораздо дальновиднѣе и осторожнѣе. Такъ профессоръ-протоіерей *Θ. Α. Голубинскій* всегда настаивалъ на томъ положеніи — одномъ изъ основныхъ положеній его философіи—что, хотя у нѣкоторыхъ людей и даже народовъ и замѣчается (кажущееся) отсутствіе нѣкоторыхъ врожденныхъ началъ: логическихъ, нравственныхъ и религіозныхъ, однако, если *поставить ихъ въ нормально-правильныя условія сознательно-духовной жизни*, эти *мнимо-отсутствующія* врожденные начала оживуть въ нихъ снова. На этой почвѣ до самаго послѣдняго времени стоитъ даже и протестанское (ортодоксальное) богословіе (см., наприм., относительно нашего вопроса, то-есть о врожденности нравственныхъ началъ жизни въ *Христіанской этикѣ* Германа Вейса: *Hermann Weiss. Prof. in Tübingen: Einleitung in die Christliche Ethik, Freiburg, 1889*—изъ *Sammlung theologischer Lehrbücher, Ss. 210—232.*—Лучшее—по ясности и непосредственной убѣдительности — толкованіе классической теоріи Лейбница, по нашему мнѣнію, дано *Кузнецомъ* (см., въ краткомъ изложеніи, въ нашемъ *Очеркѣ современной французской философіи*). — Отмѣтимъ еще весьма поучительный сборникъ изреченій древнихъ классиковъ, свидѣтельствующихъ о „постулативной всеобщности“ (въ разъясненіи намъ смыслѣ) требованій нравственно-религіознаго сознанія—*Schneider: Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern, eine Sammlung aus den Quellen im Anschluss an den Catechismus und die bezüglichlichen Bibelsprüche für Gebildete und höhere Lehranstalten. Gotha. 1865.* Повторяемъ: весьма поучительная книга! Всѣ заповѣди Десятословія, ученіе о Богѣ, о спасеніи, о молитвѣ и т. д., — все это, какъ ясно видно изъ собранныхъ въ книгѣ изреченій, было, хотя въ богѣ или менѣе смутной формѣ, уже и въ языческомъ сознаніи, очевидно являясь выраженіемъ естественныхъ задатковъ человѣческаго духа. Какъ дополненіе къ сборнику Шнейдера, можетъ быть отмѣчена еще слѣдующая книга: *Louis Ménard: De la morale avant les philosophes. Paris. 1860.*

чужое, убивать и т. д., то я упаду на ступень животного, разрушу свои силы и подорву здоровье, сдѣлаю невозможную совместную общественную жизнь и т. д. Несмотря на простоту и утилитарный характеръ этихъ соображеній, въ нихъ высказывается та основная и очень важная истина, что, безъ повиновенія нравственному закону, человѣку нельзя жить *такъ*, какъ ему свойственно, что, говоря иначе, нравственный законъ есть непремѣнное условіе, *conditio sine qua* поп его *достойнаго* существованія. Жизнь человѣка потеряла бы, въ его собственныхъ глазахъ, всякій смыслъ и значеніе, а иногда была бы и не въ его только глазахъ, но и съ чисто-объективной стороны, невозможною, если бы онъ сталъ жить вопреки нравственному закону. А это и значить, что нравственный законъ, есть законъ не только субъективный, но и объективный,—законъ не только жизни, но и бытія.

Нравственный законъ, взятый не въ его случайныхъ и измѣнчивыхъ конкретныхъ проявленіяхъ, но въ его постулятивно-всеобщей формѣ, можетъ быть сведенъ къ тремъ слѣдующимъ основнымъ заповѣдямъ или всеобще-обязательнымъ требованіямъ (располагаемымъ здѣсь въ порядкѣ ихъ восходящей важности):

I. Будь, человѣкъ, достоинъ себя самого и живи сообразно твоему *человѣческому* достоинству. И прежде всего не только самъ не прилагайся скотамъ несмысленнымъ, не соревнуй имъ въ извращеніи естественно-животныхъ инстинктовъ и потребностей твоей природы, но, насколько можешь, старайся и на низшей природѣ, на своихъ отношеніяхъ къ ней отобразить свою высоту и превосходство надъ нею: обращай съ животными не «по звѣрски», а по человѣчески; не относись и къ землѣ хищнически, — не истощай ее, но воздѣлывай и удобряй и т. д.

II. Будь, человѣкъ, достоинъ *человѣка* и въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ и, всякій разъ когда ты сталкиваешься съ другимъ, ставь себя на его мѣсто и относись къ нему такъ, какъ отнесся бы къ самому себѣ: ибо, по своей сущности и общечеловѣческимъ свойствамъ, ты равенъ другимъ и, если бы, вопреки этому равенству, ты сталъ относиться къ другимъ не какъ къ себѣ, но какъ къ средству для тебя, то и со стороны другихъ ты вызвалъ бы тоже отношеніе къ себѣ и вы, люди, тогда пожрали бы другъ друга, какъ звѣри.

III. Будь, наконецъ, человѣкъ, достоинъ человѣка и сообразуясь съ этимъ твоимъ достоинствомъ и въ отношеніи къ Тому, Кто указалъ каждому существу его мѣсто въ общей градации существъ, предѣлы и назначеніе: ибо, если бы ты захотѣлъ выступить изъ указаннаго тебѣ положенія и хоть въ сердцѣ твоёмъ, хоть мечтою и желаніемъ, поставилъ бы себя на мѣсто Творца и Устроителя вселенной, какъ-будто бы Его на самомъ дѣлѣ не было, то ты сразу почувствовалъ бы безуміе мечты твоего сердца и радикальную несовмѣримость твоихъ силъ съ твоимъ безбожнымъ желаніемъ.

Не трудно замѣтить, что только что формулированныя нами требованія постулативно-всеобщаго нравственнаго сознанія выражаютъ, лишь въ болѣе общей формѣ, тоже самое, чего, какъ минимумъ нравственности, требуютъ заповѣди Десятословія—въ отношеніи къ Богу и ближнимъ, въ каковыхъ требованіяхъ, какъ извѣстно, *implicite* уже даны и заповѣди объ отношеніи человѣка къ себѣ, а также и къ существамъ, стоящимъ ниже его, и наконецъ, къ природѣ неодушевленной. (Заповѣди, нормирующія эти послѣднія отношенія, то-есть отношенія человѣка къ животнымъ и неодушевленной природѣ, какъ извѣстно, изложены въ Моисеевомъ законодательствѣ и *explicite*, въ формѣ опредѣленныхъ законоположеній, какъ это сдѣлано, впрочемъ, и въ нѣкоторыхъ естественныхъ законодательствахъ, — что именно и свидѣтельствуетъ о постулативной всеобщности, между прочимъ, и этихъ требованій нравственнаго сознанія).

Если, какъ видно изъ предыдущаго, нравственный законъ заложенъ въ самомъ строѣ жизни, открывается разумному сознанию (а не одному только чувству) и допускаетъ выраженіе въ логически-ясныхъ понятіяхъ: то очевидно, категоріальный характеръ нравственнаго закона, сознаніе нами нашего *дома* ему повиноваться,—именно съ *этой* стороны и въ *этомъ* отношеніи,—тождественно съ принудительностію логической очевидности. Но это чувство логически-принудительной очевидности здѣсь, въ нравственной области, осложнено новымъ элементомъ, который, присоединяясь къ тому, претворяетъ его въ новое специфически-этическое сознаніе. Именно, такъ какъ сущность этического, согласно вышешложенному, заключается въ нормально-достойномъ отношеніи человѣка ко всему сущему,—къ Богу, ближнимъ, самому себѣ и низшей твари; отношенія же эти со стороны своей нормальности опредѣляются идеальными свойствами объектовъ

отношенія: то, относясь къ существу нормально - достойно или нравственно, мы, очевидно, въ сущности, воздаемъ ему лишь то, что ему принадлежитъ, лишь *должное* ему съ нашей стороны, — совершенно подобно тому, какъ, наприм., въ области коммерческихъ отношеній, мы уплачиваемъ займодавцу своей *долгъ*. И вотъ почему всякій безнравственный актъ сознается нами не только какъ *посвятительство* на предуставленный строй жизни, но какъ преступное *хищеніе*, въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ, — хищеніе того, что принадлежитъ существу въ его идеѣ, въ его нормально-идеальныхъ опредѣленіяхъ.

Здѣсь открывается предъ нами глубочайшая, нерасторжимая связь нравственного сознанія съ религіознымъ⁷. Если преступ-

⁷ Въ новѣйшихъ теченіяхъ философско-богословской литературы по вопросамъ нравственности замѣчается одна очень существенная односторонность: это — *разрывъ нравственной сознанія съ религіознымъ*. Отзвуки такъ-называемой *автономной нравственности*, столь популярной теперь на Западѣ, слышутся теперь и у насъ. А между тѣмъ вся эта теорія автономной нравственности, по нашему мнѣнію, основывается просто на просто на недоразумѣніи, на ошибкѣ и при томъ довольно грубой. Говорятъ: не религія опредѣляетъ нравственность, но наоборотъ нравственное сознаніе опредѣляетъ религію — высоекое повышаетъ и характеръ религіозныхъ представленій, низкое понижаетъ; бывають-де и между невѣрующими люди нравственные и т. д. Все это несомнѣнно: „каковъ человекъ, такова и его религія“. Но, во-первыхъ, именно только *его* религія, то-есть естественная, языческая: одно изъ отличій языческаго религіознаго сознанія именно въ томъ и состоитъ, что оно, его уровень, сравнительная высота, опредѣляется *снизу*, самимъ человекомъ, тогда какъ откровенная религія опредѣляетъ человека, его жизнь и сознаніе, между прочимъ и нравственное, *сверху*, всегда оставаясь на своей, богоустановленной высотѣ и отнюдь не понижаясь вслѣдъ за пониженіемъ сознанія и жизни отдѣльныхъ людей и даже народовъ. Во вторыхъ, — и это главное съ принципиально-методологической точки зрѣнія, — философскій вопросъ, каковъ нашъ вопросъ, то - есть вопросъ о нормальномъ отношеніи вѣры и нравственности и рѣшаемъ долженъ быть не на основаніи случайно-конкретныхъ фактовъ, но на основаніи идеально - нормальныхъ отношеній между элементами и стихіями нашего духа (то-есть именно съ точки зрѣнія „постулативной всеобщности“). Если же мы переставимъ вопросъ на эту почву, то для нравственности мы можемъ указать основаніе и норму лишь въ религіозной вѣрѣ. Безъ этой неподвижной основы нравственное сознаніе неизбежно должно оказаться измѣняемымъ и условнымъ. Одинъ изъ запятанковъ (впрочемъ, не очень рѣшительныхъ) „независимой морали“, г. Вл. Соловьевъ, въ своей извѣстной книгѣ: *Оправданіе добра*, между прочимъ, пишетъ (стр. 346): „Когда намъ указываютъ на религію, какъ на нравственную основу общества, то нужно еще посмотрѣть, имѣетъ ли сама эта религія нравственную основу, согласна ли она съ нравственнымъ началомъ; слѣдо-

ниѣ, человѣкъ безнравственный, въ тайникахъ своей совѣсти, сознаетъ себя,—а это общечеловѣческій фактъ, засвидѣтельствованный исторіею, не разъ изображенный словеснымъ искусствомъ и ежедневно подтверждаемый жизнью,—если такой человѣкъ сознаетъ себя разрушителемъ и хищникомъ, то именно потому что нравственный законъ, имъ нарушаемый, сознается имъ какъ выраженіе въ его душѣ обще-міроваго богоположенного закона. Кто не до конца утратилъ нравственную чуткость, кто, хотя изрѣдка ощущаетъ непреложную обязательность нравственного закона и муки совѣсти, сопровождающія его нарушение, — тотъ не можетъ не слышать въ нравственномъ законѣ голоса *Законодателя* и въ мукахъ оскорбленной преступленіемъ совѣсти не можетъ не видѣть карающій перстъ *Мздовоздателя*. Вѣра въ Бога, какъ нравственного Законодателя и Мздовоздателя, составляющая основаніе нравственности, есть, такимъ образомъ, вѣра естественно-всеобщая (опять-таки въ смыслѣ постулятивной всеобщности) и вотъ почему, по извѣстному слову Апостола, всякій приходящій къ Богу *уже* долженъ вѣровать не только въ то, что Онъ есть, но и въ то, что Онъ *Мздовоздатель бываетъ*.

Нравственный законъ, признанный въ только что разъясненной формѣ, есть суровый законъ—*dura lex*. Черезъ всю исторію человечества проходитъ жалоба на его суровость и несоизмѣримость съ силами человѣка. Я знаю, что долженъ выше всего чтить

вательно, послѣднимъ основаніемъ и критеріемъ остается это начало, а не религія, какъ таяла". На это разсужденіе мы отвѣтимъ вопросомъ: само нравственное начало, долженствующее служить основаніемъ и критеріемъ религіи, — чѣмъ оно завѣряется со стороны своей истинности? Здѣсь получается кругъ, изъ котораго выходи только одинъ: разъ даны—въ естественныхъ (постулятивно-всеобщихъ) задаткахъ нашего духа и откровенной религіи — начала *истинной* религіи (какъ это и есть въ дѣйствительности), на ней, и только на ней, должна быть обосновываема и истинная нравственность.—О связи нравственности съ религіею,—въ смыслѣ зависимости первой отъ послѣдней, а не наоборотъ, какъ, наприм., въ новокантіанствѣ,—см.: 1) *Otto Pfleiderer: Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss, geschichtlich und philosophisch erörtert.* Lpz. 1872; 2) А. Θ. Гусевъ: религія, какъ основа нравственности (первонач. въ *Прав. Обзорнѣ*). Опытъ установленія понятія нравственного закона на почвѣ религіознаго сознанія—единственный достойный упоминанія научно-методическій опытъ во всей русской литературѣ—данъ у Протоіерея (нынѣ Протопресвитера) *И. Л. Ямщикова*, въ его книгѣ: „Православно-христіанское ученіе о нравственности, лекція, читанныя студентамъ С.-Петербургской дух. академіи“. М. 1887 (первоначально въ *Прав. Обзорнѣ*), стр. 45 слѣд.

Бога, но я люблю тварь и привязанъ къ ней. Знаю, что долженъ относиться, по меньшей мѣрѣ, справедливо къ моимъ ближнимъ, но свое я мнѣ ближе моихъ «ближнихъ». Знаю, что въ себѣ самомъ я долженъ хранить и развивать лишь свое лучшее, идеальное я, но мое низшее я мнѣ роднѣе и дороже. Знаю, что долженъ относиться къ животнымъ кротко, но «звѣрское» отношеніе мнѣ иногда полезнѣе, а иногда и... пріятнѣе. Вообще, я знаю, что долженъ искать свободы отъ низшаго въ направленіи къ высшему, но меня влечетъ низшее и порабощаетъ. Трагизмъ этого разлада заключается именно въ томъ, что высшаго я не люблю, а люблю низшее, когда же отдаю любимому мною низшему, то высшее во мнѣ угасаетъ и, такимъ образомъ, хотя я и вижу нормальный строй жизни и понимаю, въ чемъ должно состоять мое нормальное отношеніе къ существу, однако по отсутствію любви къ этому строю, безсиленъ осуществить его и, потому, коснѣю въ низшемъ, животномъ состояніи.

Чтобы подняться изъ этого состоянія, я долженъ полюбить законъ и Законодателя,—слова закона должны быть *сладки* сердцу моему, и слуху, и гортани. И эти моменты, моменты ощущенія *сладости* нравственного закона, смягченнаго любовію къ нему, а въ немъ и къ Законодателю,—эти моменты знакомы человѣку, даже въ естественномъ состояніи. Но они посѣщаютъ его какъ рѣдкія гости, ощущаемыя какъ вліянія на него высшей силы, какъ изліянія на него высшей благодати, которыя будятъ въ немъ лишь смутное чувство желанныхъ условій нравственно-нормальной жизни, но не удовлетворяютъ вызываемой этимъ чувствомъ потребности. Естественное сознаніе лишь *постулируетъ* свободу отъ *дѣлъ закона*—въ *любви* къ нему, но безсильно дать эту свободу. Лишь христіанство осуществляетъ этотъ постулатъ своимъ ученіемъ о *дѣлахъъ* *тѣры*. И вотъ почему, тогда какъ естественному человѣку въ *нравственномъ законѣ* поставленъ такъ сказать лишь *минимумъ* нравственныхъ требованій, безъ котораго онъ не могъ бы ни въ какой мѣрѣ достигнуть нравственной свободы, столь желанной для каждаго,—христіанину поставленъ уже *нравственный идеалъ*, по мѣрѣ приближенія къ которому онъ можетъ все полнѣе и полнѣе входить въ свободу славы чадъ Божіихъ, до безконечнаго богоуподобленія.

Итакъ, если, принявъ за точку отправленія живущій въ насъ нравственный законъ, мы вдумаемся въ причины его власти надъ нашимъ сознаніемъ и въ условія его осуществимости, то найдемъ,

что, какъ *основаніемъ* ея служитъ *вѣра въ Бога Законодателя и Мздовоздателя*, такъ *надежда на его осуществимость* покоится на *вѣрѣ въ Бога-Любовь и Бога-Освободителя*. Здѣсь предъ нами высшее откровеніе Божества въ нашей волѣ,—*вѣра нравственная*, покоющаяся на *очевидности нравственной* (въ отличіе отъ теоретической).

IV.

Религіозная вѣра въ ея отношеніи къ волѣ.

Изъ всего вышензложеннаго видно, что религіозная вѣра и воля находятся между собою въ тѣснѣйшемъ *обюдостороннемъ* отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, если, съ одной стороны, только религіозная вѣра, связуя и организуя наши раздробленные *желанія*, способна образовать изъ нихъ ту единую, сосредоточенную на одной конечной цѣли и въ одномъ направленіи, силу, которую мы называемъ *волею*; если только она способна дать твердое основаніе для желаннаго намъ царства свободы,—какъ бы эта свобода ни понималась (эвдемонологически или этически) и въ чемъ бы мы ея ни искали; если, наконецъ, только она открываетъ намъ смыслъ нравственнаго закона, его подлинное основаніе и условія его осуществимости: то вѣдь, съ другой стороны, можно сказать и наоборотъ—только сильная и энергичная воля можетъ сообщить религіозной вѣрѣ ея энергію и силу; только воля подлинно свободная можетъ и вѣру запечатлѣть печатью свободы; только воля, сама имѣющая нравственную цѣнность, способна сообщить эту цѣнность и вѣрѣ.

Религіозная жизнь,—не въ ея фактическомъ генезисѣ, который у различныхъ людей весьма различенъ, а въ ея лишь отвлеченно-различимой постепенности,—можетъ быть представлена въ слѣдующихъ общихъ чертахъ, по одной общей схемѣ. На низшей ступени стоитъ вѣра почти безвольная (пассивная), получаемая нами обыкновенно по традиціи или,—у людей, порвавшихъ съ традиціею и начинающихъ процессъ какъ бы сначала,—въ формѣ смутной идеи, которая давитъ на волю, переходя въ ея область изъ области идейно-теоретической. По мѣрѣ развитія нашей воли, со стороны ея силы или энергіи, и религіозная вѣра изъ пассивнаго состоянія переходитъ въ активное,—въ «охотное» согласіе. Далѣе, сообразно качественному различію мотивовъ нашей воли, поднявшейся уже до ступени свободы, и вѣра

принимаетъ одинъ изъ двухъ вышеуказанныхъ типовъ,—съ преобладаніемъ или эвдемонологическихъ или чисто-этическихъ элементовъ. Наконецъ, развитое нравственное сознание, путемъ непрестаннаго лично-свободнаго жизненнаго подвига возвышаетъ религиозную вѣру на высшую ступень,—на ступень добродѣтели. Здѣсь на этой религиозно-нравственной высотѣ, доступной лишь немногимъ, человекъ полагаетъ всю душу свою, въ ея благороднѣйшихъ стремленіяхъ, за свою вѣру или, точнѣе, влагаетъ въ свою вѣру, чтобы получить ее затѣмъ обратно—тысячекратно усиленную, обновленную и просвѣтленную.

Мы достигли теперь того пункта, на которомъ можемъ уже дать *опредѣленіе религиозной вѣры въ ея отношеніи къ волѣ* и, съ этой точки зрѣнія указать ея *виды*.

Волю, какъ извѣстно изъ психологіи и какъ отчасти видно изъ предыдущаго, можно разсматривать съ *трехъ* слѣдующихъ сторонъ: во-первыхъ, со стороны *формальной*—въ ея чисто-психологической сущности, со стороны большей или меньшей *степени ея энергіи*, сосредоточенности, связности и т. д.; во-вторыхъ, со стороны *материальной*,—въ ея содержаніи и качественныхъ опредѣленіяхъ или мотивахъ, склоняющихъ ея свободу въ томъ или другомъ опредѣленномъ направленіи; наконецъ, со стороны ея *цѣльности*—этического достоинства и вѣняемости. Слѣдовательно, и виды вѣры, въ ея отношеніи къ волѣ, можно различать именно съ этихъ трехъ точекъ зрѣнія, а именно:

Въ отношеніи къ энергіи вѣра можетъ быть или *пассивнымъ* (страдательнымъ, безвольнымъ) *состояніемъ*, или же энергичнымъ и охотнымъ согласіемъ, *актомъ воли*. Въ первомъ случаѣ она граничитъ съ суевѣріемъ и, дробясь, сообразно дробности разрозненныхъ *желаній* человека на множество частныхъ вѣрованій въ низшихъ и взаимно ограниченныхъ божествъ, держитъ человека какъ бы въ состояніи суевѣрной связанности, религиознаго рабства, дѣлаетъ его «повиннымъ суетѣ» (вѣра суетная). Напротивъ въ послѣднемъ случаѣ, вѣра, энергичная и «охотная», не только ставитъ предъ сознаніемъ единую высшую (трансцендентную) *Волю*, но и является въ естественномъ человекѣ субъективнымъ условіемъ откровенія ему истиннаго понятія о Богѣ, какъ это всего яснѣе мы видимъ въ исторіи Еврейскаго народа, которому *Сильный* открылся именно какъ желанный и отрадный отвѣтъ на *сильное* же, сосредоточенное и настойчивое, исканіе.

Въ отношеніи къ содержанію или мотивамъ воли вѣра можетъ

быть или эдemonологическая, поистинная, корыстная, или же—этическая, самоотверженная, безкорыстная. Въ первомъ случаѣ она обыкновенно ассоціируется съ безвольно-суевѣрными религіозными настроеніями, съ извращенными проявленіями религіозной жизни,—не только у человѣка некультурнаго, въ его разнообразныхъ политеистическихъ религіяхъ, но даже и у человѣка культурнаго. Во-вторыхъ, напротивъ, она, какъ и вѣра энергичная и «охотная», служить новымъ субъективно-психологическимъ условіемъ возможности *высшихъ откровеній*, возводящихъ человѣка на ступень высшаго богосознанія и богопониманія.

Наконецъ, въ отношеніи къ нравственной цѣнности или достоинству вѣры, при чемъ могутъ и должны быть, конечно, принимаемы во вниманіе и всѣ указанныя выше ея видоизмѣненія,—она можетъ быть только *добродѣтельною*, вѣнчающею свободно-личный подвигъ непрестанныхъ религіозно-нравственныхъ исканій. Въ противномъ же случаѣ,—въ случаѣ отсутствія такихъ исканій, нравственной вялости, безпечности въ отношеніи высшихъ интересовъ, небреженія и пр.,—она уже перестаетъ быть вѣрою въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова, какъ бы угасаетъ, переходитъ въ религіозный индифферентизмъ и даже атеизмъ, который есть уже не только *зablужденіе*, но и *уракъ*, вмѣняемый человѣку, его нравственно-неустроенной и вялой волѣ, въ зависимости отъ степени его умственного и особенно нравственнаго развитія, какъ объ этомъ учить согласная общецерковная традиція⁸.

Если мы теперь объединимъ добытые нами предикаты вѣры, конечно, не въ отрицательныхъ, но въ положительныхъ проявленіяхъ, то получимъ такое опредѣленіе ея, въ отношеніи къ волѣ:

вѣра есть свободно-сознательное и, потому, нравственно-вмѣняемое признаніе высшаго Существа, какъ Начала нравственной жизни.

⁸ По выразительной и точной формулѣ схоластиковъ *fidelis semper habet unde dubitet, infidelis semper habet unde credat, ut fideli detur pro fidelitate proemium et infideli pro infidelitate supplicium*, то-есть: у вѣрующаго всегда есть основаніе сомнѣваться, а у невѣрующаго всегда есть основаніе вѣрить; такъ что вѣрующій заслуживаетъ за свою вѣру награды, а невѣрующій за свое невѣріе—наказанія.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Психологическая закономерность религиознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ жизни чувства.

I.

Сердце, какъ средоточіе нашей духовной жизни, и чувство таинственнаго (мистическаго) единенія съ Божествомъ, какъ средоточіе жизни сердца.

«Когда Богъ изгналъ Адама изъ рая, Онъ сказалъ ему: отънѣ сердце твое—рай твой»¹.

Какъ заповѣдь Божію, религиозно-настроенный поэтъ выразилъ въ этихъ словахъ всеобщій законъ, заложенный въ нашей природѣ,—законъ, которому невольно повинуются каждый. Ибо, когда

¹ *Raphael Hanno* (цит. у *Lazarus'a*: *Das Herz*, въ его *Ideale Fragen*):
Als der Engel Adam aus Eden stieß,
Sprach er: „Nun sei Dein Herz Dein Paradies“...

Чувству справедливо придается центральное значеніе въ религиозной жизни, какъ и во всей вообще. Но этотъ взглядъ иногда и даже часто доводится до крайности (такъ, напр., даже такой уравновѣшанный мыслитель, какъ *Teichmüller*—см. его: *Religionsphilosophie*, Breslau, 1886, Ss. 26—47, 59—67, дѣлаетъ попытку свести всѣ душевные процессы къ чувству, точно такъ же какъ, наоборотъ, психологи волюнтаристы всѣ духовные процессы сводятъ къ волѣ, а интеллектуалисты къ уму). Вслѣдствіе этого замѣчается иногда и обратная крайность—попытка отнять у чувства всякое значеніе (см., наприм., брошюру: *Kein besonderes Gefühlsvermögen*, einige Kapitel aus der pädagogischen Psychologie von einem practischen Schulmann, Kempten, 1895—изъ серіи *Pädagogische Vorträge und Abhandlungen*, herausg. von *Pöflich*). Наша точка зрѣнія есть точка зрѣнія такъ-называемаго *психическаго спектра* (терминъ принадлежитъ извѣстному *Льюису*; разъясненіе этого термина см. въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, стр. 2—3 и др.).—Указанія на литературу вопроса см. въ концѣ книги, въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 5-е*.

человѣкъ, путемъ горькихъ опытовъ и разочарованій убѣждается, что счастье не можетъ быть дано ему отвнѣ, тогда ему ничего другого не остается, какъ искать его въ себѣ самомъ и именно— въ своемъ сердцѣ. Въ самомъ дѣлѣ, мѣръ таковъ, каковъ онъ есть—смѣшеніе благъ и золь, источниковъ радости и горя—и если бы человѣкъ, обходя тѣни, лежація на міровой картинѣ, сосредоточивалъ свой умъ лишь на полосахъ свѣта, чтобы такимъ образомъ мѣръ, возсозданный имъ, получилъ ласковый и улыбающійся образъ, то онъ поставилъ бы предъ собою не дѣйствительную картину міра, а призрачную и каждый новый фактъ объективно познанной дѣйствительности опровергалъ бы этотъ фальшивый образъ: умъ долженъ говорить лишь о томъ, что есть, и если подъ образомъ дѣйствительности онъ даетъ намъ ея искаженіе, то онъ не только живитъ и обманываетъ, но и наполняетъ душу опасеніемъ постоянныхъ разочарованій—однимъ изъ главнѣйшихъ источниковъ пессимизма. Съ другой стороны, если бы, поставивъ предъ собою образъ дѣйствительнаго, а не прикрашеннаго міра, человѣкъ захотѣлъ превратить, перестроить его въ жилище радости и счастья, въ земной рай—не единоличными усилиями, конечно, но хотя бы лишь совокупными усилиями всего человѣчества—то онъ скоро убѣдился бы въ утопичности этой мечты и можно сказать, уже убѣдился, ибо онъ уже пересталъ вѣрить въ плодотворность свободно-личныхъ усилий, хотя бы и всѣхъ вмѣстѣ, а увѣровалъ въ «прогрессъ», совершающійся не только помимо личныхъ усилий, но даже и вопреки имъ, съ фатальною необходимостію: мечта пріятная, но совершенно утопичная, ибо прогрессивное человѣчество, быть можетъ, еще дальше отъ дѣйствительнаго счастья, чѣмъ некультурное человѣчество былыхъ временъ! Но если, такимъ образомъ, ни разумъ, ни воля не могутъ дать человѣку счастья, въ смыслѣ состоянія безпечальности и непрестающихъ радостей, то ихъ источникъ остается искать только въ сердцѣ, въ его настроеніяхъ, возбужденіяхъ и опѣнкахъ,—въ его *тихой радости*.

И его дѣйствительно можно найти здѣсь и — только здѣсь! Здѣсь только его дѣйствительно и ищутъ. Это обусловлено двумя особенностями сердечной жизни: во-первыхъ, ея интимно-личнымъ, «задушевымъ» характеромъ и, во-вторыхъ, ея относительно независимостію отъ жизни ума и воли.

Въ самомъ дѣлѣ, именно въ нашихъ «задушевныхъ» чувствованіяхъ выражается природа того сокровеннаго внутренняго че-

ловѣка, который налагаетъ опредѣленную печать личности на всё наши мысли, желанія и дѣйствія. Именно благодаря имъ, вслѣдствіе насыщенія элементами чувства, холодные кристаллы отвлеченно-теоретической мысли претворяются въ живой источникъ внутренней жизни, холодно-разсчетливыя рѣшенія воли согреваются огнемъ личнаго участія и страсти. Именно ими, наконецъ, на всю жизнь налагается печать своеобразной личности. Человѣка, въ которомъ этого нѣтъ, мы называемъ «двоедушнымъ», такъ какъ его мысли, его желанія и дѣйствія, въ сущности, не суть его мысли, желанія и дѣйствія: хотя они и проходятъ въ немъ и имъ совершаются, однако ему не принадлежатъ, ибо не выражаютъ «задушевныхъ» движеній души его и природы *внутреннюю* человѣка.

Съ другой стороны, какъ въ физическомъ организмѣ сердце есть средоточіе жизни и, будучи безусловно необходимо для мозга, нервовъ и мускуловъ, само, однако, далеко не въ такой степени отъ нихъ зависитъ, такъ и въ жизни духовной,—будучи безусловно необходимо для личной жизни ума и воли, сердце само далеко не въ равной мѣрѣ зависитъ отъ нихъ, такъ какъ элементарныя эмоціи самостоятельны по меньшей мѣрѣ въ такой же степени, въ какой элементарныя перцепціи и концепціи ума, элементарныя движенія воли, стремленія, аппетиты и влеченія самостоятельны и независимы какъ относительно другъ друга, такъ и относительно эмоцій. Вотъ почему сердце часто продолжаетъ еще жить своею жизнью, когда и физическій организмъ, и умъ, и воля уже уснылены: «*я сплю, а сердце мое бодрствуетъ*».

Только-что указанный характеръ жизни сердца—интимно-личный, съ одной стороны, и независимо-центральный, съ другой—есть, однако, лишь формальная сторона, далеко не выражающая всей полноты особенностей сердечной жизни. Дѣятельность сердца отнюдь не исчерпывается тѣмъ, что вводитъ элементы сверхличной истины и столь же сверхличныя нормы воли въ личную жизнь индивидуальнаго духа. Нѣтъ, если оно дѣлаетъ это, то именно потому, что имѣетъ тенденцію дѣйствовать именно въ этомъ направленіи, имѣетъ опредѣленное, изначала заложенное въ немъ содержаніе и опредѣляемое имъ направленіе жизни. Чувство не есть какое-то безцѣльное возбужденіе или волненіе души, подобное волненію морскому, какъ иногда представляютъ дѣло философы и психологи-формалисты. Нѣтъ, если ужъ оно и есть «движеніе» или «волненіе», то движеніе и волненіе—опре-

дѣленное, содержащее оцѣнку новаго психическаго факта, вступающаго въ сознание, а чрезъ этотъ фактъ и факта внѣшняго, въ его отношеніи къ общей экономіи нашей психической жизни. Но всякая оцѣнка предполагаетъ извѣстные критеріи и нормы. И дѣйствительно, наше сердце изначала носить такіе критеріи въ себѣ. Какъ въ нашемъ разумѣ изначала заложены потенциально-всеобщіе принципы знанія (законы мышленія, категоріи, идеи); какъ, далѣе, нашей волѣ присущъ потенциально-всеобщій нравственный законъ: такъ и сердцу изначала присущи принципы оцѣнки,—въ своемъ конкретномъ выраженіи, быть можетъ, еще болѣе разнообразныя и спорныя, чѣмъ принципы логики и морали, но по существу, для философскаго пониманія,² столь же всеобщіе и непреложныя (постулативно), какъ и эти послѣдніе.

Совершенно очевидно и само-собою понятно, что принципы оцѣнки чувствомъ не могутъ быть субъективно-измѣнчивой природы, но, какъ и критеріи истины и нравственнаго добра, должны лежать внѣ сферы личнаго сознанія,—имѣть характеръ сверхличныя. Въ самомъ дѣлѣ, если достоинство личной жизни, ея чуждый двоядушій, «задушевный» характеръ опредѣляется отношеніемъ всѣхъ частныхъ актовъ и фактовъ нашей душевной жизни къ ея единому средоточію, то вѣдь самое это средоточіе не можетъ быть переставляемо и перемѣщаемо по произволу то въ одномъ направленіи, то въ другомъ, то въ одно стремленіе, то въ другое. Если, по библейскому выраженію, наше сердце есть *коло рожденія*³ нашей жизни, ея природный центръ: то этотъ центръ, чтобы сдерживать необъятную периферію дробныхъ элементовъ духовной жизни, самъ, въ свою очередь, долженъ имѣть для себя неподвижное утвержденіе,—подобно тому, какъ планеты, живущія обособленно-самостоятельною жизнью и все, находящееся на нихъ, связующія притягательною силою своихъ центровъ, сами опредѣляются, въ своемъ взаимномъ положеніи, общеміровымъ центромъ. Но такимъ центромъ для человѣческаго сердца можетъ быть только Существо абсолютное. Чтобы сохранить способность непогрѣшимо-правильной оцѣнки какъ своихъ внутреннихъ состояній, такъ, чрезъ нихъ, и фактовъ міровой жизни въ ихъ отношеніи къ жизни лично-человѣческой, наше сердце должно хранить живое

² *Посл. апостола Іакова, III, 6.* Ср. у Юркевича: „Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка по ученію Слова Божія“ (*Труды Кіевской Духовной Академіи*, 1860, I, стр. 68).

чувство своего положенія въ отношеніи къ мировому цѣлому и его средоточію—Богу.

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ намъ становится ясною религіозная природа чувства, вслѣдствіе чего оно и опредѣляется предъ нами, какъ одинъ изъ составныхъ элементовъ религіозной вѣры. Въ своей интимной основѣ чувство, какъ видно изъ только что сдѣланныхъ разъясненій, есть чувство непосредственной и таинственной (мистической) связи нелѣзбна съ Абсолютно-Судимъ, точно такъ же какъ умъ есть посредственно-дискурсивное отношеніе къ Нему (въ знаніи). Именно благодаря своей мистической природѣ, чувство является глубочайшимъ основаніемъ религіозности, неизсякающимъ источникомъ подлинно-религіозной жизни, преодолевающимъ холодъ разсудочности и моральной автаркии,—воистину *творческимъ принципомъ религиозной мысли и жизни*.

Религіозно-мистическое начало жизни проявляется въ трехъ главныхъ формахъ, сообразно троякому интересу нашего существованія: какъ мистическое воспріятіе дѣйствій Всемогущаго (мистика въ собственномъ смыслѣ—моментъ мистико-познавательный); какъ преклоненіе предъ совершенствами Возвышеннаго (моментъ мистико-эстетическій), и, наконецъ, какъ трепетная любовь, восходящая къ Подателю благъ и неуспяному живому Провидѣнію (моментъ нравственно-мистическій).

Несмотря на трудность предмета, едва и лишь въ самыхъ общихъ чертахъ поддающагося научному анализу, мыслители всѣхъ временъ и самыхъ различныхъ направленій—отъ мистиковъ и поэтовъ до ученыхъ психологовъ трезво-реалистическаго направленія—всѣ съ замѣчательнымъ единодушіемъ, хотя и весьма различно, говорятъ о томъ, что душа человека, въ интимнѣйшихъ глубинахъ своего существа и существованія, открыта для вступленія въ нее идеальныхъ вліяній или, точнѣе, для дѣйствія Божества*. Не только все великое и значительное, необычное и

* Наприм., Гердингъ, въ своей *Психологии*, пишетъ: „Опредѣленное и беззусловное разобщеніе пассивности и активности, зависимости и дѣятельной силы, такъ же невозможно въ области чувства, какъ и въ области познанія. Даже тѣ силы, которыя мы пускаемъ въ ходъ при самомъ большомъ напряженіи нашей воли,—даже и ихъ мы чувствуемъ все-таки такъ *что-то намъ данное*. Мы чувствуемъ, что *къ намъ притекаетъ питаніе*, безъ котораго мы ни на что не были бы способны, и что собственно вса наша дѣятельность служитъ только для усиленія и развитія того, что заложено въ насъ тихимъ

неожиданное, превышающее объемъ и мѣру нашихъ силъ—каковы проблески высокихъ мыслей, внушенія героическихъ дѣяній и подвиговъ, оригинально-творческія концепціи во всѣхъ сферахъ—не только все это, исключительное и выдающееся, ясно запечатлѣнное печатью высшаго воздѣйствія, но и все обыденное и привычное, поражая впечатлительность людей, наклонныхъ и способныхъ давать себѣ отчетъ даже въ самомъ привычномъ, усвоится ими, какъ Первоисточнику, Силѣ Всемогуще-Божественной. Со всею энергіею и живостію они чувствуютъ, что, если бы хотя на одинъ моментъ прекратились эти идеальныя воздѣйствія, которыми человекъ живетъ и движется и существуетъ,

и бессознательнымъ ростомъ. Нравственное чувство религиозно, заключаая въ себѣ моментъ преданности и почтенія, нераздѣльный съ этимъ чувствомъ, а религиозное чувство нравственно, когда оно становится выше эстетическаго суевѣрія и сентиментальной мечтательности... Въ симпатіи и нравственно-религиозныхъ чувстваваніяхъ индивидуумъ чувствуетъ себя частью великаго цѣлаго, членомъ организма, біеніе пульса котораго мы ощущаемъ внутри себя. Онъ уже не отдѣляетъ себя отъ великаго организма. Все полезное жизни этого организма тѣмъ самымъ полезно и индивидууму". Стр. 286—7. 298, по 1-му изд. Психологи теистическаго направленія, какъ бы, наприм., *Фитце Младшій* и *Умрици*, выражаются по этому вопросу еще опредѣленнѣе. Такъ, *Умрици* пишетъ: „Довольно часто нами овладѣваетъ неопредѣленное томленіе; мы чувствуемъ себя неудовлетворенными, испытываемъ чувство зависимости, условности, ограниченности, не зная, собственно, чего намъ недостаетъ, чего мы желаемъ, какою тяготимся зависимостію. Такимъ образомъ, эти чувстваванія возникаютъ, не вслѣдствіе представленія, но сами возбуждаютъ воображеніе и вызываютъ представленія, которыя, правда, часто бывають ошибочны, не попадая на настоящій предметъ нашихъ желаній,—но часто, однакожь, и попадаютъ на него“. И это такъ и быть должно—если существуетъ Богъ и Вселіе промышленіе о мірѣ: „Сохраниющая дѣятельность“, — пишетъ *Умрици*,—„предполагаетъ существованіе творенія и заключается въ постоянномъ (побуждающемъ, споспѣшествующемъ) воздѣйствіи на него. Если твореніе одарено такими струнами, такимъ гнѣзнымъ, легко возбуждаемымъ составомъ чувства, что оно отъ этого воздѣйствія замѣтно аффектируется, то эта дѣятельность также должна вызывать опредѣленное чувствованіе, особенную, отличную отъ прочихъ, аффектацію, какъ интегрирующій моментъ его самочувствованія, потому что какъ всякое ощущеніе въ сущности уже есть и самоощущеніе, такъ и всякое чувствованіе,—только еще прамѣе и непосредственнѣе—есть самочувствованіе души, гдѣ аффекція ея собственными опредѣленіями, возбужденіями и проч., откуда бы послѣднія ни происходили. Итакъ, не сознаніе или самосознаніе, но самочувствованіе, чувствованіе собственнаго бытія и жизни души включаетъ въ себя и чувствованіе Бога, бытія и дѣйствія Божія. Отрываясь въ человѣческой душѣ, созидая и сохраняя, Богъ необходимо открывается и самой

то онъ сразу погрузился бы въ ночь небытія. Здѣсь предъ нами то чувство, которое съ такою полнотою и точносію описалъ Шлейермахеръ подъ именемъ чувства *безусловной зависимости*.

Чувствомъ безусловной зависимости, однако, не исчерпывается природа мистико-религіознаго чувства. Оно уже таитъ въ себѣ другое чувство, которымъ отчасти уравнивается, — *чувство возвышенности Божества*. Въ самомъ дѣлѣ, хотя чувство зависимости и говоритъ мнѣ, что вся моя жизнь, въ великомъ и маломъ, создается Божествомъ, но я не понимаю, какъ именно это совершается: здѣсь тайна, превышающая мѣру моего разумія. Отсюда присущій всемъ религіямъ элементъ таинственности. Но гдѣ тайна, тамъ и изумленіе, и трепеть, и стремле-

человѣческой душѣ, хотя бы это ближайшимъ образомъ было лишь въ такой формѣ, которая не составляетъ еще познанія Бога, знанія о Немъ, а одно только основаніе и возможность такого знанія. Дѣло сводится только къ тому, достаточно ли изопрена, чувствительна душа, чтобы воспринимать откровеніе“. *Душа и тѣло*. Стр. 733—4. 735—6. Но съ особенною точносію, потому что на основаніи собственнаго опыта, описываетъ мистическое чувство *Амиез* въ своемъ знаменитомъ *Диссертатіи*: „Я испытываю“, говоритъ онъ, „съ особенной силой, что человѣкъ во всемъ томъ, что онъ дѣлаетъ или можетъ дѣлать прекраснаго, великаго и добраго, есть только органъ и орудіе чего-то или кого-то высшаго его. Это чувство есть религія. Человѣкъ религіозный присутствуетъ съ трепетомъ священной радости при этихъ совершающихся черезъ него, а не отъ него явленіяхъ, которыя происходятъ въ немъ. Онъ отдаетъ имъ въ распоряженіе свой голосъ, свои руки, свою волю, свое содѣйствіе, стараясь почтительно стереться,—для того чтобы какъ можно меньше извратить высшее дѣло этого гения, который на время пользуется имъ для исполненія своего дѣла. Онъ обезличивается, онъ уничтожается отъ восхищенія. Его я должно исчезнуть, когда говоритъ святой Духъ, когда дѣйствуетъ Богъ. Такъ пророкъ слышитъ призывъ, такъ молодая мать чувствуетъ, какъ движется плодъ въ ея утробѣ, такъ проповѣдникъ смотритъ, какъ текутъ слезы его слушателей. До тѣхъ поръ, пока мы чувствуемъ свое я, мы ограничены, эгоисты, плѣнники; когда мы въ согласіи съ общей гармоніей, когда мы вибрируемъ въ униссонъ съ Богомъ, наше я исчезаетъ. Такъ въ совершенно согласномъ хорѣ нужно фальшивить, чтобы услышать самого себя. Состояніе религіозное это есть сдержанный энтузіазмъ, прочувствованное созерцаніе, спокойный экстазъ. Это есть состояніе внутренняго счастья“... Поэтому одинъ психологъ (*Vorbrodt: Psychologie des Glaubens*, 1895, S. 220) называетъ—быть можетъ, нѣсколько грубо, но выразительно—чувствованія „*камалами*, чрезъ которые изливается на насъ благодать Воли и Духъ Божественный всего ближе и искреннѣе (*am innigsten*) соприкасается съ нашимъ“, называетъ „показателями, что совершается нѣчто въ той, иначе намъ, недоступной и неизвѣстной, психической области, которую мы называемъ неопредѣленнымъ терминномъ *безсознательнаго*“.

не возвысится до разумѣнія этой возвышенной тайны. Когда же, какъ въ развитыхъ религіяхъ, силою окрѣпшей мысли и при свѣтѣ установившагося нравственнаго сознанія, человѣкъ начинаетъ усвоить Божеству все свѣтлое и благое въ своей мысли и жизни, — тогда чувство возвышенности пріобрѣтаетъ особенный тонъ и окраску, характеръ духовно-этический и, ассоциируясь посредствомъ съ чувствомъ космически-возвышеннаго, приводитъ человѣка къ преклоненію предъ духовной красотой Божества, открывающаюся въ дуплѣ его точно такъ же, какъ и въ гармоніи мировыхъ сферъ, и въ ропотѣ моря, и въ потрясающей картинѣ одинокихъ горныхъ скалъ, окутанныхъ вѣчными снѣгами. Здѣсь мы приходимъ къ эстетическому мотиву религіи, который вдохновлялъ столько мыслителей и поэтовъ и создалъ знаменитую религію красоты (у грековъ).

Осложняясь чувствомъ возвышеннаго и въ этой осложненной формѣ рѣзко контрастируя съ чувствомъ ничтожества, слабости и безпомощности, всегда присущимъ человѣку, чувство безусловной зависимости и изумленія предъ Божествомъ, — всемогущимъ и безмѣрно возвышеннымъ, — въ свою очередь, разлагается въ цѣлую призму чувствованій, начиная отъ чувства страха, почти ужаса предъ всемогущимъ Божествомъ, отъ Котораго человѣкъ вполне и всецѣло зависитъ, и до свѣтлаго и жизнерадостнаго чувства возвышенія къ Богу, приближенія къ нему, богоуподобленія. Когда же къ этой скалѣ чувствованій присоединяется чувство виновности, вызываемое сознаніемъ произвольно перемѣщеннаго человѣкомъ центра жизни, богопротивленія и даже богозабвенія, тогда жажда освобожденія отъ вины и природной ограниченности, изощряя воспримчивость человѣка, ставитъ его въ возможность открыть въ своей внутренней жизни новый порядокъ первичныхъ эмоцій, сливающихся въ чувство близости Бога-Промыслителя, Который не только восполняетъ природную ограниченность человѣка, не только снимаетъ съ него его вину, но и вообще ставитъ выше ограниченій пространства и времени, и, возвращая идеальные задатки его естественной природы, даруетъ ему безсмертіе. Такимъ образомъ, трагизмъ положенія, создаваемый противоборствующими чувствами *необходимости* служить Божеству, всемогущему и безмѣрно возвышенному, и *нежеланія* служить ему разрѣшается въ рою въ Бога-Промыслителя и Побѣдителя смерти. Какъ у путниковъ Еммаусскихъ сердце, предварившее истину, загорѣлось ранѣе, чѣмъ открылись ихъ очи

и сложилось ясное познание ея⁴, так и у каждого человека и у всего человечества чувство, загорающееся при всяких—внѣшнихъ и внутреннихъ, карающихъ и милующихъ, личныхъ и общественныхъ—прикосновенияхъ перста Божія, предваряетъ истину бытія Бога-Промыслителя, прежде чѣмъ свѣтъ сверхъестественной благодати отверзаетъ человеку духовныя очи и прежде чѣмъ размышленіи философовъ вводятъ эту истину въ истность отчетливо-доказательнаго познания.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что рай, предначертанный въ сердцѣ человека, есть не фактъ, но—лишь постулатъ и задача. Задача заключается здѣсь въ томъ; чтобы, непрестанно оживляя и проясняя въ себѣ мистическое чувство связи съ Божествомъ, измѣрять всѣ явленія именно этою мѣркою и одѣнывать именно этою цѣною, а сообразно съ этимъ устроить и свою жизнь такъ, чтобы посястороннее «счастье» явилось истиннымъ предвареніемъ потусторонняго «блаженства». Именно въ этомъ смыслѣ, въ этомъ объемѣ и формѣ, чувство входитъ, какъ одинъ изъ соопредѣляющихъ факторовъ, въ религіозную вѣру и, наоборотъ, эта послѣдняя вступаетъ въ жизнь сердца, какъ его основной, нормирующий жизненный принципъ.

II.

Религіозная природа такъ называемыхъ сужденій оцѣнки⁵.

Разъясненная нами точка зрѣнія помогаетъ намъ разобраться въ весьма популярномъ, но вмѣстѣ и весьма трудномъ, вопросѣ современной психологій и теорій знанія, существенно входящемъ въ область нашего изслѣдованія,—въ вопросѣ о такъ называемыхъ *сужденіяхъ оцѣнки* (Werthurtheile).

Всѣ согласны въ томъ, что эти сужденія суть результатъ чувствованій оцѣнки. Но разногласія начинаются тотчасъ же, коль скоро ставится вопросъ о природѣ самыхъ этихъ чувствованій.

⁴ Луки, XXIV, 32.—Таже психологическая истина выражена въ слѣдующей прекрасной строфѣ *Молитвы* Мережковского:

Я Бога жаждалъ—и не звалъ;
Еще не вѣрилъ. Но, любя,
Пока разсудкомъ отрицалъ,
Я сердцемъ чувствовалъ Тебя...

⁵ Указанія на литературу вопроса см. въ концѣ книги, въ „Приложеніи“.—
Примѣчаніе 6-е.

Что такое они по своему значенію: выражаютъ ли они объективную природу вещей, или суть для вещей нѣчто случайное, имѣющее значеніе и смыслъ лишь съ точки зрѣнія вопроса объ ихъ отношеніи къ намъ? Одни ученые, психологи и философы, высказываются въ первомъ смыслѣ, другіе въ послѣднемъ. Отсюда двѣ противоположныхъ теорій, изъ которыхъ первую можно было бы назвать *эмоціональнымъ онтологизмомъ*, а вторую *эмоціональнымъ субъективизмомъ*⁶.

Начнемъ съ разсмотрѣнія послѣдней теоріи, какъ болѣе простой.

Эта теорія отправляется отъ вѣрнаго факта. Каждый психическій актъ (ощущеніе, мысль, движеніе воли), какъ извѣстно, сопровождается опредѣленнымъ тономъ чувства,—чувствованіями удовольствія или неудовольствія. Чувствованіе удовольствія показываетъ, что даннымъ предметомъ удовлетворена та или другая потребность; чувствованіе неудовольствія—что потребность неудовлетворена. Предметъ, удовлетворяющій потребность, разсматривается, какъ благо, противоположный—какъ зло. Такимъ образомъ, все существующее распадается на двѣ категоріи вещей, вещей хорошихъ и дурныхъ—въ зависимости отъ ихъ отношенія къ нашимъ чувствованіямъ удовольствія или неудовольствія. Такова теорія. Очевидно, что эта теорія есть не что иное, какъ возстановленіе въ сферѣ чувства древняго скептическаго тезиса, по которому «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей». Но, и въ современной формѣ тезисъ, конечно, не болѣе способенъ отстоять свою самостоятельность, чѣмъ въ архаической. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ чувствованія удовольствія и неудовольствія совершенно субъективны и относительны (для одного пріятно иногда то, что для другаго совсѣмъ непріятно и, наприм., сто рублей для бѣднаго имѣютъ далеко не ту же относительную цѣн-

⁶ Теорія *эмоціональнаго онтологизма*, какъ, впрочемъ, и всякаго *онтологизма* вообще, есть въ настоящее время весьма не популярная философская теорія (см. объ онтологизмѣ — его формы и критика—въ нашей книгѣ: *Впра въ Бога* etc., Отд. III, гл. 1). Напротивъ, *эмоціональный субъективизмъ* до самаго послѣдняго времени стойко держится въ философско-богословской литературѣ. См. объ немъ: 1) *Eine Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen*, von *Max Scheibe*, Halle 1893; 2) *Ueber Werthurtheile* von *Otto Ritschl*. Lpz. 1895; 3) *A. Ritschl's philosophische und theologische Ansichten von O. Flügel*, 3-te Auflage. Langensalza 1895. *Зерно теоріи Риччи* изложено въ нашей книгѣ: *Впра въ Бога*, etc., стр. 358—360.

ность, какъ для богача), то, при послѣдовательномъ примѣненіи указаннаго принципа оцѣнки, міръ долженъ совершенно утратить всякую цѣнность. Ибо хотя, при этомъ условіи, міръ и можетъ случайно оказаться для иныхъ имѣющимъ относительную цѣнность, однако—такъ какъ ростъ потребностей, раздражаемыхъ пріятными чувствованіями, обратно пропорціоналенъ притоку удовольствій—поступающихъ со стороны міра удовольствія никогда не будутъ въ состояніи погасить всѣхъ растущихъ съ безмѣрно болѣею быстротою потребностей и желаній. Это, какъ извѣстно, и есть тезисъ пессимизма въ той формѣ, въ какой онъ развитъ Шопенгауеромъ, то-есть въ наиболее послѣдовательной и глубокомысленной формѣ. И именно пессимизмъ этой формы служитъ самымъ нагляднымъ опроверженіемъ теоріи эмоціональнаго субъективизма.

Эмоціональный онтологизмъ представляетъ въ исторіи нашего вопроса радикально противоположный полюсъ мысли. Онъ признаетъ въ показаніяхъ оцѣнивающего чувства выраженіе не только дѣйствительной природы оцѣниваемыхъ вещей, но и самаго существа ихъ,—именно того въ нихъ, чѣмъ обусловлено ихъ бытіе: существуетъ только цѣнное и именно потому, что оно цѣнно. Какъ извѣстно, именно эта мысль заложена въ знаменитомъ Ансельмовскомъ доказательствѣ бытія Божія. Она же въ различныхъ формахъ проходитъ чрезъ всю раціоналистическую философію, отъ Декарта до Гегеля. Она же, наконецъ, въ сущности составляетъ жизненный нервъ знаменитыхъ Кантовскихъ «постулатовъ»: вѣдь и для Канта свобода, безсмертіе, Божество, существуютъ единственно потому, что это—бытіе *цѣнное*. Не смотря, однако, на вѣковую устойчивость и на обаяніе этого взгляда, въ которомъ мысль съ такою энергіею заявляетъ о своемъ правѣ на бытіе, нельзя не признать справедливости по крайней мѣрѣ въ двухъ изъ безчисленнаго множества возраженій, направленныхъ въ разные времена противъ этого взгляда.

И прежде всего цѣнность реальнаго, необходимый или *должный* характеръ дѣйствительнаго не есть нѣчто самоочевидное. Не все существующее цѣнно, по крайней мѣрѣ — не все существующее *равно* цѣнно. Значить, существующее иногда существуетъ и не по тому, что оно цѣнно, во всякомъ случаѣ не потому, что оно безусловно цѣнно. Цѣнно оно или не цѣнно, мы объ этомъ судимъ потомъ, послѣ того какъ существующее заявило о своемъ бытіи такими или иными своими свойствами. Что съ постулатомъ бы-

тѣмъ, во имя его цѣнности, мысль необходимо должна попадать въ затрудненіе, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, это съ очевидностію доказываетъ хотя бы, на примѣръ, исторія вопроса о реальности внѣшняго міра. Допустимъ, что для человѣческой мысли внѣшній міръ существуетъ какъ цѣнное. Но можно ли серьезно утверждать, что и для его психо-физической организаціи онъ такъ же существуетъ лишь какъ цѣнное? Безъ сомнѣнія, этого не стануть утверждать даже самые непреклонные адепты теоріи. И вотъ почему мнимые «постулаты» у ихъ защитниковъ обыкновенно принимаютъ форму *доказательствъ*, — даже съ внѣшней стороны развитыхъ по всѣмъ правиламъ, предписываемымъ логикой.

Во-вторыхъ, допустимъ, что въ томъ единственномъ случаѣ, въ которомъ Бытію (Богу) непререкаемо приличествуетъ предикатъ всесовершенства, мы дѣйствительно ставимъ его исключительно во имя его цѣнности, какъ безусловно должное быть: въ *этомъ* объемѣ и въ *этой* формѣ тезисъ можетъ быть признанъ логически-законнымъ. Но вотъ вопросъ коренной важности: почему именно признаемъ мы это Бытіе цѣннымъ, долженствующимъ быть и, наконецъ, истинно сущимъ — потому ли, что *наша идея* о Немъ завѣряетъ свою возвышенность и несравнимое достоинство, вызывая въ душѣ тысячи возвышенныхъ эмоцій, или, наоборотъ, потому, что *само реальное Существо*, Своими непрестанными прикосновеніями къ нашей душѣ, вызываетъ въ насъ эти эмоціи, которыя уже затѣмъ раскрываются въ отчетливо-логической формѣ идеи и развитой концепціи? Намъ кажется, что принимать первый членъ альтернативы значило бы не только возвращаться, лишь инымъ путемъ и въ иной формѣ, къ архаическому софизму, по которому человѣкъ есть будто бы мѣра всѣхъ вещей (ибо *моя идея*, даже въ лучшемъ случаѣ, при соблюденіи всѣхъ предосторожностей и ограниченій, не можетъ быть выраженіемъ *объективной* идеи, а, съ другой стороны, при всей искренности, я никакъ не могу быть увѣренъ, что изъ всѣхъ, отырывающихся мнѣ возможностей данная концепція есть наилучшая), но — расходиться и съ показаніями общечеловѣческаго религіознаго опыта.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы вчитаемся внимательно въ лѣтописи религіозной исторіи человѣчества и проверимъ ихъ записи на своемъ собственномъ внутреннемъ опытѣ, то убѣдимся, что не потому человѣчество ставитъ предъ собою Предметъ религі-

ознаго отношенія (Божество) и больше самой своей жизни до-
рожитъ Имъ, чтобы Онъ возбуждалъ чувствованія удовольствія
(опытъ показываетъ какъ разъ противное—религіозныя требова-
нія стоятъ всего чаще въ отношеніи рѣшительной противополож-
ности съ эвдемонологическими потребностями) и не потому, что-
бы, взвѣсивъ всё возможности, человекъ остановился на одной,
какъ достойной бытія или долженствующей быть (для этого чело-
вѣкъ слишкомъ слабъ и нерѣшителенъ), но потому, что божест-
венныя воздѣйствія, воспринимаемая имъ, особенно въ минуты
духовнаго просвѣтленія, ведутъ его въ сторону склоненія луч-
шихъ началъ его собственной природы и, такимъ образомъ,
идеальное въ человекѣ оказывается въ совершеннѣйшей гармо-
ніи съ идеальнымъ сверхчеловѣческимъ. Когда въ минуты во-
сторговъ и «вдохновеній» человекъ, охваченный жаждою исти-
ны, воспринимаетъ «откровенія», превышающія мѣру его разу-
мѣнія (мнимыя или дѣйствительныя—это для насъ, въ данномъ
случаѣ, все равно); когда наше сердце, нѣкогда уstraшенное
неисполнимо-суровыми требованиями нравственнаго закона, вне-
запно загорается любовью къ нему и чувствуетъ притокъ силъ,
достаточныхъ для исполненія закона; когда творческое чувство,
ощутивъ въ себѣ пульсацію божественной жизни и потребность
излиться въ любви ко всемъ существамъ, независимо отъ ихъ
достоинствъ и недостатковъ, побуждаетъ фантазію къ «идеализа-
ціи» и «проектируетъ» надъ міромъ Начало верховной гармо-
ніи, называемой на религіозномъ языкѣ Провидѣніемъ: во всѣхъ
этихъ и подобныхъ случаяхъ безусловная цѣнность Предмета
вѣры свидѣлствуется чувствованіями совершеннѣйшей гармо-
ніи между Его дѣйствованіями въ насъ и нашими идеальными
стремленіями, потребностями и силами. Здѣсь совершается нѣчто
подобное тому, когда въ математическомъ уравненіи по нѣсколь-
кимъ извѣстнымъ опредѣляется неизвѣстное: неизвѣстное ставит-
ся именно въ томъ математическомъ опредѣленіи, которое гар-
монизируетъ съ извѣстными и чрезъ то превращаетъ уравненіе изъ
вопроса въ отвѣтъ⁷.

⁷ Мысль, заложенная въ основу нашего рѣшенія вопроса о сужденіяхъ
цѣнности (Werthurtheile), въ ихъ отношеніи къ вѣрѣ, состоитъ въ томъ, что
чувствованія, являясь „*поmittio*“ отношенія къ намъ какого-либо предмета
и его значенія для нашей внутренней жизни, *такъ самими и чрезъ то са-
мое* выражаютъ его (предмета) *внутреннюю природу*, а слѣдовательно и—
объективную цѣнность (которую, въ концѣ концовъ, опредѣляется и его *ци-*

Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое полное оправданіе столь известная *идеализація* Абсолютнаго. Усвояя Абсолютному различныя совершенства, мы не произвольно «примышляемъ» къ понятію о немъ, нами самими измышленныя опредѣленія, но лишь формулируемъ въ понятіяхъ тѣ качества Его реальныхъ дѣйствій на насъ—посредственныхъ и непосредственныхъ—которыя перципируетъ наше чувство. Мы *идеализуемъ* Его природу потому, что Онъ *реализуетъ* въ исторіи міра и человѣчества Свои совершенства. Наша идеализація Божества есть, такимъ образомъ, субъективное выраженіе Его реальной природы.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что сужденія цѣнности или—что тоже—заложеныя въ ихъ основѣ показанія оцѣнивающаго чувства имѣютъ природу мистико-интуитивную и религіозную. Являясь въ нашемъ сознаніи показателями процессовъ, хотя и со-

ность субъективная—дѣйность по значенію для насъ, для нашей внутренней жизни). Божество, *соприкасаясь* съ человѣческимъ духомъ и вступая въ его жизнь, заявляетъ Себя и познается человѣкомъ, какъ *высочайшая духовная гармоничность и красота, какъ жизнь истинная, самоблаженная и самодовлѣющая*, почему чувствованіе жизни божественной и является глубочайшимъ основаніемъ и вмѣстѣ масштабомъ всѣхъ чувствованій оцѣнки: въ *чувствѣ мистическаго единенія* съ Божествомъ совершается *опытное познаніе*, какъ бы *духовное вкушеніе* Божества. Эта теорія стоитъ въ полномъ согласіи съ началами церковно-библейской психологіи. Именно *вкушеніе духовной красоты Божества* является, съ церковно-библейской точки зрѣнія, основаніемъ и критеріемъ всякой истинной оцѣнки дѣйствительности. „Господь“,—говоритъ, наприм., св. *Василій Великій* (Ч. II, 192—3),—„есть какъ свѣтъ, такъ и сладость для разумно *вкушающихъ* Его и доставляетъ имъ сладостное и исполненное великаго веселія наслажденіе. Посему вкусившій Его и опытно извѣдавшій сладчайшее и пріятнѣе наслажденіе говоритъ: *вкусите и увидите, яко благъ Господь*. Итакъ, кто не вѣруетъ въ Господа, тотъ не близокъ къ природѣ истинной Красоты и не пускается въ умозрѣніе о Ней. Ибо не въ стройности членовъ и не въ благообразной доброчѣвности, чрезъ что-либо пріятное для тѣлеснаго чувства, но единою мыслію, до пренабытка очищенною, и только въ Пожіемъ естественъ познается собственно прекрасное, согласно съ псалмомъ, въ которомъ сказано: *красотою твоею и добротою твоею*. Посему, кто окомъ своимъ не приметъ молвіеносныхъ блистаній Божіей красоты, тотъ глаголетъ доброе лукавое, а тѣмъ самымъ, что отрицаетъ сіе, очевиднымъ образомъ соглашается на противное. Ибо если Господь есть свѣтъ, то противникъ, очевидно, тѣма. Если природа истинна сладостна, то ложь, очевидно, горька...“ Понятіе *вкушенія* (Genuss), въ примѣненіи къ религіозному познанію и религіозной жизни, развито у *Форброта* (Vorbrodt, Psychologie des Glaubens, S. 50 и др.). Актъ „*вкушенія*“ по Форброту, составляетъ въ религіозной жизни основу всѣхъ функций: и религіозной мысли (опытъ), и рел. воли, и рел. чувства.

крытыхъ въ той мистической глубинѣ, въ которой духъ условно-ограниченный соприкасается съ Духомъ Безконечнымъ, однако—процессовъ безусловно необходимыхъ для нормальнаго пульсирования жизни въ ея существенныхъ отправленияхъ, эти чувствованія сообщаютъ и религіозной вѣрѣ, съ одной стороны, ея безусловную цѣнность, съ другой, тотъ характеръ непосредственной задушевности и интуитивности, которому она, быть можетъ, всего болѣе обязана своею вѣковой стойкостію и неискоренимостью.

III.

Опредѣленіе вѣры въ ея отношеніи къ чувству.

Изучая природу религіозной вѣры въ ея отношеніи къ чувству, мы можемъ прибавить къ ея, установленнымъ раньше, опредѣленіямъ новыя.

И прежде всего, если мы остановимъ свое вниманіе на *формальной* сторонѣ, то увидимъ, что, какъ вообще, съ точки зрѣнія чувства, людей можно дѣлить на *задушевныхъ* и *двоудушныхъ*, искреннихъ и показныхъ, открытыхъ и лицемерныхъ, такъ и вѣра можетъ быть, съ этой точки зрѣнія, или *искренне-задушевная* или *формально-показная* и лицемерная. Въ первомъ случаѣ она проникаетъ до глубины души и какъ бы срастается со всею жизнью. Въ послѣднемъ, напротивъ, является какъ бы внѣшнимъ придаткомъ къ ней. Но и вѣра искренняя опять-таки имѣетъ свои степени энергіи и интенсивности. Человѣкъ можетъ иногда вѣрить, хотя и искренно, но лишь потому, что религіозная вѣра, перешедшая къ нему—или по традиціи, или какъ натискъ изъ сферы ума—*не противорѣчитъ* остальному содержанію сознанія и, потому, не возмущаетъ души чувствомъ дисгармоніи и несогласія съ общимъ строемъ душевной жизни. Про такихъ именно людей сказано, что они въ своей вѣрѣ ни холодны, ни горячи: это—вѣра *равнодушная*, индифферентная. Другіе, напротивъ, живѣйшимъ образомъ чувствуютъ гармонію религіознаго начала жизни, усвояемаго вѣрою, съ интимѣйшими процессами всей духовной жизни. Здѣсь вѣра не только не противорѣчитъ остальному содержанію сознанія, но становится ея неотторжимой частью, вызывая тучи эмоцій и наеось страсти. Это—вѣра *горячая и страстная*⁸. Такая вѣра захватываетъ всю душу человѣ-

⁸ Одиень психологъ (Жюль Плио: Воспитаніе воли, русск. перев., Спб., 1896, стр. 56) о такой вѣрѣ говоритъ: „Религіозное чувство создаетъ

ка и безраздѣльно опредѣляетъ всю его жизнь. Итакъ, рассматривая религиозную вѣру въ ея отношеніи къ чувству съ формальной стороны, мы можемъ намѣтить три основныхъ видовъ различія вѣры: вѣру *внимную* или показную, вѣру *рациональную* (индифферентную) и вѣру *горячую* или страстную.

Разсмотримъ теперь религиозное чувство (вѣру въ отношеніи къ чувству) со стороны содержанія или направленія. Какъ мы видѣли уже выше, въ составъ сложнаго религиознаго чувства входятъ двѣ скѣлы чувствованій,—не только разнородныхъ, но даже прямо противоположныхъ. Когда человѣкъ нашелъ въ своемъ сердцѣ истинную мѣру оцѣнки себя самого и всего остального, онъ ясно и въсѣмъ существомъ своимъ чувствуетъ, съ одной стороны, свое полное ничтожество и безпомощность, съ другой—блаженную самодостаточность Божества, неизмѣримую высоту и полноту Божественной жизни, готовой излиться и на человѣка. Изъ перваго чувствованія, какъ изъ корня, возникаютъ безконечно-разнообразныя *вторичныя* чувствованія того же характера и тона: чувствованія страха, трепета, смиренія, недостаточности, физической и нравственной ограниченности, зависимости, грѣха и т. д. Изъ второго—столь же обширная гамма противополож-

здѣсь (гдѣ вѣра очень сильна) массу энергій, потому что составляющія его основныя, элементарныя чувства—и сами по себѣ очень сильныя—сложены въ крѣпкій союзъ. Боязнь общественнаго мнѣнія, преклоненіе предъ авторитетомъ лицъ, облеченныхъ ореоломъ святости, циклъ воспоминаній, любящихъ своимъ источникомъ воспитательную среду; страхъ вѣчной кары, надежда на вѣчную награду, страхъ Бога, карающаго Судии, всевидящаго, вездѣсущаго, читающаго самыя сокровенныя наши помыслы,—все это какъ бы сливается въ одну эмоцію, въ высшей степени сложную, но кажущуюся нашему сознанию простою. Мысли и поступки накрѣпко спаиваются между собою въ жаркомъ пламени этого могучаго чувства. Такъ, наприм., у вышнихъ натуръ между вѣрующими оскорбленіе не вызываетъ гнѣва,—до такой степени искренно у нихъ чувство смиренія и съ такой быстротой могутъ они вызывать его въ своей душѣ. Цѣломудріе не стоитъ имъ даже борьбы,—до такой степени подавлены у нихъ, очищены, убиты чувственныя вожделѣнія, воспламеняющія мозгъ человѣка, стоящаго на болѣе низкомъ нравственномъ уровнѣ. Религиозное чувство даетъ намъ превосходный примѣръ, на которомъ мы можемъ воочию убѣдиться, что самыя могущественныя влеченія могутъ быть побѣждены одной только силою противообѣдствія болѣе высокой эмоціи. Ренанъ говоритъ: „Я чувствую, что всею моею жизнію управляеть вѣра, которой у меня уже нѣтъ: вѣра имѣетъ ту особенность, что продолжаетъ дѣйствовать даже когда она умерла.“

ныхъ *сторичныхъ* чувствованій: чувствованія нисходящаго Провидѣнія, благодати откровенія, освященія и т. д. Когда объ эти противоположныя скалы эмоций сливаются въ сознаніи въ одно общее релігіозное нувство, чувство въ высокой степени сложное, человекъ можетъ сосредоточивать свое вниманіе преимущественно на той или другой одной, а сообразно съ этимъ и его знанья можетъ принимать одно изъ двухъ направлений. Онъ можетъ безплодно погрузиться въ сѣтованіе о своей недостаточности, даже о своемъ ничтожествѣ и, вытѣснивъ изъ сознанія противоположную скалу чувствованій, относиться къ Божеству лишь вѣщно-созерцательно и безплодно-пѣстически. Такая вѣра будетъ вѣрою *мертвосою*, ибо пѣстизмъ и релігіозная сентиментальность не только совершенно безплодны для духовной жизни, но въ нѣкоторыхъ, наиболѣе рѣзкихъ, формахъ проявленія даже положительно вредны, такъ какъ ведутъ къ квіетизму и мечтательности. Но человекъ можетъ и долженъ, для нормальнаго устроенія своей жизни, не только печалиться и сѣтовать о своемъ ничтожествѣ, но и искать восполненія своей немощи въ дѣятельномъ общеніи съ Божествомъ, молитвенномъ возвышеніи къ нему, усвоеніи его откровеній, озаряющихъ душу въ моменты духовныхъ восторговъ и вдохновеній, въ проявленіи плодовъ благодати, укрѣпляющей на подвиги добра и питающей душу источниками, водки живою, текущей, въ жизнь вѣчную. Это — вѣра *дѣятельная и оживая*. Въ развитой формѣ она переходитъ въ устойчивое настроеніе благочестія — въ постоянное освѣщеніе релігіознаго идеала, который, восстанавливая равновѣсія нашего внутренняго строя, благотворно проявляется и во вѣѣ. Въ этой формѣ и при такомъ направленіи жизни релігіозная вѣра перестаетъ быть безплоднымъ, сентиментально-пѣстическимъ томленіемъ души и становится, по Апостолу, *арією къ праведности* и вѣчной жизни. Итакъ, ре-

Это многосодержательное выраженіе Апостола (Рим., X, 10) прекрасно разъяснено въ одной изъ проповѣдей высокопробовъ. Амаросіемъ, покойнымъ архіепископомъ Харьковскимъ. „Сердцемъ“, — говоритъ архіепископъ въ одной изъ своихъ проповѣдей — „на апостолу: *спиритусъ въ правду*, или, на русскому переводу, *къ праведности*. Что это значитъ? Что за особенная вѣра въ правду? — Здѣсь указывается (не замѣчаемая многими современными учеными, христианами) глубочайшая черта, различіе, познавая вѣры отъ вождя, недорѣчиваго познания. Божественныя истины вѣры сообщены, вѣщно, для любознательности, не для нашего научнаго созерцанія и ихъ съ истинами, добытыми нами самодѣятельностію ума, человѣческаго, т. е. съ философскими и даже не для цѣлей земной жизни (хотя и для нихъ они благотворны);

лигіозная вѣра, разсматриваемая въ ея отношеніи къ чувству со стороны *содержанія* и *направленія*, можетъ быть различаема, какъ вѣра *мертвая* (безплодная, лишенная цѣнности) и *живая* (дѣятельная, направленная къ одной конечной цѣли—вѣчному блаженству—и, потому, бесконечно цѣнная).

Вслѣдствіе преимущественнаго (въ сравненіи съ умомъ и волею) значенія чувства въ жизни вѣры нѣкоторые психологи, при установкѣ логически-точного понятія о вѣрѣ, не безъ основанія пользуются понятіемъ чувства, какъ ближайшимъ родомъ (*genus proximum*) вѣры. Но если вѣра вообще, согласно удачной формулѣ одного изъ такихъ психологовъ (*Jerusalem*), можетъ быть опредѣлена, какъ *чувство согласія новаго элемента сознанія съ его прежнимъ содержаніемъ, съ прежнимъ мировоззрѣніемъ*, то *религіозная вѣра*, въ виду сдѣланныхъ нами выше разъясненій, должна быть опредѣлена въ обратномъ смыслѣ, а именно такъ: *религіозная вѣра есть чувство согласія нашей жизни съ жизнью Абсолютнаго или иначе—чувство живого мистическаго общенія съ Нимъ*.

Такъ въ идеалѣ. Такъ *должно быть*. Однако, бываетъ такъ сравнительно рѣдко (лишь при нормально-христіанскомъ устройствѣ жизни). Обыкновенно же значеніе чувства въ нашей религіозной жизни проявляется не въ томъ, что человѣкъ,—какъ бы слѣдовало по идеалу,—стремится согласовать свою жизнь съ

но для вѣчнаго спасенія, которое достигается путемъ оправданія во Христѣ, нравственнаго исправленія или приобрѣтенія праведности. Это именно убѣжденіе или опытное познаніе, что богооткровенныя истины и другія богодарованныя средства ведутъ насъ ощутительно, осязательно, постепенно, къ внутреннему благоустройству, очищенію и умиротворенію нашего духа—я есть дѣло сердца. Если непредубѣжденный умъ вѣруетъ въ чистоту, ясность, близость къ природѣ человѣческой божественной истины, то сердце вѣруетъ въ ея благотворность. Умъ вѣруетъ къ собственному просвѣтленію, къ разрѣшенію неразрѣшимыхъ для него вопросовъ, къ освобожденію отъ гнетущихъ для него противорѣчій, отъ тоскливаго сознанія въ своемъ безсиліи и отъ облегающаго его мрака при взглядѣ на безпредѣльную область непостижимаго и таинственнаго будущаго; сердце вѣруетъ къ праведности, то-есть къ освобожденію духа отъ болѣзненнаго ощущенія внутренняго расстройства, нравственнаго безсилія, безплодной борьбы съ грѣховными вожделѣніями, страданій совѣсти и—къ приобрѣтенію чистоты, бодрости и силы, радостнаго окрѣпленія и устремленія къ совершенству. Кратко сказать: вѣра ума указываетъ намъ Бога и путь къ Нему, а вѣра сердца ведетъ къ живому общенію съ Богомъ и заключаетъ съ Нимъ союзъ любви съ надеждою вѣчнаго блаженства въ Немъ и съ Нимъ“.

требованиями религіознаго начала, заложеннаго въ идеальныхъ задаткахъ нашего духа и истолкованнаго христіанствомъ, и не въ томъ, что, свѣряя традиціонно переданныя формы религіозной жизни съ этими идеальными задатками, хочеть сознательно избрать форму истинную, но въ томъ, что формируетъ свои религіозныя «убѣжденія» согласно съ *своею привычною жизнію*, какова бы она ни была по своему достоинству,—согласно со своими господствующими настроеніями. Съ этой точки зрѣнія, съ полнымъ правомъ можно повторить древній афоризмъ: *каковъ человекъ, таковъ и его богъ*. Такимъ образомъ, и для религіознаго сознанія получаетъ оправданіе то опредѣленіе вѣры въ ея отношеніи къ чувству, которое нѣмецкій психологъ устанавливаетъ для вѣры вообще, какъ всеобщаго психическаго факта и фактора,—то-есть опредѣленіе діаметрально противоположное только-что формулированному нами. А именно,

если въ идеаль (въ жизни подлинно-христіанской) религіозная вѣра есть признаніе Божества и Божественнаго міропорядка, покоящееся на чувствѣ согласія нашей жизни съ жизнію Божественною,

то въ действительности (въ жизни естественнаго религіознаго сознанія), наоборотъ, религіозная вѣра есть чувство согласія нашихъ религіозныхъ представленій съ общимъ строемъ нашей жизни, вслѣдствіе чего каковъ человекъ, таковъ и его Богъ, такова и его вѣра ¹⁰.

¹⁰ Обь отношеніи между вѣрою и чувствомъ см. принципиально-ясную главу (V, 2) въ замѣчательномъ сочиненіи Іерусалима—*Wilhelm Jerusalem: Die Urtheilsfunction, eine psychologische und erkenntniss-kritische Untersuchung*. Wien und Lpz. 1895. Много цѣнныхъ замѣчаній высказано такъ же въ книгѣ *Пейо*: „О вѣрованіи“ (стр. 124—128). „Окончательному сформированію идеи“,—пишетъ здѣсь, между прочимъ, *Пейо*—„предшествуетъ періодъ выработки. Пользуясь свободой выбирать себѣ точку зрѣнія, мы естественно склонны останавливаться на той, которая намъ нравится. Слѣдовательно, во время образованія нашихъ идей, мы становимся жертвою тайной извортливости чувства. Искаженіе довольно простыхъ воспріятій ненавистью, ревностью, любовью, материнскимъ чувствомъ есть только крайнее проявленіе того, что происходитъ почти всегда. Если же, такимъ образомъ, наши идеи, въ процесѣ ихъ выработки, испытываютъ вліяніе аффективныхъ состояній, то и соединеніе ихъ въ сужденія, въ предметы вѣрованій, подвергается тому же вліянію. Чтобы составить сужденіе, нужно собрать мотивы, заставляющіе вѣрять или не вѣрять, и оцѣнить ихъ, взвѣсить какъ можно точнѣе...“—О стремленіи къ формированію человекомъ своихъ религіозныхъ

Общие выводы о психологической законности религиозного процесса.

Итак, человекъ есть существо *субстанциально-религиозное*. Вѣра въ Бога, религія не есть что-либо ему внѣшнее, но заложена въ самомъ его существѣ,—есть *primum* его духовной жизни. Не одною какою-либо стороною своей жизни человекъ «относится» къ Божеству, не въ одной какой-либо точкѣ «соприкасается», «связанъ» съ Нимъ, не какимъ-либо особеннымъ «органомъ» познаетъ Его¹¹, но «относится» къ Нему, «связанъ» съ Нимъ

убѣжденій сообразно съ жизнью, по границину: „подобное подобнымъ“, см. нашу диссертацию *Вѣра въ Бога* etc (стр. 426—7, примѣч.), къ которой вообще отсылаемъ для дополненія того, что изложено вами въ настоящемъ изслѣдованіи „Психологія вѣры“ (см. между прочимъ, на стр. 430—1, опытъ философскаго комментарія въ опредѣленію вѣры, данному въ *Посланиі къ Евреямъ* XI, 1).

¹¹ Курскіе психологіи и психологическія изслѣдованія съ преобладающимъ богословско-умозрительнымъ характеромъ, — наковы, напр., изслѣдованія *Филиппа Младшима* (Psychologie, Лpz. 1864). Умремъ, протоіер. - проф. *Голубинскаго*, архим. *Василія Давыдова* (см. Сборникъ изъ лекцій профессоровъ Кіевской духовной Академіи, Кіевъ, 1869), — указываютъ въ самой субстанціи человека нѣчто *божественно-сверхъестественное и богоподобное* (душа человека или, точнѣе, его духъ опредѣляется, какъ „образъ Божій“, какъ „живая связь твари съ Творцомъ“ и т. д.) и, потому, не имѣютъ нужды признавать, для объясненія религіи и религіозной вѣры, какой-либо особенный, специфически-религіозный органъ. Напротивъ, мыслители, понимающіе душевную субстанцію въ смыслѣ господствующаго опредѣленія („принципъ единства, во множествѣ психическихъ явленій“ и т. д.), вынуждены, для объясненія религіозной жизни, признавать *особый органъ*, чрезъ который въ существенно-нерелигіозную субстанцію входило бы *новое*, какъ бы придаточное начало жизни религіозной. Этимъ, между прочимъ, объясняется особенно настойчивое указаніе на этотъ „особый органъ“ именно въ послѣднее время: имъ, этимъ указаніемъ, дѣлалась какъ бы попытка къ очевидно-одностороннему подниманію души человека въ новѣйшей эмпирической психологіи (уравнивающей человека съ животными). Нужна, однако, не эта, искусственно-намысленная добавка къ душѣ человека, — сомнительная и безплодная уже въ дѣдствіе самой своей искусственности, — но радикальное преобразование самаго понятія о субстанціи въ смыслѣ *генерическаго* отличія души человека отъ души животныхъ свойствомъ ея существеннаго богоподобія. Тогда ученіе объ „особомъ органѣ“, — довольно популярное въ настоящее время у нѣкоторыхъ, теологизирующихъ психологовъ (см. *Alphonse Gardin: Considérations sur les divers systèmes de psychologie, Paris, 1883, 2-me partie, Chap. IV: Le sens divin, double source de la sensibilité*), — падетъ само-собою, просто за *идеализмомъ*. — Въ дополненіе къ соображеніямъ, высказан-

существенно и всецѣло. Бытіе Божіе, по смыслу сдѣланныхъ нами разъясненій, есть всеобщій и общеочевидный, потому что данный принудительно во всѣхъ сторонахъ нашей жизни, фактъ и весь смыслъ человѣческаго существованія заключается именно въ томъ, что мы *или* признаемъ этотъ фактъ, свободно повинаясь закону, опредѣляющему наши отношенія къ Божеству, *или* же отвергаемъ его, бѣжимъ отъ Бога, — *или* съ до-вѣріемъ, принимаемъ благой законъ нашей жизни и чрезъ то «вкушаемъ» сладость жизни по вѣрѣ, *или* же, напротивъ, мучаемся по истинѣ адскимъ муками безсильныхъ и бесплодныхъ попытокъ уйти отъ этого всемогущаго и всевластнаго, связующаго самое наше существо, закона. Словомъ, человѣкъ уже здѣсь, на землѣ или фактически живетъ «вѣчною жизнью» общенія съ Божествомъ или умираетъ «вѣчною смертію» разрыва съ Нимъ, изсушающаго даже и естественную жизнь, въ самыхъ ея источникахъ. *Tertium* и здѣсь, какъ въ строго логическихъ противорѣчіяхъ, *non datur*, ибо вопросъ о бытіи Божіемъ относится къ числу именно такихъ вопросовъ, о которыхъ человѣкъ *не можетъ не думать*, которые, говоря языкомъ Канта, «необхо-

нимъ нами *противъ* особаго религіознаго „органа“ (здѣсь и раньше—см. диссерт. *Вѣра въ Бога*, стр. 399 и слѣд.), считаемъ лишнимъ сдѣлать извлеченіе изъ книги проф. *Линичкаго* (Пособіе къ изученію вопросовъ философіи, стр. 68—9), разъясняющее другую и при томъ очень важную сторону вопроса:

„Есть“—пишетъ почтенный профессор—„духовныя существа, и не просто духовныя, а чистые духи. Такія существа, особенно же Богъ, какъ духъ высочайшій, не дѣйствуютъ ли на нашъ умъ и не слѣдуетъ ли изъяснять посредствомъ этихъ предполагаемыхъ дѣйствій происхожденіе идеи о Богѣ, какъ существѣ высочайшемъ? Допустимъ, что такого рода дѣйствіе со стороны Бога на нашъ умъ, т. е. служащее условіемъ познаваемости для насъ Бога, происходитъ дѣйствительно. Очевидно, однако, что дѣйствіе это невозможно сравнивать съ дѣйствіемъ чувственныхъ предметовъ на наши чувства. Какъ бытіе этихъ предметовъ, такъ и ихъ дѣйствованіе не свободно, а необходимо; поэтому, будучи постоянно окружены чувственными предметами, мы непрерывно и невольно испытываемъ ихъ дѣйствія на наши чувства, и дѣйствія эти, какъ необходимыя, всегда притомъ происходятъ одинаковымъ образомъ; отсюда то и убѣжденіе наше въ существованіи вещей неопределимо. Дѣйствіе же Божіе на нашъ умъ, если предположить, что оно происходитъ, могло бы быть только свободнымъ, а слѣдовательно нельзя представлять его какъ непрерывное и необходимое, невольно каждаго воспринимаемое. А потому и источникомъ обычной познавательной дѣятельности ума непосредственное дѣйствіе Божіе на духъ человѣка быть не можетъ: какъ свободное, такое дѣйствіе всякій разъ должно имѣть особую цѣль,

димо интересуютъ каждого» и при томъ составляютъ «высшій интересъ разума».

Въ своей чистой сущности, въ своемъ идеалѣ, религія, по извѣстному опредѣленію, есть *свободно-сознательный союзъ Бога съ человѣкомъ и человѣка съ Богомъ*,—сознательная и свободная постановка человѣкомъ своего ограниченнаго я предъ безусловнымъ Ты и утверженіе въ Немъ. Но этотъ идеалъ осуществленъ и эта чистая сущность религіи открылась лишь въ религіи христіанской. Религіи же естественныя суть лишь болѣе или менѣе несовершенныя формы *безотчетно-инстинктивной связи человѣка со смутно мыслимымъ Божествомъ*, безотчетное стремленіе человѣка восполнить свою недостаточность полною Божественною и чрезъ то сохранить и утвердить себя въ бытіи. Правда, и *по самой природѣ своей*, независимо отъ Божества, человѣкъ есть субстанція, имѣющая существовать вѣчно — *субстанція единая, пребывающая, дѣятельная*¹². Однако, какъ это непосредственно чувствуетъ естественный человѣкъ и въ чемъ

опредѣленную конечно самимъ Богомъ, т.-е. дѣйствіе Божіе на духъ человѣка можетъ быть только необычнымъ, чрезвычайнымъ, потому и называется такое дѣйствіе *откровеніемъ*; какъ дѣйствіе свободное, оно можетъ состоять лишь въ сообщеніи человѣку воли Божіей. Откровеніе не можетъ имѣть цѣлью сообщеніе человѣку знанія; оно имѣетъ всегда цѣль болѣе широкую, объемлющую всю духовную жизнь человѣка: почему истины, сообщаемыя чрезъ откровеніе въ собственномъ смыслѣ, по справедливости называются *спасительными*; ихъ отличіе отъ всякихъ иныхъ истинъ состоитъ въ томъ, что онѣ оказываютъ дѣйствіе, если только усвоятся должнымъ образомъ, на всю нравственную жизнь человѣка, преобразуя оную и направляя къ высшимъ цѣлямъ ея предназначенымъ. Между тѣмъ, говоря объ умозрѣніи, мы можемъ разумѣть въ настоящемъ случаѣ не чрезвычайный способъ сообщенія человѣку необходимыхъ для него истинъ, а обычный и всегдашній, всѣмъ людямъ болѣе или менѣе свойственный образъ дѣйствіи нашего ума. Только патетическое понятіе о Богѣ, какъ всеобщей сущности, все собою объемлющей, приводитъ неминуемо къ тому представленію, что дѣйствіе на насъ существа Божія непрерывно и необходимо“...

Къ вопросу о взаимоотношеніи въ религіи началъ Божескаго и человеческого могутъ быть еще отиѣчены:

1. *Gratry*: De la connaissance (t. II, 2-me partie — *Les deux degrés de l'intelligible divin*).

2. *Malan*: La foi (Revue de theologie et de philosophie, 1890, p. 49 et suiv.).

¹² См. объ этомъ подробнѣе въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, выпускъ 1-й, стр. 242 и слѣд. („Методологія философской психологіи“).

онъ непрестанно убѣждается опытомъ, субстанціальныя свойства его души не суть нѣчто самоисточное, достигнутое изначала, абсолютное, но лишь нѣчто непрестанно ставимое и достигаемое, въ большей или меньшей полнотѣ и силѣ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тѣ живыя начала (истины, добра и красоты), схематичнымъ и какъ бы периферическимъ выраженіемъ которыхъ служатъ субстанціальныя свойства души (единство, пребываемость и дѣятельность) въ нашей дѣйствительной жизни даны лишь въ стремленіи, а не въ исполненіи. Мы стремимся къ истинному знанію, къ достойной жизни и къ чистой радости бытія; но наша дѣйствительная жизнь, и въ знаніи, и въ дѣятельности, и въ творчествѣ, повсюду носитъ печать несовершенства, ограниченности, недостойности и дисгармоніи. Это именно и показываетъ, что душа человѣка, хотя и есть субстанція, но субстанція ограниченная, есть лишь отблескъ субстанціи абсолютной,—именно только образъ Божій¹³, при томъ образъ, въ естественномъ состояніи человѣка, потускнѣвшій, сокрытый жизнью «по стихіямъ міра».

Если мы разложимъ конкретное единство естественнаго религіознаго сознанія и въ немъ выдѣлимъ тѣ стихіи, которыя входятъ въ его образованіе, то увидимъ, что оно держится какъ бы тремя корнями. Самъ по себѣ, въ своей субстанціальной сущности человѣкъ есть не что иное, какъ живое усиліе осуществить то, что потенціально дано въ немъ изначала: истину, добро и кра-

¹³ „Картезіемцы“, писалъ покойный Вл. С. Соловьевъ въ своей статьѣ: *Форма разумности и разумъ истины*, „и до нынѣ обычно заботятся все о душѣ, да о душахъ. Есть ли эта забота истинно философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣетъ силу слово истины „кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ ее ради Меня, тотъ сбережетъ ее““. Забыть о субъективномъ центрѣ ради центра безусловнаго, всецѣло отдаться мыслямъ самой истины, вотъ единственно вѣрный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: вѣдь оно зависитъ отъ истины и не отъ чего богѣ“ (*Вопросы Фил. и Ис.*, кн. 50, стр. 898). Прекрасныя слова!—Сообразно съ этимъ пониманіемъ души, какъ *дѣятельной* силы, *имѣющей свое утвержденіе въ Богѣ*, должно быть, при ближайшемъ раскрытіи, видоизмѣнено и понятіе о субстанціальности души. Вполнѣ справедливо, поэтому, почтенный *Н. И. Герасимовъ*, въ своей книгѣ: „*Философія души*“ (М. 1897), настаиваетъ на томъ, что, въ отличіе отъ субстанціи абсолютной, какъ начала „самонистиннаго, самопричинаго и свободнаго въ себѣ“, субстанція нашей души „*необходимо представляется сущю вышнимъ опредѣленіемъ, являясь началомъ внутренне подчиненнымъ*“ (стр. 55).

соту, каковыя потенціальности отъ вѣка актуализованы въ Богѣ, изъ Котораго единственно и могутъ быть восприняты въ живую форму нашей субстанціальности. Но усиліе человѣка восполнить свою ограниченность полнотою Божественною, всегда встрѣчаетъ препятствія со стороны «дурной дѣйствительности», которая чаруетъ и обольщаетъ его истиною, добромъ и красотою мнимыми и *призначными*. Итакъ, *Божество*, хотя сознаваемое человекомъ въ естественномъ состояніи лишь болѣе или менѣе смутно, самъ человекъ, какъ непрестанное *живое усиліе* связать себя съ Божествомъ и, наконецъ, постоянное противодѣйствіе этому усилію со стороны «дурной дѣйствительности»: вотъ три фактора, которыми создается жизнь естественнаго человѣка, три *корня* или *три основы*, которыми держится и живетъ естественное религиозное сознаніе. Сообразно этой, такъ сказать, трехосновности духовной жизни естественнаго человѣка можно установить три относительно самостоятельныхъ закона ея, изъ которыхъ одинъ управляетъ преимущественно (хотя и не исключительно) жизнью ума, другой жизнью воли, третій жизнью чувства:

1. *Законъ безконечнаго*. Законъ этотъ выражается въ томъ, что, не удовлетворяясь никакою достигнутою ступенью знанія, никакою степенью достигнутаго нравственнаго совершенства, никакимъ состояніемъ внутренняго довольства или счастья, человекъ всегда, по крайней мѣрѣ желаніемъ и стремленіемъ, переступаетъ дальше¹⁴. Подобно тому какъ существуетъ безконечность математическая—величина, большая всякой данной, такъ существуетъ

¹⁴ Въ *повелительной* („категоріальной“) формѣ, въ формѣ *требованія* законъ безконечнаго сказывается въ нашемъ сознаніи въ трехъ главныхъ положеніяхъ или формулахъ, сообразно троякому опредѣленію или тремъ сторонамъ нашего эмпирическаго существованія. Человекъ есть, во-первыхъ, теоретическое сознаніе, микрокосмъ, отражающій въ себѣ (въ формѣ идей или логическихъ эквивалентовъ) великій дѣйствительный міръ; во-вторыхъ онъ есть дѣятельный агентъ въ этомъ мірѣ; въ третьихъ, наконецъ, — судія или дѣитель всего существующаго и совершающагося. Сообразно этому и *законъ безконечнаго* опредѣляется предъ нимъ въ трехъ главныхъ категоріальныхъ требованіяхъ: 1) отражай въ своемъ сознаніи дѣйствительность полно—такъ какъ она есть (критерій истины); 2) будь въ своей жизни и дѣятельности совершеннымъ и направляй все ко благу (нравственный законъ); 3) устрояй прежде всего свою жизнь, а чрезъ свою и жизнь міра, возможно гармоничнѣе (законъ красоты). Здѣсь предъ нами мѣсторожденіе идей и идеальныхъ началъ, опредѣляющихъ жизнь человѣка, какъ именно человѣка, озаряющихъ его мысль высшимъ свѣтомъ: идей религиозныхъ, мистико-филосо-

для человека и безконечность духовнаго совершенства, превышающаѣ всякую данную и даже только представимую, условно-ограниченную, степень духовной жизни. Здѣсь предъ нами открывается страдательный моментъ вѣры—ея *необходимость* для жизни человѣческаго сознанія, какъ именно человѣческаго. По силѣ этого перваго закона («закона безконечнаго»), чѣловѣкъ *не можетъ не вѣрить*: въ его сознаніи всегда остается *aliquid inconcissum*,—тотъ неустранимый элементъ, который всегда привлекаетъ къ себѣ наше вниманіе, тотъ *punctum prurienti*, который не даетъ намъ успокоиться на чистомъ религіозномъ отрицаніи.

2. *Законъ свободы*. По силѣ перваго закона, чѣловѣкъ *не можетъ не вѣрить*, не можетъ успокоиться на чистомъ отрицаніи, не можетъ совсѣмъ и никогда не думать о Богѣ. Однако, будучи не въ силахъ совершенно *искоренить* этотъ сопровождающійся необходимо-принудительнымъ характеромъ, моментъ вѣры, чѣловѣкъ можетъ путемъ непрерывныхъ усилій, настолько подавить его проявленія, придать ему такую блѣдную, безцвѣтную и безсилную въ конкретной жизни форму, что онъ ниспадетъ на ступень психическихъ величинъ, въ нашей дѣйствительной жизни почти безразличныхъ и совсѣмъ «не подлежащихъ расчисленію». Мало этого: чѣловѣкъ можетъ привлечь всѣ живые и питательные элементы конкретно-сознательной жизни къ началамъ—идеямъ, рѣшеніямъ воли и эмоціямъ—внѣ-религіознымъ, которыя пріобрѣтутъ тогда почти исключительную власть надъ его сознаніемъ и жизнью. Словомъ, чѣловѣкъ *свободенъ перемѣститъ центръ своей жизни*, придать ей направленіе религіозное или внѣрелигіозное и даже, наконецъ, антирелигіозное.

3. *Законъ духовнаго средства или подобія* («подобное подобнымъ»). Законъ этотъ выражается въ томъ, что чѣловѣкъ лишь постольку переводитъ въ свое конкретное сознаніе идеальныя начала своей природы и лишь постольку руководится ими постольку они согласуются съ даннымъ строемъ его душевной жизни, съ его навыками, интересами и желаніями, съ кругомъ его привычныхъ представленій и тономъ эмоцій и т. д. Говоря иначе и опредѣленнѣе, по силѣ этого закона, чѣловѣкъ избираетъ изъ наличныхъ, традиціонно передаваемыхъ, формъ религіозной вѣры и религіозныхъ міросозерцаній, лишь ту, которая соотвѣт-

софскихъ, этическихъ, эстетическихъ и всякихъ иныхъ, вносящихъ въ жизнь чѣловѣчества смыслъ и достоинство.

ствуется его собственному нравственному устройню. Явление обратное, то-есть не принижение религии до себя, но подъемъ самого человѣка до ея высоты имѣеть мѣсто лишь въ христіанствѣ и, какъ превышеніе только что указаннаго, *естественнаго закона жизни*, справедливо признается однимъ изъ проявленій благодатнаго воздѣйствія на человѣка со стороны Божества.

Только что сформулированныя нами *законы* опредѣляютъ, прежде всего, жизнь *индивидуальнаго* религіознаго сознанія. Но, осложняясь моментами социологическимъ и историческимъ, они переходятъ за предѣлы индивидуально-религіозной жизни и входятъ въ составъ болѣе сложныхъ законовъ, опредѣляющихъ уже не индивидуальную, но коллективно-религіозную жизнь человѣчества. Однако, такое расширеніе смысла изложенныхъ законовъ уже переводитъ насъ въ область вопросовъ о законности социологической и исторической, о чемъ рѣчь дальше.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Закономѣрность миеологического процесса (религія и миеологія) ¹.

I.

Господствующія гипотезы.

Религіозному сознанию христіанина истина предстоить въ опредѣленной и раскрытой формѣ вѣроученія, то-есть въ формѣ болѣе или менѣе постижимой *мысли*. Но въ сознаниі языческомъ или язычествующемъ, то-есть или еще не поднявшемся до христіанства или отпавшемъ отъ него, истина существуетъ не въ опредѣленной и раскрытой формѣ, а лишь въ безотчетномъ и неясномъ *стремленіи*. И здѣсь, въ язычествѣ, человѣкъ стремится къ Богу (и въ этомъ заключается истина языческаго сознанія). Но именно то самое, что онъ никогда не удовлетворяется тѣми формами, въ которыя все снова и снова облакаетъ это свое стремленіе, доказываетъ, что даже и онъ ими *вполнѣ* не удовлетворяется, что и для него онѣ въ болѣе или меньшей степени — неистинны. Эти то неистинныя, «баснословныя» представленія и сказанія о Божествѣ и суть то, что принято называть *мифами* (мифъ—басня).

Ясно, что миеологія *не есть* ни сама религіозная вѣра, ни ея источникъ или корень. Она не есть самая вѣра хотя бы и въ языческомъ сознаниі: ибо необходимо, конечно, отличать неистинную оболочку психического факта (вѣры) отъ его истиннаго зерна. Миеологія не есть источникъ или корень религіозной вѣры, такъ что послѣдняя *не могла возникнуть* изъ первой: ибо, ища своего

¹ Литература вопроса въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 7-е.*

воплощенія въ мнѣ, вѣра, по крайней мѣрѣ въ формѣ религіознаго стремленія, очевидно, должна предварять его *.

Но какъ могло случиться и какъ случается доселѣ (ибо мнѣ образуются и доселѣ),—какъ случается, что по существу истинное стремленіе къ Божеству отливается въ столь очевидно неистинныя и несовершенныя формы мнѣовъ?

Вотъ въ чемъ заключается вопросъ о происхожденіи мнѣовъ, въ его принципиально - философской постановкѣ, которая насъ здѣсь главнымъ образомъ интересуетъ.

Какъ слѣдуетъ отвѣтить на этотъ вопросъ и, прежде всего, какъ на него отвѣчаютъ современные представители науки?

Съ тѣхъ поръ, какъ извѣстный *Лобекъ*, въ своемъ классическомъ трудѣ ², выступилъ противъ *аллегорическаго* толкованія мнѣовъ, въ нихъ перестали уже видѣть искусственную, *преднамеренно-неистинную* оболочку ученій: религіозныхъ (въ частности библейскихъ), историческихъ, метафизическихъ и физическихъ,—оболочку, нарочно будто бы придуманную съ цѣлью сокрыть истину отъ профановъ, людей нечестивыхъ, сдѣлать ее доступною массѣ и т. д. Эти наивныя взгляды, вносящія въ толкованіе мнѣовъ крайнюю искусственность и произволь, уступаютъ теперь мѣсто другимъ, болѣе простымъ и естественнымъ гипотезамъ. Однако, какъ это часто наблюдается въ исторіи науки, новыя гипотезы происхожденія мнѣовъ лишь мало-по-малу освобождались отъ старыхъ традицій, вполнѣ же не освободились еще и доселѣ. Зависитъ это главнымъ образомъ отъ того, что ученые работаютъ въ данной области безъ одного, ясно сознаннаго и объединяющаго разрозненныя стремленія, философскаго принципа, вслѣдствіе чего они, хотя и стремятся къ «естественному» объясненію, но часто невольно ниспадають на уровень прежнихъ, искусственныхъ и произвольныхъ, гипотезъ.

Въ наукахъ соприкасающихся съ областью нашего вопроса замѣчается въ настоящее время чрезвычайное разнообразіе сужде-

* *Принципиальное* различіе между религіозною вѣрой и мнѣомъ, какъ *смыслымъ* содержаніемъ и его *преходящемою*, болѣе или менѣе неистинною, формой, съ особенною ясностію указалъ *Штейнталъ* въ своей краткой, но замѣчательной по ясности и блестящему изложенію, монографіи: *Mythos und Religion*, Berlin, 1870. Ср. Alfred Biese: *Die Philosophie des Metaphorischen*. Hamburg und Leipzig. 1893. Kapitel III—IV.

² *Lobeck: Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. 1829.

ній и взглядовъ на мнѣе и мнѣологическій процессъ, всего чаще представляющихъ самое некритическое смѣшеніе существенно-разнородныхъ элементовъ. Однако, если мы ихъ разложимъ, съ цѣлю выдѣлить *чистые типы* объясненія, то окажется, что такихъ только *три*, всѣ же остальные сужденія и взгляды суть не что иное какъ сочетаніе, подъ тѣмъ или инымъ угломъ зрѣнія, такъ сказать въ той или другой пропорціи, этихъ трехъ основныхъ, «типовыхъ» гипотезъ.

Разсмотримъ эти гипотезы, располагая ихъ въ порядкѣ убывающей искусственности и возрастающей естественности.

Первая гипотеза связана съ именемъ *Спенсера* и извѣстна подъ именемъ гипотезы «эвгемеризма». Она указываетъ для мнѣа двойной источникъ: семейную (родовую, національную, наконецъ общеисторическую) традицію, съ одной стороны, и — сновидѣнія, съ другой. Традиція, хранимая ею воспоминанія, суть, такъ сказать, вещество, изъ котораго творить мнѣообразующая фантазія, а образы сновидѣній суть мнѣообразующій (избирательный, «элективный») принципъ, такъ какъ именно сновидѣнія рѣшаютъ какому изъ предковъ войти, въ качествѣ божества, въ семейный и затѣмъ общеродовой пантеонъ. Если предокъ, явившійся въ сновидѣніи живому члену семьи, носилъ при жизни и сохранилъ въ воспоминаніи тотъ или другой характерный эпитетъ, отмѣчавшій его индивидуальное свойство, то этотъ эпитетъ, въ свою очередь, самъ велъ къ расширенію первоначальнаго пантеона: воронъ-предокъ заставлялъ склоняться, какъ предъ божествомъ, предъ ворономъ-птицей; предокъ-солнце велъ къ поклоненію солнцу и другимъ свѣтиламъ небеснымъ и т. д. Такимъ же именно образомъ фантазія, постоянно освѣжающаяся изъ неистощимаго источника сновидѣній, возводила человѣка со ступени на ступень, отъ поклоненія предкамъ («эвгемеризмъ») къ почитанію божествъ политеизма и, наконецъ, единого Бога монотеизма: боги человечества, съ этой точки зрѣнія, очевидно, суть не что иное какъ умершіе люди, выдѣленные изъ сонма другихъ людей въ сновидѣніяхъ, разукрашенные до неузнаваемости фантазіей, перенесенные въ другую космическую сферу (въ небеса, подъ землю, въ воды и т. д.) и, потому, въ концѣ-концовъ, «естественно» де забывшіе свое происхожденіе⁴.

⁴ Спенсеръ. *Основанія социологіи*.

Такова первая из господствующих въ настоящее время гипотезъ происхожденія миеа. Не касаясь ея недостатковъ, имѣющихъ специальный характеръ⁵, укажемъ, примѣнительно къ нашей ближайшей цѣли, лишь ея общій недостатокъ: изложенная гипотеза, хотя она и стремится къ «естественности» объясненія, въ сущности, очевидно, ничѣмъ не лучше совершенно справедливо отвергнутаго въ настоящее время (по крайней мѣрѣ, въ принципѣ) аллегорическаго толкованія миеовъ. Чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, опирающаяся на сонныя грезы фантазія, какъ объяснительный принципъ, лучше преднамѣреннаго закрытія «истины» оболочкой миеа въ объясненіяхъ аллегористовъ? Пусть тамъ (у аллегористовъ) преднамѣренность, а здѣсь бессознательность и слѣпота («естественность»). Но отсутствіе закономерности,—произволь тамъ и случайность здѣсь,—въ сущности одно и то же. Изъ такого шаткаго и неустойчиваго принципа можно объяснять все, то-есть, въ сущности, имъ нельзя объяснить ничего.

Другая объяснительная гипотеза связана съ именемъ знаменитаго санскритолога *Макса Мюллера* и можетъ быть названа гипотезой «лингвистическою». Максъ Мюллеръ смотритъ на миеа какъ на своего рода «младенческую болѣзнь» (родимчикъ) языка, какъ на «необходимую катастрофу» въ его жизни и т. д. Языкъ внѣкультурныхъ народовъ, — таково зерно теоріи Макса Мюллера,—конкретенъ и пластиченъ. Онъ переполненъ олицетвореніями. Напримѣръ, рѣка для примитивнаго человѣка есть *существо* шумно бѣгущее, *мать* — источникъ и причина урожаявъ, *защитникъ* страны отъ враговъ — естественная географическая граница и т. д. Наричательное существительное имя неизбѣжно превращалось этимъ путемъ въ имя собственное, въ названіе лица, а метафорическое сказуемое тотчасъ же усвояло этому лицу свои дѣйствія, какъ человѣку или существу челоѣкообразному. Такъ зарождались «баснословныя сказанія» (миеа) о вещахъ и процессахъ природы. На извѣстной ступени развитія и въ извѣстномъ смыслѣ, *каждое слово есть миеа*, и вся вообще *миеология*, съ этой точки зрѣнія, *есть* не что иное какъ *діалектъ, устарѣвшая форма языка*. Разъ сложившись, конкретный, и пла-

⁵ Детальную критику, съ указаніемъ литературы какъ Спенсеровой, такъ и другихъ приводимыхъ ниже гипотезъ миеа, читатель найдетъ въ первомъ отдѣлѣ (стр. 35—204) нашей магистерской диссертации: *Вѣра въ Бога*. Москва. 1891.

стичный, переполненный олицетвореніями и метафорами, первобытный языкъ оказывалъ затѣмъ роковое *обратное воздѣйствіе* на мысль и всю вообще духовную жизнь народа, налагая на нее ту же печать образности и олицетвореній. Мифъ, въ сущности, есть не что иное какъ «темная тѣнь отбрасываемая языкомъ» на мысль и другія сферы духовной дѣятельности. Падая, въ частности, въ область религиозныхъ стремленій, чаяній, воспріятій и представленій, эта тѣнь разлагаетъ въ сознаніи примитивнаго человѣка единую *идею Безконечнаго* (которая, по Максу Мюллеру, служитъ основой идеи Божества) и дробитъ ее на множество отдѣльныхъ образовъ, далеко не одинаково пригодныхъ для воплощенія этой идеи. Въ этомъ-то «лучепреломленіи языка» знаменитый санскритологъ и видитъ разрѣшеніе «старой загадки», извѣстной подъ именемъ мифологій, единственно истинное, «дѣйствительное» разрѣшеніе ⁶.

⁶ Max Müller: *Ueber die Philosophie der Mythologie* и др. Связному высказанію взглядовъ Макса Мюллера на занимающій насъ вопросъ, съ указаніемъ литературы, нами посвящена специальная монографія: *Къ вопросу о происхожденіи религии, изложженіе и разборъ теоріи Макса Мюллера (Вѣра и Разумъ 1886, кн. 20 — 21; ср. диссертацию, стр. 105 — 110)*. Къ критикѣ Макса Мюллера, кромѣ извѣстной книги Евгенія Шмидта (*Die Philosophie der Mythologie und Max Müller*, Berlin, 1880), можно еще рекомендовать книгу Geogra'a Runze: *Sprache und Religion*. Berlin, 1889 (особенно *вторую главу*, гдѣ приняты во вниманіе и возраженія Максу Мюллеру со стороны Шмидта).—Съ Максомъ Мюллеромъ, во взглядѣ на мифъ сходится нашъ извѣстный *Аванасьевъ* („Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу“, тт. I—III). Но оба вмѣстѣ они встрѣтили основательнаго противника въ *Котляревскомъ*: „Сочиненія“, т. II, Спб. 1889 (Сборникъ Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ, т. XLVIII), стр. 256 и слѣд. „Аванасьевъ“, — пишетъ Ботляревскій, — „сходится съ М. Мюллеромъ, по мысли котораго вся мифологія есть только слѣдствіе болѣзни языка“ (271), а именно Аванасьевъ полагаетъ, что „слово человѣческое было единственнымъ источникомъ мифическихъ представленій: пока оно сохраняло свое живое, коренное значеніе, мифовъ не существовало, а были лишь поэтическія метафоры“ (271—2). При дальнѣйшемъ развитіи „метафорическое унодобленіе получаетъ для народа все значеніе дѣйствительнаго факта“ (272). Не раздѣляя этого мнѣнія, Котляревскій полагаетъ, что „источникъ мифическихъ представленій лежитъ въ способѣ воззрѣнія народа на природу и ея феномены“ (272)... Когда мысль и опытъ недостаточно сильны, метафора является „не только поэтической, но и реальной формой мысли древнѣйшаго человѣчества, его вѣровавіемъ“ (272). Если источникъ мифологій—порча языка, то „мифы будутъ явленіемъ относительно позднѣйшимъ, и, спрашивается, откуда явилось стремленіе придавать реальное значеніе поэтическимъ метафорамъ? Или че-

Такова эта остроумная гипотеза. Безспорно, она представляет въ развитіи нашего вопроса прогрессъ, болѣе удовлетворяетъ требованіямъ научнаго объясненія, чѣмъ гипотеза Спенсера. Въ самомъ дѣлѣ, она даетъ несравненно болѣе опредѣленный объяснительный принципъ, чѣмъ Спенсеровская фантазія, опирающаяся на сонныя грезы и, дѣйствительно, многое въ жизни миеа объясняетъ вполне удовлетворительно. Но остроумныя частности гипотезы, конечно, не способны закрыть ея коренной ошибки, на которую согласно указываютъ критики знаменитаго лингвиста, — *ошибки въ самомъ исходномъ пунктѣ гипотезы*. Пусть, въ самомъ дѣлѣ, оболочка мысли (слово, миеъ) оказываетъ на мысль «обратное воздѣйствіе». Но прежде чѣмъ оказать обратное воздѣйствіе, она, очевидно, должна сама испытать *прямое* дѣйствіе со стороны мысли, какъ своего творческаго источника и принципа. Почему именно, подъ вліяніемъ какихъ психологическихъ факторовъ, религіозная идея вообще искала для себя миеологической оболочки? Вотъ центръ тяжести въ вопросѣ. Начинать же съ оболочки, а не съ зерна, значитъ извращать «естественный» порядокъ объясненія. Такимъ образомъ гипотеза Маюса Мюллера, объясняя нѣчто на поверхности миеа, такъ сказать, на его периферіи, не затрогиваетъ, однако, его сокровенной глубины.

Наконецъ, третья гипотеза связана съ именемъ *Тейлора* и известна подъ именемъ гипотезы «*анимизма*»⁷. По смыслу этой гипотезы, миеъ отвѣчаетъ прежде всего на чисто-теоретическіе вопросы: *какъ и почему*, и отвѣчаетъ *на основаніи аналогіи* внѣшнихъ процессовъ съ нашими внутренними. Миеологъ предполагаетъ, что въ вещахъ живутъ такія же души какъ и въ насъ самихъ (духи добрые и злые, гении, гномы, эльфы и т. д.). Въ дальнѣйшемъ процессѣ происходитъ простое суммирование этихъ примитивныхъ анимистическихъ миеовъ, какъ бы концентрація духов-

ловѣкъ по мѣрѣ опыта жизни утрачивалъ прежній разумный взглядъ на природу“ (274)? Расположенность къ созданію миеовъ „исходи была присуща нравственной природѣ младенчествующаго человечества“ (274). Сверхъ этого, „сколько существуетъ въ языкѣ метафоръ и синонимовъ, которые не даютъ повода къ созданію миеовъ“ (275). Это потому, что они основываются не на прирожденномъ религіозно-миеческомъ, а на поэтическомъ мировоззрѣніи. *Языкъ „оказалъ вліяніе на миевъ, такъ сказать, вторичнаго образованія, когда худое толкованіе древнихъ выраженій произвело массу баснословныхъ повѣствований“* (270).

⁷ *Тейлоръ*: Первобытная культура.

ной силы, первоначально раздробленной въ отдѣльныхъ маленькихъ духахъ, въ божества-духи большаго значенія. Такъ создались божества политеизма, которыя суть не что иное какъ олицетворенныя фикціи или родовыя понятія, предположенныя, въ силу той же аналогіи съ нами самими, для управленія специальными порядками явленій, группами сходныхъ функций,—какъ въ механизмѣ природы, такъ и въ жизни человѣка. Наконецъ, божества политеизма, путемъ той же «естественной» суммации, концентрировались въ одной личности единаго Божества, при чемъ границы теологическихъ умозрѣній все болѣе и болѣе отодвигались въ область неопредѣленнаго и отвлеченнаго.

Гипотеза Тэйлора удовлетворяетъ научному требованію «естественности» въ еще большей степени, чѣмъ гипотеза Макса Мюллера. Въ самомъ дѣлѣ, она, какъ видимъ, совершенно проста и безыскусственна: она опирается на самыя элементарныя и общезначимыя соображенія. Съ другой стороны, при своей простотѣ, она настолько широка, что способна объединить самыя разнородныя точки зрѣнія: примыкая въ своемъ источникѣ къ воззрѣніямъ Конта, она въ своемъ выводѣ сближается съ очень распространеннымъ тезисомъ современной психологіи, по которому человѣческій умъ, въ силу закона сохраненія энергіи, всегда дѣйствуетъ въ сторону меньшаго сопротивленія и поэтому все внѣ себя объясняетъ именно по аналогіи съ собою, какъ началомъ ему ближе всего и непосредственно извѣстнымъ. Вотъ почему люди самыхъ противоположныхъ направленій и складовъ, натуралисты и теологизирующие философы, всѣ согласно признаютъ за гипотезой «анимизма» научное значеніе, такъ какъ видятъ въ первобытномъ анимизмѣ хотя и «ошибку мысли», однако такую, которая была *откровеніемъ истины*, въ доступной человѣку на низшихъ ступеняхъ его развитія формѣ ⁸.

⁸ Такъ, напимѣръ, извѣстный *Прессансе*, въ своихъ *Началахъ* (у насъ подъ руками нѣмецкій авторизованный переводъ, 1884 г.), говоритъ (стр. 411), что первобытный анимизмъ „тантъ въ себѣ *предощищеніе спиритуализма*“, служить проявленіемъ „*духовнаго инстинкта*, заставляющаго человѣка вѣрить что, кромѣ внѣшняго міра, есть другой, духовный міръ, который носитъ и проникаетъ міръ внѣшній, что каждое существо имѣетъ свою идеальную сторону“. Это, по выраженію того же мыслителя, есть своеобразный „элементарный платонизмъ“. Первенствующее значеніе въ мнѳологическомъ процессѣ представленій о напемъ собственно „я“ разъяснено въ поучительной книгѣ Густава Гербера *Das ich, als Grundlage unserer Weltanschauung*. Berlin. 1893, Kapitel V.—Прекрасную художественную иллюстрацію къ разви-

Тѣмъ не менѣе, и на гипотезѣ анимизма нельзя остановиться. Въ самомъ дѣлѣ, если мы пересмотримъ хотя бы лишь сочиненія одного Тэйлора, то увидимъ, что свою «простую» гипотезу ему очень часто приходится *осложнять* обращеніемъ къ гипотезамъ и Спенсера, и Макса Мюллера, и ко многимъ другимъ. Съ другой стороны, очевидно, что и эта гипотеза,—со своимъ постояннымъ подчеркиваніемъ теоретическихъ интересовъ, со своими «суммаціями»,—касается, подобно гипотезѣ Макса Мюллера, болѣе периферіи, чѣмъ существа міеологическаго процесса.

Такимъ образомъ мы видимъ, что ни одна изъ разсмотрѣнныхъ нами гипотезъ * не можетъ быть признана въ значеніи гипотезы

взаемому нами тезису даетъ *Полонскій* въ своемъ, довольно большомъ, стихотвореніи: „Фантазія“. Онъ тонко рисуетъ въ немъ, какъ первобытный человѣкъ, руководимый творящею фантазією, „глазами силу мѣрилъ неодолжимую, чему-то смутно вѣрилъ“, за что не осудилъ его и самъ Богъ:

И Богъ откликнулся на гласъ, Его зовущій.

— Оставь Фантазію творить имъ образъ Мой:—

Пусть камень говоритъ ихъ сердцу какъ живой,—
Фантазія Мой даръ... Ее Мы не осудимъ...

Все, что творить она,—она творитъ по людямъ

Или по мѣрѣ ихъ ребяческихъ умовъ:

Ихъ мысль въ зародышѣ,—у нихъ немного словъ...

* Къ перечисленнымъ нами гипотезамъ можно было бы прибавить нѣкогда пользовавшуюся широкимъ распространеніемъ *натуралистическую гипотезу*. Но, во-первыхъ, это не столько *объяснительная* гипотеза, сколько обобщенный матеріалъ, постановка задачи и точка отправленія для другихъ, въ собственномъ смыслѣ *объяснительныхъ*, гипотезъ. *Міеъ*,—говоритъ натуралистическая гипотеза,—есть поклоненіе природѣ (непосредственно, въ ея стихійной мощи, или духовнымъ началамъ въ ней). Но нѣтъ задача именно въ томъ и состоитъ, чтобъ объяснить *какъ и почему* человѣкъ олицетворилъ и обожествовалъ природу, *какъ* создалъ, въ примѣненіи къ ней, религіозный міеъ. На эти-то именно вопросы и отвѣчаютъ гипотезы перечисленныя нами, но не натуралистическая. Во-вторыхъ, если даже мы и примемъ эту установку обобщенныхъ фактовъ и постановку задачи за *объяснительную* гипотезу, то мы ею все же не удовлетворимся: ибо искусственность ея слишкомъ очевидна. Въ самомъ дѣлѣ, гипотеза хочетъ понять и разъяснить весь міеологическій процессъ посредствомъ сведенія *всѣхъ и всякихъ* міеовъ къ натуральной основѣ иля, — какъ дѣлаютъ ея разногидности (гипотезы: *солнечная, теллурическая, грозовая, нептуническая* и т. д.), — свода всѣхъ міеовъ къ тому или другому *одному* космическому явленію (солнцу, грозѣ и пр.). Но развѣ мыслимо, безъ натяжекъ и крайняго произвола, выполнить *такую* задачу?... Вѣско возражаетъ противъ міеологовъ-натуралистовъ покойный *Вл. С. Соловьевъ* въ своей глубокомысленной статьѣ: *Первобытное язычество, его живые*

достаточно широкой, тѣмъ болѣе исчерпывающей и единственной. Каждая гипотеза кое-что въ мнѳологическомъ процессѣ объясняетъ. Каждая, такъ сказать, опредѣляетъ одно изъ тѣхъ неизвѣстныхъ, которыя входятъ въ составъ общей «загадки», представляемой исторіей мнѳа. Но это все же лишь разрозненные элементы, *petrae disiecta*, которые должны быть объединены ¹⁰, оживлены

и мертвые остатки („Русское Обзоріе“, 1890, августъ, стр. 623): „Главная бѣда этой школы, въ ея псевдо-критическихъ изысканіяхъ, состоитъ въ крайней и неизбѣжной безсодержательности природныхъ мнѳовъ, позволяющей примѣнять ихъ безразлично ко всевозможнымъ лицамъ и событіямъ, конечно безъ малѣйшаго ущерба для исторической дѣйствительности сихъ послѣднихъ, но за то и безо всякой пользы для ихъ характеристики... Ниллучшимъ средствомъ противъ нихъ (мнѳологовъ-натуралистовъ) остается до сихъ поръ, по моему мнѣнію, книжка епископа Уэтли, блестящимъ и неопровержимымъ образомъ показавшаго всѣ черты солнечнаго бога въ знаменитомъ мнѳическомъ героѣ, называющемся Наполеонъ I, — какъ онъ поднимается въ своей славѣ съ Востока (египетская экспедиція), какъ окруженный своими двѣнадцатью маршалами (знаки зодіака) онъ озаряетъ весь міръ блескомъ своихъ подвиговъ, какъ затѣмъ онъ побѣждается враждебною силою стужи (зимнее солнце) и какъ, наконецъ, исчезаетъ въ волнахъ океана на западномъ горизонтѣ (заходящее солнце)“. — Дѣйствительно послѣдовательное проведеніе натуралистическаго принципа толкованія мнѳовъ способно приводить къ совершенно неожиланнымъ, чтобы не сказать нелѣпнымъ, результатамъ. И вотъ почему, хотя объясненіе мнѳовъ въ смыслѣ натуралистической гипотезы держится въ наукѣ и доселѣ (ср. *Введеніе въ мнѳологию Одиссеи*, профессора Д. Ф. Воеводскаго, сторонника *солнечной* теоріи), однако такіа объясненія теперь уже не претендуютъ на *исчерпывающее значеніе*, но въ большинствѣ случаевъ довольствуются болѣе скромною ролью — *ролю одного изъ элементовъ* цѣльной теоріи мнѳа, объясняющаго тѣ или другіе отдѣльные моменты сложнаго мнѳологическаго процесса, лишь нѣкоторыя группы мнѳовъ. Въ этомъ смыслѣ и намъ придется ниже обращаться къ „натуралистической“ гипотезѣ.

¹⁰ Тенденція къ объединенію различныхъ методовъ толкованія мнѳовъ несомнѣнно замѣчается теперь въ наукѣ. Въ этомъ отношеніи очень характеренъ разлѣкъ мнѣній между учеными въ *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXIII pp. 121 — 123, по поводу французскаго перевода книги *Lang* (A. Lang: *Mythes, cultes et religion*, trad. par Marillier). Здѣсь всѣ мнѳологи распредѣляются на *двѣ* школы: *антропологическую* и *натуралистическую* и между ними, въ свою очередь, отыскиваются пункты соприкосновенія и примиренія. A leur principe *a priori* et quelque peu mystique de l'unité de l'esprit humain, nous, — пишетъ представитель натуралистической школы, — continuerons à opposer *le nôtre, l'identité et la régularité des grandes spectacles de la nature*. Nous dirons que, si l'esprit humain n'est pas une pure et vide entité, on ne peut entendre sous ce terme que la résultante des sensations extérieures qui l'ont lentement formé, depuis qu'il y a au monde un homme, un mammifère, un vertébré, un être doué de sens; que, si vraiment l'esprit humain est

и, такъ сказать, претворены въ новое органическое цѣлое,—въ единую, достаточно широкую и способную къ углубленію въ самую сущность процесса, гипотезу.

Подъ какии же угломъ зрѣнія и силою какого именно принципа должно совершиться объединеніе перечисленныхъ нами объяснительныхъ гипотезъ, ихъ логическая ассимиляція и претвореніе въ одну связную теорію?

semblable à lui-même sous toutes les latitudes, c'est qu'en effet de tout temps et sous toutes les latitudes, le drame des l'univers s'est déroulé devant lui dans un décor, sensiblement identique; et que les éléments essentiels de ce décor, les retours périodiques de l'aurore, du soleil, de la lune, des étoiles, des vents et des orages, restent à jamais sous forme de mythes, de cultes et de religion, et en vertu d'un immémorial atavisme, la trame nécessaire de sa pensée. На эту реплику представитель антропологической школы, въ томъ примѣненіи, отвѣчаетъ своему противнику такъ: La vérité, c'est que dans un ordre de phénomènes aussi complexe il est invraisemblable *a priori* qu'ils se laissent tous expliquer par une seule et même cause... Les phénomènes religieux sont toujours et partout des faits de conscience, existant dans l'esprit de l'homme et non pas en dehors de lui. Il ne s'agit nullement d'opposer le principe de l'unité de l'esprit humain au principe de l'identité et de la régularité des grands spectacles de la nature. Car l'esprit humain n'aurait jamais rien produit sans l'action de la nature extérieure sur lui et la nature n'existe pour l'homme que sous la forme ou elle est perçue par son esprit et ressentie par ses facultés sensibles. Aussi faut-il étudier à la fois l'esprit humain et la nature dans laquelle il vit pour pouvoir se rendre compte de la manière dont l'homme, aux diverses phases de son développement et dans les divers milieux naturels ou il a vécu, s'est représenté cette nature et se l'est objectivée.—*Вл. С. Соловьевъ*, въ отношеніи къ спорамъ мнѣологовъ различныхъ отбѣнокъ былъ проникнутъ тою же примитивною тенденціею. Въ своей указанной нами уже выше статьѣ: *Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки* онъ, между прочимъ, пишетъ: „Дилемма: анимизмъ или натурализмъ должна упраздниться болѣе соответствующею первобытному религиозному сознанію идей *смутнаго пандемонизма*“ (авг., стр. 629). Разсмотрѣвъ далѣе религіи *Манчжуровъ, Лопарей и Аккадійцевъ*, Соловьевъ продолжаетъ (октябрь, стр. 515): „Разсмотрѣнные нами образчики первобытной религіи у *Манчжуровъ, Лопарей и Аккадійцевъ* при всеи различіи въ чертахъ національнаго характера представляютъ одну и ту же религиозную сущность. Со стороны предмета вѣры эта религія есть *смутный пандемонизмъ* одинаково далеки отъ новѣйшихъ представленій, какъ „натурализма“ такъ и „анимизма“. Ни культа боговъ природы какъ *таковыиъ*, ни культа души умершихъ какъ *таковыиъ* мы здѣсь не найдемъ. Боги *Манчжуровъ, Лопарей и Аккадійцевъ* суть стихійные духи, нераздѣльно сливающиеся съ покойниками въ одну сторону и съ небесными свѣтилми въ другую. Главное національное божество у каждаго изъ трехъ народовъ совмѣщаетъ въ себѣ черты природнаго божества съ чертами обожествленнаго племеннаго предка. Таковъ небесный дѣдъ

II.

Установка объяснительного принципа.

Не может быть, конечно, сомнѣнія въ томъ, что миеологическій процессъ есть *процессъ творческій*. Въ самомъ дѣлѣ, въ формѣ миеа религиозное сознание ставитъ предъ собою то, чего въ дѣйствительности нѣтъ (нѣчто не-реальное), но что, по своему влиянію, по своей власти надъ его мыслью и жизнью, имѣетъ безмѣрно большее значеніе, чѣмъ вся и всякая вообще реальность. Слѣдовательно, здѣсь предъ нами именно творчество, творчество въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ, то-есть постановка новаго, чего прежде не было и что, быть-можетъ, и вообще не существуетъ, но крайней мѣрѣ не существуетъ именно въ этомъ значеніи и смыслѣ, для сознанія виѣрелигіознаго.

Но если такъ, если миеологическій процессъ, по своему родовому признаку, есть процессъ творческій, то ясно, что его разгадка должна лежать тамъ же, гдѣ мы ищемъ объясненія и для творчества вообще,—особенно въ его наиболѣе типичной и характерной формѣ, то-есть въ формѣ творчества художественнаго.

Что же такое, съ психологической стороны, художественное творчество? Въ чемъ его природа и психологическая сущность?

Художественно-творческій процессъ представляетъ много неразъясненнаго,—много такого, что, вѣроятно, навсегда останется *не вполне* разъясненнымъ. Причина этого заключается въ томъ, что на половину, а можетъ быть и въ большей своей части, онъ, какъ говорятъ психологи, протекаетъ въ «досознательной (безсознательной) сферѣ». Сюда прежде всего поступаютъ, какъ бы поглощаемыя исключительною воспримчивостью художника, впечатлѣнія. Здѣсь «кипятъ первообразы и трепещутъ творческія силы». Здѣсь совершаются тѣ ритмическія движенія вступившихъ какъ бы въ химическое сочетаніе элементовъ и слѣдовъ предше-

Шанси у Манчауровъ, Имбела у Лопарей и Эа (Оавнесъ) у Акеадійцевъ—рыбообразный водяной божъ и вмѣстѣ съ тѣмъ первый родоначальникъ всей ихъ культуры. *Стигійному пандемонизму религиознаго міровоззрѣнія соответствуетъ такъ-называемое шаманство* въ области религиознаго культа.—Мы, съ своей стороны, думаемъ, что *вѣтшнее* сближеніе различныхъ миеологическихъ школъ не достигаетъ цѣли и, потому, пытаемся (далѣе въ текстѣ) найти *окрутренній принципъ* объясненія, въ признаки котораго могли бы сойтись различныя школы миеологовъ.

ствующей сознательной жизни, которая, как разбушевавшееся море о морской берегъ, ударяють о «порогъ сознания» художника, волнують и тѣснятъ его душу, ищуть своего выхода, своего проявленія въ формѣ творческихъ созданій и чувствуются имъ какъ нѣчто сверхличное, божественное или демоническое, — словомъ, какъ «вдохновеніе» ¹¹. Эти досознательные творческіе процессы, говоримъ, быть можетъ, никогда не будутъ вскрыты научнымъ анализомъ во всей ихъ полнотѣ и сложности. Но основной формальный законъ творчества для насъ все же прозраченъ и ясенъ: мы можемъ изучить его въ проявленіи, въ созданіяхъ гения.

Именно, *съ формальной стороны*, процессъ художественнаго творчества подчиняется закону, который однимъ изъ современныхъ эстетиковъ, по нашему мнѣнію, очень точно названъ закономъ *прогрессирующей подстановки* ¹². Сущность этого закона состоитъ въ томъ, что *изъ двухъ сходныхъ воспріятій, представлений, воспоминаній, эмоций и т. д. творящая фантазія всегда предпочитаетъ тотъ психическій феноменъ, въ которомъ существенные элементы (или комплексы элементовъ) даны въ болѣе яркой, пластичной, рельефной, живой и подвижной формѣ*. Въ этомъ отношеніи художественное творчество представляетъ много аналогичнаго съ нѣкоторыми формами психоза (напримѣръ, съ такъ называемою *интерпроекцией*, то-есть болѣзненно-повышенною внимательностію къ извѣстной группѣ впечатлѣній при игнорированіи другихъ), и особенно—со страстью. Извѣстно, что страсть, оста-

¹¹

Ср. у Пушкина:

И пробуждается поэзія во мнѣ:
 Душа стѣсняется лирическимъ волненьемъ,
 Трепещетъ и звучитъ, и ищетъ, какъ во снѣ,
 Излиться, наконецъ, свободнымъ пролягеньемъ...

Или у А. К. Толстого:

Какъ горюей бури приближенье,
 Какъ натискъ пѣнящихся водъ,
 Теперь въ груди моей растетъ
 Святая сила вдохновенья...

¹² Dr Ch. Ruths: *Inductive Untersuchungen über die Fundamentalgesetze der psychischen Phänomene*. I-ter Band: *Experimental-Untersuchungen über Musikphantome*. Darmstadt. 1898. Kap. XI—XIII. Dr. Ruths разсматриваетъ какъ два самостоятельные закона: 1) творческую *подстановку* и 2) *прогрессированіе* творческаго процесса. Но мы не видимъ надобности въ такомъ обособленіи и полагаемъ, что объединеніе обоихъ этихъ законовъ,—какъ мы дѣлаемъ въ текстѣ,—вноситъ болѣе ясности въ толкованіе процесса.

ваясь слѣпою въ отношеніи ко всему тому, что лежитъ *внѣ* ея сферы, въ этой послѣдней, напротивъ, поражаетъ своею изумительною чуткостью и выработкой деталей, на примѣръ, почти непогрѣшимымъ соотношеніемъ средствъ и цѣлей, поразительною вѣрностью расчета, прозрѣніями, достигающими отчетливости ясновидѣнія и т. д. То же мы видимъ и у художниковъ: и здѣсь предъ нами та же изумительная «дивинація», далеко оставляющая за собою всякій расчетъ и всякую искусственную сочиненность.

Законъ *прогрессирующей подстановки* оправдывается во всѣхъ сферахъ художественнаго творчества, но въ нѣкоторыхъ онъ выступаетъ съ особенною ясностью.

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ указать на музыку. Музыкальный эффектъ, какъ извѣстно, отнюдь не ограничивается ритмомъ и гармоніей звуковыхъ впечатлѣній, выражающими то или другое *настроenie*, но всегда въ большей или меньшей мѣрѣ имѣетъ тенденцію перейти, и часто дѣйствительно переходитъ, въ рядъ *воззрительныхъ впечатлѣній или картинъ*, въ такъ-называемые у эстетиковъ *музыкально-зрительные фантомы*. Всѣмъ извѣстно, что, когда мы слушаемъ хорошую и выразительную музыку, то намъ *видятся* то журчащія ручейки, то шумящія дубравы, то боевыя схватки на бранномъ полѣ и т. д. Этотъ переходъ слуховыхъ впечатлѣній въ зрительныя (въ зрительные фантомы) покоится на широкомъ психо-физиологическомъ базисѣ, — есть специальная форма общаго явленія, извѣстнаго въ современной психологіи подъ именемъ *цвѣтного слуха*. Въ настоящее время ученіе о цвѣтномъ слухѣ становится, какъ извѣстно, настолько популярнымъ, что изъ области специальныхъ изслѣдованій переходитъ уже и въ изящную литературу¹³. Ясно, слѣдовательно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло со строгою психо-физиологическою закономѣрностью¹⁴.

Еще яснѣе изучаемый нами законъ проявляется въ произведеніяхъ словеснаго искусства. Возьмемъ нѣсколько примѣровъ.

¹³ *Слѣпой музыкантъ* Короленко, разсужденія символистовъ и декадентовъ о „голосѣ молочнаго цвѣта“, „пѣсняхъ, разматывающихся въ видѣ клубящихся лентъ“, и т. д., — разсужденія, которыми пестрятъ, впрочемъ, произведенія отнюдь не однихъ декадентовъ.

¹⁴ Большая часть объемистой (455 стр.) книги Dr. Ruths'a состоитъ изъ примѣровъ этихъ „музыкальныхъ фантомовъ“. Примѣры описаны весьма тщательно. Въ этомъ отношеніи книга представляетъ богатѣйшій матеріалъ для изслѣдованій въ области нашего вопроса.

У Тургенева есть весьма тонко задуманная и художественно выполненная «фантазія»: *Призраки*. Авторъ рассказываетъ какъ онъ, въ какомъ-то полудремотномъ-полубодрственномъ состояніи, какъ бы въ психопатологическомъ трансѣ, летаетъ надъ міромъ, носимый призракомъ (Эллисъ). Конечно, весь этотъ рассказъ, отъ начала до конца, есть именно «фантазія». Но для разъясненія нашего предмета эта фантазія чрезвычайно поучительна. Здѣсь что ни образъ, что ни картина, то новый оттѣнокъ настроенія. Состоянія легкія и жизнерадостныя, мрачныя и угнетенно-меланхоличныя, воспоминанія далекія и близкія, симпатіи и антипатіи, отчетливыя и безотчетныя, радости, надежды и страхи,—все это нашло въ «фантазіи» свое яркое, такъ-сказать *графическое* (пріуроченное къ извѣстнымъ странамъ и мѣстностямъ земного шара) изображеніе. Законъ подстановки здѣсь выступаетъ предъ нами въ весьма наглядной, какъ бы осязательной, формѣ.

Въ драмахъ Шекспира ихъ читателя или зрителя повсюду окружаютъ видѣнія и призраки. Реалистическая критика обыкновенно считаетъ ихъ неумѣстными и даже недостойными великаго драматурга. А между тѣмъ, съ точки зрѣнія указаннаго нами закона, нѣтъ ничего «естественнѣе» этихъ мнимо-неестественныхъ или, точнѣе, сверхъ-естественныхъ явленій: они суть не что иное какъ наглядное, воззрительное выраженіе тѣхъ движеній чувства и мыслей, тѣхъ тайныхъ опасеній и страховъ, которыя шевелятся въ таинственной душевной глубинѣ героевъ Шекспира.

Возьмемъ, для примѣра, хотя бы Макбета. Онъ задумалъ преступленіе и уже стоитъ на порогѣ къ его осуществленію. Въ его душѣ и смущенной совѣсти оно—уже *совершившійся фактъ*. И вотъ, возмездіе не медлитъ. Оно пророчественно стоитъ предъ нимъ въ формѣ неотвратимаго фантома:

Га! Что это? Кинжалъ—
И рукояткою ко мнѣ... Возьму!
Ты не даешься и не исчезаешь—
Такъ ты неуловимъ? Такъ ты доступенъ
Однимъ глазомъ, видѣнье роковое?
Кинжалъ—мечта, дитя воображенія,
Горячки жгущей угнетенный мозгъ.
Но пѣтъ: ты здѣсь; твой образъ осязаемъ
Не меньше этого въ моей рукѣ.
Ты въ путь задуманный меня ведешь:

Такой кливокъ хотѣлъ употребить я.
Мой глазъ безумствуетъ, иль онъ скорѣе
Всѣхъ прочихъ чувствъ. Ты здѣсь еще!
Вотъ капли крови на твоёмъ клинкѣ.
Ихъ прежде не было. Нѣтъ, это призракъ:
Кровавый замыселъ морочить зрѣнье...

Въ приведенныхъ примѣрахъ (у Тургенева и Шекспира) законъ подстановки выразился въ томъ, что на мѣсто скрытыхъ и неясныхъ внутреннихъ движеній, поставлены наглядныя картины, символизирующія эти настроенія. Но можетъ быть и наоборотъ. Нѣмая и ничего не говорящая обычному воспріятію картина въ изображеніи художника можетъ ожить, исполниться смысломъ и заговорить разуму и чувству. Здѣсь, въ этомъ послѣднемъ случаѣ, очевидно также есть прогрессъ въ подстановкѣ.

Примѣровъ *подобной* подстановки много въ произведеніяхъ Гейне, — особенно раннѣйшей эпохи его творчества: все у него, — лѣса, горы и даже олицетворенныя отвлеченности (мѣсяць май, въ *Сумеркахъ боговъ*), — полно движенія, жизни и мысли, все говорить ему и съ нимъ:

Изъ старой заброшенной сказки
Мнѣ кто-то все машеть рукой;
Тамъ игры и лѣсны, и пляски,
Волшебный тамъ край дорогой.
Тамъ роши ведутъ разговоры,
Для пѣнья пѣвцы тамъ свои.
Для танцевъ, проныкнувъ сквозь горы,
Журчатъ выбѣгаютъ ручьи.
И сколько напѣвовъ тамъ дивныхъ
Какихъ и не слыхивалъ ты... и т. д.

Такъ говорить воспріимчивой душѣ поэта лѣсъ «изъ старой заброшенной сказки». Море нашептываетъ ему инныя рѣчи:

Непстиво буря бѣшуетъ,
И бьетъ она волны,
И волны, вздымаясь и бѣшено пѣнясь,
Восходятъ одна на другую, —
И будто живыя гуляютъ
Бѣлыя горы воды.
Мой зовъ замираетъ въ бѣшующемъ голосѣ бури
И въ шумѣ сердитаго вѣтра:
Реветь онъ и свищетъ, и воетъ, и стонетъ,
Какъ звуки къ жилищѣ безумныхъ...
И внятно межъ ними я слышу

Аккорды призывные арфы,
Тоскливое, дикое пѣнье,
Томящее сердце и рвущее душу...

Примѣры, подобные приведеннымъ, можно было бы умножать безъ конца. Ибо вся художественная литература, въ сущности, есть не что иное какъ сплошная иллюстрація разъясняемаго нами закона прогрессирующей подстановки.

Возвращаясь теперь къ нашему специальному вопросу о происхожденіи миеовъ, мы должны выразить свою мысль такъ: если миевъ, по своему родовому признаку, суть продукты творчества,— а въ этомъ, какъ мы сказали, не можетъ быть разногласій и споровъ,—то ясно что и они въ своемъ образованіи и жизни подчинены тому же закону прогрессирующей подстановки. Намъ необходимо лишь точнѣе разъяснить этотъ общій законъ въ примѣненіи къ специальной сферѣ творчества религіознаго.

III.

Разъясненіе принципа.

Итакъ, сущность миеологическаго процесса заключается въ томъ что, повинуваясь закону *прогрессирующей подстановки*, миеотворящая фантазія стремится, на мѣсто смутной религіозной идеи, поставить опредѣленный конкретный образъ, на мѣсто образа блѣднаго и слабого— другой, болѣе ясный и яркій и т. д. Этимъ *отчасти* уже объясняется и разнообразіе миеовъ, но — именно только отчасти.

Дѣло въ томъ что въ данномъ отношеніи религіозное творчество существенно отлично отъ внѣрелигіознаго: въ послѣднемъ разнообразіе понято и не возбуждаетъ никакихъ вопросовъ, такъ какъ здѣсь различны самыя *идеи* ищущія своего воплощенія, самыя художественныя *типы* и т. д. Но почему *одна и та же* религіозная идея воплощается въ столь различныхъ образахъ и формахъ?

Зависитъ это отъ двухъ причинъ, которыя, хотя и не составляютъ исключительной принадлежности творчества религіознаго, но, вслѣдствіе его особенности, проявляются здѣсь съ большею силой и властью: во-первыхъ, отъ субъективнаго различія миеослагателей по настроенію и, во-вторыхъ, отъ различія матеріала въ какомъ, въ каждомъ данномъ случаѣ, ищеть своего воплощенія религіозная идея.

Разъяснимъ каждую изъ этихъ сторонъ процесса въ отдѣльности,—по аналогіи съ творчествомъ художественнымъ.

Что въ художественное творчество вносится субъективно-личный элементъ,—это понятно. Вѣдь каждый художникъ видитъ вещи по-своему. Каждый удерживаетъ изъ воспринятыхъ впечатлѣній и слагаетъ «въ досознательную сферу» лишь тѣ,—которыя имѣютъ сродство съ прежде воспринятыми впечатлѣніями. Каждый возсоздаетъ какъ бы химически претворенный матеріалъ, такъ сказать, по своему плану, въ своихъ цѣляхъ, согласно своимъ мечтамъ и стремленіямъ, для воплощенія своихъ идеаловъ.

Однако, степени художественной субъективности весьма различны, и это различіе въ значительной мѣрѣ зависитъ отъ размѣровъ и особенностей дарованія художника. Между степенью даровитости художника и степенью объективности (или субъективности) его созданій наблюдается нѣкоторое постоянное соотношеніе, которое можетъ быть выражено опредѣленнымъ закономъ: *чѣмъ даровитѣе художникъ, тѣмъ онъ объективнѣе, или, говоря иначе, художественная даровитость стоитъ въ прямомъ отношеніи къ объективности и въ обратномъ къ субъективности.*

Геніальность объективна по существу¹⁵. И не трудно понять, почему это такъ. Геній по преимуществу есть любовь, сосредоточенная въ сферѣ своего творчества,—любовь, достигающая здѣсь пагоса страсти. Аполлонъ такъ часто требуетъ генія «къ священной жертвѣ» что у него остается сравнительно мало времени (если только оно вообще остается) для погруженія «въ работу суетнаго свѣта». Но и здѣсь, въ пошлой обстановкѣ «суетнаго свѣта», геніи являются исключеніями: даже въ ихъ увлеченіяхъ свѣтится величіе души, живущее рядомъ съ безхитрою простотою и довѣрчивостію ребенка, чуждою зависти, пристрастія и вообще какой бы то ни было нравственной низости (припомнимъ обаятельный образъ Пушкинскаго «гуляки празднаго», Моцарта!). И вотъ почему,—именно вслѣдствіе этого исключительнаго сосредоточенія умственной силы въ области своего творчества, съ одной стороны, и безпристрастія переносимаго изъ сферы житейскихъ отношеній въ область искусства, съ дру-

¹⁵ См. разъясненіе этого тезиса въ научительной книгѣ Türck'a; *Der geniale Mensch*. Berlin. 1898. Этотъ тезисъ не есть, впрочемъ, исключительная принадлежность книги Тюрка. Онъ вообще довольно распространенъ и, между прочимъ, заложенъ въ основу эстетическихъ взглядовъ Шопенгауера.

гой,—вотъ почему, говоримъ, гении по преимуществу объективны. И вотъ на чемъ, дальѣе, покоится ихъ общечеловѣческое значеніе. Гамлетъ Шекспира общечеловѣченъ, потому что каждый человѣкъ, къ какой бы эпохѣ и національности онъ ни принадлежалъ, найдетъ въ немъ вѣчто созвучное и сродное¹⁶. Общечеловѣченъ и Фаустъ Гёте¹⁷. На порогѣ къ общечеловѣчности стоятъ (если не въ собственномъ смыслѣ общечеловѣчны) и наши разновидности Пушкинскихъ Онѣгина («лишніе люди» разныхъ оттѣнковъ, начиная съ Печорина) и Татьяны (Русскія женщины у Тургенева и Л. Толстого). Вообще, великихъ художниковъ, и особенно гениевъ, характеризуетъ именно то, что они, по удачному выраженію одного изъ нашихъ эстетиковъ, являются «аккумуляторами умственной энергіи», создаютъ, такъ-сказать, *художественныя формулы* (обобщенія, типы, образы) *имѣющія общечеловѣческое значеніе*,—«своего рода очаги умственного свѣ-

¹⁶ „Вчера ночью“,—пишетъ Генрихъ Севкевичъ,—„я читалъ Гамлета, ужъ не знаю который разъ въ жизни. Я положительно не могу понять почему современный человѣкъ, въ минуты величайшаго нравственнаго разстройства, не найдетъ ни въ чемъ столько аналогіи съ собой, сколько въ этой драмѣ, основанной на грубой и кровавой легендѣ Голлиншеда?.. Гамлетъ—*это чело-вѣческая душа, какою она была, какою есть и какою будетъ*. По моему мнѣнію, Шекспиръ перешелъ въ ней границу положенную даже гению. Гомера или Данте я разсматриваю на фонѣ ихъ эпохи, понимаю что они могли сдѣлать то что сдѣлали; но какимъ образомъ этотъ Англичанинъ могъ въ семнадцатомъ вѣкѣ пережить всѣ психозы составляющіе достояніе девятнадцатаго,—для меня останется вѣчною загадкой, несмотря на всю обширность литературы о Гамлетѣ“. *Безъ долмата*, стр. 225 (по изд. Лаврова, М. 1896 г.).

¹⁷ „Я только что перечелъ Фауста“.—пишетъ Аміль.—„Увы! каждый годъ я бываю вновь охваченъ этою безнокойною жизнью и этою темною личностью. Это именно та тоска къ которой меня влечетъ, и я встрѣчаю въ этой поэмѣ все больше и больше словъ, поражающихъ меня прямо въ сердце. *Бессмертный, злоторышій, проклятый тиль!* Призракъ моей совѣсти, привидѣніе моего мученія, изображеніе непрерывной борьбы которая не нашла своей нищи, своего мира, своей вѣры,—но есть ли ты примѣръ жизни пожирающей себя, потому что не встрѣтила своего Бога, и которая въ своемъ блужданіи черезъ міры несетъ съ собою, какъ комета, неугасимый пожаръ желаній и казнь неизлѣчимаго разочарованія? И я тоже приведу къ небытію и чувствую себя охваченнымъ тоской по неизвѣстному, измученнымъ жаждой безконечнаго, уничтоженнымъ предъ невыразимымъ я содрогаюсь на краю великой пустоты своего внутренняго существа. Я тоже иногда опускаю эти глухія бѣшенства жизни, эти отчаянные порывы къ счастью, но чаще всего полное изнеможеніе и молчаливую безнадежность...“ *Изъ дневника Амільи*. Сиб. 1894 Стр. 27.

та, откуда лучи мысли распространяются на огромные районы фактовъ дѣйствительности», такъ что гениальными художниками можно назвать тѣхъ которые «создали наиболѣе широкіе художественные типы, нѣбующіе или могущіе имѣть значеніе общечеловѣческое»¹⁸.

Отсюда, отъ гениальныхъ проявленій художественной объективности, идетъ, въ нисходящемъ порядкѣ, цѣлый рядъ произведеній болѣе или менѣе ей чуждыхъ, болѣе или менѣе окрашенныхъ субъективными налетами,—намѣренными подтасовками тенденціозности или бессознательными искаженіями недомыслия и невнимательности. Подобно тому какъ гениальность художниковъ служить для нихъ нравственно-воспитательнымъ началомъ, уже про-сто чрезъ одно отвлеченіе отъ «заботъ суетнаго свѣта», — такъ точно, наоборотъ, посредственность затягиваетъ въ эти заботы, тѣмъ самымъ невольно притупляя въ человѣкѣ искренность и правдивость, эти первыя добродѣтели мыслителя и художника. Отсюда—условность и лишь преходящее значеніе произведеній художественныхъ посредственностей, ихъ чисто-мѣстный характеръ, узкость кругозора, ограниченнаго лишь ближайшими перспективами, а иногда и завѣдомая, преднамѣренная фальшь.

Если мы обратимся теперь, послѣ сдѣланныхъ нами разъясненій, къ области специально-религіознаго творчества, то увидимъ что вышеприведенный законъ, опредѣляющій зависимость большей или меньшей объективности созданийъ отъ степени даровитости и тѣсно связанной съ нею нравственной высоты художника,—что этотъ законъ проявляется и здѣсь, и даже въ степени большей. Дѣло въ томъ что въ постиженіи и творческомъ воплощеніи идеи Божества въ образахъ нравственная стихія имѣетъ несравненно большее значеніе чѣмъ въ художественномъ творествѣ, обращенномъ на сферы внѣрелигіозныя. Даже и для внѣрелигіознаго художественнаго возсозданія необходимо, какъ мы сказали, чистое,—«безвольное», говоря языкомъ Шопенгауера,—познаніе, то-есть познаніе совершенно свободное отъ низменныхъ, своекорыстныхъ и вообще «практическихъ», внѣшнихъ самому предмету, мотивовъ. Тѣмъ болѣе оно необходимо въ творествѣ религіозномъ. Вотъ почему собственно только въ области творчества православно-церковнаго (разумѣемъ св. пѣснопѣнія, молитвословія, акаѣи-

¹⁸ Профессоръ Овсянко-Куликовскій: *А. С. Пушкинъ, какъ художественный гений* (Жизнь 1899, май, стр. 7).

сты и проч.), поставленнаго подъ опредѣленное высшее руководство Откровенной Истины, мы находимъ какъ бы одну непрерывную и, въ сущности, неизмѣнную струю вдохновенно-творческой мысли, облекающей идею въ свойственные имъ образы и, поэтому, имѣющей въ собственномъ смыслѣ общечеловѣческое или *вселенское* значеніе. Но человѣкъ стоящій внѣ этого руководства, предоставленный самому себѣ («естественный»), по своей жизни не способенъ къ такому чистому и безкорыстному постиженію религиозной идеи, а слѣдовательно и ея *вполнѣ объективному* воссозданію. По закону средства, — одному изъ основныхъ законовъ всей духовной жизни человѣка вообще¹³, — религиозное сознаніе въ своемъ творчествѣ стремится переносить на Божество именно тѣ свойства, опредѣленія и образы какіе ближе, сроднѣе ему самому, и въ какихъ, поэтому, ему *хотѣлось бы* представлять и чтить свое Божество. И вотъ почему здѣсь такое разнообразіе. Вотъ почему творчество стоящее внѣ высшаго, сверхъестественнаго руководства, творчество, мифологическое или мифологизирующее, всегда и неизбѣжно воображаетъ Божество въ формахъ болѣе или менѣе неистинныхъ, не отвѣчающихъ Его дѣйствительной природѣ. Это именно потому что оно стремится представить и изобразить его не такъ, какъ оно есть (да этого языческое сознаніе въ сущности и *не знаетъ*), а такъ, какъ ему *хотѣлось бы*. Человѣкъ и здѣсь не перестаетъ, конечно, искать совершенства. Но вслѣдствіе ложнаго направленія всей своей жизни, *ошибается въ оцѣнкѣ совершенства*: несовершенное онъ переноситъ на Божество со слѣпою увѣренностью въ его совершенствѣ.

Такимъ образомъ *формальная закономерность* мифологическаго процесса, опредѣляемая закономъ подстановки, нарушается *произволомъ прихотливаго настроенія* мифослагателя. Эти нарушения закономерности становятся, съ другой стороны, еще болѣе частыми вслѣдствіе *свободы* мифослагателя *въ выборъ матерьяла*.

Здѣсь опять мы находимъ полную аналогію мифосложенія съ художественнымъ творчествомъ. Художникъ не творитъ изъ ничего. Не творитъ изъ ничего и мифослагатель. Они имѣютъ предъ собою готовый матеріалъ, въ которомъ часто предобразованы уже и самыя формы, — подобно тому какъ, по преданію, въ тѣхъ глы-

¹³ См. выше, стр.

бахъ мрамора которыя выбиралъ для обработки Микель Анджело были уже въ скрытой формѣ преобразованы его будущія созданія.

Въ самомъ дѣлѣ, уже языкъ, по справедливому опредѣленію Макса Мюллера, особенно на первыхъ ступеняхъ развитія, «миеологиченъ», а слѣдовательно миеологичны и заключенные въ словесной оболочкѣ образы. Эта ихъ, такъ-сказать, природная миеологичность увеличивается далѣе отъ передачи. Такимъ путемъ, — опять-таки по закону подстановки, — намеки и даже полунамеки нерѣдко переходятъ въ дѣльныя развитія сказанія, которыя затѣмъ закрѣпляются традиціей и, по законамъ ассоціаціи, вызываютъ новые миеологическіе образы. Обычныя ошибки человѣческой мысли, о которыхъ говоритъ логика, какъ-то: неправильныя воспріятія, поспѣшныя обобщенія и т. д., играютъ здѣсь также немаловажную роль. При такихъ условіяхъ слѣдуетъ, конечно, удивляться не тому что мнен, выражающіе одну и ту же идею, разнообразны, но скорѣе тому что, при всемъ своемъ разнообразіи, они, какъ увидимъ ниже, все же представляютъ и черты сходныя, позволяющія расположить ихъ по группамъ.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, самая идея Божества открывается въ миеологическомъ или миеологизирующемъ сознаніи неполно и всегда болѣе или менѣе несовершенно. Съ другой, матеріаль, уже заранѣе предрасполагающій, какъ мы сказали, творческую фантазію къ однѣмъ формамъ предпочтительно предъ другими и, такимъ образомъ, до нѣкоторой степени связывающій ее, ведетъ къ дробленію и безъ того несовершенной религіозной идеи на мелкія представленія, ряды которыхъ расходятся въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ. Въ миеологическомъ процессѣ, слѣдовательно, предъ нами двойная ошибка: подмѣна истинной идеи Божества ложною и — выборъ, для ея выраженія, непригодныхъ символовъ.

IV.

Примѣненіе принципа и общіе выводы.

Научная провѣрка принципа, какъ извѣстно совершается чрезъ его примѣненіе къ частнымъ, особенно наиболѣе сложнымъ и затруднительнымъ, случаямъ. Если принципъ выдерживаетъ испытаніе здѣсь, въ этихъ случаяхъ, то это ясный знакъ того, что онъ окажется пригоднымъ и въ случаяхъ болѣе простыхъ.

Въ области нашего вопроса случаемъ наиболѣе пригоднымъ для провѣрки принципа подстановки можетъ служить дѣйстви-тельно-сложный и затруднительный мнѣе, на который указываетъ Dr. Ruths,—широко распространенный въ мѣологii многихъ народовъ, особенно же развитой у Грековъ, мнѣе о божествахъ (Аполлонъ, Посейдонъ, Діонисъ) и богоподобныхъ мужахъ (Орфей, Амфіонъ), какъ очарователяхъ людей, укротителяхъ звѣрей и даже самыхъ стихій. Они приводятъ своимъ пѣніемъ и своею игрою на лирѣ въ движеніе горы и деревья, заставляють слѣдовать за собою рыбу въ водѣ, укрощаютъ лѣсныхъ звѣрей, заставляютъ смолкать хоры птицъ въ лѣсахъ и т. д. Какъ сложились сказанія о такихъ богоподобныхъ существахъ и герояхъ?

Dr. Ruths высказываетъ по этому вопросу очень оригинальная и, во всякомъ случаѣ, достойная вниманія соображенія.

Онъ недоволенъ прежде всего, ходячею теоріею *аналогii*, на которую обычно ссылаются при объясненіи этихъ мнѣевъ.

«Правда»,—пишетъ онъ,—«есть животныя которыя любятъ музыку, и поэтому можно было бы, для объясненія мнѣа, указать на *поэтическое преувеличеніе*. Но если бы здѣсь дѣйствительно дѣло было именно въ этомъ, то трудно было бы понять какимъ образомъ, при наивности древнихъ, смѣлое сравненіе, преувеличенная поэтическая метафора превратилась въ описаніе дѣйствительнаго факта. Предложите относительно этого мнѣа вопросъ нашимъ современнымъ крестьянамъ, и они, безъ колебашій и размышленій, объявятъ глупостію мысль будто лѣсные звѣри могутъ быть укрощаемы, а скалы и деревья приводимы въ движеніе музыкой,—хотя сплошь и рядомъ они все еще вѣрятъ въ призраки, если только о нихъ имъ рассказываютъ люди заслуживающіе въ ихъ глазахъ довѣрія».

Но гдѣ же, въ такомъ случаѣ, слѣдуетъ искать объясненія мнѣевъ? Почтенный ученый видитъ его въ *реальномъ дѣйствіи* музыки на впечатлительныя души, у которыхъ *слуховыя воспріятія* невольно и бессознательно переходятъ въ *зрительныя*.

«Сравните теперь»,—пишетъ онъ далѣе,—«сравните эти сказанія объ Орфее съ наблюденіями надъ такъ называемыми *музыкальными фантомами*. У Франца Листа рушатся скалы. Въ Гартмановой симфоніи и въ тѣхъ сонныхъ грезахъ, которыя (по спеціальнымъ наблюденіямъ автора) за ними обыкновенно слѣдуютъ, движутся и вертятся деревья. Въ Бетховенской музыкѣ мы слышимъ завываніе лѣсной бури, а въ романтической музыкѣ

Шумана — пѣніе птичекъ, порхающихъ по цвѣтамъ. Сходство этихъ фантомовъ со специальными сказаніями объ Орфеѣ», — говоритъ авторъ, — «такъ поразительно что вопросъ о происхожденіи этого мѣа имъ долженъ быть рѣшенъ окончательно.

«Конечно, въ тѣ отдаленныя времена, когда орфическіе пѣвцы пѣли и ударили по струнамъ, между ихъ слушателями, были и люди, испытывавшіе феномены совершенно подобные тѣмъ о ка-кихъ говорятъ современныя наблюденія. Разница лишь въ томъ что они, съ наивностью всѣхъ простыхъ и легковѣрныхъ людей, принимали фантомы за дѣйствительныя воспріятія; но вѣдь иногда то же дѣлаютъ и современныя поколѣнія, и даже ученые изслѣдователи нашихъ дней, когда цвѣтовые фантомы, вызываемые музыкой, считаютъ за дѣйствительно-видѣнныя ими цвѣта, а не за фантомы обусловленные специфическими воспоминаніями, вызванными музыкой. Нѣчто подобное, безъ сомнѣнія, происходило и съ древними Греками, и даже въ значительно-сильнѣйшей степени: иначе трудно было бы объяснить, какимъ образомъ мѣа объ Орфеѣ и пр. распространялись и находили вѣру у другихъ племенъ Греціи... Доселѣ наука хотѣла объяснить подобныя мѣа поэтическими сравненіями. Но вѣдь въ простыхъ поэтическихъ сравненіяхъ и измышленіяхъ мѣа не можетъ имѣть прочныхъ корней: если онъ вызывалъ вѣру въ себя и оказывалъ неотразимое вліяніе, то единственно потому что *въ его основѣ лежали дѣйствительныя воспріятія*, на которыя вѣрующіе могли указывать и ссылаться какъ на основаніе своей вѣры»²⁰.

Таково объясненіе почтеннаго ученаго. Оно можетъ показаться мало вѣроятнымъ: ибо вѣдь примитивная музыка конечно далеко не то, что музыка Франца Листа, Гартмана, Бетховена или Шумана. Однако, на нашъ взглядъ, это объясненіе совершенно правильно и научно-состоятельно *въ своей основѣ* и развѣ лишь въ своемъ выраженіи нѣсколько преувеличено. Въ самомъ дѣлѣ, авторъ исходитъ изъ указанія на *фактъ, не подлежащій сомнѣнію*, — на фактъ могущественнаго *реальнаго* дѣйствія музыки на душу слушателей. Этотъ фактъ не можетъ быть, конечно, оспариваемъ. Но когда онъ говоритъ, что это дѣйствіе музыки сказывалось исключительно въ формѣ *музыкальныхъ фантомовъ*, послужившихъ основою рассматриваемаго мѣа, то это утвержденіе слѣдуетъ *ограничить*: у многихъ, безъ сомнѣнія, оно

²⁰ Op. cit., стр. 255—257.

не шло дальше метафоръ (*если бы* слушали музыканта звѣри..., *если бы* могли двигаться горы и деревья..., то они *задохнулись бы* и т. д.), которая только позднѣе, — отчасти подъ вліяніемъ наблюденій надъ могущественнымъ дѣйствіемъ музыки на нѣкоторыхъ животныхъ (наприм., змѣй), отчасти же и подъ вліяніемъ «фантомовъ», этихъ своего рода музыкальных чаръ или очарованій (которыхъ, хотя бы лишь въ элементарной формѣ, отрицать во всякомъ случаѣ нельзя), — перешли уже въ миеологическія сказанія о разныхъ видахъ очарованій, укрощеній и т. д., *какъ о фактъ*. Впрочемъ, очевидно, что, и при этихъ ограниченіяхъ, формальный законъ прогрессирующей подстановки остается здѣсь въ полной силѣ: миеотворяющая фантазія, во всякомъ случаѣ, идетъ здѣсь въ сторону наиболѣе яркаго и могущественнаго изъ переживаній, вызванныхъ музыкаю.

Разсмотримъ теперь нашъ принципъ въ примѣненіи къ другимъ миеамъ.

Какъ мы сказали выше, всѣ миеы можно распредѣлить въ нѣсколько опредѣленныхъ группъ. Именно, — по веществу, въ которое миеологическое сознаніе облекаетъ свою смутную идею Божества, по тѣмъ источникамъ изъ какихъ оно черпаетъ матеріаль для своего творчества, можно различать *три* основныя группы миеовъ: миеы съ *натуралистическою* основой, миеы съ основой *семейно-родовой* и *этико-соціальною* и, наконецъ, миеы съ основой *мистико-магическою*.

Какъ обнаружится законъ подстановки на каждой изъ этихъ трехъ группъ миеовъ?

Божество, съ *натуральною* основой, какъ это убѣдительно разъяснилъ, въ примѣненіи къ греческой религій, др. Евгеній фонъ-Шмидтъ ²¹, является предъ миеологическимъ сознаніемъ въ трехъ главныхъ, послѣдовательно выступавшихъ (соотвѣтственно уровню развитія грека), формахъ: а) Божество, какъ всеобъемлющее явленіе, въ своей стихійной непосредственности; б) Божество, какъ дѣятельная сила или живая душа, пребывающая въ явленіи и проявляющаяся чрезъ него и, наконецъ, в) Божество, какъ духъ, исполняющій эту душевную жизнь смысломъ (человѣкоподобные боги). Законъ постановки здѣсь проявляется въ томъ, что въ первоначальную формулу или какъ бы общую схему («Божество *есть* всеобъемлющее явленіе природы: всеявленіе ²²

²¹ Die Philosophie der Mythologie etc.

²² Die das All umschliessende Erscheinung.

или *это* определенное явление»), по мѣрѣ развитія сознанія, вставляются болѣе ясныя понятія: души и затѣмъ духа. Переходя съ одной ступени на другую (на той же натуралистической почвѣ), мнѣотворящая фантазія смѣшиваетъ черты разныхъ мнѣологическихъ типовъ (наприм., *стихійную* мощь и *животную* форму, какъ наглядное выраженіе присутствія въ божествѣ живого дѣятельнаго начала, «живой души» и т. д.). Этими именно легко объясняются *смѣшанные* мнѣологическіе образы съ исполинскою, но вмѣстѣ чрезвычайно неопредѣленною и грубою, какъ бы не окончательно оформленною, тѣлесностію, съ чертами *животнаго*, человѣка и божества (таковы титаны Грековъ, египетскія божества въ человѣческой формѣ съ головами животныхъ и пр.).

Мнѣологическое сознаніе здѣсь стоитъ на *стихійной основѣ*, еще не поднялось до сознанія формъ и началъ существованія чисто *человѣческаго*, хотя уже и тяготеетъ къ нимъ и, наконецъ, уже ясно различило въ тѣлесности оживляющее ее *животное* начало (движущій и управляющій жизненными процессами вегетативный принципъ, «душу живу»). И вотъ, еще не оторвавъ окончательно своихъ созданій отъ стихійной основы, некритически смѣшивая въ нихъ разнородныя черты, оно лишь выдѣляетъ и, такъ сказать, подчеркиваетъ въ нихъ одну, болѣе знакомую и близкую,—принципъ движенія, воплощенный въ живомъ (животномъ, на этой ступени развитія), хотя безобразномъ и, потому, безобразномъ тѣлѣ. Поднимется сознаніе на высшую ступень развитія, до чувства красоты и совершенства человѣческой формы, тогда *новые*, человѣкообразныя и одухотворенныя, боги побѣдятъ *старыхъ*, точно такъ же какъ *старые* (титаны и пр.) побѣдили или, точнѣе, «поглотили» первоначальныхъ (какъ Бронь съ своихъ дѣтей). Въ этомъ именно и заключается смыслъ различныхъ видовъ *борьбы боговъ*, этихъ своего рода *теогоническихъ катастрофъ*, повсюду раздѣляющихъ связанный мнѣологическій процессъ на послѣдовательный рядъ глубоко-различныхъ моментовъ: эта борьба есть не что иное какъ наглядное символическое выраженіе смѣны происшедшей въ самыхъ *мотивахъ* мнѣологическаго творчества.

Совершенно подобный же процессъ, опредѣляемый закономъ прогрессирующей подстановки, можно прослѣдить и во второй группѣ мнѣовъ,—въ мнѣахъ съ *семейно-родовою* основою. Только здѣсь, по самому существу дѣла, подстановка ведетъ не къ прогрессу, не къ улучшенію и повышенію богосознанія (какъ въ

развитіи міеовъ съ натуралистическою основою), а къ регрессу, къ деградаціи, къ упадку. Дѣло въ томъ, что, если міеосложненіе *началось* именно на этой основѣ,—какъ это было напр. у древнихъ индусовъ,—то первоначальнымъ типомъ его необходимо является высшій типъ отношеній между людьми, то-есть отношенія сыновства и отчества. Но затѣмъ, по мѣрѣ развѣтвленія членовъ семьи и отраслей рода, по мѣрѣ умноженія и осложненія степеней родства и свойства,—эти послѣднія также переносятся на Божество, дробя его единую идею и образъ. Дѣло, наконецъ, доходитъ до того, что первоначальный божественный пантеонъ оскверняется (хотя и безсознательно, вслѣдствіе невольныхъ *ошибокъ въ отпикъ совершенства*) перенесеніемъ на божества отношеній нравственно сомнительныхъ и нечистыхъ, этихъ неизбежныхъ спутниковъ всякой цивилизаціи.

Наконецъ, тотъ же процессъ мы находимъ и въ развитіи міеовъ съ *мистико-магическою основою*. Позднѣе, въ развитой, ясно сознанной и выраженной, формѣ эти міеы, вмѣстѣ съ соответствующимъ культомъ, являются выраженіемъ *критическаго момента* въ развитіи языческаго богосознанія, — выраженіемъ неудовлетворенности божествами съ натуралистическою и семейно-родовою основою, сознанія роковой *ограниченности* природнаго начала и *несовершенства* начала антропологическаго ²³. Но первоначально, прежде чѣмъ подняться на эту отвлеченную высоту, она, какъ это указалъ еще извѣстный профессоръ философіи Эрдманъ, въ своемъ старомъ, но отнюдь не устарѣвшемъ, трактатѣ, относящемся къ области нашего вопроса ²⁴, покоится на естественныхъ основахъ. Человѣкъ культурный,—такова основная нить разсужденій Эрдмана,—въ значительной степени ослабилъ, а въ иныхъ случаяхъ, и совершенно порвалъ свою связь съ природой, вслѣдствіе чего сталъ менѣе воспримчивъ къ ея воздѣйствіямъ. Но даже и онъ иногда, напримѣръ, подъ вліяніемъ болѣзни,—снова подпадаетъ подъ власть природы, чувствуетъ на себѣ ея таинственные вліянія. Здоровый человѣкъ смѣется надъ врачомъ, когда тотъ совѣтуетъ ему слѣ-

²³ Ср. у кн. С. Трубецкаго: *Метафизика въ древней Греціи*, М. 1890, стр. 120 и слѣд.

²⁴ Prof. Dr. Erdmann: *Ueber den poetischen Reiz des Aberglaubens*. Halle. 1851.—Ср. Wilhelm Kroll: *Antiker Aberglaube*, Hamburg. 1897. Леманъ: *Иллюстрированная исторія суеврѣдѣ и волшебствъ*, русск. перев., подъ ред. В. И. Ливъ. М. 1909.

довать примѣру дѣтей и ложиться спать въ опредѣленное время. Но вотъ онъ заболѣлъ и на самомъ себѣ чувствуетъ, что не всѣ часы для человѣка одинаковы. Здоровый человѣкъ не чувствуетъ надъ собою власти луны, смѣны времянь года и т. д. Но больной (лунатикъ, ревматикъ) эти вліянія не только чувствуетъ, но чувствуетъ неотразимо. Подобнымъ образомъ, только лишь въ большей степени, и человѣкъ виѣкультурный, который живетъ одною жизнію съ природою, повсюду воспринимаетъ ея неотразимыя таинственныя воздѣйствія. И вотъ предъ нами естественный источникъ астрологій, магіи и т. д. Конечно, къ дѣйствительнымъ воспріятіямъ здѣсь примѣшивается много ошибочныхъ. Сказанія уже какъ бы сами собою усложняются и наслаются. Мнѣя съ мистико-магической основой растутъ быстро, при чемъ, на дальнѣйшихъ ступеняхъ развитія, ихъ естественная мистико-магическая основа осложняется мотивами искусственными, состояніями сознанія экстатического, намѣренно-вызываемыми алкоголемъ и другими наркотиками, плясками, пѣніемъ и т. д., чтобы чрезъ это войти въ болѣе тѣсное общеніе съ божествами. Такимъ образомъ слагается особая (очень большая) группа мнѣевъ, содержаніемъ которыхъ служатъ различныя, дѣйствительныя и мнимыя, формы отношеній человѣка къ таинственнымъ силамъ,—божественнымъ, демоническимъ и природнымъ.

Такимъ образомъ, повсюду въ мнѣологическомъ процессѣ мы видимъ *закономѣрность*, опредѣляемую именно закономъ прогрессирующей подстановки. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ данномъ случаѣ религіозное сознаніе вводитъ въ свое построеніе мнѣологическихъ образовъ именно тѣ воспріятія, представленія, чувствованія, стремленія, словомъ, тѣ душевные факты, которые имѣютъ наибольшую власть надъ нимъ и наиболѣе соотвѣтствуютъ его идеѣ Божества. А это, въ свою очередь, обусловлено уровнемъ развитія, складомъ бытовой жизни и т. д. Здѣсь же, въ тѣхъ же причинахъ, въ большинствѣ случаевъ, можно найти и мотивы смѣны одной изъ трехъ основъ мнѣологического процесса другою: исчерпавъ одну основу и не удовлетворяясь ею, мнѣологическое сознаніе обыкновенно переходитъ на другую.

Не слѣдуетъ, однако, съ другой стороны, забывать и о томъ, что мнѣологическій процессъ, какъ процессъ творческій, хотя и опредѣленъ своимъ матеріаломъ, условіями и тенденціями, осо-

бенимы въ каждомъ данномъ случаѣ, однако, опредѣленъ не *сполнъ и не безусловно*, какъ не безусловно опредѣляется своими мотивами и матеріальными средствами творчества и фантазія художника. Правда, здѣсь, въ міеологическомъ процессѣ, предъ нами творчество не столько единоличное, какъ въ области искусства, сколько массовое. Каждый, кто чувствуетъ въ себѣ подъемъ энергіи, подъ вліяніемъ религіозныхъ волненій, — каждый хочетъ и считаетъ себя призваннымъ творить, и творить. Масса же, какъ извѣстно, всегда подражательна и однообразна. Такимъ образомъ, здѣсь, повидимому, не остается мѣста для свободы творчества. Однако, все это заставляетъ насъ развѣ лишь уменьшить въ міеологическомъ процессѣ степень свободы, но не уполномочиваетъ отрицать ее совершенно. Какъ справедливо говорить князь Трубецкой, «лишить міеологическое творчество свободы значитъ убить міеологию»²⁵. Въ періоды какихъ-либо исключительныхъ, изъ ряда выходящихъ событій въ жизни природы, или въ жизни социальнo-исторической, въ моменты общаго броженія умовъ, свобода творчества проявляется съ особенною силой, обуславливая различные кризисы и повороты.

Но если такъ, то очевидно противорѣчило бы самому существу міеологического процесса, какъ процесса именно творческаго и, слѣдовательно, отчасти свободнаго, если бы, вмѣстѣ со Спенсеромъ, Максомъ Мюллеромъ или Тэйлоромъ, мы стали строить его по одному изъ указанныхъ ими принциповъ, безъ вниманія къ отклоненіямъ, вносимымъ творческой свободой и субъективностію настроенія міеослагателей. Такимъ образомъ, при изученіи міеологического процесса, необходимо, руководясь общимъ закономъ міеообразованія, искать въ каждомъ данномъ случаѣ *своею ключа*,—въ условіяхъ бытовыхъ и социальнo-историческихъ.

²⁵ Op. cit., стр. 54.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Соціологическая закономѣрность религіознаго процесса (религія и соціологія).

I.

Мнимыя и дѣйствительныя задачи соціологіи въ отношеніи къ вопросу о религіи.

Не только въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ, но и во внутреннемъ соотношеніи съ другими началами жизни религія является предъ нами фактомъ и факторомъ соціальнымъ. Живнъ чловѣка, въ самомъ дѣлѣ, не исчерпывается его отношеніями къ Богу, но слагается также и изъ многоразличныхъ отношеній къ людямъ и міру. Семьянинъ, соплеменникъ, подданный своего государя, участникъ промышленныхъ или коммерческихъ предпріятій, членъ ученыхъ обществъ, защитникъ своей стороны и т. д., и т. д.,— вотъ въ какія многообразныя отношенія къ людямъ и внѣшнему міру становится чловѣкъ, не переставая ради нихъ, за сравнительно рѣдкими исключеніями, подчиняться власти религіознаго начала и не выступая чрезъ это, по крайней мѣрѣ принципиально, изъ своихъ отношеній къ Богу. Однако, входя въ соотношение съ другими началами жизни, испытывая, какъ говорятъ теперь, «соціальное треніе»¹, религіозное начало неизбѣжно претерпѣваетъ вслѣдствіе этого бѣльшія или меньшія измѣненія, иногда въ хорошую, но иногда и въ дурную сторону. Прослѣдить эти измѣненія и есть задача соціологіи въ ея отношеніи къ религіи.

¹ О *соціальному треніи* см. Лестеръ Уордъ: „Психическіе факторы цивилизаціи“, русск. перев. съ англійск. *Бошняка* (М. 1897), гл. XVII.—Литература вопроса о закономѣрности религіознаго процесса, съ соціологической точки зрѣнія, въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 8-ое*.

Прежде чѣмъ дать этой задачѣ,—опредѣленной пока, очевидно, лишь чертами слишкомъ общими,—болѣе точную постановку мы должны отклонить, и притомъ самымъ рѣшительнымъ образомъ, двѣ *минимыя* задачи которыя хотя часто ставятся и рѣшаются социологами, однако лежать внѣ ихъ компетенціи, такъ какъ превышаютъ тѣ средства, которыми социологія законно можетъ располагать.

Первая *минимая* задача социологин касается *начала* религіи.

Вопросъ о началѣ религіи, конечно, не исключенъ изъ области науки. Его, какъ извѣстно, изслѣдуютъ и рѣшаютъ: *фактически*—психологія, *гипотетически*—философія религіи и, наконецъ, *догматически*—теологія. Психологія изслѣдуетъ данные въ нашей душѣ корни (источники, *психологическія* «начала») религіознаго сознанія. Философія религіи гипотетически раскрываетъ пробужденіе этихъ началъ, этихъ психологическихъ зародышей религіознаго сознанія къ жизни, ихъ проявленія. Наконецъ, теологія сообразно со своими общими предпосылками догматически указываетъ на то сверхличное, божественное начало религіознаго сознанія, которое участвовало въ первоначальномъ происхожденіи его точно такъ же, какъ потомъ явилось существеннымъ соопредѣляющимъ факторомъ его развитія. Очевидно что всѣ эти науки разсуждаютъ о началѣ или происхожденіи религіи *по праву*, согласно съ своими предпосылками и методами. Но когда социологъ беретъ на себя рѣшеніе того же вопроса, то онъ становится въ положеніе не только затруднительное, такъ какъ у него нѣтъ матеріала и методовъ для рѣшенія этого вопроса, но прямо самопротиворѣчивое. Въ самомъ дѣлѣ, когда социологъ, не переставая быть социологомъ, то-есть, не переходя,—какъ это дѣлаетъ, напимѣръ, выдающійся новѣйшій социологъ Людвигъ Штейнъ²,—изъ своей спеціальной области въ область общей фи-

² Людвигъ Штейнъ: „Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія. Лекціи объ общественной философіи и ея исторіи“, перев. съ нѣмецкаго П. Николаева (М. 1899), стр. 141 и слѣд. (Лекція одиннадцатая: „Происхожденіе и общественное значеніе религіи“). Штейнъ идетъ въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи и сущности религіи „психогенетическимъ путемъ“ (142) и разсматриваетъ религію какъ „выраженіе борьбы за сохраненіе и безопасность личности“ (143), именно, какъ „выраженіе борьбы съ невидимыми, далекими, для обычныхъ орудій недоступными силами (143). „Что такія силы существуютъ“, пишетъ Штейнъ (стр. 144), „это доказывали пробуждающемуся сознанію человѣка явленія дня и ночи, свѣта и тьмы, вѣтра и бури.

дософин религій или теологій, починаеть разсуждать о происхожденіи религій, то онъ неизбежно (иного выхода и иной возможности въ данномъ случаѣ нѣтъ, такъ какъ иначе вопросъ былъ бы совсѣмъ снятъ, въ смыслѣ вопроса именно *соціологическаго*) говорить о происхожденіи религій въ смыслѣ *ея возникновенія изъ состоянія безрелигіознаго*. Но именно здѣсь-то и открывается то самопротиворѣчіе, о которомъ мы только что говорили.

Во-первыхъ, строить *«безрелигіознаго»* по природѣ челоувѣка или *«атеистическое»* челоувѣчество совершенно невозможно для науки которая хочеть истолковывать неизвѣстное извѣстнымъ, а не наоборотъ: ибо въ паличной психической организаціи челоувѣка религіозные элементы даны, и притомъ даны какъ элементы жизни первичные и невыводные, слѣдовательно присущіе челоувѣку по природѣ, а не приобрѣтенные. Во-вторыхъ, допустивъ возможность такого построенія, хотя бы лишь въ смыслѣ простой и мало вѣроятной гипотезы, мы столкнемся съ другою трудностію, трудностію *вывести* религіозное изъ безрелигіознаго, каковая трудность, очевидно, есть лишь спеціальнѣйшій случай нарушенія извѣстнаго закона *ex nihilo nihil*. подобно тому какъ, напримѣръ, *generatio aequivoca* есть случай нарушенія этого закона въ спеціальнѣйшій биологической сферѣ.

грома и молніи, дождя и града, наводненій и землетрясеній, рѣки, море, солнце, луна, большія и малыя звѣзды, болѣзни, бѣдствія всякаго рода и т. д. Въ началѣ челоувѣкъ пытался и съ этими силами бороться своими обыкновенными орудіями, подобно ребенку, бьющему стулъ, на который онъ наткнулся, или Ксерксу ведѣвшему высѣчь Гелеспонтъ. Но уже первые опыты въ этомъ направленіи должны были показать челоувѣку что его орудія совершенно недействительны противъ этихъ силъ. Въ виду такого полного безсилія челоувѣка противъ сверхчувственныхъ силъ, въ виду сознанія этого безсилія, созрѣвающего медленно, но все-таки созрѣвающего при скрежетѣ зубонномъ, пробуждается сначала *страхъ* предъ этими силами, а потомъ *почтеніе* въ нимъ. Приносящія вредъ, опустошительныя явленія природы пробуждаютъ преимущественно выраженное чувство безпокойства, тогда какъ полезныя челоувѣку, помогающія его благу явленія сначала тоже порождаютъ чувство страха, но оно постепенно превращается въ почитаніе и поклоненіе". „Такое *психогенетическое опредѣленіе религій*“, пишетъ Штейнъ, *настолько широко что оно включаетъ четыре господствующія въ настоящее время главныя теоріи о происхожденіи религій* (анимизмъ Тэйлора и Липперта, теорія духовъ Спенсера, фетишизмъ Ковта и его послѣдователей и тотемизмъ Грунпе). *Но оно исключаетъ странную теорію Раубера, будто бы государство было создателемъ и всей цивилизаціи и религій, а также и воззрѣніе Мортиле, будто религія сравнительно новое изобрѣтеніе, существующее около пятнадцати тысячъ лѣтъ, тогда какъ челоувѣкъ жилъ безъ религій 220 тысячъ лѣтъ*".

Если социологъ не хочетъ съ самаго начала вступать на путь такихъ странныхъ утверждений, окупаемыхъ цѣною противорѣчя фактамъ и требованіямъ мысли (логическимъ постулатамъ), то онъ долженъ мужественно и съ научнымъ самоотверженіемъ признать что начало религіи *предваряетъ* всякую социальную организацію, долженъ, какъ говорятъ философы, признать *социально-историческую трансцендентность* религіи³. Этимъ социологія разъ и навсегда отстранила бы отъ себя всякія возраженія, подобныя тому, какое, напримѣръ, справедливо обращаетъ къ нѣкоторымъ изъ ея представителей извѣстный Берлинскій профессоръ Дильтей. «Внутренній міръ людей того періода который, въ отличіе отъ *доисторическаго*, можно было бы назвать *долитературнымъ*», пишетъ почтенный профессоръ, «то-есть, людей того періода изъ котораго до насъ не сохранилось поэтическихъ созданій, совершенно ускользаетъ отъ историческаго воссозданія, и если Леббоуъ пытается путемъ умозаключеній установить, что всѣ народы нѣкогда пережили стадію атеизма, то-есть, совершеннаго отсутствія религіозныхъ представленій какого бы то ни было рода, или если Спенсеръ утверждаетъ, что религія выросла изъ идей объ умершихъ, то все это лишь *оптн пренебрегающаю границами познанія эмпиризма*, ибо на пограничныхъ пунктахъ исторіи можно только мечтать, точно такъ же какъ и на каждомъ другомъ пограничномъ пунктѣ опыта»⁴. Строки, быть можетъ, нѣсколько рѣзкія, но въ сущности, въ примѣненіи къ названному социологамъ, совершенно справедливыя и хорошо обоснованныя.

³ Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipz. 1883. 1-ter B. S. 174. Sobald, пишетъ Дильтей, die unableitbaren Bestandtheile meines eigenen Lebens, meiner inneren Erfahrung sich mit den historischen Thatsachen und zwar den durch sichere Schlüsse verbürgten Thatsachen, nicht mehr zu geschichtlichem Verständniss zusammenschliessen, bin ich an der Grenze des geschichtlichen Verfahrens angelangt. An diesem Punkte beginnt das Reich des *geschichtlich Transcendenten*. Denn auch das geschichtliche Verfahren hat eine innere, im Bewusstseinsvorgang selber liegende und darum unverrückbare Grenze, so gut, als die naturwissenschaftliche Erkenntniss eine solche hat. Da es in dem gegenwärtigen Bewusstsein vermittelt der geschichtlichen Fakten die Schatten der Vergangenheit erscheinen lässt, so vermag es nun aus dem Leben und der Realität dieses Bewusstseins ihnen ihre Wirklichkeit mitzutheilen.

⁴ Dilthey, op. cit., S. 168: „so sind dies die *Orgien eines die Grenzen des Erkennens missachtenden Empirismus...*“

Вторая *мнимая* задача социологии касается *конца* религии.

Постановка этой задачи есть логическое слѣдствіе постановки первой мнимой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, если религія имѣетъ начало, въ смыслѣ перехода человѣчества отъ безрелигіознаго состоянія къ религіозному, то она должна имѣть и конецъ, въ смыслѣ обратнаго перехода отъ состоянія религіознаго къ безрелигіозному или всемірно-атеистическому и, разъ мы это признаемъ, то задача социологии выяснитъ, *какъ именно* совершится этотъ переходъ. Таково дѣйствительно и есть довольно распространенное въ настоящее время мнѣніе социологовъ. Съ тѣхъ поръ какъ извѣстный Гюйо высказалъ свой сенсационный парадоксъ о «безрелигіозности будущаго»⁵, его положенія стали безоговорочно повторяться, какъ нѣчто самопонятное и будто бы вполне доказанное. Даже и тѣ социологи, которые признаютъ социальную-историческую трансцендентность религіи въ выше выясненномъ смыслѣ, то-есть, рѣшаютъ вопросъ о началѣ религіи въ смыслѣ ея совѣчности человѣку и признаютъ, что человѣкъ религіозенъ по самому его существу и природѣ, даже и эти социологи склоняются иногда къ мысли о вѣроятной безрелигіозности человѣчества въ будущемъ, или если и признаютъ въ социальномъ строѣ будущаго мѣсто за религіею, то отнюдь не въ качествѣ самостоятельнаго фактора, но лишь въ качествѣ служебнаго орудія. При этомъ у религіи отнимается, конечно, все то, что составляетъ ея отличие отъ другихъ началъ жизни и въ чемъ выражается ея собственная природа (отношеніе къ Богу, борьба съ грѣхомъ, культъ, аскетизмъ и проч.). Взамѣнъ этого ей дается новое, будто бы болѣе почетное и значительное, но въ сущности совершенно ей не сродное назначеніе: служить «посредницею между личностію и человѣческимъ родомъ на основаніи научныхъ императивовъ» и въ дѣлахъ «сознательнаго и планомѣрнаго подчиненія личности вѣчнымъ интересамъ человѣческаго рода или, иначе, служить установленію экономической пропорціональности (каждому по его дѣламъ)» и «непрерывному подъему уровня жизни всѣхъ слоевъ населенія, въ особенности же умственному и нравственному развитію человѣчества»⁶.

⁵ *Guyau*: L'irreligion de l'avenir. обстоятельный разборъ этой книги см. у *Franck*: Nouveaux essais de critique philosophique, 1890, pp. 130—164. Литературу о Гюйо см. въ нашей книгѣ: *Очеркъ современной французской философіи*, стр. 315.

⁶ *Штейнъ*, *op. cit.*, стр. 632—4. Знаменитый швейцарскій социологъ съ силою возстаетъ противъ тѣхъ теоретиковъ-мечтателей, которые рассуждаютъ

Ясно, однако, что всё эти разсужденія соціологовъ о «новомъ назначеніи» религіи, ея «соціализаціи», постепенномъ «обмірщеніи» и переходѣ къ служенію, взаѣмнѣ небесныхъ, земнымъ интересамъ и задачамъ жизни,—всѣ эти разсужденія со стороны соціологовъ опять-таки есть преступленіе границъ ихъ компетентности совершенно подобное тому, какое мы отмѣтили въ постановкѣ первой мнимой задачи. И здѣсь снова выступаетъ предъ нами тоже двойное противорѣчіе: противорѣчіе *фактамъ* дѣйствительной религіозной жизни настоящаго, во-первыхъ, и противорѣчіе собственнымъ *исходнымъ предположеніямъ* или *предпосылкамъ* тезиса, во-вторыхъ.

Въ самомъ дѣлѣ, пытаются строить будущее человѣчество, какъ существенно безрелигіозное, значить вводить въ это построеніе, крайне гипотетическое уже и само по себѣ, соображенія, не имѣющія для себя никакихъ основаній въ наличной дѣйствительности и въ данномъ соціальномъ строѣ, который ясно показываетъ что, хотя религіею и пользуются иногда для земныхъ *посюстороннихъ* цѣлей, но и при этомъ, однако, всегда сознаютъ, что собственное назначеніе ея есть указаніе пути къ небу. Вѣдь если мы не захотимъ отвергиваться отъ очевиднѣйшихъ фактовъ, то мы должны безъ колебаній признать, что смыслъ религіозной

о *безрелигіозности* „первобытнаго“ (152) и „будущаго“ (157) человѣчества. Но признавая необходимость „соціализаціи“ религіи будущаго (ср. лекцію 32), то-есть, исключенія изъ „религіи будущаго“ всего ея специфически-религіознаго содержанія и обращая ея единственно на службу земнымъ потребностямъ общества, Штейнъ попадаетъ въ положеніе *по истинѣ трагическое*. Въ отличіе отъ большинства современныхъ ученыхъ, онъ ясно видитъ, что, для измѣненія строя жизни къ лучшему, наприм., для болѣе равномернаго распредѣленія человѣческихъ жребіевъ, необходимо прежде всего внутренне преобразовать самаго человѣка, и что для этого, далѣе, нужна *высшая* преобразующая сила, обладающая *безусловнымъ* авторитетомъ, каковою и является доказанная и оправданная исторически сила религіи. Все это Штейнъ видитъ и видитъ ясно. При всемъ томъ, онъ рекомендуетъ перекроить старую религію *по своему*, „по новому“, въ цѣляхъ соціальныхъ,—*рекомендуетъ религію, которая должна быть создана самимъ человекомъ, въ виду его условныхъ и чисто-вѣщныхъ, земныхъ потребностей!*. Нужно-де исключить изъ религіи все „догматическое“ содержаніе, въ частности изъ христіанства,—его вѣру въ загробное существованіе человѣка, его ученіе о грѣхѣ („буддійскій“ элементъ) и пр., и на этихъ развалинахъ историческаго христіанства построить новую религію радости и довольства (628). Противорѣчіе яркое и очевидное! Какъ, въ самомъ дѣлѣ, можетъ поднять меня то, *что я самъ, по своему желанію, надъ собою ставлю и что всецѣло отъ меня зависитъ?!*..

жизни отнюдь не исчерпывается чисто земными интересами и цѣлями. «Предположите»,— пишетъ извѣстный французскій историкъ религіи, Ревиль,— «предположите, что какой-нибудь обитатель Сириуса или Сатурна, одаренный умомъ, способный обсуждать все, что совершается у насъ на землѣ, но абсолютно ограниченный понятіями о нуждахъ физическихъ, о трудѣ, обезпечивающемъ будущее, о жизни соціальной, объ искусствѣ, наукѣ и морали, спустился на нашу планету и невидимо присутствуетъ при всемъ что на ней совершается. Что онъ увидитъ? Онъ увидитъ, что человѣчeskій родъ много потрудился со времени своего поселенія на своей планетѣ; онъ станетъ наблюдать надъ нашими обществами, войсками, правительствами, искусствами, науками, нравами и *пойметъ* все это. Однако, для него останется цѣлая область земныхъ фактовъ, которые будутъ ему *рѣшительно непонятны*. Онъ увидитъ, что многочисленныя и разнообразныя по формѣ зданія въ опредѣленные дни и часы наполняются народомъ: для чего? Онъ увидитъ, что толпы народа дѣлаютъ самыя странныя движенія, то преклоняютъ колѣна, сложивъ па груди руки и опустивъ голову, то перемѣняютъ свою пищу или даже совершенно отъ нея воздерживаются, то говорятъ, поютъ или сосредоточенно молчатъ; увидитъ, что одни люди одѣты иначе, чѣмъ другіе; увидитъ изображенія, то отвратительныя и гадкія, то изумляющія своею красотой, жертвоприношенія, процессіи, пренія, книги, пытки, а иногда даже кровавыя войны, увидитъ все это, но *мотивъ, смыслъ всего этого отъ него рѣшительно ускользнетъ*. И напрасно онъ будетъ строить различныя предположенія. Его досада удвоится, если кто-нибудь ему скажетъ, что все, что онъ видитъ, есть лишь поверхность своеобразнаго міра, скрытаго въ глубинахъ коллективной и индивидуальной земной жизни. И онъ возвратится на свое небесное свѣтило, все понявъ въ земной жизни, исключая лишь того, что называется религіей»⁷. Вотъ ясная постановка дѣла. За вычетомъ изъ религіозной жизни того, что имѣетъ смыслъ съ земной точки зрѣнія, въ ней остается нѣчто, что не можетъ быть осмыслено и понято съ этой точки зрѣнія и безъ чего религія теряетъ весь свой смыслъ,—остается нѣкоторый X (отношеніе къ Божеству), безъ разгадки котораго мы не поймемъ ея существа. И социологи, предрекающіе «безрелигіозность будущаго» или превращеніе религіи изъ цѣли въ сред-

⁷ А. Révillе Prolegomènes de l'histoire des religions. Paris. 1881. pp. 36—7.

ство вырастающей «соціализаціи», дѣйствительно не хотять понимать и даже знать это. Они хотять удержать религію, предварительно лишивъ ее того, что единственно даетъ ей смыслъ. Однако, это не только *практически-неосуществимый* замысль, но даже и въ чисто теоретическомъ смыслѣ совершенно невозможное построение: безъ мысли о Божествѣ и отношеніи къ нему религія очевидно была бы лишь своею тѣнью и пустымъ именемъ, *vox et praeterea nihil*. Такой религіи нѣтъ и признавать такую религію значитъ противорѣчить *фактамъ*. Это во-первыхъ.

Во-вторыхъ, неменьшею несообразностію было бы возлагать на *такую*, какъ бы сдвинутую съ своего единственно-устойчиваго основанія и лишенную жизненныхъ стихій, религію надежды въ смыслѣ соціального фактора. Если въ прошломъ религія постоянно являлась могучею соціальною силою, то это единственно потому, что она выступала предъ сознаниемъ челоувѣа не только какъ начало сверхличное, но и какъ безусловный авторитетъ, коренящійся на власти Божіей. Лишить религію этого авторитета, то-есть, ея главной, можно даже сказать *единственной*, силы и въ то же время возлагать на нее надежды въ смыслѣ «могучей соціализующей силы будущаго» — это очевидное противорѣчіе или точнѣе самопротиворѣчіе, притомъ въ самой осязательной и кричащей формѣ.

Такимъ образомъ, отрицательная соціологическая прогностика относительно *конца* религій, точно такъ же какъ и гаданіе объ ея *началѣ*, разбивается о двойную трансцендентность религій, совершенно аналогичную трансцендентности исторической: о трансцендентность *конечнаго смысла* религій и трансцендентность ея *безусловной власти* надъ сознаниемъ. И здѣсь, слѣдовательно, какъ въ вопросѣ о началѣ религій, мужественный отказъ отъ *мнимой* задачи, для рѣшенія которой не дано условій, быть бы со стороны соціологовъ наилучшимъ путемъ къ выходу изъ затрудненій и самопротиворѣчій въ область задачъ *дѣйствительныхъ*.

Но если, такимъ образомъ, соціологія должна отказаться отъ вопросовъ о началѣ (происхожденіи) и концѣ религій (въ смыслѣ возврата въ мнимо-первоначальное безрелигіозное состояніе), какъ отъ вопросовъ лежащихъ внѣ ея компетенціи и научныхъ средствъ, то въ чемъ же заключаются, относительно религій, ея дѣйствительныя задачи? Единственно въ выясненіи *условій* и *законовъ* смѣны формъ религіознаго сознанія, опредѣляемыхъ его отношеніемъ къ различнымъ сторонамъ и факторамъ соціальной жизни.

Несмотря на такое ограниченіе соціологін, которое инымъ легко можетъ показаться прямымъ посягательствомъ на нее, соціологія рѣшительно и во всѣхъ отношеніяхъ выиграла бы, если бы ставила своею задачею изученіе религіознаго вопроса именно съ *этой* стороны и въ *этой* формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, отказавшись отъ задачъ *мнимыхъ* и сосредоточивъ все свое вниманіе на задачахъ *дѣйствительныхъ*, она тѣмъ вѣрнѣе могла бы достигнуть тѣхъ двухъ основныхъ цѣлей, которыя ставитъ себѣ всякая *сознательная свои границы* наука: дать руководящія принципы для *пониманія* фактовъ прошлаго и настоящаго, во-первыхъ, и для *условнаго предсказанія* фактовъ будущихъ, во-вторыхъ. Правда, если соціологія заключится въ предѣлахъ только что указанныхъ задачъ, то она должна будетъ выбросить, какъ совершенно излишній и даже вредный балластъ, всѣ разсужденія объ *абсолютныхъ* началѣхъ и концѣхъ религіи и, вмѣсто праздныхъ рѣчей о переходѣ безрелигіознаго состоянія въ религіозное или наоборотъ, будетъ, съ бѣльшимъ соблюденіемъ экономіи, расходовать свои силы на установку болѣе скромныхъ обобщеній и формулъ относительно перехода той или другой *данной формы* религіознаго сознанія, при извѣстныхъ *данныхъ* условіяхъ соціальнаго строя, въ другую. Но и этимъ будетъ достигнуто уже многое. При такомъ условіи и на такой высотѣ своего развитія соціологія окажется столько же незамѣнимымъ союзникомъ всякихъ серьезныхъ практическихъ реформаторовъ настоящаго, сколько важнымъ вспомогательнымъ средствомъ для теоретическаго воссозданія прошлаго (особенно прошлой религіозной жизни человѣчества) и, наконецъ, основаніемъ для условно-гипотетической прогностики будущаго.

На основаніи сказаннаго, отвѣтъ на вопросъ о границахъ и собственной задачѣ соціологін относительно религіи мы можемъ дать въ двухъ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Вопросы объ абсолютномъ началѣ религіи (въ смыслѣ ея возникновенія изъ состоянія принципиально, по существу и природѣ, безрелигіознаго) и ея абсолютномъ концѣ (въ смыслѣ обратнаго перехода въ состояніе по существу безрелигіознаго) лежать внѣ области соціологін, такъ какъ не только по своему конечному смыслу и назначенію, но даже и по своимъ обнаруженіямъ религія трансцендентна всякой соціальной организаціи, то-есть, предваряетъ ее (есть ея *prius*) въ прошломъ точно такъ же какъ, безъ сомнѣнія, будетъ служить необходимымъ услови-

емъ и факторомъ (*condicio sine qua non*) всякой прочной социальной организаціи (Клиддъ, Штейнъ и др.) и въ будущемъ.

2. Собственныя задачи социологіи въ отношеніи къ религіи сводятся, поэтому, во-первыхъ, къ изученію соотношенія религиознаго сознанія съ различными формами сознанія социального (социальная *статика* религиознаго процесса) и, во-вторыхъ, къ установкѣ законовъ смѣны формъ религиознаго сознанія (социальная *динамика* религиознаго сознанія).

Если, согласно наиболѣе распространеннымъ взглядамъ, социологию понимать и опредѣлять какъ науку о «человѣческомъ сожителствѣ и человѣческомъ сотрудничествѣ»², или, говоря технически, какъ изученіе общественной *статики* и *динамики*, то сейчасъ выставленными нами вопросами, очевидно, исчерпываются всѣ основныя задачи социологіи относительно религіи, такъ какъ первый вопросъ ставитъ задачу социальной «статики» религиознаго сознанія, а второй—задачу его «динамики».

II.

Религія въ соотношеніи съ социальными факторами. (Статика общественно-религиознаго сознанія).

Говорить о *статикѣ* общественно-религиознаго сознанія можно, повидимому, лишь въ смыслѣ самомъ отдаленномъ и условномъ. Въ самомъ дѣлѣ, не только въ *общечеловѣческой* исторіи религиознаго сознанія мы видимъ подвижность и постоянный переходъ его различныхъ формъ другъ въ друга, но даже и у *одного народа*, въ одинъ историческій моментъ его существованія, замѣчаемъ чрезвычайное разнообразіе подвижныхъ и крайне неустойчивыхъ проявленій религиозной жизни, начиная отъ высокихъ и развитыхъ формъ до самыхъ грубыхъ суевѣрій. Это обстоятельство, повидимому, дѣлаетъ «статикѣ» религиознаго сознанія *принципально* невозможною. Однако, если, съ другой стороны, мы обратимъ вниманіе на то, что при всей своей подвижности религиозное сознаніе человѣчества все же отлилось, какъ бы кристаллизовалось въ опредѣленныя типовыя формы (теизмъ, пантеизмъ, деизмъ, политеизмъ и т. д.), то сомнительный на первый взглядъ терминъ («статика религиознаго сознанія») получить свой опредѣленный смыслъ. И хотя современная социологія даетъ еще очень мало данныхъ для построенія этой спеціальной отрасли

² Штейнъ, *op. cit.*, стр. 33.

соціологической науки, однако нѣкоторыя логически-правомѣрные обобщенія и точки опоры для дальнѣйшихъ обобщеній могутъ быть намѣчены уже и теперь.

Соціальная статика религіознаго сознанія должна разъяснить, *почему*, по дѣйствию какихъ причинъ и подъ вліяніемъ какихъ условій, совершается повышение или пониженіе религіознаго сознанія и, соотвѣтственно этому, его обнаруженіе въ той или другой устойчивой, типовой формѣ. Рѣшеніе же этой задачи въ области соціологій представляетъ лишь частный случай и специальное примѣненіе къ религіозной жизни общесоціологическаго закона, *закона соотношенія* (согласія и содѣйствія или, наоборотъ, борьбы) между различными соціальными факторами общественнаго сознанія: тонъ и окраску религіозной жизни даетъ тотъ факторъ (или форма общественнаго сознанія), который въ данный моментъ сосредоточиваетъ на себѣ преимущественное вниманіе, въ наибольшей мѣрѣ привлекаетъ къ себѣ на службу общественныя силы, чрезъ то самое подчиняя себѣ другіе соціальныя факторы. Это же господство одного соціальнаго фактора (или одной формы общественнаго сознанія) надъ другими, въ свою очередь, обусловливается тѣмъ, что *въ данный моментъ* онъ всего болѣе отвѣчаетъ *инстинктамъ соціальнаго самосохраненія*.

«Несомнѣнно», — шлетъ Людвигъ Штейнъ, — «существуетъ борьба идей и учрежденій за существованіе. Духовныя и соціальныя силы борются между собой на жизнь и на смерть до тѣхъ поръ, пока какая-нибудь идея, общающаяся соотвѣтственному общественному агрегату, являющемуся ея представителемъ, наибольшую выгоду, именно въ силу этого преимущества побѣждаетъ всѣ другія и такимъ образомъ на извѣстное время занимаетъ господствующее положеніе. Такая идея можетъ быть философской, какъ было во время разцвѣта греческой философіи, или религіозной, какъ было въ средніе вѣка, или экономической, какъ было во время крестьянскихъ войнъ, или политической, какъ было во время великой французской революціи или, наконецъ, соціальной, какъ въ настоящее время. Побѣда неизбѣжно остается за такою идеей, которая по принципу имманентной телеологій общается соотвѣтствующему времени наибольшую выгоду, нравственную или экономическую. Бываютъ эпохи видѣвшія наибольшую выгоду въ нравственномъ оздоровленіи, какова, напри- мѣръ, была эпоха установленія христіанства; бываютъ и другія эпохи, видящія такую выгоду прежде всего въ экономической

реформъ, какова, напримѣръ, современная эпоха. Всегда *регуляторомъ такого выбора господствующей идеи бываетъ инстинктъ самосохраненія* *.

Этотъ тезисъ, конечно, вполне примѣнимъ и къ жизни общественно-религіознаго сознанія. Но не трудно замѣтить что уже и на общесоціологической почвѣ онъ страдаетъ излишнею общностию. Безспорно, инстинктъ самосохраненія или, — добавимъ, очевидно, подразумеваемое швейцарскимъ соціологомъ, хотя и опущенное по буевѣ, дополненіе, — инстинктъ соціального самосохраненія существуетъ и проявляется въ соціальной жизни. Но въ чемъ заключается задача именно *соціального самосохраненія*? Какъ понимается *соціальный субъектъ*, носитель соціальной организации? Въ чемъ его сущность, сохраненіе которой онъ понимаетъ какъ свое высшее благо?

Этотъ вопросъ, имѣющій и для общей соціологіи значеніе гораздо большее того чѣмъ какое ему обыкновенно усвояютъ, особенно важенъ для насъ въ нашемъ частномъ случаѣ. Дѣло въ томъ что и надъ жизнью *общественнаго* религіознаго сознанія имѣетъ власть тотъ же законъ которымъ опредѣляется *личная* религіозная жизнь, *законъ сродства* религіозныхъ вѣрованій съ общимъ строемъ нашей душевной жизни. Если отдѣльный человѣкъ имѣетъ непреодолимое стремленіе пересоздавать образъ Божества по своему собственному подобию, то и человѣкъ коллективный или общество имѣетъ совершенно такое же стремленіе переносить въ область своихъ религіозныхъ представленій черты своей наличной соціальной жизни. Извѣстный афоризмъ одного апологета церкви: «Покажи мнѣ твоего человѣка, и я покажу тебѣ твоего Бога», этотъ афоризмъ, *mutatis mutandis*, можетъ быть примѣненъ и къ общественно-религіозной жизни. Отсюда слѣдуетъ, что, при разъясненіи законовъ и условій соціально-религіозной статистики, весьма важно имѣть въ виду природу и особенности «коллективнаго человѣка», переживающаго въ томъ или другомъ частномъ случаѣ религіозный процессъ.

Здѣсь можно различать два основные типа, обозначаемые довольно прочно установившимися, какъ въ популярномъ сознаніи такъ и въ наукѣ (соціологіи), терминами: *общество* въ тѣсномъ смыслѣ, съ одной стороны, и *толпу* или *массу*, съ другой. Общество, въ смыслѣ развитой и тѣсно связанной истинно-человѣческими

* Штейнъ, *op. cit.*, стр. 49—50.

отношеніями (установленіями, учрежденіями и проч.) соціальной организаціи, съ болѣе или менѣе ясно сознанныю *нормою* взаимоотношенія различныхъ соціальныхъ элементовъ и факторовъ, соотвѣтственно ихъ внутреннему достоинству, такое общество естественно будетъ стремиться придавать и своей религіозной жизни возможную высоту или по меньшей мѣрѣ держаться на высотѣ, разъ оно ея такъ или иначе достигло. Напротивъ, толпа или масса, со слабо выраженной внутренней связностью, съ пониженнымъ уровнемъ интересовъ, стремленій и т. д., и въ религіозной жизни неизбежно должна явиться началомъ разложенія, пониженія и упадка ¹⁰.

¹⁰ Понятіе *толпы* въ отличіе отъ *общества* и описаніе ея различныхъ категорій см. у *Густава Лебона*: „Психологія народовъ и массъ“, перев. съ франц. Фридмана и Пименовой. Спб. 1896, стр. 281—5. Ср. *Сиселе*: „Преступная толпа, опыты коллективной психологіи“, перев. съ франц. Аванасьева, Спб. 1893, и *Тарда*: „Законы подражанія“, перев. съ франц. Спб. 1892. Уже *Тардь* (см. особенно главу третью: *Что такое общество?*) совершенно справедливо отмѣтилъ въ жизни общества (которое, однако, у него недостаточно ясно отличено отъ толпы,—ср. его парадоксальное положеніе: „соціологія держится своими корнями за психологію, за самую сокровенную и темную для насъ физиологію; общество—это подражаніе, а подражаніе—родъ гипнотизма...“ стр. 89),—итакъ, уже *Тардь* справедливо, хотя и съ утрировкой, отмѣтилъ наличность въ обществѣ *высознательныхъ*, механизованныхъ моментовъ: „общество не могло бы жить, не могло бы сдѣлать шага впередъ, измѣниться, не обладая сокровищемъ рутинны, обезьянства и совершенно бараньей стадности“ (стр. 76). *Сиселе* и *Лебонъ* раздѣляютъ этотъ взглядъ, но полагаютъ,—и въ этомъ ихъ существенная поправка къ *Тарду*,—что преобладаніе въ жизни высознательныхъ моментовъ (подражательность, гипнотизація, внушеніе и т. п.) характеризуетъ лишь *толпу* въ отличіе отъ *общества*. Именно этимъ они объясняютъ вывелирующее, *попикательное* вліяніе толпы на средняго человѣка и развитіе въ толпѣ тѣхъ, чуждыхъ хорошо организованному обществу, свойствъ, благодаря которымъ она является чѣмъ то *неукротимостійнымъ* и *стрикшимъ*, началомъ разложенія и упадка.

„Толпа“, пишетъ *Сиселе*, „больше расположена ко злу, чѣмъ къ добру. Героизмъ, доблесть, доброта могутъ быть качествами одного индивида; но они никогда, или почти никогда, не являются отличительными признаками большаго собранія индивидовъ. Въ этомъ насъ убѣждаетъ самое обыкновенное наблюденіе: толпа индивидовъ всегда наводитъ страхъ; очень рѣдко отъ нея ждуть чего-нибудь хорошаго. Весь міръ знаетъ по опыту что прихѣть развратника или помѣшаннаго можетъ увлечь толпу къ преступленію; очень немногіе вѣрятъ, и на самомъ дѣлѣ это происходитъ весьма рѣдко, чтобы голосъ порядочнаго человѣка могъ убѣдить толпу успокоиться. Коллективная психологія богата сюрпризами: сто, тысяча человѣкъ соединившись могутъ

Разсмотримъ сначала вопросъ о соотношеніи формъ религіознаго сознанія съ началами нормально развитой соціальной организаци, съ жизнію «общества» въ собственномъ смыслѣ.

совершать поступки, которыхъ не совершить ни одинъ изъ нихъ въ отдѣльности; но эти сюрпризы по большей части печальнаго свойства. Отъ соединенія хорошихъ людей вы почти никогда не получите прекрасныхъ результатовъ; часто результатъ будетъ только посредственнымъ, подчасъ даже очень сквернымъ. Толпа это субстратъ въ которомъ микробъ зла развивается очень легко, тогда какъ микробъ добра умираетъ почти всегда, не найдя подходящихъ условій жизни. Большая часть понимаетъ что поступаетъ дурно, и все-таки дѣлаетъ это, потому что ее толкаетъ и увлекаетъ толпа. Члены ея знаютъ что, не послѣдуя они за общимъ теченіемъ, имъ придется расплатиться за это названіемъ подлецовъ и сдѣлаться жертвами чужаго гнѣва. Чисто матеріальный страхъ быть обруганнымъ и получить побой соединяется съ моральнымъ страхомъ прослыть трусомъ. Большая часть добрыхъ людей, находясь среди разъяренной толпы, должна, благодаря роковому закону психическаго мимизма, вести себя такъ, какъ и тѣ, которые ихъ окружаютъ.

*„Подобно тому какъ некоторыя животныя чтобы избѣжать глазъ своихъ враговъ и такимъ образомъ спастись принимаютъ окраску среды въ которой живутъ, точно такъ же и люди, избывая преслѣдованій и побоевъ, тоже переименовываютъ нравственную окраску отъ окружающаго, т.-е. они кричатъ все то, чего хотятъ другіе, и дѣлаютъ то, къ чему увлекаетъ ихъ общее теченіе. Вотъ почему дурныя страсти одерживаютъ въ толпѣ верхъ, уничтожая всякое доброе начиваніе меньшинства. При этомъ вследствие психологическаго броженія зародыши всѣхъ страстей поднимаются изъ глубины души, и какъ въ химическихъ реакціяхъ между несколькими веществами получается новая и отличная вещества, точно также отъ психологическихъ реакцій между которыми чувствованіями возникаютъ новые, странные, неизвѣстные до того времени человѣческой души порывы. Въ подобныхъ случаяхъ, когда нѣтъ возможности не только разсуждать, но даже ясно видѣть и слышать, самый ничтожный фактъ принимаетъ грандіозныя размѣры и малѣйшее возбужденіе доводитъ до преступленія. Въ этихъ-то случаяхъ толпа предаетъ смерти невиннаго человѣка, не выслушавъ даже его. Отсюда естественно заключить что возбужденіе и гнѣвъ толпы, которая чувствуетъ ихъ очень глубоко переходятъ въ короткое время, благодаря одному только вліянію численности, въ настоящее бѣшенство. Это страшное вліяніе численности подтверждается наблюденіями всѣхъ естественныхъ наблюдателей. Такъ, горюхо извѣстенъ фактъ, что ярость какого-нибудь животнаго увеличивается прямо пропорціонально числу сотоварищей, которыхъ онъ видитъ предъ собою и такимъ же образомъ уменьшается отъ большей или меньшей степени ея изолированности“... стр. 41—56, *passim*. Ср. Густавъ Лебонъ въ „Психологінъ массъ“ (отд. первый, гл. вторая, §§ 2—4).*

Теорія Сигеле (Тарда, Фуриала, Лебона и др.) не разъ подвергалась осужденію и ожесточеннымъ нападкамъ. Однако, нападки эти касались не природы толпы, не самой ея психологінъ,—въ этомъ отношеніи въ настоящее время

Какъ бы далеко «индивидуальная психологія» ни проводила свой анализъ основаній вѣры, какъ бы тщательно она ни обна- жала ея корни въ личномъ сознаніи, этотъ анализъ все же не будетъ достаточно полонъ и точенъ, если «индивидуальной пси- хологіи» въ данномъ случаѣ не придетъ на помощь «психологія коллективная». Въ извѣстномъ смыслѣ и съ извѣстными ограни- ченіями можно сказать что религіозная вѣра является «биогене- тическимъ» принципомъ коллективной психологіи и общественной жизни *точно такъ же, какъ* она служитъ такимъ принципомъ для индивидуальной психологіи и личной душевной жизни ¹¹. *II социальная организация, въ ея наиболее глубокихъ жизненныхъ момен- тахъ, имѣетъ религіозную природу.* Необходимые элементы рели- гіознаго сознанія, принципъ довѣрія или вѣры, стремленіе подчи- нить свою раздробленную мысль и жизнь *единому началу, мора-*

замѣчается довольно устойчивое единомысліе,—но лишь *мотивовъ* обособленія толпы отъ нормально - организованнаго общества. Такъ, наприм., нѣкто г. И. Д—въ, въ своей несправедливо - рѣзкой статьѣ, посвященной разбору этой теоріи («Психологія преступной толпы, криминологическо-антропологическій очеркъ», *Русская Мысль*, декабрь, 1894 г., стр. 130—158), полемизировавъ съ Тардомъ, Сигеле и проч., настаиваетъ на томъ, что мотивы и факторы образованія толпы не антропологической, но главнымъ образомъ *соціальной* природы (бѣдность, голодъ, безработица и т. д.). Намъ, однако, эти подро- бности, по свойству нашего вопроса, занимать не могутъ. Главное для насъ,— понижательное, такъ сказать, разлагающее дѣйствіе толпы въ отношеніи къ началу духовной жизни,—при современномъ состояніи «коллективной психоло- гіи», можно признать прочно установленнымъ тезисомъ.

Въ частности, о *понижающемъ дѣйствіи массы на религіозныя вѣрованія* много тонкихъ психологическихъ замѣчаній высказано покойнымъ *Ф. М. До- стоевскимъ* («Братья Карамазовы», гл. о *Великомъ Инквизиторѣ*). «Нѣтъ заботы», пишетъ Достоевскій, «безпрерывнѣе и мучительнѣе для человѣка какъ, оставшись свободнымъ, сыскать поскорѣе того, предъ кѣмъ преклониться. Но ищетъ человѣкъ преклониться предъ тѣмъ, что уже безспорно, чтобы всѣ люди разомъ согласились на всеобщее предъ нимъ преклоненіе. Ибо забота этихъ далекихъ созданій не въ томъ только состоитъ, чтобы сыскать то, предъ чѣмъ мнѣ или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтобы и всѣ увѣровали въ него и преклонились предъ нимъ и чтобы непремѣнно *есть* *вмѣстѣ*. Вотъ эта *потребность общности преклоненія и есть главнѣйшее му- ченіе каждою человека единично и какъ цѣлго человечества съ начала вѣковъ.* Изъ-за всеобщаго преклоненія они истребляли другъ друга мечомъ. Они со- зидали боговъ и зывали другъ къ другу: „Бросьте вашихъ боговъ и придите поклоняться нашимъ, не то смерть вамъ и богамъ вашимъ!“ И такъ будетъ до скончанія міра, даже и тогда, когда исчезнутъ въ мірѣ боги: все равно, падутъ предъ идолами“...

¹¹ См. выше, главы II—IV: *Психологія вѣры*.

лизация отношеній къ нему, усвоеніе ему верховнаго *сверхличнаго* авторитета и власти надъ жизнью и мыслью сознанія единоличнаго,—эти основные составные элементы религіознаго сознанія суть въ то же время и основные принципы всякой, сколько-нибудь развитой и сколько-нибудь удовлетворяющей потребностямъ истинно человѣческаго общезитія, организаціи, всякаго сноснаго общественнаго существованія.

Что касается, прежде всего, принципа *доверія* или *вѣры*, то его громадное социальное значеніе и даже отчасти его социальная природа стоять, конечно, внѣ всякаго сомнѣнія: безъ этого, такъ сказать, *соціального цемента*, говоря строго, общественная жизнь немыслима, а съ другой стороны именно *соціальное* обнаруженіе вѣры есть ея первичное и, потому, самое типичное обнаруженіе. Въ нѣкоторомъ смыслѣ *соціальная вѣра* является, такимъ образомъ, какъ бы колыбелью и воспитательницею *вѣры религіозной*. Во всякомъ случаѣ, съ формально-психологической точки зрѣнія между обоими этими обнаруженіями вѣры существуетъ полная аналогія. Въ самомъ дѣлѣ, религіозная вѣра есть, во-первыхъ, признаніе существа *невидимаго* (даже и зрѣнію ума) и, во-вторыхъ, опредѣляемое актомъ этого признанія практическое отношеніе къ нему, преданность ему сердцемъ, сосредоточеніе или устремленіе въ направленіи къ нему всей жизни. Въ интимнѣйшихъ социальныхъ отношеніяхъ, отношеніяхъ ребенка къ родителямъ, подчиненныхъ къ власти, отдѣльнаго человѣка къ своему народу, подданнаго къ царю, мы находимъ тотъ же самый фактъ или факторъ: измѣненъ объектъ, но сущность отношеній осталась та же. Отнюдь не на знаніи только основываемъ мы наши взаимныя отношенія въ указанныхъ и подобныхъ случаяхъ. Знаніе, въ смыслѣ очевиднаго или доказаннаго удостовѣренія, здѣсь отнюдь не достаточно. Даже больше: иногда мы вѣруемъ и основываемъ свои социальныя отношенія рѣшительно *наперекоръ* очевидности знанія (напримѣръ, повинujemy *недостойнымъ* носителямъ власти, служимъ, по довѣрію къ приказавшему, такому дѣлу, благоприятный исходъ котораго болѣе чѣмъ проблематиченъ и т. д.). Практическіе мотивы восполняютъ здѣсь недостаточность теоретической очевидности совершенно такъ же, какъ и въ жизни религіозной. Особенно ярко выступаетъ это въ тѣхъ проявленіяхъ социальной вѣры, въ которыхъ моментъ довѣрія осложненъ моментами *беззавѣтной взаимной преданности* другъ другу отдѣльныхъ социальныхъ еди-

ницъ, доходящей до готовности на самопожертвованіе, сознаниемъ *высоты и святости* этихъ отношеній и т. д.: здѣсь социальныя отношенія прямо и въ собственномъ смыслѣ принимаютъ *религіозный характеръ*. При этомъ, въ сущности, будетъ все равно, скажемъ ли мы, что моментъ вѣры перенесенъ съ религіознаго отношенія на социальныя или, наоборотъ, съ этихъ на то: фактически, въ дѣйствительной жизни, бываетъ такъ и иначе; но съ точки зрѣнія обще-теоретической и психологической, очевидно, мы должны разсматривать религіозную вѣру и вѣру социальную какъ два типичныя обнаруженія одного и того же корня, глубоко заложенаго въ душѣ, два обнаруженія одного и того же *биогенетическаго* принципа душевной жизни.

Совершенно подобное же слѣдуетъ сказать о стремленіи къ *единству*, равно проникающему и жизнь религіознаго сознанія и всякую социальную организацію. Социальная жизнь есть вѣдь, въ сущности, не чтò иное, какъ система взаимоотношеній и взаимодействій, объединенныхъ какимъ-либо *однимъ* направляющимъ началомъ. И въ этомъ отношеніи опять-таки полную аналогію социальной организаціи и жизни представляетъ жизнь религіознаго сознанія съ его, даже въ самыхъ раздробленныхъ формахъ, все еще ярко выраженнымъ монистическимъ (объединительнымъ) стремленіемъ, которое проявляется въ установкѣ всевозможныхъ градаций, іерархическихъ субординацій божествъ и т. д. И здѣсь опять въ сущности совершенно все равно, станемъ ли мы толковать указанную аналогію какъ перенесеніе свойствъ религіозной жизни на социальную или наоборотъ: истина въ томъ что и тамъ и здѣсь предъ нами проявленіе одного и того же монистическаго стремленія, глубоко проникающаго всю и всякую нашу душевную жизнь. Разница здѣсь замѣчается развѣ лишь въ томъ что въ религіи, особенно монотеистической, это стремленіе находитъ свое *наибольше чистое* и вмѣстѣ *наибольше конкретное* выраженіе—признаніе единства во множествѣ идей, силъ и потенцій.

Далѣе мы находимъ строжайшее соотношеніе между нравственнымъ характеромъ, жизнью религіознаго сознанія и *этико-социальными* отношеніями. Чувство зависимости, которое отдѣльный членъ испытываетъ въ отношеніи къ социальной группѣ, преданность ея интересамъ, сознаніе себя лишь ея орудіемъ или органомъ,—всѣ эти и инныя имъ подобныя *этико-социальныя* обязанности представляютъ опять-таки аналогію религіозныхъ

обязанностей. Говоря строго, со стороны содержания здѣсь полное тождество. Разница лишь въ степени силы и авторитета, съ которою однѣ и тѣ же нравственныя обязанности налагаются на сознание въ томъ и другомъ случаѣ: то какъ соціальныя, то какъ религіозныя. Мы замѣчаемъ здѣсь самую послѣдовательную постепенность перехода отъ условныхъ и продолжающихся лишь опредѣленное время обязательствъ до безусловныхъ требованій, связующихъ волю вѣчнымъ и неизмѣннымъ закономъ. Отношеніе между этическими моментами религіознаго сознанія и такими же соціальнаго, очевидно, обоюдное: первые сообщаютъ послѣднимъ верховную санкцію и являются ихъ глубочайшимъ основаніемъ, послѣдніе обогащаютъ первые конкретнымъ содержаніемъ. Вотъ почему, коль скоро въ томъ или другомъ случаѣ соціальная организація отрѣшается отъ своихъ, по существу ей присущихъ, этико-религіозныхъ началъ, она не только сама подпадаетъ процессу прогрессивнаго пониженія и въ концѣ-концовъ частичнаго или всецѣлаго разложенія, но по силѣ взаимодѣйствія и взаимовліянія влечетъ за собою пониженіе и религіознаго сознанія: его этическіе моменты неизбежно при этомъ становятся бѣднѣе по содержанію, утрачиваютъ свою формальную связность и авторитетъ.

Но самая важная сторона въ отношеніи между религіознымъ началомъ жизни и соціальною организаціею,—моментъ гдѣ предъ нами съ очевидностію обнаруживается не только аналогія, но именно *приматъ* религіознаго сознанія въ сравненіи съ соціальнымъ,—есть ихъ сверхличный характеръ, равно присущій (конечно, въ разной степени) какъ жизнь религіознаго сознанія, такъ и верховнымъ началамъ соціальной и общающей имъ непререкаемую авторитетность. Соціологи справедливо отмѣчаютъ, касаясь этого вопроса, *противорѣчіе* между личными интересами соціальной группы и интересами послѣдней. Инстинктъ индивидуальнаго самосохраненія сплошь и рядомъ внушаетъ отдѣльному человѣку образъ дѣйствій совершенно противоположный тому какой внушаетъ инстинктъ соціальнаго самосохраненія и если при этомъ все же побѣждаетъ послѣдній, то это зависитъ единственно отъ того, что интенсивно равный мотивъ въ послѣднемъ случаѣ получаетъ большую цѣнность и высшій авторитетъ, который переносится на принципы и цѣли соціальной жизни изъ области религіознаго сознанія.

«Главная и основная особенность исторіи», — пишетъ известный соціологъ Бенжаменъ Киддъ, — «особенность значеніе которой до сихъ поръ вполне ясно не было понято ни наукой, ни философией, есть та *борьба*, которую человекъ велъ въ любую эпоху своего общественнаго развитія съ цѣлію покорить себя своей же собственной разумъ. Силы для этой борьбы онъ несомнѣнно почерпалъ изъ своихъ религіозныхъ вѣрованій. Мы поэтому позволимъ приходимъ къ тому заключенію что роль этихъ вѣрованій въ эволюціи человечества состоятъ въ томъ чтобы придавать *супрарациональную*, то-есть, сверхразумную санкцію поведенію личности, которое необходимо чтобы поддерживать происходящее развитіе общества, но которое по самой природѣ вещей не можетъ имѣть рациональной санкціи. Отсюда слѣдуетъ что опредѣленіе религіи, поскольку она интересуетъ науку какъ явленіе именно социальное, можетъ быть выражено приблизительно въ слѣдующихъ словахъ: *религія есть образъ вѣрованій, снабжающий супрарациональными правилами ту обширную область личной жизни, въ которой личные интересы и интересы социального организма противоположны другъ другу и посредствомъ котораго первые интересы подчиняются вторымъ въ силу общихъ интересовъ эволюціи всей расы*»¹².

Это опредѣленіе, противъ котораго, какъ ни странно, повидимому, оно звучитъ, въ сущности нельзя выставить ни съ какихъ точекъ зрѣнія никакихъ серьезныхъ возраженій, пока мы имѣемъ въ виду религію именно какъ *явленіе социальное*, это опредѣленіе точно и опредѣленно ставитъ предъ сознаніемъ одну изъ самыхъ глубокихъ и основныхъ соціологическихъ истинъ, а именно: *социальная организація въ ея истинной природѣ и существъ есть одна изъ формъ естественнаго откровенія сверхразумнаго авторитета религіи и ея непреерекаемой власти надъ сознаніемъ—коллективнымъ столько же, сколько и единичнымъ*¹³.

¹² Бенжаменъ Киддъ: „Социальная эволюція“. Перев. съ англ. съ предисловіями Н. К. Михайловскаго и проф. Вейсмана, стр. 93 и 97. Ср. Людвигъ Штейнъ, *op. cit.*, стр. 152: „только при появленіи религіи начинается процессъ одухотворенія общественности; религія начинаетъ пріять духовную нить, объединяющую психические интересы личностей“.

¹³ Въ самомъ дѣлѣ, надъ человекомъ вѣдь не могъ бы имѣть безусловной власти *его собственный* продуктъ. Поэтому, очевидное противорѣчіе, съ одной стороны, усвоить религіи верховный непреерекаемый авторитетъ, а съ другой—считать ее созданиемъ самого человека или человечества (какъ дѣлаетъ это Штейнъ, см. выше, примѣч. 6).

Итакъ, нормально организованное общество, жизнь котораго опредѣляется совмѣстнымъ дѣйствіемъ всѣхъ социальныхъ факторовъ въ ихъ естественной (опредѣляемой ихъ существомъ) іерархіи, не можетъ не быть религиозно: ибо, вѣдь, всякія социальныя отношенія, какія бы мы ни взяли,—будутъ ли то отношенія семейно-родовыя, гражданско-юридическія, государственно-административныя и военныя, экономическія или какія-либо другія,—будутъ тѣмъ совершеннѣе чѣмъ больше они проникнуты указанными выше социально-религиозными моментами и наоборотъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь взаимное довѣріе (вѣра), чувство солидарности, стремленіе къ опредѣленію своихъ дѣйствій мотивами нравственными и къ подчиненію своего эгоизма сверхличному авторитету, все это можетъ только улучшать и возвышать социальныя связи и отношенія, въ какой бы специальной формѣ они, въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, ни являлись ¹⁴. Вотъ почему можно сказать что социальныя мотивы ясно сознанныя въ своей истинной сущности и основѣ приводятъ общество къ наиболѣе совершенной формѣ естественной религіи, къ *этическому монотеизму* который является наиболѣе воспріимчивою почвою для религіи откровенной. И если бы законы социальной статистики, опредѣляющіе нормальное взаимоотношеніе социальныхъ силъ и факторовъ, такъ часто не нарушались произволомъ отдѣльныхъ членовъ общества, вносящихъ въ него ферменты социального разложенія, то и статика общественно-религиознаго сознанія не была бы пустымъ словомъ: религиозная жизнь отлилась бы тогда въ одну устойчивую форму, именно въ форму *этического монотеизма*.

*Этого однако въ дѣйствительности, какъ извѣстно, нѣтъ и очень простой причинѣ: рядомъ съ началами добрыми и творческими въ человѣкѣ живутъ, какъ извѣстно, начала злыя и разрушительныя, а когда люди сходятся вмѣстѣ, вступаютъ въ общеніе и союзы, то послѣдній элементъ, начало *злое* получаетъ замѣтное и согласно отмѣчаемое почти всѣми социологами преобладаніе. Вслѣдствіе этого социальныя факторы и силы неизбежно выводятся изъ ихъ нормальнаго взаимоотношенія, и само общество, подпавъ процессу дезорганизаціи, превращается изъ организма въ социальный агрегатъ съ нѣсколькими отъединенными другъ

¹⁴ Georg Simmel: Zur Soziologie der Religion (*Neue Deutsche Rundschau*, 1898, 2, S. 111—123). Ср. *Илмейнъ*, лекція 11-я.

отъ друга центрами жизни или, что то же, въ *толпу*. При этомъ въ социальной жизни происходитъ то же, что въ ослѣпленной страстию борьбѣ двухъ людей изъ-за одного какого-нибудь интереса: ради временной побѣды и сомнительнаго торжества часто жертвуютъ длящимся и прочнымъ благополучіемъ или, въ примѣненіи къ социальной группѣ, устойчивымъ социальнымъ равновѣсіемъ. Вмѣсто того, чтобы оставаться верховнымъ зиждительнымъ началомъ жизни, религія при этомъ превращается въ простое средство служенія задачамъ социального благополучія, въ орудіе для достиженія торжества того или другого частнаго социального фактора, представляющаго въ данный моментъ наивысшій интересъ для исключительнаго развитія той или другой стороны общественной жизни. Тогда религиозное начало, сведенное съ своей высоты, принимаетъ несоотвѣтствующее ему внѣшнее выраженіе и общественно-религиозное сознаніе, вступивъ на этотъ путь, переживаетъ рядъ метаморфозъ: его единство разрушается и уровень понижается. Не только въ язычествѣ, гдѣ этотъ естественный процессъ разложенія религиознаго сознанія не сдерживается началомъ сверхъестественнымъ, но и въ религіи откровенной, христіанской, мы ясно замѣчаемъ то же явленіе¹⁵.

¹⁵ На западныхъ исповѣданіяхъ, католичество и протестантизмъ, это, какъ извѣстно, отразилось съ особенною ясностію. Вообще классовые интересы и привычки человѣка имѣютъ большое вліяніе на усвоеніе христіанства. Въ интересной работѣ *Пауля Гопэ (Paul Gohre)*, помѣщенной въ январской кн. 1899 г. нѣмецкаго журнала *Unscharf*: „Идея Бога въ различныхъ классахъ народа“, показано, что христіанское ученіе о Богѣ, въ различныхъ классахъ нѣмецкаго народа, преложилося весьма различно, *въ прямой зависимости отъ классовыхъ интересовъ*. Такъ, нѣмецкій крестьянинъ смотритъ на религію какъ на своего рода подать Богу, которую онъ и считаетъ своею обязанностію выплатить аккуратно. Земельные собственники видятъ въ религіи основу всего социального строя и, въ частности, послѣднее основаніе своего права на владѣніе земельными участками и уже по этой одной причинѣ, то-есть, чтобы служить хорошимъ примѣромъ другимъ, крѣпко держатся религіи. *Буржуазія*, въ общемъ, довольно индифферентна въ отношеніи къ религіи; но она все же не порываетъ съ нею—въ силу привычки. Только *городской пролетариатъ*, вмѣстѣ съ *людьми либеральныхъ профессій* (врачи, учителя, адвокаты, журналисты и т. д.), составляетъ печальное исключеніе: по тѣмъ или другимъ мотивамъ эти люди думаютъ, что могутъ обойтись безъ религіи и что вообще религія будто бы ужъ отжила свое время. Но за то, какъ противовѣсь имъ, во всѣхъ классахъ и слояхъ общества существуетъ много искренно и глубоко вѣрующихъ людей, объединенныхъ общею вѣрою въ *Провидѣніе*. Ср. остроумныя и въ общемъ вполнѣ правильныя соображенія о вліяніи социальныхъ условій на

Здѣсь множество формъ. Пути, которыми совершается разложене религіознаго сознанія въ дезорганизованномъ, превратившемся въ *толпу*, обществѣ, чрезвычайно разнообразны. Однако, и здѣсь все же можно выдѣлить четыре основныхъ типовыхъ формы процесса (по противоположности съ четырьмя указанными выше моментами нормально дѣйствующаго общественно-религіознаго сознанія), которыя представляютъ какъ бы общіе стоки или каналы, отводящіе религіозную мысль и жизнь съ высотъ естественнаго этическаго монотеизма. Эти процессы суть: 1) *развитіе суевѣрій*, какъ необходимая замѣна изсякшей, живой и здоровой, соціальной вѣры и взаимнаго довѣрія членовъ общества; 2) *дробленіе* дотолѣ единаго религіознаго сознанія и, соотвѣтственно, его единаго объекта, какъ необходимое слѣдствіе разрыва религіозно-соціальной связи; 3) вторженіе въ религіозное сознаніе и жизнь представленій, вѣрованій и культовъ безнравственныхъ, какъ естественное слѣдствіе утраты чувствъ солидарности и власти надъ сознаніемъ нравственно-соціальныхъ нормъ жизни; наконецъ, 4) низведение религіознаго начала съ высоты сверхразумнаго авторитета и сверхличной силы до уровня *орудія эгоистическихъ желаній* и холоднаго разсудочнаго разсчета (утилитарное отношеніе къ религіи). Всѣ эти черты въ бѣльшей или меньшей степени дѣйствительно присутствуютъ не только въ сознаніи языческомъ, но даже иногда и христіанскомъ,—когда оно въ той или другой соціальной группѣ (сектѣ), порывая связи, дотолѣ державшія его на высотѣ, чрезъ то самое подпадаетъ процессу разложенія. Ослабленіе вѣры, политеистическія (и даже иногда полидемоническія) стремленія въ области религіознаго представленія, теорія и практика религіознаго антиномизма и, наконецъ, религіозной утилитаризмъ: всѣ эти формальные признаки начавша-

усвоеніе народами Европы христіанства у Бокля: „Исторія цивилизаціи въ Англіи“, русск. перев. *Буйницкаго*, Спб. 1895, стр. 107 и слѣд. „Въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій“,—такъ можно формулировать основную мысль автора его собственными словами (стр. 108),— „послѣ повсемѣстнаго водворенія христіанской религіи она не могла приносить свойственныхъ ей плодовъ по той причинѣ, что ей пришлось дѣйствовать посреди невѣжественныхъ и потому суевѣрныхъ людей, которые въ силу своего суевѣрія всячески испажали ученіе, недоступное ихъ пониманію въ его первоначальной чистотѣ“ (стр. 108). Вообще, „когда какой нибудь народъ, вслѣдствіе специальныхъ или, какъ обыкновенно говорятъ, случайныхъ причинъ, исповѣдуетъ религію, которая болѣе ушла впередъ, чѣмъ онъ самъ (примѣръ—*абиссинцы*), то религія эта не производитъ своего законнаго дѣйствія“ (стр. 110).

гося разложенія общественнаго религіознаго сознанія взаимно вызываютъ, обусловливаютъ, сопровождаютъ и поддерживаютъ другъ друга. Какимъ конкретнымъ содержаніемъ наполняются эти формальныя схемы разлагающагося религіознаго сознанія въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, это въ значительной степени (каковы здѣсь ограниченія, увидимъ ниже) обусловливается именно даннымъ строемъ соціальной жизни. Такъ, народъ, еще погруженный въ жизнь природы (кочевые народы, а иногда и осѣдлые съ значительно развитою культурой, напримѣръ, въ случаѣ долгихъ военныхъ переходовъ и проч.), естественно наполняетъ эти схемы символично-мифологическимъ представленіемъ о жизни природы: отсюда *натурализмъ* во всѣхъ его формахъ (сабевизмъ, зоолятрія и т. д. до фетишизма включительно). Первобытный семейно-патріархальный бытъ сопособствуетъ развитію *эгомеризма*. Переходъ отъ этого быта къ олигархическому строю всего чаще отмѣченъ развитіемъ *политеизма*. Наконецъ, государственная деспотія благопріятствуетъ созданію такихъ религій какъ Исламъ, — религія хотя и съ ясно выраженной идеей единства Божества, но съ общимъ, свойственнымъ всему вообще язычеству, придаткомъ суевѣрій, осложненнымъ характеромъ антиномизма и религіознаго утилитаризма.

На основаніи сказаннаго можно установить два слѣдующіе *закона* религіозно-соціальной *статики*:

1. Общественное сознаніе повышается или понижается въ зависимости отъ повышенія или пониженія уровня соціальной жизни, обусловленнаго перемѣщеніемъ центра соціальной жизни изъ одного фактора или интереса въ другой.

2. Если, въ томъ или другомъ данномъ случаѣ, религіозная жизнь достигаетъ устойчивости (состоянія статическаго), то это совершается не иначе какъ чрезъ то, что она отливается въ форму представленій, которыя въ данный моментъ господствуютъ въ общественномъ сознаніи и которыя *религіозное* сознаніе занимаетъ изъ соціальнаго, при чемъ преобладающіе интересы кладутъ на него свою ясную печать.

Законы эти имѣютъ безусловную власть и значеніе въ жизни естественнаго (языческаго) религіознаго сознанія, въ которомъ отсутствуютъ сдерживающія процессъ разложенія начала; но они обнаруживаются такъ же и на *усвоеннн* содержанія религіи откровенной.

III.

Законы смѣны формъ религіознаго сознанія. (Общественно - религіозная динамика).

Вопросъ о смѣнѣ формъ религіознаго сознанія (или, говоря условно-техническимъ языкомъ соціологовъ, о его динамикѣ, движеніи, процессѣ) до сихъ поръ владѣтъ преимущественно, если только не исключительно, вниманіемъ соціологовъ. Однако, ихъ постоянное обращеніе къ рѣшенію *мнимыхъ* задачъ соціологій, съ одной стороны, и невыясненность отношеній религіознаго начала жизни къ различнымъ соціальнымъ факторамъ съ другой, — эти обстоятельства наложили уже на самую постановку этого вопроса яркую печать односторонности. Вотъ почему намъ и необходимо прежде всего отрѣшиться именно отъ этой односторонности, чтобъ установить руководящія точки зрѣнія для построенія общественно-религіознаго процесса на болѣе широкихъ основаніяхъ.

И прежде всего намъ необходимо точнѣе разъяснить вопросъ объ *исходной точкѣ* процесса. У соціологовъ и историковъ культуры, какъ извѣстно, сдѣлалось общимъ мѣстомъ утвержденіе, согласно которому начальной формою въ жизни религіознаго сознанія человѣчества служили будто бы *простѣйшія* его формы, какъ-то: анимизмъ, предкопклоненіе (эвгемеризмъ) и т. д. Истинность этого утвержденія обыкновенно при этомъ *предполагается* какъ нѣчто самопонятное и будто бы не требующее доказательствъ. Однако, здѣсь возникаютъ возраженія со многихъ сторонъ.

Начнемъ съ того, что фактически соціологи весьма расходятся между собою по вопросу о томъ, какая именно изъ «простѣйшихъ» формъ религіознаго сознанія служила началомъ религіознаго процесса. И это разногласіе совершенно естественно и даже неизбежно, ибо оно обусловлено тѣмъ, какъ тотъ или другой соціологъ понимаетъ дальнѣйшій процессъ и какимъ располагаетъ матеріаломъ. Спенсеру, напримѣръ, представляется наиболѣе удобнымъ, то-есть, осуществимымъ съ наименьшимъ насиліемъ фактовъ и съ наименьшими перерывами въ «эволюціи», построеніе религіознаго процесса какъ постепенно усложнявшася первоначальнаго *эвгемеризма*. Напротивъ, Тэйлоръ считаетъ эвгемеризмъ лишь одною изъ многихъ формъ, попутно разви-

вшихся изъ первобытнаго *анимизма*, и дѣлаегъ попытку представить религіозный процессъ какъ постепенное осложненіе и переработку именно этой «простѣйшей формы»¹⁶. Нѣтъ недостатка въ соціологахъ и историкахъ культуры, которые начинаютъ процессъ съ другихъ «простѣйшихъ» формъ, потому что отсюда открываются имъ наиболѣе заманчивыя перспективы *непрерывно-связной конструкции* религіозно-общественнаго процесса. Въ матеріалѣ при этомъ, конечно, оказаться недостатка не можетъ: цѣлые томы замѣтокъ различныхъ путешественниковъ, миссіонеровъ, этнографовъ и т. д. стоятъ къ услугамъ соціологовъ и пользованіе ими тѣмъ удобнѣе, чѣмъ менѣе эти замѣтки о «первобытныхъ вѣрованіяхъ» носятъ на себѣ печать мѣста и времени, чѣмъ болѣе онѣ превращены въ безразличный строительный матеріалъ, лишенный всякаго индивидуальнаго, временнаго и мѣстнаго, колорита.

Далѣе, расходясь между собою по вопросу о томъ, какую именно «простѣйшую» форму слѣдуетъ считать первоначальною, соціологи и историки культуры этой категоріи, всё вмѣстѣ натапливаются на одинаково враждебное имъ всёмъ встрѣчное научное теченіе, выразители котораго считаютъ вообще ненаучнымъ начинать процессъ «простѣйшею» формою, въ смыслѣ ея крайней элементарности и несовершенства, и утверждаютъ, что процессъ начался, какъ и долженъ былъ начаться, формою высшею, монотеизмомъ будетъ ли то монотеизмъ развитой или зачаточный (генотеизмъ), откровенный или «естественный». И здѣсь опять разногласіе не только фактически существуетъ, но и по существу дѣла неизбежно, такъ какъ, съ одной стороны, обусловлено общефилософскими различіями цѣлыхъ «міросозерданій» на почвѣ которыхъ сложилось, а съ другой находитъ основаніе въ «фактахъ». Въ самомъ дѣлѣ, если для соціологовъ и историковъ культуры, проникнутыхъ эволюционнымъ міросозерданіемъ, полагающихъ что между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ непроходимой грани, и что человѣкъ развился изъ животнаго,—если для соціологовъ и историковъ *этой категоріи* является самопонятнымъ предположеніемъ мысль о томъ, что религіозный процессъ начался «простѣйшими», то-есть, элементарнѣйшими и грубѣйшими формами: то соціологи и историки тенстического направленія, проникнутые

¹⁶ См. соответствующія главы въ вашей книгѣ: „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“. М. 1891 г.

мыслию о коренномъ различіи между человѣкомъ и животнымъ, и при томъ предполагающіе что религія началась въ человѣчествѣ не безъ содѣйствія Бога,—соціологи и историки этой категоріи, всегда будутъ сторонниками ея первоначальной высоты и чистоты. И это тѣмъ болѣе, что всѣ великія *историческія* религіи: индійская, персидская, китайская, египетская, наконецъ, вполнѣ благопріятствуютъ теоріи первобытнаго монотеизма, такъ какъ «простѣйшія», то-есть, элементарнѣйшія и грубѣйшія проявленія религіознаго сознанія, повсюду въ нихъ оказываются явленіемъ вторичнымъ, продуктомъ позднѣйшаго разложенія. Конечно, эволюціонисты скажутъ и говорятъ, что этому монотеизму предшествовала долгій подготовительно-эволюціонный процессъ. Но это вѣдь не фактъ, а гипотеза которой съ полнымъ логическимъ правомъ (и даже съ болѣею вѣроятностію) можно противоположить другую гипотезу прямо противоположную. Мы не говоримъ уже о религіи Евреевъ. Правда, и здѣсь нѣтъ недостатка въ попыткахъ вывести ее изъ «простѣйшихъ» (низшихъ) формъ, но эти попытки совершенно фантастичны и произвольны ¹⁷.

Итакъ, популярная современная соціологическая «теорія», о которой у насъ идетъ рѣчь, при ея ближайшей провѣркѣ, оказывается лишь *гипотезою* и при томъ мало вѣроятною. Двойная ошибка соціологовъ въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, что *возможное* начало религіи (въ смыслѣ первичной формы обнаруженія религіознаго сознанія) они считаютъ *фактическимъ* и за тѣмъ *одно* изъ возможныхъ началъ они считаютъ *единственнымъ* и всеобщимъ началомъ всемірно-историческаго религіознаго процесса. Правда, у *нѣкоторыхъ* племенъ и народовъ, стоящихъ на низшей ступени культуры, жизнь религіознаго сознанія дѣйствительно начиналась и даже иногда исчерпывалась (начавшись оставалась на одной ступени) низшею формою. Но *обобщать* эти факты и переносить ихъ въ начало религіознаго процесса во *всемъ* человѣчествѣ значило бы противорѣчить столько же требованіямъ логики, сколько и фактамъ исторіи.

Перейдемъ къ теоріи *развитія* (эволюціи) религіозныхъ вѣрованій,—другому моменту общественно-религіозной динамики, пред-

¹⁷ Серіозное и убѣдительное опроверженіе всѣхъ поверхностныхъ взглядовъ на происхожденіе и первоначальное состояніе ветхозавѣтной религіи см. въ замѣчательной книгѣ *Maurice Vernes: Du prétendu polythéisme des Hébreux.* Paris, 1891. (Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes, vol. III).

ставляющему, послѣ вопроса о началѣ религіи, наибольшую важность.

Поставивъ *гипотетическое* начало религіи человѣчества, соціологи и историки культуры столь же *гипотетически* ставятъ за нимъ рядъ послѣдовательныхъ моментовъ, изъ которыхъ, по ихъ теоріи, сложился единый непрерывно-связанный процессъ. «Факты этнографіи», съ которыхъ, какъ мы сказали, предварительно самымъ тщательнымъ образомъ сняты всѣ слѣды ихъ принадлежности той или другой націи, извѣстной мѣстности и эпохѣ,—такіе, такъ сказать, обезцвѣченные факты при этомъ легко размѣщаются по удобной для ихъ группировки схемѣ, впервые установленной Контомъ (фетишизмъ, политеизмъ, монотеизмъ). Такимъ образомъ, въ популярныхъ трудахъ Леббока, Тэйлора, Спенсера и др., получается родъ своеобразной калейдоскопической мозаики фактовъ, которая, при первомъ знакомствѣ съ нею и недостаткѣ критическаго къ ней отношенія, производитъ подавляющую иллюзію правдоподобія: *кажется*, будто процессъ развитія религиозныхъ вѣрованій дѣйствительно совершался именно такъ, какъ онъ стоитъ предъ нами въ этой его мозаической реконструкціи. Между тѣмъ ничто не можетъ быть призрачнѣ этой иллюзіи.

Во-первыхъ, совершенно очевидно, что теорія эволюціи религиозныхъ вѣрованій есть теорія совершенно отвлеченная, то-есть, составленная и развитая независимо отъ ихъ дѣйствительной *исторіи*. Поэтому, она никакъ не можетъ быть перенесена на дѣйствительный историческій процессъ въ его цѣломъ. Если у того или другого отдѣльнаго народа, въ ту или другую эпоху его существованія, мы встрѣчаемъ наличность условій, при которыхъ религиозное сознаніе, по законамъ соціальной статки, проявляется въ формѣ фетишизма (анимизма, эвгемеризма), то, на основаніи общей теоріи развитія, мы можемъ съ нѣкоторою (хотя, какъ увидимъ сейчасъ ниже, отнюдь не полною) вѣроятностію поставить историко-соціологическій прогнозъ въ смыслѣ послѣдующей смѣны фетишизма политеизмомъ. Но встрѣтимъ мы такія условія или нѣтъ, этого теорія, конечно, предрѣшить никакъ не можетъ. Здѣсь область *исторической контингентности*, въ которой проявляется индивидуальность и неповторяемая единичность дѣйствительной исторіи каждой отдѣльной націи. Тѣмъ менѣе можетъ, конечно, абстрактная формула развитія заранѣе предрѣшить движеніе общаго историческаго процесса всего человѣчества. Можно, конечно, расположить исторически опредѣ-

лившіяся религіи такъ, что въ смѣнѣ ихъ принциповъ можно будетъ подмѣтить общій прогрессъ въ смыслѣ постепеннаго повышенія или развитія отъ низшаго къ высшему (какъ дѣлаютъ это, напримѣръ, философы пантеисты, Гегель или Гартманъ). Но, во-первыхъ, это уже *историческая* конструкція, а не *эволюціонная формула*. Во-вторыхъ, всѣ подобныя конструкціи по необходимости должны ограничиваться лишь самыми общими чертами, *идеями* проступавшими въ фактахъ, при чемъ неизбѣжный анахронизмъ становится для нихъ въ нѣкоторой степени извинительнымъ, такъ какъ они хотятъ *уяснить смыслъ* исторіи, а не вывести ея внѣшнюю схему (ихъ точка зрѣнія логическая, а не историческая). Совсѣмъ иное дѣло эволюционисты. Относительно исторіи религіознаго сознанія они повторяютъ ту же роковую ошибку, какую допускаютъ, только лишь въ другой формѣ, биологи, защищающіе эволюцію животныхъ типовъ: логическую преэминентность они превращаютъ въ фактическую, заключая, такимъ образомъ, вопреки элементарнымъ требованіямъ логики, *a posse ad esse* и некритически смѣшивая критерій *абстрактно-логическій* съ *конкретно-генетическимъ*. Конечно, различныя формы религіозныхъ вѣрованій, точно такъ же какъ и различныя животныя типы, можно расположить по степени ихъ восходящаго совершенства въ видѣ одной лѣстницы, начиная отъ низшихъ формъ или типовъ и вплоть до высшихъ. Но будетъ ли этимъ рѣшенъ вопросъ о *генезисѣ* вѣрованій или животныхъ типовъ, въ смыслѣ *происхожденія* высшихъ формъ изъ низшихъ? Очевидно, отнюдь нѣтъ.

Далѣе,—и это вторая роковая ошибка теоріи эволюціи религіозныхъ вѣрованій,—съ замѣчательною легкостію социологи эволюціоннаго направленія при установкѣ своей формулы опускаютъ изъ вниманія законы соотношенія формъ религіознаго сознанія съ другими историческо-соціальными факторами. И это для нихъ неизбѣжно. Въ самомъ дѣлѣ, только при такомъ условіи, то-есть, только лишь взявъ религіозный процессъ въ его чистой формѣ, независимо отъ всѣхъ параллельныхъ соціальныхъ процессовъ, можно съ нѣкоторою вѣроятностію понять его, какъ непрерывную эволюцію, которая будто бы вѣчно идетъ впередъ не будучи ни задерживаема, ни отклоняема побочными вліяніями со стороны различныхъ соціальныхъ факторовъ. Всего нагляднѣе проявляется эта ошибка въ односторонне-интеллектуалистическомъ пониманіи религіознаго процесса. Даже авторитетные социологи, каковы, на-

примѣръ, извѣстный Греефъ, до настоящаго времени повторяють взглядъ Конта, по которому религіозная жизнь есть будто бы частная форма проявленія жизни умственной, почему будто бы на нее и слѣдуетъ переносить общій законъ развитія умственной жизни въ трехъ основныхъ ея «фазисахъ»¹⁵. Между тѣмъ нѣтъ ничего ошибочнѣе такого взгляда. Практическіе мотивы, этическо-соціальные факторы, какъ мы уже говорили, имѣють громадное значеніе въ жизни религіознаго сознанія и ихъ всегда необходимо имѣть въ виду для полнаго и правильнаго пониманія социально-религіозной динамики.

Значеніе соціальныхъ факторовъ въ жизни религіознаго сознанія весьма разнообразно. Но всего чаще оно проявляется въ двухъ слѣдующихъ формахъ.

Если религіозный процессъ начался сравнительно высокою формою, то обыкновенно, подъ влияніемъ *понижательныхъ* практическихъ тенденцій, характеризующихъ «психологию толпы», — тенденцій, которыя привлекають къ себѣ на службу соотвѣтствующіе приемы и процессы *миологическаго* мышленія, — происходитъ ниспаденіе и затѣмъ разложеніе религіознаго сознанія. Однако, вслѣдствіе обыкновенно пробуждающейся при подобныхъ условіяхъ реакціи противъ разлагающихъ началъ со стороны началъ вызываемыхъ къ жизни инстинктомъ соціальнаго самосохраненія, достигнувъ низшей ступени, религіозный процессъ дѣлаетъ поворотъ въ противоположномъ направленіи и обнаруживаетъ наличность *повышательныхъ* тенденцій. Но такъ какъ общій *нравственный* уровень уже понизился, то монистическія тенденціи *мысли* въ подобныхъ случаяхъ обыкновенно проходятъ уже именно на *этой* нравственно-пониженной плоскости: хотя божество снова признается *единымъ*, но безъ яснаго усвоенія ему *этическихъ* предикатовъ. Предъ нами въ такихъ случаяхъ обыкновенно выступаетъ *абстрактно-философскій монизмъ*, а не жизненно-религіозный, не *этический монотеизмъ*. Такимъ образомъ, жизнь *теоретическаго* религіознаго сознанія сначала идетъ въ

¹⁵ Guillaume de Greef: Les lois sociologiques. Paris. 1893. p. 120—1. La classification hiérarchique des croyances en fétichisme, polythéisme, monothéisme métaphysique, philosophie positive, — пишетъ Греефъ, — *nous montre l'aspect particulier de cette même loi* (т. е. закона развитія науки) au point de vue de la conception générale de l'ensemble des phénomènes de l'univers également sous leur double aspect, statique et dynamique.

одномъ направленіи и параллельно съ жизнью сознанія *практическаго*, а потомъ наоборотъ. Правда, и въ томъ и въ другомъ случаѣ теоретическое религіозное сознаніе испытываетъ могущественное со стороны практическаго воздѣйствіе, но въ одномъ случаѣ прямое, а въ другомъ лишь косвенное, въ одномъ случаѣ въ одномъ направленіи, въ другомъ—въ иномъ.

Разсмотримъ теперь другой типичный случай. Допустимъ что у того или другого народа процессъ начался низшею формою (фетишизмомъ, анимизмомъ и т. д.) и, подъ вліяніемъ монистическихъ тенденцій *ума*, вспомоцствуемыхъ инстинктомъ социальнаго самосохраненія, въ немъ совершается медленный переходъ къ монотеизму. Однако, если при этомъ не совершается параллельнаго подъема нравственнаго сознанія, то, даже въ лучшемъ случаѣ, мы опять таки получимъ лишь отвлеченно-философскій монизмъ, въ которомъ, въ болъшей или меньшей степени, будутъ отсутствовать этические моменты. Необходимъ параллельный подъемъ разомъ и теоретическаго и нравственнаго сознанія, чтобы совершалось *равномерное* восхожденіе религіознаго сознанія къ высшимъ, совершеннѣйшимъ ступенямъ по формулѣ эволюціонистовъ. Но этого обыкновенно не бываетъ: за моментами подъема въ религіозной жизни обыкновенно слѣдуютъ моменты упадка и, если бы въ религіозную исторію человѣчества не вступила могучая сила христіанства, дающая разомъ и человѣческой мысли и человѣческой волѣ точку опоры для пребыванія на должной высотѣ, то, вѣроятно, тотъ монотеизмъ, до котораго оно поднялось бы одними *своими* силами, былъ бы все же не высокъ, въ лучшемъ случаѣ былъ бы именно лишь отвлеченнымъ *монизмомъ*.

Такимъ образомъ, въ естественной исторіи племенъ, народовъ и всего человѣчества предъ нами не прямолинейная эволюція, но непрерывная *борьба* лучшихъ началъ сознанія съ худшими, при чемъ медленное повышеніе сознанія въ *одномъ* направленіи обыкновенно окупается цѣною его упадка и пониженія въ *другихъ* отношеніяхъ. Особенно слѣдуетъ при этомъ остерегаться столь популярнаго въ современной социологической наукѣ отождествленія «*прогресса цивилизаціи*» съ прогрессомъ (въ смыслѣ непрерывнаго и постепеннаго восхожденія отъ низшаго къ высшему) *религіозныхъ вѣрованій*. Поверхностныя обобщенія здѣсь вообще крайне рискованны вслѣдствіе разнородности процессовъ сливающихся въ конкретномъ потокѣ исторіи. Въ частности, хотя и нельзя, напримѣръ, поддерживать *во всемъ объемъ* недавно вы-

ставленный смѣлый тезисъ, по которому будто бы «исторія цивилизаціи есть исторія постепеннаго озвѣренія людей»¹⁹, однако, для правильности представленій о «прогрессѣ», не только можно, но и должно возможно чаще напоминать что, «прогрессируя умственно, человѣчество (*часто!*) регрессировало нравственно»²⁰, что вообще идеологическій (идейный) прогрессъ далеко не всегда совпадаетъ съ улучшеніемъ *жизни*. И такъ какъ, согласно нашимъ предыдущимъ разъясненіямъ, подъемъ религіознаго сознанія на высшую ступень обусловленъ не только и, можетъ быть даже, не столько прогрессомъ идеологическимъ, сколько прогрессомъ жизни, прогрессомъ нравственнымъ, то, къ сожалѣнію, въ *естественной* религіозной исторіи человѣчества наличность *понижательныхъ тенденцій* обыкновенно даетъ себя чувствовать сильнѣе, чѣмъ власть факторовъ противоположныхъ. Во всякомъ случаѣ, такъ какъ религіозный процессъ, въ каждомъ своемъ моментѣ, есть *синтезъ* взаимодѣйствія различныхъ факторовъ изъ которыхъ однимъ присуща *повышательная*, а другимъ *понижательная* тенденція, то апріорное примѣненіе къ этому процессу общей схемы *прямолинейнаго прогресса* всего менѣе умѣстно.

Результатъ къ которому насъ приводятъ только что сдѣланныя разъясненія по вопросу о *развитіи* (эволюціи) религіозныхъ вѣ-

¹⁹ Этотъ тезисъ (ср. контръ-тезисъ у *Вокля*, въ его „Исторія цивилизаціи въ Англіи“, перев. Буйницкаго, стр. 92—93) выставленъ и весьма остроумно защищается въ книгѣ г. *М. А. Энгельгарта*: „Прогрессъ какъ эволюція жестокости“ (Спб. 1899, стр. IV+209), стр. 26. — „Совершались“, пишетъ авторъ нѣсколько далѣе (стр. 27), „параллельно *два эволюціи*: эволюція возвышенныхъ идей и принциповъ и—эволюція низменныхъ чувствъ и инстинктовъ. Чѣмъ болѣе звѣрѣло человѣчество, тѣмъ болѣе возвышенныя ученія ему проповѣдывались и тѣмъ страшнѣе искажались эти ученія. Учители проповѣдуютъ все болѣшя и болѣшя требованія по части милосердія, правды и любви; ученики обнаруживаютъ все болѣшя и болѣшя дарованія по части жестокости, коварства и злости“... Книга г. Энгельгарта обилуетъ парадоксами, страдаетъ послѣдними обобщеніями. Въ сущности, и ея основной тезисъ, выраженный уже въ ея заглавіи, есть такое же *нормально - прямолинейное обобщеніе* какъ и противоположный тезисъ защитниковъ „прогресса цивилизаціи“: прямолинейность, въ дѣйствительности, не имѣетъ мѣста ни тамъ, ни здѣсь... Это, конечно, недостатокъ книги. Но какъ *протестъ противъ идола прогресса*, предъ которымъ, особенно въ послѣднее время, столь привыкли преклоняться, какъ *источникъ живыхъ и священныхъ импульсовъ мысли*, повсюду сквозящей даже и въ самыхъ парадоксахъ, книжка г. Энгельгарта заслуживаетъ самаго сочувственнаго отзыва и рекомендаціи.

²⁰ *Ibid.*, стр. 30.

рованій совершенно аналогиченъ тому что для насъ выяснилось выше, при изслѣдованіи вопроса о *началѣ* религіознаго процесса. А именно, мы можемъ формулировать этотъ результатъ въ *двухъ* слѣдующихъ *положеніяхъ*:

1. Признаніе низшихъ формъ религіознаго сознанія началомъ религіознаго процесса и популярный въ современной социологій законъ религіозной эволюціи не совместиы ни со строгими требованіями логики, ни съ безспорными фактами религіозной *исторіи* человѣчества.

2. Не только законы *эволюціонной* социологій, но всякіе социологическіе законы религіозной динамики *вообще*, по самымъ пріемамъ ихъ установки, совершающейся при необходимомъ условіи болѣе или менѣе полного отвлеченія отъ фактовъ, имѣютъ лишь *условно-гипотетическое* значеніе.

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ предъ нами ясно открывається недостаточность исключительно социологическаго изученія общественно - религіознаго процесса: *социологія* устанавливаетъ лишь возможные типы соотношенія и движенія формъ общественно-религіознаго сознанія въ зависимости отъ другихъ социальныхъ факторовъ, и только *исторія* въ состояніи для каждаго даннаго случая указать соотношеніе и движеніе дѣйствительныя. Такимъ образомъ, социологическое изслѣдованіе религіознаго процесса можетъ имѣть значеніе лишь пропедевтическое и вспомогательное.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Историческая закономерность религиозного процесса (религія въ исторіи) ¹.

I.

Невозможность апріорно-дедуктивнаго построения религиозной исторіи человечества.

Исторія религиознаго сознанія, съ точки зрѣнія современной исторіософіи, должна быть признана частью исторіи *культурной*, а не прагматической, то-есть частью исторіи развитія нормъ и формъ, опредѣляющихъ культурную жизнь человечества, а не частью исторіи дѣлъ ². Ясное пониманіе этой, повидимому слишкомъ условной и незначительной, классификаціонной подробности важно въ томъ отношеніи, что оно объясняетъ, почему почти во всѣхъ опытахъ философско - систематическаго построения исторіи религій замѣчается стремленіе группировать фактическій матеріалъ по заранѣ составленнымъ схемамъ, — *конструировать религиозную исторію* человечества изъ нѣкоторыхъ общихъ «началъ» (конструкція апріорно-дедуктивная) или фактическихъ «данныхъ» (конструкція апостеріорно-индуктивная). Это стремленіе не есть какая-нибудь случайность, зависящая отъ личныхъ симпатій или антипатій историковъ-систематиковъ, но обусловлена самымъ существомъ предмета, — именно пониманіемъ исторіи религій, какъ части исторіи культуры. Въ самомъ дѣлѣ, если вся вообще современная исторія культуры работаетъ подѣ

¹ Литературныя указанія въ „Приложеніи“, — *Примѣчаніе 9-е*.

² О различіи исторіи *прагматической*, соединяющей факты „по способу *кавказному*“, и *культурной*, пользующейся „способомъ *эволюціоннымъ*“, см. у проф. *Бартеза*: „Основные вопросы философіи исторіи“, Ч. III, „Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи“ Спб., стр. 414 и слѣд.

властью идеи развитія, если всё и всякія вообще формы и нормы жизни,—въ области мысли, нравственности, права, языка, семьи, собственности, общественныхъ установленій и т. д.,—она хочеть понять и построить, какъ необходимые моменты связнаго развитія изъ нѣкотораго первоначальнаго зерна, по присущимъ ему (имманентнымъ) законамъ, то и исторія религій не должна быть исключеніемъ: и здѣсь должно быть нѣкоторое первичное зерно (зерно богосознанія), изъ котораго, по имманентнымъ ему законамъ, подъ косвеннымъ вліяніемъ вѣншихъ факторовъ, сами собою должны развиваться всё послѣдующія формы богосознанія, до высшей включительно.

Мы рассмотримъ здѣсь сначала вопросъ о возможности априорно-дедуктивной конструкціи религіозной исторіи.

Мысль о возможности найти нѣкоторую априорную схему для построенія общей исторіи развитія религіознаго сознанія человѣчества представляется столь естественною, а желаніе найти ее столь обаятельнымъ, что, какъ бы далеко ни расходились между собою историкъ религій априористы во многихъ другихъ отношеніяхъ, они обыкновенно сходятся въ этомъ. И повидимому для ихъ надеждъ и желаній дѣйствительно есть достаточныя основанія. Издавна, въ самомъ дѣлѣ, проводится аналогія между человѣчествомъ и человѣкомъ и, если во внутренней жизни послѣдняго,—не случайной, а «типовой», открывающейся методическому изученію психолога,—всегда можно услѣдить закономерность, установить одно непрерывное и связное развитіе, то почему не возможно это относительно внутренней жизни человѣчества? Несомнѣнно и здѣсь должны сохранять свою полную власть общепсихологическіе илп,—общѣ,—антропологическіе законы ³.

Какіе же это законы?

Несомнѣнно, прежде всего, что въ жизни религіознаго сознанія есть элементъ теоретическій: какой бы характеръ и какіе бы

³ Объ аналогіи между отдѣльнымъ человѣкомъ и человѣчествомъ, какъ основаніи дедукціи для исторіи человѣчества *антропологическіе законы*, см. *Georg Grupp: System und Geschichte der Kultur, I—Ideen und Gesetze der Geschichte, 2-tes Kapitel и особенно S. 164 und folg.* („Vergleichungspuncte zwischen der Geschichte und dem Einzelleben). См. также, для исторической ориентировки, какъ по этому, такъ и по другимъ, обсуждаемымъ въ настоящемъ этюдѣ, вопросамъ (о національности, расѣ, вліяніи климатическихъ и географическихъ условій на человѣка, о „великихъ людяхъ“ въ исторіи и т. д.) богатую справочнымъ матеріаломъ книгу *Паула Барта: Философія исторіи, какъ социологія*, Спб. 1900.

отбѣнки на той или другой ступени развитія оно ни принимало, во всякомъ случаѣ оно всегда облекается въ ту или другую гносеологическую форму. И какъ въ развитіи отдѣльнаго человѣка можно различать три преемственныхъ гносеологическихъ ступени: ступень разрозненныхъ и неустойчивыхъ воспріятій, ступень устойчивыхъ и связанныхъ представленій и, наконецъ, ступень широкихъ обобщающихъ понятій, такъ и въ развитіи религіознаго сознанія человѣчества, повидимому, мы уже заранѣе должны ожидать преемственнаго выступленія тѣхъ же трехъ гносеологическихъ формъ. И дѣйствительно, исторія религіознаго сознанія человѣчества это, повидимому, вполне подтверждаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, на низшей ступени, у народовъ некультурныхъ, мы повсюду находимъ неупорядоченную игру живыхъ религіозныхъ потенцій (слабыхъ религіозныхъ стремленій, первичныхъ религіозныхъ волненій и проч.), проявляющуюся въ разрозненныхъ и отрывочныхъ возрѣніяхъ, приуроченныхъ всею чаще къ явленіямъ внѣшней природы. На болѣе высокой ступени, у народовъ культурныхъ, мы видимъ уже устойчивые конкретные образы боговъ, взятыхъ то изъ области природы неорганической (Зороастрова религія свѣта, религія Китайская), то изъ области природы органической (религія Египетская), то, наконецъ, изъ области явленій въ жизни человѣческой (буддизмъ и религія Грекоримская). Наконецъ, на высшей ступени развитія религіознаго сознанія,—какъ это мы видимъ у народовъ классическихъ и у новѣйшихъ философовъ Запада, болѣе или менѣе порвавшихъ съ христіанствомъ и вступившихъ на путь самостоятельнаго, независимаго отъ христіанскихъ традицій, мышленія о Богѣ,—мы находимъ уже ученіе о Богѣ единомъ, выраженное въ систематически-развитой формѣ рационально обоснованныхъ понятій. Такимъ образомъ, всѣ основныя ступени въ развитіи бого-сознанія, повидимому, апіори могутъ быть выведены изъ основныхъ гносеологическихъ формъ нашего сознанія и вся религіозная исторія человѣчества, повидимому, можетъ быть построена по этой именно схемѣ ⁴.

Конечно, если мы возьмемъ религіозно-историческій процессъ человѣчества лишь въ самыхъ общихъ очертаніяхъ, а на при-

⁴ Именно такая схема положена покойнымъ В. Д. Бурдяцевымъ въ основу его философіи исторіи религіи (см. его *Сочиненія*, т. II, вып. 2-й стр. 104 и слѣд.). Краткое резюме взглядовъ В. Д. сдѣлано нами въ нашей брошюрѣ: „О характерѣ, составѣ и значеніи философіи В. Д. Бурдяцева“ стр. 49 и слѣд.

веденную гносеологическую схему будемъ смотрѣть лишь какъ на приблизительное обобщеніе, представляющее, въ наглядной формѣ, общее движеніе религіозной мысли, то у насъ не будетъ никакихъ существенно важныхъ основанийъ возражать противъ только что изложеннаго нами пониманія религіозной исторіи человечества: оно приметъ тогда слишкомъ растяжимую и эластичную форму, которая никого и ни къ чему въ сущности не обязываетъ. Но если, не ограничиваясь общими очертаніями историческаго процесса, мы захотимъ остановить вниманіе и на его отдѣльныхъ моментахъ, на гносеологическую же схему будемъ смотрѣть не какъ на приблизительное и поверхностное обобщеніе, а именно какъ на принципъ развитія, то-есть какъ на движущую силу и законъ процесса (а лишь при этомъ условіи, очевидно, подлежащая нашему обсужденію гипотеза способна получить серіозное научное значеніе), то недостаточность пониманія историко-религіознаго процесса по аналогіи съ развитіемъ теоретическаго сознанія въ отдѣльномъ человѣкѣ обнаружится тотчасъ же. Въ самомъ дѣлѣ, подобно тому, какъ въ индивидуальной жизни, при всеобщей власти надъ сознаніемъ закона преемственности основныхъ гносеологическихъ ступеней, процессъ развитія проходитъ далеко не у всѣхъ одинаково, но у однихъ, подъ вліяніемъ воли или чувства, задерживается на какой-либо изъ двухъ первыхъ ступеней, а у иныхъ, какъ бы минуя первыя ступени, переходитъ прямо на третью (у людей, наиболѣе одаренныхъ отъ природы способностью къ философскимъ обобщеніямъ): такъ и въ коллективной духовной жизни, въ частности въ жизни религіозной, одни народы могутъ выразить преимущественно одинъ какой-нибудь изъ гносеологическихъ моментовъ, а другіе другой, при чемъ одинъ и тотъ же моментъ, сообразно особенностямъ народовъ, можетъ быть выраженъ способами существенно различными. Такимъ образомъ, разсматриваемая нами аналогія, очевидно, получаетъ крайне условный и слишкомъ гипотетичный смыслъ.

Насколько трудно вообще построеніе апріорной схемы дѣйствительнаго историко-религіознаго процесса—это всего нагляднѣе доказывается судьбою подобныхъ конструкцій въ новѣйшей философіи религіи, особенно нѣмецкой. Представители «конструктивной философіи» вѣдь также исходятъ изъ мысли о законности апріорнаго перенесенія на дѣйствительный историко-религіозный процессъ общей гносеологической схемы. Но, осложняя

ея теоретическіе моменты практическими, внушеніями воли и чувства, они приходятъ каждый къ *своей* конструкціи, при чемъ, самымъ своимъ разнообразіемъ, иногда доходящимъ до взаимно-исключенія, эти конструкціи доказываютъ, что всѣ онѣ, въ сущности, быть можетъ, равно далеки отъ дѣйствительнаго процесса. Такимъ образомъ, хотя дѣйствительный историко-религіозный процессъ, говоря словами нѣмецкихъ философовъ, есть процессъ необходимый и консеквентно-разумный, хотя онъ насквозь проникнутъ дыханіемъ «творящей идеи», которая раскрываетъ въ отдѣльныхъ, исторически опредѣлившихся, религіяхъ свои необходимые моменты, привлекая ради этой цѣли себѣ на службу и индивидуально-человѣческую волю и разумъ, однако эта имманентная процессу разумность, очевидно, допускаетъ очень широкія толкованія, каждымъ можетъ быть понимаема по своему и, въ сущности, слѣдовательно, никого и ни къ чему не обязываетъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить лишь наиболѣе выработанныя схемы конструкцій процесса, данныя выдающимися нѣмецкими философами: Гегелемъ, Шеллингомъ и Гартманомъ.

Начнемъ съ конструкціи Гартмана ⁵, представляющей, съ одной стороны, наибольшее осложненіе общаго гносеологическаго принципа иными психологическими мотивами, а съ другой, наиболѣе расходящейся съ дѣйствительнымъ историческимъ процессомъ.

Согласно общей теоріи развитія, и Гартманъ видитъ сущность религіознаго процесса въ послѣдовательномъ и законномѣрномъ переходѣ религіознаго сознанія отъ зачаточнаго и неустойчиваго натурализма къ развитому и устойчивому супранатурализму. Но движущею силою процесса онъ признаетъ не стремленіе религіознаго сознанія смѣнять несовершенныя *тосеологическія* формы болѣе совершенными, вплоть до совершеннѣйшей включительно, а послѣдовательное выступленіе въ немъ все болѣе и болѣе чистыхъ, *въ этическомъ смыслѣ* (то-есть практическихъ), мотивовъ постановки божества или вѣры въ Него. На низшихъ ступеняхъ человѣкъ ищетъ въ Божествѣ лишь исполнителя своихъ природныхъ, грубочувственныхъ желаній. На высшихъ же онъ вступаетъ въ свободный (автономный) союзъ съ Нимъ, чтобы

⁵ Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, von *Eduard von Hartmann*. Berlin. 1888. S. 627. Обстоятельное изложенеіе этого сочиненія на русскомъ языкѣ, за исключеніемъ главъ, посвященныхъ христіанству и „религій будущаго“, сдѣлано *кн. Д. Церетелевымъ*, въ газетѣ И. С. Аксакова *Русь*, за 1884 г. №№ 3—5.

въ Немъ найти основу для развитія сверхприродныхъ, духовныхъ началъ своей жизни. Между этими двумя крайними степенями процесса лежитъ рядъ переходныхъ моментовъ, представляющихъ послѣдовательную градацію просвѣтленія природнаго богосознанія въ духовное. Этотъ процессъ самъ Гартманъ схематизируетъ въ слѣдующей наглядной формѣ:

А. *Натурализмъ.*

I. Пробужденіе религіознаго сознанія.

II. Натуралистическій генотеизмъ.

III. Человѣкоподобное одухотвореніе генотеизма:

1. Эстетическое просвѣтленіе (*Verfeinerung*) генотеизма (Греки).
2. Утилитарная секуляризація генотеизма (Римляне).
3. Трагико-этическое углубленіе генотеизма (Германцы).

IV. Теологическая систематизація генотеизма:

1. Натуралистическій монизмъ (Египтяне).
2. Полунатурализмъ (Персы).
3. Результатъ натурализма (его недостаточность, недостаточность эвдемонизма, двойкій выходъ въ супранатурализмъ).

В. *Супранатурализмъ.*

I. Абстрактный монизмъ или идеалистическая религія {искушенія:

1. Акосмизмъ въ браманизмѣ.
2. Абсолютный иллюзионизмъ въ буддизмѣ.

II. Теизмъ:

1. Первоначальный монотеизмъ (у Евреевъ).
2. Религія закова или гетерономіи (мозаизмъ, іудейская религія, попытка реформы религіи закова въ ессеиствѣ, новѣйшемъ іудействѣ, исламѣ и проч.).
3. Реалистическая религія искушенія (христіанство).

Достаточно внимательно всмотрѣться въ эту общую схему, чтобы признать, какъ это справедливо замѣтилъ уже одинъ изъ первыхъ критиковъ конструкціи Гартмана, проф. Лассонъ, что она страдаетъ сплошными и грубыми *анахронизмами*, что «историческій порядокъ здѣсь совершенно извращенъ» и что даже у Гегеля, котораго не безъ основанія упрекали въ *искусственной рационализациіи исторіи*, по требованію діалектическаго метода, — даже у Гегеля «расположеніе историческаго матеріала гораздо правильнѣе, связь фактовъ шире, изложеніе объективнѣе» и что вообще Гегель «безконечно ближе генію дѣйствительной исто-

рин», чѣмъ Гартманъ'. Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся, хотя большая близость Гегеля къ исторической дѣйствительности, срав-

* Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann, von Prof. Dr. A. Lasson, nebst der dabei stattgehabten Diskussion. *Phil. Vortrag.* Halle. 1883. S. 39. Проф. Лассонъ подвергаетъ сочиненію Гартмана острой и убѣдительной критикѣ. Между прочимъ онъ пишетъ: Jede Construction aus Begriffen hat ihre Versuchungen und Bedenken. Allzu leicht wird das rechte Mass überschritten, auch das Widerstrebende gewaltsam in das Joch einer beherrschenden Einheit eingezwängt. So hat auch Hartmann wohl zuweilen des Guten zu viel gethan, *die einzelnen Religionssysteme alleinstreifend aus einem Princip heraus construirt*, der Vielheit zusammenwirkender Motive verschiedenster Art, der allem Historischen anhaftenden unberechenbaren Singularität keine genügende Beachtung von halb schon wissenschaftlicher und reflectierter Art mit den ursprünglichen Volksanschauungen in allzu nahe Berührung gebracht und jene in diese hineingedeutet. Dem Unterschiede der Zeiten und Epochen im Geistesleben desselben Volkes ist nicht immer genügend Rechnung getragen, so bei Aegyptern, Indern, Persern (S. 30)... Mancherlei muss bei dieser Anordnung befremdlich erscheinen, und sehr vieles davon hat kaum Aussicht, trotz solcher Befremdlichkeit aus überzeugenden Gründen acceptiert zu werden... Ueberdies *es kann ein Anordnungsprincip nicht das richtige sein, in dessen Consequenz die griechisch-römische Religion auf weit tieferer Stufe zu stehen kommt als die aegyptische, persische, indische.* Hartmann hat sich dabei offenbar von einer einseitigen Intention täuschen lassen und nicht die Religion gesehen wie sie gesehen sein will im lebendigen Zusammenhange mit allen aus ihr fliessenden und durch sie befruchteten Culturrichtungen. Er hat theils die Tendenz auf Vereinheitlichung und Systematik in der Religion in ihrem Werte für das religiöse Verhältniss überschätzt; theils hat er dem Religionssystem selber zu Gute gerechnet, was spätere Theosophie und Speculation hineingetragen hat; theils endlich hat er in solchen unklaren und halben, verschwommenen und begriffslosen Ahnungen mehr gefunden, als darin liegt. Wird doch einmal dem Aegyptertum und dem Brahmanismus zu Gute gerechnet, was bei den betreffenden Völkern Letztes und Höchstes auf dem Gebiete der religiösen Anschauung durch die speculative Theosophie producirt worden ist: dann hätte nicht vergessen werden sollen auch das in Anrechnung zu bringen, dass auch dem Griechentum die Wissenschaft hervorgegangen ist, und dass die Philosophie doch eine ganz andere Macht geistiger Aufhellung und wahrhaft menschlicher Selbsterkenntnis bewährt hat als alle jene unbeholfenen Phantastereien. *Der Gang der Geschichte ist bei Hartmann geradezu umgekehrt*, die echten Kriterien des Wertes mit falschen vertauscht... Nicht an Aegypten oder Indien, nicht an Buddhismus oder Persertum hat das Christentum seine nächsten Vorgänger gehabt, sondern am Hellenismus, und wo man aus jenen vereinzelt Elemente in das Christentum zu übertragen versucht hat, da ist hässliche Verzerrung die Folge gewesen (SS. 35—36). Дѣльныя критическія замѣчанія противъ исторической конструкціи религіи Гартмана см. въ книгѣ Braig'a: Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus. Freiburg im Breisgau. Fünftes Kapitel.

нительно съ Гартманомъ, конечно, сама по себѣ еще недостаточна для того, чтобы признать его собственную историко-религіозную схему вполне удовлетворительною и исчерпывающею.

Сущность философіи религіи Гегеля⁷, съ ея знаменитою диалектическою трихотоміею, хорошо извѣстна и, поэтому, здѣсь достаточно лишь нѣсколькихъ общихъ штриховъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ нашей задачѣ. И Гегель въ сущности, — и онъ болѣе, чѣмъ Гартманъ, — руководится въ своемъ пониманіи исторіи религіи гносеологическимъ принципомъ. И для него религіозный процессъ есть процессъ закономѣрнаго развитія, послѣдовательнаго восхожденія религіознаго сознанія все къ болѣе и болѣе *адекватному* богосознанію, — отъ натуралистическаго возрѣнія къ духовному постиженію Божества. Сначала человѣкъ чувствуетъ себя за-одно съ природою, какъ бы ея частью, такъ что очертанія его собственной, смутно сознаваемой, индивидуальности теряются въ безконечной дали природы: отсюда преобладаніе фантастическихъ и мистико-магическихъ элементовъ въ первобытномъ, натуральномъ религіозномъ сознаніи. Затѣмъ, на второй ступени, онъ выходитъ изъ этого полусознательнаго единства съ природою, противопоставляетъ себя ей, какъ начало высшее низшему, стремится возвыситься надъ нею въ сферу духа: отсюда преобладаніе въ его религіи, на этой ступени, моментовъ и мотивовъ эстетическихъ, этическихъ, разумныхъ (цѣлесообразность). Наконецъ, на высшей ступени онъ становится въ свободное и сознательное отношеніе къ Богу природы, какъ духъ къ Духу.

Свою философію исторіи религіи самъ Гегель схематизруетъ въ слѣдующей наглядной формѣ:

А. Религія природы.

I. Непосредственная религія (религія волшебства).

II. Раздвоеніе сознанія:

1. Религія мѣры (Китайская религія).
2. Религія фантазіи (Индійская религія, частію браминизмъ).
3. Религія въ себѣ бытія (буддизмъ).

⁷ *Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, herausgegeben von Philipp. Marheineke. 2-te Auflage. Berlin. 1840. I—II B-de.

III. Религія природы въ переходномъ состояніи къ религіи свободы:

1. Религія добра или свѣта (парсизмъ).
2. Религія страданія (религіи передаей Азіи, особенно Сиріи и Финикіи).
3. Религія загадки (Египетская).

В. Религія духовной индивидуальности.

- I. Религія возвышеннаго (Іудей).
- II. Религія красоты (Греки).
- III. Религія цѣлесообразности или разсудка (Римляне).

С. Религія абсолютная (христіанство).

Схема Гегеля свободна отъ тѣхъ грубыхъ анахронизмовъ, которыми страдаетъ схема Гартмана. Но что ни требованія апріорнаго гносеологическаго принципа, ни требованія дѣйствительныхъ историческихъ фактовъ не обязываютъ держаться именно этой схемы,—это доказывается не только тѣмъ, что фактически существуетъ схема Гартмана, но и тѣмъ, что почти одновременно съ Гегелемъ и, вѣроятно, не безъ знакомства съ началами его философіи религіи вырабатывалъ свою историко-религіозную схему другой великій мыслитель Германіи, Шеллингъ.

Философская конструкція исторіи религіи у Шеллинга далеко не имѣетъ той прозрачности, какую отличаются конструкціи Гегеля и Гартмана, вслѣдствіе чего было бы весьма трудно схематизировать ее въ наглядной формѣ (чего самъ Шеллингъ, какъ извѣстно, и не сдѣлалъ). Зависитъ это отъ того, что Шеллингъ придавалъ очень большое значеніе въ исторіи религіи, какъ и во всякой другой исторіи, конкретному, случайному или, какъ онъ предпочиталъ говорить, матеріальному элементу—рядомъ съ общимъ, необходимымъ, формальнымъ. Въ исторіи религіи, какъ и въ исторіи вообще, участвуетъ человѣческая свобода, тѣмъ и объясняется то, что историческій процессъ развитія богосознанія идетъ не прямымъ путемъ, но такъ сказать зигзагами. Ему присуща разумная закономерность (*λόγος*). Но въ дѣйствительной исторіи она осложнена и затемнена проявленіями неразумнаго человѣческаго произвола.

Если въ воззрѣніяхъ Шеллинга, относящихся къ области нашего вопроса, мы отбросимъ ихъ мистико-геософическій элементъ, равно какъ и ихъ, чисто алгебранческую, символику, то они опредѣлятся предъ нами въ слѣдующей простой формѣ:

Естественный (=миеологическій) религиозный процессъ, сначала и до конца, опредѣляется въ сущности однимъ и тѣмъ-же апіорнымъ закономъ, повинующься которому религиозное сознание всегда стремится перейти отъ однобожія чрезъ двубожіе къ многобожію. Требованіе такого перехода въ естественномъ (=миеологическомъ) религиозномъ сознаниіи неотступно, потому что лишь такимъ образомъ изъ первоначальнаго, неразвитаго и неустойчиваго, представленія о Богѣ (изъ относительнаго монотеизма) могутъ выступить содержащіеся въ немъ элементы духовнаго пониманія Бога (а это вѣдь и есть цѣль религиозной исторіи),—лишь такимъ образомъ могутъ вступить въ религиозное сознание «потенціи Бога истиннаго». Но такъ какъ этотъ апіорный законъ обращенъ не къ чистому духу, а къ живому и конкретному индивидууму, живущему на почвѣ опредѣленной народности, то духовные элементы истиннаго понятія о Богѣ выступаютъ въ сознаниіи человѣчества не въ чистой формѣ идей, понятій или представлений, а въ пестрой и фантастической оболочкѣ миеологическихъ образовъ, носящихъ на себѣ ясную печать случая и поэтическаго произвола миеослагателей. Въ исторіи естественнаго религиознаго сознания, взятой въ цѣломъ, подъ грубыми и чудовищными образами божествъ, мужскихъ и женскихъ, стихійныхъ и человѣкообразныхъ, начиная съ первобытнаго сабизма и до развитой греческой мистики, мы можемъ прочесть всѣ элементы духовнаго понятія о Божествѣ, составляющія *смыслъ процесса*, но—лишь въ томъ случаѣ, если предварительно научимся отбрасывать въ ней все то, что опредѣлялось конкретными условіями, въ которыхъ раскрывался необходимый теогоническій процессъ³.

³ *Schellings Sämtliche Werke*, 2-te Abtheilung, I—II B-de—*Philosophie der Mythologie*. Лучшее изложеніе (точное и полное, при вѣшней краткости) указаннаго сочиненія Шеллинга дано въ монографіи *Friedrich'a Schaper'a: Schellings Philosophie der Mythologie* (Nauen, 1893). На русскомъ языкѣ его краткое, но достаточно опредѣленное, *resumé*, въ связи съ критическою оцѣнкою, см. у *протоіерея Петропавловскаго*: „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“, вып. II, часть 2-я стр. 143—156.—По Шеллингу, миеологическій процессъ есть процессъ *необходимый* (B. 1-ter, Ss. 192—3)—и съ объективной, и съ субъективной стороны. *Objectiv betrachtet*, — пишетъ Шеллингъ (S. 198),—*ist die Mythologie wofür sie sich giebt, wirkliche Theogonie, Göttergeschichte; da indess wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewusstsein, zu dem sich die Götter nur als die*

Философія мнєологін Шеллинга, по нашему мнѣнію, служить сильнѣйшею отрицательною инстанцією противъ тезиса о возможности апіорной конструкціи дѣйствительной религіозной исторіи человѣчества. Если бы противъ этого тезиса мы стали ука-

inzeln erzeugenden Momente verhalten. *Subjectiv* oder ihrer Entstehung nach ist die Mythologie ein *theogonischer Process*. Sie ist 1) ein Process überhaupt, den das Bewusstsein wirklich vollbringt, so nämlich, dass es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt ist, und stets im folgenden den vorausgegangenen festhält, also die Bewegung im eigentlichen Sinne *erlebt*. Sie ist 2) ein wirklich *theogonischer Process*, d. h. der sich herschreibt von einem wesentlichen Verhältniss des menschlichen Bewusstseins zu Gott, einem Verhältniss, in dem es seiner Substanz nach, vermöge dessen es also überhaupt das natürlich (*natura sua*) Gott-setzende ist. Именно это *переживание* процесса, хотя и необходимо, въ смыслѣ *общей* закономѣрности и *конечной* цѣли,—переживание народами и людьми, имѣющими свои особенности и, потому, вносящими въ процессъ свое и индивидуальное,—создаетъ дѣйствительную религіозную исторію человѣчества, въ которой общее *живитіе* богосознанія то замедляется, то отклоняется, то принимаетъ обходные пути вмѣсто прямыхъ. Все это—*дѣло* *человѣческой свободы*, подавленіе которой, ради прямолинейности и безызытной закономѣрности процесса, отнюдь не лежало въ планахъ Провидѣнія. Warum,—спрашиваетъ Шеллингъ (В. II, S. 263),—*warum überhaupt zögert alle Entwicklung?* Warum, so oft das Ziel nahe scheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entscheidung auf unbestimmte Zeit hinaussetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hierauf giebt es nur eine Antwort: Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es soll eben nichts mit blosser Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt alles aus dem Widerstehenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muss bis zur letzten Erschöpfung. Die ihm zugedacht ist, soll nicht von aussen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, dass es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben... In der Ähnlichkeit, Stufenmässigkeit der Überwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über dieser Bewegung waltende Vorsehung. *Центральные* религіозной мысли и жизни у того или другого народа въ ту или другую эпоху, преобладаніе въ ней тѣхъ или другихъ *мотивовъ* (грубо-матеріальныхъ или духовныхъ—созерцательныхъ, эстетическихъ или нравственныхъ), характеръ и форма *мифа*: все это есть именно проявленіе свободы, предоставленной, *въ цѣляхъ воспитательныхъ*, человѣчеству (дабы само оно и самостоятельно пришло къ истинѣ, составляющей цѣль всемірной религіозной исторіи) Провидѣніемъ. In dem Prozesse selbst,—пишетъ Schaper (op. cit., s. 20), точно и совершенно въ духѣ Шеллинга выражающій его общую мысль,—sind immer nur dieselben Elemente und Potenzen wirksam, wie auch in dem Naturprocess; aber diese Elemente und Potenzen erscheinen gleichsam *verkleidet in den vielfälligsten und buntesten Geschalten. Auch dem Zufalle und der poetischen Willkür muss hierbei eine Stelle eingeräumt werden, freilich nicht die entscheidende...*

зывать на мнѣнія (и примѣръ) историковъ-прагматистовъ, а тѣмъ болѣе представителей чисто хроникальнаго направленія въ исторіи религій, считающихъ невозможнымъ апіорное конструированіе религиозной исторіи человѣчества, то намъ могли бы отвѣтить, что эти историки «лишены истинно философскаго глубокомыслія» и, потому, не могутъ-де быть компетентными судьями въ вопросѣ. Если бы, съ другой стороны, мы стали противъ указаннаго тезиса указывать на допущенные въ конструкціяхъ Гегеля, Гартмана и др. мыслителей, анахронизмы, на ихъ несогласіе съ дѣйствительною исторіей и проч., то намъ могли бы отвѣтить, что личные недостатки указанныхъ мыслителей не слѣдуетъ дѣлать общимъ закономъ и что, при болѣе совершенныхъ конструкціяхъ, эти недостатки могутъ быть устранены. Но когда глубокомысленный философъ, самъ проникнутый вѣрою въ возможность апіорной конструкціи религиозной исторіи человѣчества, ограничиваетъ сферу апіорнаго лишь существеннымъ, лишь тѣмъ, въ чемъ выражается смыслъ процесса, остальное же въ исторіи относить на счетъ человѣческаго произвола и исторической случайности,—тогда мы по праву можемъ разсматривать это обстоятельство, какъ поправку въ самомъ принципѣ, вызванную дозволенною невозможностію провести его, какъ *самоограниченіе* принципа, и обязаны перейти къ изученію тѣхъ конкретныхъ условий, которыя въ дѣйствительной исторіи ограничиваютъ апіорную закономѣрность религиознаго процесса.

II.

Невозможность апостеріорно - индуктивнаго построенія религиозной исторіи человѣчества.

Перехода въ конкретную историческую сферу, апіорный психологическій (точнѣе: гносеологическій) принципъ, опредѣляющій развитіе религиознаго сознанія, какъ мы говорили выше, неизбежно осложняется, претерпѣвая вслѣдствіе этого глубокія измѣненія, ограничивающія сферу и характеръ его дѣйствительнаго вліянія на организуемый имъ матеріаль. И можно отчасти видѣть уже изъ предыдущаго, съ какой стороны и изъ какого источника приводятъ эти, осложняющіе принципъ и вносящіе въ него измѣненія, элементы: они привносятся, прежде всего, характеромъ, національными особенностями переживающихъ историческій религиозный процессъ народовъ. Въ самомъ дѣлѣ, именно

отдѣльные конкретные народы,—а никакъ не «человѣчество», которое вѣдь существуетъ лишь въ мысли, какъ собирательное понятіе,—именно народы, то-есть живое народное сознаніе съ своими стойкими традиціями, образуютъ ту, такъ сказать, почву религіозныхъ представленій, стремленій и волненій, которою питается индивидуальное религіозное сознаніе, всегда въ большей или меньшей степени, окрашенное цвѣтомъ сознанія общаго, представляющее его преломленіе, обыкновенно лишь съ очень несущественными отклоненіями отъ общаго типа. Такимъ образомъ, если ключъ для пониманія *общаго* направленія естественнаго историко-религіознаго процесса лежитъ въ психологическихъ (частіе: гносеологическихъ) законахъ жизни индивидуальнаго духа, то разгадка *«типовыхъ»* отклоненій отъ этого направленія кроется въ коллективной психологій народностей.

Что такое народность и въ какой именно связи начало народности стоитъ къ движенію историко-религіознаго процесса?

Народность не есть скопленіе (аггрегатъ) людей, связанныхъ между собою лишь общностью случайныхъ и подвижныхъ настроеній: это—толпа. Не есть народность и такое соединеніе людей, которое держится, хотя и не случайными и подвижными настроеніями, однако такими, при которыхъ оно не можетъ представлять одного цѣлага, съ индивидуализированною основою, передающею себя изъ момента въ моментъ, изъ прошлаго въ будущее, какъ внутренно себѣ равное,—словомъ не есть народность и то, что принято называть соціальною средою. Въ самомъ дѣлѣ, соціальная среда, хотя и возвышается надъ случайными и подвижными настроеніями толпы, но лишена характера органической жизни, то-есть строго внутренней связности и стойкости въ неограниченномъ ряду преемственныхъ моментовъ (вотъ почему,—замѣтимъ между прочимъ,—соціальная *связь* всегда тяготеетъ въ соціальной *организации*, то-есть недостатокъ внутренней жизненности стремится замѣнить внѣшнюю регламентацію и формою). Нѣтъ. Народность не есть ни то, ни другое. Она есть воплощеніе внутренне связнаго и жизненностойкаго *идеальнаго типа* въ единомъ народѣ, проявляющееся въ общности его основнаго міропониманія, характера, вѣрованій, языка,—до мельчайшихъ этническихъ подробностей включительно. Выражаясь условною математическою формулою, можно сказать, что народность есть соціальная среда, помноженная на традицію и, путемъ наслѣдственности, воплощенная и непрерывно воплощае-

мая,—развѣ лишь съ незначительными сравнительно варіаціями,— въ представителяхъ одного и того же этническаго типа. Национальность держится лишь до той поры, пока ея отдѣльныхъ носителей проникаетъ, связуетъ и одухотворяетъ живой идеальный типъ или, какъ предпочитаютъ говорить нѣкоторые изъ современныхъ исторіософовъ,—*національная душа*, душа народа или расы *.

* Если не самое *понятіе* „національной души“, въ его реально-точномъ смыслѣ, то, во всякомъ случаѣ, выраженіе, *терминъ* въ настоящее время приобрѣли, можно сказать, уже право гражданства въ исторіософіи и социологін. Исцѣе и опредѣленнѣе другихъ учить о „душѣ расы“ извѣстный *Густавъ Лебонъ* („Психологія народовъ и массъ“, Спб. 1896, ч. I, отд. первый: *Душа расы* и т. д.). „Основанія для классификаціи народовъ“,—пишетъ онъ между прочимъ (стр. 9—13, *passim*),—„которыхъ не могутъ дать анатомія, языки, среда, политическія группировки, даются намъ психологіей. Последняя показываетъ, что позади учреждений, искусствъ, вѣрованій, политическихъ переворотовъ каждаго народа находятся извѣстныя моральныя и интеллектуальныя особенности, изъ которыхъ вытекаетъ его эволюція. *Эти-то особенности, въ своей совокупности, и образуютъ то, что можно назвать душой расы...* Моральныя и интеллектуальныя особенности, совокупность которыхъ выражаетъ душу народа, представляютъ снитезъ всего его прошлаго, наследство всѣхъ его предковъ. Наблюденіе показываетъ, что большинство индивидуумовъ расы обладаетъ всегда извѣстнымъ количествомъ общихъ психологическихъ особенностей, столь же прочныхъ, какъ анатомическія признаки, по которымъ классифицируются виды. Какъ эти послѣдніе, психологическія особенности воспроизводятся наследственностью съ правильностью и постоянствомъ. Этотъ агрегатъ общихъ психологическихъ особенностей составляетъ то, что основательно называютъ *національнымъ характеромъ*,—*идеальнымъ типомъ...* Что бы человекъ ни дѣлалъ, онъ всегда, и прежде всего—представляетъ своей расы. Тотъ запасъ идей и чувствъ, который привносятъ съ рожденіемъ на свѣтъ всѣ индивидуумы одной и той же расы, образуетъ душу расы. Невидимая въ своей сущности, эта душа очень видна въ своихъ проявленіяхъ, такъ какъ въ дѣйствительности она управляетъ всей эволюціей народа. Можно сравнить расу съ соединеніемъ клѣточекъ, образующихъ живое существо. Эти миллиарды клѣточекъ имѣютъ очень непродолжительное существованіе, между тѣмъ какъ продолжительность существованія образованнаго ихъ соединеніемъ существа относительно очень долгая; клѣточки, слѣдовательно, одновременно имѣютъ жизнь личную и жизнь коллективную, жизнь существа, для котораго онѣ служатъ веществомъ. Точно также каждый индивидуумъ какой-нибудь расы имѣетъ очень короткую индивидуальную жизнь и очень долгую коллективную. Эта послѣдняя есть жизнь расы, въ которой онъ родился, продолженію которой онъ способствуетъ и отъ которой онъ всегда зависитъ. *Раса, поэтому, должна быть разсматриваема, какъ постоянное существо, не подчиненное дѣйствію времени*“...—Осторожный *Фюлье*, въ обширномъ общемъ „Введеніи“ къ своей *Психологін французскаго народа* (русск. перев. *Никитина*, М., 1900 г.), хотя и не хочетъ, вслѣдъ за

Ясно, что національность, или,—точнѣе,—національныя начала, въ только-что опредѣленномъ и истолкованномъ смыслѣ, должны имѣть самое непосредственное и притомъ весьма существенное отношеніе къ религіозному процессу. Въ самомъ дѣлѣ, въдь съ объективно-исторической точки зрѣнія, религіозное сознание есть не что иное, какъ постановка и предвѣщеніе основ-

Лебономъ, Воррисомъ, Новиковымъ и др.: „реализировать абстракціи“ (12), то-есть усвоить народамъ „душу“, „я“, и т. д., однако высказывается, по занимающему насъ вопросу, въ сущности, совершенно сходно съ Лебовомъ. „*Національный характеръ*“,—пишетъ онъ (стр. 7—8 и 12, passim),—*„не есть простая сумма индивидуальныхъ характеровъ. Среди общества необходимо происходитъ между индивидуумами взаимодействие, которое приводитъ къ общей манерѣ чувствовать, мыслить и желать, весьма отличной отъ той, которую могутъ имѣть отдѣльные умы и даже сумма этихъ умовъ. Каждый народъ имѣетъ исторію, вѣковыя традиціи и состоятъ, по общеупотребительному выраженію, изъ мертвыхъ гораздо болѣе, чѣмъ изъ живыхъ. Какъ нація, какъ опредѣленная социальная группа имѣетъ существованіе отличное (хотя и неотдѣлимое) отъ существованія индивидуумовъ, точно также и національный характеръ выражаетъ то особенное сочетаніе психическихъ силъ, типичнаго проявленія, которое служитъ національной жизнью... Всякая нація обладаетъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, собственнымъ сознаниемъ и собственной волей. Какъ въ каждомъ индивидуумѣ существуетъ система идей-чувствъ, которая суть также идеи-силы, выражающіяся въ его сознаніи и управляющія его волей, такъ существуетъ подобная же система и у націи. Въ совокупности сознаний существуетъ система идей, отражающая социальную среду, какъ существуетъ система идей, отражающая среду физическую. Эта система взаимно зависящихъ другъ отъ друга идей составляетъ сознание націи, которое не есть простая сумма индивидуальныхъ умовъ. Эта систематизація идей-силъ во взаимной зависимости объясняетъ кромѣ національнаго сознанія еще и „національную волю“, которая, какъ и всякая воля, реализируетъ болѣе или менѣе нравственный идеалъ.“—Подобнымъ же образомъ относился къ нашему вопросу и покойный *Вл. С. Соловьевъ*, который понималъ національность „въ положительномъ смыслѣ характера, типа и творческой силы“ (*Оправданіе Добра*, стр. 387). „*Національный характеръ*“,—писалъ онъ еще (371 и примѣч.),—„отличается отъ единичнаго болѣе-менее объемомъ и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-либо принципиальнымъ. Это тѣмъ болѣе ясно, что единственный (?) разумный способъ объяснить генетически каковой-нибудь устойчивый національный характеръ, напримѣръ, еврейскій, не поддающійся никакимъ вліяніямъ климата, исторіи и т. д.,—заключается въ томъ, чтобы признать въ немъ унаслѣдованный личный характеръ родоначальника этой націи“ (?—мы увидимъ, что это—далеко не „единственный“ способъ объясненія).—Къ вопросу объ отношеніи народности къ другимъ началамъ общественной жизни см. кратко, но весьма содержательную, рѣчь Берлинскаго проф. *Виллямовича-Меллендорфа* (von Willemowitz-Moellendorf): *Volk, Staat, Sprache*. Berlin. 1898.*

ныхъ вопросовъ о тайнахъ бытія, жизни и мысли. Но какъ ставятся эти важные вопросы и въ какомъ направленіи ищется, въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, ихъ рѣшеніе—это, очевидно, зависитъ отъ того, въ какомъ направленіи, по какой, такъ сказать, плоскости движется мысль того или другого народа, какъ въ его творчествѣ отражается и преобразуется дѣйствительность, какую окраску носятъ его практическіе идеалы, какіе историческіе опыты онъ пережилъ и т. д. и т. д. Если языкъ народа, по извѣстному афоризму, есть капитализація опытовъ его мысли и жизни, то выраженные въ языкѣ: мифъ, религіозная легенда, религіозная философема, уже по одному тому, что они облечены именно въ эту, а не въ иную словесную оболочку, должны носить на себѣ именно такіе, а не иные оттѣнки.

Что это именно такъ, что существуетъ постоянная и довольно строгая закономѣрность въ соотношеніи между религіозными вѣрованіями и другими проявленіями «національной души», — это доказывается всею религіозною исторіею человѣчества. Всего яснѣе это проявляется въ тѣхъ глубокихъ измѣненіяхъ, каковымъ подвергаются даже хорошо и стойко сложившіяся религіи, при переходѣ отъ одного народа къ другому.

«Въ исторіи религіозныхъ вѣрованій», — пишетъ Густавъ Лебонъ ¹⁰, — «можно найти хорошіе примѣры, чтобы доказать, что народу такъ же невозможно круто измѣнить элементы своей цивилизаціи, какъ индивидууму измѣнить свой ростъ или цвѣтъ своихъ глазъ. Безъ сомнѣнія, всякому извѣстно, что всѣ великія религіи: браманизмъ, буддизмъ, христіанство, исламъ, вызвали массовыя обращенія среди цѣлыхъ расъ, которыя, повидимому, сразу ихъ приняли; но, когда углубляешься немного въ изученіе этихъ обращеній, то сейчасъ же можно замѣтить, что въ дѣйствительности принятая вѣрованія подвергались измѣненіямъ, необходимымъ для того, чтобы примкнуть къ старымъ вѣрованіямъ, которымъ они пришли на смѣну и по отношенію къ которымъ были только простымъ продолженіемъ.

Измѣненія, испытываемыя вѣрованіями при переходѣ отъ одного народа къ другому, часто бываютъ даже столь значительны, что вновь принятая религія не имѣетъ никакого видимаго родства съ той, названіе которой она сохраняетъ. Лучшій примѣръ представляетъ намъ буддизмъ, который, послѣ того какъ былъ

¹⁰ *Психологія народовъ и массъ*, Спб. 1896. стр. 80—82, 127.

перенесенъ въ Китай, до того сталъ тамъ неузнаваемъ, что ученые сначала приняли его за самостоятельную религію и потребовалось много времени, чтобы узнать, что эта религія была просто буддизмъ, видоизмѣненный принявшей его расой. Китайскій буддизмъ вовсе не буддизмъ Индіи, въ свою очередь сильно отличающійся отъ буддизма Непала, а послѣдній, въ свою очередь, удаленъ отъ буддизма Цейлона. Въ Индіи буддизмъ былъ только схизмой предшествовавшаго ему браманизма, отъ котораго онъ въ сущности очень мало отличается, точно такъ же какъ въ Китаѣ — схизмой прежнихъ вѣрованій, къ которымъ онъ тѣсно примыкаетъ.

«То, что доказано для буддизма, не менѣе вѣрно для браманизма. Такъ какъ расы Индіи чрезвычайно различны, то легко было допустить, что подъ одинаковыми названіями у нихъ должны были быть чрезвычайно различныя религіозныя вѣрованія. Несомнѣнно, всѣ браманистскія племена считаютъ Вишну и Шиву своими главными божествами, а Веды — своими священными книгами; но эти главные божества оставили въ религіи только свои имена, священныя же книги — только свой текстъ. Рядомъ съ ними образовались безчисленные культы, въ которыхъ можно находить, смотря по расамъ, самыя разнообразныя вѣрованія: монотеизмъ, политеизмъ, фетишизмъ, пантеизмъ, культъ предковъ, демоновъ, животныхъ и т. д. Если судить о культахъ Индіи только по тому, что говорятъ Веды, то невозможно было бы составить ни малѣйшаго представленія о божествахъ и вѣрованіяхъ, господствующихъ на громадномъ полуостровѣ. Названіе священныхъ книгъ почитается у всѣхъ браминовъ, но отъ религіи, которой эти книги учатъ, вообще ничего не остается.

«Даже самъ Исламъ, несмотря на простоту его монотеизма, не избѣгъ этого закона: существуетъ громадное разстояніе между исламомъ Персіи, Аравіи и Индіи. Индіи, въ сущности политеистическая, нашла средство сдѣлать политеистической наиболѣе монотеистическую изъ религій. Для 50 милліоновъ мусульманъ-индусовъ Магометъ и святые Ислама являются новыми божествами, прибавленными къ тысячамъ другихъ. Исламъ даже не успѣлъ установить того равенства всѣхъ людей, которое въ другихъ мѣстахъ было одной изъ причинъ его успѣха: мусульмане Индіи примѣняютъ, подобно другимъ Индусамъ, систему кастъ. На Деканѣ, среди дравидійскихъ народностей, исламъ сталъ до того неузнаваемъ, что нельзя его болѣе отличить отъ браманизма;

онъ бы отъ него вовсе не отличался, если бы не има Магомета и не мечеть, гдѣ поклоняются обоготворенному пророку.

«Вовсе не нужно идти въ Индію, чтобы видѣть глубокія измѣненія, какимъ подвергался Исламъ, переходя отъ одной расы къ другой. Достаточно посмотреть на Алжиръ. Онъ заключаетъ въ себѣ двѣ совершенно различныя расы: арабовъ и берберовъ, однаково мусульманъ. Но отъ Ислама первыхъ до Ислама послѣднихъ очень далеко; полигамія Корана превратилась въ моногамію у берберовъ, религія которыхъ есть только соединеніе Ислама со старымъ язычествомъ, дарившимъ между ними въ теченіе многихъ вѣковъ, когда еще господствовалъ Карреагенъ.

«И религіи Европы не ускользнули отъ общаго закона—видоизмѣняться сообразно съ душою принимающихъ ихъ расъ. Какъ и въ Индіи, буква догматовъ, установленныхъ текстами, осталась неизмѣнной; но это только простыя формулы, смыслъ которыхъ каждый истолковываетъ по своему. Подъ общимъ названіемъ христіанъ мы находимъ въ Европѣ настоящихъ язычниковъ, какъ напримѣръ, нижнебретонца, молящагося идоламъ; фетишистовъ, какъ напримѣръ, испанца, обожающаго амулеты; политеистовъ, какъ напримѣръ, итальянца, почитающаго за различныя божества Мадоннъ cadaго селенія. Вѣдя изслѣдованіе дальше, можно было бы легко показать, что великій религіозный расколъ реформациі былъ необходимымъ слѣдствіемъ истолкованія одной и той же религіозной книги различными расами: сѣверныя расы сами желаютъ изслѣдовать свою вѣру и регулировать свою жизнь; южныя же народы остались далеко позади съ точки зрѣнія независимости и философскаго развитія. Ни одинъ примѣръ не можетъ быть болѣе убѣдительнымъ.

«Национальный характеръ узнается всегда потому, какъ вѣрованія были приняты и какія проявленія они вызываютъ. Посмотрите на одну и ту же религію въ Англии, въ Испаніи и во Франціи: какія различія! Развѣ реформациа возможна была когда-нибудь въ Испаніи, и развѣ Англія могла когда-нибудь согласиться подчиниться ужасному игу инквизиціи? Развѣ у народовъ, принявшихъ реформацию; трудно замѣтить основныя черты расъ, которыя, несмотря на гипнотизацію вѣрованій, сохранили специфическія черты своего душевнаго склада: независимость, энергію, привычку разсуждать и не подчиняться рабски закону властелина?»

Итакъ, повсюду въ релігіозной исторіи мы видимъ самое тѣсное соотношеніе релігіозныхъ вѣрованій съ тѣмъ, что называютъ «душею» народа или расы. И вотъ почему даже мыслители, увлеченные неосуществимою мечтою о чисто апіорной конструкціи релігіозной исторіи человѣчества, не могли не сдѣлать невольныхъ уступокъ началу національности: ихъ характеристики отдѣльныхъ моментовъ общечеловѣческаго релігіознаго процесса, съ возвышеніемъ то одного, то другого психологическаго мотива (эстетическаго, умственнаго, моральнаго) предъ другими, есть въ сущности не что иное, какъ непослѣдовательное и, съ ихъ точки зрѣнія, логически-незаконное приниженіе апіорнаго до конкретнаго или, наоборотъ, возвышеніе конкретнаго на ступень апіорнаго, что неизбежно влекло за собою произволь въ самой этой мысленной постановкѣ («дедукці») конкретнаго. Именно только благодаря этому въ ихъ конструкціяхъ были возможны, наприм., чистые типы эстетическаго воплощенія релігіи, морализаціи релігіозныхъ мотивовъ или релігіозной трагикки и т. д., — типы, весьма далеко отстоящіе отъ дѣйствительнаго историческаго характера релігіи подлежащихъ народностей, всегда представляющаго смѣшеніе, такъ сказать въ большихъ или меньшихъ пропорціяхъ, различныхъ элементовъ. Чтобы избѣжать такихъ ненаучныхъ подстановокъ, объективный историкъ релігіи долженъ, при выясненіи національныхъ элементовъ релігіознаго процесса, осложняющихъ и отклонявшихъ движеніе общей схемы, опираться не на смутное чувство или прозрѣніе типичнаго у той или другой націи, очень благопріятствующее всякой произвольной «дедукці», но на опредѣленное аналитическое изученіе «національной души» въ ея конститутивныхъ элементахъ по обще-научному методу. И это вполне возможно. Ибо хотя національная душа, какъ все живое, въ каждый данный моментъ есть нѣчто единое, внутренне-связное и, въ этомъ своемъ свойствѣ, для научнаго анализа недоступное, однако въ своихъ отдаленныхъ корняхъ, въ условіяхъ своего генезиса и развитія, и она открыта точному изученію.

Изъ какихъ же конститутивныхъ элементовъ, путемъ ихъ живого синтеза, слагается душа народа или расы? Каковы тѣ факторы, взаимодействіемъ которыхъ опредѣляется ея зарожденіе, ростъ и развитіе?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ современная исторіософія указываетъ на три основныхъ фактора: наслѣдственность, приспособле-

ніе къ средѣ физической и приспособленіе къ средѣ духовной¹¹. Наслѣдственность (и традиція) есть, очевидно, факторъ чисто формальный, могущій закрѣплять опыты приспособленія какъ къ средѣ физической, такъ и къ средѣ духовной, и поэтому ближайшаго изученія не требуетъ. Но относительно двухъ остальныхъ факторовъ, факторовъ матеріальныхъ, необходимо выяснитъ, въ какомъ именно отношеніи другъ къ другу они находятся: исключаютъ ли они другъ друга, или совмѣстимы и, если совмѣстимы, то какому изъ нихъ принадлежитъ первенство (приматъ), въ смыслѣ преобладающаго значенія въ жизни «національной души».

Вліяніе на выработку національнаго типа «физической» или, какъ мы предпочли бы говорить, «космической» среды, въ отличіе отъ «психической», соціальной и т. д.,—вліяніе космической среды на выработку національнаго типа столь очевидно, что, со времени Монтеस्कье, указаніе на него сдѣлалось общимъ мѣстомъ, которое, при томъ въ самой рѣшительной и категоричной формѣ, встрѣчается иногда даже у такихъ мыслителей, которые никакъ не могутъ быть относимы къ числу матеріалистовъ или позитивистовъ. «Дайте мнѣ»,—говоритъ, наприм., знаменитый философъ-спиритуалистъ, Кузенъ, — «дайте мнѣ физическую географію какой-либо страны и я дамъ вамъ ея исторію»¹². То же мнѣніе и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ высказываетъ, въ своемъ посмертномъ сочиненіи, извѣстный юристъ, Герингъ: «народъ»,—пишетъ онъ,— «есть та почва, на которой онъ живетъ», такъ что въ сущности «географія есть собранная исторія, а исторія есть приведенная въ движеніе географія»¹³. Однако, несмотря на авторитетную вѣсковость именъ, съ которыми связаны въ наукѣ подобныя утверженія, и на несомнѣнно присущую имъ долю (и очень

¹¹ Альфредъ Фуме, *op. cit.*, стр. 18.

¹² Donnez-moi la géographie physique d'un pays et je vous donnerai son histoire. Цит. у Ferraz: Histoire de la philosophie en France au XIX siècle, t. III. Paris, 1889, p. 250.

¹³ Rudolph von Ihering: Vorgeschichte der Indoeuropäer (aus dem Nachlass herausgegeben). Leipzig 1894. Der einzige unabänderliche Factor im Leben der Völker ist ihr Wohnsitz... So paradox es auf den ersten Moment klingen mag, so ist es doch wahr: der Boden ist das Volk (S. 97). И еще: Das *Wo* ist bei den Völkern massgebend für das *Was* und *Wie*. Mit der Stelle, welche ein bestimmtes Volk auf der Völkerkarte einnimmt sind die Wurzel über dasselbe geworfen, die glücklichen wie die verhängnisvollen, und in diesem Sinn kann man sagen: die *Geographie* ist gebundene *Geschichte*, die *Geschichte* in *Fluss* versetzte *Geographie* (S. 99).

значительную) истины¹⁴, — несмотря на все это, они могут быть принимаемы, очевидно, лишь съ очень существеннымъ ограниченіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть «физическая среда» имѣетъ вліяніе на выработку національныхъ типовъ и даже вліяніе очень значительное. Но во всякомъ случаѣ, это не единственный факторъ: должно быть нѣчто, подвергающееся вліянію и такъ или иначе на него реагирующее. Здѣсь предъ нами ошибка мысли, довольно обычная въ поспѣшныхъ и лишенныхъ истинно-философскаго глубокомыслія научныхъ гипотезахъ. Между прочимъ она именно заложена и въ біологической гипотезѣ извѣстной подъ именемъ дарвинизма. Противники дарвинизма совершенно справедливо противъ него возражаютъ, что, согласно его началамъ, виды животныхъ и растений должны были произойти путемъ внѣшне-механической лѣпки, чего, — хотя такое пониманіе дѣла и слѣдуетъ изъ началъ послѣдовательнаго дарвинизма, — конечно, ни одинъ серіозный дарвинистъ утверждать не можетъ¹⁵. Подобнымъ же образомъ и въ нашемъ случаѣ, хотя теоретики исторіи и говорятъ, будто имъ, для ея построенія, достаточно одной географіи, но въ сущности они разумѣютъ здѣсь нѣчто совсѣмъ иное и самое понятіе географіи расширяютъ до такой степени, что оно теряетъ свой специальный смыслъ¹⁶. Да и нельзя иначе. Въ самомъ дѣлѣ, уже поверхностная справка съ фактами говоритъ, что дѣло здѣсь далеко не въ одной «географіи», такъ какъ исторія показываетъ, что, при совершенно однихъ и тѣхъ же

¹⁴ Несмотря на очевидную и давно разъясненную въ исторической наукѣ односторонность *Боуля*, не усвоившаго челоуѣку въ историческомъ процессѣ почти никакой самостоятельной роли, нельзя не признать, что въ его трактатѣ о „вліяніи физическихъ законовъ на организацію общества и характеръ отдѣльныхъ лицъ“ (*Исторія цивилизаціи въ Англии*, перев. *Буйницкаго*, Спб. 1895, т. I и II) высказано много весьма основательнаго и не подлежащаго оспариванію, — въ частности и по вопросу о вліяніи физической среды на жизнь религиозную (стр. 46 и слѣд.).

¹⁵ См. *Г. Тейхмюллеръ*: Дарвинизмъ и философія, перев. подъ ред. *Евг. Бобринскаго*. Юрьевъ, 1894, стр. 74—5.

¹⁶ Выставивъ рядъ поражающихъ своею странностію положеній (ср. выше), смыслъ которыхъ сводится къ тому, что *mit den Völkern verhält es sich nicht anders, als mit den Bäumen*, такъ какъ *ihr Boden bestimmt, was aus ihnen wird* (S. 98), *Ihering* тотчасъ же добавляетъ: *Freilich der Boden nicht bloss in dem natürlichen Sinn der klimatischen und terrestrischen Verhältnisse des Landes. Unter Boden, — продолжаетъ онъ, — verstehe ich hier auch die durch die Lage desselben gegebenen Berührungen mit andern Völkern, den Boden im kulturhistorischen und politischen oder kurz im historischen Sinn.*

географическихъ, климатическихъ и вообще физическихъ условійхъ, складываются совершенно различные національные характеры. «Пусть не говорятъ намъ больше», — замѣтилъ однажды Гегель, — «объ этомъ прекрасномъ небѣ Греціи: ибо теперь оно бесполезно свѣтитъ Туркамъ»¹⁷.

Изложенныя соображенія переводятъ насъ ко второму изъ двухъ вышеуказанныхъ факторовъ, участвующихъ въ образованіи національнаго типа, — приспособленію къ средѣ духовной, вѣрности націи самой себѣ, своимъ традиціямъ, своему духовному складу, характеру и облику. Въ сущности мы, очевидно, имѣемъ здѣсь дѣло съ закономъ тожества, въ его примѣненіи къ коллективной психологіи. Национальный типъ (расовый или народный), — говорятъ, — вырабатывается путемъ приспособленія къ духовной средѣ. Что это значитъ? Это значитъ, что позднѣйшая «среда», то-есть ея представители или позднѣйшія поколѣнія, въ своей

¹⁷ Приведено у *Фюме*: „Психологія французскаго народа“, стр. 32.—Исхода изъ своего основнаго положенія, по которому „народы суть *духовные принципы*“ и „духъ торжествуетъ надъ расой точно такъ же, какъ надъ землей“ (33), Фюме вообще относится отрицательно къ увлеченіямъ социологовъ и историковъ, думавшихъ построить исторію изъ давнихъ „физической среды“ (см. всю вообще VI гл. во Введеніи). „Историки и социологи сильно настаивали на физическомъ дѣйствіи среды и приписывали ему иногда созидательную роль; *современная социологія должна, напротивъ, настаивать на реакціи ума и воли, вызванной самой средой*... Ни человекъ, ни народъ не суть таинимъ образомъ то, что Молешотъ называлъ итогомъ родителей, кормилицы, мѣста, времени, воздуха, температуры, звука, свѣта, пищи и одежды; это вѣрво относительно человекъ-животнаго и несправедливо относительно моральнаго и общественнаго человекъ. Физическая среда дѣйствуетъ особенно черезъ матерію, которую она подчиняетъ волѣ и уму при помощи поставленныхъ этимъ послѣднимъ проблемъ, предъявленныхъ имъ трудностей или легкостей; и интеллектуальный факторъ приобретаетъ все большую и большую важность... Для того, чтобы повяты, что имѣеть недостаточнаго теорія физическихъ средъ, когда она исключаетъ другія, сдѣлайте воображаемое путешествіе. Держитесь изотермы на 10° выше нуля. Вы пойдете въ старожъ континентъ черезъ Ливерпуль, Лондонъ, Мюнхень, Вуда - Пештъ, Одессу, Хиву, Пекинъ, черезъ сѣверную часть острова Нинюнь; вы увидите, что одинъ и тотъ же жаръ не вызвалъ ни однихъ и тѣхъ же физическихъ, ни однихъ и тѣхъ же моральныхъ типовъ. Во время этого путешествія вы встрѣтите ирландцевъ, англичанъ, нѣмцевъ, венгровъ, узбековъ, татаръ, монголовъ, китайцевъ и японцевъ. Одна и та же температура произвела Грековъ и Готтентотовъ; это значитъ, что она не произвела ни тѣхъ, ни другихъ“... — Очеркъ „антропологеографическаго пониманія исторіи“, въ лицѣ ея главнѣйшихъ представителей, см. у *Барта*: *Философія исторіи, какъ социологія* (Отд. 2-й, гл. II).

духовной жизни, стремятся оставаться вѣрными переданному имъ духовному наслѣдію: въ міропониманіи, вѣрованіяхъ, искусствѣ, нравственности и т. д. Если здѣсь, при этомъ консерватизмѣ, еще остается какое-либо мѣсто измѣненіямъ, если совершается какое-либо движеніе, то единственно въ томъ смыслѣ, что позднѣйшія поколѣнія народа сознательно и свободно принимаютъ и воплощаютъ въ своей мысли и жизни, въ созданіяхъ своего творчества то, что прежде какъ бы выросло изъ его безсознательныхъ народныхъ инстинктовъ, по подобію органическихъ произрастаній,—согласно одному изъ основныхъ положеній современной социологіи, по которому общество есть себя сознающій, желающій и чрезъ то не только растущій, но и духовно-развивающійся, совершенствующійся организмъ¹⁸. Однако, ясно, что въ этомъ направленіи мы не можемъ отступать въ неопредѣленную даль безъ конца. Вліяніе духовной среды начинается тогда, когда наслѣдственность и традиція уже сдѣлали достаточныя сбереженія изъ накопленныхъ въ теченіе долгаго времени духовныхъ опытовъ и приобрѣтеній. Разсуждая въ этомъ направленіи послѣдовательно, мы придемъ къ такому пункту, гдѣ предъ нами со всею неизбежностію встанетъ вопросъ о происхожденіи этой примитивной, зачаточной «духовной среды», которая послужила исходнымъ пунктомъ всѣхъ дальнѣйшихъ «приспособленій». И ясно, что, пока мы не разрѣшимъ этого вопроса, всѣ соображенія о приспособленіи къ духовной средѣ, какъ факторъ въ образованіи національныхъ или расовыхъ типовъ, останутся висѣть въ воздухѣ. Но гдѣ данныя для разрѣшенія этого вопроса и съ какой стороны всего цѣлесообразнѣе къ нему можно подойти?

Точкой отправленія и здѣсь для насъ опять-таки могла бы послужить биологія, частіе—ея соображенія по вопросу о происхожденіи растительныхъ и животныхъ видовъ, которые, съ достаточнымъ логическимъ правомъ, могутъ быть поставлены въ параллель съ типами народными (и расовыми). Что же говорить о происхожденіи животныхъ и растительныхъ видовъ современная философская биологія? Ни внѣшняя лѣпка типовъ, подобная лѣпкѣ статуи изъ глины художникомъ, ни «переживаніе приспособленнѣйшаго», съ дополнительными факторами чисто-пассивнаго и

¹⁸ *Fouillée*, Alfred: *La science sociale contemporaine*. 1880. См. у проф. *Н. Бартева*: «Введеніе въ изученіе социологіи». Спб. 1897. Стр. 66—8. Общество, по Фулье, есть «договорный организмъ, который себя реализуетъ, создавая и желая самого себя» (68).

случайнаго характера, ее больше уже не удовлетворяют. Рѣшеніе трудной проблемы для нея лежитъ въ иномъ направленіи, въ иной, такъ сказать, плоскости, — проходить черезъ понятіе о чисто-внутренней природѣ процесса, опредѣляемаго цѣлестремительностью. Пѣтухъ, наприм., — возьмемъ примѣръ Фехнера, — выраживаетъ, въ ряду поколѣній, гребень, перистую шею, клювъ и шпоры, потому что въ этихъ анатомическихъ подробностяхъ мало-по-малу у него отложились, такъ сказать капитализировались, черезъ посредство мелкихъ физиологическихъ процессовъ, тѣ неуловимые психическіе моменты, которые неразлучны со всякою вообще борьбою, какъ проявленіемъ стремленія къ самосохраненію. Вообще, живое существо до нѣкоторой степени само преобразуетъ свою типовую анатомическую форму, свой физиолого-анатомическій типъ, свой «видъ» — путемъ автоматизаціи и механизациі процессовъ, имѣвшихъ сначала иную, именно бессознательно-психическую, цѣлестремительную природу¹⁹. Подобныя же соображенія, очевидно, могутъ быть примѣнены и къ рѣшенію вопроса о происхожденіи народныхъ типовъ, — по крайней мѣрѣ, той примитивной «духовной среды», которая должна была послужить исходною точкою для всего дальнѣйшаго процесса. И здѣсь, во внѣшнихъ признакахъ едва опредѣляющагося типа (зародышахъ искусства, науки, нравственности, вѣрованій, языкѣ) мы должны признать проявленіе цѣлестремительныхъ духовныхъ импульсовъ и, такъ какъ эти первичные импульсы, согласно современному ученію объ обществѣ, опирающемуся, въ свою очередь, на данныя индивидуальной психологіи, мы должны признать частичными проявленіями основного духовнаго стремленія, равно присущаго индивидуумамъ и коллективнымъ единицамъ, — *стремленія къ самосохраненію*, — то, очевидно, въ немъ же, именно въ этомъ инстинктѣ, кроется и разгадка генезиса расовыхъ и народныхъ типовъ: въ ряду поколѣній каждая раса и всякій народъ принимаютъ такіа «типовыя» черты, внутреннія и внѣшнія, которыя отвѣчаютъ его идеаламъ, въ свою очередь коренящимся въ свойственной каждому народу и каждой расѣ формѣ общечеловѣческаго инстинкта самосохраненія²⁰.

¹⁹ Ср. у Фр. Паульсена: Введеніе въ философію, М. 1894, стр. 193 и слѣд.

²⁰ Съ этой именно точки зрѣнія разсматриваетъ вопросъ о національности г. Дебольскій — въ своемъ продуманномъ, хотя и одностороннемъ, трудѣ: „О высшемъ благѣ, какъ о верховной цѣли нравственной дѣятельности“, Слб.

Отсюда еще одинъ шагъ и для насъ уяснится необходимость той точки зрѣнія,—единственной вполнѣ послѣдовательной,—съ которой въ свое время взглянулъ на вопросъ о расовыхъ и народныхъ типахъ глубокомысленный Шеллингъ. Онъ, какъ извѣстно, искалъ ключа *этнологии* въ философской *этногоніи*²¹, т. е. искалъ объясненій расовыхъ и народныхъ особенностей въ ихъ происхожденіи. Вопросъ же о происхожденіи народностей и расъ для него сводился къ вопросу о религиозныхъ раздѣленіяхъ,—этихъ своего рода ересяхъ и расколахъ въ естественномъ богосознаніи²². Съ этой точки зрѣнія весь процессъ разслоенія единого человѣчества на племена и народы могъ бы быть конструированъ приблизительно въ слѣдующей формѣ. Исходною точкою процесса повсюду служить рознь религиозная,—раздѣленіе изъ-за вѣрованій. Она влечетъ за собою, какъ свое ближайшее слѣдствіе, рознь практическихъ идеаловъ, съ системою выражающихъ ихъ обычаевъ, привычекъ, общаго строя практической жизни и т. д. За симъ неизбѣжно слѣдуетъ обособленіе семей и родовъ, которые расходятся въ разныя стороны. Здѣсь уже факторы преимущественно внѣшніе (условія географическія и климатическія, войны и проч.) довершаютъ дѣло образованія тѣхъ подробностей, духовныхъ и внѣшнихъ, которыя отличаютъ одинъ этнологическій типъ отъ другого.

Противъ этой конструкціи, пока она берется лишь въ общей формѣ исторіософической схемы, выражающей скорѣе методъ, чѣмъ дѣйствительный процессъ, едва ли можно выставить какія-либо серьезныя соображенія. Совершенно напротивъ, изложенная гипотеза въ равной степени отвѣчаетъ всѣмъ, дозволятельнымъ въ данной области, требованіямъ, совмѣщая точки зрѣнія биологическую, психологическую и теологическую. Однако, въ примѣненіи къ нашему специальному вопросу, вопросу о законмѣрности

1886. „Народность“,—пишетъ онъ (стр. 281),—„будучи по идеѣ своей *духовнымъ союзомъ*, есть вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ *центр* или *узелъ*, которымъ связывается и внѣшнее единство обществъ“. Она не есть ни порода, ни языкъ, ни государство, но тотъ *духъ*, который „ихъ скрѣпляетъ и оживляетъ“. Въ отношеніи къ человѣчеству онъ опредѣляетъ народность такъ: „народность есть *человѣчество, индивидуализовавшееся или организовавшееся въ общество*“ (272).

²¹ *Einleitung in die Philos. der Mythol.*, B. 1, S. 128: eine *philosophische Ethnologie* voraussetzt eine allgemeine *Ethnogenie*...

²² *Ibid.*, Vorlesungen IV—VII.

религіозной исторіи, она, очевидно даетъ нѣсколько неожиданный результатъ, — именно, приводитъ къ признанію *невозможности апостериорно-дедуктивной конструкціи религіозной исторіи*. Въ самомъ дѣлѣ, если, такъ сказать, душой національной души, обуславливающей ея историческое рожденіе, въ смыслѣ обособленія отъ другихъ національностей, служить религіозное сознаніе народа, въ своей своеобразности, при чемъ «приспособленіе къ средѣ, физической и духовной, получаетъ значеніе лишь вторичнаго фактора, — то, очевидно, изученіе географическихъ, климатическихъ и иныхъ подобныхъ условій жизни того или другого народа, его науки, искусства и нравственности, языка, бытового и юридическаго строя и т. д., не можетъ быть признано достаточнымъ для установки законовъ жизни религіознаго сознанія у того или другого даннаго народа и тѣмъ менѣе у связнаго преемства народовъ, образующихъ «расу». Здѣсь предъ нами взаимозависимость различныхъ факторовъ, реальное равновѣсіе (синтезъ) которыхъ въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣляется условіями, лежащими, очевидно, внѣ самыхъ этихъ факторовъ.

III.

О различіи номологической и телеологической точекъ зрѣнія на историко-религіозный процессъ.

Здѣсь мы приходимъ къ тому пункту, на которомъ намъ необходимо ввести и разъяснить очень важное, для правильнаго пониманія историческаго религіознаго процесса, различіе двухъ точекъ зрѣнія на него, изъ которыхъ одна, въ терминахъ современной исторіософіи, можетъ быть названа *номологическою* (или *этіологическою*), а другая *идеологическою* (или *телеологическою*). Какъ показываютъ уже самые термины, различіе здѣсь, въ существенномъ моментѣ, сводится къ различію понятій *причины* и *цѣли*: номологическая точка зрѣнія признаетъ только одну форму исторической законѣрности — причинную или генетическую, телеологическая точка зрѣнія, не отрицая номологической законѣрности, ограничиваетъ ее, однако, указаніемъ на иную, высшую законѣрность, опредѣляемую конечною идеею или *смысломъ* религіозной исторіи человѣчества.

Разъяснимъ каждую изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія въ отдѣльности.

Разсматривая историко-религиозный процесс лишь въ его причинныхъ моментахъ, со стороны создающихъ его психологическихъ факторовъ, историки-априористы, какъ мы видѣли, пришли къ мысли о возможности построить, заранѣе и безъ справки съ фактами, общую схему исторіи. Но этотъ замысль ихъ, постоянно разбивался о конкретный матеріаль религіозной исторіи, исключаящій возможность какихъ бы то ни было априорныхъ конструкций. Съ другой стороны, историки - индуктивисты, принявъ за точку отправленія именно это конкретное содержание исторіи не оставляютъ мысли о возможности построить религіозную исторію изъ географическихъ, климатическихъ, расовыхъ, психологическихъ и иныхъ особенностей,—если не всю вообще исторію, то, по крайней мѣрѣ, исторію каждаго отдѣльнаго народа. Однако, и этотъ замысль постоянно разбивается о такъ называемую историческую контингентность, вносящую въ историческій процессъ,—путемъ непрерывныхъ инноваций,—измѣненія, совершенно не поддающіяся предрасчисленіямъ, на какія бы точныя индуктивныя данныя они ни опирались. Такимъ образомъ, если и можно говорить объ исторической закономерности религіознаго процесса, то отнюдь не въ смыслѣ безусловномъ, не въ смыслѣ безызъятнаго господства въ немъ законовъ, дедуктивныхъ-ли то или индуктивныхъ, но въ смыслѣ условномъ и относительномъ: *если* даны такіе-то факторы историко - религіознаго процесса (традиція, «среда»—физическая и духовная) *и если* въ него не приходятъ отклоняющіе его контингентные элементы (инновация), то, *отвѣтно*, онъ опредѣлится въ тѣхъ формахъ, какія нормируются общими законами міео-образованія и соотношеніемъ религіозныхъ началъ съ общими законами жизни, индивидуальной и коллективной.

Конечно, и при этомъ ограниченіи мы все еще можемъ говорить о закономерности историко - религіознаго процесса. Но такою закономерностію, хотя она и достаточна для хроникальной и прагматической обработки исторіи религій, не можетъ, однако, удовлетвориться болѣе глубокое, именно философское, отношеніе къ ней, желающее не только знать факты исторіи, въ ихъ хронологической послѣдовательности и прагматической связи, но и *понимать смыслъ процесса*. Вотъ почему, рядомъ съ опытами дедуктивныхъ и индуктивныхъ конструкций историко - религіознаго процесса, какъ области безызъятнаго будто-бы осуществленія историческихъ законовъ, мы повсюду находимъ у представителей

религіозной исторіософіи, прежняго и новаго времени, параллельные опыты,—попытки изложить исторію религій, какъ область откровенія идей, точнѣй *идей-силъ*, ищущихъ своего воплощенія именно въ томъ, что, на первый взглядъ, является какъ бы нарушеніемъ закономѣрности, какъ бы изытіемъ изъ нея (въ контигентныхъ инновацияхъ), на самомъ-же дѣлѣ служить проявленіемъ или отраженіемъ закономѣрности высшей, идеологической или телеологической, подчиняющей себѣ и опредѣляющей, въ высшихъ источникахъ и для истинно-философскаго пониманія, и самую номологическую закономѣрность.

Точкой отправления для исторіософовъ этого втораго типа, для защитниковъ телеологической закономѣрности въ исторіи, служитъ тотъ, непосредственно извѣстный каждому, живущему религіозною жизнью, человѣку, фактъ, что наша религіозная жизнь говоря строго, никогда не есть механической продуктъ внѣшнихъ вліяній, но всегда есть наше собственное *дѣло, живое созданіе нашего непрестаннаго духовнаго творчества*, въ которомъ, какъ и во всякомъ творествѣ, не части механически, своимъ сложеніемъ, опредѣляютъ цѣлое, но, наоборотъ, цѣлое,—живущее въ сознаніи, до своего осуществленія въ фактъ, лишь въ формѣ идеи,—опредѣляетъ выборъ и организацію частей. Конечно, въ зависимости отъ уровня общаго духовнаго развитія, религіозное творчество обладаетъ большею или меньшею степенью сознательности и свободы. Но если бы мы могли перенестись въ религіозную жизнь хотя бы даже самаго грубаго дикаря, то и тамъ мы нашли бы проявленія творчества, именно индивидуальнаго творчества, хотя лишь въ самой слабой, полуинстинктивной формѣ,—нѣчто аналогичное тому, что современные философы, вслѣдъ за натуралистомъ фонъ-Баромъ, стали называть *цѣлестремительностію*²². И дикарь, въ своей религіозной жизни, безотчетно руководится смутнымъ идеаломъ совершенной, т.-е. возможно полной и счастливой съ его точки зрѣнія, жизни въ союзѣ съ

²² О понятіи *цѣлестремительности* (Zielstrebigkeit) у Бара. См. превосходное изслѣдованіе о немъ: Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung von dr. Remigius Stölze (Regensburg, 1897), 2-ter Theil, 1-tes Kapitel, особенно стр. 83. Это понятіе усвоено у Бара Паузеюмъ и неоднократно разъясняется въ его *Введеніи въ философію* (особ. въ „О причинности и цѣлесообразности“, стр. 224 слѣд.). О цѣлесообразности въ историческомъ процессѣ см. *Картезъ: Сущность истор. проц.* etc. (II, II) и *Людвигъ Штейнъ: Соціальныи вопросъ съ философской точки зрѣнія* (Лекція 4-я).

божественными или демоническими силами. На высшихъ-же ступеняхъ духовнаго развитія, у вождей и реформаторовъ, мы видимъ уже не безотчетное и инстинктивное тяготѣніе къ цѣли общаго духовнаго самосохраненія и совершенствованія, но сознательную постановку цѣли реформы. Эта цѣль можетъ лежать и въ прошломъ, какъ, напр., у Китайскихъ реформаторовъ, заблудившихся преимущественно о возвращеніи религіозной мысли дѣтей къ вѣрѣ отцовъ, можетъ лежать и въ будущемъ, какъ, напр., у Будды, желавшаго возможно разобщить новую вѣру со старыми религіозными традиціями. Но она, цѣль эта и опредѣляемая ею реформа., всегда, въ большей или меньшей мѣрѣ, есть отрицаніе наличной дѣйствительности во имя дѣйствительности высшей, еще не осуществленной и лишь предвосхищаемой мыслию. Эта-то, существующая лишь въ идеѣ, *идеальная дѣйствительность*, очевидно, и содержитъ въ себѣ весь смыслъ реформы, подчиняющій себѣ матеріальные факторы процесса. Понять процессъ не *a retro*, не снизу, не въ его причинныхъ моментахъ и не со стороны его факторовъ, а сверху, съ точки зрѣнія опредѣляющей ихъ выборъ и организацію цѣли—это и значитъ установить на него точку зрѣнія телеологическую, переложить историческій процессъ, при его научномъ воспроизведеніи, такъ сказать, въ иной музыкальный тонъ, поставить къ нему другой музыкальный ключъ.

Намъ необходимо ближе разъяснить здѣсь этотъ, очень важный для философіи исторіи и въ частности для философской исторіи религіи, вопросъ,—вопросъ о роли личности въ ея отношеніи къ религіозно-исторической закономерности.

Что историческая закономерность отнюдь не исключаетъ ни личной инициативы, ни проявленій индивидуальнаго характера историческихъ дѣятелей,—это не подлежитъ сомнѣнію. Какъ бы ярко ни былъ выраженъ въ томъ или другомъ случаѣ, національный типъ, онъ, во всякомъ случаѣ, не исключаетъ проявленія индивидуальной оригинальности. По мѣткому выраженію Тарда, нашъ умственный и нравственный капиталъ всегда подѣлеть на двѣ части: одна, подлежащая обмѣну, обща у насъ со всѣми другими людьми данной страны и эпохи, другая не подлежащая обмѣну, варьируетъ отъ индивидуума къ индивидууму, составляя оригинальность каждаго въ отдѣльности и опредѣляя его личную цѣнность²⁴. И эта оригинальность недѣлимыхъ

²⁴ *Фуме*: „Психологія французскаго народа“, стр. 9.

не есть что-либо случайное, но вытекает из самой сущности общественно исторической причинности. Въ самомъ дѣлѣ отдѣльный членъ общества, въ своей жизни и мысли, есть вѣдь не простое соединительное звено или переходная ступень въ непрерывномъ ряду причинныхъ моментовъ, изъ которыхъ складывается общественно историческая жизнь нации; но скорѣе есть узелъ, въ которомъ скрещиваются различные ряды причинныхъ нитей. Каждое изъ этихъ совмѣстныхъ вліяній, интерферируя другія, въ большей или меньшей степени освобождаетъ отъ нихъ личную творческую оригинальность индивидуума, открывая болѣе или менѣе широкій просторъ для ея проявленій. Такимъ образомъ, для недѣлимаго является возможность вводить въ сплетеніе причинныхъ моментовъ, въ точкѣ ихъ субъективной интерференціи, нѣчто свое и новое (это и есть такъ называемыя историческая *инновация*). Конечно, между индивидуумами существуетъ въ данномъ отношеніи громадное, неизмѣримо громадное различіе: большинство, въ своей жизни, является лишь отголоскомъ, простымъ повтореніемъ пережитаго (по силѣ «законовъ подражанія»). Но отъ этой безличной массы идетъ рядъ восходящихъ ступеней постепенно увеличивающейся оригинальности къ такъ называемымъ «великимъ людямъ», «геніямъ» и проч., обозначающимъ собою поворотныя точки въ исторіи, когда чрезъ нихъ въ историческій процессъ вступаетъ нѣчто совершенно новое, вводящее жизнь и мысль въ новое русло ²⁵. Правда, и «великіе

²⁵ Геніальность, какъ высшее выраженіе инициативы, исторической „инновации“ (*Карлейль*: О герояхъ, культѣ героевъ и героическомъ въ исторіи, *Писаревъ*: Сочиненія, изд. Павленкова, т. II, 270—очень энергичная страница о „титанахъ мысли, любви и воображенія“, *Картевъ*: Введеніе въ изученіе социологіи, гл. XI—XIII, ср. его „Сущность истор. процесса“ etc.), есть лишь специальная форма исторической контингентности (о ней см. у *Зиммеля*: Проблемы философіи исторіи, *Раппопортъ*: Философія исторіи въ ея главнѣйшихъ теченіяхъ, *первыя три главы*, особ. стр. 19), которая сама, въ свою очередь, есть лишь специальная форма контингентности міровой (ср. *Бутру*: О случайности законовъ природы, русск. пер. подъ ред. П. П. Соколова, въ „Избранной библіотекѣ современныхъ западныхъ писателей“, вып. 6-й; о понятіи случайнаго см. *Windelband*: Die Lehren vom Zufall, Berlin 1870 и *Kirchner*: Ueber den Zufall, Vortrag der dabei Stattgehabten Diskussion, 1888). Генійъ необъяснимъ изъ предшествующей исторіи. *Grosse Männer*, — пишетъ *Ранке* (*Weltgeschichte*, V. 2, 106 цит. у *Диппе*: Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte, Berlin, 1891, S. 103,—для нѣкоторыхъ вопросовъ исторіософіи, напр., объ отноше-

люди», «титаны мысли и дѣла» не окончательно порываютъ со средою, не совершенно освобождаются отъ власти традицій и детерминизма исторической законмѣрности²⁶; но въ нихъ, въ

ни свободы и необходимости, индивидуума и общества и пр., книга *Diipe* должна быть очень рекомендована), — *Grosse Männer schaffen ihre Zeiten nicht* (то-есть не они одни, такъ какъ приходится множество другихъ факторовъ,—объ этомъ ниже), *aber Sie werden auch nicht von ihnen geschaffen*. Кн. С. Н. Трубецкой, въ своей новой книгѣ („Учение о Логосѣ въ его исторіи“, М. 1900), написалъ по занимающему насъ вопросу о великихъ людяхъ въ исторіи, слѣдующія энергичныя и выразительныя строки: „Строго говоря, ни одна человѣческая личность не есть всецѣло продуктъ историческаго процесса; каждая имѣетъ свой геній, свою индивидуальность, каждая реагируетъ на тѣ явленія, которымъ она подвергается,—иначе бы она ихъ и не испытывала. Геніальная личность обладаетъ въ высшей степени способностью воздѣйствовать на внѣшнія вліянія и условія: она вноситъ въ свою среду нѣчто такое, что она отъ нея не заимствуетъ, и притомъ—нѣчто значительное, нѣчто такое, что само опредѣляетъ собою исторію въ какомъ-либо отношеніи. Геній не объясняется безъ историческихъ условій, среди которыхъ онъ дѣйствуетъ и развивается, но вся особенность его состоитъ именно въ томъ, что онъ не объясняется изъ нихъ однихъ. Отсюда — обычное одиночество и непонятность генія, трагедія его жизни; отсюда и то невольное изумленіе, которое онъ возбуждаетъ, какъ пришлецъ изъ другого міра: то новое, что онъ приноситъ съ собою, является страннымъ, неслыханнымъ и чудеснымъ, поскольку онъ какъ бы творитъ это новое, и никто не знаетъ, откуда онъ его беретъ“. Попытка объяснить геній изъ совокупности вліяній его среды „затемняетъ пониманіе исторіи, ведетъ къ отрицанію генія, къ отрицанію всего оригинальнаго и самобытнаго и заставляетъ видѣть лишь печальныя меля въ человѣческомъ морѣ и притомъ тамъ, гдѣ оно всего глубже“. стр. 380—1.

²⁶ *Во-первыхъ*, и „великій человѣкъ“ проходитъ свой путь совершенно безслѣдно, если является на исторической сценѣ не въ надлежащій моментъ и при обстоятельствахъ неблагоприятныхъ. *Die grossen Männer der Geschichte*,—справедливо пишетъ Jhering (S, 100),—*sind Geschenke des Himmels, und ihre Grösse allein genügt noch nicht,—hunderte, die vielleicht zum Grössten berufen waren, haben die Welt verlassen, ohne die geringsten Spuren ihres Daseins zurückzulassen,—die Verhältnisse müssen danach angethan sein, der rechte Mann muss mit dem rechten Moment zusammentreffen und mit den rechten Männern, die ihn verstehen, ertragen, unterstützen. Во-вторыхъ*, и дѣло „великаго человѣка“ должно падать на подготовленную почву, должно находить хоть что нибудь сродное въ жизни и мысли массъ. „Въ своей психической организаціи“,—пишетъ Густавъ Лебонъ (стр. 19—20), — „мы имѣемъ всевозможные задатки характера, которымъ обстоятельства не всегда доставляютъ случай обнаруживаться. Разъ они случайно получили примѣненіе,—тотчасъ-же образуется болѣе или менѣе эфемерная, новая личность. Этими именно объясняется то, что въ эпохи большихъ религіозныхъ и политическихъ кризисовъ наблюдаютъ такіа мгновенныя пертурбаціи въ

ихъ мысли и дѣятельности, всегда совершается болѣе или менѣе радикальная перегруппировка прежнихъ стихій мысли и жизни, «новый синтезъ» хотя бы и прежнихъ элементовъ.

Сказанное имѣетъ силу и въ примѣненіи къ нашему специальному вопросу. И въ религиозной жизни всегда остается нѣчто, не подлежащее обмѣну, и—здѣсь даже въ большой степени, такъ какъ именно религиозная жизнь преимущественно запечатлѣна характеромъ своеобразія и неповторяемой интимности. Каждый человѣкъ переживаетъ общую религиозную жизнь *по своему*, открываетъ Божеству, владѣющему въ общемъ религиозномъ сознаніи, извѣстную сторону своей интимнѣйшей жизни, въ ея своеобразномъ средоточіи и сокровеннѣйшихъ изгибахъ. Именно подъ этимъ угломъ зрѣнія каждый человѣкъ, поднявшійся на болѣе или менѣе значительную ступень духовной зрѣлости, отчетливости и свободы, производитъ свой оригинальный синтезъ непрерывно поступающихъ въ его сознаніе стихій религиозной мысли и жизни. Суммируясь мало-по-малу у соплеменниковъ (точнѣе: единовѣрцевъ) въ групповыя настроенія, по закону духовнаго сродства, эти проявленія религиозной оригинальности, находятъ наконецъ своихъ «типовыхъ» выразителей, въ лицѣ религиозныхъ новаторовъ, основателей новыхъ религиозныхъ общинъ, до цѣлыхъ религій включительно. И здѣсь опять, какъ и въ другихъ сферахъ исторіи человѣческой жизни, оригинальность новаторовъ не безусловна: историческія традиціи, хотя и отлагаютъ на время, наталкиваясь на скалу оригинальной мысли религиознаго новатора въ свое прежнее русло, представляя ему нѣкоторое время возвышаться одиноко, но затѣмъ чрезъ среду, частіе чрезъ ближайшихъ послѣдователей реформатора, они

характеръ, что кажется, будто все измѣнилось: нравы, идеи, поведение и т. д. Дѣйствительно все измѣнилось, какъ поверхность спокойнаго озера, волнуемаго бурей, но очень рѣдко бываетъ, чтобы это было надолго. Въ силу-то этихъ задатковъ характера, которые приводятся въ дѣйствіе извѣстными исключительными событіями дѣятелъ большихъ религиозныхъ и политическихъ кризисовъ кажутся намъ высшими существами въ сравненіи съ нами, своего рода колоссами, по отношенію къ которымъ мы являемся какими-то жалкими ублюдками. Однако, это были такіе-же люди, какъ мы, у которыхъ обстоятельства привели въ дѣйствіе задатки характера, какими обладаютъ всѣ». Ср. по вопросу о зависимости великихъ людей отъ «среды» и проч., у *Лебона* всю вообще *третью главу* третьяго отд. первой части, а такъ-же у *Барта*: Философія исторіи, какъ социологія (*первая глава* второго отдѣла: «Индивидуалистическое пониманіе исторіи»).

получаютъ надъ новымъ ученіемъ свою долю власти, напитывая его традиціонными элементами и, такъ сказать, вливая новое вино въ старые мѣхи. Съ другой стороны, и вліяніе новатора на массы возможно лишь при томъ условіи, если его новое ученіе находитъ въ нихъ сродные элементы, которые оно озаряетъ и собираетъ въ дробномъ сознаніи отдѣльныхъ недѣльныхъ,— подобно тому какъ свѣтъ электрической искры притягиваетъ къ себѣ разряженное атмосферное электричество. Такимъ образомъ, религиозные реформаторы двоякимъ образомъ испытываютъ на себѣ и своей дѣятельности ограничивающую и отчасти парализующую ихъ инициативу, ихъ религиозное новаторство, власть исторической закономерности. Но все же, въ ихъ дѣятельности, въ религиозныхъ реформахъ Конфуціевъ, Лао-Тзы, Буддъ и Магометовъ, мы повсюду видимъ новые, болѣе или менѣе оригинальные, синтезы традиціонныхъ стихій религиозной мысли и жизни.

Телеологическая точка зрѣнія на историко-религіозный процессъ отнюдь не исключаетъ номологическую. Напротивъ, она вполне совмѣстима съ нею. Подобно тому, какъ въ живой природѣ механическіе и телеологическіе процессы повсюду предполагаютъ другъ друга,—такъ точно и въ историческомъ процессѣ. У историческаго человѣка, говорилъ Гердеръ, двоякое происхожденіе: онъ дитя природы, но онъ въ то же время и сынъ духа²⁷. Какъ дитя природы; онъ является лишь почвою, на которой произрастаетъ его духовная жизнь, въ частности и жизнь религиозная,—по подобію всѣхъ и всякихъ другихъ произрастеній. Но, какъ сынъ духа, онъ творчески преобразуетъ и пересоздаетъ эти естественныя произрастенія—по цѣлямъ. Внимательное изученіе религиозной жизни того или другого народа за данную эпоху могло бы показать, какъ совершается эта,—правда медленная, не непрерывная,—переработка коллективною душею естественныхъ религиозныхъ произрастеній, какъ бы воплощающихъ въ себѣ идеи или, точнѣе, творческія идеи-силы, подобно тому, какъ, по извѣстной формулѣ Клода Бернара, ихъ воплощаютъ въ себѣ различныя типы органической жизни. Вступаетъ въ исторію молнія гениа и переплавляетъ эти частныя идеи въ одну новую, которая свѣтитъ въ даль исторіи на цѣлыя вѣка, уже сама, въ

²⁷ См. у проф. Герге: *Философія исторіи Гердера (Вопросы Философіи и Психологіи, в. 32 и 33), стр. 399.*

значительной мѣрѣ, опредѣляя направленіе, въ которомъ коллективную душу совершается дальнѣйшая переработка естественныхъ религіозныхъ произрастеній. Такимъ образомъ, лишь съ другой стороны, мы опять-таки приходимъ къ пониманію религіозной исторіи человѣчества, какъ воплощенной въ фактахъ системы идей,—не апіорно-дедуктивныхъ моментовъ одной сложной идеи, какъ у Гегеля и его единомышленниковъ, но внесенныхъ въ исторію творчески-цѣлоположною дѣятельностію ея созидателей и участниковъ въ общей духовной работѣ, великихъ и малыхъ. Взоръ достаточно пронизательный для того, чтобы объять разомъ всё, осуществленныя въ историко-религіозномъ процессѣ человѣчества, идеи въ ихъ чистой, отрѣшенной отъ осложняющаго и затемняющаго конкретнаго матеріала, формѣ, могъ бы, уже изъ простаго сопоставленія ихъ, какъ изъ цѣлесообразной постановки буквъ алфавита, прочесть заключенный въ нихъ смыслъ: идеи отдѣльныхъ религій были бы словами, изъ сочетанія которыхъ слагалась бы одна связная мысль — мысль, содержащая загадку смысла всего историко-религіознаго процесса, его конечной цѣли ²³.

Разысканіе цѣлей, въ природѣ-ли то или въ исторіи, какъ извѣстно, очень не популярно. Поверхностная, совсѣмъ не философская боязнь цѣлей (эмпирическая *телеофобія*), какихъ бы то ни было, часто сходится здѣсь съ отрицаніемъ ихъ во имя логи-

²³ Возможность уяснить себѣ общій смыслъ исторіи, несмотря на ея незавершенность, и при томъ со стороны самихъ историческихъ фактовъ. 1. Розановъ („Религія и культура“, сборникъ статей Спб. 1899, изд. Перкова) поясняетъ слѣдующимъ удачнымъ и много говорящимъ, сравненіемъ: „Какъ геометръ“, — пишетъ онъ (стр. 1-я и 14),—„найдя въ старинной рукописи недоконченный чертежъ какой-нибудь фигуры, можетъ, внимательно углубившись въ направленія и свойства начатыхъ линий, мысленно продолжать ихъ и замкнуть всю фигуру, такъ и историкъ, слѣдя за направленіемъ творческихъ силъ человѣка въ прошедшемъ, иногда можетъ предугадать это направленіе въ будущемъ и открыть то, что называется *планомъ исторіи*... Какъ геометръ напрягаетъ свой умъ, чтобы отгадать мысль неизвѣстнаго автора чертежа, такъ усилія историка направлены къ тому, чтобы понять мысль и планъ, управляющіе ходомъ человѣческаго развитія. Найдя и опредѣливъ направленіе какого-нибудь одного теченія, онъ окидываетъ взглядомъ все остальное поле исторіи и ищетъ, нѣтъ-ли на немъ гдѣ-нибудь другихъ теченій, которые бы соотвѣтствовали, гармонировали съ найденнымъ уже, или бы ему навстрѣчу. Тогда завершеніе недоконченнаго узора исторіи, мысленное окончаніе еще только осуществляющагося плана ея уже не можетъ представлять большаго затрудненія“.

ческаго детерминизма (у представителей такъ называемаго конструктивнаго идеализма). Съ другой стороны, тѣ мыслители, которые ограничиваютъ историческій детерминизмъ, во имя исторической контингентности и, слѣдовательно, въ принципѣ признаютъ возможность вступленія въ исторію цѣлей, на практикѣ, фактически часто не придаютъ этому большого значенія, такъ какъ считаютъ невозможнымъ найти для историческаго процесса, переживаемаго человѣчествомъ, цѣли *достойныя*. Въдѣ въ исторіи, въ самомъ дѣлѣ, уже и на первый взглядъ столько несовершеннаго, видимо безцѣльнаго, столько уклоненій отъ прямого пути, столько попятныхъ движеній, что искать въ ней осуществленія какой-либо конечной цѣли, опредѣляющей предпоставленныя *планы исторіи*, было бы, повидимому, совершенно безнадежнымъ дѣломъ ²².

²² Даже исторіософовъ теистическаго направленія, когда они слишкомъ погружаются въ сферу фактовъ, забывая о метафизико-теологическихъ предпосылкахъ своей философіи исторіи, смущаетъ эта *общая картина* исторіи человѣчества. Такъ, напр., *Dippe* (*Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*, Berlin, 1891, S. 125) пишетъ: *Die Möglichkeit einer theistischen Geschichte wird von vornherein nicht zu bestreiten sein*. Jedoch die Thatsachen der Geschichte sprechen entschieden dagegen. Mit der Vorstellung der göttlichen Eigenschaften, der Weisheit und Gerechtigkeit, der Güte, Liebe und Gnade lassen sich die vielen Schrecknisse und Schandthaten, welche die Geschichte bietet, nicht vereinigen. Es handelt sich hier um den allmächtigen und allgegenwärtigen Gott, den Schöpfer und Vater aller Menschen... Daher ist entweder jener Gottesbegriff falsch, und wir müssen den Gottesbegriff aus der Geschichte *konstruieren*, oder die Geschichte ist im Allgemeinen nicht das Werk Gottes, sondern Menschenwerk. Ein Mittleres giebt es nicht zwischen diesen beiden Möglichkeiten, welcher von beiden Begriffen aber der Würde Gottes mehr entspricht, ist nicht zweifelhaft. На подобныя же ялоріи мысли указываетъ и социологъ *Штейнъ* (соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія, стр. 46). „Такого мірового строителя“,—пишетъ онъ,— „который настолько ошибается при составленіи своихъ плановъ, что, вмѣсто того, чтобы идти прямо къ поставленной имъ будто бы цѣли, къ счастью человѣчества, онъ идетъ въ обходъ чрезъ средніе звѣна, могутъ признавать только благочестивые люди; логика и философская послѣдовательность заставляютъ насъ при подобной вѣрѣ ставить вопросительный знакъ“. Но этотъ „вопросительный знакъ“ снимаетъ человѣческая свобода, ея участие въ исторіи. *Ранке*, въ своей „Всемирной исторіи“ (IX, 25, 8, XIV, пѣт. у *Dippe*, 115) пишетъ: Wenn ich sage: bedingen, so heisst das freilich nicht durch absolute Nothwendigkeit. Das Grosse ist vielmehr, dass die menschliche Freiheit überall in Anspruch genommen wird: die Historie verfolgt die Scenen der Freiheit; das macht ihren grössten Reiz aus. Но независимо отъ этихъ проявленій человѣческой свободы, отчасти-же именно въ нихъ, глубокомысленный взоръ историка видитъ откровеніе высшихъ силъ, направляющихъ процессъ къ

Однако, всё эти недоумѣнія покоятся на чистѣйшихъ недоразумѣніяхъ, которыя, въ настоящее время, начинаютъ прозрѣвать даже наиболѣе положительныя и критически-осторожныя историки-исторіософы.

Здѣсь, прежде всего, слѣдуетъ остановить вниманіе на различіи, въ историческомъ процессѣ, цѣлесообразности имманентной и трансцендентной или абсолютной, которое даетъ возможность, уже съ чисто фактической точки зрѣнія, отстранить нѣкоторыя кажущіяся трудности. Конечно, исторія, и въ частности религіозная исторія, не есть процессъ, переживаемый однимъ субъектомъ, который бы дѣйствовалъ неуклонно, въ виду одной, разъ намѣченной, цѣли. Если въ ней и есть такой общій планъ, опредѣляемый одною конечною цѣлюю, то во всякомъ случаѣ, онъ отнюдь не исключаетъ свободы человѣческихъ дѣйствій, хотя бы ограниченной. Если-же такъ, то цѣлесообразность процесса всегда, въ каждый данный моментъ, относительна, именно имманентна переживающимъ процессъ,—въ данную эпоху и при данныхъ условіяхъ, — и выражающимъ его дѣятелямъ. При разсужденіи о цѣлесообразности или безцѣльности всегда слѣдуетъ имѣть въ виду прежде всего именно точку зрѣнія самихъ дѣятелей, ихъ собственное пониманіе своихъ задачъ и цѣлей, которое можетъ очень существенно расходиться съ нашимъ, во-первыхъ, и съ общимъ «планомъ исторіи», во вторыхъ.

«Можно думать», — пишетъ Штейнъ³⁰, — «будто, наприм., эпоха, которую мы, съ нѣкоторымъ презрѣніемъ, называемъ средними вѣками, такъ какъ она представляетъ регрессъ, сравнительно съ культурой грековъ, будто эта эпоха ни въ какомъ отношеніи не была целесообразной. Но это такъ именно, можетъ быть, потому, что мы разсматриваемъ средніе вѣка съ нашей современной точки зрѣнія. Намъ, предъ которыми исторія человечества развертывается, какъ раскрытая картина, чрезвычайно легко быть спекулятивными телеологами и съ усмѣшкой и презрительно даже указывать людямъ второго вѣка, какимъ образомъ

опредѣленной конечной цѣли. Darin könnte man, — пишетъ Ранке (III, 1, 6—у *Dippe*, 102—3), — den idealen Kern der Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt sehen, dass in den Kämpfen, die sich in den gegenseitigen Interessen der Staaten und Völker vollziehen, doch immer höhere Potenzen emporkommen, die das Allgemeine demgemäss umgestalten und ihm wieder einen andern Charakter verleihen.

³⁰ *Op., cit.*, стр. 45—7, passim.

они могли бы достигнуть цѣли кратчайшимъ путемъ, съ наименьшей тратой силъ и времени. Но—развитіе человѣчества происходило лишь имманентно телеологически. Это обозначаетъ вотъ что: при обзорѣ всей исторіи человѣчества мы приходимъ къ убѣжденію, что было бы возможно избѣжать нѣкоторыхъ приостановокъ и временнаго регресса, можно было бы обойти разные зигзагообразные, не ведущіе прямо къ цѣли пути культуры, что, однимъ словомъ, развитіе человѣческой культуры шло не на основаніи принципа наименьшей траты силы, такъ что въ настоящее время мыслитель на основаніи исторіи не можетъ возсоздать великій и мудрый міровой планъ, предуготовленный задолго и ведущій къ антропоцентрическимъ цѣлямъ³¹. Но отрицаніе трансцендентальной телеологіи совсѣмъ не исключаетъ признанія телеологіи имманентной... И загадка, представляемая намъ такъ называемыми средними вѣками, довольно легко отгадывается при помощи признанія имманентной телеологіи въ исторіи. Не намъ, стоящимъ на плечахъ прежнихъ поколѣній и имѣющимъ возможность съ этой высоты разсматривать теченіе мірового прогресса, приходится рѣшать, что было полезно для поколѣнія, которому впервые было возвѣщено евангеліе Христа, а самому этому поколѣнію. Каждое поколѣніе въ исторіи—или, лучше сказать, его духовные вожди—съ инстинктомъ самосохраненія дѣлаютъ, то, что ему въ данную минуту представляется наиболѣе полезнымъ... А если это такъ, то такая историко-философская проблема, какъ кажущаяся приостановка развитія духовной культуры въ теченіи средних вѣковъ, неразрѣшимая при признаніи (абсолютной или трансцендентной) цѣлесообразности въ исторіи, разрѣшается чрезвычайно легко. Съ одной стороны можно указать, что при надлежащемъ критическомъ ислѣдованіи возможно открыть извѣстную непрерывность развитія духовной культуры и въ теченіи средних вѣковъ, а съ другой, можно утверждать, что тамъ, гдѣ мы видимъ регрессивное, противное цѣли движеніе, такая нецѣлесообразность есть просто обманъ нашего разума. Мы теперь при объясненіи историческихъ событій часто можемъ признавать нецѣлесообразнымъ многое такое, что тогдашнимъ людямъ, не имѣвшимъ возможности предвидѣть будущее, представлялось цѣлесообразнымъ. Но вѣдь и будущія поколѣнія будутъ признавать

³¹ Это сужденіе Штейна, уже съ чисто фактической точки зрѣнія, подлежитъ спору. Ср. выше, примѣч. 28—выписку изъ Розанова.

событія, происходящія въ девятнадцатомъ столѣтіи, настолько же нецѣлесообразными, насколько нецѣлесообразнымъ мы считаемъ событія, происходившія во время среднихъ вѣковъ».

Разъ мы сознаемъ, съ надлежащею отчетливостію, существенно важное различіе между цѣлесообразностью имманентною и абсолютною, мы, конечно, не будемъ уже дѣлать изъ кажущейся безцѣльности (въ сущности безцѣльности лишь съ *нашей* точки зрѣнія) той или другой исторической эпохи возраженій противъ цѣлесообразности всего историческаго процесса, — по крайней мѣрѣ, въ общихъ его чертахъ и основныхъ моментахъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь эта послѣдняя во всякомъ случаѣ осуществляется не помимо историческихъ дѣятелей, но въ нихъ и чрезъ нихъ. А они могутъ имѣть и смутныя понятія о цѣляхъ процесса, — даже и ближайшихъ, не говоря уже о «конечныхъ», — и примѣнять къ ихъ достиженію ложныя средства, опредѣляемые, въ каждомъ данномъ случаѣ, условіями наличной дѣйствительности. Но, конечно, съ другой стороны, «имманентная» цѣлесообразность процесса, сама по себѣ, еще отнюдь не уполномочиваетъ насъ признавать цѣлесообразность абсолютную, общій планъ исторіи. Это — самостоятельный вопросъ, рѣшеніе котораго всецѣло зависитъ отъ метафизико-теологическихъ предположеній историка, отъ его пониманія Первооснованія міра и мирового процесса, въ отношеніи къ которому процессъ историческій, частіе историко-религіозный, служитъ лишь частію. Именно этими предположеніями, въ концѣ концовъ, опредѣляется и рѣшеніе каждымъ историкомъ религіи основнаго философскаго вопроса — вопроса о *смыслѣ религіозной исторіи*. Факты сами по себѣ, какъ мы только что видѣли, ничего не исключаютъ, но и ни къ чему не обязываютъ. Они могутъ быть организованы и освѣщены съ любой точки зрѣнія и предъявляютъ историкѣ лишь отрицательное требованіе — запрещаютъ ему остановку на механическомъ пониманіи процесса, въ смыслѣ слѣпого и безызъятнаго будто-бы детерминизма.

Въ чемъ-же именно мы должны видѣть смыслъ религіозной исторіи человѣчества и съ какой стороны должны подходить къ его толкованію?

Этотъ вопросъ мы подвергнемъ обсужденію въ ближайшей главѣ нашего изслѣдованія. Здѣсь-же намъ остается лишь резюмировать, въ формѣ краткихъ тезисовъ, результаты нашихъ предыдущихъ разъясненій:

1. Въ историко-религіозномъ процессѣ человѣчества, если разсматривать его въ чертахъ общихъ, можно прослѣдить проявленія *психологической закономерности*. Однако, вслѣдствіе осложненія процесса конкретнымъ содержаніемъ, апіорно-дедуктивная конструкція религіозной исторіи человѣчества, хотя бы лишь въ формѣ общей схемы, совершенно невозможна и была бы безплодною попыткою.

2. Въ историко-религіозномъ процессѣ можно прослѣдить проявленія *закономерности внѣшней*, опредѣляемой зависимостью человѣка отъ «космической среды». Однако, вслѣдствіе вступленія въ процессъ элементовъ контингентныхъ, опредѣляемыхъ человѣческою свободою, и апостеріорно-индуктивная конструкція религіозной исторіи человѣчества такъ-же не возможна и была бы попыткою не менѣе безплодною.

3. Разысканіе закономерности, внутренней (психологической) и внѣшней (космической), какъ основной постулатъ науки, *обязательно* и для историка религій. Но философское изложеніе исторіи религій, вслѣдствіе очевидной недостаточности здѣсь номологической точки зрѣнія, не можетъ обойтись безъ телеологическаго освѣщенія процесса. Лишь съ этой послѣдней точки зрѣнія можетъ быть разрѣшена главная задача философскаго изложенія религіозной исторіи человѣчества,—найденъ ключъ къ объясненію ея *внутренняго смысла*.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Телеологическая закономерность религіознаго процесса (смыслъ исторіи язычества).¹

I.

Пантеистическая и теистическая точки зрѣнія на вопросъ о смыслѣ исторіи язычества.

Строго говоря, разсужденіе о смыслѣ исторіи религій само имѣетъ смыслъ *лишь съ теистической точки зрѣнія*, такъ какъ лишь съ этой точки зрѣнія можно говорить о свободно осуществляемыхъ, и вносящихъ въ процессъ единство плана, *цѣляхъ*. Ни деизмъ, съ его отрицаніемъ живыхъ отношеній Бога къ міру и человѣку, ни пантеизмъ, съ его логически-необходимымъ и безызъятнымъ детерминизмомъ мірового процесса, не допускаютъ ученія о *цѣляхъ* мірового и, въ частности, историкорелигіознаго процесса,—не говоря уже объ атеизмѣ. Однако, и на почвѣ теизма, въ зависимости отъ болѣе или менѣе его строгости и близости къ теизму библейскому, возможно различное пониманіе смысла исторіи религій. Именно, здѣсь слѣдуетъ различать два основныхъ типа, изъ которыхъ одинъ, вслѣдствіе его склоненія въ исходныхъ пунктахъ къ пантеизму, можно назвать *полупантеистическимъ* пониманіемъ, а другой—строго-теистическимъ или *библейско-теистическимъ*.

Полупантеистическое пониманіе смысла религіозной исторіи человѣчества характеризуетъ господствующія теченія нѣмецкой теологизирующей философіи и философствующаго протестантскаго богословія. Первый толчекъ работѣ мысли именно въ этомъ направленіи данъ *Лессингомъ*, который, въ своемъ знаменитомъ

¹ Литературныя указанія см. въ „Приложеніи“,—Примѣчаніе 10-е.

сочиненіи *Воспитаніе рода человеческого*, по словамъ одного нѣмецкаго историка ², намѣтилъ программу всего вообще дальнѣйшаго развитія нѣмецкой философіи исторіи. Затѣмъ, сродныя идеи напши своего глубокомысленнаго и одушевленнаго выразителя въ Гердерѣ, отразились на позднѣйшей философіи Шеллинга и достигаютъ вплоть до нашихъ дней ³. По этому пониманію, религіозная исторія человѣчества, какъ это выражено уже и въ самомъ заглавіи Лессингова сочиненія, то-есть перваго серьезнаго исторіософическаго труда въ этомъ направленіи, есть *воспитаніе человечества*, — постепенное возведеніе его, путемъ болѣе или менѣе прикровенныхъ образовъ и символовъ, къ чистой и полной религіозной истинѣ. Частичные слѣды ея (истина вообще, съ точки зрѣнія этой философіи, дробна и «относительна») намѣчены уже въ первоначальныхъ мѣнахъ и религіозныхъ сказаніяхъ человѣчества, библейскихъ и внѣ-библейскихъ, до грубѣйшихъ натуралистическихъ мѣновъ включительно. Ибо и природа, поэтическо-символическимъ отраженіемъ которой являются эти первобытные мѣны, есть, по выраженію Гердера, не что иное, какъ «элементарное явленіе организованнаго всемогущества», а въ признаніи этого всемогущества вѣдь и состоитъ, — съ характеризуемой нами точки зрѣнія, — зерно религіи. Отсюда, отъ этихъ первичныхъ намековъ на истину, шагъ за шагомъ ведутъ къ ней великіе люди, гении мысли, герои вѣры и религіозные реформаторы, — эти, по выраженію Гердера «ангелы хранители человеческого рода», которые блестятъ среди другихъ людей, какъ звѣзды въ ночи, указывая имъ путь. Если угодно, все это различныя формы божественнаго откровенія, которое изначала дано было человѣку и живетъ въ его разумѣ и совѣсти, хотя «не какъ

² *Otto Pfliederer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, I, S. 138.

³ Это движеніе можно прослѣдить по курсамъ исторіи религіозной философіи: *Pfliederer'a* (op. cit.). *Pünjer'a* (*Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, B-de I—II, Braunschweig, 1880 und 1883), *Arthur'a Dreus'a* (*Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*, B-de I—II, Berlin, 1893. Объ исторіософическихъ идеяхъ основопологателей направленія, Лессинга и Гердера, см. спеціальную монографію: *Die Philosophie unserer Dichterheroen, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus* von dr. Joh. N. Wüte, I B., Bonn, 1880. О Гердерѣ отдѣльно: *Herder als Theologe, ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie* von *August Werner*, Berlin, 1871,

готовая врожденная идея, но какъ лежащее въ основѣ всѣхъ идей разума чувство невидимаго въ видимомъ, одинаго во многомъ, силы въ дѣйствіяхъ». Путемъ именно такихъ откровеній, по мѣрѣ движенія исторіи все болѣе вразумительныхъ и ясныхъ, человечество возводится къ автономіи разума, теоритическаго и практическаго: что являлось сначала «откровенною» истиною, то-есть отвлѣ данною и принятою *на вѣру*, то должно въ концѣ процесса стать собственною, самостоятельно установленною истинною *разума*; что являлось сначала въ формѣ положительнаго закона, съ внѣшними мотивами, то должно, путемъ историческаго процесса, стать чистою любовью къ добру, ради самаго добра и т. д. Вообще, первоначально какъ бы отчужденный отъ самого себя духъ человѣческой, который принималъ истину и добро лишь на вѣру, путемъ внѣшняго наученія и традиціи, долженъ чрезъ историко-религіозный процессъ возвратиться къ себѣ и въ себя, снять призракъ религіозной внѣшности и позитивности и превратить его во внутренній актъ сознающаго себя духа. Такимъ образомъ, подъ вліяніемъ историко-религіознаго воспитанія, человѣческой разумъ и человѣческая воля, нѣкогда наученные ходить своею «матерью», положительнымъ откровеніемъ, перестаютъ уже нуждаться въ помочахъ и матери остается лишь сказать имъ: «ходите одни, я не хочу мѣшать вамъ и вообще никому не навязываюсь, какъ вѣдь и вообще я едва давала вамъ замѣчать, что учила васъ ходить»⁴. Такимъ образомъ, исторія откровенія или, общѣе, религіозная исторія есть, съ характеризуемой нами точки зрѣнія, не что иное, какъ провиденціальное руководительство человѣческаго духовнаго развитія, — какъ отдѣльныхъ людей, такъ и цѣлыхъ народовъ, — путемъ совмѣстнаго телеологическаго дѣйствія факторовъ природныхъ и историческихъ. Провидѣніе неуклонно ведетъ человечество именно въ этомъ направленіи, хотя, — такъ какъ ему при этомъ приходится сообразоваться съ рѣшеніями человѣческой свободы, — для него, по характерному выраженію Лессинга, «прямая линія далеко не всегда есть кратчайшая».

Какъ видимъ, это — величественная концепція религіозной исторіи, способная послужить могучимъ импульсомъ для толкованія отдѣльныхъ фактовъ исторіи въ смыслѣ общаго плана. Однако, двѣ черты заставляютъ характеризовать ее, какъ именно полу-

⁴ Pfleiderer, op. cit, 212.

пантеистическое пониманіе смысла религіозной исторіи. Во-первыхъ, нигдѣ въ этомъ направленіи мысли,—ни у Лессинга, ни у Гердера, ни у ихъ позднѣйшихъ послѣдователей,—мы не находимъ строгаго отграниченія откровенія естественнаго и сверхъестественнаго, столь важнаго съ библейско-теистической точки зрѣнія: это для названныхъ мыслителей и ихъ послѣдователей, лишь различныя формы одного и того же откровенія, между которыми существуетъ лишь различіе степени, но не существа⁵. Вторыхъ, цѣль и разгадка конечнаго смысла историко-религіознаго процесса, съ этой точки зрѣнія, отодвигаются въ неопредѣленную даль будущаго,—что вообще весьма характеристично для всего пантеистическаго міропониманія, по которому божество, какъ *еще не осуществленный идеалъ*, строго говоря, *не существуетъ* въ конкретной формѣ, но лишь *будетъ существовать*, когда реализуетъ себя въ историческомъ процессѣ⁶. Отсюда крайняя неопредѣленность въ постановкѣ и конечной цѣли историко-религіознаго процесса. Упраздненіе въ насъ всего мірскаго, конечнаго, смертнаго, чтобы такимъ образомъ, «путемъ самоскупленія», возвыситься до «раскрытія въ себѣ цвѣтка вѣчной личности 'духа', въ которой бы мы снова нашли свое истинное существо, послѣ того какъ принесли ему въ жертву свою конечность... Вотъ въ какихъ эластичныхъ и неустойчивыхъ чертахъ мыслится эта «автономная истина» религіи будущаго, «новаго, истиннаго христіанства»,—какъ это выразилъ, наприм., уже на закатѣ дней своихъ «послѣдній могиканъ» гегельянства,

⁵ Всего ярче это выразилось въ *Философій Откровенія* Шеллинга. Для него язычество и откровенная іудео-христіанская религія суть именно лишь ступени, различныя степени одного и того же откровенія, низшая и высшая: язычество есть какъ бы раздробленный образъ христіанства (ein verzerrtes Christenthum), а христіанство—исправленное, послѣдовательно проведенное (zurecht gestelltes) язычество. Въ язычествѣ Божество *открываетъ Себя*, какъ безличная сила, а въ христіанствѣ—какъ личный Духъ и т. д. ср. *Friedrich Schaper: Philosophie der Offenbarung*, Nauen, 1894, S. 10 und folg.

⁶ Такъ у *Ренана*, отчасти у *Тэна* и *Вауро*. (ср. переведенную подъ нашею редакціею книгу *Каро: Идеи Бога и безсмертія души*, 3-й вып. «Избранной библіотеки» Харьковъ, 1898). Вотъ почему именно у полупантеиста Шеллинга, какъ и у Гердера и Лессинга, *теогонія*, въ букввальномъ и собственномъ смыслѣ, есть *богорожденіе* или точнѣе, *богосамоторожденіе*, въ радѣ все болѣе и болѣе совершенныхъ потенцій до высшей потенціи (въ христіанствѣ или,—для новѣйшихъ полупантеистовъ,—въ «религіи будущаго») включительно.

*Мишле*⁷. Неудивительно, что нѣмецкая исторіософія, измѣряющая смыслъ исторіи столь растяжимой мѣрою и формулирующая его, со стороны его конечной цѣли, въ столь эластичныхъ терминахъ, находитъ возможнымъ сближать Лессинга и Гердера съ Гартманомъ, какъ выразителей одного и того же, въ сущности, пониманія религиозной исторіи человѣчества.

Для библейско-теистическаго пониманія, разгадка религиозной исторіи человѣчества лежитъ не въ туманной и неясной дали будущаго, но въ свѣтлой близости значающаго настоящаго. Конечный смыслъ исторіи и достоинство ея отдѣльныхъ явленій опредѣляются, по этому пониманію, ея отношеніемъ къ средоточію ея, Богочеловѣку⁸ и Его Церкви, существующей отъ созданія міра и имѣющей существовать до скончанія вѣка. Исторіософія этого высшаго типа не отмѣчена никакими выдающимися именами обыкновенныхъ, хотя бы и «великихъ», мыслителей. Но за то она имѣетъ несравненнаго истолкователя, намѣтившаго смыслъ религиозной исторіи естественнаго человѣчества (язычества) полными неисчерпаемаго значенія чертами,—въ лицѣ великаго апостола языковъ, св. Павла, который въ первой главѣ своего посланія къ Римлянамъ (ст. 18—32) поставилъ предъ сознаніемъ христіанъ неотразимо яркую и неисчерпаемо-глубокую по своему значенію картину жизни язычества, на которой наглядно-очевидно указано и начало язычества въ исторіи и вмѣстѣ тѣ психологическіе его источники или корни, которыми оно питается.

Попытаемся уяснить мысль апостола,—дать философскій комментарий его ученія о смыслѣ исторіи язычества⁹.

⁷ Во время преній послѣ цитированнаго выше (стр. реферата проф. Лассона о книгѣ Гартмана (Vortrag, S. 44).

⁸ Этому, важнѣйшему въ исторіи религій, вопросу, между прочимъ было посвящено нѣсколько, въ научноѣ отношеніи очень цѣнныхъ, рефератовъ на парламентѣ религій въ Чикаго. См. The world's parliament of religions, vol. II: 1) Divine Providence and the Ethnic Religion, *by Scott*; 2) The incarnation Idea in History and in Jesus Christ, *by John Keane*; 3) Christ the Reason of the universe, *by James Lee* и др.

⁹ *Философскій комментарий* священнаго текста, въ отличіе отъ комментарія филологическаго, реальнаго (археологическаго, историческаго, и проч.), церковно-догматическаго (тигъ у насъ—комментарій епископа Теофана), характеризуется тѣмъ, во-первыхъ, что, останавливаясь лишь на общемъ и основномъ смыслѣ священныхъ текстовъ, оставляя въ сторонѣ все дополнительное, второстепенное и спорное, и во-вторыхъ—тѣмъ, что стремится поставить

Если въ язычествѣ есть смыслъ,—такова *общая* мысль апостола, заложенная въ основу конца первой главы,—то смыслъ этотъ, безъ сомнѣнія, заключается не въ томъ что есть въ немъ безсмысленнаго, не въ его, часто совсѣмъ непостижимыхъ, по своему неразумію, суевѣріяхъ и ужасающихъ, по своей оргіастической безнравственности, культурахъ, но—въ той *истинѣ Божіей* (ст. 25), искаженною тѣнью которой являются эти жалкія суевѣрія, и въ той *правдѣ Божіей* (ст. 17), которая обличаетъ эти мерзостныя культы ихъ же собственными слѣдствіями. Подобно тому, какъ въ обыкновенной человѣческой «трагедіи», хотя насъ и могутъ иногда интересовать тѣ или другія частности, но нравственное дѣйствіе достигается лишь производимымъ ею общимъ впечатлѣніемъ и смыслъ познается лишь изъ соотношенія всѣхъ, развернутыхъ въ ней, мотивовъ и дѣйствій: такъ точно и въ той великой «трагедіи вѣры», которую представляетъ исторія языческаго сознанія, главное и поучительное для насъ заключается не въ тѣхъ или другихъ его частныхъ формахъ, какъ бы интересны сами по себѣ онѣ иногда ни были, но въ идеѣ процесса, выраженной въ цѣлостной совокупности всѣхъ его существенныхъ моментовъ. Только съ этой точки зрѣнія въ смѣнѣ безконечно разнообразныхъ суевѣрій и культовъ, церемоній и обрядовъ, обычаевъ и нравовъ, намъ можетъ открыться ихъ общій, существенный и основной, *смыслъ*.

И вотъ, если мы возьмемъ исторію язычества въ цѣломъ,—не такъ, какъ она представляется ограниченному пониманію того или другого обыкновеннаго изслѣдователя, но такъ, какъ она предносится богопросвѣщенному взору священныхъ писателей и пріемущественно великаго апостола языковъ, Павла,—то она распа-

изслѣдуемый предметъ *въ связѣ* съ общимъ строемъ библейско-теистическаго міросозерданія, выраженаго въ терминахъ современнаго намъ философскаго сознанія и языка. Въ частности, въ отношеніи къ нашему вопросу, вниманіе философа сосредоточивается, главнымъ образомъ, на общихъ и основныхъ моментахъ процесса отпаденія язычества, поскольку онъ опредѣляется взаимоотношеніемъ трехъ основныхъ факторовъ всякой вообще исторіи—началь божескаго, человѣческаго и демонскаго. Для частныхъ справокъ (филологическихъ, реальныхъ и проч.) рекомендуемъ читателю, кромѣ извѣстныхъ комментаріевъ, книжку Dr. Christian'a Rogge: Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Character des Heidentums auf Grund der vier Hauptbriefe. Eine theologisch-philologische Untersuchung. Lpz. 1888. VII+82. Книга, съ идейно-принципальной стороны не совсѣмъ ясная, но содержитъ много полезныхъ справокъ.

дется предъ нами на три основныхъ момента или, если мы хотимъ выдержать употребленное выше сравненіе, на три акта.

Сначала,—первый моментъ,—на религиозной жизни человѣчества, изъ котораго еще не выдѣлилось язычество, въ собственномъ смыслѣ этого слова ¹⁰, на его вѣрованіяхъ и дѣяніяхъ, мы видимъ еще довольно ясный отблескъ первобытной истины, ко-

¹⁰ Существовала изъ начала вѣка и доселѣ существуетъ религія истинная въ ея различныхъ формахъ: религія „первобытная“, или, какъ опредѣляетъ митрополитъ Филаретъ въ своихъ *Запискахъ* по библейской исторіи, „завѣтъ дѣлъ“, смѣнившаяся, послѣ грѣхопаденія, „завѣтомъ благодати“, который хранился и во время послѣпотопное, въ „Церкви обновленной завѣтомъ съ Ноемъ“; далѣе слѣдуетъ религія подзаконная—іудейская и, наконецъ, религія новоблагодатная, христіанская. Но съ теченіемъ времени изъ истинной религіи выдѣлилась религія ложная (язычество, какъ совокупность всѣхъ ложныхъ религій), начало которой восходитъ уже ко времени до потопа, но которая вышшимъ образомъ обособилась отъ истинной Церкви лишь съ призваніемъ Авраама. Язычество, въ отачіе отъ различныхъ формъ истинной религіи, характеризуется, какъ мы разъяснили выше (гл. I), именно тѣмъ, что, будучи естественно по происхожденію, оно не имѣетъ истиннаго понятія о Богѣ и потому въ своей жизни отпало отъ Него. Понятіе язычества съ этой точки зрѣнія (въ сущности это единственная точка зрѣнія, не вводящая путаницы) совершенно ясно и точно. Нѣкоторые богословы, однако, не усвоивъ этой точки зрѣнія, говорятъ о „язычествѣ до отпаденія отъ Бога“ (*Heidentum vor seinem Abfall von Gott*) и язычествѣ послѣ отпаденія (см., напр., *Rogge*, op. cit. S. 17). Получается такимъ образомъ очевидная, замѣтная уже и въ самомъ слововыраженіи, неясность: вѣдъ язычество, не отпавшее отъ Бога, очевидно, не есть язычество, ибо сущность язычества въ томъ именно и состоитъ, что оно отпало отъ Бога и утратило о Немъ истинное знаніе. А между тѣмъ въ приведенномъ мѣстѣ, если его взять съ должными оговорочными, скрыта совершенно вѣрная мысль. Дѣло въ слѣдующемъ. До призванія Авраама были отдѣльные люди, которые, какъ Мельхиседекъ, царь и священникъ Бога выпяного, Авимелехъ, царь герарскій, благочестивый Іовъ, самъ Авраамъ (до призванія) съ племянникомъ Лотомъ, хотя сами и не являлись чрезвычайныхъ откровеній, однако, руководясь истиннымъ преданіемъ, исходящимъ изъ Церкви Ноевой, равно какъ и тѣми ясными знаменіями божественнаго всемогущества, слухъ о которыхъ (какъ, напр., о потопѣ или смѣшеніи языковъ) проходилъ по всей землѣ древняго послѣпотопнаго міра, хранили свои естественныя силы въ такой чистотѣ и на такой высотѣ, были такъ далеки отъ всего противояественнаго, извращающаго умъ и сердце и закрывающаго слухъ для чрезвычайныхъ откровеній, что могутъ быть разсматриваемы, какъ представители нормальнаго или естественнаго человѣчества, въ смыслѣ противоположности *противояественному* (уклонившемуся отъ нормы). Это и есть то „язычество до отпаденія отъ Бога“, о которомъ, съ такимъ очевиднымъ вербальнымъ самопротиворѣчіемъ, говорятъ нѣкѣдкій богословъ.

торая мощно поддерживает въ человѣкѣ свѣтъ естественнаго Откровенія и чуткость врожденной совѣсти. Отовсюду доносятся до насъ свидѣтельства о почитаніи единаго истиннаго Бога и таинственные образы людей, Его боящихся и Ему угодныхъ, выступаютъ предъ нами у многихъ племенъ и народовъ и внѣ народа избраннаго.

Однако, естественное человѣчество,—это второй моментъ,—не устояло въ томъ строѣ жизни, который опредѣлялся его первоначальнымъ знаніемъ о Богѣ. Храня неприкосновенную мысль о Немъ въ умѣ, оно не славило Его своею жизнію и вотъ въ его сознаніи открылась роковая двойственность: ослабѣвшая воля туманила умъ, а затемненный умъ допускалъ волѣ ниспадать все ниже и ниже въ область началъ земныхъ и чувственныхъ. Такъ образовалось язычество, которое, переходя отъ соблазна къ соблазну,—отъ соблазна страстной воли къ соблазну ослѣпленнаго ума,—дошло, наконецъ, до совершеннаго разложенія, умственнаго и нравственнаго.

Наконецъ,—третій моментъ,—истерзанное роковыми слѣдствіями вѣковыхъ религіозныхъ заблужденій, томимое муками неудовлетвореннаго, но и не прекращающагося, духовнаго исканія, язычество, какъ евангельскій блудный сынъ, смутно чувствуетъ потребность возвратиться въ домъ Отца, нѣбогда имъ покинутый, и хотя оно уже утратило *положительный идеалъ* этой желанной жизни въ отчемъ домѣ, но зато тѣмъ отчетливѣе выступала въ немъ отрицательная сторона этого идеала—сознаніе того, *чѣмъ не должна быть жизнь* по идеалу. Отсюда чуткая восприимчивость язычниковъ къ проповѣди Евангелія и обращеніе къ новой жизни, какъ единственный выходъ изъ тѣхъ роковыхъ коллизій, изъ которыхъ слагалась ихъ «трагедія вѣры».

Всмотримся въ указанные моменты исторіи язычества ближе, руководясь прямымъ и точнымъ смысломъ ученія апостола Павла.

II.

Язычники нѣбогда знали Бога.

(Римл. I, 19—21a).

Язычники *нѣбогда знали Бога* (γινόντες τὸν Θεόν, ст. 21): вотъ первая истина, которую намъ должно утвердить предъ своимъ знаніемъ. Говоря строго, для конкретно-историческаго понима-

нія, проникнутаго библейско-теистическою идеею исторіи, здѣсь нѣтъ и быть не можетъ не только сомнѣній, но даже и вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, съ библейско-теистической точки зрѣнія, исторія человѣчества началась не язычествомъ. Напротивъ, язычество въ его обособленіи отъ истинной религіи и противоположности ей, выступаетъ въ исторіи сравнительно поздно (съ момента призванія Богомъ Авраама), и хотя родъ Авраама, (Еврей) въ смыслѣ внѣшне-этнологическомъ или племенномъ, является выдѣленіемъ изъ язычества, съ которымъ онъ былъ связанъ связью тѣлеснаго рожденія и родства,—какъ бы его отложеніемъ, однако, въ смыслѣ духовномъ, отложеніемъ является именно язычество: ко времени Авраама язычество, въ смыслѣ совокупности религіозныхъ и нравственныхъ заблужденій и навыковъ, оказалось настолько несогласнымъ съ истинною вѣрою перва бытнаго человѣчества (представителемъ котораго является именно Авраамъ), настолько инороднымъ въ сравненіи съ нею и настолько ей чуждымъ, что неизбежно должно было подпасть выдѣленію и какъ бы духовному отсѣченію. Но если, такимъ образомъ, язычество есть *вторичное* явленіе въ религіозной исторіи человѣчества, то ясно, что язычники, проникаясь мало-по-малу своими специфически-языческими элементами, не могли, однако, не знать той истинной основы боговѣдѣнія и богопочитанія, которою держалась религія первобытная.

Итакъ, язычество первоначально знало Бога и—знало знаніемъ истиннымъ. Однако, выступивъ изъ первоначальнаго общенія истинной вѣры и жизни, оно мало-по-малу, и все въ большей и большей степени, стало утрачивать это свое первоначальное знаніе о Богѣ. На мѣсто традиціонно-устойчиваго внѣшняго наученія, изъ рода въ родъ передававшаго начала истинной религіи, теперь вступали, сравнительно уже менѣе устойчивыя и опредѣленныя, указанія и внушенія однихъ лишь внутреннихъ, духовныхъ инстинктовъ природы человѣческой. Историческія основы религіи все болѣе и болѣе стали замѣняться теперь, допускавшими несравненно болѣе широкое и произвольное толкованіе, основами психологическими, въ ихъ двухъ главныхъ формахъ: а) въ формѣ непосредственно-интуитивнаго знанія о Богѣ въ природѣ и человѣческомъ духѣ, и б) въ формѣ свидѣтельства нравственнаго сознанія или совѣсти.

а) Весьма замѣчательно, что, восходя мыслию къ началу язычества и останавливаясь на томъ, что язычники *могли бы* знать о Богѣ, *если*

бы какъ должно воспользовались оставшимися у нихъ «естественными» средствами богопознанія, апостоль Павель усвоетъ имъ сравнительно высокую форму религіознаго знанія. Позднѣе язычники достигнуть такого безпомощнаго состоянія, что въ мірѣ ясныхъ и очевидныхъ откровеній Божіихъ будутъ бродить какъ въ потемкахъ, полагаясь подобно слѣпцамъ, не на зрѣніе, но лишь на низшее изъ чувствъ—осязаніе¹¹. Но теперь, въ началѣ своей исторіи, они еще владѣютъ истиной (ст. 18—ἀλήθεια), которая въ зародышѣ предобразована въ самомъ человѣческомъ духѣ и, при благоприятныхъ условіяхъ, должна выступить къ свѣту сознанія. Ибо, хотя Богъ по существу Своему непостижимъ, но нѣчто все же можно знать о Немъ, и то, что о Немъ можно знать (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ст. 19) человѣку, даже и язычнику, нѣтъ надобности искать внѣ себя, потому что это дано въ немъ самомъ (ἐν αὐτοῖς)— дано ясно, какъ свѣтъ солнечный (φανερόν ἐστι) и неотразимо-принудительно, какъ откровеніе самого Бога (ὁ Θεός ἐφάνηρωσε), а не какъ произвольное утвержденіе, или шаткая догадка чело-вѣка: *разумное Божіе явь есть въ нихъ, Богъ бо явилъ есть имъ*. Какая глубина и точность анализа! Что людямъ можно знать о Богѣ,—*явь есть въ нихъ*. Назовемъ ли мы Бога Первопричиною, или верховнымъ Разумомъ, или всемогущею Силою, или преизобильнымъ Благомъ и Любовью,—понятія для всѣхъ этихъ названій мы возьмемъ изъ своего собственнаго сознанія, въ которомъ они заложены съ непререкаемою очевидностію, потому что въ нихъ осуществляется вся жизнь нашего сознанія и безъ нихъ оно было

¹¹. Дѣян. 17, 26—27: *Сотворилъ есть отъ единыя крове... азыхати Господа, да поне осяжутъ его и обратятъ*, — εἰ ἄρα γέ ψηλαφήσειαν αὐτόν καὶ εὐροίεν. Частицы εἰ ἄρα γέ (= num forte) съ желат. накл. обозначаютъ весьма малую вѣроятность выраженной мысли. Значитъ, по мысли апостола, предоставленіе язычникамъ самимъ искать Бога осязаніемъ имѣло цѣлью именно пробужденіе въ нихъ сознанія недостаточности познавательныхъ силъ чело-вѣка, отрѣшенныхъ отъ основы истинной традиціи, въ дѣлѣ богопознанія. Низшіе виды познанія,—познаніе чувственное въ его различныхъ формахъ,—могутъ, конечно, имѣть свою долю значенія въ дѣлѣ богопознанія, но лишь при условіи руководства со стороны высшихъ, точно такъ же какъ и высшія *естественныя* силы чело-вѣка (умъ и совѣсть) въ настоящемъ, поврежденномъ грѣхопаденіемъ, состояніи чело-вѣка нуждаются въ руководствѣ со стороны сверхъестественнаго Откровенія, хотя бы оно хранилось лишь въ формѣ отдаленной традиціи.

бы темно, хаотично и, слѣдовательно, какъ именно человѣческое сознаніе, въ сущности не существовало бы. Но разъ эти понятія даны людямъ, даны въ нихъ самихъ, то, и не обращаясь вовнѣ, но просто лишь продумавъ до конца эти понятія, человѣкъ долженъ прійти къ тому, что *можно* знать о Богѣ.

Однако, чтобы это внутреннее и непосредственное знаніе о Богѣ имѣло не субъективно-личную только достовѣрность, но и объективно-всеобщую убѣдительность, Богъ, со времени созданія міра, открылъ въ немъ Свои невидимыя свойства и совершенства (ст. 20), такъ что тому, кто сталъ бы утверждать, что онъ не находитъ никакого явнаго свидѣтельства о Богѣ въ себѣ самомъ, въ своемъ сознаніи и личной жизни, достаточно было бы указать на внѣшній міръ, въ которомъ невидимое Божіе предстоить вдумчивому взору (*τὰ ἀράτα—καθ'οράται*) въ наглядно-созерцаемой, какъ бы въ тѣлесной формѣ: смотри,—такъ можно было бы сказать такому человѣку,—вотъ *непререкаемое и общепонятное* свидѣтельство о Немъ ¹², вотъ проявленіе Его вѣчной силы, вотъ отблески Его идеально-божественныхъ совершенствъ! Но, конечно, указаніе на откровеніе въ мірѣ вѣчной силы Божіей не имѣло бы никакого смысла для человѣка, который былъ бы способенъ искать удостовѣренія въ существованіи этой силы исключительно осязаніемъ: для осязанія и вообще для внѣшняго чувства всякая сила есть лишь предѣлъ, за которымъ начинается неизвѣстное и непроницаемое. Точно такъ же и указаніе на отблески въ мірѣ божественныхъ совершенствъ и на ихъ идеаль-

¹² *Внѣшн. сила Ело и Божество—ή αἰδώς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης.* Здѣсь *hendiadys*: *внѣшн. сила божественности* или *божественность*, *открывающаяся въ проявленіяхъ вѣчнаго всемогущества.* Однако, настаивать исключительно на такомъ именно толкованіи текста, вѣтъ побужденій. Напротивъ, въ виду дальнѣйшихъ параллелей (божественность и сила = прославленіе и благодареніе, равно какъ и наоборотъ—омраченіе сердца и суета ума), слѣдуетъ удерживать понятія, выражаемые указательными терминами, какъ два отдѣльных и относительно самостоятельныхъ момента мысля, при чемъ подъ *δύναμις* слѣдуетъ разумѣть именно проявленія божественнаго всемогущества, а подъ *θεϊότης* — явленіе въ мірѣ божественной славы (ср. ст. 21 и 23—*ἐδόξασαν, ἠλαῶσαν τὴν δόξαν*; Псал. 18, 2; *Небеса похваляютъ славу Божию*, см. филологическій комментарий къ этому мѣсту у *Rogge*, S. 9—11). Выражаясь отвлеченно-философски, слѣдуетъ сказать, что первый терминъ выражаетъ *динамическій* моментъ космоса, а второй — *идеально-эстетическій*. См. раскрытіе этихъ терминовъ въ текстѣ дальше.

ную возвышенность надъ всѣмъ космически-натуральнымъ не имѣло бы никакой убѣдительности и даже смысла для человѣка, который былъ бы способенъ измѣрять всё и всякія явленія и отношенія исключительно масштабомъ ихъ вреда или пользы, удовольствія или страданія. Если же апостоль столь рѣшительно заявляетъ о безответности язычниковъ въ виду указаній на отрывающіяся въ твореніяхъ міра божественныя силу и совершенства, то, очевидно, онъ усваиваетъ имъ способность къ высшему роду религиознаго знанія,—проникнутому мыслью умственному или какъ говорятъ философы, *интеллектуальному* созерцанію откровеній Божества въ мірѣ.

Итакъ, когда апостоль говоритъ, что язычники нѣкогда знали о Богѣ, то онъ усваиваетъ имъ не какое-либо безпочвенно-шаткое и неопредѣленно-гадательное знаніе, но знаніе устойчивое и вполне опредѣленное,—вкорененное въ основныхъ элементахъ и формахъ душевной жизни человѣка и развитое въ цѣлую, умственно созерцаемую картину.

б) Если, обладая, въ столь высокой степени, внутреннюю способность и вѣшнюю возможность знать Бога, язычники,—какъ это случилось впоследствии,—не осуществили этой возможности и не воспользовались этою способностію; то это произошло единственно вслѣдствіе того, что они *содержали истину въ неправдѣ и подавили ея* (ст. 18). Правда жизни, нравственная правда есть, въ самомъ дѣлѣ, непремѣнное условіе познанія истины. И это не потому только, что нравственный законъ есть внутреннѣйшее откровеніе природы и совершенствъ Божіихъ, но и потому, что какъ существуетъ нравственность *жизни*, такъ точно существуетъ и нравственность *мысли*, познанія и мышленія (искренность, осторожность, настойчивость или постоянство исканія и т. д.), нарушеніе которой неизбѣжно влечетъ за собою ошибки и заблужденія,—какъ вообще такъ и въ области богопознанія въ частности. И вотъ эти-то требованія элементарной правды мысли, а слѣдовательно и жизни язычники опять-таки были способны и имѣли полную возможность знать, ибо они знали законъ нравственный и обладали непогрѣзительнымъ средствомъ въ каждомъ данномъ случаѣ, тотчасъ же и безошибочно, рѣшить, вѣрна ли ихъ жизнь этому закону, или уклоняется отъ него.

Язычники должны знать нравственный законъ: ибо *дого закона у нихъ написано въ сердцахъ* (Римл. 2, 15). Не законъ вообще и не опредѣленный, Моусеевъ законъ въ частности

(δ νόμος), по имени *дѣло закона* (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) написано въ сердцахъ язычниковъ. Что разумѣть здѣсь апостоль подѣломъ закона? Прежде всего, очевидно, не внѣшній результатъ его выполненія, ибо въ такомъ случаѣ дѣло закона никакъ и ни въ какомъ смыслѣ не могло бы быть написано въ сердцахъ. Остается, слѣдовательно, разумѣть подѣломъ закона лишь его *внутреннее дѣйствіе* или, выражаясь отвлеченно-философски, его психологическую функцію. Въ чемъ она состоитъ? Во-первыхъ, въ томъ, что нравственный законъ нормируетъ умъ (почему тотъ же апостоль и называетъ его иначе закономъ ума: δ νόμος τοῦ νοῦς, 7, 23), указывая ему форму или, по крайней мѣрѣ, общее направленіе нормальныхъ отношеній къ существу, начиная отъ Творца и до ничтожнѣйшихъ тварей. Во-вторыхъ, функція нравственного закона выражается въ томъ, что онъ нормируетъ волю, нося въ себѣ самою указаніе на свой верховный источникъ и непререкаемый его авторитетъ: указаніе на волю Божию, какъ на источникъ нравственного закона (*законъ Божій*, 7, 22 и др.) является для воли человѣческой могущественнѣйшимъ мотивомъ къ его исполненію. Нормальное устройство ума и безусловная мотивация воли—вотъ, слѣдовательно, то «дѣло закона», о которомъ говоритъ апостоль. И это «дѣло» написано не въ какой-либо другой силѣ или способности духа, но именно въ сердцѣ, такъ какъ чувствованіе должнаго отношенія къ существу есть наиболѣе общій фактъ душевной жизни, всѣмъ равно свойственный, безъ различія возраста и степени умственного развитія. Сердце есть средоточіе духовной жизни, въ которомъ элементарные процессы ума, воли и чувства находятся еще въ первоначальномъ единствѣ и непосредственной внятности, и вотъ почему то, что написано въ сердцѣ, написано письменама самими, такъ сказать, удобочитаемыми и вразумительными.

О томъ, что «дѣло закона» написано у язычниковъ въ сердцахъ, имъ *свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую* (ст. 15). Совѣсть есть первичная,—т.-е. не опосредствованная какими-либо разсудочными выводами или доводами и не опирающаяся на мнѣнія другихъ, но основанная единственно на непосредственно-внутреннемъ сознаніи, *озаренномъ и просвѣтленнымъ мыслью о Богѣ* (что выражено уже и въ самомъ словѣ *со-†вѣсть*—вѣдѣніе *вмѣстѣ* съ Тѣмъ, Кто видитъ все),—оцѣнка человѣкомъ своихъ дѣйствій, намѣ-

реній, мыслей, словомъ — всей своей жизни, сообразно съ ея единымъ и неподвижнымъ критеріемъ ¹². Эта оцѣнка проявляется въ двухъ главныхъ формахъ: то какъ самообвиненіе (мысли обвиняющія), то какъ радостное сознаніе исполненнаго закона (мысли оправдывающія). Подобно тому, какъ въ состояніяхъ тяжелаго теоретическаго сомнѣнія, поверхность нашей душевной жизни бываетъ возмущена противоборствующими волнами (чѣмъ и обуславливаются всѣмъ извѣстныя «муки сомнѣнія»), такъ точно, и еще въ большей степени, и въ случаяхъ нравственныхъ колебаній, мысли обвиняющія или оправдывающія одна другую, какъ волны, воздымаютъ наше сознаніе, сосредоточивая все наше вниманіе и всю душевную энергію на тревожномъ вопросѣ. И какъ тамъ—только чувство умственной удовлетворенности, называемой достовѣрностію, возстановляетъ душевное спокойствіе, такъ и здѣсь—только достигнутый миръ съ совѣстію исполняетъ душу радостію внутренняго довольства и успокоенія на отрадномъ сознаніи, что нравственная коллизія разрѣшена *какъ должно*. Тому, кто сказалъ бы, что онъ не знаетъ «дѣла закона» и никакія письма, начертанныя въ сердцахъ, ему не говорить о немъ,—тому достаточно было бы указать на фактъ совѣсти, чтобы сдѣлать его безответнымъ. Какъ въ тѣлесной жизни болѣзненные симптомы призываютъ наше вниманіе къ общему состоянію нашего организма, такъ и въ жизни духовной борьба мыслей, то обвиняющихъ, то оправдывающихъ одна другую, уже сама по себѣ служитъ симптомомъ нравственной неустроенности, а въ дальнѣйшемъ анализѣ — симптомомъ радикальной поврежденности, въ силу которой человѣкъ дѣлаетъ не то добро, которое знаетъ и котораго хочетъ, но то зло, котораго не хочетъ.

Итакъ, язычники должны знать и дѣйствительно знаютъ путь правды, и вотъ почему, даже и *не имѣя* положительнаго закона,

¹² Поэтому совѣсть и называется то *голосомъ Божиимъ* въ душѣ человѣка, то *окомъ Божиимъ*, то *намѣстницею Божію правосудія* Ср. 1) Письма о христіанской жизни епископа Теофана, Прибавленія, стр. 282—293, по изд. Тузова, Спб. 1880; 2) *Личиствѣ* — „Православно-христіанское ученіе о нравственности“, М. 1887, стр. 89—96; 3) Митрополитъ Леоній — „Изъ лекцій по нравственному богословію“, краткое, но точное изложеніе ученія о совѣсти со строго-православной точки зрѣнія, см. *Богословскій Вѣстникъ*, 1892, апрѣль, стр. 22—33.

они *дѣлаютъ законное*, дѣлаютъ *по природѣ*, являясь *сами себѣ закономъ* (ст. 14). И если бы они всегда и неуклонно ходили путемъ правды, если бы выполняли написанное въ ихъ сердцахъ «дѣло закона» и не подавляли истины неправдою (Р. 1, 18), то они устояли бы въ той истинѣ богопознанія, которою обладало первобытное человѣчество, которой служили Авраамъ (еще до завѣта съ Богомъ), Мельхиседекъ, Иовъ и многіе другіе не только въ древнее, но и въ позднѣйшія времена—всѣ тѣ, «боящіеся Бога» и поступающіе по Его правдѣ, которые, къ какому бы народу они ни принадлежали, пріятны Богу (Дѣян. 10, 35)¹⁴. Эти примѣры показываютъ, на какой высотѣ духовнаго устройства *могло бы* стоять человѣчество, если бы оно *какъ должно* воспользовалось хотя бы только *естественными* средствами богопознанія, и на какой высотѣ дѣйствительно стояло первоначальное человечество, о которомъ апостоль говоритъ, что оно *знало Бога*.

III.

Психологія отпаденія язычниковъ.

(Римлян. 1, 21б—32).

Нормальное устройство духовной жизни характеризуется совершеннымъ отсутствіемъ раздвоенности между вѣрою и жизнью, между теоретическими убѣжденіями и практическою настроенностію. Такой опредѣленности и цѣльности, такого *цѣломудрія* (въ классическомъ смыслѣ этого слова) особенно требуетъ жизнь религіозная. Ею и отличаются всѣ такъ называемые «герои вѣры»: *Авраамъ пребылъ твердъ въ вѣрѣ и воздалъ славу Богу* (Римл. 4, 20). Но язычники не такъ: они, *познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили*. Нѣчто недолжное, такимъ

¹⁴ „Боящіеся Бога“ собственно прозелиты врать (см. справку у г. Артамолевскаго: Первое путешествіе св. апостола Павла, стр. 198). Но ничто не препятствуетъ понимать подъ этими терминами вообще тѣхъ людей,—къ какому бы народу и времени они ни относились,—которые имѣли вѣру въ истиннаго Бога, исполняли начертанный въ ихъ сердцахъ нравственный законъ и чрезъ то приобрѣтали благоволеніе Божіе. Ср. у проф. А. Д. Бьякова: О безбожии и антихристѣ. Сергіевъ посадъ 1893, т. I, стр. 23.

образомъ, вступило въ языческое сознаніе, и въ немъ открылся разрывъ.

Что въ этомъ именно лежало начало отпаденія язычества отъ истиннаго богопознанія, что именно это было *πρότων ψεύδος* язычества,—это апостоль лишь отмѣчаетъ какъ нѣчто самопонятное, не сопровождая своего указанія никакими поясненіями и доказательствами. И дѣйствительно разъяснить и доказывать здѣсь нечего. Дѣло ясно само по себѣ и само себя изобличаетъ въ неправдѣ. Въ самомъ дѣлѣ, кто проникнуть созерцаніемъ славы Божіей, отблесковъ идеально-свѣтоносной божественности на чудесахъ мірозданія, тотъ какъ можетъ не воздать славы Богу, содѣйствуя и съ своей стороны, насколько отъ него зависить, явленію этой славы, въ своей мысли и жизни, въ своихъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ? Кто глубоко и искренно проникнуть мыслью о вѣчной силѣ Божіей, все воззавшей къ бытію и всѣмъ управляющей, тотъ какъ можетъ не возблагодарить Бога, своего Творца и Промыслителя? Съ теоретической точки зрѣнія, прославленіе и благодареніе,—эти двѣ основныя черты богопочитанія или религіознаго культа,—суть *логически-необходимыя слѣдствія* истиннаго познанія Божіихъ славы и силы, а съ практической—*прямыя нравственныя обязанности*. Итакъ, не прославивъ и не возблагодаривъ Бога, изначала познаннаго познаніемъ истиннымъ, язычники тѣмъ самымъ доказали уже и свое неразуміе и отсутствіе истиннаго нравственнаго благородства (ибо неблагодарность—одна изъ самыхъ низкихъ свойствъ человѣческой души) ¹⁵.

За началомъ отпаденія послѣдовало его естественное и неизбежное продолженіе: перестановка центра духовной жизни. Если, познавъ Бога, язычники не прославили и не возблагодарили Его,

¹⁵ Говоря строго, *gnosis* о Богѣ, не проведенное въ жизнь, хотя бы оно было теоретически истинно, не есть еще религіозная *virtus*. Язычники, доказавшіе своимъ отчужденіемъ отъ жизни Божіей (Ефес. 4, 17—19), что фактически ихъ знаніе о Богѣ не имѣетъ власти надъ ихъ сознаніемъ и жизнью, тѣмъ самымъ обнаружили и свое *неверіе* и свое *непослушаніе* нравственнымъ обязанностямъ, налагаемымъ *второю* (задачею проповѣди апостола и было именно приведеніе язычниковъ *въ послушаніе втору*, ср. Римл. 15, 18). Ср. у Rogge, S. 32—33: Der Abfall des Heidentums ist also *Ungehorsam, Unglaube*, ein Vorgang theoretischer und praktischer Natur zugleich.

то это значить, что фактически ихъ знаніе о Богѣ уже потеряло теперь надъ ихъ сознаниемъ свою безусловную власть, перестало быть единымъ опредѣляющимъ началомъ духовной жизни и замѣнено другимъ началомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто глубоко и искренно вѣруетъ въ Бога и неложно служить Ему, для того Богъ есть не только Творецъ-Промыслитель міра и Царь открывающейся въ немъ славы, но вмѣстѣ съ тѣмъ и единый Источникъ внутренней, духовной жизни: Идеаль разума, Первообразъ духовной красоты и Нравственный Законодатель. Но у кого въ религиозную жизнь вторглось раздвоеніе и коренная ложь, тотъ уже перестаетъ руководствоваться въ своей жизни единымъ и верховнымъ Идеаломъ истины, погружаясь въ умствования суетныя и пустыя, у того сердце утрачиваетъ свою чуткость къ первоизданной красотѣ тварей и омрачается, тотъ, наконецъ, самъ становится своимъ законодателемъ и, гордясь своею мудростію, тѣмъ самымъ изобличаетъ свое близорукое юродство. Словомъ, мѣсто богоуставленныхъ началъ жизни, неизбѣжно ослабѣвающихъ и даже какъ бы совершенно угасающихъ въ человѣкѣ вслѣдъ за вторженіемъ въ его религиозную жизнь лжи, неискренности и раздвоенности, заступаютъ начала самоизмышленныя и произвольно-личныя. Благотворная *теономія* смѣняется губельною для истинно-духовной жизни *автономією*. Такъ именно и случилось съ язычниками: *они осуетились въ умствованияхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце и, называя себя мудрыми, они обезумѣли.*

Сообразно тремъ сторонамъ духовной жизни и тремъ относительно-самостоятельнымъ ея центрамъ, отпаденіе язычества, въ его дальнѣйшей исторіи, совершается тремя различными путями, которые приводятъ къ тремъ основнымъ типамъ языческихъ религій. Преемственность выступленія этихъ типовъ въ исторіи язычества опредѣляется психологическимъ закономъ ихъ смѣны въ индивидуальномъ сознаніи. Всего доступнѣе искушенію подвижное и неустойчивое чувство: соблазнъ чувственной красоты—наиболѣе могущественный изъ всѣхъ соблазновъ, и, потому, прежде всего, совершилось измѣненіе омраченнымъ сердцемъ славы Божіей, подмѣна духовной красоты чувственною (ст. 22—24). За этимъ первымъ соблазномъ послѣдовалъ второй—соблазнъ ума, замѣнившаго мысль о Творцѣ и религиозное служеніе Ему мыслью о твари, какъ самоисточномъ началѣ жизни, и служеніемъ ей (ст. 25—27). Наконецъ,—крайняя степень отпаденія,—

гордая своею «автономностью» воля, поддавшаяся соблазнам порока и утратившая всё и всякіе нравственные критеріи, увлекла человѣка въ область мерзкаго и мерзостнаго культа олицетворенныхъ человѣческихъ пороковъ (ст. 28—32). Такъ опредѣлились три основныхъ формы язычества — съ преобладаніемъ мотивовъ эстетическихъ, рационалистическихъ и ложно-моралистическихъ.

Прежде всего язычники подмѣнили истинное и самосвѣтющееся сіяніе нетлѣнной славы Божіей обманчивымъ блескомъ призрачной и преходящей тварной красоты. Внѣшнимъ явленіемъ славы Божіей, откровеніемъ возвышенно-идеальныхъ божественныхъ совершенствъ (*θεῖος*), служить такъ называемая космическая красота, которая предложить нашему *созерцанію* въ безконечномъ разнообразіи конкретныхъ явленій природы, начиная отъ красоты звѣзднаго неба и до красоты полевой лиліи, *мыслится* же нами въ двухъ основныхъ аспектахъ: какъ дивная гармонія мірового цѣлаго и какъ совершеннѣйшее приспособленіе другъ къ другу его отдѣльныхъ частей, въ качествѣ взаимнообусловливающихъ средствъ и цѣлей. Въ этихъ двухъ основныхъ своихъ аспектахъ космическое явленіе славы Божіей должно служить, и дѣйствительно служить, вѣчною и неисчерпаемою задачею художественнаго возсознанія (принципъ всякаго истиннаго искусства) и предметомъ философскаго размышленія (предметъ истинной философіи). Исполняя душу чувствомъ высокаго, космическая красота, своимъ тихимъ и непосредственнымъ, но неотразимымъ и властнымъ, дѣйствіемъ смиряетъ гордость человѣка, утишаетъ буйство его желаній и вводитъ въ норму его мечты. При такомъ условіи и дѣйствіи на душу, созерцаніе космической красоты, какъ именно откровенія славы Божіей, является однимъ изъ элементовъ и въ истинной религіи, всегда обращающей нашъ взоръ на красоту природы: *небеса похваляютъ славу Божию*. Но язычники, едва ставъ на этотъ путь созерцанія Бога въ чудесахъ и красотѣ природы и совсѣмъ не утвердившись въ немъ, уже покинули его: ихъ омраченное и несмысленное сердце *измѣнило славу нетлѣннаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся*. Потерявъ истинный критерій красоты и увлекаясь красотой обманчивою, какъ путникъ блуждающимъ огонькомъ, оно ниспадало все ниже и ниже до тѣхъ поръ, пока не стало воображать себѣ Божество подобнымъ мерзкимъ пресмыкающимся. Но когда отпаденіе достигло этого крайняго предѣла, тогда со всею силою обнаружилась

и правда Божія—въ его слѣдствіяхъ: *и предалъ ихъ Богъ въ похотяхъ сердець ихъ нечистотъ, такъ что они сквернили сами свои тѣла*. Возмездіе праведное: чѣмъ согрѣшили язычники, тѣмъ они и наказаны,—поклонились, какъ Богу, низкой и нечистой твари, ей же и угодились своею скверной нечистотою!

Безмѣрнымъ неразуміемъ было уже и то, что язычники усвоили славу нетлѣннаго Бога тлѣнной твари. Однако, психологически этотъ процессъ все же до нѣкоторой степени понятенъ и объяснимъ: ибо тварь, хотя и тлѣнная, все же носитъ на себѣ отблески несозданной красоты и разума,—преимущественно въ красотѣ богоподобнаго образа человѣческаго, дѣлающей, такъ сказать, нечувствительнымъ переходъ отъ славы нетлѣнной къ красотѣ переходящей, но также и въ красотѣ другихъ тварей и явленій природы. Но уже совсѣмъ непостижимо, какъ язычники самодостаточное и самоисточное всемогущество Божіе («вѣчная сила») подмѣнили условно-зависимымъ и столь очевидно безпомощнымъ тварнымъ существованіемъ. Всемогущій Первовиновникъ твари, все содержащій въ Своей власти, на все изливаетъ Свои дары: вотъ «истина Божія» (ст. 25). Но эту истину Божію язычники замѣнили «ложью» (ibid.), когда, вмѣсто Творца, поклонились и стали служить твари. Тотъ потокъ силы и жизни, который захватываетъ тварь, проявляясь въ неистощимыхъ рожденіяхъ и прочихъ проявленіяхъ жизни,—этотъ потокъ не самосточный, но истекаетъ отъ силы Божіей. Еще менѣе самостоятельны отдѣльныя твари. Какое же посрамленіе для чело-вѣка, для его разума, распространяться ницъ предъ условнымъ и несамостоятельнымъ, какъ бы предъ самою вѣчною силою Божіею! И опять, и въ данномъ случаѣ, язычники наказываются именно тѣмъ, чѣмъ согрѣшили. Доведенные своими суетными умствованіями до обоготворенія вегетативно-генитальныхъ процессовъ природы, вмѣсто Творца и Его вѣчной силы, они, по закону правды Божіей, заложенному въ самыхъ законахъ природы, какъ физической, такъ и духовной, наказаны именно тѣмъ, что естественное употребленіе этихъ процессовъ превратили въ противоположенное, *получая, такимъ образомъ, должное возмездіе въ самихъ себѣ за свое заблужденіе*.

Нечистота и растлѣніе, физическое и нравственное, въ ббльшей или меньшей степени, присущи всѣмъ вообще формамъ язычества,—язычеству съ преобладающими ложно-эстетическими мотивами точно такъ же, какъ и язычеству рраціоналистическому.

Возможны, однако, и дѣйствительно извѣстны въ исторіи формы язычества, въ которыхъ нечистота и нравственные пороки не только *фактически существуютъ*, какъ неизбежное и достойное безконечныхъ сѣтованій возмездіе за уклоненіе омраченнаго сердца и суетнаго ума въ заблужденія (при чемъ все же остается сознаніе, что это есть нѣчто *не должное*), но, такъ сказать, возводятся въ принципъ, признаются чѣмъ-то *должнымъ*, естественнымъ и нормальнымъ, такъ что язычники не только сами совершаютъ постыдныя дѣла, но и *дѣлающими одобряютъ* (ст. 32). Это уже крайняя ступень отпаденія, очевиднѣйшее доказательство того, что умъ, утратившій мысль о Богѣ, опустошенный и обращенный исключительно на самого себя, рѣшительно неспособенъ съ надлежащею отчетливостію отлнчать нравственно-должное и дозволенное отъ недолжнаго и преступнаго. И здѣсь опять праведное возмездіе: *и какъ они не заботились имѣть Бога въ разумъ, то предалъ ихъ Богъ превратному уму дѣлать непотребства* (ст. 58). Въ числѣ этихъ непотребствъ, многочисленныхъ и весьма разнообразныхъ (ихъ апостоль перечисляетъ вслѣдъ за приведенными словами), мы находимъ два особенно характерныхъ: богоненавистничество и самохвальную гордость. Психологическая связь основныхъ моментовъ, которыми здѣсь отмѣченъ процессъ этого крайняго отпаденія, этой послѣдней ступени въ жизни языческаго сознанія, естественна и вполне очевидна: простое забвеніе Бога неизбежно превращается въ богоненавистничество, когда самохвальная гордыня человѣка, въ своемъ крайнемъ ослѣпленіи, призываетъ достойнымъ одобренія то, что праведный судъ Божій призналъ *достойнымъ смерти* (ст. 32). Гордость, на крайней ступени своего развитія, не терпитъ иныхъ критеріевъ и иной оцѣнки своихъ мыслей, настроеній и дѣяній, помимо той, какую устанавливаетъ она сама. Уже простое напоминаніе о возможности иныхъ критеріевъ оцѣнки, хотя бы они облечены были высшимъ авторитетомъ, ей противно и ненавистно. И вотъ предъ нами богоненавистничество со стороны ослѣпленной самохвальствомъ языческой гордыни!

Надъ язычествомъ, въ его исторіи, оправдался вѣчный законъ духовной жизни: *тому, кто имѣетъ, дано будетъ и приумножится, а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ*. (Мф. 13, 12). Язычикамъ, въ ихъ первоначальномъ знаніи о Богѣ, дано было достаточно для того, чтобы, восходя отъ вѣры въ вѣру (ст. 17), подобно типичному выразителю первоначаль-

ной вѣры, Аврааму, подобно ему же жить и быть живыми ею. Но ихъ прѣтовъ *φειδῶς*—небреженіе тѣмъ, что, какъ прямую обязанность, налагало на нихъ ихъ знаніе о Богѣ, т.-е. небреженіе культомъ, въ его двухъ основныхъ формахъ, славословіи и благодареніи,—эта роковая ошибка, столь богатая гибельными слѣдствіями, въ концѣ концовъ собрала на ихъ голову *ἡτὸς Βοζῆς, открывающійся съ неба на всякое несчастіе и неправду чело-вѣковъ, подавляющихъ истину неправдою* (ст. 18). Не въ громахъ и молвіяхъ и не въ какихъ-либо другихъ грозныхъ знаменіяхъ природы открылся язычникамъ этотъ страшный гнѣвъ Божій, но—въ нихъ самихъ, въ ихъ сердцахъ и помыслахъ, и во всей ихъ богомерзкой жизни. Когда богопреданность, отличавшая лучшихъ людей челоуѣчества, исторически предшествовавшего отпаденію язычества, смѣнилась у язычниковъ богоненавистничествомъ, тогда отъ ихъ жизни осталась лишь форма, даже и по внѣшнему виду иногда челоуѣку совсѣмъ непристойная: наступило торжество надъ духомъ плоти, въ ея низменныхъ вегетативно-животныхъ проявленіяхъ.

IV.

Томленіе язычниковъ по истинномъ Богѣ.

Язычество есть *ложь* (ст. 25). Однако, чистою ложью назвать его нельзя. Чистая ложь вообще есть понятіе нефилософское¹⁶. Въ частности это понятіе совсѣмъ неприложимо къ такимъ явленіямъ духовной жизни, которыя, какъ язычество, своею вѣковою стойкостью доказываютъ, что они связаны съ мыслию и жизнью не только отдѣльныхъ людей, но цѣлыхъ поколѣній, народностей и, наконецъ, всего челоуѣчества многими и многообразными нитями. И дѣйствительно, апостоль не считаетъ языче-

¹⁶ Мы называемъ понятіе *чистой лжи* понятіемъ нефилософскимъ потому что такое сочетаніе мыслей, которое было бы *абсолютно* неистинно, т.-е. неистинно вмѣстѣ и по своимъ элементамъ и по своей формѣ, есть, говоря строго, *психологическая невозможность*. Вотъ почему абсолютный скептицизмъ, чего бы онъ ни касался,—вопросовъ ли знанія, бытія ли Божія или чего другого, изобличается прежде всего своимъ собственнымъ внутреннимъ противорѣчіемъ („я ничего не знаю“; но—*ты знаешь* о томъ, что „ничего не знаешь“ и проч.). Въ этой невозможности для челоуѣка чистой лжи и чистаго отрицанія сказывается *положительное начало* его природы, предназначенной къ познанію истины.

ство чистою ложью. Подъ вѣковыми наслоеніями заблужденій онъ видитъ въ немъ зерно истины и подъ нравственнымъ омертвѣніемъ слышитъ прозябаніе добрыхъ ростковъ—въ формѣ стремленія къ истинной религіи и истинному Богу.

Если мысль апостола выразить сравненіемъ, то язычника можно уподобить именно евангельскому «блудному сыну», который, совсѣмъ не зная условій жизни въ далекихъ и невѣдомыхъ ему странахъ, но увлекаемый единственно жаждою новизны и наслажденій, пустился въ далекій путь. Начались безконечныя блужданія, полныя опасностей; всякія и всяческія уклоненія отъ нормъ жизни; сожалѣнія, муки, томленіе, не говоря уже о лишеніяхъ всякаго рода. При этомъ образовались дурныя привычки ума и воли и, среди этихъ скитаній, человѣкъ дошелъ, наконецъ, до того, что не только утратилъ живое воспоминаніе о прежней жизни въ домѣ отца, но и вообще пересталъ представлять возможность иной жизни. И все же, когда онъ случайно видѣлъ картины, подобныя покинутымъ дома, когда слышалъ голоса, хотя бы лишь отдаленно-напоминающіе голосъ отца, — бывшія чувства поднимались въ немъ, и онъ узнавалъ, тотчасъ же и непосредственно, и эти картины и эти голоса, начиналъ и тосковать и радоваться, и стремиться къ возврату въ прежнюю жизнь.

Трагизмъ жизни язычества заключается въ томъ же, въ чемъ заключается и трагизмъ всякаго глубоко павшаго, но искренняго человѣка: въ своихъ грубыхъ суевѣріяхъ и мерзостныхъ культахъ язычникъ переживаетъ не то, чего внутренно желаетъ и чему могъ бы внутренно радоваться, но то, чего не желаетъ и отъ чего страдаетъ. И онъ могъ бы сказать, какъ несомнѣнно и говорили всѣ, обратившіеся изъ язычества въ христіанство, — съ большею или меньшею степенью сознательности и искренности, — вмѣстѣ съ апостоломъ: *не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю* (Р. 7, 15). Обычная въ трагедіяхъ борьба между сознаниемъ *должнаго* и роковымъ фактическимъ подчиненіемъ *недолжному* развертывается предъ нами и здѣсь, въ исторіи язычества. И общее моральное дѣйствіе, какъ на самого «героя» трагедіи (язычника), такъ и на ея зрителей, и здѣсь, въ сущности, то же: сознаніе беспомощности человѣка, неспособнаго *своими силами* выйти изъ этой роковой коллизіи, и вытекающая отсюда потребность въ высшей, освободительной силѣ. Такова, какъ извѣстно, и была конечная цѣль апостола Павла, когда онъ гово-

речь и писать о язычествѣ: ставя предъ сознаниемъ своихъ слушателей и читателей (язычниковъ или христіанъ изъ язычниковъ) предноспвѣтійся его богопросвѣщенному взору образъ язычества, съ чертами не многочисленными, но ярко и рѣшительно намѣченными, овъ именно хотѣлъ пробудить въ нихъ сознание недостаточности естественныхъ силъ человѣка для истинно-религіозной жизни и потребность въ благодати христіанства, бичуя при этомъ ложь язычества и опираясь на тѣ крупныя истины, которыя находилъ въ немъ подъ оболочкою лжи.

Но что же именно въ язычествѣ есть ложь и въ какой формѣ сохранились въ немъ остатки истины?

Коренная ложь язычества, какъ мы теперь знаемъ, состоитъ въ обоготвореніи твари. Языческіе боги, какъ образы фантазіи, отмѣченные именами, или созданія искусства, грубаго ли то или изящнаго (идолы), — совсѣмъ ничто, обманъ и призракъ, разлетающійся отъ простаго дуновения¹⁷. Но такъ какъ никакая фантазія и никакое человѣческое искусство не могутъ творить изъ ничего, то и здѣсь, въ этихъ, чуждыхъ реальности, образахъ божествъ, анализъ долженъ открыть нѣкоторые реальные элементы. Какіе же это элементы? Всякій образъ божества, — такова въ самой общей и отвлеченной формѣ мысль апостола, — есть произведеніе двухъ производителей: непреодолимаго религіознаго инстинкта, съ одной стороны, и природно-стихійной основы, — съ другой. Повинуясь внутреннему религіозному влеченію, язычники, но апостолу, шли къ своимъ *безласнымъ идоламъ, какъ бы ведомые насильно* (1 Кор. 12, 2). Несомнѣнно они и творили ихъ, повинуясь той же непреодолимой потребности, пробуждаемой религіознымъ инстинктомъ. Съ другой стороны, при радикальномъ забвеніи язычниками объ истинномъ Богѣ и Его духовныхъ совершенствахъ, матеріаломъ для построенія образовъ ложныхъ божествъ имъ могли служить, очевидно, лишь *элементы* (Галат. 4, 9 — τὰ στοιχεῖα) *природной жизни*, въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ и формахъ, отъ человѣка до косныхъ міровыхъ массъ (свѣтила небесныя). Такъ какъ, однако, едва мерцающая въ глубинѣ человѣческой души искра божественнаго свѣта и слабо прозябающіе ростки живого религіознаго инстинкта не способны просвѣтить темноту и побѣдить мертвую косность при-

¹⁷ О квалификаціи языческихъ боговъ, какъ суеты и ничтожества, см. справки у г. Артоблевскаго, op. cit., стр. 296—298.

родныхъ «стихій», то язычникъ, прилѣпившійся духовно къ своимъ идоламъ, естественно погружался въ этотъ міръ (1 Кор. 2, 12 и др.), образуя какъ бы одинъ изъ его элементовъ или членовъ, почему и само язычество называется въ Писаніи *міромъ*¹⁸.

Подпаденіе язычества космическимъ началамъ и обусловленная этимъ жизнь по законамъ природы, а не по законамъ духа,—эта первая ложь уже сама по себѣ вела язычество къ нравственному разложенію: классическое *ямы и піемъ, утрѣ бо умремъ* (1 Кор. 15, 32), возводящее въ принципъ жизни единственно чувственное наслажденіе, не сдерживаемое никакими идеальными мотивами и ограниченіями, является лишь однимъ изъ многихъ выводовъ, вытекавшихъ изъ безраздѣльнаго подчиненія языческаго сознанія началамъ слѣпой и темной космической жизни. «Безсловесные», т.-е. неспособные давать истинныхъ откровеній и вразумленій, идолы нисколько не могли, конечно, при этомъ помочь своимъ читателямъ выбираться изъ тьмы, въ которую ихъ вовлекло служеніе *неможнымъ и бѣднымъ вещественнымъ стихіямъ*. Но ко всему этому присоединилось еще другое и горшее зло: подпаденіе язычниковъ власти и кознямъ сатаны и его воинства¹⁹.

¹⁸ См. I Кор. 2, 12; 11, 32 и др. Язычники живутъ по духу „*міра сего*“, который совершенно противоположенъ „*духу отъ Бога*“—какъ суетная человѣческая мудрость, привожденная къ земному и низменному, противоположна наученію отъ Св. Духа, подающаго мудрость духовную, способную судить о всемъ (1 Кор. 2, 12—16).

¹⁹ Точка зрѣнія апостола на вопросъ объ отношеніи язычества къ служенію демонамъ и ихъ власти опредѣляется ея срединнымъ положеніемъ между двумя крайностями: *раціонализмомъ* людей, совершенно отрицавшихъ существованіе демоновъ, съ одной стороны, и — *суетностію* людей, полагавшихъ, что языческое божество есть *само по себѣ* воплощенный демонъ, способный оказывать свою власть на всякаго вообще человѣка, независимо отъ того, язычникъ онъ или христіанинъ, является онъ ложнымъ языческимъ богамъ или нѣтъ, съ другой. Вопреки мнѣнію первыхъ, апостолъ говоритъ: демоны существуютъ и на тѣхъ, кто отдается идолослуженію или уподобляется въ своей жизни язычникамъ, они оказываютъ свое поработажующее вліяніе. Вопреки мнѣнію вторыхъ, онъ говоритъ: не на всякаго человѣка простирается власть и вліяніе демоновъ, чрезъ представленіе о ложныхъ богахъ или чрезъ идоловъ, но только на тѣхъ, кто погруженъ въ язычество или рабствуетъ грѣху (Рим. 6, 17). Ср. подробности у *Rogge*: *op. cit.*, S. 59 и вообще параграфы, посвященные этому вопросу (14 — 19). — См. сводъ мнѣній объ этомъ предметѣ церковныхъ писателей у преосв. *Хрисанова* въ его трудѣ: *Решенія древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству*, т. III, стр. 532

Подпаденіе язычества власти и вліянію демоновъ есть неизбѣжное слѣдствіе отпаденія отъ Бога, и апостоль *предполагаетъ* этотъ фактъ—воздѣйствіе со стороны темныхъ силъ на язычниковъ—какъ нѣчто самопонятное. Но въ предупрежденіе соблазновъ мысли, которые легко могутъ выростать въ области вопросовъ этого рода и дѣйствительно, уже и при первомъ явленіи христіанской проповѣди въ мірѣ, возникали, апостоль не довольствуется общимъ указаніемъ на фактъ демонскаго воздѣйствія на язычниковъ, но опредѣляетъ способъ и объемъ этого

слѣд. Общую мысль церковнаго предапія по этому вопросу преосв. Хрисанпъ выражаетъ такимъ образомъ: „Доказывая суестьность и пустоту языческихъ понятій о богахъ, признавая идоловъ бездушными и мертвыми петуками, апологеты христіанства вмѣстѣ съ тѣмъ допускали участие въ идолопоклонствѣ живыхъ силъ и существъ — злыхъ духовъ. Идолъ есть дерево или камень; представленіе о силахъ природы, какъ живыхъ и имѣющихъ божественную власть надъ человѣкомъ, — грубое заблужденіе; всѣ такіе боги — призракъ; призракъ и суевѣріе — и боги Олимпа съ челоѣкообразными свойствами, которыя не могутъ принадлежать Богу. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ или не смотря на это, идолопоклонство *въ извѣстной степени*, по мнѣнію апологетовъ, было служеніемъ не призраку только или бездушному веществу, но и живымъ, дѣйствительнымъ существамъ, хотя и не тѣмъ или не такимъ, какими представляли своихъ боговъ язычники: оно было служеніемъ демонамъ. Таковъ взглядъ на идолопоклонство у многихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей о язычествѣ. Воображаемые боги язычниковъ на самомъ дѣлѣ не существовали. Если кого можно назвать дѣйствительными, настоящими богами язычниковъ, то единственно демоновъ. Имъ служили въ идолопоклонствѣ; имъ въ сущности поклонялись язычники. Поэтому, и все язычество въ его цѣломъ, апологеты называютъ областію дѣйствій сатаны, весь языческій міръ подчиненнымъ, въ этомъ смыслѣ, демонамъ“... Стр. 552—3.—Усвоеніе правильной точки зрѣнія на вопросъ объ отношеніи язычества къ области и условіямъ демонскихъ воздѣйствій на челоѣка весьма важно для историка религій, такъ какъ только при этомъ онъ будетъ свободенъ отъ того крайняго и неистиннаго взгляда на историческій процессъ язычества, по которому оно, по своему происхожденію, будто бы *супранатурально-магической* природы, — есть случайное и безпорядочное наслоеніе суевѣрій и культовъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ *единственно* кознямъ демоновъ. Нѣтъ, язычество происхожденіа *естественнаго*, хотя его исторія и стоитъ подъ *ковеннымъ* воздѣйствіемъ (черезъ сѣти грѣха) темныхъ демонскихъ силъ. Этотъ послѣдній факторъ, конечно, не поддается строгому научному расчисленію. Но, при указанномъ ограниченіи, онъ нисколько не лишаетъ историка увѣренности въ томъ, что, изучая и возсоздавая процессъ развитія язычества, онъ имѣетъ дѣло съ естественными причинами и факторами, наковая увѣренность есть необходимое условіе научности его конструкціи.

воздѣйствія. Намъ нужно точно поставить передъ своимъ сознаниемъ эту тонкую мысль.

Апостоль *не говоритъ*, будто язычество всецѣло и исключительно есть созданіе демоновъ, будто оно, — какъ стали утверждать нѣкоторые позднѣйшіе экзегеты, не разумѣющіе духа апостольскаго ученія, — «магическо-супранатуральнаго происхожденія»: эта мысль радикально исключена у апостола уже однимъ тѣмъ, что онъ даетъ *естественно-психологическое* объясненіе отпаденія язычниковъ. *Не говоритъ* апостоль и того, будто языческія божества или, точнѣе, идолы суть, такъ сказать, воплощенные демоны, которымъ язычники рабствуютъ, какъ безвольные рабы. Нѣтъ, не демонамъ они рабствуютъ, но прежде всего грѣху, коренящемуся въ нихъ самихъ, въ ихъ самохвальной гордынѣ (Рим. 6, 17). Но, съ другой стороны, такъ какъ грѣхъ, во всѣхъ его безконечно-разнообразныхъ формахъ, свилъ себѣ прочное гнѣздо въ языческихъ культахъ и освященъ языческими суетвѣрjami, то тотъ, кто служитъ языческимъ богамъ, тѣмъ самымъ служитъ и демонамъ, которые всегда стоятъ на стражѣ около грѣшнаго человѣка. Говори иначе, идолослуженіе есть лишь орудіе подчиненія язычниковъ демонами. *Принося жертвы*, язычники (въ сущности и вопреки своему намѣренію) *приносятъ бѣсамъ, а не Богу* (1 Кор. 10, 20): вотъ точная мысль апостола! Отношеніе здѣсь не прямое и непосредственное, не такое, которое бы сопровождалось сознаниемъ язычниковъ о томъ, что они чтутъ именно бѣсовъ (демонеслуженіе, если и встрѣчается среди безконечно-разнообразныхъ формъ язычества, то лишь какъ чрезвычайно рѣдкое исключеніе), но косвенное: идолопочитаніе и идолослуженіе, — такова мысль апостола, — даетъ демонамъ средство вѣрнѣе подчинить идолопоклонниковъ своему влиянію и сдѣлать ихъ какъ бы членами своего царства. И хотя, даже и при этомъ, только косвенномъ, воздѣйствіи со стороны демоновъ на человѣка, онъ можетъ дойти до такого ослѣпленія ума, при которомъ перестанетъ различать истину отъ лжи, добро отъ зла, а вслѣдствіе этого сдѣлается уже невоспринчивъ къ благовѣстію истины (2 Кор. 4, 4), — до такого состоянія и дошло язычество, взятое какъ *общій типъ*, предносившійся взору апостола въ своихъ коренныхъ причинахъ и логически-возможныхъ слѣдствіяхъ, — однако, *для отдельныхъ людей* и въ язычествѣ отнюдь не исключена возможность инициативы, выхода изъ-подъ власти демоновъ къ свѣту христіанской истины. Возможность такой иници-

ціативы неотразимо и общеубѣдительно доказана всемірно - историческимъ фактомъ обращенія язычниковъ въ христіанство и, безъ сомнѣнія, какъ въ другихъ подобныхъ случаяхъ (1 Кор. 5, 5), такъ и въ данномъ демонская тиранія, въ допущенныхъ самимъ Богомъ предѣлахъ (1 Кор. 10, 13), имѣеть одну и единственную конечную цѣль—спасеніе духа.

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ намъ ясно открывается конечная цѣль исторіи язычества и ея высшій смыслъ. Богъ «произвелъ весь родъ человѣчскій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленные времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли» (Дѣян. 17, 26 — 27). При этомъ, людямъ недовѣрчивымъ и непослушнымъ, не захотѣвшимъ внимать голосу первобытной общечеловѣческой традиціи, Онъ предоставилъ «ходить своими путями» (Дѣян. 14, 16), предавъ ихъ и своимъ страстямъ и своему превратному уму (Рим. 1, 24, 28), а чрезъ то, наконецъ,—и влиянію демоновъ. Словомъ, Онъ предоставилъ такихъ людей (язычниковъ) вполне своей волѣ и своей свободѣ. Результатъ ихъ жизни по своей волѣ и своимъ желаніямъ былъ двоякій: во-первыхъ, удалившись отъ истиннаго Бога, они не перестали искать Его и, самымъ фактомъ идолослуженія, доказали свою нескоренимую природную богобоязненность; во-вторыхъ, именно своею безконечною смѣною боговъ, они доказали, что ни однимъ ложнымъ божествомъ они удовлетворяться не могутъ, что должны быть иной Богъ, хотя имъ и *неведомый*. Такимъ образомъ, постулаты религіозной жизни, ея *форма* у язычниковъ вполне сохранилась и, хотя эта форма была въ язычествѣ лишена своего истиннаго содержанія, однако, послѣ своихъ вѣковыхъ блужданій и именно чрезъ нихъ, язычники пришли, наконецъ, къ сознанію по крайней мѣрѣ того, *чѣмъ не можетъ и не должна быть эта искомая истина*. Воздавая поклоненіе Невѣдомому Богу (Дѣян. 18, 23), лучшие язычники эпохи «исполненія времени» стали уже и въ практику переводить то осужденіе языческихъ суевѣрій и культовъ, которое задолго предъ тѣмъ было высказано устами наиболѣе глубокомысленныхъ философовъ. А радость язычниковъ, впервые слышавшихъ слово апостоловъ (Дѣян. 14, 48 и др.), доказывала, что въ жизни по стихіямъ міра совсѣмъ не было для нихъ успокоенія и отрады. Этимъ двойнымъ самоосужденіемъ язычества, — осужденіемъ лжи языческихъ суевѣрій и неправды языческой жизни,—оно само очищало себя отъ

ветхихъ наслоеній и открывало доступъ къ своему сердцу евангелъской проповѣди. Такъ самое отчужденіе язычниковъ отъ Бога служило дѣлямъ ихъ спасенія: *вспѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы успѣхъ помиловать* (Римл. 11, 32).

Образъ язычества, поставленный, въ основныхъ чертахъ, великимъ апостоломъ языковъ предъ христіанскимъ сознаниемъ, имѣеть для него двойное значеніе: во-первыхъ, какъ урокъ *практическаго наученія* и, во-вторыхъ, какъ руководство при *теоретическихъ изслѣдованіяхъ* въ области исторіи язычества.

Въ первомъ отношеніи судьба язычества служить и вѣчно будетъ служить для человѣчества напоминаніемъ о томъ, что *человѣкъ не можетъ уйти отъ Бога* и, если бы, подобно язычникамъ, онъ захотѣлъ сдѣлать это, то,—если только онъ не совсѣмъ погибшая душа,—рано или поздно, послѣ долгихъ блужданій, глубокихъ нравственныхъ паденій и мучительныхъ колебаній, онъ все же захотѣлъ бы снова возвратиться къ Богу, какъ блудный сынъ къ своему желанному и, несмотря на отчужденіе, въ сущности глубоко любимому Отцу.

Во второмъ отношеніи исторія язычества, намѣченная великимъ апостоломъ въ краткихъ и общихъ, ялидарно-сжатыхъ, но психологически глубоко-правдивыхъ чертахъ даетъ историкамъ религіи и культуры незамѣнимыя указанія относительно того, чѣмъ началась жизнь языческаго сознанія, какія причины обусловили ея ниспаденіе со ступени на ступень, — какъ вообще проявлялся Промыслъ Божій въ религіозной исторіи человѣчества ²⁰

²⁰ О Промыслѣ Божіемъ въ исторіи см. дѣльныя разъясненія въ книгѣ г. Владиміра *Никольскаго*: „Вѣра въ Промыслъ Божій и ея основанія“, Казань, 1896 г., стр. 234—346.

Методологическое примѣчаніе.

Наше изложеніе исторіи естественныхъ религій хочетъ быть *философскимъ*. Философія же, въ отличіе отъ другихъ наукъ, характеризуется двумя чертами: во-первыхъ, тѣмъ, что каждый вопросъ, каждый предметъ, каждую область бытія она разсматриваетъ *въ связи со всюю системою дѣйствительности*, въ связи съ цѣлостнымъ міропониманіемъ; во-вторыхъ, тѣмъ, что избранный вопросъ, предметъ или область дѣйствительности она изслѣдуетъ лишь въ чертахъ *существенныхъ, основныхъ и общихъ*. Первою особенностію философскаго изслѣдованія и изложенія исторіи религій опредѣляется *эвристическій принципъ* нашего изслѣдованія, второю—его *частныя методологическія приемы*.

Эвристическій принципъ. Если мы хотимъ удовлетворить первому требованію отъ философскаго изложенія предмета, то *должны* разсматривать исторію язычества въ связи съ цѣлостнымъ міропониманіемъ и именно, какъ мы сказали выше ¹, *хотимъ* разсматривать и излагать ее съ точки зрѣнія міропониманія христіанско-теистическаго. Этимъ заранѣе опредѣляется и нашъ *объяснительный принципъ* и принципъ *оцѣнки*: въ христіанскомъ міропониманіи мы должны искать и точекъ опоры для предварительной оріентировки въ исторіи язычества, и критеріевъ для ея критической оцѣнки. Конечно, это требованіе отнюдь не обязываетъ насъ ни къ какому-либо апріорному догматизму въ изложеніи естественно-историческаго процесса (факты и логика сохраняютъ въ наукѣ свои права всегда и безусловно), ни къ внѣшнему противопоставленію языческихъ міросозерцаній христіанскому (критика должна исходить изъ началъ самихъ подлежащихъ изученію, системъ вѣроученія,—должна быть *критикою имманентною* ²). Но, съ другой стороны, утратить изъ

¹ Стр. 27—28.

² Какъ увидимъ далѣе, критика исторически опредѣлившихся религиозныхъ міросозерцаній существенно входитъ въ задачи нашего изложенія исторіи язычества, но—именно *только имманентная критика*, состоящая въ про-

виду христіанско-теистическую точку зрѣнія на исторію язычества значило бы затеряться въ хаосѣ фактовъ и подпасть субъективизму оцѣнки, примѣровъ котораго мы имѣемъ предъ собою множество — во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда историки, увлекаясь идеєю «безпристрастія» (обыкновенно мнимаго), невольно подпадаютъ различнымъ одностороннимъ и даже ложнымъ принципамъ толкованія и оцѣнки историческихъ фактовъ. Идеаломъ здѣсь была бы такая конструкція исторіи, въ которой христіанско-теистическая идея являлась бы *организующимъ принципомъ* элементовъ исторической дѣйствительности, открываемыхъ объективнымъ анализомъ фактически даннаго матеріала. Черезъ это нашъ «еврестическій принципъ» изъ гипотезы, какою онъ является въ началѣ изслѣдованія, превратился бы въ научно-оправданную историческую теорему.

Частные методологическіе приемы. Философское разсмотрѣніе предмета, какъ мы сказали, ограничивается лишь его общими, основными и существенными, сторонами. Сообразно этому, и наше изложеніе исторіи религіознаго сознанія язычества отнюдь не должно обременять себя тѣми подробностями, которыя, хотя законно могутъ требовать къ себѣ вниманія со стороны историка, при хроникальной или прагматической обработкѣ исторіи, но при философской обработкѣ ея имѣютъ значеніе лишь второстепенное³. *Мы должны слѣдить лишь за общимъ движеніемъ жизни и генезисомъ идей*, которыми живетъ религіозное сознаніе, — дать исторію основныхъ религіозныхъ понятій, которыми живетъ естественное человѣчество. Съ этой точки зрѣнія, для насъ часто можетъ получить первенствующее значеніе и сосредоточить на себѣ нашъ интересъ то въ исторіи, что историку-хроникеру или прагматисту кажется вмѣющимъ значеніе и интересъ лишь подчиненные, и наоборотъ — многое, неизбѣжно интересующее послѣдняго, для насъ совсѣмъ не имѣетъ ни значенія, ни интереса. Идеальной обработкой исторіи, — о которой, къ сожалѣнію, пока можно лишь мечтать, — была бы такая, при которой бы весь историческій процессъ исторіи былъ сведенъ къ немногимъ, прозрачнымъ формуламъ, выражающимъ его сущность, направленіе и

вѣркъ оснований ихъ слѣдствіями и наоборотъ, а не виѣшняя, догматическая и мало убѣдительная, критика, опровергающая одну систему идей противопоставленіемъ ей другой системы, которая сама требуетъ еще предварительнаго оправданія.

³ См. выше—Гл. VII.

законы. Эти формулы давали бы возможность овладѣть всѣмъ громоздкимъ матеріаломъ исторіи, войти въ «идеальное обладаніе» ею,—въ формѣ ея «логическихъ эквивалентовъ», по закону наименьшей траты силы». Но о такой задачѣ,—повторяемъ,—пока легче говорить и мечтать, чѣмъ хоть приблизительно ее выполнить.

Порядокъ изложенія исторіи язычества опредѣляется уже нашимъ понятіемъ о немъ. Разумѣя подъ язычествомъ «совокупность религій націоналистическихъ», то-есть носящихъ на себѣ ясные слѣды своего естественнаго происхожденія у той или другой «расы», того или другого народа, мы тѣмъ самымъ уже предпрѣшили и вопросъ о классификаціи религій: при такомъ пониманіи язычества, конечно, одна только классификація будетъ послѣдовательна—*генетическая*, распредѣляющая естественныя религіи соответственно «расамъ» (религіи: арійскія, семитическія и туранскія) п народностямъ, у которыхъ онѣ возникли.—Мы не предпосылаемъ нашему изложенію исторіи религій характеристики расъ и націй, такъ какъ, согласно нашимъ разъясненіямъ⁴, какъ расовые, такъ и національные характеры народовъ прежде всего опредѣляются ихъ религіею и, слѣдовательно, выясненіе особенностей той или другой расы, той или другой націи, какъ предполагающее знаніе и пониманіе особенностей ихъ религіи, возможно лишь въ концѣ изложенія исторіи религіи того или другого народа, а не въ началѣ⁵. Равнымъ образомъ, мы не увлекаемся и сравнительнымъ методомъ изученія и изложенія религій, который еще такъ недавно пользовался у историковъ религіи особеннымъ вниманіемъ, хотя теперь уже это вниманіе къ нему замѣтно ослабѣваетъ⁶,—по той простой причинѣ, что вѣдь для того,

⁴ См. выше, гл. VIII, II.

⁵ Для ориентировки въ вопросѣ см. 1) проф. А. Д. Бьялскаго: „Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и іафетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ“, М. 1881; 2) *Карьеръ*: „Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеаловъ человѣчества“, перев. Е. Корша; 3) *Розановъ*: „Мѣсто христіанства въ исторіи“ (*Религіи и культура*, сборникъ статей, Спб. 1899, стр. 1 и слѣд.).

⁶ См., наприм., Richard Pischel und Karl Geldner: *Vedische Studien*, 1 В., Stuttgart, 1889, Einleitung, XXXI—XXXII и др. Писель и Гельднеръ справедливо думаютъ, что религіозныя памятники человѣчества, какъ *органическій продуктъ* расъ, народовъ и т. л., должны быть объясняемы *прежде всего* изъ нихъ самихъ, а *затѣмъ* уже и при помощи приѣмовъ сравнительнаго метода.—Для ориентировки въ вопросѣ см. 1) *P. D. Chantepie de la Saussaye*: *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube*. Freiburg i. B. 1898. 2) *Jean Réville*: *L'histoire des religions, sa methode et son role d'après*

чтобы сравнивать, нужно сначала точно и строго установить сравниваемое, отнюдь не отрывая идейно-органических произрастений от их собственной почвы, так какъ, въ противномъ случаѣ, онѣ тотъ-часъ же утратятъ свою индивидуальность. Да и независимо отъ этого, сравнительно-историческій методъ изученія религій скорѣе способенъ, конечно, дать историческую мозаику, нѣчто въ родѣ изложенія «эволюціи» религиозныхъ вѣрованій у Спенсера или Тэйлора, чѣмъ исторію въ подлинномъ и собственномъ смыслѣ.

Наконецъ, *точкой отправленія* для насъ служатъ религіи народовъ *вѣтви арійской* и, въ частности, именно *религіи Индіи*. И едва ли необходимо, конечно, нарочито мотивировать этотъ выборъ точки отправленія, такъ какъ, уже по самому существу этого вопроса, при его рѣшеніи, историку, кажется, можетъ и даже *должна быть* предоставлена свобода. Дѣло въ томъ, что вѣдь установить хронологическое старшинство между религіями трехъ расъ, на которыя подѣлилось человѣчество, совершенно невозможно, такъ какъ ихъ источники теряются въ доисторическомъ туманѣ, вслѣдствіе чего религіи каждой изъ трехъ вѣтвей, съ одинаковымъ правомъ, можетъ быть усвояема прерогатива старшинства. Между тѣмъ, есть ученые, и притомъ очень авторитетные ученые, которые признаютъ истоки религій арійскихъ и, въ томъ числѣ, индійскихъ,—

les travaux récents (Revue de l'histoire des religions, tome XIV, p. 346—363).

3) *Maurice Vernes*: L'histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger. Paris. Leroux, 1887, 281.

4) *Van den Gheyn*: Essais de mythologie et de religion comparée. Bruxelles, Société Belge de librairie. 1882. 430 pp. 8°. Одна изъ лучшихъ книгъ по сравнительной мифологіи. Ср. рецензію на эту книгу въ *Le Muséon*, Revue des sciences et des lettres, publiée par la société internationale des lettres et des sciences. Louvain. T. I, 1882. pp. 141—2.

5) Въ томъ же журналѣ (*Le Muséon*) см. очень содержательную статью (t. VI, 1887, pp. 56—65) о методѣ въ исторіи религій: *De la méthode dans l'étude historique des religions*, à propos de la leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions donnée par M. M. Vernes à la Sorbonne (напеч. въ *Revue internationale de l'Enseignement* подъ заглавіемъ: *Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en general*). 6) Ph. Colinet: Thiele et la méthode dans l'histoire des religions. Очень дѣльная замѣтка—*противъ тенденціознаго* („философскаго“) освѣщенія исторіи религій. Thiele, Réville, Coblet стоятъ за эволюціонно-философскую исторію. Напротивъ, *Van den Gheyn* вездѣ упоминается съ признательностію, какъ противникъ этого злоупотребленія методомъ: онъ-де опровергъ эволюціонную гипотезу Тиле (почему и самого его „подозрѣваютъ“ въ апологетической тенденціи). *Le Muséon*. T. VI, 1887. p. 636—638.

которыя сначала существовали вѣдь въ нераздѣльномъ единствѣ съ другими арийскими, — по меньшей мѣрѣ столь же древними, если только, не болѣе древними, какъ и истоки религій двухъ остальныхъ расъ⁷. Съ другой стороны, историкъ религій и особенно историкъ, преслѣдующій, относительно исторіи религій, философскія задачи, можетъ, кажется, при выборѣ исходнаго пункта своего изложенія, руководствоваться и не однимъ только хронологическимъ старшинствомъ религій. Для него существуютъ и другіе, иногда болѣе существенные, мотивы выбора. А именно — онъ можетъ руководствоваться такъ же и степенью сравнительной прозрачности и ясности того или другого историко-религіознаго процесса, болѣею или меньшею доступностію процесса философской переработки, превращенію его въ форму «логическихъ эквивалентовъ», исчерпывающихъ формуль, дающихъ возможность «идеально овладѣвать» громоздкимъ матеріаломъ исторіи религій по закону «наименьшей траты силъ»⁸. Въ этомъ же отношеніи религій Индіи представляютъ интересъ несравненный.



⁷ Дейссенъ (Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt von Dr. Paul Deussen, Leipzig, 1883, Seite 12) пишетъ: Das älteste Denkmal. . . und wohl das älteste litterarische Denkmal der Menschheit überhaupt sind die Hymnen des Rigveda. Максъ Мюллеръ (Шестъ системъ индѣйской философіи М. Мюллера. Переводъ съ англійскаго П. Николаева. М. 1901, ст. 38) высказывается, еще рѣшительнѣе: „Какъ бы мы ни смотрѣли на Веды, они для насъ единствѣнный и безцѣнный руководитель, открывающій намъ могилы мышленія, болѣе богатые останками, чѣмъ царственныя могилы Египта и болѣе древнія и первобытныя по мышленію, чѣмъ самыя старыя изъ гимновъ вавилонскихъ или аккадійскихъ поэтовъ“.

⁸ Бокль, въ своей *Исторіи цивилизаціи въ Англіи* (перев. Буйницкаго, Спб. 1895 г., стр. 95) пишетъ: „Если бы мы могли найти какуюнибудь цивилизованную націю, которая бы выработала свою цивилизацію сама собою, совершенно избѣгнувъ всякаго иноземнаго вліянія, и не была бы ни подвинута впередъ, ни задержана на пути развитія личными качествами своихъ правителей, — то исторія этой націи была бы важнѣе всякой другой, потому что она представляла бы условія совершенно нормальнаго и самостоятельнаго развитія и показала бы намъ, какъ дѣйствуютъ законы прогресса въ состояніи уединенія: она была бы какъ бы готовымъ для насъ опытомъ и имѣла бы ту же цѣну, какъ тѣ искусственныя сочетанія обстоятельствъ, которымъ естественныя науки обязаны столь многими открытіями“. Mutatis mutandis и excerptis excipiendis, мы можемъ примѣнить сказанное здѣсь Боклемъ относительно политической исторіи народовъ и къ религіозной исторіи Индіи, — особенно древнѣйшей.

О П Ы Т Ъ
ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ
ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГИЙ.

РЕЛИГИИ ИНДИИ.



ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Древнѣйшій періодъ Индійской религіи—Ведаизмъ¹.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Самхита Ригъ-Веды, какъ источникъ, и вопросъ о хронологическихъ датахъ.

Древнѣйшій періодъ Индійской религіи извѣстенъ подъ именемъ *Ведійской религіи* или короче — подъ именемъ *Ведаизма*. Источникомъ для изученія исторіи этого періода въ жизни индійскаго религіознаго сознанія служитъ *Ригъ-Веда*, — частіе, *Самхиты Ригъ-Веды*, то-есть ея первая догматико-поэтическая часть, въ отличіе отъ *Браманъ Ригъ-Веды* (часть ритуальная) и *Утанишадъ Ригъ-Веды* (часть догматико-философская). Сравнительная древность Самхиты Ригъ-Веды, въ отношеніи къ другимъ частямъ *Ведъ*, давно уже стоитъ внѣ спора¹. Но въ послѣднее время не менѣе твердо установлена въ наукѣ и подлинность этого памятника.

Строго охранительный характеръ жизни религіознаго сознанія, его, такъ-сказать, природный консерватизмъ, вообще, быть можетъ, ни въ чемъ такъ ясно не проявляется, какъ въ охраненіи неприкосновенности памятниковъ священнои письменности. Это вполнѣ понятно. Служа выраженіемъ вѣрованій, облечен-

¹ Литературныя указанія въ „Приложеніи“— *Примѣчаніе 11-е*.

² См. ниже— *Отдѣлъ второй*, гл. I, II.

ныхъ авторитетомъ «откровенной» и, потому, «непогрѣшимой» истинности, эти памятники естественно сосредоточиваютъ на себѣ все вниманіе и всѣ заботы людей, утверждающихъ на нихъ свою религіозную жизнь, вызывая съ ихъ стороны поистинѣ изумительныя, по своему многообразію и цѣлесообразной изощренности, охранительныя стремленія. Такъ бываетъ повсюду въ религіозной исторіи человѣчества. Такъ было и у древнихъ индійцевъ эпохи формировавія Ригъ-Веды. По мѣрѣ того, какъ слагались священные гимны,—являшіеся сначала живымъ проявленіемъ непосредственнаго, свободно-вдохновеннаго творчества и лишь позднѣе продуктомъ искусственнаго сочинительства для определенныхъ цѣлей, хотя и по древнему, изначала преданному типу,—происходила ихъ постепенная кодификація. Образовались, прежде всего, фамильныя сборники, составившіе основное ядро, *сугри* Ригъ-Веды (мандалы II—VII). Къ нимъ присоединились потомъ, въ началѣ и въ концѣ, другія, болѣе или менѣе родственныя, части. Такимъ образомъ возникъ, наконецъ, тотъ, неизмѣнно хранимый въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ, сборникъ гимновъ, который теперь извѣстенъ подъ именемъ *Ригъ-Веды* (самхита). И удивительна организація этого Сборника, — его, такъ сказать, пластическая лѣпка! Она совершалась, какъ обнаружали кропотливыя изысканія современныхъ ученыхъ, по строгимъ и послѣдовательно проведеннымъ принципамъ, которые удовлетворяли столько же чувству художественной архитектуроники, сколько и чисто разсудочному требованію строго-математической точности³.

Вмѣстѣ съ открытіемъ принциповъ организаціи Ригъ-Веды открывалась, очевидно, возможность возстановить *первоначальную основу* обширнаго Сборника и, такимъ образомъ, проникнуть въ темную область первоначальныхъ религіозныхъ представленій и вѣрованій индійцевъ. Въ самомъ дѣлѣ, если Ригъ-Веда организована по определеннымъ и строго-проведеннымъ принципамъ, то все, что стоитъ внѣ власти этихъ принциповъ, имѣ не подчиняется и даже противорѣчитъ,—все это, очевидно, должно быть признано позднѣйшей интерполяціей. Такъ дѣйствительно и думали ученые санскритологи, которымъ наука обязана открытіемъ основныхъ принциповъ организаціи Ригъ-Веды. Они утверждали, что настала, наконецъ, пора возстановить «первоначальную Ригъ-

³ См. въ „Приложеніи“,—Примѣчаніе 12-е.

Веду⁴. Къ сожалѣнію, послѣдующая исторія вопроса, въ значительной мѣрѣ, разочаровала ученыхъ въ этомъ отношеніи, — какъ это можно было, впрочемъ, предвидѣть уже и заранѣе. Дѣло въ томъ, что грубыхъ нарушеній принциповъ Ригъ-Ведійской архитектоники, изобличающихъ интерполяцію, сравнительно немного и при томъ они такого характера, что очень трудно на ихъ основаніи установить точныя хронологическія данныя относительно тѣхъ частей *corpus'a* Ригъ-Веды, въ которыя они были внесены интерполяторами: приходилось, такимъ образомъ, для восполненія содержащихся въ нихъ указаній, обращаться къ инымъ вспомогательнымъ приемамъ.

Здѣсь оказалась очень умѣстна помощь филологовъ, которая, въ свою очередь, манила надеждою на восстановленіе древнѣйшаго слоя въ Ригъ-Ведѣ. Филологическое изученіе Ригъ-Веды, — въ отношеніяхъ лексическомъ, грамматическомъ, метрическомъ и проч., — давно уже обнаруживало совершенную неоднородность Сборника и, слѣдовательно, принадлежность различныхъ его частей къ различнымъ эпохамъ. Въ настоящее же время, когда, вслѣдствіе невозможности установить детальную хронологію Ригъ-Веды какимъ-либо инымъ путемъ, филологической точкѣ зрѣнія естественно отдается въ нашемъ вопросѣ преимущественное значеніе и неоднородность въ этомъ отношеніи состава Ригъ-Веды, быть можетъ, уже нѣсколько преувеличивается. Въ самомъ дѣлѣ, если повѣрить современнымъ санскритологамъ-лингвистамъ, то нашъ Сборникъ есть нѣчто въ родѣ мозаики, составленной изъ мельчайшихъ разнородныхъ фрагментовъ. Ясно, что, кто проникся бы этимъ взглядомъ на мозаическій характеръ Сборника и захотѣлъ бы работать надъ Ригъ-Ведой подъ вліяніемъ убѣжденія въ такомъ именно ея характерѣ, тотъ былъ бы обязанъ, во избѣжаніе анахронизмовъ, приступать къ ней не иначе, какъ съ таблицею въ рукахъ, составленною филологами-специалистами, которая указывала бы сравнительную древность каждаго, болѣе или менѣе спорнаго, фрагмента. Такія таблицы, дѣйствительно, въ настоящее время уже существуютъ⁵. Но дѣло въ томъ, что, кто, хотя бы лишь приблизительно, знакомъ съ крайнею шаткостью и гипотетичностью, которою сплошь и рядомъ страдаютъ

⁴ La Samhita primitive du Rig-Veda par Abel Bergaigne (Journal asiatique, 1886, Sept.-oct., 193—271).

⁵ См., наприм., таблицу Arnold'a въ *Journal of the American Oriental Society*. New Haven, 1897, 352—353 (ср. въ „Приложеніи“, — Примѣч. 12-е).

чисто-филологическія гипотезы этого рода, тотъ не легко вѣрить себя и свою специальную работу такому сомнительному союзнику и руководителю.

Такимъ образомъ, Самхита Ригъ-Веды, въ ея настоящей формѣ, вовсе не можетъ быть рассматриваема въ качествѣ, хотя бы лишь приблизительно точной хронологически, лѣтописной исторіи древнѣйшей религіозной исторіи индійцевъ. И если бы мы захотѣли возстановить генеалогію древнѣйшихъ религіозныхъ идей и вѣрованій ведійской эпохи на основаніи опредѣляемой филологами, по даннымъ ихъ специальныхъ наукъ, сравнительной древности отдѣльныхъ частей священнаго памятника, то наша исторія, — если бы даже она вообще была возможна, — неизбѣжно оказалась бы крайне гипотетичною. Но этого мало. Не только *детальной* исторіи религіозныхъ идей мы не можемъ возстановить на основаніи опредѣленія сравнительной древности различныхъ текстовъ Ригъ-Веды, но мы не можемъ установить даже и *общихъ* хронологическихъ датъ Ведійской эпохи, — какъ въ предѣлахъ ея самой, такъ и въ отношеніи ея къ общей исторіи человѣчества.

Для установки хронологическихъ датъ *въ предѣлахъ самой Ригъ-Ведійской эпохи* мы имѣемъ, повидимому, достаточно твердыя основанія въ фактѣ принадлежности гимновъ къ различнымъ періодамъ этой эпохи. Въ самомъ дѣлѣ, и по своему внѣшнему характеру и по содержащимся въ нихъ указаніямъ мы можемъ, повидимому, хотя бы лишь съ приблизительною точностію отнести каждый гимнъ къ одному изъ трехъ періодовъ: такъ называемому *индо-германскому* (періоду нераздѣльнаго существованія индійцевъ вмѣстѣ съ остальными племенами индо-европейской расы или арійцами), *индо-иранскому* (періоду нераздѣльнаго существованія индійцевъ съ иранцами) и собственно *индійскому* (періоду поселенія на верховьяхъ и въ среднемъ теченіи Инда). Съ другой стороны, усвоеніе гимновъ въ надписанія тому или другому *риши* (Васиштѣ, Висвамित्रѣ и проч.), какъ своему творцу, повидимому, даетъ возможность опредѣлить время происхожденія того или другого гимна, той или другой группы ихъ еще точнѣе. Однако, содержащіяся въ гимнахъ указанія на древнѣйшіе періоды (индо-германскій и индо-иранскій), очевидно, сами по себѣ еще не говорятъ со всею рѣшительностію *за происхожденіе гимна* именно въ этотъ періодъ: гимнъ могъ быть сложенъ гораздо позднѣе той эпохи, къ которой восходили воспоминанія о древней жлзни, хранившіяся въ народной

традиции. Что же касается усвоения гимновъ отдѣльнымъ гимнотворцамъ, то этотъ фактъ въ значительной мѣрѣ ослабляется тѣмъ соображеніемъ, что имя того или другого риши,—какъ теперь установлено со всею опредѣленностью,—имѣло далеко не всегда значеніе собственнаго имени, которое бы указывало на ту или другую *единичную* историческую личность, но очень часто—значеніе имени «отчественнаго» и даже родового: Васишта, наприм., могъ означать и главу рода, т.-е. единичную историческую личность, и *одною изъ членовъ семьи* рода Васишты (Васиштидъ,—подобно тому, какъ у насъ Ивановичь, Петровичь и проч.) и даже—цѣлый родъ въ долгомъ преемствѣ его отдѣльныхъ семей. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ установка хронологической даты, конечно, особенно затруднительна. Но и въ другихъ случаяхъ она, очевидно, всякій разъ требуетъ дополнительныхъ разъясненій,—въ какомъ именно смыслѣ употреблено въ надписаніи имя того или другого риши: въ смыслѣ-ли собственнаго имени, или просто какъ обозначеніе отчества, рода и т. д. Такимъ образомъ, очевидно, что, если и могутъ быть указаны хронологическія даты въ предѣлахъ самой Ведійской эпохи, то развѣ лишь очень условныя и гипотетичныя⁶.

Нѣсколько въ лучшихъ условіяхъ стоитъ вопросъ о *предѣлахъ* хронологическихъ датахъ Ригъ-Ведійской эпохи *въ ея отношеніи къ общей исторіи человечества*. Однако, и здѣсь результатъ скорѣе отрицательнаго, чѣмъ положительнаго характера: мы теперь знаемъ, *какъ нельзя думать* о времени происхожденія Ведійскихъ гимновъ, за какія предѣльныя грани *нельзя* выводить начало и конецъ эпохи, но еще не знаемъ съ точностію, къ какому времени ихъ должно приурочивать. Туземные комментаторы Ригъ-Веды, проникнутые вѣрою въ нее, какъ въ «слово Божіе», не ставили даже и самаго вопроса о времени происхожденія священнаго сборника: для нихъ гимны вѣчны, какъ вѣчно само слово Божіе. Напротивъ, европейскіе ученые недавняго прошлаго, проникнутые въ отношеніи къ изучаемому нами памятнику черзчуръ суровымъ скептицизмомъ, относили Ригъ - Ведійскую гимнографію чуть-ли не ко времени Александра Македонскаго. Такимъ образомъ, открывалась возможность произвольно передвигать Ведійскую эпоху между этими двумя терминами,—между вѣвременною и безначальною Ригъ-Веды, съ одной сторо-

⁶ См. въ „Приложеніи“—*Примѣчаніе 13-е*.

ны, и эпохою Александра Македонскаго, съ другой. Новѣйшими изслѣдованіями, правда, положенъ предѣлъ этому произвольному передвиженію, ибо доказано, что періодъ Ведійской гимнографіи (эпоха безыскусственно-творческаго гимнословенія) начался около начала третьяго тысячелѣтія до нашей эры (древнѣйшіе гимны, вѣроятно, восходятъ даже за 3000 лѣтъ до Р. Хр.), а кончился (эпоха искусственно-подражательной гимнографіи), около начала перваго тысячелѣтія до нашей эры⁷. Но это, какъ видимъ, слишкомъ широкія и вмѣстительныя предѣльныя грани.

На основаніи только что сдѣланной нами характеристики современнаго состоянія вопроса о составѣ и происхожденіи гимновъ Ригъ-Веды, мы должны сдѣлать крайне сдержанное общее заключеніе объ этомъ Сборникѣ, какъ источникѣ для возстановленія Ведійской религіи. Попытка возстановить эту исторію исключительно на основаніи опредѣленія сравнительной древности гимновъ Ригъ-Веды была бы въ настоящее время, по меньшей мѣрѣ, преждевременною. Вѣрованіе туземныхъ комментаторовъ Ригъ-Веды во вѣвременноый характеръ ихъ священнаго Сборника, какъ происшедшаго будто-бы непосредственно отъ самаго Бога, конечно, имѣетъ свой спеціальныи смыслъ и свои своеобразныя основанія. Но до нѣкоторой степени и современный ученый могъ-бы

⁷ Вопросъ о хронологіи Ригъ-Веды, въ отношеніи въ общей исторіи чело-вѣчества, есть чрезвычайно подвижный вопросъ. Туземные ученые, вообще не стѣсняющіеся цифрами,—какъ наприм., *Наска* (*Naska*) въ своей *Nirucka* (см. *Revue de l'histoire des Religions*, t. XXVII, 1893, p. 194—5),—не стѣнялись возводить происхожденіе Ведъ за многія тысячи тысячъ лѣтъ (*Наска*—за 4,300,000) и вообще признавали изслѣдованіе этого вопроса „тщетнымъ“, такъ какъ-де „Веды вѣчны“. Европейскимъ ученымъ, конечно, чужды такой произволь; но и между ними, однако, достаточно разногласій. Такъ, одни относятъ *начало* (!) періода къ 1200 до Р. Хр. (*Wilson, Barthélémy st. Hilaire, Max Müller*, который, впрочемъ, самъ призналъ потожъ эту дату слишкомъ позднюю); другіе (*Weber, Spiegel*)—считаютъ *временемъ расцвѣта* Ведійскаго гимнотворчества 1500—1200 гг. до Р. Хр.; третьи (*Haug* и др.) относятъ его еще дальше—къ 2400—1400 до Р. Хр.; но наиболѣе распространенное мнѣніе, поддерживаемое болышими авторитетами въ области индологіи (*Whitney, Benfey* и др.), относитъ *расцвѣтъ* Ведійской религіозной поэзіи къ *первой половинѣ втораго тысячъ до Р. Хр.* (2000—1500), при чемъ *начало* періода, конечно, относится дальше, а *конецъ* полагается позднѣе, такъ что мы имѣемъ предъ собою именно тѣ грани, которыя нами указаны въ текстѣ (3000—1000 до Р. Хр.). Ср. *Adolph Kaegi: Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder*, 2-te Aufl. Leipzig, 1881, Ss. 144—145.—См. ниже, въ „Приложеніи“.—*Приложеніе 11-е.*

присоединиться къ этому взгляду, такъ какъ, вслѣдствіе отсутствія строго опредѣленной хронологической фізіономіи Сборника и невозможности точно опредѣлить его возрастъ, онъ дѣйствительно является предъ нами чѣмъ-то какъ бы внѣвременнымъ.

II.

О методахъ толкованія Ригъ-Веды.

Шаткость внѣшнихъ историко-хронологическихъ датъ Ригъ-Ведійской эпохи заставила ученыхъ («идеологовъ»), оставивъ въ сторонѣ этотъ вопросъ, обратиться къ выясненію, такъ сказать, *внутренней хронологіи* Ригъ-Веды, то-есть связи и преемства идей, ихъ *логико-психологическаго генезиса*, какъ къ средству для возстановленія исторіи эпохи и въ частности исторіи жизни религіознаго сознанія. Ученымъ справедливо казалось, что здѣсь, въ такой перестановкѣ вопроса вѣрна, по крайней мѣрѣ, точка отправленія. Въ самомъ дѣлѣ, генетическая преемственность идей, владѣвшихъ, въ ряду періодовъ Ригъ-Ведійской эпохи, религіознымъ сознаніемъ индійцевъ, дѣйствительно можетъ дать средство для возстановленія *генеалогіи божествъ* Ведійскаго пантеона. Къ сожалѣнію, исходя изъ вѣрной точки отправленія или, точнѣе, изъ вѣрнаго принципа, ученые шли къ своей цѣли часто недостаточно методично, слишкомъ поспѣшно переходя отъ описанія и предметной (словарной) классификаціи религіозныхъ идей, отображенныхъ въ Ригъ-Ведѣ, то-есть отъ ихъ *логическаго* расчлененія къ установкѣ ихъ хронологической преемственно-последовательной связи и, — что главное, — руководились, при установкѣ этой связи, совершенно произвольными гипотезами. Случилось въ данномъ случаѣ то же, что обыкновенно случается при такъ-называемыхъ поспѣшныхъ обобщеніяхъ: каждый ученый клалъ въ основу своей систематизаціи религіозныхъ идей Ригъ-Веды *свою* принципъ, который казался ему наиболѣе пригоднымъ для этихъ систематизаторскихъ цѣлей, совершенно безъ вниманія къ другимъ принципамъ и, такимъ образомъ, появилось другъ подле друга множество принципиально различныхъ конструкцій древнѣйшаго періода религіозной исторіи индійцевъ, — конструкцій, взаимно исключających другъ друга и потому, съ объективно-научной точки зрѣнія, одинаково подозрительныхъ и спорныхъ. Въ исторіи нашего вопроса повторилась старая и всеневная исторія: склонность человѣка разсматривать предметъ исклю-

тельно съ своей точки зрѣнія и неспособность смотрѣть на него съ другихъ точекъ³.

Именно, на исторіи *построенія* исторіи Ведійскаго религіознаго сознанія отразились три слѣдующихъ общихъ принципа толкованія миеа, изъ которыхъ одинъ можно было бы назвать *натуралистическимъ*, другой—*антропологическимъ* или, общѣе, *органическимъ* и, наконецъ, третій, составляющій какъ бы скрытое предположеніе второго,—*психологическимъ* или, точнѣе, *мистико-теософскимъ*.

Натуралистическое толкованіе миеа, какъ извѣстно, было весьма распространено въ героическую эпоху сравнительной миеологіи, и въ частности—толкованія Ригь-Ведійской миеологіи. Когда, особенно подъ вліяніемъ Конта, на миеа стали смотрѣть какъ на *первыя попытки объясненія явленій природы*, какъ на своего рода философію и естествознаніе первобытнаго человѣка, тогда ученымъ казалось, что нѣтъ ничего легче выясненія генезиса миеовъ и заложенныхъ въ нихъ идей: стоить-де лишь разсматривать миеа, какъ возсозданный фантазіею первобытнаго наивнаго человѣка, дублировать явленій природы и все будетъ ясно. Въ частности, миеологія Ригь-Веды казалась особенно пригодною для истолкованія именно въ этомъ смыслѣ и съ этой точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, уже и съ перваго взгляда въ Ригь-Ведѣ нетрудно различить три группы божествъ, соотвѣтствующія

³ Штейнталь, иллюстрируя сущность психологическаго процесса, извѣстнаго подъ именемъ апперцепція, пользуется для этой цѣли извѣстнымъ анекдотомъ, дѣйствительно хорошо разъясняющимъ сущность дѣла. Одинъ путешественникъ, чтобы наполнить скучный дорожный досугъ, попросилъ своихъ спутниковъ дать письменные отвѣты на одинъ и тотъ же вопросъ, но—независимо другъ друга. Вопросъ былъ предложенъ такой: какое существо само истребляетъ все, что производитъ? Одинъ изъ спутниковъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ: жизненная сила; другой—война; третій—Кронось; четвертый—революція и т. д. Не трудно, конечно, было по этимъ отвѣтамъ угадать, кто изъ отвѣчавшихъ и какаго былъ общественнаго положенія: ясно, что первый отвѣтъ *всего строятные* могъ быть данъ натуралистомъ, второй—военнымъ, третій—филологомъ, четвертый—историкомъ-дублицистомъ и т. д., что и оправдалось на дѣлѣ. Подобнымъ же образомъ и тѣ принципы, при посредствѣ которыхъ въ новѣйшее время пытались конструировать древнѣйшій періодъ индійской религіи, носятъ на себѣ ясную печать *предвзятыхъ идей*, характеризовавшихъ посмѣнно, въ послѣднія десятилѣтія, научную мысль, занятую общими вопросами о направленіи и законахъ движенія исторіи, въ частности—исторіи религіозной (вопросъ о природѣ и происхожденіи религіознаго миеа), еще частіе—исторіи религіи индійскихъ.

тремя главными сферами мира: небесной, воздушной и земной. Очевидно,—таковъ былъ естественный и соблазнительно ясный выводъ изъ этого общаго факта,—очевидно, мнѣя Ригъ-Веды въ сущности и суть не что иное какъ натурфилософія этихъ трехъ сферъ, облеченная въ образы фантази. Оставалось только точнѣе установить, откуда,—сверху или снизу, съ неба или съ земли,—началось въ древне-индійскомъ религіозномъ сознаніи миеологическое толкованіе природы: этимъ,—такъ думали представители характеризуемой нами точки зрѣнія,—былъ бы *просто* и въ то же время *окончательно* рѣшенъ вопросъ о томъ, какія божества древнѣйшія и какія позднѣйшія: божества небесныя, воздушныя или земныя *. Однако, несмотря на эту кажущуюся простоту вопроса, въ такой его постановкѣ, послѣдовательное проведеніе натуралистическаго принципа толкованія миеовъ, какъ вообще, такъ, въ частности, и въ примѣненіи къ Ригъ-Ведѣ, оказалось столь труднымъ и столь очевидно искусственнымъ, что недостаточность его стала, наконецъ, ясно сознаваться даже и бывшими его адептами. И хотя въ настоящее время большинство курсовъ исторіи Ведійской религіи еще удерживаетъ трихотомію божествъ: высшихъ (небесныхъ), среднихъ (воздушныхъ) и низшихъ (земныхъ), однако самый методъ объясненія этихъ божествъ и происхожденія представлений о нихъ выполняется уже съ помощію другихъ методологическихъ приемовъ. Такимъ образомъ, въ научное сознаніе теперь уже замѣтно вступило убѣжденіе въ необходимости восполнить натуралистическій принципъ толкованія Ригъ-Веды другими принципами.

Крайняя запутанность и искусственность натуралистическаго толкованія миеовъ обусловлена тѣмъ, что въ его основу положенъ чисто *внѣшній* принципъ. Если бы человѣкъ былъ только умомъ, который, то фантазируя (фантастически), то строго логически, воспроизводитъ явленія природы, въ ихъ, внѣшнихъ отношеніяхъ, всегда одинаково холодно и безстрастно,—тогда, конечно, миеологія была бы именно только фантастическою *теоріею* мировыхъ явленій. Но человѣкъ есть нѣчто болѣе, болѣе существенное,

* Это—очень обычный приемъ классификаціи божествъ Ведійскаго пантеона. См. Kaegi, op. cit.; Wurm—Geschichte der Indischen Religion, Basel, 1874; Hopkins—Handbooks on the history of Religions, ed. by Jastrow, vol I, The Religions of India, London, 1896 (хотя Гопкинсъ предпочитаетъ говорить уже не о божествахъ неба, воздуха и земли, но—о божествахъ „высшихъ“, „среднихъ“ и „низшихъ“) и др.

глубокое и внутреннее. Внося въ свои мнѣологическія концепціи нѣчто изъ самого себя и потомъ получая внесенное обратно, въ тысячекратно умноженномъ и преломленномъ видѣ, онъ ставитъ предъ собою въ своихъ мнѣяхъ нѣчто безмѣрно большее простой теоріи внѣшней природы. По крайней мѣрѣ, относительно Ригъ-Веды ученые индологи скоро пришли именно къ такому объясненію. Подъ внѣшнимъ сдѣвленіемъ фантастическихъ образовъ Ригъ-Ведійскаго пантеона они скоро открыли болѣе глубокіе мотивы, вызывавшіе ихъ созданіе. Именно, характеръ этихъ мотивовъ, при ближайшемъ изученіи Ведійскихъ гимновъ, былъ, прежде всего, определенъ въ смыслѣ одной изъ двухъ основныхъ функций органической жизни,—въ смыслѣ отношеній между полами. *Бергъ*¹⁰,

¹⁰ *Abel Bergaigne*: 1) *Les dieux Souverains de la religion védique*, thèse pour le doctorat, Paris, 1877; 2) *La religion védique, d'après les hymnes du Rig-Veda*, voll. I—III, 1878. Бергъ—одинъ изъ крупнѣйшихъ авторитетовъ въ области индологии, которому, въ частности, наука, кажется, богѣ, чѣмъ кому-либо другому, обязана пробужденіемъ серьезнаго интереса къ изученію Ригъ-Веды. Въ своемъ главномъ классическомъ трехтомномъ изслѣдованіи: *La religion védique* Бергъ сдѣлалъ замѣчательную попытку написать нѣчто въ родѣ словаря идей Ригъ-Веды (*index rerum* or мнѣих *index des idées*,—въ отличіе отъ обычныхъ словарей, *index* овъ *verborum*). При такой постановкѣ дѣла, алфавитный порядокъ, очевидно, для него былъ столь же мало пригоденъ, какъ и рядокъ хронологическій. Самое важное было для него выдѣлить группы сопринадлежащихъ идей и представленій Р.-В. и систематизировать ихъ въ одно цѣлое,—образовать изъ нихъ нѣчто въ родѣ идейной мозаики, мозаической картины, которая имъ дѣлала идеи Р.-В. въ цѣломъ наглядными. Тщательнѣйшимъ образомъ онъ собираетъ разрозненные элементы идей Р.-В., прослѣживаетъ всѣ ихъ аналогіи, конструируетъ всѣ вѣроятныя и даже просто только возможныя формы, чтобы такимъ образомъ заполнить картину тамъ, гдѣ не дано для нея *прямыхъ* указаній въ самой Р. В. Само собою понятно, что, вслѣдствіе этого, въ его системѣ идей Р. В. часто выступаютъ на первый планъ элементы, которые даны въ памятникахъ лишь въ зародышѣ; позднѣйшее смѣшивается съ раннѣйшимъ, догадочное и гипотетическое слышъ и рядомъ перемѣшано съ несомнѣннымъ и бесспорнымъ. Только благодаря этому, конечно, онъ оказалась въ состояніи представить Р. В., какъ „одну, во всѣхъ подробностяхъ законченную систему“ (*comme un système achevé de toutes pièces*), а не какъ нѣчто развивающееся, еще не законченное, формующееся. *Результатъ* ведійскаго мнѣол. процесса онъ принялъ за *точку отправленія* для своихъ изслѣдованій и понялъ весь процессъ такъ, какъ будто его коверъ былъ данъ уже въ его началѣ. Говоря иначе, для него Р. В. есть какъ бы *внѣреченная* логическая система, а не развивающійся во времени процессъ. Что „система“, при такомъ условіи оказалась слишкомъ сложна,—это, конечно понятно (вѣдь она должна совмѣстить самыя противоположныя элементы!). И Бергъ не скрываетъ ни отъ себя ни отъ

инициаторъ этого толкованія Ведійскихъ гимновъ, полагаетъ, что самымъ крупнымъ фактомъ какъ для первобытной мысли вообще, такъ въ частности и для мысли индійцевъ въ Ведійскую эпоху,

своихъ читателей такого именно характера своей констукціи. „Ротъ и Грамматъ,—говоритъ онъ—чтобы упростить смыслъ гимновъ, часто не страшатся усложнять словарь (*complicquer le vocabulaire*): я же, напротивъ, стремлюсь восстановить простоту въ словарѣ, допуская сложность въ идеяхъ, — я не отступаю даже предъ идеєю странною (*bizarre*), когда, по моему мнѣнію, мои предшественники избѣжали этой странной идеи лишь насилуя значеніе словъ (*en faisant violence aux mots*)“. Что и при этомъ условіи, авторъ, какъ онъ „надѣется“, могъ представить „довольно вѣрное изображение (*une image assez fidèle*), ведійской религіи“, это, конечно, несомнѣнно, но—вѣрное лишь въ элементахъ, а не въ композиціи, подобно тому какъ вѣрная дѣйствительности въ своихъ элементахъ картина можетъ группировать эти элементы со-всѣмъ инымъ способомъ. Именно такую, *независимую отъ памятника*, группировку *данныхъ въ немъ* элементовъ мы и находимъ у Бергэна. Распутывая хаосъ представленій, образовъ, связаній и пр., представляемый Р.-В., Бергэнъ исходитъ изъ *предположенія*, что процессъ долженъ былъ являть отъ простѣйшаго въ болѣе сложному, отъ элементарныхъ представленій къ отвлеченнымъ. Но что же именно служило для ведійской эпохи точкой откровенія и принципомъ управлявшихъ всѣмъ мнѳологическимъ процессомъ? Отвѣтъ Бергэна на этотъ вопросъ нами изложенъ въ текстѣ.—Бергэнъ очень большой авторитетъ и уважаемый ученый. Но *односторонность* его метода замѣчена и отмѣчена учеными, не менѣе авторитетными (*Людвигъ, Бартоль* и др.). Такъ, извѣстный *Людвигъ*, авторъ громаднаго переводно-истолковательнаго труда о Ригъ-Ведѣ, въ своей ученой монографіи: *Ueber methode bei interpretation des Rig-Veda* (Abhandlungen der Königlichen Böhmisches Gesellschaft, VII Folge, B. 4, Prag, 1892, Ss. 1—72, 4^o), о методѣ Бергэна, между прочимъ, пишетъ (приводимъ текстъ съ удержаніемъ варварской орфографіи автора, — орфографія также, что и въ его знаменитомъ переводѣ Р. В.):

Bei aller hochachtung vor Bergaigne muss man doch nicht vergessen, dass er *der einseitigste* erklärer des-selben (des Rgveda) ist, indem er denselben grade zu und unumwunden als mythisch-religiöses Ierbuch hinstellt, aus welchem sich das gesamtssystem weder hinstellen lasse, dem dasselbe entsprungen, das system, welches im Rigveda in losen fragmenten vorgetragen werde. Dasz im Rigveda sehr verschiedene anschau-ungen zur geltung gelangt sind, ist gewiss, es ist hier einer der puncte, die noch ser der untersuchung bedürfen; so wie nicht immer leicht zu erkennen, was des dichters ware absiecht war. Bergaigne hat zu ser übersehu, dasz wenn man das facit ziehn will von einem denkmale, wie der Rigveda, man, noch weniger als bei schilderung und beurteilung eines philosophischen systems dem urheber desselben, sohier den jahrhunderte auszeinander ligenden dichtern zusammen alle die consequenzen zumuten darf, die sich ausz aussprüchen eines jeden einzelnen ziehen lassen, wofern man nicht eine äuszere oder innere garantie dafür findet dasz ihnen dieselben zum bewusstsein gekommen, dass sie dieselben wirklich gezogen. S. 6. — См. о Бергэнѣ мнѣніе извѣстнаго индолога *Барта* въ „Приложеніи“, — *Примѣчаніе 15-е*.

было различіє въ природѣ половъ, съ усвоеніємъ преобладающаго значенія мужскому элементу надъ женскимъ. Какъ въ царствѣ человѣческомъ и животномъ различаются мужчины и женщины, какъ въ царствѣ животныхъ различаются «самцы» и «самки», такъ, разсуждаетъ Бергэнъ, и въ природѣ индіецъ эпохи Ригъ-Веды различалъ «элементы» мужскіе (небо, солнце, молнія, огонь и проч.) и женскіе (земля, заря, облако съ водою въ немъ и проч.). Сущность природной жизни, по Ведійскому воззрѣнію, слагается изъ сексуальныхъ отношеній между явленіями природы. Земная жизнь, жизнь людей и животнаго царства, есть лишь фрагментъ этой общеміровой жизни, служащій въ своихъ сравнительно ограниченныхъ предѣлахъ откровеніемъ общемірового принципа, управляющаго жизнью боговъ и всей вселенной, во всѣхъ ея трехъ сферахъ (небесной, воздушной и земной). Въ этой концепціи, основной и руководящей, по толкованію Бергэна, въ Ведійскомъ міеологическомъ міровоззрѣніи присоединилась еще другая, вспомогательная. Первобытный индіецъ, продолжая свои разсужденія Бергэнъ, вѣровалъ, что именно, вслѣдствіе единства принципа міровой жизни, косвенно можно воздѣйствовать и на тѣ явленія природы, которыя стоятъ внѣ прямой власти человѣка (напр., на явленія солярныя и метеорологическія): стобить лишь для этого воспроизвести желанныя явленія, путемъ имитации, въ другихъ, болѣе доступныхъ намъ явленіяхъ и такимъ образомъ воззвать къ дѣятельности міровой принципъ, который затѣмъ, уже самъ собою, совершитъ то, что нужно. Такою имитациею и являлась жертва, въ ея разнообразныхъ модификаціяхъ. Жертвенный огонь можетъ, напр., по Ведійскому воззрѣнію, вызвать огонь на небѣ (солнце, молнію); жертвенныя приношенія или «возліанія» (молоко, масло) могутъ вызвать съ неба воду (дождь, питающій растения и животныхъ, а черезъ нихъ и обратно дающій тѣ же продукты, въ безмѣрно умноженныхъ количествахъ) и проч. Такимъ образомъ, черезъ культъ человѣкъ можетъ (по крайней мѣрѣ частично), какъ бы управлять вселенною, вызывать въ ней по желанію тѣ или другія явленія, при чемъ божества оказываются чѣмъ-то въ родѣ живыхъ силъ, скрытыхъ за оболочкою виѣшнихъ явленій природы и ими управляющихъ, какъ бы «по внушенію» со стороны людей: черезъ жертву молитвы и проч. Слѣдуетъ еще добавить, для полноты характеристики этого второго принципа толкованія Ригъ-Ведійской міеологии, насколько опъ развитъ особенно у Бергэна, что орга-

ническо-сексуальные мотивы миеосложения, при своемъ дальнѣйшемъ развитіи, могли легко сливаться, отчасти же и прямо переходить въ мотивы семейно-соціальные: божества оказывались, такимъ образомъ, не только органическими принципами міровой жизни, но и родоначальниками семей, родовъ, всей «расы» наконецъ, — «отцами» въ техническомъ смыслѣ слова. Такимъ образомъ, *органическій* принципъ толкованія миеовъ, переходитъ въ *антропологическій* и сливается съ нимъ.

Если продумать изложенную теорію толкованія Ригъ Ведійской миеологии до конца, то въ ней нетрудно замѣтить нѣкоторую какъ бы недоговоренность, которая, при болѣе строгой оцѣнкѣ, законно можетъ быть отмѣчена, какъ скрытое *petitio principii*. Въ самомъ дѣлѣ, теорія уже заранѣе *предполагаетъ*, во-первыхъ, существованіе божествъ (она лишь вноситъ въ пантеонъ различіе божествъ мужскихъ и женскихъ) и, во-вторыхъ, возможность мистико-магическаго вліянія на боговъ чрезъ жертву. Но какъ возникли образы божествъ въ сознаніи древнихъ индійцевъ, самая мысль объ нихъ (идея Божества) и откуда взялась увѣренность въ возможности магическаго вліянія на нихъ, — этого теорія не объясняетъ. И вотъ именно здѣсь, въ поддержку и дополненіе изложенной теоріи, является другая, связанная съ именемъ французскаго индолога, *Рэнью* ¹¹.

¹¹ Paul Regnaud: 1) Le Rig-Veda et les origines de la Mythologie indo-européenne. Paris, 1892, VIII+419 (*Annales du Musée Guimet*, t. I) 2) Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce (Paris, 1894, Leroux. 8°, XI+518). Рэнью — неумолимый труженникъ. Кромѣ этихъ главныхъ трудовъ, у него масса статей, помѣщенныхъ преимущественно въ *Revue de l'histoire des religions*. Критика (см. рецензію *Jean'a Reville'a* на второй изъ названныхъ трудовъ Рэнью въ *Revue etc.*, 1894, t. XXIX, pp. 237—238) отдастъ должное „замѣчательной энергіи“ неумоимаго ученаго, съ какою онъ отстаиваетъ свои взгляды, не встрѣившіе сочувствія ни у индѣанистовъ, ни у представителей сравнительной миеологии; но — сожалѣть о томъ, что ученый идетъ *несомнѣнно ложнымъ* путемъ. Основная мысль Рэнью, — „жертва (и молитва) существовала равныя тѣхъ боговъ, которымъ она приносилась“, — эта мысль на столько странна и самопротиворѣчива, что не удивительно, конечно, суровые отзывы критики о теоріи Рэнью, въ основу которой положена *такая* мысль. Повтому, несомнѣнно правъ Ревиль, когда говоритъ, что взгляды Рэнью должны быть рѣшительно осуждены „и съ психологической и съ исторической точекъ зрѣнія“. Не менѣе суровъ (и, къ сожалѣнію, не менѣе справедливъ) отзывъ о книгѣ Рэнью (*Les premières formes etc.*) и другого рецензента, *Олтамара* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXXI, 1895, 320 et. suiv. — *Paul Oltamaré*), который, помимо ло-

И постановка вопросовъ и отвѣты на нихъ у Рэнъо весьма, такъ сказать, радикальны. Изначала-ли,—спрашиваетъ онъ,—существовали у индусовъ боги? *Нѣтъ*,—отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ,—они *возникли* изъ культа, самый же культъ первоначально повсе-де не имѣлъ собственно культоваго или литургическаго значенія (наприм., молитвы не были сначала молитвами, то-есть прошеніями или благодареніями, потому-что и самихъ божествъ сначала не было). Процессъ, по Рэнъо, совершался приблизительно такъ. Мотивомъ тѣхъ церемоній, которыя позднѣе послужили основою жертвы (возжиганіе огня при помощи легко воспламеняющагося вещества и проч.), вѣроятно, первоначально служилъ просто на просто естественный интересъ къ стихіи, имѣвшей столь важное значеніе въ жизни ¹². Мало по малу *мыслы* этой церемоніи стали выдѣляться, при чемъ они обозначались метафорически,—подъ двойнымъ вліяніемъ: языка и логики. Эти-то метафоры и послужили зерномъ мысли о божествахъ. Свѣтлый, ярко горящій небесный огонь, въ его различныхъ проявленіяхъ (свѣтила небесныя), былъ превращенъ въ божественныя существа, свѣтлыя и свѣтоносныя. Земля, съ очагомъ на ней, мѣстомъ рожденія огня, и воздухъ, какъ сфера, къ которой огонь тяготѣетъ и въ которую уносятся, послужили основами для другихъ (воздушныхъ и земныхъ) божествъ (Варуна, Сварогъ,

гической и фактической несостоятельности теоріи Рэнъо, находить ее еще „тенденціозною“: это,—говоритъ онъ,—есть не что иное, какъ „эвангелие эволюціонизма“. По мнѣнію *Барта* (*Revue de l'histoire der religions*, t. XXVII, 1893, p. 203—215), Рэнъо *вообще* илетъ ложнымъ путемъ,—*Regnaud fait depuis des années absolument fausse route* (ср. *ibid.* XIX, p. 127). Онъ хочетъ быть „продолжателемъ Бергэна“; но это де напрасная и пустая претензія. Онъ жалуется, что его теорію „замалчиваютъ“, что съ нимъ не спорять... Но какъ спорить съ человѣкомъ съ которымъ не имѣешь ни одного общаго пункта? Рэнъо надѣется, что около него сгруппируется „новая школа“. Но,—замѣчаетъ Бартъ,—*franchement, je souhaite, qu'elle soit peu nombreuse...* См. въ „приложеніи“,—*Примѣчаніе 16.*

¹² Въ одной изъ своихъ многочисленныхъ работъ (книжкѣ—брошюрѣ: *Atharva-Veda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield* Paris, Leroux, 1893) Рэнъо съ жаромъ настаиваетъ на томъ, что *единственнымъ ключомъ* къ правильному истолкованію Ригъ-Веды состоитъ въ томъ, чтобы, устранивъ всѣ *realia*, принять одно несомнѣнное и безспорное *reale*—признать, что „гимнографы“ Ригъ-Веды, когда составляли свои гимны, имѣли передъ глазами и воспѣвали (таково по крайней мѣрѣ, было ихъ намѣреніе) единъ единственный феноменъ, хотя и производимый игрою двухъ факторовъ: *жертву*,—сожженіе легко воспламеняемой жидкости на огнѣ жертвенника.

Гадесъ, Гея, Посейдонъ, Ураносъ, Эеиръ и проч.). Возліанія это—вода Стикса, Нимфы и т. д. Трепетаніе пламени—голосъ боговъ, оракулъ. Пѣвцы гимновъ—«Отцы» и «Пророки» (риши), Ману, Сивиллы, Пиеи и проч. Прямое, вертикальное восхожденіе огня въ небо есть правильный или прямой путь,—начало нравственности и права: все, что ему благопріятствуетъ, хорошо; все, что препятствуетъ—дурно. Тьма, предшествующая жертвѣ, есть символъ домірнаго хаоса, а жертва символъ творческаго акта и т. д. Словомъ, всѣ идеи, которыми проникнуто и живетъ религиозное сознаніе, по Рэнью, можно объяснить именно какъ символику жертвеннаго церемоніала и его элементовъ. Въ частности, индійская міеологія Ригъ-Веды ему представляется лишь наиболѣе типичнымъ выраженіемъ того-же міеологическаго процесса, гдѣ его можно прослѣдить, такъ сказать, *ab ovo* и во всей чистотѣ. И Рэнью дѣйствительно неистощимъ въ своихъ толкованіяхъ Ригъ-Ведійскихъ гимновъ въ этомъ смыслѣ. Гимны Ригъ-Веды для него насквозь проникнуты скрытымъ мистико-символическимъ смысломъ, разгадка котораго даетъ будто бы совершенно достаточный принципъ и надежный ключъ для пониманія происхожденія и развитія Ведійской религіи.

Итакъ, ключъ къ пониманію и объясненію Ригъ-Веды, повидному, наконецъ, найденъ: оказывается, что сначала для индійцевъ вовсе никакихъ божествъ *не существовало*, явились же они впоследствии, какъ результатъ ошибокъ мысли и языка... Мѣняя одинъ принципъ толкованія Ригъ-Веды на другой, идя все глубже и глубже, индологи новѣйшаго времени дошли, наконецъ, до того, что стали совсѣмъ *отрицать* объясняемый фактъ и Рэнью въ сущности есть не что иное, какъ *l'enfant terrible* современной Ведійской экзегетики, обнаружившій фальшь въ самой ея постановкѣ. Его теорія, которая, въ сущности, есть не что иное, какъ *reductio ad absurdum* господствующаго въ современной наукѣ метода толкованія міеовъ, конечно, была осуждена и отвергнута самымъ рѣшительнымъ образомъ,—согласнымъ приговорамъ авторитетнѣйшихъ современныхъ индологовъ, — чѣмъ косвенно было произнесено осужденіе и всѣмъ вообще увлеченіямъ и крайностямъ современнаго толкованія міеовъ. По поводу фантастическихъ гипотезъ Рэнью и другихъ столь же одностороннихъ толкованій Ригъ-Веды, современными учеными (индологами) начинаютъ высказываться взгляды, которые доказываютъ, что въ современное сознаніе наконецъ проникаетъ уже убѣжденіе въ необходимости бо-

...*лье широкіхъ* принциповъ и методовъ толкованія важнаго религіознаго памятника, которые бы возвышали изслѣдователя надъ узкимъ кругозоромъ, опредѣляемымъ столь популярными еще въ очень недавнее время принципами: натуралистическимъ, органическимъ и мистическимъ (культовымъ). «Послѣднее столѣтіе убѣдило насъ», — говоритъ, наприм., извѣстный Брадке, въ своей рецензій на книгу Рэнно¹³, — «что мѣологическія и этимологическія гипотезы, котыя и могутъ быть хорошими слугами (при изученіи исторіи религіознаго сознанія), но, во всякомъ случаѣ, онѣ плохіе господа» или, — какъ выразился по сходному поводу другой крупный современный авторитетъ въ области индологій, извѣстный Ольденбергъ¹⁴, — «однимъ ключемъ нельзя отпереть всѣхъ замковъ и, если во что бы то ни стало пытаются сдѣлать это, то неизбежно кончаютъ тѣмъ, что взламываютъ замки». Вотъ именно! При помощи тѣхъ принциповъ и методовъ толкованія Ригъ-Веды, которые характеризованы нами выше, ученымъ дѣйствительно часто приходится «взламывать» замки, охраняющія тайны зарожденія и развитія Ригъ-Ведійскихъ вѣрованій...

Отсюда слѣдуетъ, что необходимо найти болѣе широкій принципъ и менѣе односторонній методъ толкованія Ригъ-Веды, — принципъ и методъ, которые бы, не отвергая заранѣе помощи натуралистическаго, органическаго и мистико-культоваго толкованія Ригъ-Веды, давали возможность стать выше всѣхъ этихъ одностороннихъ точекъ зрѣнія, чтобы, такимъ образомъ, изслѣдователь могъ имѣть предъ собою болѣе широкій кругозоръ¹⁵. Но

¹³ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. XLIX, 1895, — рецензія Bradke на книгу Рэнно: *Le Rig-Veda etc. Mythologische und Etymologische Hypothesen*, — пишетъ Брадке. — *können gute Diener sein, doch sind's schlechte Herrn: soviel hat uns das letzte Jahrhundert gelehrt...*

¹⁴ Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesell., B. LI, 1897; *Saritar von Oldenberg*, S. 484... Auch in der Mythologie nicht ein Schlüssel alle Schlösser öffnet. Viel zu mannigfache Kräfte haben hier zusammengewirkt, als das, was sie geschaffen haben, mit der *einen*, allzu vertrauensvoll immer wieder angewandten Schulformel der naturalistischen Deutung sich erfassen liesse.

¹⁵ По вѣрному и тонкому замѣчанію Людвигъ (Alfred Ludwig: *Ueber Methode etc.*, op. cit., Ss. 5—6), методъ толкованія какого-либо древняго памятника и въ частности Ригъ-Веды, имѣетъ двѣ стороны: *положительную* и *отрицательную*, — одной ногой онъ, такъ сказать, стоитъ на *предположеніи*, другой на *отсутствіи предположеній* (voraussetzungslosigkeit). Здѣсь, въ соотношеніи этихъ двухъ сторонъ, коренное различіе въ методахъ толкованія Р. В. у разныхъ авторовъ: entweder, — пишетъ Людвигъ, — kommt man den

эти принципъ и методъ нами уже установлены въ *Прологоменахъ*: мы нашли тамъ, что необходимо, прежде чѣмъ приступать къ генеалогіи идей, сначала ориентироваться во внѣшнихъ, климато-географическихъ и культурно-историческихъ, условіяхъ существованія народа, его духовнаго развитія и, въ частности, развитія его религіозныхъ вѣрованій. Именно эту задачу, слѣдовательно, намъ и предстоитъ выполнить, прежде всего, относительно древней исторіи Индіи.

III.

Климато-географическія и социально-историческія условія жизни индійцевъ въ Ведійскую эпоху.

Индійцы, какъ извѣстно, образуютъ одно изъ развѣтвленій азиатской вѣтви арійцевъ¹⁶, которое нѣкоторое время жило вмѣстѣ

tatsachen mit voraussetzungen, oder den voraussetzungen mit satsachen su hilfe. *Правильность* толкованія обусловлена именно сочетаніемъ обоихъ этихъ факторовъ.

¹⁶ Терминъ *Арійцы* (отъ *arya*,—любимый, вѣрный, преданный, превосходный; хозяинъ, господинъ, достойный уваженія; не—варваръ) имѣетъ двойкій смыслъ: 1) широкій—*индо-европейцы* и 2) тѣсный—*индо-иранцы*. Пикте (Adolphe Pictet: Les origines Indo-Européennes, essai de paléontologie linguistique, 2-me éd., 1877—1878, I, 38) справедливо говоритъ, что выраженія: „семья индо-германская“, или: „семья индо-европейская“ не отличаются ни *логическою точностію*, ни *благозвучностію* (ni logiques, ni harmonieux) и что, по этому, выраженіе: „семья арійская“ во всѣхъ отношеніяхъ предпочтительнѣе.—Было высказано мнѣніе, которое, одно время, находило себѣ многочисленныхъ адептовъ (ср. *Тэйлоръ И.*: „Происхождение арійцевъ и доисторическій человѣкъ, изслѣдованіе по доисторической этнологіи и цивилизаціи въ Европѣ“, М. 1897),—мнѣніе, по которому, арійцы будто бы *европейскаго происхожденія*, почему будто бы и мѣста первоначальнаго поселенія ихъ слѣдуетъ искать въ Европѣ. Однако, это мнѣніе уже вскорѣ послѣ его появленія, было признано не состоятельнымъ (см. обстоятельное опроверженіе теоріи европейскаго происхожденія арійцевъ у *Vanden Gheyn'a*. L'origine européenne des Aryas, 1888, ср. его же монографію по этому вопросу въ *Revue des questions scientifiques*, 1888, avril, а такъ же *Max Müller*—Biographies of words and the home of the Aryas, Lond. 1888, XXVII+278, см. *библиографію* вопроса въ *Le Musée*, Revue des sciences et des lettres, publiée par la société internationale des lettres et des sciences, Louvain, t. vu, 1888, pp. 374—375). Теперь большинство ученыхъ признаетъ, что арійцы происхожденія азиатскаго (ср. *Гаркави*: „Изслѣдованіе о первоначальномъ обитаніи Семитовъ, Индо-европейцевъ и Хамитовъ“, С.-Пб. 1872—въ *трудахъ Восточнаго отдѣленія Императорскаго Русскаго археологическаго общества*, ч. XVI) и первоначально обитали гдѣ-то въ центральной Азіи, у истоковъ Оксуса и Яксарты (Сыръ-Дарья и Аму-Дарья).

съ другимъ развѣтвленіемъ тѣхъ же азіатскихъ арійцевъ,—иранцами. Процессъ обособленія индійцевъ отъ иранцевъ не есть процессъ историческій (его приходится возстановлять на основаніи косвенныхъ соображеній, какъ и все вообще «до-историческое»). Но тѣмъ не менѣе онъ совершенно несомнѣненъ: за него ручается доказанное родство мировоззрѣній и строя жизни

Однако *идея* именно,—въ этомъ вопросѣ ученые значительно расходятся. Одни искали первоначальнаго мѣстообитанія арійцевъ въ *Памиръ*, этой „кровлѣ вселенной“ (*Георгъ Веберъ*: Всеобщая исторія, изд. Солдатенкова, М. 1885. стр. 210—211). Другіе, напротивъ, возставали противъ этого мнѣнія и указывали другія границы первоначальнаго мѣстообитанія арійцевъ. Такъ, *Пикте* (*Pictet*, op. cit. I, pp. 47—54, 676), расходясь съ географомъ *Кипертомъ* (*Kiepert*: Monatsberichte der Berl. Akademie, 1886, 621 слѣд.) по вопросу о томъ, гдѣ размѣщались массы аріевъ—къ западу (у Каспія) или къ востоку (въ Центральной Азій), согласно съ нимъ опредѣляетъ, гдѣ осѣло первоначально *ядро народа*. Мерв, Nishapour, Herat, Bactriane, Belouttagh: вотъ мѣстности, вѣроятнаго первоначальнаго поселенія аріевъ (вѣроятнѣе всего, по *Pictet*, что мѣстомъ первоначальнаго поселенія аріевъ, была *Бактриана* т. е. страна между 33 и 38 гр. шир., ограниченная *Гиндукушемъ* съ юга, Бухарой съ сѣвера, Белуттагомъ съ востока, Мервомъ и Гератомъ съ запада). Климатъ здѣсь былъ умеренный. Почва плодородная. Страна была богата. Въ географическомъ отношеніи она давала своимъ обитателямъ важныя преимущества: онъ служилъ, такъ сказать, мостомъ изъ центральной Азій въ западныя страны. Доступъ къ Каспію открытъ Оксусомъ и равнинами Мерва, а трое знаменитыхъ въ древности воротъ связывали ее съ Кабуломъ, южнымъ Ираномъ и т. д. Къ сѣверу открытъ былъ выходъ для выселенія излишка населенія въ степи скиѣскія. Вообще,—пишетъ *Пикте*,—la Bactriane était éminemment propre, soit à servir de berceau à une race vigoureuse, soit à la faire rayonner dans plus d'une direction par des émigrations successives. О климато-географическихъ и социальнo историческихъ условіяхъ жизни древнѣшихъ индійцевъ въ эпоху, непосредственно слѣдовавшую за ихъ обособленіемъ отъ иранцевъ, см.: 1) В. Θ. *Корригъ*: Всеобщая исторія литературы, т. I, Спб. 1880 (статья *Минаева*: Очеркъ важнѣйшихъ памятниковъ санскритской литературы); 2) *Каеуи* (op. cit.); 3) Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brahmana, von *Alfred Ludwig*. III. Band, Prag 1878; Die Mantralitteratur und das alte Indien als Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda. 4) *I. Муиръ*,—Original sanskrit texts on the origin and history of the people of india, their religion and institutions. Volume fifth. London, 1870, pp. 450—473. 5) Ф. *Ленорманъ*,—Руководство къ древней исторіи востока до персидскихъ войнъ. Индійцы. Томъ II-ой выпускъ 3-й. Киевъ, 1879. 6) *Heinrich Zimmer*,—Altindisches Leben. Berlin, 1879. 7) *Geiger*,—Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882. 8) *Spiegel*,—Die Arische Periode, Leipzig, 1887. 9) *Iefmann*,—Geschichte des alten Indiens. Berlin, 1880. 10) *Schrader*,—Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2-ое изд., Лена, 1890, есть русскій перев. съ 1-го изд. — По вопросу объ арійцахъ и ихъ первороднѣ, для ориентировки въ немъ, мы можемъ реко-

этихъ народовъ,—родство большее, чѣмъ между азиатскою и европейскою вѣтвями арійцевъ. Для насъ этотъ фактъ важенъ въ томъ отношеніи, что онъ даетъ намъ твердую точку отправленія для конструціи тѣхъ климато-географическихъ и культурно-соціальныхъ условій, въ которыхъ зарождалась и развивалась собственная культура индійцевъ, частіе — культура духовная, еще частіе — жизнь религіозная.

И прежде всего несомнѣнно, что индійцы, продвинувшіеся къ концу Ведійскаго періода до средняго теченія Инда, первоначально, въ древнѣйшій періодъ своего существованія, непосредственно слѣдовавшій за ихъ обособленіемъ отъ иранцевъ, жили гораздо сѣвернѣе и, хотя нельзя сказать съ безусловною точностію, гдѣ именно,—ученые какъ мы знаемъ¹⁷, объ этомъ спорятъ,—но въ всякомъ случаѣ, тамъ, гдѣ они жили сначала, климатъ былъ несравненно болѣе умѣренный и ровный, а почва несравненно болѣе щедра, чѣмъ въ Панканадѣ (Пенджабѣ), куда они передвинулись къ концу періода, подъ влияніемъ роста населенія, а вмѣстѣ съ нимъ и потребностей¹⁸. И если по современнымъ климато-геогра-

مندوать очень осторожно, почти въ тонѣ скептицизма, написанную книгу *Salomon's Reinach's: L'origine des Aryas. Histoire d'une controverse* (Paris, Leroux, 124. Bibliothèque orientale ézevirienne 18^o). Было время, когда (главнымъ образомъ подъ влияніемъ работъ *Pictet*) думали, что можно съ точностію указать первородину арійцевъ и возстановить ихъ бытъ. Потомъ пришло другое время. Это наивное вѣрованіе было потрясено въ корнѣ. *Penka, Schrader* и другіе совершили переворотъ. Стали отрицать азиатское происхожденіе первоарійцевъ и помѣщали ихъ то въ Скандинавіи, то въ среднероссійскихъ степяхъ, то у Каспія и Чернаго моря и т. д. *Рейнахъ* слѣдитъ за этими мнѣніями исторически. Прочитавъ эго книгу — говоритъ одинъ изъ ея рецензентовъ, — мы выносимъ убѣжденіе, что *ce que nous savons le plus clair sur la patrie originelle des Aryas c'est que nous n'en savons rien... C'est la le commencement de la sagesse.* — См. *Revue de l'histoire des Religions*, t. XXVII, 1893, p. 369.

¹⁷ См. предыдущее примѣчаніе.

¹⁸ Что касается вопроса о передвиженіи арійцевъ съ сѣвера къ югу, то, какъ теперь хорошо разъяснила наука, на основаніи сличенія названій странъ, рѣкъ, горъ, фауны и флоры, времени года и т. д.,—см. образцовое по ясности, при сравнительной краткости, изложеніе результата этихъ научныхъ изысканій у *Geiger's: La civilisation des Aryas, les noms géographiques dans l'Avesta et dans le Rig-Veda*, 430 et suiv., въ *Le Muséeon*, III, 1884, — оно (это передвиженіе) совершалось сначала нераздѣленными еще племенами иранцевъ и индійцевъ (раздѣленіе совершилось вѣроятно на великой Рѣкѣ—*Hindhu, Sindhu, Индъ.*—но которой одна вѣтвь азиатскихъ аріевъ и названа *индійцами*).—Кромѣ этихъ косвенныхъ указаній пути, по которому совершалось

фическимъ свойствамъ и особенностямъ странъ можно заключать объ ихъ свойствахъ въ отдаленныя отъ насъ эпохи,—а для такихъ заключеній, въ предѣлахъ историческихъ эпохъ, за немногими исключениями, едва ли могутъ быть указаны серьезные препятствія,—то нужно думать, что различіе между высшими условіями существованія индійцевъ въ древнѣйшій и позднѣйшій періоды Ведійской эпохи и тогда, какъ теперь, было глубоко и существенно.

Если при характеристикѣ климато-географическихъ условій жизни индійцевъ въ древнѣйшій періодъ Ведійской эпохи, мы примемъ за точку опоры для себя природу Кашмира, который не

выселеніе вѣтви аріевъ съ сѣвера на югъ, есть еще одно *прямое* и, притомъ, въ высокой степени интересное, первоначальное указаніе, которое дѣйствительно заслуживаетъ названія: „открытие“. Мы разумѣемъ одинъ фактъ, сохраненный въ обще-индійской традиціи и запечатлѣнный словомъ, частіе названіемъ *срджны*. Дѣло въ томъ, что *Седмиръчье*, каковымъ именемъ называли быль индійцами бассейнъ сначала Верхняго, а потомъ и Средняго Инда есть вовсе не точное названіе, потому что, безъ очевидныхъ натяжекъ, *семи* рѣкъ здѣсь не насчитаешь. Отсюда очевидно, что оно было примѣнено сюда по традиціи, какъ *священное слово* и воспоминаніе о первородитѣ, гдѣ, дѣйствительно и въ собственномъ смыслѣ, было *Седмиръчье*. „Въ высокой степени важно“,—пишетъ *Бунзенъ* (Ernst von Bunsen: Die Ueberlieferung, ihre Entstehung und Entwicklung B-de 1—11, 1889; B. I, Ss. 5—6),—„важно для вопроса объ историчности индійскихъ воспоминаній о первородитѣ на сѣверѣ Гиммалаевъ открытіе сэра Генриха Раулинсона (*Rawlinson*—England and Russia in the East, 1878, ср. *Thomas*—The rivers of the veda), согласно которому Сапта-Синду (Sapta Sindhu) отнюдь не первоначально-индійское, относившееся будто бы къ семи индійскимъ рѣкамъ, выраженіе, но простое перенесеніе названія семи истоковъ Оксуса на рѣчную систему новой родины... Точно такъ же и Нарта-Ненда Авесты относятся отнюдь не къ семи истокамъ Инда, какъ принимали прежде, но къ тѣмъ же семи истокамъ Оксуса... Подобно тому, какъ притоки (Средняго) Инда, вмѣстѣ съ нимъ самими, индійцы называли (позднѣе) *пяти-ръчиемъ* (Пенджабъ), такъ и притоки Верхняго Инда (независимо отъ ихъ числа) они называли (по традиціи) *Седмиръчьемъ*... Таково мнѣніе Раулинсона. *Томасъ* (Thomas), съ своей стороны, къ этому прибавляетъ: „Есть въ этомъ повтореніи семи священныхъ рѣкъ одинъ, достойный особеннаго вниманія, пунктъ: ведійскіе аріи настойчиво стремятся оживить въ своей памяти традиціонное число *семи* и, поэтому, примѣняютъ его, конечно совершенно несоотвѣтственно, къ бассейну лишь *пяти* рѣкъ. Въ новой странѣ было только пять *болышихъ* рѣкъ. Но между Индомъ и Сутледжемъ (Sutlaj) они могли (что и сдѣлали) присчитать маленькія рѣчки (притоки или рукава). Во всякомъ случаѣ замѣчательно, что они никогда не могли перечислить всѣхъ своихъ семи рѣкъ,—не включая въ это число, по крайней мѣрѣ, ничтожной Сарасвати“.

бесѣ основанія признается учеными средоточіемъ первоначальныхъ Индійскихъ поселеній (далеко не ограничивавшихся, впрочемъ, однимъ Кашмиромъ), то поймемъ, почему въ воспоминаніи позднѣйшихъ Индійцевъ ихъ первородина рисовалась какимъ-то вѣчно цвѣтущимъ садомъ, — земнымъ раемъ¹⁹. «Кашмирская долина» — пишетъ извѣстный Элизе Реклю²⁰ — «одна изъ прекраснѣйшихъ странъ на землѣ. Поэты индійскіе и персидскіе воспѣвали ее, какъ земной рай, и самое имя Кашмиръ сдѣлалось страной чудесъ и красоты природы. Рѣка Джиламъ разливается мѣстами въ видѣ широкаго озера; сквозь группы растущихъ по берегамъ платановъ, вязовъ, высокихъ и стройныхъ тополей, видѣются поля и разбѣянные деревеньки, осѣненные орѣшникомъ и другими фруктовыми деревьями. Климатъ Кашмира — единственный въ Индіи и походитъ на климатъ Западной Европы, только съ меньшимъ непостоянствомъ». Другой географъ (Русселъ) дополняетъ эту картину Кашмира слѣдующими строками: «Растительность въ Кашмирѣ великолѣпная: все время видяшь темные еловые лѣса; попадаются дубы и платаны, а склоны ущелій покрыты рододендрономъ и букомъ. Однимъ словомъ, передъ вами, какъ будто, не Индія, а Европа. Воздухъ чрезвычайно свѣжій; горные потоки извиваются между остроконечными скалами. Глубокіе овраги тонуть въ зелени и цвѣтахъ, а надъ ними склоняются вершинами высокія сосны съ полуобнаженными корнями. Иногда попадаются мирныя, веселенькія долины съ живописными деревушками»²¹. Поэтому, — пишетъ, съ своей стороны, Фридрихъ Гельвальдъ, — «Кашмиръ неоднократно описывали, какъ рай съ вѣчною весною, а великій моголь, шахъ Джахангиръ, обыкновенно говаривалъ: «я скорѣе согласился бы отдать всю огромную Индію, чѣмъ лишиться моего милаго Кашмира»». Ландшафтные элементы этого рай — увѣнчанные снѣгомъ пики, живописныя долины и ущелья, многочисленныя озера, красивыя рѣки съ водопадами, великолѣпные лѣса и роскошныя ковры цвѣтовъ на равнинахъ»²². Мѣстности, прилежающія къ Кашмиру и такъ же, вѣроятно, занятыя индійцами въ древнѣйшій переводъ Ведійской эпохи, каковы нашъ Восточный Туркестанъ, области верхняго

¹⁹ *Lefmann*, — *Geschichte des alten Indiens*, s. 27: Первородина... als das Land der glückseligen gepriesen ward...

²⁰ То же VIII — *Индія и Индостанъ*, 88—89.

²¹ *Живописная Индія* (по Русселю).

²² *Земля и ея народы*, т. II. *Живописная Азія*, стр. 218.

Инда и проч., правда, не производятъ уже такого чарующаго впечатлѣнія, какъ Кашмиръ. Но въ общемъ и здѣсь условія жизни вполне удовлетворительны, — по крайней мѣрѣ, при усиленнѣхъ со стороны самого человѣка²³.

Не то мы видимъ въ Пенджабѣ. Уже въ верхнемъ теченіи Инда природа начинаетъ быть негостепріимною и коварною. «Наибольшая часть обширной области верхняго бассейна Пяти Рѣкъ», — пишетъ Элизэ Реклю, — «состоитъ изъ необитаемыхъ пространствъ. Въ этой области встрѣчаются обширныя равнины,

²³ Во всякомъ случаѣ, относительно *Восточнаго Туркестана и верхней теченія Инда* это можно сказать положительно. — „Благодаря снѣговой водѣ, богатой тонкимъ пломъ, приносимымъ съ горъ“, — пишетъ *Мечъ*, — „огромная пустыня Восточнаго Туркестана окаймлена изумруднымъ ожерельемъ оазовъ, протянувшихся у подошвъ ея горъ. Едва ручей вступитъ на равнину, какъ тотчасъ же многочисленныя каналы, отведенныя отъ него, разбираютъ его мутную воду. Тихо струится она по каналу изъ одного сада въ другой, и по обѣ стороны оросительной калавы разрастается пышная растительность. Группы грецкихъ орѣховъ и тополей, шелковичныя деревья, груши, яблони, персики, оливы, виноградъ сплетаются въ зеленую чащу и приносятъ превосходныя плоды. Дыни и тыквы зрѣютъ, лежа на солнцѣ рядомъ съ коноплей, хлопчатникомъ, рисомъ, кукурузой и просомъ. Террасы низенькихъ глиняныхъ домиковъ украшены цвѣтущими душистыми растеніями, а сады полны запахомъ розъ, вѣномъ птицъ, журчаніемъ воды. Такой прелестной, разнообразной растительности очень способствуетъ климатъ Восточнаго Туркестана. Зима здѣсь не сурова; рѣки не замерзаютъ; снѣгъ лежитъ не болѣе 3—4 дней. Лѣто знойное съ тучами пыли, но зато въ это время сильнѣе таютъ снѣга на окрестныхъ горахъ и поливѣ наливаются оросительныя каналы. Нѣкоторые изъ ручьевъ настолько полноводны, что, оросивъ мѣстные сады, сливаются вмѣстѣ и образуютъ 4 рѣки: Хатанъ-Дарью, Яркандъ-Дарью, Кашгаръ-Дарью и Кизиль-Купгей“. — Подобное же можно сказать и о верхнемъ бассейнѣ Инда. Элизэ Реклю (т. VIII, стр. 25) пишетъ: „Сѣверный бассейнъ, нивелируемый и оплодотворяемый рѣками, которыя черезъ него протекаютъ, естественно сдѣлался большимъ притягательнымъ фокусомъ для окружающихъ націй. Земледѣльцы сгруппировались въ этихъ плодородныхъ мѣстностяхъ; тамъ возникли многочисленныя города и рынки, центры торговаго движенія, промышленность быстро развилась, цивилизація совершила свои чудеса. Но тамъ же, въ этой области послѣдовательныя нашествія чужеземцевъ вызывали самыя сильныя столетовенія народностей, и потому тамъ всего чаще перемѣнялись и обновлялись расы. Обширный бассейнъ, окруженный со всѣхъ сторонъ болѣе возвышенными областями, индо-гангская равнина была такъ сказать, заранѣе выставлена, подобно Сѣверной Итали, вторженіямъ всѣхъ своихъ сосѣдей. На западѣ афганцы и даже завоеватели, приходившіе изъ за Гинду-Куша, находили широко открытыя двери, чтобы спускаться съ горъ къ этимъ богатымъ плодороднымъ равнинамъ и этимъ пышнымъ городамъ“.

не имѣющія даже ската для того, чтобы ихъ воды могли течь либо на югъ, либо на сѣверъ. Въ срединѣ лѣта, единственнаго времени года, когда путешественники отваживаются вступать въ эту «страну смерти», снѣгъ растаиваетъ, кромѣ нѣкоторыхъ мѣстъ, гдѣ его скопляется такъ много, что образуются кристаллическія массы безъ движенія, похожія издали на площадь соли. Земля, бѣлая или сѣровая, простирается на необозримое пространство. Разрѣженность воздуха, нестерпимая жара днемъ, сильный вѣтеръ послѣ полудня, быстрое охлажденіе вечеро́въ дѣлають всякое усиліе здѣсь чрезвычайно тягостнымъ. Миражи, которые безпрестанно возобновляются въ дрожащемъ воздухѣ, показывая всюду фантастическія озера, страшно утомляють путешественниковъ. Въ этихъ бесплодныхъ плато почти или совсѣмъ нѣтъ растительности, или же только кое-гдѣ на разстояніи 15—20 километр., встрѣчаются пучки эвродіи или полоски липшаевъ, а мѣста пастбы для скота раздѣлены промежутками въ сотни верстъ. Однако, кое-гдѣ животныя — яки, дикіе ослы, антилопы — бродять еще въ этихъ мѣстностяхъ»²⁴. Чѣмъ дальше мы продвигаемся по теченію Инда на югъ, тѣмъ климатическія условія становятся все тяжелѣе и тяжелѣе. Собственно Пенджабъ представляетъ уже совершенно негостепримную страну. «Пенджабъ», — пишетъ Русселъ, — «представляетъ изъ себя нескончаемая, монотонная равнина, лишенная почти всякой растительности и мѣстами покрытая какъ будто соленой плѣсенью, которая издали походить на иней. Попадаются большія деревни и обработанныя поля, но эта успѣшная обработка является единственно слѣдствіемъ искусственнаго орошенія. Рѣкъ, овраговъ, лѣсовъ въ этой мѣстности нѣтъ»²⁵. Тѣхъ дѣвственныхъ лѣсовъ, того разнообразія флоры, какимъ характеризуются истоки Инда, въ Пенджабѣ нѣтъ и слѣда. Воздухъ здѣсь такъ сухъ, что Индъ, послѣ соединенія съ главнымъ своимъ притокомъ, Сѣтледжемъ, уже не получаетъ болѣе другихъ. А западный Пенджабъ, «по бѣдности своей естественной флоры, похожъ на Сахару» (Брокгаузъ, *Индія*).

Это, обусловленное передвиженіемъ индійцевъ съ сѣвера на югъ, измѣненіе климато-географическихъ условій ихъ существованія отразилось самымъ прямымъ и непосредственнымъ обра-

²⁴ *Op. cit.*, 75—76.

²⁵ *Op. cit.*, 622.

зомъ и на ихъ *соціальному* стрѣ. Каждое общество пробѣгаетъ въ общемъ довольно однообразную эволюцію, опредѣляемую общими законами соціального роста — въ направленіи отъ слабо дифференцированнаго общинно-родового строя къ развитой общественно-государственной организаціи, со сложными и рѣзко дифференцированными членами или, точнѣе, слоями организаціи. Но, подчиняясь общему закону, эта эволюція у каждаго народа принимаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и свой собственный специфическій характеръ и именно, прежде всего, — подъ вліяніемъ климато-географическихъ условій существованія. По крайней мѣрѣ, въ исторіи древней Индіи это наблюдается съ такою ясностію, которая не оставляетъ никакого сомнѣнія на счетъ факторовъ процесса.

Въ началѣ Ведійскаго періода мы видимъ предъ собою ²⁴ «идиллическій» патриархально-общинный строй, предоставлявшій каждому полную свободу въ тѣхъ предѣлахъ, которыя не нарушаютъ свободы другихъ. Напротивъ, въ позднѣйшій періодъ Ведійской эпохи, при начавшемъ уже зарождаваться кастическомъ стрѣ, этотъ характеръ «идиллической анархіи» уступилъ мѣсто разслоенію общества, предоставлявшему блага культуры, духовной и матеріальной, однимъ на счетъ другихъ, съ тѣмъ вмѣстѣ культура народа неизбежно должна была принять то одностороннее направленіе, которое съ полною яркостью дало себя знать лишь гораздо позднѣе, въ эпоху зарожденія браманизма. Такимъ образомъ, мы имѣемъ предъ собою въ древнѣйшей исторіи Индіи несомнѣнный «соціальный регрессъ», обусловленный, въ значительной мѣрѣ, если не исключительно, именно смѣною климато-географическихъ условій. «Контрастъ между идиллической анархіей первобытной Ведійской эпохи и ожесточеннымъ деспотизмомъ кастическаго строя въ браманистическій періодъ индійской исторіи», — пишетъ Мечниковъ, — «тѣснѣйшимъ образомъ соответствуетъ развитію географическихъ условій, среди которыхъ осуществились послѣдовательныя фазы исторической эволюціи Индіи». «Болѣе древняя изъ этихъ фазъ», — продолжаетъ онъ, — «именно отмѣченная характеромъ *идиллической анархіи*, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебноплодородныхъ долинъ Кашмира;

²⁴ Мечниковъ: Цивилизація и великія историческія рѣки, перев. съ франц. Гродецкаго, Кіевъ. 1899, стр. 258, ср. всю вообще X гл., посвященную изученію культуры бассейновъ Инда и Ганга.

вторая же началась и протекла въ странѣ Madhia-desa—огромной равнинѣ, ограниченной съ сѣвера зачумленной мѣстностію, а на востокъ нездоровою болотистою страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царица Смерть»²⁷. И чѣмъ ближе придвигалось населеніе Индіи къ этой огромной Ганго - Индійской долинкѣ, въ которую окончательно оно вступило лишь въ эпоху возникновенія браманнизма, тѣмъ болѣе давали себя чувствовать обострившіяся социальныя различія, выступившія на смѣну простыхъ пастушеско - земледѣльческихъ занятій древнѣйшихъ индійцевъ, идиллически разсыпавшихся по «волшебной-плодоносной» долинкѣ Капшира и прилегающихъ мѣстностей, въ формѣ мелкихъ, относительно - самостоятельныхъ и внутренне - независимыхъ группъ населенія²⁸.

Всмотримся нѣсколько пристальнѣе въ социальную организацію индійскаго общества въ древнѣйшій періодъ Ведійской эпохи.

«Самыя древнія гимны Ведійскаго періода»,—пишетъ Мечниковъ,—«рисуютъ уже намъ картину существованія въ верхнемъ Пенджабѣ земледѣльцевъ и жрецовъ задолго до наступленія кастическаго строя и основанія первыхъ государствъ. Намъ даже извѣстны наиболѣе яркія характерныя черты этой жизненной картины, повидимому, осуществившей въ самой идиллической формѣ «естественное состояніе» (l'état de nature) человѣчества, о которомъ такъ много мечтали философы XVIII столѣтія. По ея поводу *Marius Fontaine* говоритъ (въ *L'Inde védique*), что «первобытный социальный строй арійцевъ былъ такъ совершененъ, что впоследствии самыя пылкія мечтанія индусовъ не шли дальше его основныхъ характерныхъ чертъ»...

«Даже до наступленія эпохи ведійскихъ гимновъ строеніе арійской семьи стоитъ уже на такой высотѣ, которая не была достигнута установленіями римскаго кодекса. Этотъ фактъ тѣмъ болѣе замѣчательнъ, что патриархъ въ своей первобытной формѣ и до сихъ поръ еще имѣетъ мѣсто на югѣ Индостана. Замѣчательно также, что въ ведійскомъ семейномъ правѣ нѣтъ ни одной черты, свидѣтельствующей о рабскомъ подчиненіи женщины, которое можно констатировать повсюду въ патриархальныя времена исторіи. Кормилецъ и глава арійской семьи пользуется, правда, нѣкоторымъ главенствомъ, но и въ данномъ случаѣ подчиненное

²⁷ *Ibid.*, стр. 257—258.

²⁸ *Ibid.*, стр. 259.

положеніе женщины не заключаетъ въ себѣ такихъ элементовъ униженія, какіе санкціонированы хотя бы французскими кодексами. Во многихъ отношеніяхъ мужъ и жена здѣсь равноправны. Даже въ религіозной области они исправляютъ одинаковыя обязанности. Женщина ведійской семьи является «дамой» въ томъ смыслѣ этого слова, какъ мы его понимаемъ въ настоящее время: въ древне-арійской средѣ не было принято приобретать себѣ женъ покупкой или же похищеніемъ,—семья основывалась на взаимной склонности, т. е. любви обоихъ членовъ.

«Характерная черта обитателей Индіи, ихъ стремленіе мысленно покидать реальную дѣйствительность и погружаться въ религіозную экзальтацію, въ своего рода опьяненіе, имѣла своимъ источникомъ особенность расы, проявлявшуюся уже въ самомъ началѣ ведійской эпохи. Несомнѣнная религіозная свобода этой эпохи являлась простымъ и естественнымъ результатомъ полнѣйшаго отсутствія какой либо жреческой или національной организаціи у арійцевъ того времени. За весь историческій періодъ, пока они оставались обитателями плодородныхъ и живописныхъ долинъ *верхняго* Пенджаба, ихъ политическая жизнь концентрировалась исключительно въ особой формѣ автономной общины, *viç*—аналогичной русскому «міру». По свидѣтельству ученыхъ авторовъ, *вайси*, т. е. члены общинныхъ образованій верхняго Пенджаба, періодически приступали къ передѣламъ земель между общинниками, какъ это и доселѣ практикуется въ Россіи. Во главѣ общины у древнихъ арійцевъ стоялъ *viçrati*, нѣчто въ родѣ русскаго старосты, представлявшій собою выборное лицо общины съ такими же функціями, какія выполнялъ впоследствии *раджа*.

«Каждый глава семейства пользовался въ общинныхъ собраніяхъ одинаковыми правами; каждый изъ нихъ исполнялъ обязанности семейнаго жреца и пѣвца религіозныхъ гимновъ; при нуждѣ всѣ они брались за оружіе и обращались, такимъ образомъ, въ *кшатріевъ*. Въ силу одинаковыхъ правъ и обязанностей, всѣ арійцы являлись одинаково равноправными. Но, по прошествіи какого-то промежутка времени, хронологическая принадлежность котораго намъ неизвѣстна, терминъ арійцевъ, *агіа*, потерялъ исключительно этнологическій смыслъ и сталъ обозначать лишь свободныхъ людей, земельныхъ и помѣстныхъ владѣльцевъ. Рядомъ съ ними очутился низшій классъ (*даça*) «служителей», «крѣпостныхъ». «поданныхъ». Терминъ *даça* сталъ впоследствии

примѣняться ко всѣмъ тѣмъ, кого арийцы обращали или стремились обращать въ рабство,—ко всѣмъ разнообразнымъ врагамъ, которыхъ они встрѣчали въ своемъ поступательномъ движеніи»²⁹.

Таковы были социальныя условія быта индійцевъ въ древнѣйшій періодъ Ведійской эпохи.

Что касается исторіи Ведійской эпохи, то о ней, какъ и о всякой вообще исторіи народа, въ первые періоды его существованія, когда онъ находится лишь на пути къ общественно-государственной организаціи, можно говорить лишь въ смыслѣ общемъ и условномъ. Это не исторія событій и дѣятелей, не исторія именъ и конкретныхъ фактовъ, но исторія *общихъ движеній*, безсознательныхъ народныхъ инстинктовъ и духовныхъ притяженій, которыя управляютъ жизнью массъ, создавая ихъ *безличную исторію*,— исторія фактовъ *общихъ*, лишенныхъ индивидуальности. Такова именно и есть исторія индійцевъ Ведійской эпохи.

Правда, единственный источникъ этой исторіи, Ригъ-Веда облудетъ именами дѣятелей и намеками на событія, — можно даже сказать подавляетъ ими. Но, за очень немногими исключеніями, эти имена суть лишь ничего не говорящія помѣтки событій, несомнѣнно хорошо знакомыхъ самимъ гимносластателямъ, но имѣющихъ очень мало реального смысла для историковъ современной намъ эпохи. Такимъ образомъ, относительно Ведійской исторіи приходится довольствоваться именно лишь *фактами общими*, опредѣляющими общее склоненіе жизни народа изучаемой нами эпохи.

Такихъ фактовъ, имѣющихъ значеніе для нашей спеціальной задачи, то-есть для выясненія внѣшнихъ условій развитія религіознаго сознанія, собственно два: усобицы между относительно-самостоятельными федераціями индійцевъ и ихъ вождями («царями»), съ одной стороны, и ихъ общая война съ аборигенами, съ другой. Судя по всѣмъ даннымъ, нужно думать, что эти историческіе факты или, точнѣе, факторы были явленіями не спорадическими, а довольно постоянными, заявившими себя уже вскорѣ по обособленіи индійцевъ отъ иранцевъ и оказывавшими затѣмъ вліяніе на всю дальнѣйшую исторію народа и притомъ тѣмъ большее, чѣмъ дальше шло время, чѣмъ ниже спускались индійцы въ бассейнъ Инда. Это лежало въ самыхъ условіяхъ быта: стремленіе захватывать [все новыя и новыя территоріи обостряло

²⁹ Ibid., стр. 248—250, 254—255.

борьбу съ аборигенами (дасіями,—племенами уже съ достаточно развитой матеріальной культурой), а столкновение экономических интересовъ, племенная борьба за лучшіе участки земли неизбежно вела къ усобицамъ и взаимному обособленію индійскихъ племенъ.

Мы увидимъ ниже, какъ эти,—повидимому, столь далекіе отъ религіозной жизни народа,—общіе факты, которыми опредѣлялась общественно-политическая исторія индійцевъ Ведійской эпохи, отразились въ жизни ихъ религіознаго сознанія.

IV.

Исходная точка процесса.

Въ комментаріи знаменитаго Шанкары къ *Брамасутрамъ*³⁰ мы находимъ слѣдующее замѣчательное мѣсто:

«Даже и то, что для насъ уже не подлежитъ воспріятію, было воспринимлемо древними. Такъ передаютъ, что иные изъ древнихъ находились въ общеніи съ богами и пророками (какъ—позднѣе—Вьаса, авторъ Магабгараты). Но кто сталъ бы утверждать, что, какъ для нынѣ живущихъ людей, такъ и для прежде жившихъ, было невозможно имѣть общеніе съ богами, тотъ пришелъ бы къ отрицанію *многообразія міра*, ибо такимъ же образомъ онъ могъ бы утверждать, что, какъ теперь, такъ и въ другія времена не было одинаго владыки-міровластителя... Должно, поэтому, признать, что древніе, сообразно ихъ выдающимся заслугамъ, даже видимо вступали въ общеніе съ богами и пророками, какъ и писаніе (Упанишады) говорятъ: «изученіемъ (писанія) достигается единеніе съ благимъ и вождѣннымъ Божествомъ».

Въ этихъ, конечно далеко не точныхъ, но за то достаточно рѣшительныхъ словахъ знаменитаго ученаго и авторитетнаго истолкователя браманизма выражается убѣжденіе,—очевидно, широко распространенное въ его время и въ его средѣ,—убѣжденіе, согласно которому въ древнѣйшія времена религіозная жизнь была выше и, поэтому, люди ближе стояли къ Божеству.

Въ этомъ взглядѣ Шанкары и его современниковъ слѣдуетъ, конечно, видѣть прежде всего выраженіе присущаго всему чело-

³⁰. Цитовано у *Deussen'a*: Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtras des Bādarāyana und dem Commentare des Śaṅkara über dieselben dargestellt. Leipzig. 1883. S. 39—40.

человѣческому роду стремленія переносить въ глубь вѣковъ, къ первоначальной исторіи свою идеализацію жизни, свои воспоминанія о временахъ лучшихъ, о золотомъ вѣкѣ на землѣ, — каковое стремленіе, впрочемъ, имѣетъ реальныя основанія и въ самомъ *характерѣ* древнѣйшихъ религіозныхъ памятниковъ человѣчества²¹. Но именно индійскій ученый, — который, какъ Шанкара, внимательно вчитывается въ памятники своей священной письменности и пристально всматривается въ ихъ характеръ, — именно онъ можетъ и долженъ съ особенною рѣшительностью высказать увѣренность въ сравнительной высотѣ древнѣйшихъ вѣрованій своего народа, какъ и всей вообще его жизни. Въ самомъ дѣлѣ, именно на изученіи *общаго характера* священной индійской письменности въ ея различныя эпохи, въ частности на изученіи Ригъ-Веды, какъ мы это надѣемся подробно разъяснить ниже, способна окрѣпнуть общечеловѣческая мысль о «золотомъ вѣкѣ», — времени близкаго и непосредственнаго первоначальнаго общенія съ Божествомъ.

²¹ *Митрополитъ Филаретъ* однажды высказалъ по этому вопросу слѣдующее, весьма замѣчательное, сужденіе: „Древнее и ветхозавѣтное человечество жило именно остатками въ своей природѣ эдемскаго духовнаго свѣта, первобытной райской жизни, остатками впрочемъ истощавшимися у грѣшныхъ людей съ продолженіемъ временъ. Языческія древнѣйшія творенія, напр. *Иліада* и *Одиссея* Гомеровы, или индійскіе поэты везаламатныхъ временъ, поражаютъ насъ отнюдь не ребячествомъ, а какимъ-то духовнымъ величіемъ древнаго патриархальнаго человѣка. Чѣмъ ближе были человѣкъ къ пребыванію своему въ Эдемѣ, тѣмъ обильнѣе и живѣе были въ немъ остатки эдемской жизни, въ которой онъ одушевлялся духомъ изъ устъ Божіихъ (Быт. II гл.), и первобытнаго духовнаго свѣта, въ которомъ такъ ясно и ощутительно выражались для него во всемъ твореніи творческіе глаголы (Быт. I гл.). Только падшій человѣкъ располагалъ этими благодатными остатками подъ вліяніемъ уже своей грѣховной страстности. Чѣмъ ощутительнѣе для грѣховнаго человѣка была во всемірзданіи творческая Божественная сила, тѣмъ неудержимѣе могъ онъ подъ омрачающимъ вліяніемъ своей страстности обоготворять самаго созданія и падать во прахъ предъ неразумными твореніями, какъ предъ божествами. И вотъ вамъ изъясненіе восточнаго язычества! Чѣмъ виднѣе и осизательнѣе были древнему человѣку слѣды богоподобія въ человѣческой природѣ, тѣмъ живѣе онъ могъ воображать въ страстномъ увлеченіи „богоравныхъ“ людей и притомъ всякую мощную силу въ человѣчествѣ, всякую эвергическую его страсть представлять человѣкообразнымъ богомъ или богинею. И вотъ вамъ классическое язычество!“ — „*О Филаретѣ, митрополитѣ московскомъ*“. А. Бухаревъ. Православное обозрѣніе. 1884 г., т. I, стр. 724—25.

Спеціальное разъясненіе этого, въ высокой степени важнаго и интереснаго вопроса, мы находимъ въ одномъ изъ ученыхъ рефератовъ, доложенныхъ религиозному конгрессу, имѣвшему мѣсто въ Чикаго, въ 1893 году³².

«Два обстоятельства»,—пишетъ референтъ,—«стоятъ (въ исторіи древнѣйшей религіи Индіи) внѣ спора, какъ совершенно очевидныя: 1) чѣмъ глубже мы проникаемъ, съ своимъ изслѣдованіемъ древней религіи Индіи, тѣмъ болѣе чистое и простое понятіе о Богѣ (Варуна, Дьяусъ) находимъ; 2) чѣмъ ниже спускаемся по теченію потока времени, тѣмъ болѣе испорченнымъ и осложненнымъ становится это понятіе. Отсюда», — продолжаетъ авторъ реферата, — «мы заключаемъ, что древніе индійцы не могли получить своихъ понятій о божественныхъ свойствахъ и функціяхъ *эмпирически*, ибо въ такомъ случаѣ мы могли бы найти лишь въ концѣ исторіи то, что находимъ уже въ ея началѣ»³³.

Но не могли древніе индійцы приобрѣсти своихъ понятій о божественныхъ свойствахъ и функціяхъ и путемъ *интуитивнымъ*. Въ самомъ дѣлѣ,—тонко замѣчаетъ референтъ,—древніе индійцы точно и увѣренно говорили лишь о свойствахъ и функціяхъ Божества, но не о немъ самомъ: божество было въ Ведійскомъ пантеонѣ много и въ потокѣ исторіи они непрерывно мѣнялись (хотя рядъ божествъ и начинался высшимъ, Дьяусомъ), неизмѣнною же оставалась именно лишь мысль объ ихъ свойствахъ и функціяхъ. Не ясно ли,—заключаетъ онъ изъ этого факта,—что понятіе о божественныхъ свойствахъ и функціяхъ хранилось лишь *въ воспоминаніи*? Вѣдь если бы,—продолжаетъ онъ свою аргументацію,—если бы понятіе о свойствахъ и функціяхъ Божества было приобрѣтено древними индійцами интуитивно, то и понятіе объ ихъ Носителѣ было бы также приобрѣтено путемъ естественно-интуитивнаго познанія. Но такъ какъ этого нѣтъ, такъ какъ божественные носители свойствъ и функцій въ Ведійскомъ пантеонѣ мѣняются, — то остается искать *какого-то иного источника* сравнительно высокихъ и чистыхъ первоначальныхъ религиозныхъ вѣрованій и представленій индійцевъ.

³² The ancient religion of India and primitive revelation, by rev. *Maurice Phillips* (The world's parliament of religions, Chicago, 1893, vol. I, pp. 296—306).

³³ *Ibid.*, p. 303.

Такимъ источникомъ,—заключаетъ, на основаніи всѣхъ этихъ соображеній, референтъ,—могло быть только сверхъестественное откровеніе.

«Если»,—пишетъ онъ,—«на основаніи авторитета Библии, мы примемъ, что Богъ первоначально далъ человѣку откровеніе о Себѣ Самомъ, то знаніе божественныхъ свойствъ и функцій, находимое нами у древнѣшихъ индійцевъ, мы должны будемъ признать именно *воспоминаніемъ*. И если, съ другой стороны, столько же на основаніи авторитета Библии, сколько и на основаніи свидѣтельствъ нашего собственного сознанія, мы примемъ во вниманіе грѣховную склонность человѣческой природы создавать себѣ изъ познанія вещей божественныхъ затрудненія и даже считать къ нему отвращеніе, то легко поймемъ, что идея Бога, какъ Существа духовно-личнаго, могла постепенно поблѣднѣть и, наконецъ, совершенно исчезнуть изъ памяти народа, между тѣмъ какъ мысль о Его свойствахъ и функціяхъ все еще продолжала жить въ воспоминаніи — подобно обломкамъ прежняго зданія... Прилагая эти свойства и функціи (единаго Божества, мысль о которомъ была уже теперь потеряна) къ персонифицированнымъ элементамъ природы, древніе индійцы пользовались словами и понятіями, полнаго значенія и смысла которыхъ уже не понимали. Ибо если бы они ихъ понимали, то не допустили бы, конечно, того вопіющаго противорѣчія, какое получается отъ усвоенія *безконечныхъ* свойствъ *многимъ* существамъ. Такимъ образомъ, ихъ языкъ (выражающій понятія о божественныхъ свойствахъ и функціяхъ) былъ какъ бы эхомъ первоначальныхъ чистыхъ вѣрованій... Мы приходимъ такимъ путемъ къ заключенію»,—такъ заканчиваетъ референтъ свой ученый докладъ,—«что знаніе о божественныхъ свойствахъ и функціяхъ, какимъ обладали древніе индійцы, не было ни продуктомъ опыта, ни продуктомъ интуиціи, но было «пережиткомъ», результатомъ первоначальнаго откровенія»³⁴.

Вотъ опредѣленная и точная постановка дѣла! Попытаемся уяснить эту точку зрѣнія ближе, при помощи тѣхъ соображеній и выводовъ, какіе были изложены нами въ *Прологоменахъ*.

Философія религій,—какъ мы знаемъ³⁵,—въ настоящее время

³⁴ *Ibid.*, pp. 303—5, *passim*.—Свои выводы почтенный референтъ подкрѣпляетъ ссылками на авторитетныя имена *Wilson'a*, *Max'a Müller'a*, *Pictet* и др.

³⁵ См. *Прологомены*, гл. VI.

отвергла уже дѣтскую попытку нѣкоторыхъ соціологовъ и историковъ найти, въ предѣлахъ самаго социальна-историческаго процесса, *зарожденіе* религіознаго сознанія, переходъ отъ состоянія безрелигіознаго къ религіозному: она говоритъ, что религія *трансцендентна* всякой социальной организаціи, равно какъ и всякой исторіи, предваряетъ ее, есть ея *prins*. Это значитъ, что никакіе историческіе документы и никакіе соціологическіе методы не дадутъ намъ возможности открыть зарожденіе религіи въ исторіи человѣчества и человѣческихъ обществъ и что всякое конкретное проявленіе религіозной жизни отсылаетъ насъ, какъ къ своему необходимому *предположенію* или «антецеденту», къ религіи, уже *существовавшей*. Вслѣдствіе этого мы уже заранѣе и съ самаго начала должны отказаться отъ дѣтской мысли найти въ Ригъ-Ведѣ страницу, на которой былъ бы отмѣченъ,—хотя бы лишь тонкимъ и едва уловимымъ намекомъ,—переходъ древнихъ индійцевъ отъ состоянія нерелигіознаго къ религіозному или, какъ предпочитаютъ говорить нѣнѣ, *начало* «религіозной эволюціи». Нѣтъ, такого начала въ Ригъ-Ведѣ нѣтъ и быть не можетъ: ибо это начало *трансцендентно* въ отношеніи къ Ведійской эпохѣ точно такъ же, какъ и ко всякой другой. Такимъ образомъ, вопросъ о началѣ Ведійской религіи получаетъ свой дѣйствительный смыслъ и вступаетъ въ условія возможнаго рѣшенія лишь при такой постановкѣ: въ какой формѣ, на первой ступени процесса, фактически *проявилась* жизнь Ведійскаго религіознаго сознанія?

Такъ именно и ставитъ вопросъ мыслитель и ученый, словъ котораго мы только что привели и, такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ его *постановку вопроса* мы должны признать вполне отвѣчающею научнымъ требованіямъ. Но, очевидно, что не постановка только, а и самый отвѣтъ, данный почтеннымъ мыслителемъ, заслуживаетъ самаго серіознаго вниманія, какъ отвѣтъ,—въ предѣлахъ своихъ, сравнительно скромныхъ утверждений,—хорошо, ясно и основательно, мотивированный и притомъ опирающійся на фактъ, который, хотя и не можетъ быть подтвержденъ какими-либо ссылками или цитатами, однако совершенно несомнѣненъ, ибо, такъ сказать, говоритъ съ каждой страницы подлежащаго нашему изученію священнаго памятника. Въ самомъ дѣлѣ, если, съ самаго начала и на всемъ протяженіи своей исторіи, Ведійское религіозное сознаніе, твердо и безъ колебаній, знаетъ *свойства* Божества (всемогушество, всевѣдѣніе и проч.), по совсѣмъ

не знает безусловнаго *Субъекта-Носителя* этихъ свойствъ; если вся вообще исторія Ведійской религіи есть, въ сущности, не что иное, какъ рядъ неудачныхъ попытокъ найти тотъ верховный Субъектъ или то безусловное начало, Которому, по праву и совершенно безспорно, можно было бы усвоить всѣ эти предикаты; если на неотступный вопросъ о томъ, что такое это *невѣдомое* Божество, свойства Котораго извѣстны, но Которое само *сокрыто*—небо ли, гроза ли, огонь ли и т. д.—если на этотъ неотступный и томительный вопросъ отвѣтъ былъ постоянно отрицательный (ни то, ни другое, ни третье, ни вообще что-либо подобное): то не ясно ли, что этотъ искомый Субъектъ *забытъ* и притомъ такъ, что *воспоминаніе* о Немъ, хотя и смутное, не позволяло религіозному сознанию успокоиться на подстановкѣ, на мѣсто этого Субъекта, какого-либо другого,—каковъ бы онъ ни былъ,—какъ *не отвѣчающаго идеѣ того Субъекта*, мысль о Которомъ хранится въ отголоскахъ смутнаго воспоминанія? Не ясно ли, что религіозное сознание Ведійской эпохи есть сознание *переходное*, живущее потеряннымъ и теперь искомымъ религіознымъ идеаломъ и, потому, не установившееся на чемъ-либо опредѣленномъ, на какомъ-либо неподвижномъ религіозномъ представленіи и вѣрованіи?

Твердость постановки въ сознании предикатовъ Божества, конечно, свидѣтельствуетъ о томъ, что оно блуждаетъ недалеко отъ этого идеала. Но идетъ ли оно *къ нему* или *отъ него*, прогрессируетъ или регрессируетъ,—этого указанный фактъ, своимъ прямымъ и общимъ смысломъ, не говоритъ. Для полученія отвѣта на *этотъ* вопросъ необходимо ближе всмотрѣться въ *направленіе* историко-религіознаго процесса Ведійской эпохи. Рѣшающими моментами при этомъ для насъ, очевидно, должны служить, съ одной стороны, сравнительная *степень* полноты и твердости въ постановкѣ предикатовъ Божества (чѣмъ меньше исчисляется предикатовъ и чѣмъ больше замѣчается шаткости въ ихъ постановкѣ въ сознании, тѣмъ, очевидно, ниже его уровень и наоборотъ), съ другой — сравнительная *высота* тѣхъ объектовъ, которые религіозное сознание Ведійской эпохи, на различныхъ ступеняхъ, признавало пригодными для подстановки, въ качествѣ Субъекта-Носителя божественныхъ предикатовъ, и къ которымъ фактически становилось въ религіозное отношеніе.

И вотъ если мы, руководясь только что установленнымъ критеріемъ, прослѣдимъ движеніе религіозной мысли въ Ведійскую эпоху, то должны будемъ на поставленный выше вопросъ о на-

чалѣ и характерѣ *первоначальной* Ведійской религіи, дать отвѣтъ въ смыслѣ признанія, по крайней мѣрѣ общаго, ея сравнительной высоты, то-есть высказаться за послѣдующій *деградационизм*, хотя, — какъ сейчасъ увидимъ, — не прямолинейный и не безусловный.

Все наше дальнѣйшее изложеніе Ведійской религіи будетъ служить оправданіемъ этого тезиса. Однако, мы считаемъ не лишнимъ, для ясности изложенія, уже и здѣсь намѣтить основные моменты процесса, въ связи съ его историко-соціальными факторами и внѣшними условіями.

V.

Основные моменты въ развитіи Ведійской религіи.

Согласно одному изъ своихъ основныхъ законовъ, — *закону прогрессирующей подстановки* ³⁶, — мнѳологическое сознаніе въ каждомъ данномъ случаѣ беретъ, для воплощенія проникающихъ и наполняющихъ его идей, образы тѣхъ существъ, явленій и предметовъ (все равно реальныхъ или создаваемыхъ фантазією), которые *въ данный моментъ* считаетъ высшими, наиболѣе значительными, наиболѣе цѣнными. Если, поэтому, мы хотимъ восстановить исторію религиозныхъ идей въ процессѣ со столь шаткими внѣшне-хронологическими данными, какъ въ Ригъ-Ведѣ, то должны прежде всего обратить вниманіе именно на преемственность въ немъ практическихъ интересовъ и оцѣнокъ. Къ счастью, разрѣшеніе *этой* задачи въ нашемъ случаѣ сравнительно не такъ уже трудно, — во всякомъ случаѣ, не представляетъ трудностей непреоборимыхъ. Есть, въ самомъ дѣлѣ, въ древне-индійской исторіи нѣсколько фактовъ, которые, хотя и не обладаютъ, — какъ, впрочемъ, и вся эта эпоха, — безусловною хронологическою неподвижностію, *въ отношеніи къ датамъ общемировой исторіи*, но, по крайней мѣрѣ, обладаютъ условною устойчивостію *относительно другъ друга*. Этими-то фактами и опредѣляются *три основныхъ момента въ развитіи древне-индійской религіи*.

Первый моментъ, соотвѣтствующій періоду, истекшему со времени раздѣленія индійцевъ съ иранцами до выселенія ихъ въ область верхняго Инда. Этотъ періодъ, какъ мы знаемъ, характеризуется въ социальномъ отношеніи развитіемъ патріархальнаго

³⁶ Ся. Прологомсы, гл. V.

строю, а въ нравственномъ—преобладаніемъ мирныхъ идеаловъ надъ воинственно-завоевательными. Сообразно съ этимъ, религиозно-миѳологическое сознаніе, глубоко проникнутое чувствомъ своей зависимости отъ всемогущаго, всевидящаго, нравственно-возвышеннаго благодѣтельнаго начала жизни, облекаетъ идею о Немъ въ самую высокую форму, какая только была ему доступна,—въ образъ Бога-Отца, живущаго въ небесахъ, *Отца Небеснаго*. Этический характеръ патриархальнаго строя, съ тонко развитыми отношеніями,—отношеніями взаимозависимости и взаимопочитанія, сосредоточеннаго преимущественно въ лицѣ родоначальника,—сказался на этой ступени въ жизни религиознаго сознанія точно такъ же, какъ и идеально-созерцательныя склонности мирно-пастушескаго племени, самымъ родомъ своихъ занятій воспитаннаго для воспріятія своимъ тонкимъ чувствомъ красоты природы и, прежде всего, красоты небеснаго свода. Такимъ образомъ, на этой ступени идея Божества облекается въ возвышеннѣйшій символъ, какой только вообще знаетъ человѣчество. И хотя, съ теченіемъ времени, боязливое и робко-неможное сознаніе индійцевъ, опасавшееся неполноты выраженія и, поэтому, утраты столь высокой идеи и образа, проявило попытку закрѣпить его въ другихъ, какъ бы вспомогательныхъ образахъ и чрезъ это раздробило единую монотеистическую идею на рядъ политеистическихъ божествъ, какъ бы *обликовъ* единаго Божества, Отца Небеснаго—однако, преобладающій характеръ представленій о Божествѣ во весь этотъ (первый) періодъ Ведійской эпохи оставался, въ сущности, неизмѣннымъ и искалъ выраженія въ возвышенныхъ, этико-эстетическихъ символахъ.

Второй моментъ, соотвѣтствующій времени переселенія индійцевъ въ область верховьевъ Инда и пребыванія тамъ. Этотъ періодъ характеризуется развитіемъ уже довольно сложной государственности и преобладаніемъ воинственныхъ идеаловъ надъ мирно-пастушескими и земледѣльческими. Вслѣдствіе размноженія индійцевъ и по мѣрѣ пробужденія все болѣе и болѣе настойчивой потребности къ выселенію, за недостаткомъ земли, изъ мѣстъ первоначальнаго мѣстообитанія въ болѣе обширныя страны, все болѣе и болѣе пробуждалось недовольство былыми нравственно-религиозными идеалами, — возвышенными, но, вслѣдствіе своего миролюбиваго характера, мало пригодными для новыхъ условий и требованій жизни. Эти идеалы воспитывали мирныхъ обывателей, которымъ хорошо было оставаться у себя дома. Но когда

пришлось отвоевывать новые мѣста для поселеній, тогда, для воспитанія духа воинской отваги и предприимчивости, потребовались новые религиозные и нравственно-жизнейскіе идеалы. Теперь стали увлекать за собою массу тѣ пѣвцы и религиозные вожди, которые учили о Божествѣ не какъ о недосыгаемо-возвышенномъ *Царь небесъ*, но какъ о близкомъ къ землѣ и отзывчивомъ на призывъ о помощи *царь земли* и вождѣ храбрецовъ. Такъ мало-по-малу одинъ идеалъ замѣнился другимъ, соотвѣтственно чему измѣнился и его символъ. Но, конечно, эта замѣна не могла быть мгновенною, всеобщою и радикальною. Прежде чѣмъ окончательно спуститься на землю, Божество, уже сведенное съ неба, на время остается въ срединно-космической, то-есть воздушной сферѣ и становится богомъ грозы, а его аспекты или «облики» — боже-ствами другихъ атмосферныхъ явленій. Средоточіемъ этого періода, его наиболѣе характеристичнымъ явленіемъ служить знаменитая борьба между царемъ Судей, съ одной стороны, и пятью союзными племенами индійцевъ, съ другой²⁷: въ ней выразилась борьба двухъ религиозныхъ міросозерцаній, — древняго и новаго, возвышенно-идеалистическаго, съ одной стороны, и практически-реалистическаго, съ другой, — борьба, закончившаяся побѣдою этого послѣдняго надъ первымъ.

Наконецъ, *третій моментъ*, соотвѣтствующій періоду переселенія индійцевъ въ средній бассейнъ Инда, утверждения въ Пенджабѣ и пробужденія первыхъ стремленій къ дальнѣйшимъ выселеніямъ—въ области верхняго и средняго Ганга. Въ социальномъ-политическомъ отношеніи этотъ періодъ ярче всего характеризуется внутренними, междуплеменными усобицами, которыя иногда принимали острый и длительный характеръ. Между тѣмъ, такой строй вещей отнюдь не соотвѣтствовалъ новымъ общеплеменнымъ культурнымъ задачамъ, которыя состояли главнымъ образомъ въ томъ, чтобы одолѣть и окончательно подчинить себѣ мятежныхъ туземцевъ и чрезъ то обезопасить развитіе мирной культуры. Именно вслѣдствіе этого теперь чувствовалась, съ особенною силою, несвоевременность какихъ-либо междуплеменныхъ раздоровъ и усобицъ и сознавалась настоятельная потребность общеплеменнаго объединенія. Но такое объединеніе могло быть достигнуто только на почвѣ религиозно-культурной. Однако, прежнія, до сихъ поръ исторически опредѣлившіяся формы религіи,—

²⁷ Объ этомъ подробнѣе ниже.

этико-идеалистическая религія *Царя небснаго* (первый моментъ) и воинственно-утилитарная царя воздушнаго (второй моментъ),—уже вслѣдствіе самой своей оппозиціи и коренной противоположности другъ другу, не могли, конечно, соответствовать объединительнымъ тенденціямъ эпохи. Возникла, такимъ образомъ, новая задача,—такъ сказать, углубить русло религіозной мысли и жизни, чтобы подъ двумя, столь противоположными системами идей, найти объединяющее и примиряющее ихъ начало. Возникая изъ социально-политическихъ мотивовъ, эта религіозно-объединительная тенденція соответствовала, въ то же время, и запросамъ религіозно-теоретическаго сознанія, которое все болѣе и болѣе прозрѣвало недостаточность мнѳологическихъ религіозныхъ образовъ и все сильнѣе и сильнѣе чувствовало потребность найти адекватную форму для выраженія божества. Подъ совокупнымъ дѣйствіемъ этихъ мотивовъ,—которые, хотя истекали изъ различныхъ источниковъ, однако, направлялись къ одной цѣли,—религіозное сознаніе эпохи мало-по-малу отступало въ ту мистико-философскую глубину религіозной мысли, въ которой уже и *a priori*, вслѣдствіе сравнительно меньшей доступности этой глубокой сферы для всѣхъ и каждаго, споры и разногласія менѣе вероятны и даже менѣе возможны. Результатомъ развитія религіознаго сознанія именно въ этомъ направленіи оказалось опредѣленіе Божества, какъ начала мистическаго въ троякой формѣ: въ формѣ священно-таинственнаго и огненнаго *дыханія* жизни, священно таинственной *силы* жизни и священно-таинственнаго *слова* жизни.

Итакъ, въ исторіи древнѣйшей индійской религіи предъ нами опредѣляются *три существенно-разнородныхъ цикла* религіозныхъ идей. На характеръ каждаго изъ этихъ трехъ цикловъ идей, божъ сомпніи, оказывалъ вліяніе характеръ отдѣльныхъ индійскихъ племенъ и, въ концѣ концовъ, индивидуальность отдѣльныхъ пѣвцовъ. Но рано или поздно каждый циклъ идей выступалъ изъ этой своей колыбели и становился выраженіемъ общендійскаго религіознаго сознанія, при чемъ послѣдовательное выступленіе и господство этихъ цикловъ опредѣляется ихъ генеалогією, символизированною подъ образомъ генеалогіи самихъ божествъ: *боги-родоначальники каждаго цикла различаются между собою ясно выраженными отношеніями отчества и сыновства, дающими строгія и точныя основанія для опредѣленія ихъ сравнительнаго старшинства, а чрезъ это и старшинства того или*

другого цикла идей. Такимъ образомъ, не имѣя, для восстановленія древне-индійской религіи опредѣленныхъ *внѣшне-хронологическихъ* датъ, мы имѣемъ достаточно твердыя, — хотя, къ сожалѣнію слишкомъ общія, — даты *внутреннія*, основанныя на генеалогіи идей.

Что касается теперь вопроса объ общемъ *направленіи* Ведійскаго религіознаго процесса, то, на основаніи, только что сдѣланной нами характеристики трехъ главныхъ моментовъ этого процесса, нетрудно дать на этотъ вопросъ опредѣленный отвѣтъ: *Ведійская религія*, таковъ, въ общихъ чертахъ, долженъ быть этотъ отвѣтъ, *есть процессъ условной религіозной деградации.* Второй моментъ есть *очевидная и безусловная* деградация — и въ отношеніи къ полнотѣ предикатовъ Божества и въ отношеніи къ высотѣ субъекта или носителя этихъ предикатовъ: содержаніе понятія о свойствахъ Божества въ этотъ моментъ *блѣдне* (нѣтъ въ немъ такъ называемыхъ *этическихъ* свойствъ: нравственной высоты, святости и проч.), въ отношеніи же къ субъекту или носителю этихъ свойствъ — *ниже*, на сколько образъ безжалостнаго и грубаго воителя-варвара въ нашемъ сознаніи менѣе высокъ и обаятеленъ сравнительно съ образомъ патріарха-отца и насколько, съ другой стороны, воздушныя сферы ниже сферъ небесныхъ. Но третій моментъ хотя въ одномъ отношеніи и ниже перваго (поскольку, въ отношеніи къ вопросу объ этическихъ предикатахъ божества, онъ стоитъ на почвѣ религіознаго сознанія *второго* момента), однако въ другомъ выше не только второго, но, въ извѣстной мѣрѣ, и перваго. Именно, начинавшееся и уже довольно ясно обнаружившееся въ *этомъ* періодѣ прозрѣніе въ мистико-монистическую глубину религіознаго сознанія являлось могучимъ противовѣсомъ миеологическому дробленію идеи Божества, съ особенною ясностію и силою сказавшемуся во второй моментъ въ развитіи Ведійской религіи, но, какъ увидимъ далѣе, не совсѣмъ чуждому и моменту первому. Такимъ образомъ, *въ одномъ отношеніи* третій моментъ несомнѣнно ниже перваго, но *въ другомъ* если и не выше его, то во всякомъ случаѣ и не ниже, почему какъ бы возвращается на его уровень. Второй же моментъ въ обоихъ отношеніяхъ ниже перваго и въ одномъ ниже третьяго. Жизнь религіознаго сознанія здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ (типичный примѣръ — религія Греціи, съ сильно выраженной монистическою тенденціею, съ одной стороны, и поразительнымъ нравственнымъ упадкомъ съ

другой), идетъ не прямолинейно, но такъ сказать зигзагами: въ одномъ отношеніи понижается, но въ другомъ, — какъ бы въ возмѣщеніе этого пониженія, — повышается. Здѣсь, какъ мы знаемъ²⁸, проявляется общій законъ духовной жизни. Человѣкъ вообще легче держится па высотѣ *теоретическаго* сознанія, требующей дисциплины одного только ума, чѣмъ на высотѣ сознанія *нравственнаго*, требующаго упорной работы надъ всѣми проявленіями духовной жизни, изъ которыхъ слагается нравственная настроенность и добродѣтельная жизнь, вслѣдствіе чего развитіе «интеллектуальной сферы» въ жизни человѣка и общества и «сферы воли и чувства» далеко не всегда совершается параллельно. Этимъ именно и опредѣляется обыкновенно наблюдаемая, такъ сказать, *зигзагообразность религіознаго процесса* — какъ вообще, такъ, въ частности, и у древнихъ индійцевъ.

Результатомъ только что намѣченнаго нами въ общихъ чертахъ развитія религіозной жизни Индіи, въ древнѣйшій періодъ ея существованія, былъ *кризисъ мифологическаго сознанія*: подъ оболочкою миеовъ, множественныхъ и Божества недостойныхъ, уму религіозно настроенныхъ мыслителей Индіи, — сначала отдѣльныхъ личностей, а потомъ и цѣлыхъ массъ, — *открылась идея единства Божества*.

Такимъ образомъ, въ религіозной исторіи Индіи выступила новая задача, разрѣшеніе которой дало жизнь и содержаніе браманизму.

²⁸ *Прозегамены*, гл. VI.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Божество, какъ начало этическое.

I.

Дьяусь-Азура-Питарь, какъ высшее Божество до-Ведійской эпохи, воспоминаніе о Боторомъ ясно хранилось и въ эпоху Ведійскую.

Кто сталъ бы читать Ригъ - Веду, какъ обыкновенную книгу, начиная съ перваго гимна и ничего не зная предварительно о ея составѣ и характерѣ, тотъ пришелъ бы въ величайшее недоумѣніе. Длинною вереницею пойдутъ предъ нимъ образы божествъ, — образы съ неопредѣленными очертаніями, неустойчивые, подвижные, подобно облакамъ или морскимъ волнамъ постоянно переходящіе другъ въ друга, всѣ одинаково совершенные и въ то же время всѣ одинаково далекіе отъ совершенства, всѣ озаренные свѣтомъ и въ то же время всѣ погруженные въ глубокую тьму смутнаго сознанія своихъ поклонниковъ... Мысль тщетно ищетъ на этой подвижной почвѣ надежной точки опоры, съ которой бы можно было разобраться въ многочисленномъ Ведійскомъ пантеонѣ.

Этотъ своеобразный характеръ Ригъ-Веды обусловленъ отчасти самымъ ея составомъ. Какъ извѣстно, Ригъ-Веда не догматическая система, а сборникъ хвалебныхъ, просительныхъ-умилостивительныхъ и пр. пѣснопѣній или гимновъ, частью свободно излившихся изъ души религіозно-настроенныхъ поэтовъ, частью (особенно въ позднѣйшее время) нарочито и искусственно сочиненныхъ жрецами (по вольному найму), частью, наконецъ, созданныхъ путемъ безсознательнаго народнаго творчества въ отдаленный доисторическій періодъ и закрѣпленныхъ въ народной памяти живою традиціею. Конечно, при такомъ условіи, уже и заранѣе невозможно ожидать отъ Ведійскихъ гимновъ точныхъ опредѣленій и формулъ: было бы, въ самомъ дѣлѣ, странно измѣрять религіозную *лирику*, хотя бы и искусственную, тою же

мѣркою, какою мы измѣряемъ философскія системы и догматическιά вѣроопредѣленія. Далѣе, какъ собраніе гимновъ просительныхъ, молитвенныхъ обращеній къ тому или другому божеству, съ надеждою на его заступленіе и помощь, Ригъ-Веда отобразила на себѣ общую всѣмъ просителямъ черту—бессознательную склонность къ преувеличеніямъ и нѣкоторой тонкой лести въ отношеніи къ лицу просимому. Даже и въ томъ случаѣ, когда человѣкъ обращается съ просьбою къ другому человѣку, въ его отношеніи къ этому послѣднему невольно замѣчается нѣкоторый, иногда едва замѣтный, элементъ преувеличенія и тонкой лести. Но этотъ, даже въ отношеніяхъ человѣка къ человѣку, психологически вполне понятный элементъ съ особенною силою выступаетъ въ религиозныхъ отношеніяхъ человѣка къ своему божеству, — когда они не введены въ норму и не просвѣтлены ясною мыслию, какъ это и было въ Индіи въ эпоху Ригъ-Веды: когда древній индеецъ обращался къ тому или другому божеству, въ рукахъ котораго было все его благополучіе, оно *одно* стояло предъ его сознаниемъ, — великое, необъятно-могучее, исключавшее *на это время и въ этомъ отношеніи* всѣ другія. Наконецъ, хотя творцы Ведійскихъ гимновъ отнюдь не могутъ быть названы философами, однако общечеловѣческій философскій инстинктъ, всего яснѣе проявляющійся въ стремленіи ума къ единству, наложилъ свою печать и на ихъ свободное творчество. Повинуясь именно этому инстинкту, они бессознательно отвлекли отъ всѣхъ образовъ божествъ *обіе* имъ предикаты *божественности* и, такимъ образомъ, въ ихъ сознаниіи образовалось нѣчто въ родѣ формулы, въ которой мѣнялись лишь субъекты (различные боги), предикаты же оставался одинъ и тотъ же.

Совокупнымъ дѣйствіемъ трехъ только что указанныхъ психологическихъ факторовъ объясняется, почему поэты Ригъ-Веды, — не связанные въ своемъ творествѣ никакими строгими формулами, склонные (по практическимъ мотивамъ) къ преувеличенію могущества и достоинства каждаго отдѣльнаго бога, наконецъ, невольно повинующіеся философскому влеченію къ объединенію и уравненію всѣхъ боговъ, какъ именно *боговъ*, — почему эти поэты, упоенные и вдохновленные чувствомъ *равно-божественнаго* величія всѣхъ боговъ, могли воскликнуть: «между вами, о боги, нѣтъ малыхъ и юныхъ, — вы *все* воистину велики»¹.

¹ Max Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, 2-te

Этот философскій парадоксъ,—мысль о равенствѣ многихъ боговъ,—съ такою диалектической силою опровергнутый позднѣе представителями греческой элейской философіи (особенно Ксенофаномъ), выражалъ, конечно, вполнѣ естественную, психологически вполнѣ понятную и, можно даже сказать, единственно возможную точку зрѣнія *средняго религіознаго сознанія* эпохи Ведъ. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть *естественнѣе* того, что человѣкъ, со слабо развитымъ религіознымъ сознаніемъ, переходя въ своихъ обращеніяхъ отъ одного божества къ другому, усвоить всѣмъ имъ одинаково,—по мотивамъ только что указаннымъ,—божественное достоинство? Да. Но—это «естественно» именно только для представителей и выразителей *средняго* религіознаго сознанія. И, конечно, если мы не хотимъ основывать своихъ при-

auf., Strasburg. 1881. S. 329.—Ср. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1894. I B. 1-te Abtl., S. 104—5. — Ученіе о *генотеизмѣ* (είς, ἑνός, *одинъ*, въ отличіе отъ μόνος, *одинъ только*, ср. у Макса Мюллера, *op. cit.*, стр. 298), какъ одной изъ формъ религіознаго сознанія, на ряду съ политеизмомъ и монотеизмомъ, и даже какъ о формѣ, предположительно, первоначальной, нашло,—послѣ того какъ оно впервые было предложено Максомъ Мюллеромъ,—широкое распространеніе. Покойный Вл. С. Соловьевъ, въ его цитированномъ уже нами этюдѣ: „Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки“ (*Русское Обозрѣніе*, 1890 г., августъ, стр. 629), беретъ генотеизмъ или, какъ онъ предпочитаетъ, *каэнотеизмъ* (то-есть усвоеніе единства и божественности поспѣнно одному божеству за другимъ и—полностью) подъ свою защиту. „Дилемму: *единобожіе или многобожіе*“, — пишетъ онъ, — „Максъ Мюллеръ справедливо устранилъ третьимъ терминомъ *каэнотеизма*“. Но, съ другой стороны, весьма большіе авторитеты въ области исторіи религій и, въ частности, въ области исторіи религій индійскихъ (*Уитней, Готкинсъ, Ольденбергъ* и др.), категорически высказались противъ предложенной Максомъ Мюллеромъ теоріи генотеизма, къ которой вообще, поэтому, въ настоящее время отношеніе со стороны ученыхъ,—какъ къ теоріи, хотя и оригинальной, но не выдерживающей серьезной критики,—довольно сдержанное. По мнѣнію *Уитнея*, генотеизмъ, т.-е. какъ суммируетъ Бенфей теорію Макса Мюллера, *l'adoration temporaire d'un dieu unique* (ср. опредѣленіе Ольденберга: генотеизмъ есть *der Glaube an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter*), не можетъ быть выдѣляемъ въ особую группу религій, не можетъ быть признаваемъ особымъ типомъ или особенною формою религій, на ряду съ политеизмомъ и монотеизмомъ. Вотъ этому доказательству 1) II, (т.-е. Максъ Мюллеръ) *repose, en premier lieu, sur une représentation inexacte des faits de la foi védique, en prêtant un caractère fondamental et permanent à ce qui n'est chez elle que trait sporadique et secondaire.* 2) En second lieu, il implique, dans sa définition, voir et dans sa dénomination, une forme religieuse différente du polythéisme,

говоровъ о первоначальномъ моментѣ въ жизни индійскаго религіознаго сознанія на характерѣ религіозной жизни средняго человѣка, всегда неглубокой и поверхностной, не выражающей ея подлинной сущности,—то мы должны поискать для своихъ выводовъ въ Ригъ-Ведѣ другихъ основаній и данныхъ. Подобно тому, какъ въ историческихъ памятникахъ для осторожнаго историка-критика важны не тѣ страницы, на которыхъ, въ униссонъ съ говоромъ толпы, авторъ повторяетъ общеизвѣстные факты и общія мѣста, ходячіе взгляды, но тѣ, въ которыхъ, ненамѣренно и случайно, онъ отмѣчаетъ ту или другую подробность событія, какъ

lorsqu'il pourrait être question tout au plus d'une des formes variées de ce même polythéisme. Et enfin, 3) il tente de renverser les relations naturelles des choses en refusant le nom de polythéisme précisément à ce qui est du polythéisme au sens le plus complet et le plus essentiel. Il n'est pas une forme connue de la foi religieuse qui présente un polythéisme plus pure et plus absolu que la religion védique. Dire de cette religion ou de n'importe quelle autre qu'elle n'est pas polythéiste mais hénothéiste c'est induire en erreur le public non instruit en jouant sur les mots. См. *Revue de l'histoire des religions*, t. VI. 1882, pp. 129—143. Поясняя свой общій тезисъ, только-что приведенный нами въ подлинныхъ словахъ автора, Уитней показываетъ, что, съ одной стороны, въ Ведійской религии не только не забываются другія божества, когда прославляется одинъ какъ высшій, но прямо иногда предпологаются (парныя божества: Индра-Варуна; группы божествъ: Адитія, Маруты; божества, необходимыя для другихъ: Сома для Индры и т. д.) и что, съ другой,—и во всякомъ другомъ памятникѣ можно иногда наблюдать то, что М. Мюллеръ называетъ генотеизмомъ, именно можно наблюдать une exagération naturelle, commise dans la ferveur de la dévotion (Дьяв. XIX, 34). Въ позднѣйшихъ Ведахъ даже нари и герои прославляются, какъ единственные и несравненные (132—138). И если бы было иначе, т.-е., если бы отдѣльные боги дѣйствительно возвышались въ абсолютныхъ, то въ Ведійской религии произошли бы раздѣленія, секты, изъ которыхъ одна имѣла бы одно устройство, другая другое, чего же не было (141). Далѣе, — разсуждаетъ Уитней, — съ точки зрѣнія Макса Мюллера нельзя провести ясной границы между политеизмомъ и генотеизмомъ. Религія, признающая многихъ боговъ и ни одного изъ нихъ высшимъ, должна быть, по Максу Мюллеру, признана генотеизмомъ; религія же, признающая одно божество высшимъ, но рядомъ съ нимъ множество божествъ низшихъ, — такая религія, по его опредѣленію, есть политеизмъ. Но — спрашиваетъ Уитней, — разсуждать такъ не все ли равно, что дѣлать родъ человѣчскій на людей и европейцевъ? — Ср. краткое, но ясное замѣчаніе о генотеизмѣ у Ольденберга (Oldenberg: *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894, S. 101, прим.). По замѣчанію Макдонелля (Macdonell), въ рецензіи на книгу Ольденберга (см. *Journal of the Asiatic Society of Great Britain*, 1895, p. 941—962), „Ольденбергъ вколачиваетъ гвоздь въ гробовую крышку генотеизма“. — Наше собственное отношеніе къ вопросу о генотеизмѣ мы опредѣлимъ ниже (гл. II, III).

нѣчто ему непосредственно извѣстное, ту или другую оцѣнку этого событія съ точки зрѣнія идеаловъ и надеждъ представителей *лучшаго сознанія эпохи*: такъ точно и въ Ригъ-Ведѣ для насъ должны быть важны не тѣ монотонныя восхваленія каждаго бога, какъ всѣхъ остальныхъ, въ которыхъ выразилось *среднее религиозное* сознаніе эпохи Ведъ, но именно тѣ обломки, замѣтки и сравненія, въ которыхъ устами поэтовъ говорило не среднее сознаніе, не толпа, все нивелирующая и сглаживающая всѣ различія, но—*лучшее сознаніе эпохи*, находившее своихъ выразителей и истолкователей въ лицѣ тѣхъ немногихъ гимнославителей или гимнотворцевъ, которые еще слышали въ себѣ отзвуки былыхъ высокихъ вѣрованій, хранившихся теперь лишь въ смутномъ воспоминаніи. Если процессъ создаванія гимновъ Ригъ-Веды есть процессъ *органический*, вырастающій изъ прошлаго и рождающій будущее; если, съ другой стороны, исходной точкой для него, какъ мы разъясняли выше, дѣйствительно служили *востолжнанія* о высокихъ монотеистическихъ вѣрованіяхъ, данныхъ человечеству первоначально путемъ сверхъестественнымъ: то въ Ригъ-Ведѣ должны быть указанія, пусть неясныя и отрывочныя, на эти первоначальныя вѣрованія,—какъ бы обломки прошлаго, теперь забытаго, міросозерцанія. И въ самомъ дѣлѣ, изучая Ригъ-Веду съ этой точки зрѣнія, въ ней можно, хотя иногда и не безъ труда, подъ поверхностными и часто грубыми слоями, вскрыть болѣе глубокіе слои, болѣе чистыя религиозныя представленія и болѣе древнія традиціи, чѣмъ традиціи эпохи Ригъ-Веды.

Важность только что указаннаго методологическаго приѣма толкованія и пониманія Ригъ-Веды уже сознана представителями современной индологіи и плодотворность этого приѣма блестящимъ образомъ оправдана на успѣшномъ рѣшеніи при его помощи нѣкоторыхъ существенныхъ вопросовъ и прежде всего вопроса о первоначальномъ *вышемъ Божествѣ* Ригъ-Веды. Говоря строго въ Ригъ-Ведѣ нѣтъ высшаго Божества, то есть нѣтъ ни одного *спеціально къ Нему обращеннаго*, гимна. Но за то въ гимнахъ, *обращенныхъ къ другимъ божествамъ*,—главнымъ образомъ въ формѣ сравненій, ненамѣренныхъ и случайныхъ, вскользь и мимоходомъ брошенныхъ замѣчаній,—достаточно указаній на Него, какъ на нѣчто, для поэтовъ совершенно извѣстное и самопонятное. *Азура-Дьяусъ-Питарь*, Самосушій-Свѣтоподатель-Отець, воспоминаніе о которомъ, какъ о высшемъ Божествѣ, очевидно уже угасло въ *среднемъ сознаніи* эпохи Ведъ, для представителей *луч-*

жизно сознанія, для возвышавшихся надъ толпою гимнотворцевъ, все еще продолжалъ быть не только Великимъ Богомъ отцевъ, свѣтлымъ отголоскомъ золотой древности, но и живымъ идеаломъ, которымъ, какъ единственно надежнымъ критеріемъ (*tertium comparationis*), такъ сказать, измѣрялось самое божественное достоинство и всѣхъ остальныхъ божествъ. Какъ обломокъ прежняго міросозерцанія, какъ обрывокъ сказаній объ иномъ, болѣе свѣтломъ, мірѣ, какъ непорванная золотая нить изъ преданія о золотой юности человѣчества, вѣра въ Азуру-Дьяуса-Питара, замѣчанія объ этомъ Высшемъ Божествѣ, объ этомъ Идеалѣ божественности, повсюду влетаютъ въ прихотливую ткань Ведійской мифологій².

Три великихъ идеи вступили въ религіозное сознаніе индійцевъ Ведійской эпохи вмѣстѣ съ перешедшимъ къ нимъ по традиціи представленіемъ и именемъ этого высшаго Божества, — идеи 1) *саможизненности* (Асура) Божества, 2) Его *свѣтлой и свѣтоподательной* природы (Дьяусъ) и, наконецъ, 3) Его *отчужденнаго отношенія* къ міру и людямъ (Питаръ). Здѣсь мы стоимъ, такъ сказать, у колыбели позднѣйшихъ богословско-философскихъ идей, но, конечно, облеченныхъ, сообразно общему уровню развитія ихъ носителей и выразителей, въ чувственно-конкретную форму.

Всмотримся ближе въ эти идеи или, точнѣе сказать, въ зародки этихъ идей, сохранившіеся въ Ригъ-Ведѣ.

Азура, — «Живой», олицетворенное Дыханіе и Жизнь, Владыка источниковъ дыханія и жизни³, — для выразителей лучшаго со-

² О высшемъ Божествѣ ариевъ, сохранившемся и въ воспоминаніи индійцевъ древнѣйшаго періода Ведійской эпохи, см. превосходную, по тщательности обработки, монографію извѣстнаго индолога *Bradke: Dyäus Asura, Ahura Mazda und Asuras. Halle. 1885. XVII+128. Sp. 1) James Darmesteter: Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris. 1876 (особенно pp. 67 и слѣд.); 2) James Darmesteter: Le Dieu Suprême dans la mythologie indo-européenne (Revue de l'histoire des religions, I, 1880, pp. 305—326), 3) Adolf Brodbeck: Zoroaster. Ein Beitrag zur vergleichender Geschichte der Religionen und philosophischen Systeme. Leipzig, 2-te Aufl.*

³ *Asura*, — отъ *asu* (употреблено въ Ригъ-Видѣ только два раза и оба раза въ связи съ эпитетомъ *Jiva* — живой, I. 113. 16; 140. 8), *дыханіе, дыханіе, жизнь, Athem*, какъ переводить *Макс Мюллеръ* (Op. cit. 227), *souffle, vie*, какъ переводить *Bergaigne* (Les Dieux souverains de la religion védique. Paris, 1877, p. 71), — есть „тотъ, кто обладаетъ дыханіемъ и жизнью“, „Владыка источниковъ дыханія и жизни, почерпающій изъ нихъ по своей волѣ“.

знанія Ведійской эпохи есть Богъ $\chi\tau\acute{\epsilon}\xi\sigma\upsilon\gamma\upsilon$. Его, такъ сказать, «азурность» (asurya) не только довлѣетъ для Него самого, обусловливая Его собственную независимость и божественность, но именно *черезъ нее*, черезъ общеніе въ свойствахъ Азуры и вступленіе въ Его жилище,—именно черезъ это, и только черезъ это, и остальные боги Ведійскаго пантеона, даже высшіе между богами, получаютъ свою истинную божественность. «Я, Варуна,—Царь: (ибо) для меня хранятъ боги (Девы) изначальныя свойства (asuryāpi-азурность) верховнаго Владыки» т.-е. Азуры ⁴. «Тебѣ, о Индра, богами сполна отданы власть и мѣсто Азуры,—азурность (asuriam) Дьауса тебѣ дана» ⁵. Итакъ, быть, какъ Азура, имѣть такую-же, какъ Она, азурность: вотъ чѣмъ, по глубочайшему сознанію Ведійскихъ поэтовъ, обусловлена божественность другихъ боговъ и вотъ въ чемъ критерій для опредѣленія ихъ достоинства, высоты и значенія. И вотъ почему, хотя, даже въ сознаніи лучшихъ людей Ведійской эпохи, воспоминаніе о древнемъ Азурѣ отнюдь не могло равняться, по интенсивности и силѣ, съ яркими образами позднѣйшихъ боговъ, однако иногда, въ минуты особеннаго вдохновеннаго просвѣтленія и религіознаго восторга, оно пронизывало густую мглу этихъ міеологическихъ образовъ и, озаряя сознаніе поэта своимъ особеннымъ свѣтомъ, будило въ немъ потребность обращаться съ молитвою непосредственно къ Нему, Азурѣ. Среди однотонныхъ гимновъ какимъ-нибудь Марутамъ, въ душѣ поэта вдругъ пробуждается иногда воспоминаніе объ Азурѣ и, какъ обрывокъ иныхъ мотивовъ и лучшихъ былыхъ пѣсенъ, прорывается наружу вѣчное томленіе души человѣческой по Немъ,—Азурѣ: «сойди къ намъ съ этимъ громомъ, излейся съ этой тучей, Азура, Отче нашъ» ⁶).

Bergaigne, 71. Ср. *Bradke*, op. cit. 29. Ср. еще 1) P. B. III. 38, 4: Gross ist des Stieres (Agni's), des Asura, Name. P. B. III, 38, 7: Immer neue Gestalten haben sie, die mit asurischer Eigenart bekleidet sind. 2) P. B. x, 74 2: „der Ruf dieser (der Opferveranstalter) dringt zum asurischen Himmel“... — Изъ гимна къ ами, по переводу *Foy* въ *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, B. XXXIV (Neue Folge B. XIV), 231—2.

⁴ P. B. IV. 42. 2,—по переводу *Bradke* (op. cit., 31, стр. 30—2): Ich, Varuna, bin der König: für mich halten (die Dévas) jene uralten Attribute des höchsten Herrschers aufrecht (d. i. sie haben dieselben auf mich übertragen).

⁵ P. B. VI, 20. 2,—по переводу *Bradke* (op. cit., 27 стр. 32): Dir, o Indra, ward von den Dévas insgesamt eine Asurastellung, die der Asurastellung des Dyaus gleicht, vollständig eingeräumt.

⁶ P. B. V. 83. 6. Ср. у *Dr Edmund Hardy*: Die Vedisch - brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster. 1893. S. 24.

Идея Азуры, олицетворенных дыханія и жизни («Живой»), въ своей чистой формѣ, была, конечно, слишкомъ отвлеченна для того, чтобы ее могло удержатъ, именно въ этой чистой и безпримѣсной формѣ, конкретное и пластичное сознаніе древняго человѣка. Вотъ почему, въ тѣхъ *падахъ* (строфахъ), которыя своимъ очевиднымъ отрывочно-вставочнымъ характеромъ, своею дистармоніей, по буквѣ и смыслу, съ гимнами, своимъ, наконецъ, однообразно-стереотипнымъ характеромъ, несомнѣнно указываютъ на *до-Ведійское время* ⁷,—въ этихъ *падахъ* мы находимъ имя Азуры тѣсно связаннымъ, неразрывно ассоціированнымъ съ другимъ, болѣе выразительнымъ и конкретнымъ именемъ высшаго Божества: съ именемъ Дьяусъ ⁸. Свѣтлый и Свѣтоносный, Свѣтоподатель и Просвѣтитель, Источное Начало свѣта и всего свѣтлага,—Дьяусъ возвышенъ надъ всеми богами, какъ ихъ общій отецъ, глава и распорядитель, указывающій богамъ сферы ихъ дѣятельности и дающій силы для ихъ исполненія. *Черезъ Него* Варуна и Митра блудутъ свои неложные, правые пути (VII. 66, 18 ср. IV, 3. 5); *Имъ* Индра побѣждаетъ силы темнаго царства злыхъ духовъ (VII, 84, 2. III, 38, 5), VI, 72. 3). *Черезъ Него* боги низводятъ на землю дождь и разрѣшаютъ благотворныя грозы ⁹. *Онъ* даетъ мужество Марутамъ, «сынамъ и героямъ, Дьяуса» и т. д. ¹⁰. *Ему* «высокому Дьяусу», *ему одному*,

⁷ Въ Р. В. есть строфы или фразы, которыя, лишь съ малыми измѣненіями, а иногда и совсѣмъ безъ измѣненій, встрѣчаются въ различныхъ пѣсняхъ и книгахъ, при чемъ лишь съ трудомъ могутъ быть поставлены въ литературно-логическую связь съ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ онѣ встрѣчаются, и выражаютъ понятія, чуждыя среднему сознанію Ведійской эпохи. Какъ справедливо замѣтилъ еще *Ауфрехтъ* (*Rigveda*, 2, р. XII) здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ формулами, сложившимися въ отдаленной древности и хранившимися по преданію, въ качествѣ священнаго наслѣдія, — безъ измѣненій (*Bradke*, *op. cit.*, 9—11). Въ числѣ этихъ *падъ* видное мѣсто занимаютъ тѣ, въ которыхъ связаны имена *Азуры* и *Дьяуса* (см. перечень и объясненіе важнѣйшихъ изъ этихъ *падъ* у *Bradke*, *op. cit.*, 44—48; ср. *Alfred Ludwig: Die Mantraliteratur und das alte Indien, als Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda. Prag. 1878.* У *Ludwig'a* перечислены мѣста, въ которыхъ связаны имена Дьяуса и Азуры (S. 312).

⁸ Отъ *div* или *diu*. См. у *Макса Мюллера*, *op. cit.*, 318—9.

⁹ Р. В. II, 27, 15. IV, 1, 10. V, 83, 6. V. 84, 3. V, 63, 1. VI, 13, I. II, 13, 7. VII, 3, 6. I, 100, 13. I, 58, 2. IV, 10, 4. X, 67, 5. X, 45. 4; X, 44, 8. IX, 87, 8. IX, 86, 9.

¹⁰ *Ludwig*, *op. cit.*, 312—3.

принадлежитъ «самостоятельная власть»¹¹, которая съ Дьяуса переносится затѣмъ уже и на другихъ боговъ и даже на самого могущественнаго побѣдителя Индру.

Воплотившись въ образѣ Дьяуса - Свѣтоподателя, отвлеченная идея Азуры получила уже довольно конкретную форму. Но даже и въ этой формѣ она все же была бы непосильна и чужда сознанию древняго человѣка, если бы не приняла болѣе близкаго и знакомаго ему образа, образа Отца (= родителя = родоначальника),—если бы Азура-Дьяусъ въ то же время не былъ *Pitā ganiā* (= pater genitor, πατήρ γενετήρ). И дѣйствительно, въ *pa-dax*, несомнѣнно до-ведійскаго происхожденія, мы находимъ имена Pitā и Dyaus въ такой же нерасторжимо - тѣсной связи, въ какой, въ другихъ падахъ, стоитъ, какъ мы видѣли выше, имена Дьяуса и Азуры. Это, конечно, было естественнымъ завершеніемъ процесса. Азура-Дьяусъ, Отецъ боговъ, дарующій имъ свою азурность и свѣтоносную силу, тѣмъ самымъ есть, конечно, уже и Отецъ поклонниковъ этихъ боговъ. И вотъ почему *идея отчества*, равно какъ и соответствующая ей *идея сыновства*, по вѣрному замѣчанію одного изъ крупныхъ авторитетовъ въ области современной индологіи¹², есть центральная идея Ригъ-Веды, господствующая надъ всѣми остальными. Впрочемъ, если бы санскритологи и не нашли въ Ригъ-Ведѣ имен и имени Бога-Отца, то,—такъ какъ эта идея и это имя существуютъ у всѣхъ народовъ арійскаго происхожденія,—они должны были бы скорѣе сознаться въ своемъ, все еще недостаточно точномъ и полномъ, знакомствѣ съ Ригъ-Ведою, чѣмъ категорически отрицать присутствіе въ ней этихъ идей: идея Бога - Отца *должна быть* въ Ведахъ,

¹¹ I, 54, 3; по переводу Hardy (op. cit, S. 24): Dem hohen Dyaus die *Selbstherrschaft* (svakshatram) gebührt. Grassmann понимаетъ svakshatram въ смыслѣ самоопредѣленія: Dem hohen Himmel (Dyaus),.... dessen *kühner Sinn sich selbst bestimmt* (Rig-Veda, übers. von Grassmann, 2-ter Th., S. 58). Очень интересное мѣсто: поэтъ начинаетъ свой гимнъ обычнымъ изображеніемъ физическихъ свойствъ героя-работорца Индры, который всплываетъ потоки, заставляетъ шумѣть лѣса; но потомъ, когда нужно указать на его высшее положеніе въ сонмѣ боговъ, на его *самостоятельную власть* или *самоопредѣленіе*, предъ его сознаниемъ внезапно встаетъ образъ „высокаго Дьяуса“, какъ единственнаго истиннаго критерія и мѣры свойствъ Индры. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою типичный образчикъ тѣхъ вставочныхъ падовъ, о которыхъ мы только что говорили.

¹² Prof. Paul Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig, 1894. I-ter B. 1-te Abtl., S. 90—1.

какъ ихъ основной нервъ, и вотъ почему ея открытіе было для санскритологовъ не случайною находкою, но—эмпирическимъ оправданіемъ вывода, добытаго дедуктивнымъ методомъ изъ фактовъ сравнительнаго языкознанія и сравнительной миеологии¹³.

Азура-Дьяусъ-Питаръ выражаетъ существенно важный, одинъ изъ основныхъ моментовъ Ведійской религіи и мы должны сосредоточить на немъ весь тотъ,—къ сожалѣнію малый,—свѣтъ, который по этому вопросу даетъ намъ Ригъ-Веда.

Мы не должны, конечно, преувеличивать значенія и силы свѣдѣтельствъ Ригъ-Веды объ этомъ высшемъ Богѣ до-Ведійской эпохи. Но, съ другой стороны, мы не должны и умалять ихъ. Въ эпоху Ригъ-Веды Азура-Дьяусъ-Питаръ уже пересталъ быть Владыкою душъ и сердець религіозно-настроенныхъ людей. Онъ уже отступилъ въ темную глубину смутныхъ воспоминаній, относящихся къ иному міру, къ иному кругу идей и чувствъ. Отрывочныя указанія на него почти совершенно теряются въ необозримой массѣ Ведійскихъ гимновъ. Все это такъ. Но, съ другой стороны, какъ бы ни были скудны въ Ригъ-Ведѣ указанія на это высшее Божество, они несомнѣнно есть. Пусть они теряются въ общей массѣ Ведійскихъ гимновъ. Но, вслѣдствіе этого, они, конечно, не теряютъ своего научнаго значенія и доказательной силы. Совершенно напротивъ,—именно эта скудость данныхъ и

¹³ „Нѣкоторые санскритологи, — говорилъ въ 1878 г. Макс Мюллеръ, — кажется, все еще сомнѣваются, дѣйствительно ли существуетъ въ Ригъ-Ведѣ такое Божество (Дьяусъ Пита или Питаръ) и они ссылаются на позднѣйшую индійскую литературу, въ которой, конечно, нельзя найти слѣдовъ Божества Дьяуса въ мужескомъ родѣ: Дьяусъ находится тамъ лишь въ женскомъ родѣ и обозначаетъ просто небо. Но мнѣ всегда казалось однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ открытій, которыми мы обязаны изученію Веды, именно то, что въ древнихъ Ведійскихъ гимнахъ оказалось Божество, о Которомъ было извѣстно, что Оно существуетъ и у грековъ (какъ Ζεύς πατήρ), и у римлянъ (какъ Jupiter), и въ Едѣ (какъ Tūt), и въ древне-германской религіи (какъ Ziu) и относительно Котораго санскритологи были убѣждены, что Оно должно существовать и въ древнѣйшемъ санскритѣ, но Котораго тѣмъ не мѣнѣе нигдѣ нельзя было найти. Въ Ригъ-Ведѣ оно явилось внезапно и не только какъ Dyauṣ (mascul.), но и какъ Dyauṣ-Pitā, Отецъ небесный, въ такомъ же тѣсномъ сочетаніи этихъ двухъ словъ, какое мы находимъ въ латинскомъ языкѣ, въ словѣ Ju-piter. Здѣсь дѣйствительно случилось нѣчто подобное тому, что случается, когда съ помощью сильнаго телескопа вдругъ находятъ звѣзду, которую уже давно искали и притомъ находятъ именно на томъ самомъ мѣстѣ небеснаго свода, гдѣ, на основаніи точныхъ расчисленій, ее и слѣдовало найти“. Max Müller, op. cit., 318.

ихъ своеобразно - отличительный характеръ придаютъ имъ особенную цѣнность.

Прежде чѣмъ перейти къ изученію дальнѣйшихъ моментовъ древне-индійскаго религіознаго сознанія, мы должны здѣсь еще разъ сосредоточить свое вниманіе на этихъ цѣнныхъ показаніяхъ и окинуть общимъ взглядомъ сказанное доселѣ.

Фактъ, который служить для насъ точкой отправленія и базисомъ нашихъ выводовъ, состоитъ въ томъ, что въ текстѣ Ведійскихъ гимновъ встрѣчаются строфы или «пады», которыя, какъ по своему *строенію*, такъ и по своему *смыслу*, носятъ очевидно вставочный характеръ. По своему *строенію*: ибо они стоятъ внѣ логико-грамматической связи съ тѣмъ мѣстомъ даннаго гимна, въ которомъ мы ихъ находимъ, и не подчиняются законамъ ритма и ремы, опредѣляющихъ размѣръ даннаго гимна. По своему *смыслу*: ибо говорятъ о такомъ Богѣ, который уже чуждъ *среднему сознанію* Ведійскихъ поэтовъ, стоитъ внѣ цикла Ведійскихъ Божествъ, которыя, въ отношеніи другъ къ другу, всѣ равно велики, въ отношеніи же къ Азурь-Дьяусу-Питару, ихъ общему Отцу, всѣ равно не велики. И вотъ спрашивается: какъ мы должны смотрѣть на эти вставочныя строфы или пады, — должны ли видѣть въ нихъ проявленія *свободнаго творчества* Ведійскихъ поэтовъ, которые, повинаясь лучшимъ инстинктамъ человѣческой природы, возвышались въ эти мгновенія своею мыслію и своимъ чувствомъ надъ обычнымъ мифологическимъ сознаніемъ толпы, или должны видѣть лишь *проблески забытыхъ воспоминаній* изъ другого, болѣе свѣтлаго, хотя и отступившаго въ глубину сѣдой древности, міра?

На этотъ вопросъ не можетъ быть двухъ отвѣтовъ. Мы не можемъ видѣть въ указанныхъ вставочныхъ падахъ проявленій свободнаго творчества по двумъ причинамъ: во-первыхъ, вслѣдствіе ихъ очевидной *механичности* и, во-вторыхъ, вслѣдствіе ихъ *однообразія*. Вслѣдствіе *механичности*. Есть въ Ригъ-Ведѣ тексты, достаточно ясные и опредѣленные, въ которыхъ Дьяусъ вводится, какъ Богъ, уже отгѣсненный на задній планъ, забытый и оставленный, Который иногда самъ смиренно склоняется предъ новымъ божествомъ — побѣдителемъ¹⁴. И, однако, этотъ,

¹⁴ См. наприм., P. B. VI, 20, 2: Dir, o Indra, ward von den Göttern insgesamt dieselbe Asurastellung wie die des Dyäus, vollständig eingeräumt..., По переводу *Bradke*, op. cit., 32. *Грассманъ*, вмѣсто *Asurastellung*, ставитъ: die ganze

столь униженный въ *среднемъ* религіозномъ сознаніи, Богъ названъ Азурой, т.-е. истиннымъ Богомъ, Богомъ по преимуществу. Не ясно ли, что мы имѣемъ здѣсь предъ собою такъ сказать застывшую, полумеханически повторяемую съ времянь глубокой древности, формулу, закрѣпившую нерасторжимо тѣсную связь Азуры съ Дьяусомъ? Если мы не примемъ этого предположенія, то слова Ведійскихъ поэтовъ будутъ звучать для насъ самою жестокою пропіею. Въ самомъ дѣлѣ назвать побѣжденнаго, безсильно склонившагося, наприм., предъ Индрой и, слѣдовательно, утратившаго уже свою «самоисточную власть», свое «самоопредѣленіе» и «самодержавіе» Дьяуса *Азурой*, т.-е. истиннымъ Богомъ,—не значить ли еще болѣе унижать уже униженнаго *Великаго*? Итакъ, или пропія,—жестокая и непонятная,—или полумеханическое воспоминаніе. И ясно, каковъ долженъ быть нашъ выборъ: очевидно мы имѣемъ предъ собою въ такихъ случаяхъ *вставочныя пады*, традиціонно-механическія формулы. Къ тому же выводу обязываетъ насъ, какъ мы сказали выше, и *однообразіе* относящихся къ Дьяусу пады въ гимнахъ, принадлежащихъ различнымъ гимнотворцамъ. Пришлось бы, въ самомъ дѣлѣ, слишкомъ многое отнести на долю случая, если-бы, для объясненія указаннаго однообразія, мы не признали простой и въ то же время совершенно достаточной причины: традиціоннаго характера этихъ пады или, точнѣе—этой пады, такъ какъ въ разныхъ гимнахъ, лишь съ легкими вариациями, повторяется въ сущности одна пада ¹⁵.

Итакъ, у представителей *лучшаго сознанія* Ведійской эпохи еще хранился образъ древняго Азуры-Дьяуса-Питара, хотя уже значительно потускнѣвшій, озарявшій своимъ лучезарнымъ свѣ-

Gottesfülle. Ist,—добавляетъ, по этому поводу *Брадке*,—*ist asurya*=ganze Gottesfülle, so wäre Asura=ganzer, voller Gott, also Gott, какъ ἑσθην, höchster Gott. Es dürfte schwer sein, einen wesentlichen Unterschied zwischen der „ganzen Gottesfülle“ und der „höchsten Götterherrschaft“ herauszufinden.

¹⁵ Вопросъ объ этихъ вставочныхъ, стереотипно-однообразныхъ *падахъ* обстоятельно и вполне убѣдительно, по нашъ взглядъ, разъясненъ у *Брадке* (op. cit.).—Мы увидимъ, при дальнѣйшемъ изложеніи Ведійской религіи, что въ религіозномъ сознаніи индійцевъ этой эпохи (=въ пантеонѣ Ведійскихъ божествъ) происходило нѣчто въ родѣ періодическихъ революцій: время отъ времени божества возмущались противъ Дьяуса и стремились узурпировать его свойства. Ясно, что эти послѣднія представляли для нихъ нѣчто *цѣнное само по себѣ*, чрезъ что боги низшаго порядка хотѣли достигнуть и упрочить за собою, въ глазахъ своихъ читателей истинно-божественное значеніе.

томъ сознание лишь въ моменты его особеннаго просвѣтленія. Мы увидимъ далѣе, что все дальнѣйшее развитіе Ведійской религіи *предполагаетъ* собою воспоминаніе объ этомъ высшемъ Божествѣ, какъ точкѣ отправления, критеріи и движущемъ нервѣ всего миеологическаго процесса. Этотъ процессъ, если отвлечься отъ всѣхъ его конкретныхъ подробностей, затемняющихъ и даже совсѣмъ закрывающихъ его чистую сущность, и сосредоточиться лишь на его общей схемѣ, можетъ быть выраженъ въ формѣ слѣдующаго силлогизма.

Major: Истинный Богъ есть Азура-Дьяусъ-Питарь, обладающій свойствами, опредѣляемыми смысломъ его трехосновнаго имени (какъ оно было разъяснено нами выше).

Minor: Новые Божества (Варуна, Индра и пр.) обладаютъ теми же, какъ Азура-Дьяусъ-Питарь, свойствами, унаслѣдованными ими, какъ сынами Дьяуса, или перенесенными на нихъ поклонниками, по ихъ заслугамъ.

Conclusio: Слѣдовательно, они такъ же (какъ и Азура), суть истинные боги.

Въ теченіе вѣковъ приведенная формула безконечно варіировалась, разнообразилась и осложнялась. Мѣнялись генерации боговъ. Мало-по-малу угасалъ первоначальный смыслъ предикатовъ и признаковъ божественности и подижнялся другимъ, менѣе возвышеннымъ. Такимъ образомъ, религіозное сознание становилось все менѣе и менѣе требовательнымъ къ новымъ богамъ, и Ведійскій пантеонъ безмѣрно разрастался. Но при всемъ томъ формула, хотя и съ измѣненными уже смысломъ, жила въ сознаніи Ведійскихъ поэтовъ и тайно управляла миеологическимъ процессомъ: попрежнему, съ начала и до конца процесса, лишь участіе *отчей азурности и сѣтлостности* дѣлало новое божество подлиннымъ Божествомъ. Очевидно, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ такимъ *фактомъ* или точнѣе, *факторомъ* Ведійскаго миеологическаго процесса, реальность котораго въ самой Ригъ-Ведѣ столь несомнѣнна, что данная сравнительной миеологіи, заставляющая предполагать и въ Ригъ-Ведѣ тоже самое верховное Божество, которое находится въ древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ другихъ арійскихъ народовъ,—эти данныя получаютъ лишь второстепенное значеніе: они увеличиваютъ, конечно, число доказательствъ, но и безъ нихъ, безъ этихъ дополнительныхъ справокъ въ сравнительной миеологіи, для того, кто захотѣлъ бы ограничиться данными только Ригъ-Веды, вышеуказанный фактъ,—

наличность у поэтовъ Ведійской эпохи воспоминанія о древнемъ Азурь-Дьяусь-Питарь,—стоитъ совершенно твердо.

II.

Варуна, какъ конкретное откровеніе Дьяуса-Азуры-Питара въ религіозномъ сознаніи древнѣйшихъ арійцевъ и какъ Его замѣститель.

Дьяусь-Азура-Питарь, высокое Божество до-Ведійскаго періода, Отецъ обитателей общеарійской первородины, не послѣдовалъ за своими беспокойными и непостоянными поклонниками, когда они, покинувъ первородину, двинулись къ юго-востоку. Лишь тусклое воспоминаніе объ этомъ благомъ, отечески-заботливомъ Подателѣ жизни и свѣта несли съ собою эти вольные изгнанники, но отечески заботливой руки Его надъ собою уже не чувствовали. Ибо пустыня, въ которую теперь переселялись индійцы, не была бы пустынею, но была бы покрытою зеленою долиною, и солнце не сжигало бы своими знойными лучами, но тихо и кротко свѣтило бы, какъ въ счастливой первородинѣ, если бы съ ними послѣдовалъ ихъ свѣтолюбный Жизнеподатель - Отецъ... Нѣтъ, Онъ теперь далекъ отъ нихъ—этотъ, когда то близкій, Богъ!

И вотъ въ нихъ пробудилась тоска по Немъ, желаніе снова найти Его. И, конечно, прежде всего, они стали искать Его въ мѣстѣ его обитанія,—въ небѣ. Они стали всматриваться въ это необъятное южное небо, съ его удивительно-прозрачною атмосферой днемъ и чарующею прелестью звѣздныхъ ночей, но нашли въ немъ, конечно, лишь то, что только и могли найти,—нашли *олицетворенныя прозрѣнія* своей тоски по Дьяусь, Его образы (аспекты) и выраженіе Его потенцій. Тоска по Богѣ *отцовъ* вызвала къ жизни кроткій образъ *Арьямана* (Aryaman),—племенного бога арійцевъ (*deus aricus*), ихъ національнаго бога по преимуществу¹⁶. Чувство сиротства, покинутости нашло себѣ исходъ въ надеждѣ на *Митру*,—божество близкое и участливое, какъ *другъ*¹⁷. Наконецъ, идея властительства, державной силы «Вла-

¹⁶ *Bollensen: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. 41, 503. Cit. apud Hardy, op. cit. 56—231.*

¹⁷ Хотя филология слова *Mitra* спорна (см. у Ludwig'a, op. cit., 314: ist es ungewiss, ob man Verbalwurzel *mā*, oder *mi*, oder endlich *mī* als Wurzel annehmen soll. cfr. *Hillebrand: Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. 1877. Breslau. Ss. 113—4*), однако значеніе его (по употребленію

дыки источниковъ жизни» нашла свое выраженіе въ *Варунѣ*, Владыкѣ неба и всего поднебеснаго ¹⁸. *Варуна*, *Митра*, *Арьяманъ*,—эта верховная триада адитій, существъ свободныхъ отъ всякихъ ограниченій ¹⁹—вмѣстѣ съ сонмомъ другихъ адитій, образовали новую генерацию боговъ, которые заступили теперь мѣсто далекаго Азуры.

Варуна есть центральный мифологическій образъ древнѣйшаго періода Ведійской эпохи, частіе — эпохи поклоненія адитіямъ. Другъ-*Митра*, — какъ всякій мягко-сердечный другъ, у котораго доброта отнимаетъ характеръ,—почти совсѣмъ лишень индивидуальности въ сравненіи съ ярко выраженною индивидуальностью его властительнаго наперсника, Варуны ²⁰. Равнымъ образомъ и

въ Ведахъ) совершенно несомнѣнно: „другъ“, „союзникъ“, „неразрывный членъ пары“ (см. у Bergaigne'я, op. cit. 110 слѣд., 134). Слово *Mitra* является въ Ведахъ то какъ собственное имя одного изъ Адитій, то какъ нарицательное имя, въ такомъ случаѣ, прилагается также и ко многимъ другимъ божествамъ (см. у Бергэня).

¹⁸ Фил. слова Варуна см. ниже, примѣчаніе 51-е.

¹⁹ *Aditi* (корень *di*—связывать) несвязанный, свободный,—свободный отъ всякихъ ограниченій, узъ,—абсолютный, Bergaigne: op. cit., p. 89. Омденбергъ (Die Religion des Veda. Berlin. 1894. S. 203 слѣд.), присоединяясь къ этому мнѣнію о корневомъ значеніи слова, справедливо возстааетъ противъ узкаго пониманія „несвязанности“ и „свободы“ адитій въ смыслѣ свободы отъ ограниченій физическихъ (временно-пространственныхъ).—(См. Colinet: Étude sur le mot Aditi, 1893. Aditi—такова сущность монографии Колине,—толковали различно. По Роту, это вечный неуспасимый свѣтъ, озаряющій Адитій и, съ другой стороны, самъ ими порождаемый (Z. d. D. M. G. VI); по М. Мюллеру, „видимая безконечность“; по Берто, ce qui est sans lien, la liberté (II, 88); по Мюир'ю, la nature universelle etc. Авторъ, прежде самъ раздѣлявшій это мнѣніе (т. е. мнѣніе объ абстрактномъ характерѣ Aditi), теперь думаетъ, что Адити всегда была божию личною, хотя въ Р. В. ея имя употреблялось иногда съ дополнительными абстрактными отгѣнками. Зерно понятія Адити,—понятія во всякомъ случаѣ, неопредѣленнаго,—по автору: la source des biens ou des richesses. Тамъ, гдѣ это слово ставится рядомъ съ словомъ *Dyaus* (V, 59, 8; X, 63, 3), оно означаетъ: le ciel, source féconde des biens (88). Ср. Colinet: Étude sur le mot Aditi (Le Museon, XII, 1893, 81 и слѣд.).

²⁰ Es kann keinem Zweifel unterworfen sein,—говоритъ Людвигъ (op. cit., 314),—dass *Varuna* eine jüngere Gestalt des *Dyaus* ist. Что Варуна есть *Gestalt* Дьяуса, это есть довольно установленное мнѣніе (мнѣніе всѣхъ тѣхъ санскритологовъ, которые свободны отъ навлонности разсматривать исторію Ведійской религіи съ натуралистическо-эволюціонной точки зрѣнія). Но что эта *Gestalt* есть eine jüngere, — это выраженіе, конечно, нужно понимать cum grano salis и относительно. *Varuna*, — справедливо замѣчаетъ Гиле-

Арьяманъ только утверждаетъ свою самостоятельность—больше въ своемъ имени, чѣмъ въ своихъ свойствахъ и функціяхъ и, поэтому, является, въ сущности, столь же пассивнымъ членомъ божественной триады, какъ и Митра. Тѣмъ необходимѣе, поэтому, намъ пристальнѣе всмотрѣться въ образъ Варуны: по нему мы должны судить и о другихъ адитіяхъ, свойства которыхъ, за многими несущественными подробностями индивидуально-личнаго характера, совпадаютъ со свойствами Варуны. Итакъ, что такое Варуна по его отношенію къ Дьяусу, другимъ Адитіямъ (и девамъ), людямъ и природѣ?

Отношеніе Варуны къ Дьяусу настолько тѣсно, что, съ извѣстной точки зрѣнія, Варуну можно разсматривать просто, какъ образъ Дьяуса²¹,—какъ иное выраженіе той же мнeологической концепціи, того же идейнаго содержанія, какъ новую форму той же самоисточной *азурности*, которую въ до-Ведійскую эпоху сосредоточивалъ въ себѣ Дьяусъ. Сынъ Азуры²² и, потому, прямой и законный наслѣдникъ отчей *азурности*²³, Варуна самъ является, какъ новый *Азура*²⁴,—столь же истинный, какъ Азура и какъ Азура же древній (Дьяусъ). Но, конечно, выступивъ въ новой мнeологической формѣ, прежняя идейная сущность опредѣлилась съ новой стороны, соотвѣтственно новымъ потребностямъ и измѣнившимся обстоятельствамъ. Тогда какъ до-Ведійскій Азура, при своей абстрактно-денстической концепціи, являлся «Владыкою источниковъ дыханія и жизни», лишь въ самомъ общемъ смыслѣ,—новый Азура, сообразно своему конкретно-активному ха-

брандтъ (Alfr. Hillebrandt: Varuna und Mitra. Ein Beitrag sur Exegese des Veda. Breslau. 1877. S. 109—110 ср. Cap. IX) ist, wenigstens seiner Gestalt nach, eine in die arische Zeit hinaufreichende Götterscheinung.

²¹ Varuna est l'aspect sѣvѣre de la divinitѣ, comme Mitra... l'aspect propice (Bergaigne op. cit., 115), два аспекта одного и того же сокрывшагося Божества (Дьяуса).

²² *Asurasya* (V. 85. 5), то-есть *премникъ* или *прирожденный наслѣдникъ* азурности, сынъ,—см. Bradke, 73. Geldner-Kaegi (Siebenzig Lieder des Rigveda, Tübingen, 4) и Grassman (1,228), вѣроятно, по ихъ примѣру обездвѣчиваютъ выраженіе подлинника (переводятъ: *d. hochberühmte Gott*).

²³ *Asurya* (совокупность свойствъ и предикатовъ Дьяуса) усвоается одному Варунѣ: IV, 42, 2; Варунѣ вмѣстѣ съ Митрою: VII, 66, 2; VIII, 25, 3. II, 27, 4 (ср. стихи 3 и 8); VII, 65, 1; V, 66, 2 (ср. Bradke, op. cit., S. 31—4, 37—8).

²⁴ II, 27, 10 (Bradke, op. cit. 41—2); X, 132, 4 (ibid); VIII, 42, 1 (Bradke, 72); III, 55, 6 (ibid.); II, 28, 7 (ibid). Варуна вмѣстѣ съ Митрою называются *Азурой*: VII, 65, 2; VIII, 25, 4; I, 151, 4 (Bradke: 37 ср. 69, 59, 73).

рактору, является *началомъ осуществляющимъ, приводящимъ въ движеніе и дѣйствіе, сокровенную силу древняго Азуры*, такъ сказать переводящимъ источники дыханія и жизни изъ состоянія потенциальнаго и скрытаго въ состояніе активное и живое²⁵. Преклоняя древняго Азуру Дьяуса на милость, Варуна заставляетъ его же посылать на землю свои дары—наприм., благотворный дождь²⁶ и пр. Говоря иначе, тогда какъ древній Азура являлся *источнымъ* или творческимъ началомъ небесныхъ благъ, нисходящихъ на землю, такъ новый Азура, Варуна, является ихъ фактическимъ (дѣйствительнымъ) *обладателемъ и раздателемъ*,—воплощеніемъ телеологически-провиденціального момента въ постепенно развивавшемся и уяснявшемся сознаниіи древнихъ индійцевъ о Божествѣ²⁷. *Варуна есть Азура, открывшійся воннѣ*. Въ противоположность отчески-кроткой и сокрытой, въ себѣ заключенной, азурности Дьяуса, открывшаяся воннѣ азурность Варуны опредѣлилась частіе, какъ его *царская власть и вседержительство*. *Царь и Вседержитель*: вотъ самые обычные эпитеты Варуны! И когда стала меркнуть и угасать память о древнемъ Азурѣ,—Варунѣ была усвоена власть *и надъ нимъ*: раздатель отчихъ даровъ превратился въ Царя-Единовластителя надъ смертными и бессмертными, не исключая и Дьяуса²⁸. Такимъ обра-

²⁵ Varuna besonders, dann Mitra,—говоритъ Людвигъ (op. cit. 314),—sind die-jenigen, welche die Kraft des Dyaus wirksam machen. Sie sind es, welche (zum Beispiel) Dyaus regnen lassen und die so oft hervorgehobene *Wirksamkeit des Dyaus wird direct auf Varuna und Mitra's Initiative zurückgeföhrt*...

²⁶ V, 63, 1. По переводу *Grassmana* (417): Wem hier, o Mitra-Varuna, ihr hülfreich seid, dem schwillt des Himmels (Dyaus) Regen voll von Süßigkeit (*Ludwig* переводитъ точіе).

²⁷ *Bergz* (op. cit. 116) противопоставляетъ Дьяуса и Варуну, comme celui qui enfante à celui qui retient, на основаніи стиха X, 132, 4, который онъ переводитъ такъ: cet autre ciel (dya) a enfanté, o Azura; quant à toi, o Varuna, tu es le roi de l'Univers etc. Переводъ спорный, такъ какъ указанный стихъ допускаетъ различныя толкованія (ср. у *Grassman'a*, 95с: Auch jener andere, o höchster Gott,—*Asura*,—wurde geboren von Himmel; du, o Varuna, bist König über Alle; иише у *Braulke*, 71 ср. 42: jener andere, o Asura, wurde geboren, nämlich Dyaus; du, Varuna, bist König über Alle; за послѣдній переводъ и *Hardy*. op. cit., 23 п 52). Но намъ кажется, что, если не по буквѣ, то по смыслу, отношеніе между Дьяусомъ—Азурой и Варуной *Bergz* немъ схвачено и выражено мѣтко.

²⁸ Ясвѣйшія мѣста, въ которыхъ Варуна называется *Царемъ* (König) и *Вседержителемъ* собраны у *Hardy* op. cit., S. 52. — О преимуществѣ его власти, сравнительно со властью Дьяуса—Азуры, о совершенномъ умаленіи

зомъ, вопросъ объ отношеніи Варуны къ Дьяусу былъ исчерпанъ и упраздненъ, такъ какъ одинъ изъ терминовъ отношенія (Дьяусъ) исчезъ изъ религіознаго сознанія.

Но съ полною ясностію владычественно-распорядительная дѣятельность Варуны выражается въ его отношеніи къ человѣку и внѣшней природѣ.

Въ отношеніи къ человѣку Варуна является прежде всего какъ его олицетворенный нравственный свѣтъ, говоря иначе—какъ его совѣсть. Ничѣмъ отвнѣ не ограниченный Владыка, онъ знаетъ лишь одно ограниченіе, — внутреннее, въ своей нравственно-настроенной, *святой воли*. Предикатъ *святости* усваивается Варунѣ въ Ригъ-Ведѣ часто и притомъ, — что особенно важно, — даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда контекстъ не даетъ къ тому никакого повода: это показываетъ, что именно этотъ предикатъ, именно эта сторона существа Варуны были особенно дороги Ведійскимъ гимнотворцамъ²⁹. Варуна святъ въ себѣ и святъ, по преимуществу. Святость же человѣка опредѣляется лишь его отношеніемъ къ святой волѣ Варуны, — соответствіемъ ей. Замѣчательно, что терминъ, употребляемый въ Ригъ-Ведѣ для обозначенія *нравственнаго закона* (*ṛta=rita*), по своему первоначальному смыслу, означаетъ *отношеніе*, — нѣчто, подходящее, соответствующее: свято и нравственно въ людяхъ то, что соответствуетъ волѣ Варуны, положившей *ṛitu* (нравственный законъ)³⁰. Нравственный законъ въ Ригъ-Ведѣ есть, слѣдовательно, *гетерономный* или точнѣе, *теономный* законъ, утверждающійся въ «святой» волѣ Варуны, а чрезъ него и Дьяуса.

Сознанный въ своемъ подлинномъ *источникѣ* («воля Божія») а, потому, и въ своей общеобязательности, нравственный законъ на этой ступени развитія былъ довольно отчетливо сознанъ и со стороны своего *содержанія*. Понятія нравственно-законнаго и не-

Дьяуса сравнительно съ Варуною, см. пред. примѣчаніе (переводъ стиха Ж, 132, 4).

²⁹ *Karl Bohnenberger: Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda. Tübingen. 1893. S. 63.* Синонимы святости Варуны: *чистота, безлжностность, безупречность, блескъ*, отражающійся на людяхъ, какъ *благоволеніе* и *благодѣяніе*, сходящее свыше. Перечень этихъ терминовъ и соответствующихъ имъ санскритскихъ словъ, см. *ibid*, S. 62.—Ср. *Bergaigne*, *op. cit.*, p. 199—200, у котораго приведено множество мѣстъ, говорящихъ о *безупречности* (невинности) Адитій и особенно Варуны.

³⁰ *Ibid.*, S. 62.

законнаго, какъ богосообразнаго и богопротивнаго т.-е. идущаго въ *прямомъ* направленіи отъ Бога и въ направленіи *укломящемся* отъ Него, *кривомъ*, *rita* и *anrita*, особенно въ своихъ, болѣе конкретныхъ, синонимахъ³¹,—эти понятія, правда, стави-

³¹ См. превосходный анализъ понятій *rita* и *anrita*, сопровождаемый обильными текстуальными справками у Bergaigne, op. cit., 179 слѣд. Важнѣйшіе синонимы *rita* и *anrita*, по Бергэю суть: *прямота* и *кривизна*, извилистость (*rijū* и *grijina*); *прямота*, *искренность*, *отсутствіе двойственности* и—*коварство*, *вѣроломство*, *двойственность* (*advaya* и *dvaya*); *истинность* и—*ложность*, *обманъ* и др. Мы впрочемъ, думаемъ, что Бергэю уклоняется съ историко-психологической почвы на отвлеченно логическую, когда выставляетъ тезисъ (р. 179 сfr. 186), будто l'opposition du bien et du mal pour les auteurs des hymnes, se résume dans celle du vrai et du faux. Современный изслѣдователь Ригъ-Ведъ, конечно, можетъ сводить (обобщать) понятіе ведійскихъ гимнотворцевъ о нравственности, какъ ихъ общей логической основѣ, къ понятію *истиннаго*, но едва ли въ дѣйствительности понятія о нравственности развились изъ понятій объ истинѣ. Намъ кажется, что этотъ *рационализмъ* чуждъ Ригъ-Ведъ, которая отличается необыкновенно пластичнымъ и конкретнымъ характеромъ. Слѣдуетъ здѣсь отмѣтить еще и другую односторонность въ объясненіи термина: „рита“. Извѣстный Реньо (Paul Regnaud), со взглядами котораго мы уже знакомы (см. гл. I, II), слѣдуя своему основному принципу толкованія Ригъ-Веды, и понятіе *риты* истолковываетъ въ культовомъ или литургическомъ смыслѣ. Въ своемъ этюдѣ: *Le mot védique Rita* (Revue de l'histoire des religions, t. XVI, 1887, pp. 26—7), онъ, вопреки общераспространенному производству слова *рита* отъ корня *ar* (ср. особенно у Бергэя, *La religion védique*, т. III, стр. 211—212), пишетъ: Il n'est pas douteux à mon avis, que le rta ne soit parti de l'idée toute sensible de „droit, en droite ligne“ pour aboutir à celle de „droit“ (au moral), „ce qui est bien, ce qui est bon ce qui est juste, ce qui convient, ce qu'il faut faire“. Cette dernière acception rend tout particulièrement compte de l'emploi védique du mot quand il désigne le sacrifice, l'acte utile et nécessaire entre tous.—Не совсѣмъ чужда эта односторонность Реньо (можетъ быть, ему именно и обязавная своимъ происхожденіемъ) и нашему авторитетному индологу, проф. Овсяннико-Куликовскому (см. его монографію: *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Веды*, изслѣдованіе приватъ-доцента Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго, Одесса, 1887). Но у послѣдняго эта односторонность, до нѣкоторой степени, уравнивается другими, болѣе широкими соображеніями. „Не только люди“,—пишетъ почтенный профессоръ (стр. 4),—„но и боги заинтересованы въ культѣ,—вся природа находится въ тѣсной связи съ нимъ. Гармонія, царящая въ мірѣ, правильная смѣна дня и ночи, время года, движенія свѣтилъ, прозябаніе растений—все это поддерживается въ нерушимомъ порядкѣ начѣмъ инымъ, какъ именно—силою культа. Искони завязаны таинственныя связи между природою и культомъ. Для обозначенія, какъ той законосообразности, которая царитъ въ природѣ, такъ и таинственной силы культа въ его соотношеніяхъ съ природою и богами служилъ корень *rtam*, возводимый къ корню *ar*—„приводитъ въ движеніе“. Форма *rtam*, по своему происхожденію, есть причастіе прои-

ли предъ сознаниемъ поклонника Варуны лишь общее формально-нравственное требование: *будь въ своемъ поведеніи прямъ, искрененъ и простъ, избгвай двоедушія и коварства* и т. д. Но, очевидно, что, если мы возьмемъ это общее требование въ примѣненіи къ опредѣленнымъ конкретнымъ отношеніямъ, то выражаемый имъ нравственный законъ и со стороны содержания также получить свою опредѣленность.

И прежде всего, что значить «ходить прямымъ путемъ» предъ верховнымъ адитиемъ, Варуною? Это значить чтить его, чтить право, т.-е. искренно и вѣрно: *благочестивый* угоденъ Варунѣ и святяи Адитіи служить ему защитниками и покровителями³¹. Итакъ, *«богамъ молитва»*: вотъ *первая заповѣдь* ведійскаго нравственнаго закона,—молитва, поклоненіе и приношеніе³².

Что значить «ходить прямымъ путемъ» риты въ отношеніи къ людямъ? Это значить исполнять заповѣди: *не убивай, не обманывай*,—не обманывай даже при игрѣ въ кости (а лучше и совсѣмъ не играй въ кости); *не проклинай*,—не желай людямъ зла и не собирай его на ихъ голову своимъ проклятиемъ³⁴. Замѣчательно

страх. въ сред. р. отъ этого корня *ar*; оно обозначаетъ, стало быть, нѣчто „приведенное въ движеніе“, нѣчто „пущенное въ ходъ“. Но есть основаніе полагать, что къ основному значенію корня *ar* присоединялось также понятіе порядка, стройности, прилаживанія, приспособленія (ср. гр. ἀρᾱρίσκω). Принимая во вниманіе этотъ отгѣнокъ, мы опредѣлимъ основное значеніе *ritam* такъ: это нѣчто упорядоченное, организованное, заведенное и пущенное въ ходъ. Въ примѣненіи къ природѣ, *ritam* обозначаетъ тотъ строгій порядокъ, который царитъ въ ней; природа есть своего рода механизмъ, нескони упорядоченный и приведенный въ движеніе. Въ примѣненіи къ культу, *ritam* обозначаетъ тотъ порядокъ, который составляетъ, такъ сказать, душу культа и нарушеніе котораго повлекло бы за собой соотвѣтственныя измѣненія въ самой природѣ и въ отношеніяхъ людей къ природѣ и къ богамъ. Уже въ древнѣйшее время на культовомъ значеніи напластывалось значеніе этическое: *ritam* стало обозначать правду, истину, нравственный законъ⁴. *Ludwig Die religiös. und philosoph. Anschauungen des Rig-Veda*, см. 3-ій томъ его большого труда: *Der Rig-Veda (Die Mantralitteratur und das alte Indien*, Prag. 1878, стр. 284 и сл.).

³¹ V, 62, 6; VII, 64, 4; VIII, 67, 3. См. у. *Bohnenberger*'а, op. cit., s. 64; cfr. *Bergaigne*, op. cit., p. 176 и 178.

³² VI, 51, 8: *Gebet den Göttern!* Перев. *Grassmann*'а (492). *Bergaigne* ср. 178 передаетъ еще выразительнѣе: *Hommage aux dieux!*

³⁴ *Bohnenberger*: Ausdrücklich zu *Varuna* in Beziehung gebracht werden im Rg folgende Gebote bez. Verbote: *nicht töten* (hau, I, 41, 8), *nicht fluchen* (сар. I, 41, 8), *nicht trügen* (ripu, abhidruh II, 27, 16, VII, 65, 3), *nicht spielen* (II, 29, 5) oder nach V, 85, 8 *nicht falsch spielen*.

и достойно всякаго вниманія, что именно законъ *Варуны* не знаетъ ограниченія нравственныхъ отношеній кругомъ *своихъ* т.-е. родственниковъ и друзей. Всякій грѣхъ противъ ближняго предъ Варуною есть грѣхъ, хотя-бы онъ совершенъ былъ и противъ *чужого*: «прости намъ, Варуна, грѣхъ нашъ, который мы совершили въ отношеніи къ сверстнику своему, или товарищу, или другу, или брату, или какому-нибудь другому члену нашей семьи, или даже къ члену чужой семьи»³⁵. Согласная, нѣжная и искренняя, семейная жизнь служила, поэтому, для древнѣйшихъ ведійскихъ плѣвцовъ *идеаломъ* всѣхъ и всякихъ нравственныхъ отношеній³⁶. По закону-же Варуны, какъ ясно видно изъ только-что приведеннаго текста, и внѣсемейныя отношенія должны сообразоваться съ тѣмъ-же идеаломъ. Замѣчательно и такъ же не менѣе достойно вниманія и то, что именно Варуна зрѣтъ не на одно только внѣшнее исполненіе закона, не на одинъ только матеріальный фактъ, но—и на намѣреніе: «чистò наше намѣреніе, но слабы наши силы»,—вотъ общій смыслъ покаянныхъ моленій къ Варунѣ³⁷.

Такимъ образомъ, *нравственный законъ Варуны или вообще Адитій*,—какъ со стороны своего послѣдняго основанія (воля Варуны), такъ и со стороны своего содержанія и объема (обязанности къ Богу и ближнимъ), такъ, наконецъ, и со стороны его мотивировки (не простой фактъ, но и намѣреніе),—опредѣляется предъ нами въ такой формѣ, которая свидѣтельствуетъ о довольно высокомъ нравственно-религіозномъ уровнѣ поклонниковъ этого божества³⁸. Мы увидимъ далѣе, что нравственно-

³⁵ Переводъ *Bergaigne*'а (178): „quelque péché que nous ayons commis envers un compagnon, ou envers un camarade, ou envers un ami, ou envers un frère, ou envers un membre de notre famille (j'interprète,—замѣчаетъ *Bergaigne*,—le mot *veça* comme désignant tous ceux, qui font partie de la famille, soit en qualité de parents, soit en qualité de serviteurs), ou envers un membre d'une famille étrangère, ô Varuna, délie le“. Cfr. *Grassmann*, 489 (смыслъ въ сущности, тотъ же).

³⁶ *Heinrich Zimmer*: *Altindisches Leben, die Kultur der vedischen Arien nach den Samhita dargestellt*. Berlin. 1879. S. 316. Ср. 313 и слѣд.,—идиллія счастливой семейной жизни.

³⁷ См. ниже.

³⁸ Il reste bien constaté,—говоритъ *Bergaigne* (179),—que les aryas védiques reconnaissaient des devoirs de l'homme envers ses semblables, qu'ils croyaient que les dieux s'intéressaient à l'observation de ces devoirs, enfin qu'en ce qui concerne leurs rapports directs avec les dieux mêmes un élément moral s'introduisait parfois (именно въ отношеніи къ высшимъ богамъ и—особенно къ

религіозное сознаніе индійцевъ пошло отсюда не выше, но ниже. И, дѣйствительно, выше естественное религіозное сознаніе идти не могло.

Грѣхъ, нарушеніе богоположеннаго закона *риты*, какъ неисполненіе того, что человѣкъ обязанъ исполнять, какъ неуплаченный *долгъ*³⁹, рано или поздно долженъ быть взысканъ съ человѣка Варуною, отъ котораго ничто не утаится, который вмѣстѣ съ сонмомъ всевѣдущихъ святыхъ Адитій и другихъ служебныхъ силъ⁴⁰, непрестанно блюдетъ за исполненіемъ своего святого закона, не дремлетъ и не смыкаетъ очей, проникая взоромъ до сокровеннѣйшихъ источниковъ зла⁴¹. Справедливый, «вѣрный закону»⁴², Варуна награждаетъ исполнителей риты и караетъ гнѣвомъ ярости своей людей грѣшныхъ. Всѣ блага, тѣлесныя и духовныя, — здоровая и долготѣлая жизнь, матеріальное довольство, красота, потомство, мудрость, уваженіе и слава, безопасность отъ враговъ, вредныхъ существъ и даже самихъ демоновъ, — все это во власти Варуны и дается имъ людямъ, достойнымъ того, по правдѣ⁴³. Съ другой стороны, всякое зло, всѣ бѣдствія и несчастія, — болѣзни, утрата состоянія, неурожай, преждевременная смерть, и всякія другія «путы», которыми, какъ своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ, опутываетъ человѣка грѣхъ⁴⁴, — все это въ Ригъ-Ведѣ разсматривается, какъ выраженіе гнѣва Варуны къ нарушителямъ его риты⁴⁵. Такимъ образомъ, чтобы быть счастливымъ, чтобы ни навлечь на себя гнѣвъ Варуны, нужно въ точности исполнять законъ риты, — нужно быть *безгрѣшнымъ*⁴⁶. Но кто можетъ достигнуть этого состоянія безгрѣшности? Человѣкъ, — по природѣ своей

Варунѣ), pour les modifier profondément, dans les conceptions purement naturalistes du culte.

³⁹ Bergaigne, op. cit., 164; le sens du mot *rita dette* est parfaitement établi... dans le Rig-Veda même.

⁴⁰ *Sraçah* — дозорные, „шпіоны“ (Bergaigne, 766). Ср. о нихъ ниже.

⁴¹ О всевѣдѣніи Варуны и вообще Адитій, Bergaigne, 165. Cfr. Bohnenberger, 56—7.

⁴² II, 27, 4 — по перев. Bergaigne'a: les Adityas „font payer les dettes“ ou „poursuivent les crimes“ et cela selon la justice en restant „fidèles á la loi“.

⁴³ Bohnenberger, 64—74.

⁴⁴ *Путы, сикхи, тенета*, — иногда съ добавленіемъ *путы и пр. Варуны*, — именно въ смыслѣ орудій кары за грѣхъ (въ общемъ смыслѣ вслѣдствіе вообще карательныхъ средствъ). Bergaigne, 157 слѣд., Bohnenberger, 59—60.

⁴⁵ Bohnenberger, 57 62.

⁴⁶ Bergaigne, 156,

полный желаній, окруженный соблазнами, даже во снѣ подвергающийся искушеніямъ, неопытный и неосторожный ⁴⁷,—могъ-ли человѣкъ, при такихъ условіяхъ, быть достойнымъ счастья и получать его по правдѣ, если Варуна и святые Адитиі, въ отношеніяхъ къ человѣку, будутъ сообразоваться съ законами одной только правды и справедливости? И вотъ поэтъ взываетъ къ Варунѣ не только, какъ суровому хранителю святой правды, но и какъ къ источнику милости, подаваемой иногда, по молитвѣ, и незаслуженно: «будь милостивъ, о Богъ всемогущій, будь милостивъ!» ⁴⁸ Что мольба грѣшника о помилованіи сопровождалась обѣщаніемъ его исправиться ⁴⁹,—это, конечно, вполне согласуется съ законами жизни религіознаго сознанія. Но, повидимому, и въ тѣхъ случаяхъ, когда грѣшникъ уяснялъ своимъ исправленіемъ, миръ усвоенной совѣсти нисходилъ иногда въ его душу, ибо въ религіозномъ сознаніи поклонниковъ Варуны и святыхъ Адитій жила вѣра, что они милуютъ каждаго, кто проситъ помилованія, и сохраняютъ жизнь всякому, кто «обращается отъ грѣха» ⁵⁰: Варуна знаетъ слабость человѣческихъ силъ и, потому, чистое намѣреніе вибнѣять въ дѣло.

⁴⁷ *Ibid.*, 176.

⁴⁸ Заключительная *nada* гимна VII, 89, повторяемая послѣ каждой строфы. Въ одномъ стихѣ (VII, 87, 7) прямо говорится, что „Варуна прощаетъ даже и того, кто совершаетъ грѣхъ“. *Grassmann*, 603: Varuna... auch des Sünders sich erbarmet; *Bergaigne*, 156: Varuna... pardonne même à celui qui a commis le péché. О сочетаніи въ Варунѣ правды и милости см. *Bergaigne* 164 и 175—6; *Bohnenberger*, 64.

⁴⁹ VII, 86, 7: vergib, lass loss... ich will dir folgen als Knecht dem guten Herren treu und redlich (*Bohnenberger*, 63; *Grassmann*, 602: lös ab... dem Knechte gleich will ich dem Gnädigen dienen, von schuld befreit dem eifervollen Gotte).

⁵⁰ VIII, 56, 17: „Jedem, der von der Sünde sich herkehrt, dem schafft ihr, Aditya, dass er lebend bleibe (перев. *Bohnenberger*’а, 63, у котораго, однако, цитата проставленъ невѣрно,—VIII, 67, 17; ср. *Grassmann*, 676: jedem schafft, o weise, ihr, wenn er vom Unrecht sich bekehrt, o Götter, dass er lebend sei).—Какъ видимъ, концепція Варуны, въ этическомъ отношеніи,—именно прежде всего въ этическомъ,—очень возвышенна. Въ частности связанное съ этою концепціею ученіе Ригъ-Веды о *грѣхѣ* настолько замѣчательно, что дало нѣкоторымъ ученымъ мысль сблизить это ученіе съ библейскимъ (см. наприм., очень интересную монографію *Holzmann*’а: Sünde und Sühne in den Rigveda-hymnen und den Psalmen — въ *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, В. 15, 1884). Однако, и они не находятъ возможнымъ не только устанавливать здѣсь полное тождество, но даже и проводить параллель во всѣхъ существенныхъ пунктахъ. Die Rishi’s,—пишетъ Гольцманъ (стр. 17—18),—stimmen in der Auffassung des Wesens der Sünde mit den Psalmisten mannigfach überein, weichen jedoch von ihnen darin ab, dass sie

Личный, существенно этический характер Варуны, по естественной связи идей, предрѣшаетъ уже и вопросъ объ отношеніи его къ природѣ. Божество, противостоящее человѣку, какъ личность, какъ его олицетворенный нравственный свѣтъ и совѣсть,—такое Божество не могло быть, конечно, отождествлено съ природою. Слѣдовательно, *природа есть лишь символъ или откровеніе Варуны*. Божество, положившее законы для человѣческой воли и, даже въ этой подвижной и измѣнчивой сферѣ, способное охранять ихъ неприкосновенность и блюсти за ихъ исполненіемъ,—такое Божество, конечно, могло дать законы и для внѣшней природы и способно ихъ здѣсь сохранять такъ-же, какъ и въ жизни внутренней: *слѣдовательно, Варуна есть учредитель и хранитель жизни природной,—божественное начало природной законосообразности*. Наконецъ, Божество, положившее законы природы, обосновавшее въ ней все лучшее и существеннѣйшее, могло, конечно, положить въ ней и менѣе существенное и значительное,—ея матеріальную основу: *Варуна, промыслитель, есть, слѣдовательно, и творецъ природы*.

Хотячее отождествленіе *Варуны* съ *svr̥h̥v̥s*, древне-ведійскаго Божества съ его природною основою и природнымъ символомъ,—отождествленіе, которое, по какому-то странному неразумѣнію, долго повторялось санскритологами и историками древнѣйшей религіи, какъ нѣчто самопонятное,—стало, по крайней мѣрѣ, въ своей категорической формѣ, непозволительнымъ съ тѣхъ поръ, какъ корневое тожество указанныхъ словъ, санскритскаго и греческаго, на которомъ главнымъ образомъ покоилось это отождествленіе, было подвергнуто сомнѣнію и для имени ведійскаго Бога былъ указанъ другой корень, во всякомъ случаѣ не менѣе вѣроятный, если не совсѣмъ безспорный⁵¹. Съ другой стороны,

die Verführung zu derselben auch von der Gottheit aus-gehen lassen, das Nichtspenden auf eine Stufe um der Strafe willen fürchten. Mit diesem wesentlichen Unterscheidungs-momente hängt die Verschiedenheit in der Auffassung der Sühne zusammen. Davon abgesehen, dass die Rslu's nicht nur wie die Psalmisten annehmen, dass man die Sünde der Vorfahren sondern sogar, dass man die von anderen begangene Sünde büßen kann, glauben sie, dass man der Gottheit Zorn durch Opfer abwenden, ja die Sünde durch Verehrung beseitigen, die Sühne also äusserlich bewirken kann. Sie wollen eben nur von der verhängten Strafe befreit werden oder der drohenden entgehen—denn ihr Streben ist auf äusseren Wohlergehen gerichtet; ob auch auf sittliche Reinheit, das lasse ich dahingestellt.

⁵¹ См. филологію слова *Varuna* у *Hillebrandt*'а (op. cit. 8—14), который, подвергнувъ критикѣ различныя филологическія толкованія этого слова, самъ оста-

болѣе тщательный логическій анализъ относящихся къ нашему вопросу текстовъ показать, что самое большее, на что они даютъ логическое право, это признаніе у поклонниковъ Варуны нерасторжимо—тѣсной *association* между представленіемъ этого Божества и неба, какъ его мѣстопробыванія: при словѣ *Varuna* древніе индійцы поднимали свой взоръ къ свѣтлomu небу и, на-

вливается именно на отождествленіи *Varun* и Οὐρανός: das skr. *Varuna*,—говоритъ онъ (14),—ursprünglich den umfassenden, bedeckenden bezeichnet, was gilt auch für Οὐρανός in welchem das alte *a* noch erhalten... So führt uns der Name *Varuna*'s zu der Bedeutung des „Umfassenden“. Ср. у *Bergaigne* (op. cit.). Напротивъ *Oldenberg* (op. cit. 194, прим.) говоритъ: die alte Gleichung *Varuna*—Οὐρανός hat sich bekanntlich von lautlicher Seite als höchst bedenklich und nur durch gezwungene Auskunftsmittel haltbar herausgestellt. Ср. *Spiegel* *Varuna* (въ *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft*, B. 32, 1878, Ss. 716—723: перестановка гласныхъ „была бы здѣсь,—то-есть въ словахъ: *Varuna*, *Varena*, Οὐρανός,—исключительнымъ явленіемъ“). *Regnaud* (*Revue de l'histoire des religions*, XIX, p. 79—82: Etymologie védiques), не отвергая корневого сродства (даже тождества) между *Varuna* и Οὐρανός, указываетъ, однако, для обоихъ этихъ словъ другой корень: не *var* („обнимать“, „покрывать“ и проч.), какъ доселѣ, а *scar* („блестѣть“, „блистать“, „сиять“), въ чемъ онъ примыкаетъ къ *Bollensen*'у (см. у *Hillebrandt*'а, op. cit. 13), который держался того же производства. Вотъ вкратцѣ соображенія *Regnaud*: Основная идея Варуны,—разсуждаетъ *Рэньо*,—не вода („посылатель дождя“) и не покровеніе („покровитель“—сводъ небесный), но блескъ (*varuna* отъ корня *scar*). Это, такое объясненіе филологин слова,—продолжаетъ *Рэньо*,—вполнѣ согласно съ законами фонетики. *S* можетъ выпадать предъ *V* и дигаммой (*F*). Отсюда, вмѣсто *varuna*, Οὐρανός, можно сказать *scaruna* (σ ουρανός), гдѣ предъ нами уже ясно выступаетъ корень *scar*, съ основнымъ значеніемъ *блеститъ*, *блескъ* (*l'éclat*) и Варуна опредѣлится, въ такомъ случаѣ, какъ *блестящее излучающее небо* (pp. 79—82). Такимъ образомъ, съ чисто филологической точки зрѣнія, мы, по крайней мѣрѣ, не обязаны видѣть въ Варунѣ небесный покровъ, отождествлять его съ небеснымъ сводомъ и, по меньшей мѣрѣ, можемъ (ибо вопросъ о томъ, отъ какого именно корня слѣдуетъ производить слово *Varuna*,—отъ *var* или *scar*,—остается пока открытымъ) видѣть въ Варунѣ *ближайшій* аспектъ Дьяуса,—„Отблескъ“, „Светлоподатель“. Это филологически допустимое толкованіе смысла имени Божества,—допустимое, какъ толкованіе, съ чисто филологической точки зрѣнія, по меньшей мѣрѣ равноправное съ другимъ,—должно получить для насъ значеніе *болѣе впрямомъ* толкованія по слѣдующимъ двумъ основаніямъ: во-первыхъ, при такомъ именно толкованіи переходъ отъ Дьяуса къ Варунѣ будетъ психологически совершенно естественъ и понятенъ (посредствующая идея есть идея свѣта); во-вторыхъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, тексты отнюдь не обязываютъ къ отождествленію Варуны съ видимымъ небомъ. — Впрочемъ, какъ извѣстно, первобытные корни были такъ многосодержательны и многосмысленны, что допустили ассоціацію съ собою

оборотъ, поднявъ взоръ къ нему, невольно думали о Варунѣ⁵¹. Въ далекомъ, свѣтломъ и таинственномъ небѣ—этомъ золотомъ тысячекратномъ чертомъ, на тронѣ высокомъ и твердомъ, золотомъ и тысячеколонномъ, царить Варуна, внимательно слѣдя за всѣмъ видимымъ и невидимымъ, за всѣмъ, что уже совершилось и что еще только имѣеть совершиться⁵². Солнце—лицъ и око его. Лучи солнечные—его руки, достигающія повсюду⁵³. Видь его лучезарный и свѣтолюбный: одежда, оружіе⁵⁴, колесница и кони: все это блеститъ, какъ золото⁵⁵. Престоль его окружають неисчислимые сонмы приспѣшниковъ и служителей, блюдущихъ законы его и всегда готовыхъ исполнять велѣніе его, не дремлющихъ, вѣчно бодрствующихъ и чуткихъ,—подобно сторожевымъ псамъ⁵⁷.

различныхъ представленій. Подобнымъ образомъ и съ словомъ *Варуна* могло ассоціироваться и представленіе *Покровителя* и представленіе *Отблеска Дьявола*. Но, конечно, чѣмъ больше аспектовъ (олицетворенныхъ божественныхъ атрибутовъ) объединялось подъ однимъ и тѣмъ же именемъ и представленіемъ Варуны, тѣмъ менѣе возможнымъ было отождествленіе его съ видимыхъ небесныхъ сводомъ: ибо, очевидно, при обилии ассоціированныхъ аспектовъ (прикаватовъ), идея Варуны не могла бы уже покрываться представленіемъ видимаго небеснаго свода.

⁵¹ *Bohnenberger* (op. cit., 26—30) справедливо настаиваетъ на этомъ, вопреки *Hillebrandt*'у (op. cit., 14—21), хотя и держится той же филологич. точки зрѣнія и этотъ послѣдній (*var—bedecken*, s. 22). Но, конечно, вследствие этого *Bohnenberger* формулируетъ свой тезисъ довольно сдержанно: онъ не отождествляетъ Варуны съ небомъ, но видитъ въ небесномъ сводѣ лишь *натуральную основу для Варуны*,—*Naturgrundlage für den Gott* (26).

⁵² Мѣста цитованы у *Bohnenberger*'а, op. cit., 33—6.

⁵³ *Ibid.*, 22—4. Ср. *Bergaigne*, op. cit., 168.

⁵⁴ *Четверозубецъ?*—Ср. у *Bohnenberger*'а 32.

⁵⁵ *Ibid.*, 30—33.

⁵⁷ *Ibid.*, 36—7. *Bergaigne* (op. cit., 119) высказываетъ догадку, что *les espions représentent peut être les étoiles*, каковую догадку, по видимому, и *Bohnenberger* считаетъ вѣроятною (37), хотя онъ и указываетъ на то, что дѣятельность шпионовъ и развѣдчиковъ Варуны не ограничивалась *ночью* (когда свѣтять звѣзды: слѣд., развѣдчики не—звѣзды) и что, во всякомъ случаѣ, *природная основа* (*Naturgrundlage*) шпионовъ въ Ригь-Ведѣ *потеряна*... О шпионахъ и развѣдчикахъ Варуны, или, — пользуясь очень выразительнымъ нѣмецкимъ словомъ,—о его *Späher*'ахъ см. *Willy Foy: Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern und älteren Dharmasūtren*. Leipz. 1895, Anhang II, S. 80—86. Здѣсь, очевидно, отгѣвевъ уже социальный моментъ съ концепціи *Späher*'овъ, тогда какъ *Bergaigne* указываетъ ихъ натуральную символику. Во всякомъ случаѣ интересно, что *звѣзды* выступаютъ предъ нами въ Ведійскомъ пантеонѣ только здѣсь. *Bergaigne* I, 157, говоритъ: en dehors

Живущій въ небѣ и въ то же время надъ небомъ Варуна не только не объять имъ и не ограниченъ, но, напротивъ, самъ полагаетъ всему, совершающемуся въ небѣ и подъ небомъ, предѣлы, пути и грани. Онъ солнцу положилъ пути его (VII, 60, 4; 81, 1). Луна и звѣзды (I, 24, 10), ночь, заря утренняя и день, слѣдуютъ установленному имъ порядку (I, 123, 7—8). Онъ изводитъ благодатный дождь на землю (V, 63 и др.) и, собирая упавшія на землю капли въ ручьи и рѣки, ведетъ земныя воды въ море (II, 28, 4; V, 85, 6 VII, 87, 1). Ни быстрыя птицы, ни буйныя вѣтры, ни воды, текущія непрестанно и неутомимо (I, 24, 6),— ничто, никакое явленіе природы, не изъято изъ подъ его власти. Годъ и времена года, мѣсяцы и дни, жертвоприношенія и гѣсногѣнія,—все это установилъ Варуна или, точнѣе, установила великая триада божествъ: Варуна-Митра-Арьяманъ (VII, 66, 11) ⁵⁸. Словомъ, какъ міръ нравственный, міръ человѣческихъ желаній и дѣйствій подчиненъ закону святыхъ адитій, *ритъ*, такъ ему же, этому же великому закону, той же *ритъ* подчинена и вся природа, міръ физическій, во всемъ разнообразіи его проявленій ⁵⁹.

Идею творенія, въ ея чисто теистической формѣ, мы уже раньше не можемъ, конечно, ожидать встрѣтить у поклонниковъ Варуны, религиозное сознание которыхъ, хотя и стояло еще на относительно высокой ступени, но, съ одной стороны, уже замѣтно подпало миеологическому процессу и еще не овладѣло тою силою отвлеченнаго мышленія, которая позднѣе ⁶⁰ сдѣлаетъ ему доступною эту идею, хотя лишь въ сухой и дискурсивной, спекулятивно-философской формѣ. Тѣмъ не менѣе, какъ мы замѣтили уже и выше, по естественной связи идей, въ понятіи о Богѣ, какъ Міроустроителѣ (Промыслителѣ), уже таится, въ скрытой формѣ, и идея Бога, какъ Создателя, Творца міра. И тамъ, гдѣ, какъ въ гимнахъ Варунѣ, съ такою подробностью и энергіею изображается міроустроительная дѣятельность Божества,—

du mythe de Varuna et des Adityas, dont les espions peuvent représenter les étoiles, on n'a guère l'occasion d'en faire usage. En general la *mythologie stellaire paraît être de formation secondaire*.

⁵⁸ Bohnenberger, 41—6. О Варунѣ, какъ дождеподатель, см. Bergaigne, op. cit., 122 слѣд.

⁵⁹ Oldenberg, op. cit., 195—6.

⁶⁰ Мы познакомимся съ этимъ моментомъ въ развитіи Ведійскаго религиознаго сознанія, когда будемъ выяснять переходъ отъ Ведійской религіи къ браманизму.

тамъ мы можемъ, конечно, вычитать и указанія на Его творческую силу. И, дѣйствительно, мы находимъ въ нихъ такія указанія,—хотя сравнительно немногочисленные и не всегда достаточно опредѣленные. «Исполнено силы и мудрости»,—читаемъ мы, напр., въ одномъ гимнѣ—«существо того, кто *утвердилъ* землю и небо, широкія, кто высоко распростеръ дивный сводъ небесный и воинство звѣздное, кто раскрылъ цвѣтушія нивы земли»⁶¹. «Мудрый царь Варуна»,—говорится въ другомъ гимнѣ,—«создалъ шаръ золотой (солнце), который свѣтитъ тамъ, на небѣ»⁶². «Воспрянь, пой громко пѣснь Варунѣ»,—читаемъ мы еще въ одномъ гимнѣ,—«глубокую, пріятную преславному владыкѣ, который, какъ мясникъ кожу, распростеръ землю, какъ бы коверъ для (отраженія) солнца, который обвѣялъ лѣса прохладой, далъ молоко коровѣ, быстроту коню, вложилъ мудрость въ сердце человѣка, въ облака—молнію, который (утвердилъ, создалъ) солнце на небѣ и (взростилъ) сосну на горахъ»⁶³.

Словомъ, *общія* указанія на творческую силу Варуны («создалъ», «утвердилъ», «основалъ», «распростеръ» и т. д.) можно встрѣчать почти въ каждомъ гимнѣ, обращенномъ къ этому Божеству⁶⁴. Но что здѣсь всего характернѣе, такъ это то, что все это Варуна дѣлаетъ лишь силою Дьяуса-Азуры-Питара, какъ говоритъ текстъ (Р. В. V, 63, 3): «Митра и Варуна, *силою Азуры*, заставляютъ небо дождить». Это «*силою Азуры*» очень характерно и важно. Оно показываетъ, что въ Варунѣ, какъ и другихъ Адитіяхъ, индійцы чтили именно наслѣдниковъ и преемниковъ отчей «азурности»,—*сыновъ* Дьяуса-Азуры-Питара, которые (сыны Азуры), съ другой стороны, какъ мы сейчасъ увидимъ,

⁶¹ VII, 86, 1,—по перев. Grassmann'a (602): voll Macht und Weisheit ist doch dessen Wesen, der Erd' und Himmel festigte, die weiten, die hehre Himmelswölbung hoch emportrieb, das Sternenheer, der Erde Fluren aufthat. Geldner und Kaegi переводятъ такъ: von tiefer Weisheit zeugen seine Werke: dass er den weiten Welten Stützen machte, das hoch erhabne Firmament bewegte, für immer Sterne und das Erdreich streckte (Rigveda, III).

⁶² VII, 87, 5,—перев. Grassmann'a (603): der weise König, Varuna erschuf dort die goldene Schaukel (вообще вѣчто качающееся, катящееся,—качеля, шаръ и т. д.), die am Himmel glänze. Geldner und Kaegi (IV): und König Varuna, der kluge, machte den goldenen Ball (=die Sonne) dort zu laufen.

⁶³ V, 85, 1—2,—по переводамъ Grassmann'a (439) и Geldner'a und Kaegi (II).

⁶⁴ Ср. Bohnenberger, op. cit., 47—49.

опредѣлялись предъ религіознымъ сознаниемъ древнѣйшихъ индѣйцевъ и какъ *сыны Адити*⁶⁵.

III.

Концепція Адитій и вопросъ о первоначальной формѣ индѣйскаго религіознаго сознанія.

Итакъ, до-Ведійское верховное Божество, Дьяусъ-Азура-Итаръ, уже на самомъ, такъ сказать, порогѣ исторіи индѣйскаго религіознаго сознанія было заслонено болѣе яркимъ и, вмѣстѣ, болѣе близкимъ образомъ Варуны—главнаго изъ трехъ высшихъ *Адитій*. Мы видѣли, какъ зародилась мысль объ этихъ Адитіяхъ. Когда совершилось, чрезъ выселеніе индѣйцевъ изъ первородныи сначала ихъ, такъ сказать, внѣшне-пространственное отдаленіе отъ верховнаго Божества, за которымъ скоро послѣдовало и отдаленіе внутреннее,—тогда отъ мысли о Немъ, вѣры въ Него и чувства реальной близости къ Нему, осталось лишь тусклое воспоминаніе и при томъ воспоминаніе не о Немъ самомъ, но лишь объ Его свойствахъ: родной (національный) богъ аріевъ, властитель, другъ своего народа, — вотъ основныя изъ этихъ свойствъ. Сосредоточивая, за утратою изъ сознанія подлиннаго субъекта и носителя этихъ божественныхъ свойствъ, свое вниманіе лишь на нихъ самихъ, оживляя и персонализируя ихъ, индѣйцы создали изъ этихъ свойствъ *первую триаду Адитій*: *Арьямана, Варуну, Митру*. И, разъ религіозное сознаніе вступило на этотъ путь, оно уже не имѣло побужденій и мотивовъ останавливаться. Оно «проецировало» и образцы другихъ Адитій, превращая въ нихъ мысли о *другихъ* свойствахъ ставшаго недоступнымъ, далекаго, Высшаго Божества. Такъ, въ дополненіе къ этой первоначальной триадѣ божествъ, были введены еще два Адитія: *Бхага* (Богъ благодѣтель) и *Амиша* (раздаватель). Затѣмъ, къ этимъ пяти Адитіямъ, прибавлялись другіе—уже, такъ сказать, *не подлинныя* (позднѣйшія) Адитіи,—Адитіи иной при-

⁶⁵ См. у проф. *Овсянко-Куликовскаго*: „Ведійскіе этюды — Сыны Адити“ (*Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, ноябрь 1892 г., часть ССLXXXIV, стр. 287—306). Почтенный ученый видитъ въ V, 63, 3 Р. В. именно „воспоминаніе о древнемъ Азурѣ“, а Варуну считаетъ развившимся „изъ древняго индоиранскаго (едва ли не индоевропейскаго) божества правственнаго закона, власти, суда и т. д., которое называлось Азура“ (стр. 303).

роды: *Сурья* (божество солнца), *Ушасъ* (божество зари) и др. Вообще, чѣмъ дальше шель процессъ, чѣмъ ниже мы спускаемся по руслу религіознаго сознанія Индін, тѣмъ число Адитій становится больше, тѣмъ личные особенности ихъ, ихъ индивидуально-личные облики, менѣе устойчивы, тѣмъ сомнительнѣе ихъ чистота и высота. Дѣло доходить, наконецъ, до того, что они превращаются въ простые символы или олицетворенія мѣсяцевъ, почему ихъ и насчитываютъ теперь ни больше, ни меньше, какъ именно двѣнадцать ⁶⁶.

Здѣсь мы видимъ съ ясностію, почти осязательною, какимъ образомъ первоначальный монотеизмъ переходилъ въ Индін въ политеизмъ. Взаимнѣ мало-по-малу, — подѣ влияніемъ частію внѣшнихъ, частію внутреннихъ условій духовной жизни, — ту-скнѣвшаго образа Единого Божества, какимъ для индійцевъ былъ до-Ведійскій Дьяусъ-Азура-Питарь, религіозное сознаніе, силою

⁶⁶ Матеріалъ для изученія концепціи *Адитій* и *Адити*, матери Адитій, въ обильномъ количествѣ собранъ у *Muir'a*: Original sanscrit texts, vol V, p. 35—57. Изученіе этого матеріала начато еще проф. *Ротомъ* (*Roth*), въ его знаменитой, — старой, но отнюдь еще не устарѣвшей, — монографіи: Die höchsten Götter der Arischen Völker (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1852, B. VI, Ss. 67—77), который, позднѣе, еще разъ возвратился къ тому же вопросу и освѣтилъ его съ новой стороны въ замѣткѣ: Die Legende von den 7 Söhnen der Aditi nebst dem achten (*Indische Studien*, herausgegeben von Albrecht Weber, 1876, B. XIV, S. 392—393). За трудомъ Рота послѣдовала рядъ другихъ специальныхъ работъ, изъ которыхъ отмѣтимъ (какими пользовались): 1) Alfred Hillebrandt: Ueber die Göttin Aditi, vorwiegend im Rigveda, Breslau, 1876. 2) Bollensen: Beiträge zur Kritik d. Vedas (*Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesellschaft*, 1887, B. 41, S. 503 folg.). 3) проф. *Овсяннико-Куликовскій*: Ведійскіе отпрыскы — „Сыны Адити“ (*Журналъ министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1892, ноябрь, стр. 286—306). 4) Colinet: Étude sur le mot Aditi (*Le Museon*, XII, 1893, p. 81—90). 5) Herm. Oldenberg: Vajana und die Aditjas (*Zeitschr. d. Deutsch Morg. Gesellschaft*, 1896, Ss. 43—48). — Первоначальныхъ сыновъ *Адити*, по гимнамъ *Риг-Веды*, было только пять. Но позднѣе и *Ригъ-Веда* прибавила еще двухъ сыновъ. *Витъ-Ригведійская* же легенда (ср. у *Roth'a*—*Indische St.*, op. cit.) стала считать сыновъ 8, но боговъ все же только 7. Восьмой сынъ Адити, — говоритъ легенда, — родился въ видѣ безформенной массы, изъ которой другіе Адити выкроили челоуѣкообразное существо, бога солнца (*Висасвантъ*—богъ солнца и вмѣстѣ родоначальникъ челоуѣческаго рода), изъ обрѣзковъ же его сдѣлали слова, почему и существуетъ повѣріе, что слова нельзя брать въ подарокъ (ибо онъ челоуѣческаго рода). Позднѣе (въ Упанішадахъ), какъ мы слышали, число Адитій возросло до *двѣнадцати* (см. указанія у *Дейссена*—Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, Index).

мпеобразующей фантази, возводило въ достоинство относительно-самостоятельныхъ божествъ Его персонифицированныя свойства: вотъ какъ совершался этотъ переходъ отъ монотеизма къ политеизму. И въ зависимости отъ того, каковъ былъ характеръ этого, *обличившися въ образахъ вторичныхъ божествъ*, первоначальнаго Единаго Божества,—въ зависимости отъ этого религіознымъ сознаниемъ опредѣлялся и характеръ этихъ новыхъ и первоначально ему чуждыхъ, боговъ. Все это,—повторяемъ,—въ исторіи первоначальнаго религіознаго сознанія Индіи мы видимъ съ ясностію, почти осязательною. Не только зарожденіе новыхъ боговъ, но и зависимость ихъ общаго, родового характера для насъ, въ данномъ случаѣ, совершенно очевидна, какъ очевидно и то, что генезисъ новыхъ боговъ совершался именно только что указаннымъ способомъ. Могутъ, конечно, въ противовѣсъ нашему объясненію генезиса Адитій, указать на то, что позднѣйшіе Адитіи (Сурья, Ушасъ, Индра, и др.) были *иной природы*, сравнительно съ первоначальными (пятью) Адитіями. Это вѣрно. Это—безспорный и несомнѣнный *фактъ*. Но такъ какъ, съ другой стороны, столь же несомнѣнно и то, что въ концепцію позднѣйшихъ Адитій привзошла *другая струя* религіозно-творческой мысли, имѣвшая свои источники въ натурализмъ (который, какъ мы увидимъ позднѣе, широко и пышно разросся на почвѣ позднѣйшаго религіознаго сознанія Индіи), то въ этомъ *фактъ* мы должны видѣть не опроверженіе нашего объясненія, а скорѣе указаніе на то, что, опредѣляя *подлинную* природу *первоначальныхъ* Адитій, мы должны имѣть въ виду именно лишь Ригъ-Ведійскую концепцію *первокъ пяти* Адитій (Арьяманъ, Варуна, Митра, Бхага, Амша), но не другихъ—позднѣйшихъ.

Какова же подлинная природа этихъ *первоначальныхъ* Адитій?

Природа, такъ-сказать, двойственная: *полу-этическая* и *полу-космическая*.

Уже и Дьяусъ, какъ мы видѣли выше, стоитъ не внѣ отношеній къ космосу и его процессамъ. Онъ, между прочимъ, служитъ источникомъ дыханія и жизни,—въ обще-біологическомъ смыслѣ послѣдняго слова. Еще тѣснѣе отношеніе къ природѣ, къ натуральному строю вещей, Варуны: онъ блюдетъ между прочимъ и «порядки» или, какъ говорятъ теперь, *закономѣрный* строй природы. Тоже, и еще яснѣе, слѣдуетъ сказать, и о другихъ Адитіяхъ. Но эта двойственность, такъ сказать *двупринципность* концепціи Адитій, не есть, однако, радикальный ду-

ализмъ. Нѣтъ. Начало космическое въ Адитяхъ всецѣло подчинено началу этическому, есть, такъ-сказать, лишь оболочка, одно изъ проявленій послѣдняго. Нравственная природа Адитій — невинные, святые — есть ихъ первое опредѣленіе, ихъ *genus proximum*, выражающее общую имъ всѣмъ родовую сущность, глубоко сродную сущности Дьяуса-Азуры-Питара. Напротивъ, отношеніе къ природѣ или (позднѣе) погруженіе въ нее — это уже ихъ вторичное опредѣленіе, *differentia specifica*, варьирующая у каждаго Адитя, сообразно степени удаленія его отъ существенно-этической природы Дьяуса, у позднѣйшихъ же Адитій (Сурья, Ушаса, Индры и др.) уже всецѣло перевѣшивающая моментъ этический.

Что существеннымъ признакомъ въ представленіи Адитій служить именно понятіе объ ихъ нравственной чистотѣ и высотѣ, это доказывается не только генетическимъ родствомъ этого представленія съ представленіемъ Дьяуса, какъ ихъ отца, отъ котораго они заимствовали свою божественность («азурность»), но также и концепцію ихъ матери — богини *Адити*. Вступивъ на переходный путь отъ монотеизма къ политеизму и создавъ образы относительно-самостоятельныхъ божествъ, Ведійское религиозное сознаніе не могло не создать и концепціи породившей ихъ *Матери*. Въ этомъ, конечно, сказался уже упадокъ религиознаго сознанія и творчества. Но, съ другой стороны, весьма замѣчательно, что первоначальная концепція Адити, какъ и концепція Дьяуса и самихъ первоначальныхъ Адитій, въ отличіе отъ концепціи Адитій позднѣйшихъ, носить опять-таки существенно-этический характеръ. Потому — въ *Упанншадахъ* — подъ именемъ богини Адити стали понимать нѣчто въ родѣ хаоса, всепоглащающую безконечность или бездну, нѣчто темное и страшное, объясняя, въ соотвѣтствіе съ такимъ представленіемъ, и самое слово Адити (отъ *ad* — поглощать, вбирать въ себя)⁶⁷. Но первоначально слово имѣло совсѣмъ иной смыслъ и концепція совсѣмъ иной характеръ. Существо *несвязанное* (*a*, отриц. частица и *dī* — вязать), свободное отъ ограниченій и, прежде всего, отъ *узъ тьмы*:

⁶⁷ Такъ, въ *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣad* I, 2, 5 (по переводу *Deussen*, стр. 384) мы читаемъ: Alles, was er (*Брама*) immer schuf, das beschloss er zu verschlingen, weil er alles verschlingt (*ad*), darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit). Der wird zum Verschlinger des Weltalls, dem dient das Weltall zur Speise, wer also das Wesen der *Aditi* versteht.

вотъ первоначальная концепція Адити ⁶⁸. Въ этомъ своемъ значеніи, Адити является олицетвореніемъ именно родовой сущности Адитіевъ, своихъ сыновъ. Здѣсь случилось то же, что часто приходится наблюдать, при изученіи исторіи естественнаго религіознаго сознанія: монистическая тенденція возвысила протестъ противъ раздробленія Единаго Божества на множество Его олицетворенныхъ обликовъ или образовъ (въ данномъ случаѣ—Дьяуса на сонмъ Адитій) и, чтобы упразднить или снять эту дробность, снова обобщила эти образы въ одной концепціи (Адити-матери), усвоивъ ей все, что усвоила сначала самимъ Адитіямъ. Такимъ образомъ, процессъ здѣсь совершился, такъ-сказать, наперекоръ законамъ природы, опредѣляющимъ обще-біологическій процессъ рожденій: порождаетъ не только мать сыновъ, но — и сыны мать. Мы ясно видимъ въ этой своего рода аномалии, какъ немощная мысль, тщетно стремясь удержаться на высотѣ первоначальнаго богосознанія, мало-по-малу вовлекается въ водоворотъ мноотворенія, съ его неустойчивыми образами, то всплыв-

⁶⁸ „Адити“,—пишетъ проф. *Овсянко-Куликовскій*, — „это прежде всего *богиня непорочности* (а не *безпредѣльнаго пространства или вѣчности*, какъ обыкновенно принимаютъ). Изъ нея сдѣлали мать Варуны и его братьевъ именно потому, что эти боги были сперва *богами-судьями и карателями грѣшловъ и проступковъ*. Какъ таковые, они и были названы *сынами невинности*, то-есть *непорочными, безгрѣшными*. Непорочность—*a-diti* — это былъ сперва лишь атрибутъ Варуны и его братьевъ. *Позже атрибутъ превратился въ богиню*; мать этихъ божествъ непорочности, и ихъ обычное метронимическое прозвище *Adityas* („Адити“) уже предполагаетъ собственное имя богини „*Aditi*“.—Сообразно съ этимъ, и „сыновъ Адити“ почтенный ученый опредѣляетъ (по ихъ *первоначальному значенію*), какъ божества „*этико-юридической*“ природы. Лишь позднѣе ихъ „законъ“ (*ritam*), *сначала* нравственный и юридическій, получилъ также значеніе закона космическаго“. *Op. cit.*, стр. 298 и 302. — *Potw*, въ свое время, былъ такъ пораженъ *существоственно-стической природой Адитій* и ихъ матери, Адити, что совсѣмъ не замѣталъ въ Ригъ-Ведѣ ихъ космическаго окруженія, равно какъ и ихъ перехода (въ позднѣйшее время) изъ божествъ чисто-этическихъ въ божества космическія. *Die Namen der Adityas*,—пишетъ онъ,—*enthalten, mit einziger Ausnahme des Varuna keine Anschauungen aus dem Naturleben, sondern drücken Beziehung des sittlichen und geselligen Lebens aus*. Sie sind lauter Genien, in welchen die edelsten Verhältnisse des menschlichen Verkehrs sich abspiegeln und dadurch als Ausflüsse des göttlichen Lebens und des unmittelbaren göttlichen Schutzes theilhaftig erscheinen... Адити суть по *Potw*, die Bedingungen des sittlichen Lebens und Gemeinwesens... *Op. cit.*, 76.—Напротивъ, *Боллеменъ* и *Килн* повсюду подчеркиваютъ ихъ космическую (= свѣтовую и свѣтоносную) природу. Ср. *выше*, примѣч. 19-е этой же главы.

вающими и озаряющими сознание своимъ свѣтомъ, то гаснущими и сливающимися въ какое-то туманное безразличіе, въ смутную мысль о чемъ-то высокомъ, невинномъ, святомъ, божественномъ—*божественномъ вообще*, безъ яснаго очертанія самихъ божественныхъ обликовъ...

Такова ступень зарожденія и развитія Адитій—ступень, въ развитіи древнѣйшаго индійскаго богосознанія, по преимуществу *переходная*.

Только-что указанный нами характеръ того момента въ развитіи индійскаго религіознаго сознанія, который отмѣченъ концепціею Адитій и ихъ матери, Адити, объясняетъ намъ, почему, за исключеніемъ облика Варуны, описаннаго нами выше, облики другихъ, менѣе значительныхъ, Адитій страдаютъ неопредѣленностью и, такъ сказать, безцвѣтностію: это зависѣло именно отъ неустойчиво-переходнаго характера всей вообще духовной жизни изучаемаго нами момента. Тѣмъ не менѣе, на основаніи гимновъ Ригъ-Веды, можно уловить и очертанія другихъ Адитій,—хотя и далеко не съ такою ясностію, какъ очерченный нами выше образъ главнаго изъ нихъ, по важности, опредѣленности и значенію,—Варуны.

И прежде всего предъ нами достаточно ясно выступаетъ образъ божественнаго *Друа* людей, *Митры* (дубликатъ пранскаго Миеры, первоначальное значеніе котораго: «богъ договоровъ, союзовъ и клятвъ»). Раздѣляя съ своимъ старшимъ, болѣе значительнымъ въ пантеонѣ Адитій, братомъ Варуною всѣ его свойства (см. выше), Митра, правда, иногда какъ бы сливается съ нимъ, образуя съ Варуною нераздѣльную *пару*. Но у него есть и своя специальная черта или функція: *соединеніе людей союзами дружбы, согласія, договора* (Ригъ-Веда, III, 59), въ частности *семейнаго союза и согласія*, почему концепція Митры, съ теченіемъ времени, развила въ концепцію *божества брака и семейнаго счастья*. Какъ божество парное съ Варуною, и Митра, съ своей стороны, дѣлится съ послѣднимъ своимъ, только что указаннымъ нами, специальнымъ свойствомъ,—какъ Варуна съ нимъ своими свойствами⁶⁹.

⁶⁹ Проф. *Овсянко-Кумиковскій* op. cit., стр. 303—304. По опредѣленію *Ольденберга* (op. cit., 45), Митра, въ отношеніи къ Варунѣ, есть не что иное, какъ *der Doppelgänger und stete Gefährte*. По *Роту* (op. cit., 70), Митра—другъ, приносящій въ міръ радость, но вмѣстѣ и трудъ (такъ какъ радость—радость согласія, мира и т. д.—безъ труда невозможна).

Уже значительно блѣднѣе Митры третій Адитій, *Арьяманъ*. Арьяману въ Ригъ-Ведѣ нѣтъ гимна. Нѣтъ даже и сколько нибудь выразительнаго эпитета, который-бы указывалъ на его спеціальныя черты,—подобно тому, какъ на отличительную особенность Митры указываетъ прилагаемый къ нему эпитетъ «другъ». Только одно мѣсто въ Ригъ-Ведѣ (VII, 64, 3) точнѣе опредѣляетъ Арьямана, какъ *devá'arya*,—какъ *національнаго бога арийцевъ* и, въ дальнѣйшемъ развитіи, какъ ихъ родоначальника (*Deus agicus*, подобно тому, какъ, наприм., Туиско есть національный богъ германцевъ)⁷⁰. Очень вѣроятна, направленная къ объясненію такой именно квалификаціи этого новаго божества, догадка проф. Овсяннико-Куликовскаго, по которой Арьяманъ есть «не что иное, какъ дублировать Митры и первоначально былъ (лишь) его другимъ именовемъ»⁷¹. Въ самомъ дѣлѣ, стоило лишь прибавить къ концепціи божественнаго «друга» людей ближайшее опредѣленіе, отвѣчающее на вопросъ о томъ, *какихъ* именно людей (арійцевъ), и мы получимъ концепцію новаго, отличнаго отъ Митры, божества—именно Арьямана, друга и покровителя (а можетъ быть и родоначальника) арийцевъ. Такимъ образомъ, въ лицѣ Арьямана, на мѣсто общаго родоначальника людей (Ману), становится спеціальнѣйшій родоначальникъ, спеціальнѣйшій народный богъ, покровитель именно этого народа. Мы видимъ здѣсь, какъ религиозное сознаніе, отторгнувшись отъ общечеловѣческой религиозной традиціи, суживается, становится *націоналистичнымъ*, — именно «языческимъ», въ объясненномъ нами выше (въ началѣ настоящаго изслѣдованія) смыслѣ.

Какъ Варуна и Митра, Митра и Арьяманъ образуютъ *пары* божествъ, такъ, въ свою очередь, и два остальные изъ первоначальныхъ Адитій, *Бхага* и *Амша*, образуя пару между собою, съ почти совпадающими сферами значенія, въ то же время находятся въ парномъ отношеніи къ основной парѣ Адитій, Митра-Варунѣ. «Отъ Варуны и Митры»,—пишетъ проф. Овсяннико-Куликовскій,—«обособилась ихъ функція, какъ божествъ заправителей и распредѣлителей богатства. Въ качествѣ таковыхъ они характеризовались терминомъ *bhaga*,—раздѣляющій, надѣляющій, благодѣтель. Съ теченіемъ времени этотъ эпитетъ, обособившись, сталъ божествомъ и къ Варунѣ, Митрѣ, Арьяману присоединили

⁷⁰ *Bollencen*, op. cit.

⁷¹ *Op. cit.*, стр. 304.

еще одного брата—*Бхага*, специальность котораго состояла въ дарованіи и распредѣленіи богатствъ⁷². Другое слово, обозначающее того-же дѣятеля, было *Амша* (Амша), надѣлитель. Оно, въ свою очередь, оторвалось и образовало особое божество⁷³. Мы видимъ, такимъ образомъ, что основная этическая концепція Адитій, по мѣрѣ движенія миеологическаго процесса, переводившаго религиозное сознание индійцевъ отъ монотеизма къ полетеизму, все болѣе и болѣе закрывалась функциями характера высшаго и матеріальнаго. Это уже достаточно видно и въ концепціяхъ Бхаги и Амши. Но еще яснѣе выступить предъ нами дальше, при характеристикѣ позднѣйшихъ Адитій (Сурья, Индра и пр.), съ ясно выраженной натуралистическою основою.

Впрочемъ, между первоначальными и позднѣйшими Адитіями, какъ и вообще божествами съ натуралистическою основою, при всемъ, такъ сказать, окруженіи ихъ (подлинныхъ, первоначальныхъ Адитій) этической сущности космическими атрибутами, при всемъ погруженіи ихъ въ жизнь природы, все же навсегда оставалась глубокая и существенная, *генерическая* черта различія. А именно, «Варуна и его братья»,—скажемъ словами проф. Кулковскаго, очень точными, — «суть *боги-заправители* (учредители, организаторы, владыки) разныхъ явленій (небесныхъ, земныхъ, атмосферическихъ), а не боги самыхъ этихъ явленій, въ чемъ и состоитъ капитальное отличіе ихъ отъ божествъ, специально натуралистическихъ. Варуна относится къ небу, дождю и т. д. Митра къ солнцу и небу *совсѣмъ не такъ*, какъ, наприм., Сурья (богъ-Солнце) къ солнцу, какъ явленію, или Ушасъ—заря—къ зарѣ... Сыны Адити суть боги власти, какъ земной, такъ и космической. Ихъ существенный атрибутъ это *асугуат*, верховное владичество, царственное достоинство»⁷⁴. Этими чертами дѣйствительно точно и ярко отграничивается характеръ Адитіевъ отъ другихъ, низшихъ божествъ, возобладавшихъ надъ сознаниемъ индійцевъ въ послѣдующую эпоху: тѣ все еще *надмірны*, какъ владители и правители, а эти въ значительной мѣрѣ (иные и вполне) уже *погружены въ міръ*, такъ сказать, натурализованы.

⁷² По *Pomy* (op. cit., 75), Бхага значить: *Austheiler, Segner, Beglucker*; Амша значить *Theilnehmer*; dieser Gott,—поясняетъ *Pomy*,—mit den Menschen gleichsam in einer Genossenschaft steht.

⁷³ *Op. cit.*, ст. 305—306.

⁷⁴ *Ibid.*, 289—291, passim.

Здѣсь, въ заключеніе нашей характеристики перваго момента въ развитіи Ведійской религіи, намъ необходимо ближе и точнѣе опредѣлить ея *форму*. Съ тѣхъ поръ, какъ Максъ Мюллеръ ввелъ въ науку понятіе *монотеизма* или *катонотеизма*, его стали при- мѣнять особенно усиленно и увѣренно именно къ этому первому моменту въ развитіи Ведійской религіи. Однако, при болѣе стро- гомъ отношеніи къ вопросу, едва ли можно удовлетвориться та- кимъ его разрѣшеніемъ.

Начнемъ съ того, что понятіе монотеизма, какъ справедливо говорятъ нѣкоторые изъ его авторитетныхъ критиковъ ⁷⁵, дѣй- ствительно есть понятіе фиктивное, логическій и психологическій компромиссъ между монотеизмомъ и политеизмомъ. Правда, *сред- нее сознание* индійцевъ, какъ мы сказали выше, могло удовлетво- ряться поспѣннымъ усвоеніемъ божествамъ своего пантеона пре- дикатовъ единственности и божественности, но именно только лишь *среднее*. Болѣе развитое и требовательное сознание не могло довольствоваться такимъ компромиссомъ и рано или поздно не- избѣжно должно было стать лицомъ къ лицу предъ дилеммою— вопросомъ: единый Богъ или многіе боги? И вотъ, если мы по- пытаемся дать на этотъ вопросъ отвѣтъ *съ точки зрѣнія индійца изучаемой нами эпохи*, то увидимъ, что въ началѣ и концѣ ея онъ долженъ былъ, если хотѣлъ быть рѣшителемъ, давать два не только различныхъ, но и радикально противоположныхъ от- вѣта: насколько рѣшительно *въ началѣ* періода онъ долженъ былъ признать *Единого Бога*, Дьяуса-Азуру-Питара, настолько же рѣ- шительно *въ концѣ* періода долженъ былъ признать *многихъ боговъ* (Адитіевъ, заслонившихъ собою образъ Дьяуса). Такимъ обра- зомъ, *въ началѣ періода мы имѣемъ передъ собою монотеизмъ, а въ концѣ политеизмъ*, и жизнь религіознаго сознанія въ этотъ періодъ опредѣляется именно борьбою этихъ *двухъ различныхъ формъ* религіознаго сознанія, безсильнымъ и безплоднымъ стрем- леніемъ устоять въ истинѣ первоначальнаго монотеизма и по- степеннымъ ниспаденіемъ въ политеизмъ, — хотя первоначально, по своему основному (этическому) характеру, достаточно высокой.

Если бы теперь, когда мы признали 'неточнымъ обозначеніе древнѣйшаго періода Ведійской религіи словомъ *монотеизмъ*, — если бы теперь отъ насъ потребовали обозначить этотъ періодъ какимъ-либо другимъ, болѣе выразительнымъ и точнымъ, терми-

⁷⁵ См. выше, прим. 1, въ этой же главѣ.

номъ, то мы, съ своей стороны, предложили бы назвать его *ми-
ологическимъ теизмомъ*. Конечно, и это выраженіе возбудить
противъ себя возраженія и, можетъ быть, — вслѣдствіе сочетанія
въ немъ двухъ, повидимому (однако, только повидимому!), несо-
вмѣстимыхъ терминовъ и (подъ ними) понятій, — возраженія боль-
шія, чѣмъ какія высказаны противъ понятія генотеизма. Однако,
намъ кажется, что предлагаемое нами выраженіе, въ смыслѣ
термина для обозначенія древнѣйшаго періода Ведійской религіи,
оправдать все же гораздо легче, чѣмъ понятіе генотеизма.

Въ самомъ дѣлѣ, несомнѣнно, что первоначальное понятіе ин-
дійцевъ о Божествѣ, — насколько оно выразилось не только въ
концепціи Дьяуса, но и въ концепціи первоначальныхъ Адитій, —
имѣетъ *теистическій характеръ (надмірность и этическая высота
здѣсь рѣшающіе признаки)*. Но, съ другой стороны, такъ какъ
это теистическое понятіе, будучи оторвано отъ почвы традиціи,
облеченной высшимъ авторитетомъ откровенія, не опиралось и
на ясную мысль, на умозрѣніе (которое развилось лишь позднѣе),
то оно могло держаться лишь на практическихъ постулатахъ, на
внушеніяхъ непосредственнаго чувства и т. д. Но это, какъ из-
вѣстно, слишкомъ неустойчивые психологическіе базисы, недоста-
точно надежные для того, чтобы на нихъ могло держаться те-
истическое понятіе о Божествѣ, и именно — въ *естественномъ
религіозномъ сознаніи*, всегда, такъ сказать, искушаемомъ и оболь-
щаемомъ образами фантазій, политеистическаго мисотворчества.

Именно это, именно такой характеръ первоначальнаго Ведій-
скаго теизма, — характеръ трепетный, неустойчивый, неспособный
противостоять погруженію въ политеизмъ, — мы и хотимъ обозна-
чить, называя его *теизмомъ мифологическимъ*.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Божество, какъ начало космическое.

I.

Вопросъ о злѣ, какъ стимулъ для перехода индійскаго религіознаго сознанія съ этической на космическую точку зрѣнія. Объяснительный принципъ.

Царство святыхъ сыновъ Дьяуса-Азуры озарило своимъ свѣтомъ и осмыслило одну сторону бытія и жизни, — все свѣтлое и свѣтовидное. Но тѣмъ мрачнѣе, хаотичнѣе и безсмыслениѣе выступила на этомъ свѣтломъ фонѣ другая сторона, — область тьмы и всего темнаго. *Рита*, непреложный законъ Варуны и святыхъ Адитій, *объявилъ* свободную законосообразность нравственныхъ дѣйствій человѣка и закономерность явленій внѣшней природы. Но тѣмъ необъяснимѣе, беспорядочнѣе и грознѣе выступило все противозаконное и внѣзаконное, все непредвидимое и непредрасчислимое, — въ дѣйствіяхъ ли то человѣка, или въ случайныхъ явленіяхъ природы. Откуда это, — этотъ беспорядокъ и зло. Ужели «Владыка источниковъ дыханія и жизни» или — точнѣе — замѣстившій Его съ теченіемъ времени сонмъ свѣтлыхъ и святыхъ дѣтей (Адитій), не можетъ, какъ должно, распорядиться этими источниками благъ? Или, быть можетъ, въ своемъ распредѣленіи ихъ онъ ограниченъ, — какою-либо другою силою?

Такъ возникъ предъ религіознымъ сознаніемъ индійцевъ вопросъ о злѣ.

Вопросъ о злѣ, этотъ *punctum pragens* всякой религіозной мысли, — систематической, точно такъ же какъ и первобытный, — вставъ предъ сознаніемъ поклонниковъ первоначальнаго Ведійскаго пантеона (Адитій), далъ ему, его исканіямъ и творчеству,

совершенно иное направлѣніе. Въ Ригь-Ведѣ остались слѣды этого новаго, творческо-аналитическаго процесса, представляющаго высокій психологическій интересъ. *Азурность* (божественность) первоначальныхъ Ведійскихъ божествъ, сначала сосредоточенная и какъ бы сокрытая въ Дьяусѣ, а потомъ проявленная, разсѣянная, неопредѣленная и неуловимая, какъ бы излившаяся вовнѣ, въ образахъ Адитій, — эта *азурность* теперь очищается отъ всего ей внѣшняго и иороднаго (всего не совмѣстимаго съ понятіемъ о Божествѣ), съ одной стороны, а съ другой, такъ сказать, кристаллизуется, отливается въ болѣе устойчивыя и опредѣленныя, болѣе конкретныя и близкія созданію формы новыхъ божествъ. Все темное и злое, все невмѣстимое въ эти формы, отлагается въ особую мнѣологическую сферу, образуетъ особый кругъ представлений, вѣрованій и повѣрій, — царство демоновъ или злыхъ духовъ, на которыхъ и возлагается отвѣтственность за все злое и уродливое, за всѣ аномаліи въ жизни человѣка и природы. Такимъ образомъ, въ мнѣологическій процессъ вносится двойственность, — рядомъ съ свѣтлыми образами добрыхъ божествъ выступаютъ, какъ ихъ противоположныя и антиподы, силы демоническія, силы тьмы и мрака: *система унитарная или монистическая превращается въ систему дуалистическую.*

Сѣмя зла, нѣчто темное и незаконномѣрное, было открыто, прежде всего, въ лонѣ главнаго изъ Адитій, Варуны. Варуна, какъ мы видѣли, есть высокое, праведное и свѣтлое божество, — божество, хранящее въ таинственной неприкосновенности истину, и правду, и святость великаго мірового закона, закона риты. Но самая эта его идеальная возвышенность, столь вдохновлявшая поэтовъ, эта его отрѣшенность и уединеніе отъ міра, не есть ли все это, какъ нѣкоторая *безучастность* къ міру, нѣчто недолжное въ божествѣ? Его, слишкомъ исключительное попеченіе о чисто духовныхъ интересахъ, его *ограниченіе* почти одними только вопросами этического характера (благочестіе и грѣхъ, добро и зло и т. д.) не есть ли это, въ сущности, — особенно съ житейско-практической точки зрѣнія земледѣльца, пастуха и воина, — лишь *граница* его могуществу и попеченію о живыхъ потребностяхъ живыхъ людей? Божество потусторонняго, занебеснаго міра, одѣвшее этотъ нашъ земной міръ покровомъ *тайны*, этотъ святой и неприступный *Покровитель*, — не утаиваетъ ли и не скрываетъ ли онъ, вмѣстѣ съ идеальными загадками, также и физическихъ

источниковъ благополучія, свѣта и воды, столь необходимыхъ и столь желанныхъ для людей, всѣ интересы которыхъ сосредоточены въ стадахъ и поляхъ? Нѣтъ ли, словомъ, въ самомъ существѣ верховнаго Адитія нѣкотораго темнаго, враждебнаго и ненавистнаго, радикально злого элемента? Говоря иначе и конкретнѣе: въ этомъ божествѣ, съ нѣкоторыхъ сторонъ или въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не скрывается ли какой-то злой демонъ и *Варуна* (Покровитель) не есть ли, — по крайней мѣрѣ, съ нѣкоторыхъ сторонъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, — *Вритра* (утайщикъ, похититель)?

Какъ это ни странно, но, во всякомъ случаѣ, величайшій изъ Адитіевъ и страшнѣйшій, коварнѣйшій изъ демоновъ, — *Варуна* и *Вритра*, — названы именами, происходящими отъ одного и того же корня¹. Вритра есть, такъ сказать, перешедшій свои границы Варуна: опредѣляемая справедливостію Варуны, его осторожность и осмотрительность въ раздаяніи сынамъ земли небесныхъ благъ, легко могла показаться скупостію, утайкою этихъ благъ со стороны божества, въ сущности злого и враждебнаго. Конечно, такая связь идей, такое «развитіе» (точнѣе, искаженіе) первоначально чистаго представленія о божествѣ въ существо съ двойственнымъ, — полубожественнымъ и полудемоническимъ, — характеромъ сдѣлалось возможнымъ лишь для такого сознанія, которое стало уже слишкомъ исключительно сосредоточиваться на стадахъ и пастбищахъ и ихъ недостатокъ уже перестало ставить въ связь (какъ оно дѣлало это прежде) съ своею грѣховностію, справедливо наказуемою праведнымъ Варуною (какъ оно вѣровало когда-то). Лишь такое сознаніе могло объяснять свои житейскія невзгоды безпричинною злобою и враждебностію божества.

Но, во всякомъ случаѣ, *даже и такое* сознаніе не могло не остановиться предъ трудностію усвоить божеству эти демоническія свойства. И вотъ оно выдѣлило ихъ. Демоническія черты Варуны отложились и кристаллизовались въ образъ страшнаго демона, *Вритры*. Именно онъ, Вритра, а не Варуна есть злобный утайщикъ и похититель небесныхъ благъ. Этимъ, конечно,

¹ На этотъ важный фактъ впервые обратилъ вниманіе *Bergaigne* (op. cit. 115), развившій теорію о сродствѣ мнѳологической концепціи Вритры съ концепціею Варуны. Его взглядъ усвоилъ, развилъ дальше и точнѣе формулировалъ *Brinholfer* (*Urgeschichte der Arier in Vorder- und Central-Asien*, B. I, Leipzig, 1893, Ss. 173 folg.).

было спасено божественное *достоинство* Варуны, но была ограничена его *власть*. Оказалось нѣчто ему неподвластное, съ чѣмъ онъ долженъ бороться. Его часъ пробить. Его былая слава и величіе, начиная съ этого момента, меркнуть. Въ теченіе вѣковъ, когда то единодержавный сынъ Дьяуса-Азуры-Шитара низводится со ступени на ступень, пока, наконецъ,—въ позднѣйшія эпохи (въ браманизмъ и индуизмъ),—не превращается въ божество съ очень скромнымъ значеніемъ, въ божество воды, которое почти совершенно теряется въ ряду другихъ божествъ ²).

Судьба, постигшая Варуну, конечно, не миновала и другихъ Адитій. И въ нихъ, въ ихъ природѣ, было открыто нѣчто двойственное и изъ нихъ темные и демоническіе элементы отклонились, обособились и отделились въ формы демоновъ, которые стали ограничивать ихъ власть и значеніе. И для нихъ наступилъ моментъ деградации, ниспаденія на низшія ступени. Это былъ общій удѣлъ Адитіевъ. Но, тогда какъ отъ Варуны осталось, по крайней мѣрѣ, имя, которое жило въ теченіе долгихъ вѣковъ, хотя и пережило свое первоначальное многосодержательное и многосмысленное значеніе,—другіе Адитіи въ позднѣйшія эпохи совершенно отошли въ область преданій и сѣмнились генераціею другихъ божествъ, съ опредѣленными сферами дѣятельности, которыя они должны были постоянно охранять и отстаивать со стороны вторгавшихся въ нихъ демоническихъ началъ. Такимъ образомъ, идея Божества, какъ *начала этического*, была вытѣснена изъ религіознаго сознанія замѣнена новою идеею,—идеею Божества, какъ *начала космическаго*. Говоря иначе, изъ первоначальной идеи Божества, какъ «Владыки источниковъ дыханія и жизни», было удержано и развито лишь одно *космическое опредѣленіе*, *этическое же* сначала отступило на второй планъ, а потомъ было и совершенно забыто.

Главныхъ *источниковъ жизни*, по Ведійскому воззрѣнію, два: *свѣтъ* ³ и *вода* ⁴. Соответственно этому, и идея Божества, какъ космическаго начала, опредѣлилась предъ сознаніемъ Ведійскихъ

² См. объ этомъ превращеніи у *Bohnenberger'a*, op. cit., 86—90 и *Hillebrandt'a*, op. cit., 83—88.

³ Точнѣе, свѣтъ зарі, который называется *дыханіемъ жизни*, *жизнетнымъ дыханіемъ* (I, 113, 16,—по перев. *Бергана* Op. cit., 71: *souffle vital*; *Grassmann: des Lebens Odem*).

⁴ II, 22, 4. *Bergaigne*, *ibid.*: par la force du dieu tu (Indra) as répandu le *souffle* (la vie), en répandant les eaux.

гимнотворцевъ главнымъ образомъ съ двухъ сторонъ или въ двухъ направленіяхъ: въ ряду божествъ *свѣта*, охранявшихъ его отъ силъ или демоновъ *тмы*, и въ ряду божествъ *власти*, охранявшихъ ее отъ демоновъ-похитителей дождя и всѣхъ, обусловленныхъ имъ, источниковъ благополучія. Мы должны рассмотреть объ эти *параллельныя* группы божественныхъ и демоническихъ силъ, чтобы точнѣе выяснить содержаніе Ведійской идеи Божества, какъ космическаго начала.

Здѣсь, прежде чѣмъ перейти къ частностямъ, уместно ближе разъяснить и обосновать нашу *объяснительный принципъ* и нашу основную *точку зрѣнія*: иначе мы рисковали бы затеряться въ безконечномъ и безвыходномъ лабиринтѣ относящихся сюда именъ и мифовъ. Сдѣлать это именно здѣсь тѣмъ удобнѣе, что наша точка зрѣнія до нѣкоторой степени опредѣляется уже общими смысломъ нашихъ предшествовавшихъ разъясненій и порядкомъ изложенія Ведійской религіи. Въ самомъ дѣлѣ, предпославъ ученію о космическихъ божествахъ изложеніе Ведійскаго ученія о божествахъ этическихъ (Дьяусъ, Адитіяхъ и Варунѣ), мы, очевидно, не можемъ уже смотрѣть на космическихъ божествъ, какъ на выраженіе *первичнаго момента* въ Ведійскомъ религіозномъ сознаніи. Съ другой стороны, указывая на вѣрованіе въ этихъ божествъ, какъ на попытку Ведійскаго сознанія выйти изъ коллизіи между идеею Божества, какъ начала совершеннаго, и фактомъ зла, мы, очевидно, уже заранѣе отвергаемъ точку зрѣнія тѣхъ изслѣдователей, которые въ такъ-называемыхъ солярныхъ и вообще космологическихъ мифахъ видятъ просто лишь несовершенную физіку, попытку дать теоретическое объясненіе окружающихъ явленій, — не предполагая въ нихъ и за ними болѣе глубокихъ, этико-религіозныхъ и вообще культурно-психологическихъ мотивовъ, опредѣлявшихъ ихъ возникновеніе и развитіе.

Итакъ, Ведійскіе космологическіе мифы выражаютъ *вторичный* моментъ въ жизни сознанія, которое при томъ уже стояло подъ властію сложныхъ *культурно-психологическихъ* и, въ частности, *этико-религіозныхъ*, мотивовъ. Историческая и логическая правдоподобность этихъ соображеній доказывается просто уже тѣмъ, что *лишь съ этой точки зрѣнія* мы можемъ дать удовлетворительное т. е. психологически-естественное и логически-ясное объясненіе генезиса и смысла Ведійскихъ космологическихъ мифовъ (и прежде всего вѣрованій въ божества свѣта), тогда какъ съ противоположной точки зрѣнія (признающей эти мифы просто, такъ сказать,

первобытною фантастическою физикою) мы наталкиваемся на целый ряд непреодолимых затруднений. Мы укажем здѣсь два, наиболѣе значительные, факта этого рода.

Во-первыхъ, изучая циклы Ведійскихъ космическихъ божествъ и, особенно, божествъ свѣта, мы замѣчаемъ, что, съ одной стороны, для одного и того же свѣтового явленія или предмета природы (наприм., солнца) существуетъ нѣсколько божествъ, а, съ другой стороны, одно и то же божество съ равнымъ правомъ можетъ быть связываемо со многими явлениями природы (наприм., Асвины, парныя божества, могутъ быть считаемы и считались и божествами солнца и луны, и божествами утренней и вечерней звѣзды и т. д.). Какъ объяснить этотъ фактъ? Если, какъ можно сказать *съ отвергаемой нами точки зрѣнія*, это есть рядъ неудачныхъ попытокъ объяснить интересовавшее первобытную мысль явленіе природы, то почему ложныя гипотезы не были отвергаемы одна за другой, но удержались въ сознаниіи вмѣстѣ, какъ рядъ *равно цѣнныхъ* вѣрованій и образовъ? Съ другой стороны, что именно, — какая реальная основа, какое конкретное явленіе природы можетъ быть указано, *съ отвергаемой нами точки зрѣнія*, для божествъ, которыя могутъ быть относимы съ одинаковымъ правомъ ко многимъ явлениямъ природы?... Эти затрудненія тотчасъ же исчезаютъ, если мы будемъ видѣть въ космологическихъ мифахъ Ригъ-Веды *не первичный, но вторичный* продуктъ творчества ума, уже нѣсколько окрѣпшаго и способнаго къ отвлеченію и анализу, и если, при этомъ, будемъ разсматривать ихъ не съ одной только теоретической, но вмѣстѣ и съ практической точки зрѣнія, если, говоря иначе, будемъ видѣть въ нихъ отраженіе тѣхъ жизненно-практическихъ идеаловъ, которые владѣли религіознымъ сознаниемъ индійцевъ именно въ эту эпоху. Тогда мы увидимъ, что *различныя* божества *одного и того же* явленія получаютъ свой смыслъ и свое естественное объясненіе, какъ выраженіе *отдѣльныхъ моментовъ* въ представленіи одного (и того же явленія (наприм., есть божество *восходящаго* и *заходящаго* солнца); что божества, одинаково примѣнимыя къ различнымъ явлениямъ, выражаютъ *общіе* имъ элементы или свойства; что, наконецъ, всѣ вмѣстѣ они, въ сущности, суть выраженіе свойствъ или силъ Единаго Подателя свѣта, — лишь затемненныхъ Его, теперь уже менѣе чистыми и совершенными, отраженіями въ сознаниіи читателей, чѣмъ въ эпоху непосредственно предшествовавшую. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою

зачатки *аналитических процессов* ведійскаго сознанія; во второе—*процессовъ обобщенія*; наконецъ, въ третьемъ видимъ *практическіе, этико-религіозные мотивы* этихъ анализовъ и этихъ обобщеній, какъ ихъ движущій нервъ, какъ принципъ для объясненія ихъ *характера*, теперь уже чуждаго этическихъ опредѣленій.

Другой фактъ, обязывающій насъ разсматривать космологическіе миры съ указанной нами точки зрѣнія, состоитъ въ томъ, что сфера вліянія космологическихъ божествъ отнюдь не ограничивается въ Ригъ-Ведѣ сферою космическихъ явленій, но захватываетъ болѣе широкія области: космическимъ божествамъ обыкновенно усвоется вліяніе на все вообще теченіе міровой жизни, со включеніемъ и жизни собственно человѣческой, причемъ, — и это особенно важно, — не потому признается вліяніе того или другого божества на жизнь природы и человѣка, что оно есть божество того или другого явленія, но, наоборотъ, потому именно оно и является божествомъ того или другого явленія (наприм., солнечнаго свѣта), что и въ этомъ явленіи и во всѣхъ сложныхъ и широкихъ вліяніяхъ на жизнь оно стоитъ предъ сознаніемъ Ведійскихъ гимнотворцевъ, какъ олицетвореніе опредѣленной силы, тождественной во всѣхъ этихъ явленіяхъ. Очевидно, мнотворческая мысль шла не путемъ установки связи тѣхъ или другихъ космическихъ явленій съ извѣстными явленіями человѣческой жизни и исторіи (такой связи часто усмотрѣть совсѣмъ нельзя), а путемъ предположенія, что божественная сила, столь осязательно и энергично проявляющаяся въ томъ или другомъ физическомъ явленіи (напримѣръ, въ солнечномъ свѣтѣ), *должна* сказываться и въ другихъ явленіяхъ, не стоящихъ съ нимъ въ видимой связи,—хотя и невѣдомо, *какъ*. Говоря иначе, мысль шла не снизу вверхъ, а сверху внизъ, не индуктивнымъ путемъ, а дедуктивно-интуитивнымъ, — не отъ явленій дѣлалось заключеніе къ проявляющейся въ нихъ силѣ, но, наоборотъ, *инымъ путемъ добытая и выношенная идея силы*, какъ объяснительное начало, прилагалось къ различнымъ явленіямъ, не стоящимъ между собою вовсе ни въ какой связи: различныя космическія явленія лишь индивидуализировали божественную силу, которая, будучи отрѣшена отъ своей этической основы, воплощенной въ великихъ божествахъ предшествовавшей эпохи, лишь въ этихъ явленіяхъ находила теперь свою конкретную оболочку и своихъ носителей.

II.

Божества свѣта и свѣтилъ небесныхъ.

Центральное изъ всѣхъ космическихъ явленій есть солнце. Соответственно этому и центральное изъ всѣхъ космическихъ божествъ Ведійскаго пантеона есть божество солнца—*Савитаръ*. И именно концепція Савитара, прежде всего, какъ нельзя болѣе пригодна для оправданія нашего объяснительнаго принципа. Подобно тому какъ Дьяусъ, хотя и есть божество свѣта небснаго, но не есть самый этотъ свѣтъ, само свѣтлое небо (небомъ онъ становится лишь позднѣе, въ періодъ упадка Ведійской религіи),— такъ и Савитаръ, хотя есть божество солнца, но не есть само это солнце, какъ чувственно зримое мировое тѣло: какъ одинъ изъ Адитіевъ, и онъ есть, по своей первоначальной концепціи, олицетвореніе той силы, которая, проявляясь всего энергичнѣе въ свѣтѣ солнечнои, даетъ, однако, себя знать, «открывается» и во многихъ другихъ явленіяхъ мировой жизни. «Изъ многообразнѣйшихъ движеній слагается мировая жизнь: кто *возбудитель* (Erreger) этихъ движеній? *Савитаръ*,—божество, самое имя котораго уже выражаетъ его сущность (возбудитель, побудитель,—Erreger, Antreiber): онъ простираетъ свои золотыя руки, чтобы возбуждать всякое движеніе, которое совершается на небѣ и на землѣ. Онъ солнцу даетъ совершать его дневное теченіе и ночи слѣдовать за нимъ. Человѣка возбуждаетъ онъ утромъ на дѣланіе его, вечеромъ же и человѣку и скоту предоставляетъ идти на покой. Такъ какъ солнце, само совершающее самое могущественное движеніе въ мірѣ, господствуетъ надъ всякимъ другимъ движеніемъ, то естественно, что Савитаръ стоитъ къ нему (солнцу) въ особенно тѣсномъ отношеніи и вотъ почему мы замѣчаемъ въ Ведахъ склонность переносить атрибуты солнечнаго божества на Савитара. Но значило бы сначала и до конца невѣрно понимать структуру всего этого комплекса представленій, если бы, вслѣдствіе тѣсной связи Савитара съ солнцемъ, мы захотѣли признать его за божество солнца (за солнце-бога, то есть отождествить съ солнцемъ). Существенное въ концепціи Савитара есть не представленіе солнца и даже не представленіе солнца въ его опредѣленномъ направленіи, поскольку именно оно возбуждаетъ къ жизни и движенію, но—*абстрактная мысль*

о самомъ этомъ процессъ возбужденія (Antreiben): именно эта мысль даетъ, такъ-сказать, ту общую рамку, которая обнимаетъ всё, относящіяся къ Савитару представленія»⁵.

Итакъ, концепція главнаго космическаго божества, Савитара, покоится не на односторонне-физическихъ или космологическихъ фактахъ и догадкахъ, но на широкомъ *культурно-психологическомъ базисѣ*, на данныхъ всей вообще міровой жизни⁶. Савитаръ, по своему генезису, еще во всемъ подобенъ *Адитіямъ*: разница лишь въ томъ, что въ немъ олицетворено не *этическое*, но *космическое* свойство отступившаго въ недоступную глубину сѣдой древности Божества (Дьяуса). Однако, если *здѣсь*, въ концепціи Савитара точкой отправленія для религіознаго сознанія служить мысль о Высокомъ до-Ведійскомъ Божествѣ и оно (сознаніе) хотѣло лишь опредѣлить Его,—теперь Божество *сокрытое*,—ближе и конкретнѣе: то, въ концепціи другихъ космическихъ божествъ и даже божествъ того же солнца, оно, вслѣдствіе все большаго и большаго погруженія въ природу, пошло уже *другимъ путемъ*, путемъ *анализа*, индивидуализаціи. Такъ именно возникли концепціи божествъ солнца, выражающія отдѣльные моменты въ представленіи о немъ. Весьма замѣчательно, что Ригъ-Веда различаетъ божества солнца, какъ *восходящаго* свѣтила, какъ *свѣтила дневного* и какъ *свѣтила заходящаго*⁷. Свѣтило *восходящее*, посылающее на землю свои пер-

⁵ *Oldenberg*, Die Religion des Veda, Ss. 64—5. По нашему мнѣнію, приведенныя строки Ольденберга содержатъ удачнѣйшее выраженіе Ведійской концепціи Савитара. Однако, когда знаменитый санскритологъ указываетъ на Савитара, какъ на den in der rigvedischen Poesie schon *fertig vorliegenden Gott* (64), то это категоричное заявленіе, конечно, нужно принимать лишь *cum grano salis*. Ср. спеціально посвященную разработку этого вопроса монографію *Oldenberga* въ *Zeitschrift. d. Deutschen Morg. Gesellschaft*, 1897, V. LI, S. 473 — 484, подъ заглавіемъ: *Savitara*. Важнѣйшія извлеченія изъ этой монографіи см. въ „Приложеніи“—*Примѣчаніе 17-е*.

⁶ Этотъ характеръ *Савитара*, т.-е. мысль о немъ, какъ *источникъ жизни вообще*, выступаетъ въ Ригъ-Ведѣ съ такою отчетливостію, что, наприм., *Hardy* (S. cit., 5. 33) не затрудняется передать основное понятіе о немъ еще болѣе отвлеченнымъ и общимъ терминомъ, чѣмъ *Erreger* или *Antreiber*,—именно терминомъ *Beleber* (на основаніи II, 38, 1).

⁷ *Проф. Весс. Ф. Миллеръ* (Очерки арійской миеологии въ связи съ древнѣйшей культурой, т. 1, М. 1876 г.,—Асвины-Диоскуры) на стр. 333 говорить: „солнцу посвящены (въ Ведахъ) многіе гимны и значеніе его проявляется въ томъ, что созерпаніе яндуса удовило даже отдѣльные моменты въ движеніи этого свѣтила по небу и назвало его разными именами“.

вые лучи, которые еще смѣшиваются со свѣтиломъ утренней зари (IX, 10, 5), чтится какъ Вивасвантъ (Vivasvant отъ vi+vas—разсвѣтать⁸): онъ освобождаетъ свѣтъ отъ ночной тьмы и, какъ божество, приуроченное ко времени пробужденія человѣка, ко времени молитвы и жертвъ, позднѣе развивается въ божество именно жертвоприношеній,—въ небснаго жреца и жертвовозносителя, первообразъ и примѣръ для жертвователей земныхъ⁹. Богъ солнца въ его *дневномъ движеніи*,—отъ востока чрезъ зенитъ къ западу,—естъ *Вишну*, «далекоступающій», «измѣряющій пространство тремя шагами», отмѣряющій его для обитанія человѣка и другихъ существъ¹⁰. *Савитаръ*, уже знакомое намъ божество свѣта, олицетворившее въ себѣ широкую концепцію источника движенія и жизни (Erwecker, Beleber), въ частности въ одной изъ своихъ функций, является богомъ *свѣтила заходящаго*, свѣтъ и движеніе котораго какимъ то таинственнымъ образомъ этотъ *возбудитель и животворитель* сохраняетъ и во тьмѣ, послѣ исчезновенія солнца на западѣ: сохраненіе природы солнца отъ захода до его новаго восхода есть лишь одно изъ частныхъ проявленій власти Савитара, подающаго жизнь всему живущему, безсмертіе умирающимъ людямъ (которыхъ онъ уводитъ вслѣдъ за солнцемъ, въ царство свѣта) и даже самимъ богамъ¹¹. Понятіе о солнцѣ, отрѣшенное отъ его положеній надъ горизонтомъ и подъ го-

⁸ Проф. Весс. *Θ. Миллеръ*, op. cit., 194.

⁹ См. характеристику Вивасванта у *Hardy*, op. cit., 31—2.

¹⁰ *Hardy* (op. cit. 33) считаетъ Вишну божествомъ солнца: ist der Sonnengott auf seiner Wanderung. Напротивъ, *Oldenberg* (op. cit. 227—230) отрицаетъ его соларный характеръ и считаетъ его божествомъ пространства и всего находящагося въ пространствѣ (главнымъ образомъ человѣческихъ мѣстообитаній,—вмѣстѣ съ самими обитателями): das herrschende Motiv in der Konzeption des Wischnu,—говоритъ Ольденбергъ,—ist die Weite des Raumes.—Съ чисто натуралистической или космологической точки зрѣнія, т.-е. если мы будемъ видѣть въ мифахъ лишь несовершенныя теории, конечно, возможенъ споръ о томъ, есть-ли Вишну богъ солнца *только*, или *вмѣстѣ* и того пространства, въ которомъ солнце и все движущееся движется. Но съ точки зрѣнія культурно-психологической, напротивъ, было совершенно естественнымъ и даже необходимымъ явленіемъ это расширеніе власти и вліянія божества за его чисто соларную сферу.

¹¹ X, 17, 4,—по переводу *Grassmann*'а (843): wohin die frommen gingen, wo sie weilen, dahin soll dich Gott Savitar versetzen. IV, 54, 2,—*Grassmann* (350): du zuerst verschaffst der heiligen Götterschaar Unsterblichkeit, o Savitar, als höchsten Theil und dann erschliessest dem Geschlecht der Menschen du, als ihren Antheil, Leben, das auf Leben folgt. Cp. *Hardy* op. cit., 33.

ризонтомъ, взятое исключительно со стороны его благотворной свѣтовой энергіи, олицетворено въ божествѣ *Сурья* (*Surya*), который сначала предсталъ предъ религиознымъ сознаниемъ индійцевъ, какъ «око Варуны», какъ одинъ изъ аспектовъ или какъ одна изъ формъ откровенія этого божества¹², а затѣмъ получилъ самостоятельное значеніе, какъ божество дневного свѣтила («колесница» Савитры, его «бѣлый конь», «орелъ» и т. д., каковыя сравненія, сообразно основному поэтико-метафизическому духу Ригъ-Веды, переносились нерѣдко и на самого Сурью)¹³. Можно приурочивать (и, дѣйствительно, приурочивали и приурочиваютъ) къ солнцу и другія божества Ведійскаго пантеона,—наприм., *Тваштара*, *Пушана* и даже *Бхану*¹⁴. Но, если даже мы и не примемъ во вниманіе

¹² VI, 61, 1. Ср. выше. Генезисъ этого божества, какъ и генезисъ *Савитара*, опять таки во всемъ аналогиченъ генезису *Адитій*,—за исключеніемъ своего содержанія (тамъ, въ концепціи *Адитій*, содержаніе существенно *этическое*, здѣсь—существенно *космическое*).

¹³ *Hardy*, op. cit., 29—30.

¹⁴ По *Куну* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* I, 144 цитов. у *Вессел. О. Миллера*, op. cit., 185), „Тваштаръ представляетъ солнце въ тотъ моментъ, когда оно прячется за тучи“. *Hardy* такъ же усвоетъ Тваштару солярное значеніе, хотя и съ очень темнымъ смысломъ (op. cit. 30). Объективнѣе, т.-е въ большемъ согласіи съ показаніями текстовъ, описываетъ сферу власти Тваштара *Oldenberg* (op. cit. 233—235), который понимаетъ и характеризуетъ его, какъ *божество формы*, принципъ *формованія*,—всѣяго вообще и, въ частности, органическаго (рожденія),—какъ всеобщаго *Творца* и *Отца* (которому, поэтому, молились объ исплненіи отъ бесплодія).—*Пушанъ*, какъ „*богъ прямыхъ путей*“, имѣющій, въ числѣ своихъ многочисленныхъ эпитетовъ одинъ, указывающій на его свѣтовую природу (I, 138, 4—„*пылающій*“, по *Hardy*, 34, *glühender*, по *Grassmann'у* *glutreicher Puschán*), конечно, можетъ быть относимъ къ солнцу (*Hardy*, op. cit., 34—5). Но собственная сфера его власти и вліянія есть именно *охраненіе путей* и всего ими обусловливаемаго: скотоводства, земледѣлія и всякихъ житейскихъ отношеній, — онъ указываетъ невѣстѣ прямой путь изъ дома отца въ домъ жениха, сопутствуетъ странникамъ, выводитъ заблудившихся на прямой путь (почему его символомъ служитъ *козла*,—животное, способное проходить по самымъ непроходимымъ тропинкамъ). Какъ богъ путей, и Пушанъ, подобно Савитару, ставится въ связь съ вѣрованіемъ въ безсмертіе: онъ ведетъ умершихъ своими путями (X, 17, 3). Ср. *Oldenberg* op. cit., 230—233.—Еще слабѣе связь съ солнцемъ *Бхану*, котораго мы уже видѣли въ числѣ *Адитіевъ*, который сохранилъ свое имя и значеніе и въ изучаемую нами эпоху, но который какъ тогда, такъ и теперь остался со слишкомъ неопредѣленнымъ значеніемъ и сферой вліянія. Сами защитники его солярнаго характера относятъ его къ солнцу лишь съ выразительной оговоркой „*можетъ быть*“ (*Hardy*, 32—3).—Вообще, во всѣхъ этихъ божествахъ мы имѣемъ предъ собою та-

этихъ божествъ, свѣтовая функція которыхъ во всякомъ случаѣ теряется во множествѣ другихъ, болѣе опредѣленныхъ, функцій, — мы все же будемъ имѣть предъ собою достаточное количество данныхъ, которыя показываютъ, что, первоначально, Ведійское религиозное сознаніе отнюдь не отождествляло солнечное божество съ самимъ солнцемъ (такое отождествленіе было невозможно уже просто потому, что такихъ божествъ, какъ мы видѣли, въ Ведійскомъ пантеонѣ много), но, расчленивъ сложную концепцію свѣтила и его многоразличныхъ функцій, каждую изъ этихъ функцій поставило *подъ власть* отдѣльнаго божества, являвшагося, такимъ образомъ, внѣ и выше свѣтового тѣла съ его небесными и земными вліяніями. Говоря иначе, *солнце со всеми его функціями, являлось для Ведійскаго религиознаго сознанія лишь объектомъ или точкою приложения различныхъ божественныхъ силъ, олицетворенныхъ въ божествахъ сота*, изъ которыхъ одно давало небесному тѣлу его свѣтовую энергію, другое — силу движенія и т. д., такъ что небесное свѣтило являлось, такъ сказать, сложнымъ продуктомъ согласнаго дѣйствія различныхъ божественныхъ силъ или божествъ, что, въ свою очередь, говорило о тождествѣ ихъ (божествъ) сущности, хотя и раздробившейся теперь на цѣлый рядъ божествъ, однако же и въ нихъ себя не потерявшей.

Подобно тому, какъ въ порядкѣ природы, значеніе луны, какъ источника свѣта, ничтожно и почти совершенно теряется въ сравненіи съ значеніемъ солнца, такъ и лунныя божества въ Ригъ-Ведѣ почти совершенно исчезаютъ въ свѣтѣ божествъ солнечнаго. Правда, *въ общую* связь съ луною ставятся многія божества¹⁵. Но собственно лунныхъ божествъ сравнительно немного и, при томъ, всѣ они являются съ неопредѣленнымъ характеромъ

іе же продукты олицетворенныхъ *общихъ* понятій о различныхъ божественныхъ функціяхъ, какіе мы открыли (и въ соларныхъ божествахъ, сфера власти и вліянія которыхъ, какъ мы сказали, не совпадаетъ со сферою того или другаго космическаго явленія).

¹⁵ Напр., *Варуна, Сома* и др. Однако, по крайней мѣрѣ, отношеніе *Варуны* къ лунѣ лишь очень отдаленное: не отождествляясь вообще съ богомъ и его свѣтлами, онъ, въ частности, и къ лунѣ относится лишь постольку, поскольку, какъ богъ-блудитель нравственнаго порядка, пользуется луннымъ свѣтомъ для разсѣянія ночного мрака, въ которомъ особенно любить укрываться пороки и зло. Подобнымъ образомъ и *Сома* имѣетъ лишь отдаленное и косвенное отношеніе къ лунѣ, — поскольку амброзіи, которую онъ пьетъ, усвояется въ Ведійскихъ мѣнахъ лунное происхожденіе.

и съ неясно очерченною сферою ихъ власти и вліянія: Ведійскіе поэты знали имена лунныхъ божествъ, но эти имена слишкомъ мало говорили ихъ сознанию ¹⁶. Если же иногда лунное божество и возвышалось до степени и достоинства, равныхъ со степенью и достоинствомъ божества солнечнаго, то—лишь чрезъ это послѣднее. Какъ въ порядкѣ природы луна свѣтитъ лишь свѣтомъ заимствованнымъ и отраженнымъ, такъ и въ Ведійскомъ пантеонѣ есть одно, по крайней мѣрѣ, лунное божество, которое свѣтило сознанию Ведійскихъ поэтовъ лишь потому, что было, такъ сказать, введено въ сферу свѣщенія божества солнечнаго. И замѣчательно, что это уравненіе божества луннаго съ божествомъ солнечнымъ совершилось лишь цѣною *отвлеченія* отъ обоихъ божествъ ихъ опредѣленныхъ чертаній и превращенія ихъ обоихъ, — подъ неопредѣленнымъ очертаніемъ и именемъ *Асви́мъ* («сыны неба», «воинники»), — въ неразрывно-связанныхъ (близнецы) и равночестныхъ владыкъ *двойнаго* свѣтового явленія, сфера власти и вліянія которыхъ, какъ и всѣхъ божествъ съ отвлеченною основою, отнюдь не ограничивалась, однако, явленіями солнечнаго и луннаго свѣта, но простиралась на всѣ явленія, входившія въ кругъ интересовъ Ведійскихъ гимнотворцевъ. Провозглашая ежедневно, самымъ своимъ появленіемъ на небѣ, побѣду свѣта надъ мракомъ ночи, эти «богатыри» и «неба властители», въ то же время и для земли являются «многочимущими», «богатыми и щедрыми» благодѣтелями: они исцѣляютъ недуги, какъ чудотворцы, покровительствуютъ и благодѣтельствуютъ людямъ (особенно въ важныхъ случаяхъ, какъ, наприм., въ бракахъ) и даже животнымъ (они, между прочимъ, покровители коней и пр.) ¹⁷. Мы видимъ, такимъ образомъ,

¹⁶ *Trīta, Apām napāt, Sarasvant, Handharva* и др., — см. у *Hardy*, op. cit. 35—50.

¹⁷ *Проф. Вссвол. Миллеръ*, op. cit., особенно главы IV и VII. Мы позволимъ себѣ привести здѣсь характеристику этихъ божествъ, какъ именно божествъ свѣта, въ собственныхъ словахъ почтеннаго профессора. „Мнѣмъ изображаютъ намъ,—пишетъ онъ,—двухъ свѣтлыхъ братьевъ, видимыхъ на небѣ равнымъ утромъ. Они ѣдутъ на свѣтлой колесницѣ: одно колесо ея (солнце) стоитъ на землѣ, на горизонтѣ, другое (мѣсяцъ) на небѣ т. е. дискъ луны еще не поблекъ. Съ ними ѣдетъ лучезарная дѣва — заря и при ихъ появленіи вся природа блеститъ каплями меда и росы. Мнѣмъ изображаетъ такіе моменты, когда оба дивные шара, плывавшіе всегда воображеніе чело́вѣка, видны не порознь, какъ днемъ или ночью, а въ одно и то же время на разныхъ концахъ неба. Это—моментъ предшествующій дню и ночи, раннее утро и поздній вечеръ,

въ этихъ парныхъ божествахъ ту же общую культурно-психологическую основу и ту же работу обобщающей мысли, какъ и у божествъ солнечныхъ. Слѣдовательно, какъ и эти послѣднія, они выражаютъ собою уже вторичный моментъ Ведійскаго миеологическаго процесса.

Даже и богиня зари, — этого конкретнѣйшаго изъ свѣтовыхъ явленій, которое наполняло душу Ведійскихъ поэтовъ, быть можетъ, еще большою радостію, чѣмъ душу современнаго культурнаго человѣка, которое воспѣто въ совершенно исключительныхъ, обвѣянныхъ свѣжестью предразсвѣтнаго утра, гимнахъ, — даже и эта богиня является въ Ригъ-Ведѣ не только какъ конкретное *Ушасъ*, но и какъ *Солнцева дочь* (Сурья), подъ которою не всегда даже и можно угадать богиню зари. Какъ «ласковая дочь неба», какъ «свѣтлая сестра темной ночи», Ушасъ ежедневно открываетъ врата неба, совлекаетъ съ міра темный покровъ, про-

въ то время года, когда по народному выраженію «зара съ зарей сходится», когда ночи кратки и свѣтлы и обильная роса покрываетъ землю. Небесные близнецы видимы утромъ и вечеромъ; утромъ блѣдный дискъ мѣсяца начинать меркнуть, а на горизонтѣ поднимается уже другой братъ, полный силы и блеска; вечеромъ солнечный всадникъ склоняется, отправляясь подъ землю или погружаясь въ море, но по мѣрѣ его замранія оживаетъ, одѣвается блескомъ, лунный всадникъ. *Это близнецы, это братья* — думалъ младенческий народъ и это убѣжденіе пустило глубокіе корни въ его представленія о природѣ. Фантазія начинаетъ работать надъ этой темой, вышивая узоры по первоначальной канвѣ. Оба шара на разныхъ мѣстахъ неба представляются двумя свѣтлыми колесами: является колесница огромныхъ размѣровъ и братья становятся возницами. Одновременно съ братьями утромъ — востокъ, вечеромъ — западъ залиты красными лучами зари: фантазія изображаетъ ее дѣвой въ роскошномъ, брачномъ одѣяніи (*Sūgā*, Елена) и помѣщаетъ на колесницу Асвиновъ. Въ то же время земля покрыта обильнымъ медомъ, а возницы вооружаются медоточивымъ бачемъ⁴. Своимъ подробнымъ и основательнымъ разборомъ главнѣйшихъ взглядовъ (семи — см. стр. 110), высказанныхъ учеными по вопросу о смыслѣ и значеніи въ Ведійской миеологии Асвиновъ (ср. особенно стр. 325 — 330), почтенный профессоръ окончательно отстранилъ другія толкованія этихъ божествъ, кромѣ приведеннаго и, если въ западной литературѣ еще и до сихъ поръ повторяются нѣкоторыя изъ устарѣвшихъ и явно несостоятельныхъ взглядовъ на нихъ (наприм., *Oldenberg*, op. cit., 207—215, особенно 210, высказываетъ старинный взглядъ на Асвиновъ, какъ на утреннюю и вечернюю звѣзды, противъ чего уже *Hardy*, op. cit., 48, справедливо замѣчаетъ, что толкованія этихъ божествъ въ смыслѣ божествъ звѣздныхъ несостоятельно уже по одному тому, что звѣзды вообще не играютъ сколько-нибудь значительной роли въ Ведійской миеологии), — то это объясняется единственно незнакомствомъ западныхъ санскритологовъ съ ихъ знаменитымъ русскимъ собратомъ.

гоняет ненавистную тьму, съ ея страхами и призраками, пробуждает къ жизни все живущее, освѣщает своими лучами всѣ пути и т. д. и т. д.¹⁸. Здѣсь она конкретна и индивидуальна, хотя и здѣсь уже сфера ея вліянія простирается далеко за предѣлы утренняго свѣтового явленія. Но она превращается въ загодочную «Солнечную Дѣву» или «Солнцеву Дочь», т.-е. въ родовое божество, въ божество съ общою и отвлеченною основою, когда ставится въ связь съ Асвинами, также родовыми божествами, какъ ихъ супруга¹⁹. Такимъ образомъ, и въ Ведійской концепціи богини Зари мы видимъ ясныя слѣды рефлексіи, которая, хотя еще и не разрѣшила богиню утренняго свѣтового явленія въ общее понятіе божественной силы, открывающейся въ этомъ явленіи и чрезъ него, однако, рядомъ съ божествомъ,

¹⁸ См. цитаты у Hardy, op. cit., 27—9; Oldenberg'a op. cit., 237—9; Bergaigne'a, op. cit.

¹⁹ Проф. Всевол. Миллеръ, op. cit., 127—8: „Дочерью солнца называется та личность, которая восходитъ на разсвѣтъ на колесницу Асвиновъ, избравъ ихъ мужьями и ѣдетъ съ ними по небу. Очевидно, что эта личность не само солнце, а какое-то другое свѣтовое явленіе,—заря или утренняя звѣзда (?). Но на основаніи гимновъ мы не можемъ сказать, какое именно, потому что для Ведійскихъ пѣвцовъ Surya просто *солнцѣва дочь* и ничего болѣе. Здѣсь, какъ во многихъ другихъ вопросахъ Ведійской мнелогіи, нужно отказаться отъ мысли, что въ божественныхъ личностяхъ непосредственно скрыты явленія природы“. На основаніи всего, изложеннаго нами доселѣ, мы не можемъ, конечно, признать исторически вѣрнымъ непосредственно слѣдующее за только что приведенными словами утвержденіе почтеннаго профессора, по которому будто бы „индусы уже далеко *оставили за собою* время, когда поклонялись физическимъ силамъ природы“ (128): какъ мы увидимъ далѣе, поклоненіе „физическимъ силамъ природы“ имъ еще только предстояло. Но это разногласіе не мѣшаетъ намъ признать чрезвычайно мѣткою его дальнѣйшую характеристику Ведійскихъ религіозныхъ вѣрованій изучаемаго нами періода. „Божества ведійскія,—говоритъ онъ,—уже значительно удалились отъ физическихъ силъ: солнечный богъ отдѣлился отъ солнца, лунный—отъ мѣсяца, богъ атмосферы отъ грома и молніи и т. д. и если иногда въ этихъ отвлеченныхъ типахъ ясны матеріальныя черты физическихъ силъ, то иногда эти черты уже сильно стерты, признаки многихъ явленій слиты въ одну божественную личность и на каждаго бога переносятся черты всѣхъ“. Совершенно вѣрно. Мы расходимся съ почтеннымъ ученымъ, конечно, въ очень существенномъ пунктѣ: по его мнѣнію, Ведійская религія началась поклоненіемъ „физическимъ силамъ“, а по нашему,—поклоненіемъ божествамъ съ преобладающимъ этическимъ характеромъ (Дьяусъ-Азура, Адити: Варуна и проч.); но и расходимся съ нимъ также въ довольно существенномъ пунктѣ: признаемъ Ведійскіе мненія свѣтовыхъ божествъ уже *вторичнымъ* моментомъ въ исторіи ведійской религіи.

имѣвшимъ подѣ собою конкретную основу, поставило божество съ основою общою и отвлеченною, тѣмъ самымъ выразивъ и свою зависимость отъ исконной традиціи, подѣ властію которой опредѣлилась концепція Адитій, и свою тенденцію къ рациональной переработкѣ мифовъ.

Итакъ, первый и главный «источникъ дыханія и жизни», свѣтъ, въ изучаемую нами эпоху Ведійской религіи (во второй періодѣ въ ея развитіи), не только вообще ощущался, въ своей неистощимой и животворной энергіи, но былъ ясно различенъ и сознаны въ своихъ отдѣльныхъ моментахъ, въ своихъ космическихъ носителяхъ (солнце, луна и заря) и, наконецъ, въ своихъ божественныхъ источникахъ и распредѣлителяхъ (сонмъ свѣтовыхъ божествъ). Но тѣмъ энергичнѣе сознавалась животворная сила свѣта, тѣмъ загадочнѣе казалась вредоносная тьма, отовсюду облегающая свѣтъ. Нѣчто темное и губительное Ведійскіе поэты отъкрыли, какъ мы знаемъ, уже и въ природѣ самихъ свѣтлыхъ божествъ и ихъ космическихъ носителей. Солнце не только низводитъ на землю свѣтъ, благословеніе и счастье, но и засушаетъ ее засухами и Вивасвантъ, дающій сіянье утреннему солнцу, нерѣдко разить сыновъ земли своею изощренною стрѣлою²⁰. Луна бѣжитъ отъ солнца и не даетъ освѣтить себя, равно какъ и, наоборотъ, солнце, настигнувъ луну, иногда поглощаетъ ее. Даже заря, эта «Солнцова дѣва», разсмѣяющая изъ колесницы Асвиновъ свои дары, не только возбуждаетъ о пробужденіи дня и призываетъ къ жизни, но открываетъ и врата ночи. Откуда эта власть тьмы и всего совершающагося подѣ ея покровомъ? Мы сказали уже выше, что и Ведійское религиозное сознаніе, какъ всякое вообще, отвѣтило на этотъ вопросъ указаніемъ на *демоническую силу*: оно создало рядъ демоновъ тьмы, похитителей и утайщиковъ свѣта, которые не перестаютъ вредить людямъ своими кознями²¹.

²⁰ VIII, 56, 20.—по *Grassmann*'у (676): nicht möge des Vivasvat (Vivasvant?) Spiess, sein gespitzter Pfeil, uns treffen, ehe wir Greise sind. Ср. у *Hardy*, op. cit., 32.

²¹ Главнѣйшіе духи тьмы: Sushna (или, по иной транскрипціи, Çusna), Kuyava, Namuci, Sambara, Pirru, Svarbhahu (демонъ, наводящій затменіе солнца), Rakshasa (духи мучители, наводящіе ночные кошмары) и др. См. перечень упоминаемыхъ въ Ригъ-Ведѣ демоновъ, съ краткой характеристикой каждаго, на основаніи текстовъ у *Perry*: Indra in the Rig-veda (*Journal of the American Society*, vol XI, 1, P. 199—205). См. также у *Hardy*, op. cit., 101—105, и проф. *Весс. Миллера*, op. cit.,—по имен-

Такимъ образомъ, рядомъ съ источниками и раздаятелями свѣта были указаны источники тмы и всякихъ темныхъ наводженій.

III.

Божества влаги и сферы воздушной.

Перейдемъ къ божествамъ-охранителямъ другого источника дѣянія и жизни, — къ божествамъ влаги и обусловливаемыхъ ею благъ.

Какъ мы уже знаемъ ²², по древнѣйшимъ Ведійскимъ вѣрованіямъ, Варуна (вмѣстѣ съ Митрой и Арьяманомъ, но также и безъ нихъ) источалъ на землю животворную влагу изъ источниковъ Азуры. Но онъ дѣлалъ это лишь дотолѣ, доколѣ этотъ актъ, эта космическая дѣятельность (функція) Варуны не требовала съ его стороны ни напряженія, ни борьбы ²³,—пока этотъ источникъ стоялъ въ его полной власти и пока на обладаніе имъ не посягала никакая темная сила. Когда же въ распредѣленіи этихъ благъ замѣчено было враждебное и ненавистническое дѣйствіе темной силы Вритры, козни котораго были особенно ощутительны во время періодическихъ засухъ,—тогда на помощь Варунѣ, божеству возвышенному, но чуждому воинственныхъ доблестей, мнѣологическимъ сознаніемъ были выдвинуты образы новыхъ божествъ, благосклонныхъ къ людямъ, какъ Варуна, но могучихъ и грозныхъ по отношенію къ враждебнымъ силамъ, похищающихъ влагу, какъ Вритра. Первое мѣсто въ ряду такихъ божествъ занимаетъ *Парджанья*,—олицетвореніе «насыщающей» дѣятельности неба,—возведенный въ *сыновья Дьяуса* одинъ изъ его перво-

ному указателю (въ концѣ книги). О вредѣ со стороны демоновъ (особенно, позднѣйшей эпохи,—эпохи *Атарава-Веды*, но такъ же отчасти и *Ригъ-Веды*) см. у *Oldenberg'a*, *op. cit.*, 262—273.

²² См. выше, гл. II.

²³ X, 100, 7: *Varuna a répandu les eaux sans violence*,—ce qui signifie tout au moins qu'il n'a pas eu à les conquérir sur le démon, si même il ne faut pas entendre „sans qu'on usât sur lui de violence“ (*Bergaigne*, 127, *cfr.* 145—149). По *Grassmann'у* (950): *Varuna liess frei die Ströme ohne Macht*. Очевидно, концепція Варуны (въ ея древнѣйшей формѣ),—божества съ преобладающимъ *этическимъ* характеромъ,—еще лишена была въ сознаніи Ведійскихъ поетовъ характера *физической* силы, необходимой для сокрушенія демона, похитителя небесныхъ источниковъ.

начальныхъ аспектовъ или эпитетовъ ²⁴. Въ чертахъ величественныхъ, благодѣтельныхъ, но вмѣстѣ и грозныхъ, очерченъ въ Ригъ-Ведѣ Парджанья, богъ «крѣпкій» и «страшный», отъ лица котораго бѣжитъ даже безвинный, не говоря уже о злодѣяхъ: онъ воздымаетъ вѣтры, посылаетъ громы и молніи и вся вселенная трепещетъ предъ нимъ; но онъ же, сотрясая воздухъ, источаетъ воды, изводитъ рѣки и наполяетъ землю; возвращаетъ деревья и травы, даетъ плодъ животнымъ и человѣку, — по роду ихъ ²⁵. Дальнѣйшая обработка основной космологической концепціи Парджаньи, съ одной стороны, сдѣлала изъ этого аспекта Дьяуса, олицетворявшаго первоначально лишь стихійныя силы грозы и дождя («метеорологическія явленія»), божество покровителя культуры (особенно агрикультуры ²⁶), а съ другой стороны мало-по-малу превратила его изъ конкретнаго миеологическаго образа въ отвлеченно-пантеистическій принципъ, въ міровую душу или дыханіе, пронизающее все движущееся и неподвижное ²⁷. Замѣчательно при этомъ, что эти отвлеченно-пантеистическія атрибуты Парджаніи такъ тѣсно слились съ его конкретными чертами (въ одномъ и томъ же гимнѣ они часто чередуются самими несистематичнымъ образомъ), что вмѣстѣ съ ними составляютъ одно цѣлое, — различное выраженіе одной и той же идейной основы, одного и того же отвлеченнаго принципа: подобно тому какъ главное солярное божество, Савитарь, въ сущности,

²⁴ VII, 102, 1—*Divas putraya*, безъ необходимости переданное у Грассмана бездѣтнимъ *Himmelssohn* (ср., напротивъ, *Muir*, op. cit., V, 142: Parjanya is called the son of Dyauś). Parjanya, — говорить *Hardy*, op. cit., — war vielleicht ursprünglich bloss ein Dyauś beigelegtes Epitheton und drückte als solches die „füllende“ oder „sättigende“ Thätigkeit des Himmels aus.

²⁵ См. особенно гимны: V, 83 (по *Grassmann's*: 437, но лучший переводъ у *Muir'a*: 140—141); VII, 101 и 102. Лучшая характеристика Парджаньи дана у *Bergaigne'a*, op. cit., 25—30. Ср. такъ же: *Hardy*, 88—82; *Muir*, 140—142; *Odenberg*, 226.

²⁶ Вотъ почему Парджанья, говоря словами Бергени (27), также фигурируетъ и среди божествъ агрикультуры (*figure parmi les divinités de l'agriculture*).

²⁷ VII, 101, 6: Parjanya, der alles stets befruchtet, ist *der Odem dessen, was da steht und wandert* (по *Grassmann's*: 617). Въ переводѣ Бергени (29) пантеистическая тенденція позднѣйшей переработки концепціи Парджаньи (что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ *поддѣйшею спекуляціей*, — это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію, ср. *Grassmann*, B. I, S. 378) выступаетъ еще ярче: en lui est *l'âme du monde, mobile et immobile*; такъ же и у *Hardy*, 82: *die Seele des Beweglichen und Festen*.

является выраженіемъ общаго или отвлеченнаго принципа («возбудитель», «оживитель» и т. д.), такъ точно и Парджанія, главное метеорологическое божество, первоначально такъ же есть выраженіе общаго и отвлеченнаго принципа («насыщающій», «питающій» — землю и растенія, и животныхъ). Такимъ образомъ, не только въ силу *смысловства* Парджаніи по отношенію къ Дьяусу, но и вслѣдствіе несомнѣнно отвлеченнаго (полуотвлеченнаго, полуконкретнаго) характера Ведійской концепціи этого божества, мы должны признать вѣру въ него, какъ и вѣру въ солярныхъ божествъ, выраженіемъ *историческаго момента* въ жизни Ведійскаго религіознаго сознанія. И Парджанія, подобно Савитару (и другимъ солярнымъ божествамъ), есть божество *съ общей или отвлеченной* основой. Говоря иначе, оба они, въ сущности, были для Ведійскаго сознанія лишь олицетвореннымъ выраженіемъ различныхъ функций или отношеній единаго Божества къ міру.

Влага, какъ и свѣтъ, исходитъ изъ источниковъ небесныхъ. Но, чтобы достигнуть земли, она должна пройти сферу воздушную. Древніе индійцы съ полною ясностію различали *небо*, вмѣстилище собственно свѣта (не приуроченнаго, по ихъ воззрѣнію, къ тому или другому свѣтилу ни даже къ солнцу), и воздушную атмосферу²⁸. Эта послѣдняя, удаленная отъ мѣстообитанія небесныхъ раздаятелей земныхъ благъ, казалась воображенію индійцевъ особенно пригодною для демонскихъ козней, направленныхъ къ похищенію этихъ благъ (свѣта и влаги) и, потому, именно эту сферу, этотъ неизбѣжный путь съ неба на землю, имъ казалось особенно необходимымъ оградить отъ демоновъ божественными стражами. И вотъ они помѣщаютъ въ эту поднебесную сферу слугъ и сотрудниковъ Парджаніи: *Вату* и *Вайю*, *Рудру* и *Рудрианъ-Марутъ*. Первые два божества суть вмѣстѣ и божества освѣжающихъ вѣтровъ и приносимаго ими дождя,—точно такъ же какъ и Маруты, «вихряжъ подобные», вѣчно беспокойные и подвижные, сыны дождеподателя Рудры, воссѣдающаго на красно-голубыхъ, дождеобильныхъ облакахъ. Само собою понятно, что рефлексія коснулась и этихъ божествъ. Она сказалась не только въ нѣсколько отвлеченной концепціи этихъ божествъ *«образа и вида которыхъ не знаютъ»* и

²⁸ Какъ это превосходно выяснено въ монографіи *Poma* (Roth): *Die höchsten Götter der arischen Völker* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VI, S. 67 folg.).

которыхъ узнають лишь по шуму, возвѣщающему объ ихъ явленіи, но—и въ знакомомъ уже намъ расширеніи ихъ сферы и вліянія за тѣсныя предѣлы метеорологическихъ явленій. Особенно это слѣдуетъ сказать о грозномъ Рудрѣ, и небесномъ «*стрѣлкѣ*», вооруженномъ стрѣлами и лукомъ для наказанія виновныхъ, и, вмѣстѣ, искусномъ «*медикѣ*», цѣлитель всакихъ недуговъ: это одна изъ наиболѣе отвлеченныхъ логическихъ концепцій Ведъ, въ которой лишь съ трудомъ можно открыть метеорологическую основу подъ многочисленными предикатами *общаго* значенія, дѣлающими изъ Рудры, такъ сказать, *божество вообще*, отличающееся отъ другихъ божествъ лишь своимъ, особенно ярко выраженнымъ, грознымъ характеромъ ²⁹.

Цѣлый сонмъ божествъ охраняетъ «небеснымъ источникамъ» путь къ землѣ. И, однако, они не всегда достигаютъ земли: злой демонъ-драконъ, Вритра, залегъ въ воздушномъ пространствѣ, особенно на вершинахъ горъ, и угоняетъ съ неба источающихъ небесное молоко (дождь) коровъ (облака) въ свои потайныя «стойла». И самъ, коварно принимая различныя формы и пользуясь помощью другихъ, меньшихъ демоновъ, онъ держитъ въ своей власти воздушную сферу и прешатствуетъ небеснымъ источникамъ дѣлаться общимъ достояніемъ. Такимъ образомъ, заботы и дѣятельность благодѣтельныхъ божественныхъ силъ въ значительной мѣрѣ парализуются противодѣйствіемъ темныхъ силъ тьмы ³⁰.

²⁹ Характеристику Рудры см. у Bergaigne'я, *op. cit.*, 31—8, *сfr.* 152—4. Oldenberg (216 *folg.*) склоненъ даже совершенно отрицать у Рудры космологическую (метеорологическую) основу и рассматривать его просто лишь, какъ *грозное и страшное божество*. Эта черта, несомнѣнно, присуща Рудрѣ. Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что Ольденбергъ характеризуетъ Рудру главнымъ образомъ по позднѣйшимъ источникамъ.— О божествахъ дожда и вѣтровъ см. у Hardy, 82—85; Muir'a, 143—153; Oldenberg, 224—227.

³⁰ Перечень демоновъ, похитителей небесной влаги, см. у Perry (*Journal of the American Oriental Society*, *loc. cit.*). Впрочемъ, демоновъ *бездождія* не всегда легко отличить отъ духовъ *тьмы*: по большей части одинъ и тотъ же демонъ проявляетъ свои козни и въ томъ и другомъ направленіи, — и угоняетъ съ неба благотворныя дождевыя тучи и заволакиваетъ небо тучами, поглощающими свѣтъ. Сверхъ того, въ числѣ духовъ-демоновъ, собранныхъ Perry, есть демоны съ *общимъ* зловреднымъ вліяніемъ.

IV.

Концепція Индры.

Злое, демоническое начало, разрастаясь и усиливаясь, грозило съ теченіемъ времени поглотить все свѣтлое и свѣтовидное, грозило совершенно завладѣть царствомъ и властью Адитій. Тогда боги, хранители добра и свѣта, избрали на борьбу съ Вритрой и другими злыми духами *Индру*,—божество страшное и сильное, владыку и хранителя воздушной сферы, наиболѣе угрожаемой со стороны злыхъ демоновъ. Индра принялъ это полномочіе и ринулся на борьбу съ Вритрой, — съ этимъ «коварнымъ змѣемъ», который залегъ на горахъ, подстерегаетъ свѣтъ и дождь, посылаемые людямъ богами, и поглощаетъ эти источники земного благополучія; съ этимъ «свирѣпымъ кабаномъ», который загоняетъ небесныхъ коровъ, доящихъ дождь (облака), въ свои темныя стойла. Онъ всталъ на вершинѣ воздушнаго пространства и бросилъ копье свое во Вритру, вызывая его на бой. Онъ разить его громомъ и молніею; застилаетъ глаза ему пѣною, чтобы ослѣпить его; поднимаетъ противъ него вѣтры, наносящіе цѣлыя горы снѣга, чтобы засыпать его навсегда и т. д. Когда началась эта битва, земля и небо задрожали и сами боги устрашились. Но когда она окончилась пораженіемъ Вритры, боги воспѣли хвалебную пѣснь побѣдителю Индрѣ.

Ниспровергнувъ Вритру и весь сонмъ демоновъ-похитителей дождя, Индра ринулся на бой съ демонами-похитителями свѣта. Онъ разсѣялъ ихъ звукомъ своего громового голоса и, когда они пытались укрыться отъ его гнѣва въ различныхъ животныхъ (главнымъ образомъ, ночныхъ птицахъ: филинѣ, сова и пр.), онъ убивалъ этихъ птицъ, преслѣдуя духовъ тьмы до ихъ послѣднихъ убѣжищъ. Когда же воздушное пространство, съ низложеніемъ демоновъ тьмы, озарилось свѣтомъ, тогда уже можно было разсмотрѣть, куда именно Вритра, съ своимъ главнымъ приспѣшникомъ *Пани*, загнали небесныхъ коровъ (облака). И вотъ эти коровы-дождедонательницы разыскиваются и выводятся изъ мрачныхъ стойлъ и пещеръ на просторное и широкое пастбище (небо). Индра плетъ свою вѣстницу *Сараму* на конецъ свѣта къ Пани, спрятавшему коровъ, съ требованіемъ выдать похищенное и, хотя Пани, сначала угрозами,} а потомъ коварными

ласками, хочеть склонить Сараму отказаться отъ своего требованія, однако поэтъ, драматизировавшій препирательство Пани съ Сарамой, не сомнѣвается, что воля грознаго бога будетъ исполнена ³¹.

Изложеніе Вритры есть главный подвигъ Индры, около котораго группируются всё представленія о немъ ³². Вскрываетъ реаль-

³¹ X, 108,—см. переводъ и объясненіе гимна у Geldner'a и Kaegi, 78—80.—О борьбѣ Индры съ демонами см. *Journal of the Am. Or. Society*, or. cit., pp. 132—142, гдѣ собрано множество относящихся сюда текстовъ. Филология слова *Индра* очень важна и спорна. Кромѣ общераспространенной и общеизвѣстной (по которой Индра есть *deus pluvius*, божество *дождевыя капли* = дождя), слѣдуетъ отмѣтить двѣ противоположныхъ объяснительныхъ гипотезы: *натуралистическую* (принадлежащую Боллезену) и *антропологическую* (высказанную Якоби). По Боллезену (см. *Zeitschrift d. Deutsch. Morg. Gesellschaft*, 1887, В. 41—*Beiträge zur Kritik d. Vedas*, S. 505—507), Индра есть божество свѣта, какъ и Варуна, но уже не арийской, а позднѣйшей, чисто-индійской эпохи. Ich leite Indra mit Grassmann ab von der Wurzel *indh* mit Aufhebung der Behauchung, — *indh*, resp. *ind* in intransitiver Bedeutung *hell*, *lichtfein*, so dass Indra nahe dasselbe bedeutet wie Mitra und Varuna. Indra (такъ же и прилагательное) ist also der helle, lichte und zwar, wie I, 6 darthut, der Repräsentant d. *ersten Morgenlichtes*, das dem Morgenroth und der Sonne voraufgeht. Da also Indra ursprünglich das personificirte Morgenlicht ist, so erklärt sich daraus d. innige Verbindung mit Varuna, dem personificirten Tageslicht. An jedem Morgen sind Helle und Dunkel im Streit. Die nächste specielle Thätigkeit Indra's besteht darin, den Dämon der Finsterniss, *Çusna*, der das Licht gefangen hält, zu besiegen. Erst nach Besiegung desselben gelingt es ihm seine Aufgabe zu vollbringen, nämlich die Morgenröthe, die Sonne und d. Tageslicht zur Erscheinung zu bringen (поэтому *Индра*, по Боллезену, и называется *творцомъ* солнца, дня и утр. зари: I, 32, 4; II, 12, 7; III, 38, 8; VIII, 78, 7; VI, 30, 5). Sein Amt als Gott des Morgenlichts bringt es mit sich jeden Morgen mit dem Dämon der Finsterniss zu ringen, um den Tag zu schaffen. *Er ist daher von vorn herein ein Kriegsgott*. Якоби (Jacobi въ *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXI, 1892, 316—319), оспариваетъ ходячее производство слова *Индра* отъ *in + ra* при посредствѣ вставнаго *d* и производитъ его отъ корня *i + pa*, чрезъ *d*—*indra*, позднѣе перешедшее въ греч. *ἄνδρ* (*ἀνήρ*), что значитъ *Mann*, *der Männliche*. Это было, по Якоби, наиболѣе подходящее имя для Индры. In keiner Naturerscheinung konnte man die Manifestation Indra's sehen, wie etwa in der Sonne die Savitri's, in den Winden die der Marut's. Daher konnte der Zweifel an dem Dasein Indra's auftauchen (II, 12, 5; VIII, 89, 3). Bei andern Göttern von durchsichtiger physikalischer oder kosmischer Bedeutung hören wir nichts von einem dergleichen Zweifel. Ist also Indra *mehr* als eine personificirte Naturerscheinung, ist er so zu sagen eine complexe Gottheit, so liess er sich nach seinem nicht sinnfälligen Wesen auch nicht benennen, und so konnte sich um so eher ein Epitheton als sein Name festsetzen (318).

³² Поэтому *Vri-trahan* (Вритро-убійца) есть одинъ изъ употребительнѣйшихъ

ный смысл бесконечно варьируемаго въ Ригъ-Ведѣ сказанія объ этомъ его подвигѣ, мы находимъ въ немъ три простыя истины: а) Индра обладалъ именно тѣми самыми свойствами, которыя необходимы были борцу съ Вритрой, виновникомъ тьмы и засухи; б) Индра стоялъ внѣ сонма Адитій, которые *поручили* ему борьбу и облекли его необходимыми полномочіями; с) Индра выступилъ въ глазахъ своихъ поклонниковъ, какъ податель свѣта и влаги и всѣхъ обусловленныхъ ими благъ культуры.

Всмотримся ближе въ эти черты, которыми опредѣляется общій смыслъ всей вообще Ведійской концепціи Индры.

а) Образъ Индры есть одинъ изъ самыхъ конкретныхъ и пластичныхъ, можетъ быть, самый конкретный и пластичный во всемъ Ведійскомъ пантеонѣ. Въ многочисленныхъ, посвященныхъ ему, гимнахъ³³ онъ очерченъ съ изумительною подробностью и при томъ такими штрихами, на которыхъ сохранилась ясная печать связанныхъ съ концепціею Индры желаній и возлагавшихся на него, со стороны его поклонниковъ, надеждъ. Когда пробудилась потребность въ божествѣ-защитникѣ отъ Вритры, религиозное сознаніе нашло его именно тамъ, гдѣ всего болѣе чувствовалась въ немъ нужда,—въ той воздушной сферѣ, гдѣ свѣтъ тѣтно стремится разогнать огустѣвшую отъ козней Вритры тьму и разрѣшить мрачныя и злобѣщія тучи въ живительную влагу,—и съ такими чертами и атрибутами, которые соответствовали его назначенію. Это—*шлантъ*, которому равнаго нѣтъ, гигантъ и по размѣрамъ своего тѣла и по силѣ. Поэты Ригъ-Веды не знаютъ границъ и мѣры, когда хотятъ возвеличить могущество Индры. Два такихъ міра, какъ нашъ, равнялись бы только половинѣ Индры. Онъ, пожалуй, больше, чѣмъ небо и земля и воздухъ вмѣстѣ. Если бы земля въ десять разъ была больше, Индра и тогда сравнялся бы съ нею. Нѣтъ, и этого мало: если бы земля и небо были въ сто разъ больше и во вселенной, вмѣсто одного, горѣла бы тысяча солнць, то и тогда она не вмѣстила бы безмѣрнаго бога! А сила Индры,—куда, въ сравненіи съ нею, сила слона или льва! Онъ землю притягиваетъ къ себѣ, какъ рыбакъ неводъ, а

эпитетовъ Индры (онъ употребленъ въ Р.-В. около 70 разъ,—см. *Macdonell*, op. cit., 60).

³³ Индрѣ посвящено около $\frac{1}{3}$ всѣхъ Ведійскихъ гимновъ,—именно 250, а, если считать и гимны, въ которыхъ онъ прославляется вмѣстѣ съ другими божествами, около 300. См. *Macdonell*, 54.

небо держитъ на себѣ, какъ головной уборъ. Онъ, по истинѣ, «сильный»,—единный сильный, которому равнаго по силѣ даже и между богами нѣтъ³⁴. И страшенъ врагамъ своимъ, демонамъ, этотъ исполинъ-богатырь, когда онъ возьметъ колчанъ свой, вооружится стрѣлою и начнетъ разить громомъ и молніею, когда помянется на колесницѣ своей, запряженной вѣтрами и носящейся по небу быстрѣ мысли. Нѣтъ тогда спасенія отъ него тому, кто навлекъ гнѣвъ его. Самъ же онъ неуязвимъ, ибо тѣло его твердо, какъ металлъ, и одежда его свита изъ лучей солнца. При томъ, по силѣ своего божественнаго «коварства» (магін, волшебства—*maya*), Индра можетъ и измѣнять свою форму (111, 53, 8; VI, 47, 18), являться предъ врагами въ иномъ образѣ,—неожиданнымъ и неузнаннымъ. Такимъ образомъ, его побѣда надъ врагами не случайная удача, но слѣдствіе его природы, его природныхъ атрибутовъ: его воплощенная сила и его коварство *не могли* не побѣдить, *должны* были побѣдить³⁵. Мало-

³⁴ Весьма поучительны въ данномъ случаѣ числовыя данныя относительно употребленія въ Р.-В. термина: „сильный“ Sakra тогда какъ въ примѣненіи къ Индрѣ этотъ терминъ употребляется *около 40 разъ*,—въ примѣненіи ко всемъ другимъ божествамъ вмѣстѣ всего *пять разъ!* Подобное же числовое отношеніе существуетъ и между случаями употребленія въ приложеніи къ Индрѣ и къ другимъ божествамъ синонимовъ слова Sakra. Такъ, Индра *пятьдесятъ разъ* названъ *śacivat* („обладающій или обличенный силою“), тогда какъ другія божества—*двадцать*; *пятьдесятъ восемь разъ* онъ названъ *śaktarati* („стосильный“, „обладающій стократною силою“), тогда какъ другія божества—только *два раза* и т. д. Поэтому, Индрѣ по преимуществу усвоится эпитетъ: „владыка силы“ или (однажды) „сильный владыка силъ“. *Macdonell*, 58. Главное дѣло Индры—убійство Вритры и освобожденіе *потоковъ*. Какъ богъ *дождя*, выступаетъ онъ рѣке. Объясняется это такъ. Въ Индіи полноводіе рѣкъ (maximum) бываетъ въ юнѣ-августѣ, въ декабрѣ же уровень воды совсѣмъ падаетъ до minimum'a, потому что зимою горы замерзаютъ и рѣки остаются безъ воды. Отсюда выводъ: Индра весной побѣждаетъ *зимнюю истопина*, залегающаго въ горахъ, Вритру, и освобождаетъ рѣки. Въ этой роли онъ является, какъ *богъ самца* (онъ уводитъ коровъ отъ Вритры: рѣки рождаются изъ нѣдръ Вритры и т. д.). Такъ какъ горы группируются на сѣверо-западѣ отъ Индіи (Инда), то *тамъ* именно и распространено сказаніе о борьбѣ Индры съ Вритрой, какъ *зимняя истопина*, и освобожденіи Индрою отъ его власти рѣкъ. Напротивъ, на юго-востока, гдѣ этотъ фактъ менѣе замѣтенъ, представленіе объ этомъ подвигѣ Индры принимаетъ болѣе общую и отвлеченную форму: Индра превращается просто въ бога дождя и грозы. См. Indra und Vritra von *Hillebrandt*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 15 B. 1896, 665—6.

³⁵ Характеристику Индры см. у *Perry* (Journal of the American Oriental

по-малу это идейное зерно Индры переросло его миеологическую оболочку и божество, имѣвшее сначала ограниченную сферу и узко-спеціальное назначеніе, выросло въ божество съ универсальнымъ космологическимъ значеніемъ: исполинская сила Индры превратилась въ всемогущество, а его коварство, прощренное въ борьбѣ съ коварными демонами, превратилось, просвѣтлилось въ мудрость и тотъ, кто отцами почитался лишь, какъ низложитель демоновъ, предъ сознаниемъ дѣтей и внуковъ всталъ, какъ творецъ и сохранитель всей вселенной.

Здѣсь предъ нами все тотъ же, уже хорошо знакомый намъ, процессъ логической переработки и развитія идейнаго зерна, скрытаго въ первоначальной миеологической концепціи бога, но—въ несравненно болѣе ясной и отчетливой формѣ. Переходные моменты мысли отъ Индры-побѣдителя демоновъ къ Индрѣ-Творцу и Сохранителю міра вполне сохранились въ Ригъ-Ведѣ и весь процессъ этого перехода отъ одной концепціи къ другой выступаетъ предъ нами почти съ силлогистическою ясностію.

Индра восстанавливаетъ строй и порядокъ въ жизни природы, нарушенный противоборствомъ ея силъ (демоновъ). Но тотъ, кто можетъ *возстановить* равновѣсіе и правильность природы, не былъ ли онъ въ силахъ *установить* строй природы изначала? Не Индра ли именно *сотворилъ* вселенную и установилъ ея строй?

Далѣе. Индра освобождаетъ свѣтъ солнца изъ тьмы, которою окутываютъ его демоны (туманы и тучи), и обезпечиваетъ солнцу его непреткновенно-правильный путь по небу и благотворное дѣйствіе на землю: не онъ ли, поэтому, не тотъ же ли Индра, *возстановляющій* нарушаемый демонами порядокъ, и *установилъ* его,—не онъ ли *сотворилъ* солнце и положилъ ему путь?

Наконецъ. Индра освобождаетъ воды небесныя, утаиваемыя демонами, и даетъ имъ нзливаться на жаждущую землю дождемъ и рѣками, напоющими землю и все живущее и растущее на ней: не онъ ли и изначала повелѣлъ небеснымъ водамъ напоить жаждущую землю и напоенной землѣ—извести растенія и животныхъ?

Повторяемъ: процессъ обобщающей мысли, возводящей религіозное сознание отъ Индры-низложителя демоновъ, къ Индрѣ-

Society, op. cit., pp. 193—199) и Macdonell'я (op. cit., 54—6, 58 etc). У обоихъ названныхъ авторовъ собрана масса текстуальнаго матеріала (въ цитатахъ), на основаніи котораго сдѣлана характеристика.

Творцу и Сохранителю міра, быть для примитивной мысли вполне естественъ. Только какія-нибудь внѣшнія обстоятельства могли бы помѣшать религиозному сознанию индійцевъ пройти этимъ путемъ. Но такихъ внѣшнихъ препятствій въ древне-индійской исторіи не было и Ригъ-Веда не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что они прошли именно этимъ путемъ²⁴.

b) Новое божество выступило съ такимъ своеобразнымъ характеромъ, было такъ не похоже на прежнія генерации боговъ, что миеологическое сознание, смущенное этимъ своеобразнымъ явленіемъ, оказалось не въ состояніи распутать его подлинную генеалогію и указать *его родъ*. Слѣдуя исконной традиціи, оно возводило и Индру къ общему родоначальнику всѣхъ боговъ, великому и древнему праотцу Дьяусу (IV, 17, 4). Но такъ какъ Индра слишкомъ очевидно и рѣзко отличался отъ прямыхъ потомковъ Дьяуса, равно какъ и отъ Азурь-Адитій, выразителей свойствъ своего отца, то, кромѣ Дьяуса и рядомъ съ нимъ, указывали и другихъ отцовъ Индры: *Тваштара*, *Праджанатти* и даже *Саму*. Та же смутность и спутанность, то же смущеніе безотвѣтнаго миеологическаго сознания замѣчается и по

²⁴ *Perry* (Journal of the American Oriental Society, op. cit., особенно стр. 182 — 186) формулируетъ мысль объ этомъ *постепенномъ возвышеніи* или превращеніи Индры изъ божества съ частнымъ и ограниченнымъ значеніемъ въ божество универсальное, со всею *отчетливостію и доказательностію*. Онъ имѣетъ, поэтому, полное право выразить надежду (186), что его новый взглядъ, признающій Индру *позднѣйшимъ* (сравнительно съ Адитіями) божествомъ Ведійскаго пантеона, со временемъ окончательно уничтожитъ старый предрасудокъ санскритологовъ, которые, опираясь на позднѣйшіе тексты Ведъ, называющіе Индру - Творцомъ, считали его главнымъ божествомъ Ведійскаго пантеона. Проф. *Овсянко-Куликовскій*, въ своемъ изслѣдованіи: *Исторія культа огня у индусовъ въ эпоху Веды* (sic), Одесса, 1897, стр. 39, пишетъ: „Та концепція Индры, которую мы знаемъ изъ многочисленныхъ гимновъ Ригъ-Веды, посвященныхъ Индрѣ, возникла не сразу, — она разрабатывалась постепенно, въ теченіи вѣковъ, по мѣрѣ того, какъ Индра все болѣе и болѣе прибрѣталъ популярности и выступалъ на первый планъ въ религиозномъ сознаніи аріицевъ Семирѣчья, постепенно оттѣсняя на второй планъ Варуну и его сподвижниковъ. Исходя изъ этихъ соображеній, мы получимъ слѣдующую схему: въ древнѣйшее время вѣдійскаго періода первенствующимъ божествомъ признавался Варуна (а съ нимъ вмѣстѣ Митра, Арьяманъ, быть можетъ Вага и Амса)...; затѣмъ сталъ развиваться изъ старыхъ началъ новый культъ Индры и мало-по-малу вытѣснялъ культъ Варуны и другихъ древнихъ божествъ одной съ нимъ категоріи; наконецъ Индра сталъ верховнымъ и національнымъ божествомъ аріицевъ Семирѣчья“.

вопросу о матери Индры. У него много различных матерей: *Притхиви*, общая мать—сыра земля. *Екастак* (*Ekastaka*), дочь Тваштара (так что Индра, если усвоить ему происхождение именно отъ Тваштара, оказался-бы сыномъ дочери отъ ея отца), какую-то таинственную *Нистири*, въ которой, вслѣдъ за индйскимъ комментаторомъ Сайяной, ученые хотѣть видѣть Адити и т. д. Нисколько не удивительно, поэтому, что, ватервавшееся въ запутанной родословной Индры, миеологическое сознание предпочитало иногда другой путь для опредѣленія родителей Индры,—помимо исторической традиціи. Въ самомъ дѣлѣ, Индра родился подъ небомъ, въ воздушной сферѣ, среди облаковъ и дождеподательницъ—тучъ: не ясно-ли, что именно среди этихъ облаковъ и тучъ, этихъ небесныхъ коровъ и слѣдуетъ, прежде всего, искать его мать? Да, Индра, этотъ дивный *небесный телецъ*, есть дитя небесной коровы (IV, 18, 10), — рожденъ облакомъ и вскормленъ небесными водами. Но кто-жъ его отецъ?

Разъ начали искать родителей Индры помимо традиціи, путемъ размышленія,—приходилось быть послѣдовательнымъ и доходить въ этомъ направленіи до конца. И, дѣйствительно, миеологическое сознание дошло здѣсь до конца. Шагъ за шагомъ оно яришло къ той мысли, что не облако собственно и не воды небесныя породили Индру, а та таинственная *сила*, которая сокрыта и въ нихъ, и въ грозахъ и молніяхъ, и которая такъ полно воплотилась въ героя-исполнѣ Индрѣ: *Онъ есть сынъ Силы* (IV, 24, 1 ср. VIII, 81, 14)²⁷. Этимъ, конечно, еще не все сказано и не все объяснено (ибо что такое сама эта таинственная «Сила», породившая Индру?). Но на этомъ рѣшеніи можно было остановиться, такъ какъ оно имѣло одно несомнѣнное преимущество предъ другими рѣшеніями: оно было свободно отъ того противорѣчія, въ которое миеологическое сознание неизбѣжно запутывалось, когда, съ одной стороны, называло въ качествѣ родителей Индры небо и землю (Дьяуса и Притхиви), а съ другой, возводило самого Индру въ творца неба

²⁷ Данныя для рѣшенія вопроса о генеалогіи Индры собраны у *Macdonell's* (op. cit., 56—7), *Hardy* (op. cit., 78—9) и особенно—у *Perry* (op. cit., 124—133), у котораго этотъ вопросъ обработанъ съ исключительною тщательностію.—*Perry* основательно считаетъ концепцію Индры, какъ „сына силы“ (*putrah savasah, savasah simah*), продуктомъ позднѣйшей спекуляціи (130—133), обусловленной неясностію родословной Индры (*vague statements concerning Indra's Parents, 129—130*).

и земли. Во всякомъ случаѣ, именно на этомъ рѣшеніи Ведійское сознаніе остановилось.

Какъ-бы, впрочемъ, запутанна и смутна ни была генеалогія Индры, его отношеніе къ другимъ божествамъ совершенно ясно и опредѣленно. А именно: *онъ стоитъ отъ сонма Адитій* (такъ какъ его могущество совершенно иного рода и имѣетъ совершенно иную сферу примѣненія) *и долженъ быть отнесенъ къ числу космическихъ божествъ*, какъ первое между ними. Этимъ двойнымъ отношеніемъ его, — къ Адитіямъ, съ одной стороны, и космическимъ божествамъ, съ другой, — вполне и точно опредѣляется его положеніе и мѣсто въ Ведійскомъ пантеонѣ.

Въ періодъ безраздѣльнаго владычества Варуны и Адитій, образъ новаго бога (Индры) былъ почти совершенно закрытъ этими великими божествами. Никогда въ *древнѣйшихъ* гимнахъ имя Индры не ставится рядомъ съ именами Варуны, Митры, Арьямана и др. Адитій, какъ имъ равночестное и равнопоклоняемое²¹. Правда, онъ иногда появляется подлѣ Варуны, но — лишь какъ генералъ предъ лицомъ главнокомандующаго или вассалъ предъ очами монарха: Варуна лишь даетъ ему порученія, приказанія и т. д. Самозаключенные въ своемъ кроткомъ величій, чуждые духа вражды и воинственности, Адитіи не могутъ сами вступать въ борьбу съ нарушителями своихъ законовъ: расправу съ ними, наказаніе и низложеніе ихъ они поручаютъ суровому и воинственному Индрѣ, который болѣе всѣхъ другихъ божествъ былъ пригоденъ для этого. И вотъ мы видимъ Индру подлѣ Варуны въ почетной роли блюстителя неприкосновенности его святыхъ законовъ²², который неутомимо преслѣдуетъ виновныхъ, какъ

²¹ Только одно мѣсто, повидимому, представляетъ исключеніе. Это — VIII, 85, 6, гдѣ Индра прославляется вмѣстѣ и на ряду съ Митрой. Но здѣсь Митра берется съ космической (а не съ этической) стороны, съ которой онъ, дѣйствительно, могъ быть сопоставленъ съ Индромъ, космическимъ божествомъ по преимуществу (ср. *Perry*, 152—3). Правда, въ позднѣйшую эпоху имя Индры сопоставлялось даже съ именемъ Варуны (есть цѣлыя гимны, написанные именами этихъ обонъ божествъ вмѣстѣ: „Индра-Варунъ“); но эти гимны служатъ выраженіемъ не равночестности Варуны и Индры, а ихъ сопереимущества: поэтъ становится уже настолько смѣлъ, что *сравниваетъ* боговъ, стараго и новаго, и хочетъ рѣшить, который выше (ср. *Hardy*, 58). Это сдѣлалось возможнымъ, очевидно, лишь въ періодъ упадка культа Варуны (мы возвратимся еще къ этому вопросу).

²² *Vratara devanam* (V, 2, 8, X, 32, 6) — the law-protector of the gods (*Perry*, 152), der Götter Rechtsbeschirmer (*Grassmann*).

мечомъ члены разсѣкаетъ неправду людей, нарушающихъ законы Варуны и Митры ⁴⁰. Бываютъ дни, когда злодѣи, нарушители законовъ Варуны подвергаются очищающимъ грубѣхъ карамъ и тогда-то нужно молиться Индрѣ, который можетъ, такъ сказать, отмѣрить и меньшую мѣру наказанія, сравнительно съ положенною по суду праведнаго и нелицеприятнаго Варуны ⁴¹.

Что Индрѣ же, на котораго была возложена обязанность блюсти за исполненіемъ святыхъ законовъ и наказывать ихъ нарушителей, было поручено и преслѣдованіе подлинныхъ первовиновниковъ всякаго зла, демоновъ, это, конечно, понятно, естественно и послѣдовательно. Но, быть можетъ, для Адитій и Варуны было бы лучше, если бы они въ данномъ случаѣ были не такъ послѣдовательны. Дѣло въ томъ, что, испытавъ и сознавъ свою силу въ борьбѣ съ коварными и страшными демонами, Индра уже не захотѣлъ мириться съ положеніемъ вассала относительно Варуны, какъ своего монарха. Да и сами боги, послѣ славныхъ подвиговъ Индры, побѣдителя Вритры, невольно склонились предъ нимъ и, какъ заслуженную имъ награду, уступили ему положеніе, которое нѣкогда занималъ Дьяусъ—Азура (VI, 20, 2), а послѣ него, когда онъ отступилъ въ глубину недосигаемой древности, его первородный сынъ, Варуна. Индра быстро вырастаетъ теперь въ глазахъ своихъ земныхъ поклонниковъ и даже небесныхъ соперниковъ,—остальныхъ боговъ. Онъ становится въ главѣ ихъ и, при томъ, не какъ первый между равными, но какъ единственный, которому нѣтъ равнаго ⁴².

⁴⁰ X, 89, 8.

⁴¹ VII, 28, 4 по переводу *Geldner'a* и *Kaegi*: Es sollen ja die bösen Menschen büßen (wörtlich: gereinigt, geläutert werden); an solchen Tagen sei uns gnädig, Indra: die Sünde, die Varuna fein erspähte, möge fortan uns der fehlerlose schenken. *Perry* (153—4) справедливо отдаетъ предпочтеніе этому переводу въ сравненіи съ переводомъ *Hillebrandt'a*, который, какъ это, такъ и другія мѣста, касающіяся отвшенія Индры къ Варувѣ, склоненъ переводить и истолковывать въ смыслѣ равночестности обоимъ этимъ божествъ или, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ принадлежности Индры къ сонму Адитій. *Perry*, которому мы въ данномъ случаѣ слѣдуемъ, опредѣляетъ взаимоотношеніе обоимъ божествъ точнѣе и болѣе согласно съ ихъ основнымъ характеромъ (ср. всю вообще его оппозицію *Hillebrandt'у* по вопросу о приложности Индрѣ эпитета: „*Aditii*“,—148 слѣд., гдѣ ученый авторъ убѣдительно доказываетъ, что Индра не былъ однимъ изъ Адитіевъ, какъ то утверждаетъ Гиллебрандтъ).

⁴² Относящіяся сюда цитаты см. у *Hardy*, 74. Ср. *Max Müller*, *Vorlesungen etc.*, 321 folg. Максъ Мюллеръ приводитъ много характерныхъ текстовъ,

Такимъ образомъ, въ теченіе вѣковъ положеніе Индры относительно Варуны радикально измѣнилось: былой вассаль сдѣлался соперникомъ своего монарха, почти равнымъ послѣднему по власти ⁴³. Но сдѣлавшись подобнымъ Варунѣ по власти, Индра, однако, не уподобился ему по своему характеру. Хотя Индра и выступаетъ иногда въ Ригъ-Ведѣ въ качествѣ блюстителя неприкосновенности *нравственныхъ* законовъ; однако, какъ мы видѣли выше, онъ дѣлаетъ это лишь *по порученію* Варуны. Эта роль есть, поэтому, *не существенное его свойство*, опредѣляемое его природою, но *свойство случайное*. Его собственныя симпатіи, опредѣляемыя его природою и характеромъ, лежали въ другой сторонѣ и именно тамъ, гдѣ лежали интересы и всѣхъ другихъ, характеризованныхъ нами выше, космическихъ божествъ. Вотъ почему Индра обыкновенно является въ Ригъ-Ведѣ именно въ сообществѣ *космическихъ* божествъ, то—какъ ихъ сподвижникъ, то—какъ ихъ глава и руководитель. Онъ выходитъ на свой главный подвигъ, на борьбу съ Вритрою, окруженный храбрыми соратниками, *Марутами*, какъ ихъ старшій братъ и руководитель ⁴⁴. Его мчатъ по небу съ быстротою мысли вѣрные союзники, боги вѣтровъ—*Вата* и *Вайю* ⁴⁵. Искусный коваць Тваштаръ выковываетъ ему самое сокрушительное оружіе, противъ котораго не устоитъ никакой противникъ. Сома, предъ началомъ битвы, подкрѣпляетъ и возбуждаетъ мужество Индры своимъ живительнымъ напиткомъ. Агни, Асвины и всѣ другія божества, управляющія свѣтомъ воздушнымъ, освѣщаютъ Индрѣ пути и даютъ возможность отыскать спрятанныя демонами сокровища. Въмѣстѣ со всѣми этими божествами, Индра имѣетъ одну задачу при томъ *не ту*, которую имѣетъ Варуна и его сподвижники, Адитинъ,—*восстановленіе порядка въ жизни вѣншей, физической природы*, періодич-

говорящихъ о верховенствѣ Индры и между прочимъ: I, 131, I,—Vor Indra neigte sich Dyaus, der lebendige Gott, I, 61, 9—Die Grösse Indra's fürwahr überragt den Himmel и проч.

⁴³ Между Индрой и Варуной нѣкоторое время существуетъ какъ бы перемиріе,—когда соперники стоятъ другъ противъ друга и изучаютъ другъ друга. Этотъ моментъ въ жизни Ведійскаго миеологическаго сознанія выраженъ именно тѣми гимнами, которые написаны именами Индры и Варуны вмѣстѣ.

⁴⁴ Почему Индра часто называется *marutvant* или *marutsakhi* („окруженный Марутами“, „имѣющій Марутъ союзниками“), а Маруты называются *indravantaḥ* или *indrajeṣṭhān* („имѣющіе Индру предводителями“). *Perry*, 160.

⁴⁵ Индра вмѣстѣ съ *Vata* и *Vayu* называется, потому, *manoḥiva* („быстрый какъ мысль“).

чески нарушаемаго неугомными и беспокойными демонами,— подобно тому, какъ главная задача Варуны и Адитій состоитъ въ восстановленіи нравственнаго строя жизни, нарушаемаго злыми людьми. Эта общность задачи связываетъ всѣхъ космическихъ божествъ въ одну внутренне солидарную боевую дружину, предводительствуемую Индрой. Такимъ образомъ, Индра занимаетъ такое же положеніе относительно космическихъ божествъ, какое Варуна относительно Адигіевъ. Этимъ опредѣляется его мѣсто въ Ригъ-Ведійскомъ пантеонѣ⁴⁰.

с) Индра есть національный богъ позднѣйшихъ индійцевъ по преимуществу⁴¹, — какъ Варуна богъ индо-иранцевъ, а Дьяусъ богъ арійцевъ. Многочисленные гимны Индры обвѣяны воздухомъ тѣхъ горъ, среди которыхъ индійцы дѣлали свои продолжительныя, иногда долгими годами длившіяся, стоянки на пути въ Пенджабъ, и мифическія сказанія о подвигахъ Индры тѣсно переплетены съ дѣйствительною исторіею завоеваній индійцами ихъ позднѣйшихъ мѣстопоселеній. Куполообразныя и шпигеобразныя горы, въ которыхъ разражались страшныя южныя грозы,—эти безконечныя горы, отъ которыхъ индійцы не могли уйти, какъ бы далеко ни шли,—постоянно напоминали имъ о подвигахъ славнаго героя Индры. Громовые раскаты и молніи это—его, «Вритроубійцы», дѣло. Мрачныя разорванныя тучи, по цѣлымъ днямъ висѣвшія надъ горными вершинами, это—слѣды его разрушительныхъ и вмѣстѣ освободительныхъ подвиговъ. Дождевые потоки, это—его дары⁴². Словомъ, все и повсюду напоминало о немъ, этомъ славномъ воинственномъ богѣ. Что же удивительнаго, если изъ всѣхъ боговъ индійцы взывали о помощи именно къ Индрѣ, когда имъ приходилось вступать въ горячія схватки съ безобразными, но храбрыми аборигенами, — дазами или дазіями? Онъ и только онъ, этотъ испытанный и нецобѣдимый герой, можетъ помочь имъ, если умолить его, если склонить на свою сторону обильными возліяніями любезнаго ему напитка, сомы. И онъ, дѣйствительно, помогаетъ имъ: онъ выводитъ ихъ изъ самыхъ затрудни-

⁴⁰ Объ отношеніи Индры къ Марутамъ и др. космическихъ божествъ см. у *Perry*, op. cit., pp. 160—182, 190—3.

⁴¹ *Ludwig*, Einleitung, 317—9; *Cook*, 53 sq.; *Hardy*, 74—5.

⁴² Ср. поэтическое изображеніе вліянія окружающей горной природы, именно какъ мѣста совершенія подвиговъ Индры, на индійцевъ у *Lefmann'a*: *Geschichte des alten Indiens*, 1880, S, 50—1.

тельныхъ положеній⁴⁹, даетъ побѣду надъ превосходнѣйшимъ численно непріятелемъ и вообще, во всѣхъ случаяхъ, является ихъ могущественнымъ защитникомъ и покровителемъ во время ихъ долгихъ странствованій и переселеній по пути къ новому отечеству,—богомъ войны по преимуществу⁵⁰.

Однако, Индра не только подаетъ своимъ читателямъ усиліе на войнѣ, но и вообще является подателемъ всякаго успѣха и благополучія. По выраженію одного Ведійскаго поэта (I, 51, 1), Индра—«океанъ богатствъ», который стремится къ его читателямъ неистощимою рѣкою. Онъ щедродателевъ⁵¹. Онъ даетъ своимъ читателямъ коровъ и лошадей сотнями и даже тысячами паръ, Сому—тысячами бочекъ и по цѣлому десятку кувшиновъ золота. Онъ даруетъ также дѣтей и внуковъ,—эту главную основу семейнаго благополучія,—въ презрѣтельномъ числѣ. Вообще, онъ *владыка и раздатель богатства* (*vasurati*).

Такимъ образомъ, *богъ войны* является вмѣстѣ съ тѣмъ, и *богомъ матеріальнаго благополучія*. Этими двумя функциями Индры, въ общихъ чертахъ, ясно опредѣляется его отношеніе къ арійскимъ индусамъ. Индру, по ихъ вѣрованію, нужно просить о *внѣшнемъ счастьи*, какъ Варуну—о счастьи *внутреннемъ*, о мирѣ со своею совѣстью, о свободѣ отъ грѣха и вины. Характерное само-по-себѣ, это вѣрованіе въ Индру, какъ подателя внѣшняго

⁴⁹ Такъ, однажды, одно арійское племя, извѣстное подъ именемъ *Тритсовъ* (*Tritasas*), было окружено несчетными толпами враговъ, которыхъ поэты, записавшіе этотъ фактъ, насчитывали до 100,000. Тритсы, уступавшіе непріятелю въ числѣ, сверхъ того изнемогали отъ жажды. Казалось, гибель была близка. Но вотъ *Суда* (*Sudas*), предводитель Тритсовъ, всегда особенно чтившій Индру и приносившій ему обильныя возлиянія, приказываетъ жрецу—поэту *Васиштѣ*, обратиться съ молитвою о помощи къ Индрѣ. Въ бѣлыхъ одеждахъ, окруженный членами своего рода, Васишта идетъ впереди войска и поетъ гимны побѣдителю Индрѣ (вѣроятно, гимны 18—32, 7-й Мандалы, приписываемые Васиштѣ). Индра услышалъ молитву, послалъ дождь, наполнившій изнемогавшихъ отъ жажды Тритсовъ, и возбудилъ смутеніе въ ставѣ враговъ. Тритсы воодушевились и разсѣяли непріятеля. VII, 18; 33, 1 ff. См. у *Perry*, 189, подробнѣе у *Cook'a*, 44 sequ.

⁵⁰ *Macdonell*, op. cit., pp. 62. 64. *Perry*, op. cit., 179—181. Проф. Всеволодъ *Миллеръ*, op. cit., 48:.. „нѣкоторыя названія демоновъ, съ которыми борется Индра, можно, кажется, отчислить къ именамъ вл�стителей туземнаго населенія“.

⁵¹ Поэтому, одинъ изъ его обычныхъ эпитетовъ—*maghavan* (щедродатель—*bountiful*, какъ переводятъ *Perry*, 63).

матеріальнаго благополучія, получить для насъ особенное значеніе, если мы обратимъ вниманіе на тотъ мотивъ, которымъ руководится Индра въ распредѣленіи благъ.

И здѣсь опять Индра представляетъ полную противоположность Варунѣ. Варуна держался въ сторонѣ отъ войны. Военственный задоръ чуждъ его кроткой природѣ. Но блага матеріальныя—стояли въ его власти и во власти другихъ Адитій, особенно *Бхати* и *Амиш*, точно такъ же, какъ и во власти Индры. Однако, какое различіе въ ихъ раздаваніи! Варуна, какъ мы видѣли, руководствуется принципомъ справедливости, умѣряемой милостію: даетъ достойнымъ или же покаившимся грѣшникамъ. Индра же даетъ тому, кто самъ даетъ ему сому. Здѣсь мы вступаемъ въ область полнаго господства, въ отношеніи къ Индрѣ со стороны его поклонниковъ, извѣстнаго правила: *«дай мнѣ, а я дамъ тебѣ»*. Поклонникъ приноситъ Индрѣ сому и за нее выговариваетъ себѣ извѣстныя блага. Богъ *долженъ* отдарить! Это, слѣдовательно, настоящая *торговая сдѣлка*: кто больше дастъ, отъ чьихъ приношеній онъ больше опьянѣетъ, тому онъ и помощникъ⁵¹. Вотъ почему Индру призываютъ на помощь не только противъ внѣшнихъ враговъ, противъ не-арійскихъ племенъ, но и во время внутреннихъ междоусобій каждое племя, каждый кланъ, каждая община хочетъ имѣть его на своей сторонѣ, хочетъ склонить его къ себѣ обильными возліаніями. И Индра, съ своей стороны, къ однимъ, приносящимъ ему въ изобиліи сому, относится съ особымъ расположеніемъ, съ пристрастіемъ; тѣхъ же, которые «не выживляютъ для него сомы» (VIII, 14, 15), не только лишаетъ своихъ даровъ, но прямо истребляетъ⁵². Словомъ, здѣсь со стороны Индры полный произволъ, не связанный никакими нормами: «что хочу, то и даю,—хочу коня, хочу вола,—вѣдь я напился сомы»⁵³.

⁵¹ Проф. Всев. Миллеръ, вслѣдъ за Веберомъ (Indische Studien, X, 322) справедливо отгнѣняетъ эту характерную подробность ведійскаго культа, но совсѣмъ несправедливо обобщаетъ эту подробность и усвоетъ культу всѣхъ боговъ то, что было свойственно лишь культу Индры (op. cit., 98 слѣд.).

⁵² Perry, 179—180, 186—190; Macdonell, 62—3; Lefmann, 53.

⁵³ X, 119, I. Очень удачно этотъ стихъ переведенъ у Grassmann'a: *hierhin und dorthin steht mein Sinn: geb'ich ein Ross, geb'ich ein Rind? Hat mich der Soma denn berauscht?.. Слабѣ у Всев. Миллера (op. cit 96): „Вотъ мое намѣреніе: я дарю корову, коня! Вѣдь я выпилъ сомы“!.. Одинокъ со своимъ переводомъ Овсянко-Куликовскій (op. cit., 31): „таково, таково мое желаніе: я стяжалъ бы корову и лошадей! Вѣдь я напился Сомы“! Впрочемъ, г. проф. Овсянко-Куликовскій усвоетъ этотъ гимнъ не Индрѣ, а всякому вообще пьяному.*

Когда до слуха бога достигала просьба, одобренная добрымъ приношеніемъ сомы; когда «выпитые напитки возбуждали его, какъ бурные вѣтры», и влекли его желанія и мысли, какъ «быстрые кони влекуть колесницу»,—о, какія преграды могли стоять тогда его желанію? Тогда онъ готовъ и можетъ сдѣлать все: «ну-ка поставлю я эту землю туда и сюда, быстро хвачу ее,—вѣдь я напился сомы!»⁵⁵ Можетъ ли *такой* богъ руководствоваться въ раздаваніи земныхъ благъ принципами правды и справедливости?

На Индрѣ болѣе, чѣмъ на какомъ-либо другомъ божествѣ Ведійскаго пантеона, отразились черты средняго человѣка второй половины Ведійскаго періода, такъ что объ этомъ божествѣ можно съ полною справедливостію сказать, что оно создано по образу человѣка, который ему поклонялся. Между прочимъ, «находя по собственному опыту состояніе опьяненія блаженнымъ, читель Индры считалъ самой пріятной для него жертвой опьяняющей напитокъ и, потому, старался вдоволь напоить своего бога и за это выпрашивалъ себѣ великія и богатая милости»⁵⁶. Естественно, что, при такомъ условіи, грозный и могучій богъ, низложитель Индры и совершитель многихъ славныхъ подвиговъ, принималъ въ сознаніи своихъ поклонниковъ и такія черты, которыя дѣлали изъ него удалца-гуляку, совершающаго многое просто отъ избытка силъ и для собственной потѣхи. Такъ, однажды, онъ снялъ колесо съ повозки, на которой путешествуетъ по небу солнце, чтобы дать возможность особенно близкому ему человѣку докончить начатое имъ сраженіе въ тотъ же день⁵⁷. Въ другой разъ онъ остановилъ рѣку, чтобы дать возможность людямъ, и при томъ даже не-арійцамъ, перейти ее⁵⁸. Вообще, Индра, съ своими благодѣяніями и дарами, оказывается повсюду тамъ, гдѣ другому божеству, —божеству съ болѣе строгимъ нравственнымъ характеромъ. (напр., Варунѣ),—какъ будто не мѣсто: онъ достаетъ, напр., старику молодую жену, молодить старухъ, снисходительно

⁵⁵ X, 119, 2—4, 9—10,—по переводамъ Всев. Миллера и Овсяннико-Куликовскаго. „Какъ опьяненный человѣкъ,—замѣчаетъ проф. Миллеръ въ своемъ поясненіи къ этому гимну,—богъ храбрится, превозноситъ себя, словомъ думаетъ, что ему „море по колѣна“ (97).

⁵⁶ Всев. Миллеръ, 97.

⁵⁷ V, 29, 10, ср. IV, 30, 4—у Perry, 188—9.

⁵⁸ V, 31, 8,—ср. у Perry, 189.

и, такъ-сказать, сивозъ пальцы смотреть на незаконныя рожденія и т. д.⁵⁹ Само собою понятно, что божество съ такимъ двусмысленнымъ нравственнымъ характеромъ, несмотря на свое могущество, не могло удержаться на надлежащей, свойственной божеству, высотѣ: и дѣйствительно, съ нимъ обращаются иногда, такъ-сказать, «за панибрата»⁶⁰, вовлекаютъ его во всѣ мелочи жизни и даже дѣлаютъ предметомъ юмора и сатиры⁶¹. Но особенно унижаетъ Индру въ глазахъ его поклонниковъ его несчастное пристрастіе къ сомѣ. Онъ не только пьетъ, но и напивается, такъ что страдаетъ съ перепоемъ. Онъ не только напивается, но даже и пропивается, вслѣдствіе чего вынужденъ иногда прибѣгать къ воровству, — похищать сому⁶². Дѣло доходить, наконецъ, до того, что, въ принадлежѣ опьяненія, Индра посягаетъ на отцеубійство и дѣлаетъ свою мать вдовою (IV, 18, 12).

Итакъ, въ образѣ Индры мы видимъ чисто натуралистическое божество, — воплощеніе стихійной силы, отрѣшенной отъ всякихъ этическихъ основъ. Говоря языкомъ современной намъ философіи (Ницше), Индра — это существо, для котораго нѣтъ различія между добромъ и зломъ, не потому, однако, чтобы оно стояло *свыше* этого различія, смотрѣло на него съ какой-либо иной точки зрѣнія, но потому, что оно стоитъ *ниже* этого различія, что въ немъ еще не пробудилось разумное сознаніе добра въ его принципиальномъ различіи отъ зла. Это чистый произволь — воля къ жизни

⁵⁹ Perry, 189—190.

⁶⁰ „Поэтъ говорить (обыкновенно) съ Индрой, какъ человѣкъ съ человѣкомъ, — самое большее, какъ бѣднякъ съ богачемъ. Такіе гимны проникнуты низкимъ ласкательствомъ и, скорѣе, страхомъ предъ его жестокостію, чѣмъ уваженіемъ къ его величію и возвышенности“... Perry, 187—8.

⁶¹ Такъ, одинъ изъ позднѣйшихъ гимновъ (X, 86) изображаетъ въ каррикатурной формѣ ссору Индры съ его супругою, Индрани. Впрочемъ, Брэдде (*Bradde*, — *Zeitschrift d. D. M. G.*, 46, 465) видитъ въ этомъ гимнѣ не каррикатуру, а сатиру, въ которой поэтъ будто бы воспользовался именами Индры и Индрани для осмѣянія семейныхъ неурядицъ въ нѣкоторыхъ княжескихъ домахъ. Это, конечно, дѣла не мѣняетъ: не высоко, очевидно, ставили то божество, имя котораго казалось пригоднымъ для обозначенія *мира* сварливаго человѣка! Ср. *Makdonell*, 64.

⁶² По мѣткому выраженію Перри (*Perry*, 165), Индра не знаетъ различія между *meum* и *tuum*, если только вопросъ идетъ о сомѣ. Всего больше терпитъ отъ кутялы Индры его несчастный отецъ Твалттаръ, котораго Индра обираетъ, надъ которымъ дѣлаетъ насилія (III, 48, 4, по Грассману: *Twaschtar schon als Kind besiegend, trank er, den Soma raubend, Indra aus den Bechern*) и, котораго, наконецъ, убиваетъ (IV, 18, 12).

въ ея психологической, а не этической природѣ, просто живая стихійная сила.

И здѣсь мы имѣемъ передъ собою одну изъ любопытнѣйшихъ страницъ человѣческой исторіи. Нація уже умѣла различать добро и зло, имѣла этическій идеаль, приближающійся къ общечеловѣческому, что и выразила въ своей удивительной по возвышенности концепціи Варуны. Но, рядомъ съ этою возвышенною концепціею, незаметно проросло инородное идеальное зерно, которое, находя себѣ соответствующую идейную пищу, развилось также въ цѣлую и очень сложную миеологическую концепцію, пустившую глубокіе корни въ индійское религіозное сознание конца Ведійской эпохи. Мы видѣли зарожденіе этихъ двухъ концепцій: концепція Индры, вмѣстѣ съ сонмомъ другихъ космическихъ божествъ, есть не что иное, какъ тотъ, отложившійся въ особую сферу вѣрованій, идейный остатокъ, который не вмѣстился въ систему представленій о Варунѣ и Адитіяхъ. Но въ теченіе вѣковъ этотъ генезисъ концепціи Индры былъ забытъ, и, когда Индра сравнялся по величію и могуществу съ Варуной, индійскому миеологическому сознанию предстала трудная задача рѣшить: какой же изъ двухъ, равныхъ по могуществу, боговъ есть богъ истинный, — *действительный богъ*? Несомнѣнно одно, что двухъ *равныхъ боговъ* быть не можетъ. Одинъ долженъ уступить и сойти со сцены. Но какой же именно?

Такъ возникаетъ предъ нами дальнѣйшій вопросъ нашего изслѣдованія. Но прежде чѣмъ перейти къ нему, формулируемъ, въ краткихъ положеніяхъ, общій смыслъ сдѣланнаго нами, въ настоящей главѣ, анализа Ригъ-Ведійской концепціи Божества, какъ начала космическаго.

1. Ведійское религіозное сознание, во второй моментъ своей исторіи, живетъ и движется, такъ сказать, уже не на той плоскости, на которой жило въ первый періодъ своей исторіи. Тамъ (въ первомъ періодѣ) основа концепціи божествъ была существенно этическая, здѣсь-же космическая и, хотя тамъ, въ концепціяхъ божествъ перваго періода (въ Адитіяхъ), мы также должны были признать элементъ космическій, однако тамъ онъ являлся именно лишь *окруженіемъ*, какъ бы духовною периферіей ихъ этическаго зерна, тогда какъ здѣсь онъ—основное и главное, за которымъ этической элементъ уже почти совершенно незамѣтенъ.

2. Отличаясь, глубоко и существенно, отъ божествъ первой генерациі, по своему только что указанному *характеру*, какъ бо-

жества космическія, натуральныя отъ божествъ этическихъ, — божества второй генераціи въ то же время отличаются отъ нихъ, не менѣе глубоко и существенно, *и по своей формѣ*. Божества первой генераціи (Адитіи), хотя и представляютъ сонмъ существъ, какъ бы оторвавшихся отъ своего единого духовнаго центра, выступившихъ изъ своей первоначально общей имъ духовной сферы (изъ концепціи Дьяуса), а потому обособившихся и другъ отъ друга, однако все еще такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, что ихъ понятія и сферы дѣятельности часто почти совпадаютъ: это именно, между прочимъ, и предохраняло ихъ отъ окончательнаго погруженія въ природу. Напротивъ, божества космическія уже настолько обособились другъ отъ друга, такъ оплотнѣли и какъ бы кристаллизовались, каждое само по себѣ, что вполне и совершенно разъединились и другъ съ другомъ, вслѣдствіе чего, такъ сказать, разошлись по разнымъ областямъ природы: одни остались въ небѣ, другія спустились въ сферы воздушныя и, наконецъ, третьи (какъ Индра) спустились уже и на землю, при чемъ болѣе или менѣе полно слились съ тѣми натуральными явленіями, которыя признавались ихъ мѣстообитаніемъ, проявленіемъ, — словомъ, ихъ космическою основою.

3. Такимъ образомъ, — благодаря именно этимъ двумъ, только что указаннымъ нами, различіямъ въ концепціяхъ божествъ, первой и второй генераціи, — въ Ведійскомъ религіозномъ сознаніи совершилась, такъ сказать, *подмѣна* первоначальной этико-теистической сущности божествъ сущностію натурально-пантеистической («вся природа полна боговъ») и первоначальной монотеистической формы богосознанія формою политеистической, — не съ тѣмъ неустойчивымъ и трепетнымъ характеромъ, какимъ отличался политеизмъ конца перваго періода (концепція Адитіевъ), но съ характеромъ, вполне опредѣлвшимся и совершенно устойчивымъ.

Эти три черты, какъ видимъ, совершенно ясно обособляютъ *второй* періодъ въ Ведійской религіи отъ *перваго*.

Перейдемъ теперь къ третьему.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Божество, какъ начало мистическое.

I.

Споръ о первенствѣ между Варуной и Индрой и разрѣшеніе этого спора.

Въ Ригъ-Ведѣ имѣть противоположности болѣе глубокой, чѣмъ противоположность между Варуной и Индрой. Богъ нравственной чистоты и божество внѣшняго земного благополучія; олицетворенный нравственный законъ, нравственный свѣтъ и совѣсть, съ одной стороны, и отрѣшенная отъ всякихъ нравственныхъ опредѣлений стихійная сила, съ другой: какой контрастъ! Здѣсь передъ нами, въ мисологической формѣ, одинъ изъ труднѣйшихъ конфликтовъ, которые когда-либо занимали мысль человѣчества, — столкновеніе двухъ основныхъ требованій человѣческой природы: требованія *святости* и требованія *счастія*. Позднѣйшая мысль настойчиво будетъ искать примиренія этихъ противоположныхъ требованій и, наконецъ, объединить ихъ въ понятіи *достойнаго счастія*, *счастія заслуженнаго*. Но этотъ синтезъ былъ, конечно, не по силамъ человѣку на той ступени развитія, на которой мы его изучаемъ. Не будучи въ состояніи объединить эти противоположности, древній индеецъ долженъ былъ выбирать между ними. Предъ нимъ стояло роковое «или»: *или* Варуна *или* Индра!

Но кто-же?

Въ глубокомъ смущеніи стоялъ онъ предъ этою парой равно великихъ, но внутренно чуждыхъ другъ другу и взаимно исключавшихъ другъ друга, божествъ. Онъ сопоставлялъ, сравнивалъ ихъ и выработалъ много формулъ, въ которыхъ мѣтко схвачены были ихъ основныя различія. У каждаго при этомъ оказались свои безспорныя достоинства и неотъемлемыя права на покло-

непня: «одинъ (Варуна) блюдетъ законы, другой (Индра) поражаетъ непріятелей» (VII, 8 3, 9). Кому-же, наконецъ, отдать первенство?

Когда выборъ свободенъ, каждый выбираетъ то, что ему нравится,—что гармонируетъ съ общимъ строемъ его мыслей, желаній и чувствованій. Такъ было всегда и вездѣ. Такъ было и у индійцевъ Ведійской эпохи. На однихъ продолжалъ оказывать обаятельное дѣйствіе кроткій и святой Варуна; другихъ увлекъ, своею отвагою и своими подвигами, Индра. Ригъ-Веда сохранила характерныя указанія на это разномысліе и разновѣріе, имѣвшее мѣсто въ изучаемую нами переходную эпоху.

Васишта, который, уступивъ просьбѣ благороднаго Суды, вождя утѣшеннаго врагами арійскаго племени, воспѣлъ во главѣ войска гѣсьнъ побѣдителю Индрѣ¹; тѣмъ не менѣе, несмотря на этотъ временный переходъ на сторону Индры, не только не отступаетъ окончательно отъ Варуны, но, напротивъ, тѣмъ съ большею страстностью снова возвращается къ нему. Приобщившись вмѣстѣ съ другими на праздникъ, послѣдовавшемъ за пораженіемъ непріятеля, Сомѣ въ честь Индры, Васишта затѣмъ приходитъ въ себя, одумывается, раскаивается и пишетъ одинъ изъ тѣхъ гимновъ, которые справедливо сравниваются иногда съ покаянными псалмами еврейскаго боговдохновеннаго Царя и Пророка Давида. «И сказалъ себѣ» — читаемъ мы, между прочимъ, въ этомъ гимнѣ (VII, 86, 2),—«и сказалъ я такія слова: «когда же, наконецъ, я вступлю снова въ общеніе съ Варуной (войду въ его близость)? Захочетъ-ли онъ безъ гнѣва меня выслушать (принять мою жертву)? Когда успокоится мое сердце въ его благоволеніи (когда увидитъ мое успокоенное сердце его благоволеніе)?»» Какъ видно изъ дальнѣйшихъ строфъ гимна, съ Васиштой приключилось какое-то несчастье,—всего вѣроятнѣе болѣзнь, бывшая, быть можетъ, слѣдствіемъ неумѣренныхъ празднованій въ честь Индры. Удрученный несчастьемъ, Васишта спрашиваетъ у людей свѣдующихъ о причинѣ его страданій и тѣ подтверждаютъ его догадку: «несомнѣнно гнѣвается царь Варуна» (3). И вотъ онъ принимаетъ рѣшимость впредь благочестно, какъ вѣрный рабъ, служить блаженному, неложному и милостивому Владыкѣ, съ путей котораго отвлекло его какое-то непонятное ослѣпленіе, чисто коношеское увлеченіе, оьяненіе (4—8)².

¹ См. выше, стр. 345.

² По перев. *Грассмана* (602), *Гельднера* и *Кли* (III, стр. 6—7). Объ исто-

Не всегда, однако, религиозный конфликт разрешался утверждением традиционного культа Варуны, как в данном случае. Иногда и, повидимому, гораздо чаще предпочтение отдавалось новому божеству, Индре. В Ригъ-Ведѣ сохранился весьма интересный гимнъ (IV, 42), въ которомъ его пѣвецъ (нѣкто Trasadasi, сынъ Purukutsa), также, повидимому, сильно озабоченный вопросомъ о сравнительномъ достоинствѣ обоехъ божествъ, древняго (Варуны) и новаго (Индры), рѣшаетъ этотъ вопросъ въ пользу послѣдняго. Замѣчательна при этомъ самая форма гимна. Свои размышленія, свой внутренній психологическій процессъ авторъ объективируетъ и драматизируетъ въ формѣ *спора* самихъ *боговъ*, при чемъ самъ пѣвецъ смѣло выступаетъ въ роли вершителя этого спора: очевидно, божества уже утратили обаяніе высоты и неприступности въ глазахъ человѣка, если онъ беретъ на себя смѣлость вершить ихъ тяжбу! И еще въ этомъ гимнѣ одна характерная подробность. Заставляя Варуну высказывать основанія въ пользу своего верховенства, пѣвецъ оставляетъ въ тѣни его *этические* предикаты,—его характеръ нравственнаго Законодателя и Судьи: очевидно, уже не здѣсь, не въ этой сторонѣ древней концепціи лежали интересы новаго пѣвца. Въ его глазахъ имѣетъ вѣсь уже нѣчто другое: могущество и мудрость Варуны, проявленныя въ устройствѣ міра. Только съ этой стороны онъ интересуется пѣвца: кто изъ двухъ божествъ *сильнѣе*, — вотъ въ чемъ теперь для него коренной вопросъ. Критерій совсѣмъ не тотъ, что у Васишты.

Конечно, сравниваемый и съ этой только стороны, Варуна могъ бы отстоять свои права яредь Индрою. Его рѣчь дышитъ тономъ величаваго спокойствія и увѣренности въ своемъ правѣ:

«Своею силою я утвердилъ міръ въ его трехъ сферахъ (небесной, воздушной и земной); какъ мудрый художникъ, я образовалъ всѣ существа, извелъ воды и все сохраняю въ наилучшемъ строѣ; поэтому *моя* власть и *мое* царство, надъ людьми и воинствами небесными (Himmelsschaaren), отъ начала и до вѣка (vom ersten Anbeginne und künftigt); съ моею волею сообразуются боги, я-же служу и верховнымъ приближеннымъ людямъ (der Menschen höchsten Zufluchtsort beherrsche ich»).

ривескихъ обстоятельствахъ появленія этого гимна см. у Cook'a, op. cit., 45—9. Можетъ быть, связь фактовъ и не такова, какъ еѣ указываетъ Рукъ, но, во всякомъ случаѣ, этотъ покаянный гимнъ написанъ тѣмъ-же пѣвцомъ, которому принадлежатъ и хвалебные гимны Индре (VII, 18—32, особ. 18).

Вотъ аргументація Варуны, приведенная къ логически-ясной формѣ. Варуна утверждаетъ свое право на своихъ дѣяніяхъ, дѣйствительно достойныхъ высокаго божества. Напротивъ, чѣмъ-то юношески-заносчивымъ, какою-то необузданною удалю звучить приводимая непосредственно за этою важною рѣчью Варуны похвальба Индры:

«Меня призываютъ всадники въ горячей схваткѣ и пѣшіе, отовсюду тѣснимые врагомъ; я, могучій, завязываю бой, взметаю пыль и выхожу побѣдителемъ изъ рядовъ пораженныхъ; все это дѣлалъ я и даже сила самихъ боговъ не можетъ удержать меня, ничѣмъ не связаннаго: когда меня отуманяютъ напитки (сома) и возбуждаютъ хвалебныя гимны,—тогда дрожать безграничныя пространства».

Рѣчь заносчивая и подвиги сомнительные, совсѣмъ несвойственные богу! Но когда истинный критерій для оцѣнки достойнаго и недостойнаго, богоприличнаго и богомерзкаго потерявъ, когда все стало измѣряться масштабомъ силы: тогда удалому Индрѣ, несмотря на все его нравственное недостоинство и ничтожество, могло быть отдано предпочтеніе предъ величавымъ и спокойнымъ Варуною. Вѣдь подвиги побѣдителя-Индры близки и всѣмъ извѣстны,—не такъ какъ проблематическія дѣянія мироустроителя, мирохранителя Варуны, о которыхъ говорить только онъ самъ! И вотъ пѣвецъ, принявшій на себя роль вершителя спора между богами, рѣшаетъ его въ пользу Индры:

«Всякій знаетъ, храбрый, твои подвиги, которыми ты только что (справедливо) славился (величался — *eben rühmest*) предъ Варуною» и т. д.³

³ По переводамъ *Grassmann'a* (398), *Geldner'a und Kargi* (XIII, 26—7) и *Oldenberg'a* (*Die Religion des Veda*, 96—7) слова Варуны приведены въ вольной передачѣ, Индры и пѣвца—дословно, насколько, конечно, можно говорить о дословности, когда переводъ дѣлается, какъ въ данномъ случаѣ, разомъ по тремъ текстамъ.—Всѣ, только что названные авторы, равно какъ и многіе другіе исследователи Ведической религіи (*Hardy*, 58; *Bergaigne*, 142—4 и др.) согласно видятъ въ гимнѣ IV, 42 отраженіе не оборота, совершившагося въ Ведическомъ религіозномъ сознаніи,—борьбу между Варуною и Индрою и переходъ отъ перваго къ послѣднему. Но *Bergaigne* думаетъ, что *говорятъ только Индра и пѣвецъ* (но не Варуна.—слова Варуны, ст. 1—4, онъ усвоитъ Индрѣ, который будто бы утверждаетъ за собою подвиги, достоинство и власть Варуны: «я, Индра, есть Варуна» и т. д., ст. 3). А *Oldenberg* полагаетъ, что приговоръ пѣвца имѣетъ въ виду установить не превосходство Индры надъ Варуною, но *расплетеніе обилия божествъ* (при этомъ *Oldenberg* ссылается на

Непрестанно обращались индійцы, въ эту бодрую завоевательную эпоху, къ отважному и доступному богу, и всегда онъ помогалъ имъ: что же удивительнаго, что именно на немъ теперь сосредоточились всё ихъ помыслы, упованія и надежды? Онъ, именно *такой* богъ, былъ нуженъ. Онъ былъ близокъ и скоръ на помощь. Онъ былъ нетребователенъ и легко смотрѣлъ на всё излишества, на всё отступленія отъ нравственныхъ нормъ (разгулъ, пьянство, ссоры и т. д.), столь неизбѣжныя въ военное время. Чего же было удобнѣе и лучше? Побѣда надъ врагомъ, тѣснившимъ отовсюду, и обезпеченіе за собою участка земли, необходимыхъ матеріальныхъ условій жизни въ новой странѣ,—вотъ былъ главный предметъ желаній индійца изучаемой нами эпохи. Это было теперь главное благо,—его «сокровище». Что же удивительнаго, что и сердце его склонилось туда, гдѣ лежало его сокровище,—къ споспѣшивку въ войнахъ и раздавателю матеріальныхъ благъ, Индрѣ? Онъ могъ еще и несравненно болѣе уступать Варунѣ со стороны своего внутренняго достоинства и, тѣмъ не менѣе, массовое отпаденіе къ нему, при данныхъ условіяхъ, соверши-

отинъ изъ дальнѣйшихъ стиховъ гимна, обыкновенно считаемихъ позднѣйшею глоссою). Это разногласіе, однако, не измѣняетъ существа дѣла. Вѣдь, если Индра считаетъ возможнымъ узурпаторски облечься именемъ, авторитетомъ и дѣяніями Варуны (*Verghne*, 143—4), то значить онъ хочетъ занять его мѣсто или уже занялъ и никого не удивляетъ, ни въ комъ не встрѣчаетъ оппозиціи эта его узурпація, которая, очевидно, была бы совершенно невозможна,—будь Варуна у власти и пользовался прежнимъ почетомъ. Съ другой стороны, если даже результатомъ конфликта было простое уравненіе Варуны и Индры, въ отношеніи къ чести, какъ думаетъ *Oldenberg* (97), то и тогда (допустивъ предыдущее верховенство Варуны) нужно будетъ признать „переворотъ“, если и не совершившимся уже, то, во всякомъ случаѣ, начавшимся. Вѣдь доселѣ низшее божество стало рядомъ съ высшимъ: это крупная переиѣна! — Впрочемъ, взглядъ *Oldenberg*'а высказавъ совершенно голословно и, очевидно, обусловлеяъ больше теоретическими предположеніями санскритолога о возникновеніи и развитіи древнеиндійской религіи (ср. стр. 97, примѣч. 2), чѣмъ положительными текстуальными данными. Ссылка же его, какъ на доказательство, на общепризнанную позднѣйшую глоссу еще рельефнѣе подчеркиваетъ спорность его толкованія. При томъ текстъ, на который ссылается *Oldenberg*, совершенно ясенъ, вслѣдствіе чего и его толкованіе крайне искусственно. *Des Purukutsa Weib hat euch,—* такъ читается текстъ,— *Indra und Varuna mit Opfer und Anbetung geehrt; der gab ihr den König Prasadaşu, den Feindetödtter, den Halbgott. Also,—* выводитъ отсюда, безъ дальнихъ разъясненій. *Oldenberg*,— *die beiden Götter haben vereinte Verehrung empfangen und vereint haben sie der Königin den Heldensohn verliehen...*

лось бы. Ибо онъ,—этотъ ненюбъдимый герой и обладатель неистощимыхъ богатствъ, раздаваемыхъ имъ щедрою рукою,—онъ являлся воплощеніемъ жизненно-практическихъ идеаловъ той эпохи. Въ немъ, такъ сказать, отложились и сосредоточились всѣ мечты о счастіи, вся энергія борьбы за него, всѣ социальные пружины и факторы, которыми держалась и шла впередъ жизнь того времени. Въ немъ конденсировалось все живое и жизнеспособное, все юное и отважное, вся энергія жизни, всѣ порывы,—весь своеобразный *Sturm und Drang*, проникавшій жизнь тогдашняго индійца. Было бы буквально *нестественно*, если бы *такого* бога не предпочли тогда далекому отъ жизни съ ея обыкновенными заботами, совершенно безучастному къ ней, не повидящему своего высокаго неба, Варунѣ.

Въ сущности переходъ отъ Варуны къ Индрѣ совершился, хотя и подъ вліяніемъ сравненія обоихъ божествъ, но не вслѣдствіе яснаго сознанія превосходства Индры надъ Варуною. Превосходство было несомнѣнно лишь въ одномъ отношеніи,—въ отношеніи къ силѣ: Варуна совсѣмъ не обладалъ тою отвагою, тѣми воинственными доблестями, которыми въ избыткѣ былъ наделенъ Индра. Но, уступая Индрѣ въ этомъ отношеніи, Варуна все еще продолжалъ сохранять власть надъ религіознымъ сознаніемъ, продолжалъ производить обаяніе другими своими свойствами, какъ мы это ясно видимъ, между прочимъ, и въ только что объясненномъ гимнѣ (IV, 42): пѣвецъ еще не забылъ того, чѣмъ великъ былъ въ вѣрѣ отцовъ мудрый творецъ и устроитель міра, высокій Варуна, и только, такъ сказать, не обращаетъ на это вниманія, не придаетъ всему этому, съ своей точки зрѣнія, въ сравненіи съ своеобразными доблестями новаго бога (Индры), особаго значенія. Но если, такимъ образомъ, Индра провозглашенъ высшимъ божествомъ не только не вслѣдствіе яснаго приговора религіознаго сознанія о сравнительномъ достоинствѣ обоихъ божествъ, но отчасти даже вопреки этому приговору, то спрашивается: гдѣ же Ведійскіе поэты, учредители новаго культа, взяли смѣлость провозгласить верховенство этого новаго бога? Конечно, они выступали въ данномъ случаѣ не единолично. За ними стояла масса, которая *хотѣла именно такого бога*. Они сказали вслухъ лишь то, что про себя думали уже многіе. Ихъ гимны новому богу были лишь суммарнымъ выраженіемъ частичныхъ приговоровъ средняго, общаго сознанія эпохи. Но когда человѣку предстоитъ рѣшать вопросы такой высокой важности,

какъ переменна вѣры и при томъ не только за себя, но и за другихъ, тогда онъ наклоненъ искать высшихъ санкцій своей рѣшимости. По общимъ психологическимъ законамъ мы должны уже заранѣе ожидать такихъ исканій и у Ведійскихъ гимнослателей. И, дѣйствительно, мы ихъ находимъ: не собственное мнѣніе и не приговоръ толпы опредѣляетъ ихъ рѣшимость проповѣдовать новаго бога, а нѣчто высшее.

Что же именно? Куда обратятся гимнослатели этой эпохи, иѣвцы Ригъ-Веды, за разрѣшеніемъ своего сомнѣнія, когда сомнѣнію подвергнуть самъ верховный авторитетъ, — самъ правственный законодатель, Варуна?

Есть въ жизни человѣка особенная сфера, которая лежитъ глубже приговоровъ индивидуальнаго нравственнаго сознанія, часто внѣшнихъ и условныхъ, и заявляетъ себя авторитетнѣе общаго мнѣнія. Эта сфера есть сфера мистики, — выраженіе таинственнаго общенія человѣка со всѣмъ сущимъ, земнымъ и небеснымъ, сфера внутреннихъ откровеній, пророчесственныхъ указаній и озареній, среда и средство особенно тѣснаго общенія съ Божествомъ. Въ исключительныхъ положеніяхъ, въ случаяхъ особенно тяжелыхъ нравственныхъ конфликтовъ, особыхъ смущеній совѣсти, человѣкъ какъ бы инстинктивно погружается въ эту мистическую глубину и именно здѣсь ищетъ путеводнаго свѣта. Такъ случилось и съ Ведійскими гимнослатателями, когда имъ пришлось рѣшать великій споръ между божествами. Тогда они вспомнили, что, какъ ни высоки эти боги сами по себѣ, но и надъ ними есть иѣчто высшее: они вдохновляются обращенными къ нимъ мольбами и гимнами, пытаются возліяніями, которыя великій жертвователь, Агни, денно и ношно, съ лица земли и съ высотъ неба, возноситъ имъ, — они, можно сказать, живы, движутся и существуютъ жертвою. Особенно справедливо это относительно Индры, подвиги котораго стоятъ въ тѣсной зависимости отъ Сомы, — отъ этого чудодѣйственнаго, вливающаго въ сердце бога бодрость и отвагу, напитокъ. Но и другія божества, не исключая высокаго Варуны, нуждаются въ этомъ, какъ бы духовномъ питаніи. Въ сущности, слѣдовательно, боги живы и сильны не сами собою, но лишь жизнью и силою Агни. Онъ, этотъ доселѣ скрытый, непримѣтный и почти невѣдомый богъ, — онъ, слѣдовательно, и долженъ теперь рѣшить споръ между богами. И, дѣйствительно, въ Ригъ-Ведѣ мы находимъ замѣчательный гимнъ (X, 124), въ которомъ Агни выступаетъ именно та-

кимъ вершителемъ спора боговъ о первенствѣ, при чемъ онъ, такъ сказать, санкціонируетъ и навсегда узаконяетъ верховенство Индры надъ Варуною.

Мы приведемъ здѣсь этотъ гимнъ *in extenso*, — въ его существенныхъ моментахъ ⁴.

Ивецъ: «Приди къ намъ, Агни, къ этой нашей жертвѣ; наставь насъ (= будь нашимъ руководителемъ при совершеніи жервы) и вознеси наше приношеніе (богамъ или богу, которому оно предназначается, т. е. Индрѣ): ужь слишкомъ долго оставался ты во тьмѣ». Ст. 1 ⁵.

Агни: «Богъ, глубоко скрывшійся отъ не-бога (т. е. отъ Варуны = *теперь* уже не-бога), какъ странникъ (= окольными путями) прихожу я сюда, такъ какъ не хочу умирать ⁶. Недобрый, я покинулъ добраго и отъ роднаго иду къ чужому (букв.: отъ собственной дружбы иду къ чужой = къ чужому роду ⁷). Слѣдуя за нимъ, этимъ (дотолѣ) незнаемымъ гостемъ (чужимъ, происходящимъ изъ чужого племени), я учредилъ во многихъ мѣстахъ ему жертвы ⁸. «Прощай», — сказала я Отцу - Азурѣ ⁹ (= Ва-

⁴ По переводамъ: *Grassmann*'а (1950), *Perry* (op. cit., 159—160), *Cook*'а (op. cit. 101—3), *Hardy* (59), *Berquigne*'я (145—9), которые, къ сожалѣнію, всё между собою различаются *въ частности*, иногда довольно существенно, хотя *общій смысл* гимна повивается всеми одинаково, т. е., какъ переходъ Агни отъ Варуны къ Индрѣ. Все аксессуарное, не относящееся къ прямой темѣ гимна, нами при переводѣ исключено.

⁵ *Grassmann*: Komm Agni her, zu diesem unserm Opfer..., dass du uns fülrest und das Opfer fahrest: zu lang schon hast im Dunkel du gelegen.—*Hardy* усваиваетъ этотъ первый стихъ Индрѣ. Но этимъ толкованіемъ едва ли достигается большая ясность; общій же смыслъ гимна остается безъ измѣненія.

⁶ *Grassmann*: Als Gott, vom Nichtgott tief verborgen, wandernd komm jetzt ich nach Unsterblichkeit verlangend. Смыслъ, кажется, такой: мнѣ грозила бы смерть, если бы я остался при Варунѣ, которому теперь уже не хотять больше приносить жертвъ. И вотъ, скрывшись отъ этого „не-бога“, я, по природѣ (какъ богъ) жаждущій безсмертія, прихожу сюда, къ Индрѣ, чтобы жить на его алтарѣ.

⁷ *Grassmann*: Wenn unhold ich den holden nun verlasse, geh von der eignen ich zur fremden Freundschaft. *Hardy*: Da ich den, der hold ist, unhold verlasse, gehe ich von der eignen Freundschaft zu fremdem Geschlecht.

⁸ *Grassmann*: Hinschauend (слѣдя глазами, всматриваясь, вообще слѣдя и слѣдуя) nach dem Gast der andern Sippe, hab viele Stätte ich des Rechts durchwandert. *Berquigne*: Voyant l'hôte de l'autre branche (le feu terrestre—?), je fonde les diverses institutions de la loi (?). *Hardy*: Sehend den Gast des andern Zweiges habe ich die viele Wohnungen des Opfers ausgemessen. *Perry*: Seeing him (Indra) as guest among another tribe, I establish (there) many sorts of worship.

⁹ Отцомъ-Азурой, очевидно (въ чемъ согласно большинство комментаторовъ)

рунѣ), — «отъ тебя, которому не приносятъ жертвъ, иду я къ богатому жертвою (Индрѣ)»¹⁰. Долгіе годы пробыль я при немъ; но теперь, выбравъ Индру, покидаю Отца: вѣдь власть Варуны пошатнулась, переходить къ другому, — я вижу это ясно». Ст. 2—4.

Индра: «Да, Азуры (= Адити) власть утратили и теперь ты, Варуна, поневоля (= любишь ты меня, или нѣтъ) долженъ дружить со мною. Справедливое ты можешь, Владыка, отличить отъ несправедливаго (это твое назначеніе): приди-жъ ко мнѣ, — вѣдь моя власть въ царствѣ (= признай законность моего верховенства добровольно, такъ какъ ты можешь, способенъ отличить законное отъ незаконнаго). Здѣсь (т. е. въ моемъ царствѣ) небо, здѣсь только красота, здѣсь ясный свѣтъ» и т. д. 5—6.

Смысль приведеннаго нами гимна понятенъ. Пѣвецъ, который, повидимому, уже перешелъ на сторону Индры, хочетъ приносить ему жертву; но онъ все еще не увѣренъ, сомнѣвается, хорошо ли онъ дѣлаетъ. И вотъ онъ призываетъ Агни: если это божество придетъ и покажитъ его жертву, это будетъ хорошимъ знакомъ и разрѣшитъ его сомнѣнія. Агни не только пришелъ, но и заявилъ, что онъ пришелъ сюда, — какъ приходилъ и на другіе алтари Индры, — съ охотою, такъ какъ царство Варуны уже пошатнулось и ему приходится оставаться безъ жертвы. При такихъ словахъ Агни, авторитетъ Индры, и безъ того уже значительный, быстро вырастаетъ: онъ представляется пѣвцу безспорнымъ побѣдителемъ, который можетъ предлагать побѣжденному миръ на какихъ ему угодно условіяхъ. Такимъ образомъ, Агни, такъ сказать, санкционируетъ образъ мыслей и дѣйствій пѣвца и этотъ послѣдній удостовѣряется, что принятый имъ выходъ изъ коллизіи, т. е. выборъ между соперничающими богами, сдѣланъ правильно.

ровъ), названъ Варуна (по перенесенію), хотя *Hardy* (59—60) и предостерегаетъ отъ этого отождествленія: сынъ названъ именемъ отца, какъ это часто въ Ригъ-Ведѣ.

¹⁰ *Grassmann:* „Lebwohl“, sag'ich dem Vater, dem Asuren, zum Opfer geh'ich vom Opferlosen. *Hardy:* Ich wünsche Liebes dem Vater Asura (d. h. sage ihm Lebwohl). Von dem opferunwürdigen gehe ich zum opferwürdigen Theil. *Perry:* Saying: „farewell“ to my father, the Asura (i. e. Varuna), I go over a sacrificeless lot to a share in the sacrifice. У Берггrena этотъ стихъ переданъ слишкомъ обще и неуместно, — въ смыслѣ пріобрѣтенія Агни божественнаго достоинства, котораго вообще онъ не имѣлъ до того. Его переводъ этого стиха мало гармонируетъ съ общимъ составомъ гимна и обусловленъ скорѣе общими предположеніями Берггrena о смыслѣ Ведійской религіи, чѣмъ текстомъ.

Итакъ, Агни призналъ верховенство бога войны и силы, Индры. Но въ тотъ самый моментъ, когда это совершилось, и чрезъ этотъ самый актъ въ мнѳологическомъ сознании Ведійской эпохи раскрылась новая двойственность, — двойственность божества, какъ начала *космическаго*, и божества, какъ начала *мистическаго*, съ очевиднымъ перевѳсомъ на сторонѳ этого послѳдняго. Въ самомъ дѳлѳ, если верховнымъ вершителемъ спора между богами оказался *Агни*, то не значить ли это, что, въ сущности, именно *этотъ* богъ, *Агни*, и неразрывно связанная съ нимъ два другія культовые божества: *Сому* и *Бригаспати*, — что, въ сущности, они, эта триада божествъ, эти наиболѳе таинственные изъ боговъ, признавались теперь верховными? Индра долго будетъ еще сохранять свое обаянiе. Но съ того самаго момента, когда въ Ведійскомъ пантеонѳ было замѳчено новое восходящее свѳтило, новое могучее божество (Агни), — власть Индры будетъ постепенно ограничиваться, пока, наконецъ, онъ не превратится по отношенiю къ культовому божеству (*Брамъ*—Браманаспати—Бригаспати,—въ браманизмѳ и индуизмѳ) въ то, чѳмъ нѳкогда былъ по отношенiю къ Варунѳ, то-есть въ исполнителя чужой воли и служебное сродѳе чуждыхъ ему божественныхъ предназначтанiй. Его постигнетъ такая же судьба, какъ и Варуну (который, какъ мы знаемъ, въ позднѳйшiе перiоды Индiйской религiи ниспалъ на ступень простаго *воднаго* божества). Оба они отойдутъ на второй планъ, чтобы уступить первое мѳсто богу жертвы и молитвы.

Такъ, вслѳдъ за постулатомъ божествъ *этического* и *космическаго*, пробудился къ жизни и былъ сознаны постулаты божества *мистическаго*, который и выступаетъ теперь какъ главная, наиболѳе жизненная потенцiя и факторъ мнѳологическаго процесса. Намъ нужно изучить выраженiе этой новой потенцiи въ Ведiйскiй перiодъ. Она породила три великихъ божества: *Агни*, *Сому* и *Бригаспати*.

II.

Концепцiя Агни въ его тройкой функцiи и тройкомъ значенiи.

Въ Ведiйской концепцiи Агни можно различить три основныхъ момента. Агни понимается: 1) или какъ начало *мистико-космическое*; 2) или какъ начало *мистико-этическое*, или, наконецъ, 3) какъ начало *мистико-религiозное*. Какъ начало мистико-кос-

мическое, Агни является въ Ригъ-Ведѣ конкретнымъ выраженіемъ впервые пробудившейся въ сознаніи человѣчества философской идеи *связи и единства всѣхъ явленій космоса*. Какъ начало мистико-этическое, Агни *связуетъ между собою одною внутреннею связью всѣ вѣтши-обособленные арийскія племена*, изъ коихъ образуетъ особую народность, способную отстаивать свою самостоятельность и идти по пути самобытнаго культурнаго развитія. Наконецъ, какъ начало мистико-религіозное, Агни *связуетъ міръ боговъ, людей, — живыхъ и умершихъ, — и природы въ одно мистическое цѣлое*, членамъ котораго, именно въ силу этой связи, открывается возможность взаимно соотноситься и вліять другъ на друга. Такимъ образомъ, Агни является передъ нами разомъ и какъ начало жизни *природной*, и какъ начало *соціально-этическое* и культурное, и какъ начало собственно *религіозное*, — какъ божество по преимуществу, какъ божественное начало въ богахъ и людяхъ.

Съ этихъ трехъ сторонъ мы и должны теперь ближе выяснить здѣсь Ведійскую концепцію Агни.

1. Древній аріецъ рано различилъ сферы: небесную, воздушную и земную. Но эти три сферы стояли предъ его взоромъ, какъ три обособленные міра, между которыми онъ не видалъ сначала соотношенія и связи. Свѣтъ небесный свѣтилъ надъ землею и влага воздушная напаяла её; но восходило ли что съ земли къ небу? Варуна давалъ съ неба землѣ свои законы. Савитаръ озарялъ её лучомъ солнца, возбуждавшего на землѣ жизнь. Индра нисводилъ на землю дождь и самъ сходилъ на землю предводительствовать дружинами арийцевъ въ ихъ борьбѣ съ туземцами. Но на землѣ было ли нѣчто божественное, сродное небу? Между этими тремя мірами, — небеснымъ, воздушнымъ и земнымъ, — столь обособленными по видимости, нѣтъ ли чего общаго? Не живетъ ли во всѣхъ нихъ какое-либо объединяющее ихъ начало? Не находятся ли всѣ они во власти какого-нибудь божества, которому всѣ они, — всѣ эти три міра, — равно покорны?

Если есть какое-либо космическое начало проникающее и связующее всѣ три сферы космоса, то это прежде всего огонь. Не требовалось, конечно, никакой особенной пронизательности, чтобы замѣтить присутствіе огня въ солнцѣ, въ молніи и другихъ свѣтовыхъ явленіяхъ, — *огневую природу* этихъ явленій. И, дѣйствительно, во многихъ гимнахъ Ригъ-Веды солнце и молнія прямо отождествляются съ огнемъ (agni), какъ его особенно напряженная концентра-

ція¹¹. Но и въ тѣхъ воздушныхъ явленіяхъ, которыя не представляютъ никакого внѣшняго сходства съ огнемъ, не трудно открыть его присутствіе, если разсматривать и объяснять эти явленія по аналогіи съ земнымъ огнемъ. Огонь въ Ведійскую эпоху добывался чрезъ треніе изъ дерева, — посредствомъ особаго прибора, состоявшаго изъ доски и пестика (*aranī*). Для древнихъ арійцевъ несомнѣнно было, что искра огня скрыта въ деревѣ, хотя они и не понимали, какъ это возможно. Что же удивительнаго въ томъ, что она скрывается и въ облакахъ, и въ дождѣ, изъ котораго выходитъ въ формѣ молній? «Искра молній не есть ли тотъ же Агни, рожденный отъ тренія двухъ *aranī*, только на сей разъ — небесныхъ? Линія, образуемая молніею, не есть ли это та же палка, которая сверлитъ доску — тучу? Однимъ словомъ, явленіе грозы это не что иное, какъ производимая на небѣ, — только въ колоссальныхъ, грандіозныхъ размѣрахъ, — процедура добыванія огня»¹². Возбудителемъ воздушнаго огня всего чаще является въ Ригъ-Ведѣ божество вѣтра, *Vayu* или *Vata* (почему Агни и называется иногда *vāta yūta*, т.-е. возбуждаемый или возжигаемый вѣтромъ¹³).

Эти сближенія позволяли первобытной мысли дѣлать шагъ дальше. Въ самомъ дѣлѣ, если огонь таятся въ водахъ (облакахъ, отъ тренія которыхъ онъ рождается), то, очевидно, вмѣстѣ съ ними онъ можетъ сходить и на землю и, дѣйствительно, сходить, что съ очевидностію доказывается тѣмъ, что, входя вмѣстѣ съ влагою въ растенія, онъ снова выходитъ изъ нихъ, возбуждаемый треніемъ дивныхъ *aranī*. То же обстоятельство, что дождь часто сопровождается молніею и иногда бываетъ какъ бы насыщенный ея свѣтомъ придаетъ заключенію еще большую силу¹⁴.

Итакъ, земной Агни несомнѣнно небесной природы и небеснаго происхожденія. Говоря точнѣе, всякій Агни, гдѣ бы и въ какихъ

¹¹ См. у *Bergaigne*'я *op. cit.*, vol. I, 12—16; *Macdonell*, *op. cit.*, 92—3; *Kuhn* (*Herabkunft des Feuers und des Götter-Tranks*, — см. о теоріи Куна у *Bergaigne*'я, 17—8 и *Овсянко-Куликовскаго*: „Опытъ изученія вѣдическихъ культовъ“ Одесса, 1884, 18 — 22: односторонность Куна заключается въ томъ, что онъ ставитъ Агни въ связь исключительно съ молніею); *Hardy*, *op. cit.*, 64—6 (*Hardy*, слѣдуя, по своему обычаю, и здѣсь Гиллебранду, ставитъ Агни въ связь не только съ солнцемъ и молніею, но и съ луною).

¹² *Овсянко-Куликовскій*, *op. cit.*, 21—2. О процессѣ добыванія огня см. у *Куна* (*op. cit.*, 36).

¹³ *Excité par le vent*. См. *Bergaigne*, *op. cit.*, I. 26.

¹⁴ *Bergaigne*, 17—18. Здѣсь отмѣчена и односторонность теоріи Куна, возводящаго все исключительно къ молніи.

бы формахъ онъ ни проявлялся, въ сущности, есть *одинъ и тотъ-же Агни*. Это дивное «дитя растений», которое таится въ скрытой формѣ въ нашихъ лѣсахъ, которое, пробиваясь на волю, «стрижетъ землю, какъ цирюльникъ бороду», которое разливается и катится по землѣ, какъ волны морскія, все наполняя шумомъ и грохотомъ, подобнымъ рыканію льва или громовому голосу Парджани и самого Дьяуса,—это дивное дитя земныхъ растений живетъ и въ воздушныхъ водахъ и въ небесныхъ свѣтилахъ. Когда земной Агни разгорается яркимъ пламенемъ, тогда языками своими онъ касается неба и сливается съ лучами солнца, равно какъ и наоборотъ—Агни небесный и воздушный, сходя на землю въ лучахъ солнца и молніи, возбуждаютъ къ жизни сродную себѣ земную стихію, образующую часть ихъ самихъ. Въ этихъ трехъ формахъ,—какъ бы обликахъ («у Агни *три лица, три языка, три головы*» и т. д.) или аспектахъ,—проявляется одно и то же начало. Агни небесный, воздушный и земной—это какъ бы три вѣтви одного и того же ствола. Единный въ своей многовидности и многообразіи, подвижный въ своемъ спокойствіи, живой въ самой своей смерти, угасающій и снова возгорающійся, вѣчно юный, никогда не умирающій и даже не старѣющійся: таковъ этотъ дивный и таинственный Агни¹⁵.

Если бы даже Ведійская концепція Агни исчерпывалась только-что выясненнымъ ея смысломъ; если бы, говоря иначе, Агни выступилъ въ сознаніи древнихъ индійцевъ, лишь какъ начало *космическое*, какъ мировой и мирообъяснительный принципъ: то и тогда, въ силу таинственности, непостижимости и мистичности этого начала, религиозное сознаніе воспользовалось бы имъ, какъ выразительнымъ символомъ вѣчно искомаго Божества. Въ самомъ дѣлѣ, въ ряду всѣхъ космическихъ явленій процессъ горѣнія, огонь долженъ быть представляться первобытной мысли однимъ изъ наиболѣе таинственныхъ,—даже земной огонь, не говоря уже о болѣе совершенныхъ и тонкихъ его формахъ, подъ которыми онъ является на небѣ и въ воздухѣ. «Огонь выходитъ изъ дерева; стихія подвижная, эфирная, неустойчивая возникаетъ изъ твердаго и плотнаго тѣла; горячее выходитъ изъ холоднаго. Очевидно, въ деревѣ скрытъ огонь, и процессъ тренія только вызы-

¹⁵ О единствѣ Агни, при его многовидности и многообразіи, см. *Macdonell*. 90—94; *Bergaigne*, I, 19—31. *Le mythe des trois feux*,—говоритъ Бергъ (24),—constitue la véritable triade védique prototype des triades postérieures.

васть его наружу. Это, стало быть, не болѣе какъ магическая манипуляція, принуждающая скрытое въ деревѣ *божество выйти изъ своего убѣжища*. Но вотъ онъ вышелъ, онъ появился, — съ трескомъ и блескомъ; сперва онъ неровень, угловатъ и безобразень; его кормятъ—онъ пожираетъ щепки, вѣтви, листья,—пожираетъ и растетъ, и по мѣрѣ возрастанія незамѣтно превращается изъ неуклюжаго въ стройнаго и сильнаго; вотъ онъ уже превратился въ яркое и мощное пламя, онъ уже далеко не безобразень, онъ красивъ и величественъ, онъ великолѣпенъ, въ особенности когда угостять его растопленнымъ масломъ (онъ любитъ эту пищу); пожирая масло и щепки, все растетъ и растетъ онъ; его огненные языки тянутся къ небу; онъ мечетъ искры и въ клубахъ дыма уносится въ небеса. Если въ этотъ дымъ бросить крылатое слово молитвы, оно улетитъ вмѣстѣ съ нимъ въ небеса, къ богамъ. Здѣсь все полно тайны, здѣсь все чудесно»¹⁶. Остановившись предъ Агни, какъ предъ чѣмъ-то, въ своемъ многовидномъ единствѣ, необычайно таинственнымъ, первобытная мысль неизбежно должна была вовлечь его въ кругъ своихъ религиозныхъ представлений. Вѣдь человечество всегда чтило дивное и непостижимое! Нисколько не удивительно, поэтому, что, повинувась тому же общепсихологическому закону, древніе арійцы «ощутили» въ Агни земномъ, воздушномъ и небесномъ единое, открывающееся во всѣхъ этихъ формахъ, божественное начало. Такъ *стихийное* Агни было просвѣтлено и возвышено въ Агни *божественное*,—въ *Агни-бога*.

2. Другой кругъ представлений, входящій въ составъ сложной Ведійской концепціи Агни и выражающій второй ея существенный моментъ, какъ мы сказали выше, характера *мистико-этического*. Центральная идея, объединяющая эту группу представлений, есть *идея родства* Агни съ арійцами, мало-по-малу вытѣснившая изъ сознанія первоначальнаго національнаго бога арійцевъ (*deus agnis*),—Арьмана¹⁷). Какъ ихъ высшій «*прародитель*»,—который въ Ригъ-Ведѣ отчасти отождествляется, отчасти ставится въ особенно близкое общеніе съ великими, историческими и легендарными «*отцами*» арійцевъ, — Агни, въ этой второй своей функціи, является въ Ригъ-Ведѣ первоисточникомъ и воплощеніемъ всего специфически человѣческаго,—всего, что служить основой

¹⁶ Овсянко-Куликовскій, 23—4.

¹⁷ Какъ это разъяснено *Бриземль*.

и двигателемъ цивилизаціи и культуры. Какъ великій небесный жрецъ, впервые отрывшій это, столь благодѣтельное и священное установленіе, мудрецъ и энтузіастъ, непрестанно горящій огнемъ вдохновенія, исходящаго изъ жертвы, Агни, подъ образомъ *Йамы, Ману, Атарвана, Брину и Матаривана*¹⁸, *Васишты* и другихъ великихъ «отцовъ», даетъ арійцамъ жертву, законы и весь общественный строй, влагаетъ слово истины и мудрости въ уста арійскихъ поэтовъ и т. д.¹⁹

Культурно-соціальная жизнь слагается изъ многихъ и разнообразныхъ элементовъ, которые обыкновенно раздѣляютъ на двѣ группы: элементы культуры духовной и матеріальной. Преимущество быть первоисточникомъ и раздаятелемъ благъ культуры духовной (даръ гимнотворенія, поэзіи, краснорѣчія и вообще всего, что обусловлено вдохновеніемъ, исходящимъ изъ жертвы, всего, что пламенѣтъ ея пламенемъ) Агни раздѣляетъ съ двумя другими божествами той же группы (Сома и Бригаспати), которымъ въ этомъ отношеніи, по смыслу гимновъ Ригъ-Веды, принадлежитъ даже первенство. Но зато тѣмъ полнѣе и рѣшительнѣе усвоается ему устроеніе культуры матеріальной. Онъ отличный «знатокъ путей» и покровитель переселенцевъ и колонистовъ. Онъ переноситъ вѣрившихся ему путниковъ, какъ корабль чрезъ море, и, когда они осѣдаютъ на томъ или другомъ опредѣленномъ мѣстѣ, служить имъ «тепломъ и кровомъ», защищаетъ ихъ какъ бы «сот-

¹⁸ *Брину и Матаривант*, являющіеся обыкновенно въ Р.-В. вѣстѣ и нераздѣльно, какъ одна личность съ двойственною функціею, выражаютъ ту же основную мифологическую концепцію, которая позднѣе воплотилась въ болѣе конкретномъ и опредѣленномъ образѣ *Йришпати* (божество молитвы.—см. далѣе). *Bergaigne*, I, 52—4.

¹⁹ См. подробнѣе *Bergaigne* I, 31—70.—Что касается „отцовъ“ или „предковъ“, съ которыми ставится въ связь Агни (имея нѣкоторыхъ изъ нихъ указаны въ текстѣ), то между ними есть: 1) и чисто историческія личности (наприм., *Васишта*); 2) есть и цѣлыя *роды*, которые молились по преимуществу Агни (наприм., въ этомъ смыслѣ онъ называется богомъ *Ishar*’ы, *Devagat*’ы, *Divodas*’ы и др.); наконецъ, 3) есть и чисто мифологическія персонаификаціи Агни, антропоморфизація его различныхъ функцій. Вопросъ, по справедливому замѣчанію Бергэна (op. cit., 47) и *Макдонелла* (op. cit., 96), долженъ быть рѣшаемъ для каждаго частнаго случая отдѣльно: въ нѣкоторыхъ случаяхъ нетрудно открыть историческую основу; въ другихъ вопросъ доселѣ остается и, вѣроятно, еще надолго останется открытымъ и спорнымъ (наприм., относительно *Ману*,—ср. *Bergaigne*, 62—70); въ нѣкоторыхъ, наконецъ, онъ безспорно рѣшенъ въ смыслѣ чистаго мифа (ср. *Макдонелл*, §§ 51, 54, 58,—*Angirasa*, *Bhrigu* и др.).

ною желѣзныхъ стѣнъ». Всѣ и всяческія блага псходятъ изъ него, какъ «вѣтви изъ ствола древеснаго». Онъ «дверь богатствъ», «вода въ пустынь», защитникъ онъ всякихъ бѣдъ и золь, исправитель ошибокъ и промаховъ (особенно въ ритуалѣ), учредитель временъ и (сроковъ дневныхъ и годовыхъ, — въ зависимости отъ времени жертвоприношенія), домохозяинъ и желанный гость, краснорѣчивый рассказчикъ и пѣвецъ, — другъ, братъ, сынъ, мать и отецъ.²⁰

Съ этой точки зрѣнія намъ становится понятнымъ, почему весь внѣшній строй и укладъ жизни, — семейной, общинной и общеплеменной, — ставится подъ покровительство именно Агни. Какъ другъ и защитникъ своихъ читателей, онъ хотѣлъ придать ихъ жизни, изъ внѣшнимъ отношеніямъ возможно солидарную и стойкую форму. Съ этою цѣлію онъ связалъ отдѣльныя личности въ семьи около одного домашняго очага и его силою; семьи соединилъ въ общины (деревни, волости) — около очага общиннаго и его силою; наконецъ, отдѣльныя общины соединилъ въ одинъ могучій народъ, внутренне и внѣшне единый и родственныи, — по единству и силѣ культа²¹.

Изучая Ригъ-Веду съ только что указанной нами, культурно-соціальной точки зрѣнія, санскритологи²² находятъ ясныя слѣды

²⁰ *Macdonell*, op. cit., 95 — 8. — Поэтому *Leopold von Schröder* (въ *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1888, B. XXIX, 193 — 229) сближаетъ Агни съ греч. *Апаллономъ*.

²¹ Здѣсь мы встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ однимъ изъ частныхъ случаевъ того общаго факта или закона, на который съ такою отчетливостью указалъ извѣстный *Фюстель-де-Куланжъ* (въ своей извѣстной книгѣ: *Cité antique*), — закона, согласно которому религія является главнымъ факторомъ соціальной организаціи и культурнаго роста націй.

²² См. по этому вопросу специальную монографію нашего отечественнаго санскритолога, проф. Овсяннико-Куликовскаго, помѣщенную въ журналѣ: *Revue de l'histoire des Religions* (t. XX, 1889, pp. 151—179): *Les trois feux sacrés du Rig-Véda par Koulikovski*. Сказанное нами далѣе (въ текстѣ) есть не что иное, какъ сжатое *resumé* этой ученой монографіи. Этому вопросу проф. *Овсяннико-Куликовскій* раньше посвящена дѣлая книга (указанная выше): *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Веды*, Одесса, 1887. Правда, авторитетный *Бартъ* отвесилъ къ напечатанной по французски монографіи проф. Куликовскаго довольно сдержанно: *Koulikovski*, — пишетъ *Бартъ* въ одномъ изъ своихъ «бюллетеней» современной идологіи, — *a étudié un certain nombre d'épithètes d'Agni, et a édifié sur une base bien fragile tout un échafaudage de conclusions extrêmement risquées touchant l'organisation sociale et politique des tribus védiques* (см. *Revue de l'histoire des Religions*,

того процесса, подъ вліяніемъ котораго священный очагъ выросъ у древнихъ индійцевъ въ могучую соціальную силу и жрецы изъ скромныхъ блюстителей огня на алтарѣ превратились въ могущественныхъ политическихъ дѣятелей и вліятельныхъ государственныхъ сановниковъ. Именно, они находятъ, что въ Ригъ-Ведѣ ясно различаются три священныхъ огня (земныхъ): огонь *семейный* (домашній очагъ, le feu domestique—grīharatī); огонь *общинный*,— для одного поселенія (деревни и пр.,—feu communal, viśratī) и огонь *федеративный*, союзный или обще-племенной (le feu des communes réunies,—vaiśvānaga, общиндійскій)²³. Ставши божествомъ федеративнымъ, Агни получилъ совершенно другой характеръ,—изъ божества мирнаго и кроткаго сдѣлался воинственнымъ и героическимъ. *Семейный* Агни освящаетъ браки и охраняетъ миръ между супругами (V, 3, 2); устрояетъ матеріальное благополучіе семьи (V, 28, 3; VII, 15, 3); защищаетъ отъ враговъ и всякихъ бѣдъ и напастей (IV, 11, 5, 6); вообще является отцомъ, другомъ, сыномъ семьи (VII, 15, 1; I, 26, 3), равно какъ и священникомъ, возносящимъ за всю семью жертвы (I, 128, 4)²⁴. Какъ божество *федеративное*, союзное, какъ vaiśvānaga, Агни

vol. XXVI, 1893, p. 200). Однако, доказательствъ для оправданія своего приговора о статьѣ проф. Куликовскаго Бартъ не привелъ и разбору ее не подвергалъ.

²³ „Сначала“,—пишетъ проф. Куликовскій (161—2),—„огонь былъ божествомъ семейнымъ. Но, по мѣрѣ того, какъ возрастало вліяніе и могущество этой семьи,—сначала въ своей общинѣ, а потомъ и за ея предѣлами,—реалистичный авторитетъ семейнаго огня (наприм., огня семьи или рода Канвовъ—Kanva) также выросталъ: изъ grīharatī онъ становится viśratī и наконецъ vaiśvānaga. Возможно даже, что въ концѣ концовъ его культъ получилъ *особенное* распространеніе иля, по крайней мѣрѣ, распространялся у большинства арійскихъ племенъ, жившихъ въ странѣ седмиръчья. Въ то же время должна была совершиться большая перемена въ условіяхъ жизни и социальномъ положеніи рода, обладавшаго семейнымъ огнемъ (Канвовъ главн. обр.). Обладая Агни, авторитетъ котораго распространялся далеко за предѣлы ихъ семьи, этотъ родъ и его члены превращались изъ простыхъ смертныхъ въ священниковъ и жрецовъ своего Агни. Ихъ культъ *своему* Агни становился культомъ соединенныхъ арійцевъ. Именно къ нимъ, къ этимъ Канвамъ, обращаются общины и племена, близкія и далекія, чтобы получить ту или другую милость со стороны этого Агни,—Kanvasakha т. е. друга рода Канвовъ (X, 115, 5). Жертвоприношенія Агни проходили все черезъ руки этихъ Канвовъ. Это уже общественное богослуженіе и Канвы скоро стали извлекать большую пользу изъ приношеній, поступившихъ для этой цѣли. Мало-по-малу Канвы стали жить этими приношеніями“.

²⁴ P. 165.

идеть во главѣ индійскихъ дружинъ, вселяя въ нихъ бодрость и радость, разрушая города, побѣждая враговъ и совершая другіе доблестные подвиги, равные подвигамъ самого Индры (VII, 6) ²⁵. Когда, предводительствуя воинственными дружинами ариевъ, Агни одержалъ побѣду надъ Дасіями, его слава такъ возросла, что къ федераціи, во главѣ которой стоялъ такой славный, побѣдоносный богъ, поспѣшили присоединиться и тѣ племена, которыя прежде стояли внѣ этой федераціи, и тогда *всѣ* стали нести ему жертвенные дары (VII, 6, 5; X, 43, 8; V, 1, 10). Тогда всѣ арійскія племена образовали одно социальное тѣло, центръ котораго образовалъ культъ Агни: «свѣтлоблнный богъ, полный жизни и радости, возшедь на колесницу, *объялъ всѣ страны своимъ могуществомъ*», и тогда пробудилась рѣшимость: «мы должны повиноваться его животворнымъ законамъ, посредствомъ хорошихъ жертвъ въ своемъ домѣ» ²⁶. Такимъ образомъ, социально-политическая исторія индійцевъ возвысила Агни въ главное божество: «чтобы одолѣть аборигеновъ Пенджаба, арійскія общества стали группироваться въ федераціи. Но, такъ какъ федерація (союзъ) невозможна безъ союзнаго культа, а союзный культъ невозможенъ безъ Агни-Вайшванары (vaīśvānara), то нѣкоторымъ частнымъ (privés) Агни естественно быть приданъ характеръ федеративный. По ведійскимъ вѣрованіямъ, безопасность и благополучіе федерацій зависѣла отъ правильности (régularité) въ исполненіи сложныхъ обрядовъ федеративнаго культа» ²⁷.

Какъ начало федеративно-племенного единства индійцевъ, въ ихъ отличіи отъ аборигеновъ, и постоянной воинственной оппозиціи имъ, Агни уже теряетъ свой мирно-культурный характеръ и является съ чертами, которыя сближаютъ его съ Индрю, богомъ войны по преимуществу. Такое сближеніе было, конечно, совершенно естественно и необходимо. Если, въ самомъ дѣлѣ, Индра могъ совершать свои подвиги лишь чрезъ Агни, т.-е., заимствуя силы и мужество въ жертвѣ; если, говоря иначе, универсальному общеарійскому (viśvavarshani, т.-е. принадлежащій всѣмъ, владычествующій надъ всѣми) божеству войны необходимо

²⁵ 171—2.

²⁶ III, 3, 9, перев. Куликовскаго: „le splendide dieu, très réjouissant, a embrassé les pays par son pouvoir, (monté) sur son char; nous devons obéir à ses lois très vivifiantes par de bons sacrifices dans (notre) maison“, p. 175; ср. 171—6.

²⁷ 179.

было установить соответствующий общеплеменной культ (Agni viśvapaṅga), без которого универсальная, федеративно-национальная роль Индры оставалась бы чисто номинальной, фиктивной и не имела бы никакого реального значения²⁸: то, с другой стороны, и новому божеству, Агни, чтобы быть достойным посредником между общеплеменным федеративным союзом индийцев и их воинственным богом (Индром), чтобы быть общепонятным военным символом и лозунгом, необходимо самому было принять на себя воинственные черты. И, мы действительно, видим, что, хотя редко, лишь спорадически, но Агни является с чертами бога войны и победы²⁹.

Здесь предъ нами одинъ изъ частныхъ случаевъ общаго историко-психологическаго закона миеообразования: когда соприкасаются между собою два божества различнаго типа и съ различной идейной основой, они, такъ сказать, размѣниваются своими атрибутами и свойствами. По силѣ этого закона, мирный Агни принялъ на себя черты воинственнаго Индры, точно такъ же, какъ, въ свою очередь, Индра принялъ на себя нѣкоторыя черты Агни, почему и выступаетъ иногда въ Ригъ-Ведѣ не только, какъ грозное божество войны, но и какъ мирный пасадитель культуры³⁰.

3. Перейдемъ къ выясненію собственно-религіознаго значенія Агни,—его третьей функціи, *мистико-религіозной*.

Чѣмъ дальше идетъ Ведійскій миеологическій процессъ, тѣмъ сложнѣе и запутаннѣе становится генеалогія боговъ. Варуна, первый изъ Адитіевъ, былъ сыномъ Азуры-Дьяуса и только Дьяуса. Индра, глава и вождь космологическихъ божествъ, является сыномъ уже не только Дьяуса, но и многихъ другихъ боговъ и даже порожденіемъ нѣкотораго отвлеченнаго начала, — силы («сынъ силы»). Наконецъ, Агни называется въ Ригъ-Ведѣ и «сыномъ Дьяуса» (IV, 15, 6; VI, 2 и др.), и «сыномъ силы» (V, 11, 6), и «сыномъ Индры» (II, 12, 3; ср. I, 1), а также и нѣ-

²⁸ Ibid., 169—170.

²⁹ R. V. I, 59 6; I, 74, 1—3—VIII, 43, 21 (Makdonell, 98) и др., гдѣ Агни усволяютъ воинственные подвиги Индры. См. Koulikovsky: 169.

³⁰ О размѣнѣ свойствъ и атрибутовъ между Индромъ и Агни см. у Bergaigne'я, vol. II, 292—8,—особенно 294—5: Agni garde si bien, dans son union avec Indra, son caractère du feu sacré, qu'en prenant sa part des attributs guerriers de son allié, il lui communique lui-même ses attributs sacerdotaux (p. 295).

которыхъ другихъ боговъ (наприм., Тваштара и пр.)³¹. Смущеніе міеологическаго сознанія, затруднявшася установить точную генеалогію новаго божества, выступаетъ, такимъ образомъ, предъ нами еще рельефнѣе и ярче. Смущеніе понятное! Представленія о тройкомъ натуральномъ рожденіи Агни,—отъ солнца небеснаго, облаковъ воздушныхъ и дерева, произрастающаго на землѣ,—постоянно вплетались въ міеологическую генеалогію и не давали мысли остановиться на какомъ-нибудь одномъ опредѣленномъ представленіи.

Есть и еще въ міеологической концепціи Агни, со стороны его отношенія къ другимъ божествамъ, одна неясность. Повсюду въ Ригъ-Ведѣ Агни является божествомъ культа,—вмѣстѣ и орудіемъ (огонь, подающій жертву) и агентомъ жертвы (великій Жертвоприноситель). Но кто впервые примѣнилъ эту натуральную стихію къ культовымъ дѣлямъ, кто открылъ въ Агни главное орудіе культа,—словомъ, кто кого научилъ жертвѣ: боги людей или люди боговъ? Жертва имѣетъ смыслъ, лишь какъ приношеніе со стороны людей богамъ и неудивительно, поэтому, что въ Ригъ-Ведѣ оказались слѣды той мысли, что боги научились жертвѣ отъ «отцовъ»³². Но, съ другой стороны, въ Ригъ-Ведѣ ясно выражено вѣрованіе, что жертва, какъ и огонь, «упала съ неба»³³, — идетъ съ незапамятной древности, къ дѣтямъ отъ «отцовъ», какъ къ «отцамъ» пришла отъ боговъ. Боги сначала открыли жертву «ради себя» и дали образецъ ея людямъ, — научили ихъ «протягивать дѣшъ жертвы и молитвы» къ небу³⁴.

Это колебаніе мысли ведійскихъ гимнографовъ по вопросу о происхожденіи Агни, какъ культового божества, по нашему мнѣнію, весьма характерно. Оно служитъ съ ихъ стороны невольнымъ, какъ бы инстинктивнымъ *протестомъ противъ религіознаго*

³¹ См. у *Macdonell*'я, 90—1.

³² *Bergaigne*, I, 105—6: les attributs sacerdotaux ont été empruntés par les dieux aux pères...

³³ *Ibid.*, I, 108.

³⁴ *Ibid.*, I, 106—114. См. résumé, pp. 113—114. Какаѧ дѣль жертвы, приносимой богами въ небѣ „самимъ себѣ“, — сказать трудно. На основаніи I, 164, 49 (=X, 90, 16) *Bergaigne* (106) строитъ догадку, что дѣль небесной жертвы—укрѣплять въ младшихъ генераціяхъ боговъ вѣру въ старшихъ боговъ (азурь) и возводить первыхъ къ достоинству послѣднихъ. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что тексты, изъ которыхъ Бергенъ дѣлаетъ этотъ выводъ, очень темны (особенно, наприм., по переводу Грассмана).

рационализма. Въ божествѣ не можетъ и не должно быть все понятно и прозрачно для мысли: иначе оно потеряетъ свое обаяніе и власть надъ сознаниемъ. Оно должно выступатьъ, какъ божество *неведомое*, какъ выраженіе вышеразумныхъ потенцій сознанія. И, дѣйствительно, хотя культовое божество (Агни) вступило въ Ведійскій пантеонъ, какъ божество новое, по это новое божество (въ IV, 4, 6 Агни названъ юнѣйшимъ изъ боговъ) выразило вѣчный моментъ религіознаго сознанія, — моментъ, опредѣляемый самою его природою, данный вмѣстѣ съ нею, поэтому, такъ сказать, не имѣющей исторіи и, въ этомъ смыслѣ, таинственный, вышеразумный, именно мистическій. Еще яснѣе эта мистичность Агни, какъ культового божества, выступаетъ предъ нами въ его функціяхъ: чрезъ Агни, силою таинственной и непостижимой жертвы, пшъ возносимой, люди а) получаютъ возможность вліянія на боговъ, а чрезъ нихъ и на природу и б) входятъ, по смерти, въ безсмертіе, свойственное богамъ.

Именно этими двумя чертами опредѣляется мистико-религіозное значеніе новаго божества, Агни. Но эти черты такъ важны въ концепціи Агни, что намъ необходимо остановиться на нихъ дольше и рассмотреть ихъ нарочито.

III.

Собственно религіозное (мистико-религіозное) значеніе Агни.

По характерному выраженію одного гимна, Агни есть какъ бы уста боговъ, которыми они вкушаютъ жертву³⁵. Онъ собираетъ боговъ вокругъ жертвы, иногда подвозя къ ней на своей колесницѣ, и раздаетъ имъ отъ жертвы части, —сообразно достоинству каждаго³⁶. Чрезъ него и боги питаются, возрастаютъ и укрѣпляются³⁷. Отсюда понятна ихъ зависимость отъ Агни или, что то же, —отъ жертвы. Жертвенное общеніе боговъ съ людьми полезно не лю-

³⁵ II, 1, 13—14: Zu ihrem Munde machten die Aditjas dich, die Glanzenden zur Zunge, weiser Agni, dich...; mit deinem Mund verzehren sie den Opfertrank. По перев. *Grassman*'а (192).

³⁶ *Makdonell*, 90. *Bergaigne*, I, 40.

³⁷ *Bergaigne*, II, 235: (C'est) la croyance fondamentale de la religion védique, que le sacrifice accroît les forces des dieux. Rien n'était plus naturel que d'attribuer un pareil effet à l'offrande considérée comme un aliment ou un breuvage réellement consommé par le personnage divin auquel elle est présentée etc. Ср. всю вообще главу: *Le sacrifice en général* (*Ibid.* 225—241).

дямъ только, но и самимъ богамъ, какъ въ этомъ откровенно сознавался, наприм., Индра, — особенный охотникъ до жертвенныхъ возлияній³⁸. Однако, за исключеніемъ именно одного только Индры, Ведійскія божества выступаютъ предъ нами съ чертами столь слабо выраженнаго антропоморфизма, столь далекими отъ чувственной пластичности, съ такою тѣневидною и почти призрачною тѣлесностью (если только вообще можно говорить о ней въ примѣненіи къ Ведійскимъ божествамъ), что пониманіе «вкушенія» имъ жертвы въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ (т.-е. въ смыслѣ *яденія* и *питія* жертвенныхъ приношеній) рѣшительно не согласовалось бы съ общимъ характеромъ такого представленія о нихъ. Замѣчательно, что и самъ Агни, — эти «уста» Ведійскихъ боговъ, по характерному, приведенному нами выше, выраженію одного текста, — почти совсѣмъ не имѣетъ въ Ригъ-Ведѣ устойчиваго антропоморфическаго образа³⁹. Описанія его внѣшняго вида (стана, лица и пр.), подобныя описаніямъ внѣшняго вида Индры, наприм., въ многочисленныхъ гимнахъ (около 200) Ригъ-Веды почти совсѣмъ отсутствуютъ и, наоборотъ, среди необозримой массы прилагаемыхъ къ нему эпитетовъ есть и такіе, которые прямо отрицаютъ у него внѣшнія человѣкообразныя очертанія и формы⁴⁰.

Но, если такъ, если т.-е. «вкушеніе» богами жертвы, нельзя понимать въ смыслѣ грубаго антропоморфизма, то мы должны, такъ сказать, одухотворить это «вкушеніе». И Ригъ-Веда, дѣйствительно, даетъ для этого нѣкоторое основаніе. «Небесная жертва», ясно отличаемая въ Ригъ-Ведѣ отъ «жертвы земной», какъ отъ своего символа⁴¹, есть не что иное, какъ игра космическихъ (солярныхъ, метеорологическихъ и атмосферическихъ)

³⁸ Цитаты см. у *Bergaigne*'я, II, 236: Indra déclare lui-même (VIII, 89, 4 cfr. X, 28, 6) que *les prescriptions du rita c'est-à-dire de la loi du sacrifice le font croître*.

³⁹ Эту, дѣйствительно характерную особенность Ведійской концепціи Агни справедливо подчеркнулъ *Macdonell*, op. cit., 88—9. Перечень эпитетовъ Агни, кромѣ цит. стр. Макдонелля, см. у *Bergaigne*'я, I, 142—148. См. перечень многочисленныхъ и чрезвычайно разнообразныхъ эпитетовъ Агни въ монографіи проф. *Лукиковскаго*: „Къ исторіи культа огня“ etc. (въ концѣ книги).

⁴⁰ IV, 1, 11: *Безногий и безглавый* (footless and headless, — *Macdonell*, 88; *Grassman*: *fusslos und kopflos*)

⁴¹ Это — одинъ изъ основныхъ тезисовъ *Бергана*, проходящій красною нитью чрезъ всю его трехтомную систематичу Ведійскихъ вѣрованій и догматъ, насколько знаемъ, вѣрною не отвергнутый.

явленій: горящее на небѣ солнце, воздушныя грозы съ ихъ оглушительными громовыми раскатами и ослѣпительными молніями,— все это различные аспекты и моменты небесной жертвы, воспламененнаго жертвеннаго огня ⁴². Когда на землѣ приносится угодная богамъ (т.-е. приготовленная съ соблюденіемъ всѣхъ требованій культового ритуала) жертва, тогда, какъ отвѣтъ на нее, и на небѣ воспламеняется жертвенный огонь,—въ формѣ, сообразной намѣреніямъ земнаго жертвователя (въ формѣ благотворнаго свѣта солнечнаго, или живительной влаги дождя и пр.).

Такимъ образомъ, говоря строго, боги «вкушаютъ» не земную жертву, но жертву небесную, изготовляемую ими самими, лишь по намѣренію земныхъ жертвователей. По общераспространенному вѣрованію, разгадка котораго лежитъ въ еще недостаточно изслѣдованныхъ тайникахъ примитивной психологіи, символъ вызываетъ символизируемое ⁴³,—жертва земная жертву небесную, т.-е. благотворныя для жертвователей небесныя и воздушныя явленія. И если позволительно, ради законченности объясненія, къ одной гипотезѣ, которая оказалась необходимою, прибавить другую, то мы, съ своей стороны, къ изложеннымъ соображеніямъ, высказаннымъ другими изслѣдователями занимающаго насъ вопроса, позволили бы себѣ прибавить еще одно: «вкушеніе» Ведійскими богами жертвы, которое было вкушеніемъ духовнымъ, этико-эстетическимъ, должно быть понимаемо, какъ облеченное въ чувственно-антропоморфную оболочку убѣжденіе гимнографовъ въ томъ, что вызываемое земною жертвою раскрытіе въ игрѣ космическихъ явленій творческихъ силъ божествъ, даетъ имъ нѣкоторую усладу, удовлетвореніе, именно какъ бы насыщаетъ ихъ ⁴⁴. Повторяемъ, это — гипотеза. Но гипотеза, пытающаяся

⁴² *Bergaigne*, I, 114—7.

⁴³ *L'imitation*, — говоритъ *Bergaigne* (122), — est en effet, dans toutes les croyances primitives, conçue comme un moyen d'action sur l'original. Par exemple, l'opération, connue au moyen âge sous le nom d'envoûtement, était fondée sur ce principe ancien, dont on me signalait récemment une application curieuse dans l'usage, encore existant à Ceylon, de placer un fruit en carton à côté de la plante qu'on souhaite de voir produire un fruit d'égale grosseur.

⁴⁴ Само собою понятно, что этимъ одухотвореніемъ „вкушенія“ жертвы богами не исключается и буквально-собственный смыслъ этого термина въ тѣхъ ясныхъ случаяхъ, когда къ жертвѣ приглашается Индра и другіе, сродные ему боги, „во главѣ съ нимъ“,—*истъ* и *унигаться* (I, 76, 3; VП, II, 5). Рѣзко антропоморфный характеръ бога войны и сродныхъ ему божествъ совершенно допускаетъ такое буквально-собственное пониманіе участія боговъ

осмыслить факты и, прежде всего, тотъ несомнѣнный фактъ, что по Ведійскимъ вѣрованіямъ земная жертва или, что то же, земной Агни можетъ *какъ-то*, какъ-то *непостижимымъ* дѣйствиємъ на боговъ и чрезъ нихъ вызывать желанныя космическія явленія (въ чемъ собственно и состоитъ цѣль жертвы божествамъ съ космологическою основою). Наша гипотеза имѣетъ въ виду вложить въ темную мистическую концепцію нѣсколько просвѣтляющій ее этической смыслъ, — въ предположеніи, что такой смыслъ можетъ таиться и дѣйствительно таится за грубою миеологическою оболочкою, въ которую было заключено зерно неокрѣпшаго вѣрованія ⁴⁵.

Какъ начало *космическое*, Агни соединилъ въ одно цѣлое разрозненныя части внѣшней природы, связавъ между собою даже самыя противоположныя и, повидимому, несоединимыя стихіи (огонь и воду, — чрезъ растеніе и т. д.). Какъ начало *соціальное*, онъ соединилъ въ одно цѣлое, въ одинъ соціальный организмъ разрозненныя и противоборствовавшія племена индійцевъ. Какъ начало *спеціально-религіозное*, онъ связалъ людей (чрезъ боговъ) съ природою (ибо въ этомъ существенный смыслъ культа). Ведійской мысли оставалось сдѣлать еще одно усиліе, еще, такъ сказать, одинъ шагъ дальше, чтобы связать мистическою силою Агни боговъ и людей въ одно, сверхприродное общество, — и тогда кольцо бытія сомкнется, все сущее соединится въ одинъ связный универсъ.

Этотъ шагъ, это послѣднее усиліе мысли и было дѣйствительно сдѣлано.

Какъ мы уже видѣли, по Ведійскому воззрѣнію, огневое начало входитъ въ человѣка уже вмѣстѣ съ сѣменемъ его отца. И дѣйствительно, присутствіе огня ясно сказывается въ организмѣ человѣка, въ его свойствахъ, (напр., теплота организма и проч.) и функціяхъ, — особенно въ процессѣ зрѣнія. Первобытная мысль еще не въ силахъ отличить въ актѣ зрѣнія субъективной стороны (*ощущеніе* свѣта) отъ объективной (свѣтовья *раздраженія*, источникъ свѣта). Поэтому, органъ зрѣнія, глазъ

въ жертвѣ. Но это, во всякомъ случаѣ, представленіе болѣе позднее: *cette façon d'entendre la participation des dieux au festin, —* говоритъ Бергаэнъ, — *du sacrifice n'est vraieblablement pas primitive. Bergaigne, I, 71.*

⁴⁵ См. у *Bergaigne*'я, I, § 5 (pp. 121—142: Action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes).

самъ-по-себѣ представляется чѣмъ-то свѣтовиднымъ и свѣтоноснымъ,—подобіемъ свѣту солнца и самому солнцу⁴⁶. Но если такъ, если тѣло человѣка проникнуто огневымъ, теплотворнымъ и свѣтлымъ началомъ, то, когда тѣло человѣка остываетъ и становится темнымъ (въ смерти), это зависитъ именно отъ того, что огневое начало отдѣлилось отъ него и ушло къ Агни⁴⁷. И какъ существуетъ, по Ведійскому воззрѣнію, три различныхъ царства или три мѣстообитанія Агни (Агни земной, воздушный и небесный), такъ и огневое начало человѣка, отрѣшившись отъ тѣла, сообразно степени своей тонкости и чистоты, такъ сказать, сообразно своему удѣльному вѣсу, можетъ или осѣсть въ землѣ, или подняться въ воздухъ или, наконецъ, вознестись въ небо,—это источное начало и подлинное отечество свѣта⁴⁸.

⁴⁶ *Bergaigne*, I, 82—3; *la confusion de l'idée de briller et de l'idée de voir, réquente dans la mythologie védique, n'a pas seulement fait assimiler le soleil à un oeil; elle a fait rapporter l'origine de l'oeil au soleil* (IX, 10, 8 cf. X, 158, 3) ou inversement celle du soleil à l'oeil mystique du Purusha (X, 60, 13). По другой концепціи, солнце есть око Агни, какъ Агни есть око Варуны (VIII, 19, 16,—см. выше гл. о Варунѣ, а такъ же *Bergaigne*, I, 14). Вотъ почему особенно глазъ, т. е. его свѣтовая энергія, отрѣвившись отъ организма, долженъ идти на солнце (X, 16, 3).

⁴⁷ *Bergaigne* (I, 74—6) справедливо подчеркиваетъ, что, по первоначальному воззрѣнію, удаляясь или восходя по смерти къ Агни, человекъ не теряетъ своей индивидуальности,—не разсѣвался и не сливался съ универсальнымъ огнемъ: лишь въ поздѣйшихъ гимнахъ Р.-В. (X, 16, 3; X, 58) и въ дальнѣйшей литературѣ выступаетъ это пантеистическое учение о разсѣяніи индивидуальнаго начала человѣка и слияніи его съ началомъ космическимъ.—Кромѣ приведеннаго (въ текстѣ), такъ сказать, метафизическаго основанія Ведійской вѣры въ безсмертіе души (божественная, огневая природа ея), у Ведійскихъ индійцевъ были и другія основанія, на которыхъ держится она и у другихъ народовъ: нравственныя (воздаяніа), психологическія (сновидѣнія, толковавшіяся, какъ явленія умершихъ) и пр. (*Bergaigne*, I, 76—7). Но они имѣли, повидому, значеніе лишь вспомогательное и второстепенное.

⁴⁸ *Bergaigne* I, 82—3, признаетъ мѣстомъ обитанія умершихъ солнце и именно по двумъ причинамъ: 1) такъ какъ оно служитъ какъ бы концентраціей міроваго Агни, который возноситъ умершихъ въ небо, и такъ какъ 2) оно особенно сродно человѣку (ср. выше—о свѣтоносной природѣ чел. глаза). Но едва ли такое представленіе согласуется съ Ведійскими воззрѣніями. Дѣло въ томъ, что, по Ведійскому воззрѣнію, *все небо* (а не одно только солнце) было свѣтоносно. Ср. *Colinet: La nature du monde supérieur dans le Rig-Veda* (см. *Le Muséon*, 1889, VIII, 578—595.—Конечно, широко распространенный (повидому позднѣйшій) у индійцевъ Ведійскаго періода обычай сожигать трупы какъ нельзя болѣе благопріятствовалъ ихъ вѣровацію въ восхожденіе душъ умершихъ (вмѣстѣ съ огнемъ и дымомъ) въ свѣтлое небо

По крайней мѣрѣ, «владыка отцовъ», *Йама*, обитаетъ именно въ небѣ. Какъ Ману, первый изъ рожденныхъ, сошелъ съ неба, воплотивъ въ себѣ и принеся на землю животворную силу Агни,—такъ точно *Йама*, первый изъ умершихъ, снова восшелъ въ свое отечество, въ истинное отечество человѣка и господствуетъ тамъ надъ «отцами», достигшими, какъ и онъ, неба⁴³. Руководимые *Йамою* «отцы» въ небѣ приобщаются божественной

(*Bergaigne* I, 78—85). Но и погребеніе въ землю (менѣ распространенный и, повидимому, древнѣйшій обычай) не исключало, по Ведійскому воззрѣнію, ни мысли о продолженіи жизни покойниковъ подъ землею (откуда распространенный у всѣхъ народовъ арійскаго племени, а также, между прочимъ, и у индійцевъ, обычай хоронить вмѣстѣ съ покойниками ихъ доспѣхи, ставить имъ пищу и даже, — позднѣе, — хоронить вмѣстѣ съ ними слугъ и домохозяевъ), ни даже, какъ это видно изъ X, 15, 14, вѣрованія въ восхожденіе ихъ душъ на небо (*Bergaigne*, I, 77—8. 84: nous savons par un vers X, 15, 14 que les pères non brûlés par le feu ont pu être considérés comme habitant le ciel etc.). О различіи *трехъ царствъ* умершихъ сообразно тройному мѣстопробыванію Агни см. *Ibid.*, I, 90—1.

⁴³ По естественной и совершенно понятной связи представленій, „владыка отцовъ“, *Йама* превратился позднѣе въ страшнаго бога смерти, который вмѣстѣ съ своими слутниками и пособниками (*вспѣшники смерти*, — сова и др. зловѣщія птицы и *стражами мертвыхъ* — адскими собаками), или же и безъ нихъ, ищетъ и собираетъ на землѣ мертвыхъ (*Bergaigne*, I, 91—4). *Генеалогія Йамы* хорошо выяснена въ спеціальной монографіи *Гопкинса* (Hopkins), помѣщенной въ *Journal of the American Or. Society* 1893, XCIV—V (Note on the development of the character of Yama). Первоначально, — таково существовавшее содержаніе монографіи, — *Йама* является *земнымъ царемъ*, иногда владычествующимъ въ *земномъ раю* иногда въ какой-то благодатной, но неизвѣстно гдѣ находящейся странѣ, — добрымъ пастыремъ своего народа, подобнымъ греч. ἀγαθὸς ἄρχοντας (ср. R. V. X, 14, 1, 2; X, 63, 10, II, 8, 7). Но потомъ у индійцевъ, такъ же какъ и у персовъ онъ превращается въ бога мертвыхъ, карающаго ихъ въ аду, при чемъ число адскихъ отдѣленій постепенно разрастается все болѣе и болѣе, до 21 ада. Въ Индіи, по маѣнію Гопкинса, это произошло подъ вліяніемъ культа Индры: когда богъ войны прославился, всѣ поспѣшили съ нимъ вступать въ союзъ. Но *Йама*, богъ мирной жизни, не могъ этого сдѣлать, — вслѣдствіе кореннаго отличія своего отъ Индры по природѣ. Посему ему ничего другого не оставалось какъ удовольствоваться владычествомъ надъ мертвыми (такъ какъ живые всѣ перешли къ Индрѣ), которые пребываютъ гдѣ-то „за высокими горами и за рѣкой“ (R. V. X, 63, 10). Т. о. *Йама* was an aboriginal earthy king in an earthly paradise, in short an Adam. He becomes a god in unearthly regions. Такимъ онъ и выступаетъ въ позднѣйшей литературѣ. См. о *Йамѣ* подробнѣе въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ *Ehni*: 1) *Der Vedische Mythos des Yama*, Strassburg, 1890, s. 216 и 2) *Die ursprüngliche Gottheit des Vedischen Yama*, Leipzig, 1896, s. 163.

азурности и *вкушаютъ безсмертіе*,—становятся, какъ боги, дѣлаются сынами *Азуры* и членами его царства. Отцы «богобоязненные», вмѣстѣ съ юными поколѣніями боговъ, приносятъ жертвы старшимъ богамъ и, вмѣстѣ съ божественными вѣтрами, воспѣваютъ имъ гимнь. Но, и находясь въ обществѣ боговъ, «отцы» не забываютъ земли: они являются своимъ земнымъ сродникамъ въ формѣ свѣтиль небесныхъ, то предугадывая имъ будущее, то предостерегая отъ напастей и бѣдъ, сходять на землю подъ образомъ своихъ дѣтей, скрываясь въ нихъ, какъ Агни въ растеніи⁵⁰.

⁵⁰ *Bernaigne*, I, 94—102. Идея *безсмертія* пробуждалась въ сознаніи индійцевъ Ригъ-Ведійской эпохи лишь постепенно и, конечно, въ прямой зависимости отъ того или иного представленія о Божествѣ. Къ концу эпохи, во всякомъ случаѣ, она сформировалась уже съ достаточною степенью ясности. Сущность Ригъ-Ведійскаго ученія о безсмертіи проф. *Овсатико-Куликовскій* («Религія индусовъ въ эпоху Ведъ», *Вѣстникъ Европы*, 1892, апрѣль, стр. 674—678, *passim*) излагаетъ въ слѣдующей формѣ:

„Безсмертіе—это отличительный признакъ боговъ. Боги и богини, обоготворенныя явленія природы, разные атрибуты божествъ—очень часто опредѣляются эпитетами *amṛta* (амрта) и *amartya* (амартья)—безсмертные; люди же, въ противоположность божествамъ, называются *marta*, *martya*—смертные. Это различіе между „двумя племенами“, какъ называются въ гимнахъ Ригъ-Веды люди и боги, проведено съ достаточною отчетливостію и послѣдовательностію. Но при всемъ томъ разстояніе между безсмертіемъ божествъ и смертностію людей, съ ведійской точкой зрѣнія, далеко не такъ велико, какъ мы могли бы думать. Боги безсмертны, но ихъ безсмертіе не обходится безъ поддержки со стороны культа, а культъ находится въ рукахъ людей; стало быть, люди являются въ некоторомъ образѣ блюстителями безсмертія боговъ. Божество какъ бы ждетъ отъ смертныхъ подтвержденія и призванія своего безсмертія, какъ и другихъ своихъ атрибутовъ.

„Первоисточникъ безсмертія это *священный огонь* (Агни). Онъ именуется безсмертнымъ (*amṛta*, *amartya*) не только какъ богъ, какъ всякое божество, но и какъ источникъ безсмертія для другихъ боговъ..... Дѣло въ томъ, что *огонь* есть по преимуществу *божество культа*; онъ образуетъ необходимую основу, безъ которой невозможно никакое священнодѣйствіе. Все, что люди преподносятъ богамъ въ актѣ жертвоприношенія, проходитъ черезъ *священный огонь*, который служитъ посредникомъ между людьми и богами. Такимъ образомъ въ таинствѣ культа боги вступаютъ въ непосредственное общеніе съ огнемъ, этимъ первоисточникомъ и хранителемъ безсмертія. Вотъ почему культъ можетъ оказывать поддержку безсмертію боговъ, и вотъ почему слабый смертный, совершая таинство жертвоприношенія, имѣетъ полное право сказать божеству: я снаряжаю тебя для безсмертія..... Участвуя вмѣстѣ съ богами въ „жертвенномъ пируествѣ“, вкушая жертвенную пищу и напитки Сомы, люди также „пріобщаются“ Огню и Сомѣ, этимъ первоисточникамъ безсмертія. Неужели же это пріобщеніе можетъ не отразиться на

Такимъ образомъ, живя одною стороною вмѣстѣ съ богами и ихъ жизнію, а другою стороною вмѣстѣ съ людьми, ихъ интересами и заботамъ, радостями и печальми, — «отцы» являются звеномъ, связующимъ міры земной и небесной, человѣчскій и божественный.

ихъ смертной природѣ? Иное дѣло, что оно не можетъ пройти безслѣдно, и человѣкъ такимъ путемъ приобретаетъ своего рода безсмертіе.

„Въ чемъ же состоитъ это безсмертіе смертныхъ? Прежде всего оно сводится къ *размноженію потомствѣ*. Стихъ V, 4,10, гласитъ: „я, считающій себя смертнымъ, взываю къ тебѣ, безсмертному: о, Джатаведасъ (мудрецъ, „знающій существа“—эпитетъ Агни), дай намъ славу, дай достину и безсмертія потомствамъ!“ Въ стихѣ I, 31, 7, находимъ слѣдующее: „ты, о, Агни, ежедневно сообщаемъ смертному высшее безсмертіе и славу“. Здѣсь опять на ряду съ „безсмертіемъ“ говорится о „славѣ“: это не что иное, какъ увѣковѣченіе имени въ потомствѣ, это почти синонимъ „человѣческаго безсмертія“, которое состоитъ въ продленіи рода. *Слава*, о которой такъ часто говорится въ гимнахъ Ригъ-Веды, о дарованіи которой такъ часто молятъ боговъ авторы гимновъ, обозначаетъ такимъ образомъ жизнь въ потомствѣ; а жизнь въ потомствѣ есть своего рода безсмертіе. Неразрывными религиозными узамъ былъ связанъ человѣкъ съ цѣлыми поколѣніями своихъ предковъ, души которыхъ, на ряду съ богами, являлись предметомъ религиознаго почитанія. Эти души предковъ обозначаются словомъ: *pitṛas*—„отцы“. „Отцы“ въ гимнахъ Ригъ-Веды неоднократно ставятся на одну доску съ богами и даже представляются участниками разныхъ подвиговъ и космогоническихъ дѣяній боговъ. Культъ предковъ необходимъ для поддержанія ихъ безсмертія и образуетъ священную обязанность человѣка, для котораго потерять связь съ предками значило потерять то цѣлое, часть котораго онъ составлялъ. Это цѣлое слагалось изъ двухъ огромныхъ половинокъ; изъ длиннаго ряда поколѣній, теряющихся въ глубинахъ времени, и изъ неопредѣленно-длиннаго ряда грядущихъ поколѣній. Въѣ этого цѣлаго, безъ этихъ двухъ половинокъ, человѣкъ не можетъ существовать ни юридически, ни религиозно, ни нравственно. Онъ теряетъ все и становится „непомянутымъ родства“. Но въ особенности теряетъ онъ свои права на безсмертіе потому, что безсмертіе осуществляется для человѣка только въ непрерывности рода и родового культа предковъ. Съ прекращеніемъ потомства самъ собою падаетъ культъ предковъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ должно исчезнуть и ихъ безсмертіе; такимъ образомъ въ продленіи рода заинтересованы цѣлыя поколѣнія, отошедшія въ вѣчность, и когда молящійся взываетъ къ Агни или другимъ богамъ о дарованіи сына, о потомствѣ, о продленіи рода, то онъ молить объ этомъ не за себя только, а за всѣхъ своихъ предковъ, онъ является въ этомъ случаѣ ходатаемъ цѣлаго рода, и его моленіе есть коллективное моленіе цѣлыхъ поколѣній мертвецовъ.

„Итакъ, заключаая все сказанное о ведійскомъ понятіи безсмертія мы можемъ, подраздѣлить его на три категоріи: во-первыхъ, безсмертіе Агни и Соми, представляющееся абсолютнымъ и служащее источникомъ безсмертія для дру-

Связавъ людей съ богами, Агни закончилъ свое организаторское дѣло. Природа, общество людей (арійцевъ) и миръ боговъ были соединены теперь,—мистическою силою всемогущей жертвы,—въ одно великое цѣлое. Одинъ Великій Жертвоприноситель, Великій Жрецъ, земной и вмѣстѣ небесный, одинъ Агни стоялъ *внѣ и выше* этого универсальнаго единства,—именно, какъ его организаторъ,—внѣ и выше природы, людей и боговъ. Здѣсь предъ нами высшій пунктъ въ развитіи Ведійской концепціи Агни. Какъ нѣкогда Варуна и затѣмъ Индра, Агни выступилъ теперь, на этой степени развитія или,—точнѣе,—*съ этой точки зрѣнія* въ качествѣ божества высшаго: богъ юнѣйшій становится богомъ старѣйшимъ,—сынъ боговъ изъ отцовъ⁵¹.

гихъ боговъ, а также и для людей; во-вторыхъ, безсмертіе другихъ боговъ, представляющееся относительнымъ, требующее подтвержденія и поддержки со стороны культа; въ-третьихъ, безсмертіе людей, еще болѣе относительное, сводящееся къ безсмертію душъ и непрерывности рода, цѣликомъ основанное на родовомъ культѣ предковъ. Сознанію древнихъ индусовъ эпохи Ведъ смертная природа человѣка представлялась абсолютною (если можно такъ выразиться) только по отношенію къ безсмертію Агни и Сома. Въ отношенію же къ безсмертію Индры и другихъ не-культовыхъ божествъ,—безсмертію, въ известной степени условному, — она представлялась далеко не столь абсолютной. Человѣку стоило только умереть, чтобы его душа приобщилась къ безсмертію, подобному тому, которое свойственно богамъ. И если это человѣческое безсмертіе немислимо безъ поддержки культа, то безсмертіе Индры и другихъ боговъ въ свою очередь безъ нея не обходится. Такой взглядъ какъ бы приближалъ человѣка къ божеству, тѣмъ болѣе, что есть основаніе думать, что самое понятіе „безсмертія“ развилось изъ понятія „долгой жизни“, и что первоначально боги назывались безсмертными по въ смыслѣ „неподлежащихъ смерти“, а въ смыслѣ „долго живущихъ“, „не (скоро) умирающихъ“. Но когда человѣкъ сравнивалъ свою смертную природу или свое—человѣческое—безсмертіе съ безсмертіемъ Агни и Сома, то въ его сознаніи обрисовывалось отношеніе иного рода. Агни и Сомы безсмерты и вѣчны; ихъ жизненная мощь не можетъ изсякнуть и не нуждается въ поддержкѣ со стороны культа, который отъ нихъ же и получаетъ всю свою силу. Передъ лицомъ Агни и Сома человѣкъ долженъ былъ яспѣ всего сознать и признавать всю брѣнность своей смертной природы. И дѣйствительно, противопоставленія смертной природы человѣка безсмертію божества чаще всего встрѣчаются въ гимнахъ, посвященныхъ Агни и Сомѣ⁵¹.

⁵¹ ... der Götter Vater, obwohl ihr Sohn I, 69, 2—по перев. Grassmann'a. Ср. Bergaigne, I, 138—140.

IV.

Сома и Бригаспати или Браманаспати.

Агни олицетворяет собою то таинственное дыхание жизни, или, точнѣе, ту таинственную *божественную сущность*, которая проникает и связуетъ въ одно цѣлое всю природу, людей и боговъ. Однако, такая концепція Агни для начинающаго мышленія, есть концепція, слишкомъ тонкая: такой Агни, хотя и открытъ мистическому созерцанію, начинавшейся *теософіи*, но ничѣмъ (если не считать за *Агни-бога* вещественный агни, то-есть самую огневую стихію, для этого все же достаточно грубую) не заявлять себя обычному сознанію, непосредственному опыту, ни въ чемъ не открывался съ очевидностью и непререкаемостью, какъ именно *божество*, какъ существо, сокрытое, живущее въ этомъ чувственномъ агни. Такими общеочевидными *откровеніями* божества, какъ начала мистическаго, служили два другія божества: *Сома* и *Бригаспати* или *Браманаспати* (позднѣйшій *Брама*), то-есть божество тѣлесно опьяняющаго, вызывающаго экстатическія состоянія напитка (сома), и опьяняющей, такъ сказать, духовно—ритмической рѣчи или слова.⁵²

Сома и Бригаспати суть божества того-же типа, который мы изучили, анализируя концепцію Агни, и ихъ связь, можно даже сказать, ихъ существенное тожество съ этимъ послѣднимъ покоится на столь очевидныхъ аналогіяхъ, что онѣ могли быть доступны и начинающему мышленію. Въ самомъ дѣлѣ, опьяняющій сокъ сомы скрытъ въ растеніи совершенно подобно тому, какъ огонь въ деревѣ: не суть ли они—сокъ сомы и агни—въ сущности одно и тоже? Эта аналогія, естественно служившая точкою отправле-

⁵² Концепціи *Сомы* и *Бригаспати* развиты совершенно аналогично концепціи *Агни* и данный нами подробный анализъ этой послѣдней, до нѣкоторой степени, освобождаетъ насъ отъ необходимости столь же подробно анализировать двѣ первыя. Это тѣмъ болѣе позволительно, что и на русскомъ языкѣ существуетъ превосходное историко-философское изслѣдованіе этихъ божествъ (*Сомы* и *Бригаспати*), Мы говоримъ о замѣчательной книгѣ проф. *Свєсянко-Куликовскаго*, которому изученіе Ведійской религіи вообще обязательно многими цѣнными выкладами,—о книгѣ: *Опытъ изученія вакхическихъ культовъ индоевропейской древности въ связи съ ролью экстаза на раннихъ ступеняхъ развитія общественности. Часть I: Культъ божества „Soma“ въ древней Индіи въ эпоху Ведъ (sic)*. Одесса. 1884. Стр. 239. Все существенное изъ этой книги перешло въ позднѣйшую монографію того же автора: *Религія индуизма въ эпоху Ведъ (sic)*, помещенную въ *Вѣстникъ Европы* за 1892 г. (апрѣль—маѣ).

нія для всѣхъ дальнѣйшихъ заключеній и выводовъ, отсылала къ иной, болѣе сложной, аналогіи. Растенія (въ томъ числѣ и растеніе, изъ котораго добывается сома) и деревья, въ которыхъ какъ-то таинственно живетъ огонь, питаются влагою изъ земли. Но въ землю влага приходитъ съ неба, изъ дождевыхъ тучъ. Не ясно-ли, что сома и агни, — тожество ихъ уже установлено предшествующею аналогіею, — прежде чѣмъ войти въ земныя растенія, живутъ вмѣстѣ въ небѣ и, слѣдовательно, оба божественной природы? Несомнѣнно. И молнія, которою сопровождаются грозы, — огонь въ небесныхъ водахъ, — служитъ яснымъ тому доказательствомъ. Съ другой стороны, пролитіе небеснаго сомы сопровождается не только огнемъ, но и звукомъ (громомъ), — «небеснымъ глаголомъ». Такимъ образомъ, къ двумъ первымъ стихіямъ, влажной и огневой (свѣтовой), присоединяется еще третья, въ которой опять таки есть нѣчто аналогичное имъ объ-имъ, ибо рѣчь, по Ведійскому (какъ и вообще древнему) воззрѣнію, такъ-же течетъ, льется, какъ вода, такъ-же зажигаетъ и сопитъ, какъ огонь, такъ-же иногда опьяняетъ и приводитъ въ экстазъ, какъ напитокъ, изготовленный изъ сомы. Всѣ эти сближенія и аналогіи приводили примитивное религіозное сознаніе къ мысли, что огонь, опьяняющій напитокъ и рѣчь-слово, — Агни, Сомы и Бригаспати, — въ сущности, одной и той-же природы, суть лишь *различныя явленія, обнаруженія или откровенія одной и той же божественной сущности, разлитой во всемъ и повсюду*; что, говоря иначе, *Сомы и Бригаспати суть лишь иные аспекты того же божества, которое раньше предстало сознанію, какъ Агни.*

Всмотримся ближе въ концепціи этихъ новыхъ божествъ.

Концепція *Сомы* есть очень сложная концепція. По законамъ ассоціаціи, имѣющимъ надъ первобытнымъ мышленіемъ почти непреодолимую власть, въ эту концепцію вошло множество элементовъ, которые опредѣлились въ исторіи миеологическаго сознанія предшествующей эпохи. Но если, отбросивъ все второстепенное и частное, мы сосредоточимъ свое вниманіе лишь на чертахъ существенныхъ и основныхъ, то въ концепціи *Сомы* предъ нами опредѣлится два основныхъ признака: 1) *Сомы-оплодотворитель* (=самецъ) и 2) *Сомы-вдохновитель* (божество опьяненія=Ведійскій Вакхъ). Первый признакъ указываетъ на *происхожденіе* *Сомы* съ неба, отъ небеснаго огня и влаги и, въ концѣ концовъ, отъ всеоживляющаго солнца (почему Савитаръ и Сомы выступаютъ иногда въ Ригъ-Ведѣ, какъ взаимозамѣ-

нимые синонимы)⁵³. Второй признак указывает на форму его обнаружения, явления или «откровения», в человеческом сознании. Первый признак (сближающий, отчасти даже и отождествляющий Сому с другими божествами Ведийского пантеона) есть, очевидно, плод позднейшей переработки понятия об этом новомъ

⁵³ Проф. Овстико-Куликовский строго различает „солнечную концепцию Сомы“ (древѣйшую) и „лунную концепцию“ (позднѣйшую); Сомы, по первоначальной концепции, зарождается въ небесныхъ водахъ, а „сионы лучей солнечныхъ играютъ роль фильтра или рѣшета Сомы“ (*Вѣстникъ Европы*, 1892, май, стр. 231), каковую роль позднее, повидному, стали играть и „сионы“ свѣта луннаго. Но существуетъ въ наукѣ другой взглядъ, развитый въ обширномъ сочиненіи Гиллебрандта (*Alfred Hillebrandt: Vedic Mythologie*, 1-ter Bd.—*Soma und verwandte Götter*, Breslau, 1891, Ss. 517, см. резюме книги на стр. 269—277), взглядъ, по которому первоначальная концепция Сомы есть концепция лунная: луна разсматривалась-де и читалась, какъ вмѣстѣ съ божественною напитокомъ („амброзія“), капли котораго ниспадаютъ и на землю въ видѣ живительнаго сока Сомы. Этотъ взглядъ напелъ въ наукѣ признаніе. Такъ, извѣстный индологъ Бартъ (Barth), въ рецензіи на книгу Гиллебрандта (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXVII, 1893, pp. 201—3), выражаетъ свою полную солидарность съ Гиллебрандтомъ и, повидному (см. примѣч. 3), думаетъ исправить въ этомъ смыслѣ свою книгу (*Religion Indes*), въ которой было выражено мнѣніе, будто Сомы означаетъ луну лишь въ немногихъ и сравнительно позднихъ гимнахъ: *Soma dans tout le Vêda, non pas seulement, comme on l'a cru dans quelques passages rares et tardifs, mais dans d'innombrables passages désigne la lune, conçue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans les sacrifices, est le symbole ici-bas*. Бартъ называетъ этотъ тезисъ совершенно новымъ, весьма важнымъ (de toute première importance) и доказаннымъ: *selon nous, cette proposition doit être acceptée comme une des conquêtes les plus solides de la philologie védique*. Разногласія Барта съ Гиллебрандтомъ касаются частныхъ. Важнѣйшее изъ этихъ разногласій касается мнѣнія, будто *la religion védique serait devenue maintenant d'une religion solaire une religion lunaire*. Религия,—возражаетъ Бартъ,—не стала лунною просто на просто потому, что она не была солнечною. Если бы Ведийскіе Риши были действительно поклонниками солнца, луны, огня и т. д., то они высказали бы это ясное и открытое Гиллебрандта уже давно было бы сдѣлано. Гиллебрандтъ указалъ де лишь корни Ведийскихъ вѣрованій, но не ихъ Ведийскую форму. Для гимнографовъ Сомы, Агни и проч. давно уже перестали быть божествами луны, огня и пр. и превратились въ *principes de vie universelle* (des principes de vie universelle), точно такъ-же, какъ Индра и Варуна перестали быть просто небомъ,—avaient cessé d'être le ciel pour devenir des rois célestes, quittes parfois pour être entraînés et noyés à leur tour dans les remous de la spéculation mystique. Les incohérences de leur langage n'auraient pas de sens si elles n'avaient pas celui-là.—Извлеченіе изъ книги Гиллебрандта (нѣкоторые изъ тезисовъ) см. ниже, въ „Приложеніи“,—Примѣчаніе 18-е.

божествъ и лишь послѣдній признакъ служить *выраженіемъ факта*, поразившаго религиозное сознание индійцевъ.

Во всякомъ случаѣ именно здѣсь, въ этомъ второмъ признакѣ Сомы, мы имѣемъ дополненіе концепціи Агни. Именно здѣсь, въ этихъ таинственныхъ состояніяхъ психическаго экстаза, всего скорѣе и всего вѣрнѣе вызываемыхъ достаточнымъ приемомъ опьяняющихъ напитковъ, Ведійскому религиозному сознанию, съ наибольшою ясностію, открывался просвѣтъ въ ту божественно-мистическую сущность міра и міровыхъ процессовъ, приобщеніе къ которой (черезъ тотъ же экстазъ), по Ведійскому воззрѣнію, даетъ всему живущему силу жизни и дѣлаетъ людей и боговъ бессмертными. Въ нихъ именно индеецъ изучаемой нами эпохи какъ-бы *опытно* познавалъ, что *есть* другая жизнь, кромѣ его бѣдной и прозаичной жизни,—жизнь высшая, именно божественная.

«Мистика вакхическаго культа», — пишетъ проф. *Овсяннико-Куликовскій*, — «зидается на сознаниі, что священный напитокъ, который пьютъ люди и боги, есть только одно изъ обнаруженій какого-то всемірнаго начала, представляющаго собою творческую силу космоса и находящаго свои другія обнаруженія въ различныхъ и преимущественно грандіозныхъ явленіяхъ природы,—въ солнцѣ, въ дождѣ, въ грозѣ. Приобщаясь напитку Сомы, человекъ тѣмъ самымъ приобщался великой, стихійной, космической силѣ; онъ претворялъ въ себя частицу оплодотворяющей силы, разлитой въ мірозданіи, становился обладателемъ творческаго начала, на которомъ основана жизнь вселенной. Это былъ, на ряду съ Агни, неоскудѣвающій источникъ бессмертія, равно необходимый и для боговъ, и для людей. Люди, употребляя Сому, осуществляютъ свое относительное, человеческое бессмертіе, или, лучше сказать, къ тому бессмертію, которое уже дано имъ Огнемъ, они прибавляютъ другое, даръ Сомы. Такимъ образомъ, они еще болѣе приближаются къ богамъ и мнятъ себя обладателями «божественности». Чары и восторги экстаза, производимаго Сомою, получаютъ съ этой мистической точки зрѣнія болѣе глубокой и таинственный смыслъ: это напитіе всемірнаго божества, Возбудителя вселенной. Это великая тайна: въ человека вселился величайшій богъ,—движущая сила космоса внѣдрилась въ трепетное сердце смертнаго. Никакія печальныя силы, никакая смерть не страшны теперь человѣку; онъ стяжать магическую силу, его бессмертіе завершилось, и сами боги—въ

его власти: «мы выжили Сому, мы стали бессмертны, мы пришли въ область свѣта, мы обрѣли боговъ» (VIII, 48, 3)⁵⁴.

Здѣсь мы имѣемъ предъ собою одинъ изъ наиболѣе яркихъ случаевъ проявленія того закона мифообразования, который нами установленъ выше,—*закона подстановки*⁵⁵. Въ концепціи Сомы, которая, какъ мы только что видѣли, имѣетъ подъ собою прочный базисъ во внутреннемъ опытѣ и непосредственномъ переживаніи всякаго, вкушающаго этотъ дивно-дѣйствующій напитокъ,— въ этой концепціи концепція Агни, по преимуществу мистико-созерцательная (но не опытная), лишенная *такого* базиса, находитъ для себя болѣе яркое, болѣе доступное *среднему* сознанию, выраженіе. Какъ *сома*-напитокъ, по удачному выраженію Бергэня, *есть не что иное, какъ тотъ же огонь, лишь въ жидкомъ состояніи*⁵⁶, такъ и Сомо-божество есть какъ бы введенный въ сердце человѣка и опытно, чрезъ вкушеніе познанный, богъ—Агни. Въ Сомѣ таинственный и неуловимый, самъ-по-себѣ, Агни, богъ сокрытый въ мірѣ, становится близкимъ, *внутренне-вѣдомымъ* человѣку божествомъ.

Но и этимъ дѣйствіе закона подстановки не исчерпывается. Какъ смутная и сложная концепція Агни, по силѣ этого закона, была приближена къ сознанию чрезъ покоящуюся на опытѣ концепцію Сомы, такъ эта послѣдняя еще разъ была истолкована и приближена къ сознанию чрезъ концепцію божества рѣчи, слова, пѣсни, или гимна,—*Браманаспати* или *Бригаспати*. Это новое божество есть «олицетвореніе молитвы, гимна, пѣсни, есть пѣвецъ и пѣвецъ по преимуществу»⁵⁷. Въ отношеніи къ Сомѣ, онъ «служитъ выраженіемъ функціи Сомы, какъ поэта»⁵⁸.

Чтобы понять это сдѣяніе идей и, такъ сказать, напластованіе божественныхъ образовъ (Агни — Сомо — Браманаспати), нужно имѣть въ виду, что, какъ экстазъ служитъ опытнымъ засвидѣтельствомъ разлитаго въ космосъ огня, такъ и рѣчь служитъ засвидѣтельствомъ *и протолкованіемъ* экстаза. Въ

⁵⁴ *Вѣстникъ Европы*, 1892, май, стр. 234—235.

⁵⁵ *Пролегомены*, гл. V.

⁵⁶ *Bergaigne: La religion védique*, I, 167—168: *Soma*,—et c'est ainsi que je résumerai toute cette digression, — *n'est autre chose, que le feu à l'état liquide*.

⁵⁷ Проф. *Овсянко-Куликовскій*: Опытъ изученія вакхическихъ культовъ etc., стр. 220.

⁵⁸ *Ibid.*, стр. 212.

ней его смыслъ и разрѣшеніе. Въ немъ божественная сила уже не ограничивается свидѣтельствомъ о себѣ лишь сознанію этого отдѣльнаго человѣка, но становится явною и для другихъ. Въ рѣчи Агни-Сома какъ-бы изливается *во-онъ* и становится всѣмъ видимымъ. По Ведійскому (какъ и вообще древнему) воззрѣнію, рѣчь, слово, пѣснь, гимнъ есть какъ бы нѣчто *зримое*: блестящее, свѣтящееся, сверкающее. Звуковыя и зрительныя представленія въ пластичномъ воззрѣніи Ведійскихъ гимносласгателей столь тѣсно ассоціировались другъ съ другомъ и въ этой ассоціаціи получали такую наглядно-чувственную форму, что являлись какъ бы *волнами*,—волнами текучей и свѣтлой рѣчи,—которыя льются въ души, какъ всякія другія волны ⁵⁹. И, конечно,

⁵⁹ Проф. *Оссанио-Куликовскій* (*Вѣстникъ Европы*, май, стр. 228—229) пишетъ: „Всякому, кто изучалъ древніе языки и памятники, хорошо извѣстна такой фактъ: въ языкѣ, въ мѣлѣ, въ религиозныхъ воззрѣніяхъ весьма часто наблюдается ассоціація представленій *свѣта* и *звука*. Божества свѣтотыя вообще и солнечныя въ частности представляются обыкновенно звучащими, поющими. У грековъ богъ солнца Аполлонъ есть въ то же время поэтъ и предводитель музы; у индусовъ поютъ Зоря и Агни, и, какъ слѣдуетъ думать, звучащимъ представлялось также Солнце (*Surya* и *Savitar*). Самый корень *svat*, отъ котораго произведены названія солнца въ санскритѣ (*svat*, *svāya*), выражалъ первоначально не только *свѣтитъ*, *сияетъ* но и понятіе *звучать*, *пѣть*, откуда, напр., *svatā*—звукъ, шумъ... Очевидно, было время, когда звуковыя впечатлѣнія такъ тѣсно ассоціировались со свѣтотыми, что звукъ вызывалъ невольнаго представленіе свѣта (можетъ быть, нѣчто въ родѣ той аномаліи, при которой человѣкъ, слыша ноты, ясно видитъ при этомъ различныя цвѣта и притомъ такъ, что каждой нотѣ отвѣчаетъ особый цвѣтъ). Эпитеты *свѣтлый*, *яркій*, *свѣтоносный* и т. п. нерѣдко прилагаются къ рѣчи, гимнамъ, звукамъ и, по большей части, какъ слѣдуетъ думать, не метафорически. Такъ въ ст. VII, 101, 1 гимны названы „свѣтоносными“ или лучистыми, собств. испускающими или несущими свѣтъ предъ собою. „Сдѣлай (говоритъ ст. I, 138, 2, обращенный къ богу Пушану) наши гимны сіюшными“. „Ты (Агни)—изобрѣтатель свѣтлой (яркой) рѣчи“, читаемъ въ ст. II, 9, 4. Сюда же нужно отнести и одно мѣсто у Яски (одинъ изъ древнѣйшихъ индійскихъ ученыхъ, авторъ грамматическаго труда *Nirukta*), гдѣ онъ говоритъ, что комментаторъ Ведъ *Auramanuava* производилъ слово *rshī* (рши)—поэтъ—отъ корня *darṣ* (дарш)—*смотреть*—и толковалъ это слово въ томъ смыслѣ, что *rshī*—это тотъ, кто „увидѣлъ“ гимны, кому боги „показали“ гимны... Это указываетъ именно на ту ассоціацію звука и свѣта, о которой идетъ рѣчь. Древніе могли выражаться такъ: я вижу звукъ, я слышу свѣтъ. Добавлю къ сказанному, что это явленіе представляется общечеловѣческимъ (какъ и дождевая или водная концепція Рѣчи), и данный, сюда относящійся, можно найти и у другихъ народовъ, крохъ индо-европейскихъ,—между прочимъ, въ Библии“.

при такомъ условіи, божество рѣчей, гимновъ, пѣсенъ, словомъ Бригаспати или Браманаспати, должно было явиться, для Ведійскаго религіознаго сознанія, настолько же болѣе яснымъ, нагляднымъ, безспорнымъ и близкимъ, насколько сама свѣтящаяся и зримая рѣчь нагляднѣе и доступнѣе смутныхъ мистико-экстатическихъ переживаній.

Въ одномъ отношеніи рѣчь (слово, пѣснь, гимнъ) есть *порожденіе* обусловленнаго принятіемъ сомы экстаза, какъ бы воспламененія внутреннимъ огнемъ, входящимъ въ человѣка подъ видомъ этого напитка (какъ жидкій сома). Но въ другомъ отношеніи она сама *порождаетъ* тѣ явленія, которыя усваются сомѣ и агни,—какъ стихіи и какъ божествамъ (Сомѣ и Агни). Въ самомъ дѣлѣ, вѣдъ мистико-экстатическія состоянія могутъ быть вызваны не только пріемомъ опьяняющаго напитка, но также и рѣчью, особенно рневанной, пѣніемъ, особенно когда оно сопровождается ритмическими движеніями тѣла (пляскою). И вотъ новое, юнѣйшее божество Бригаспати или Браманаспати опредѣляется въ религіозномъ сознаніи не только какъ порожденіе, но и какъ родитель старшихъ божествъ и особенно Сомы,—какъ глава и носитель, какъ вдохновитель всѣхъ вообще другихъ божествъ. Обычное явленіе! Разъ зародилась въ естественномъ религіозномъ сознаніи концепція новаго божества, оно уже собственною силою, по общимъ законамъ роста, такъ сказать, *дорастаетъ* сначала до равноправности съ другими, а затѣмъ и до верховенства надъ ними. На Браманаспати или Бригаспати мы можемъ прослѣдить это съ особенною ясностію. Зародившись въ Веданизмѣ, это божество переходитъ затѣмъ и въ Браманизмъ и тамъ становится божествомъ верховнымъ и единымъ, не имѣющимъ не только себѣ равныхъ, но не имѣющимъ, по выраженію Упанишадъ, и Второго,—словомъ становится *Брамою* ⁶⁰.

Въ высокой степени важно отмѣтить теперь же зарожденіе этого божества, которому въ дальнѣйшей исторіи религіознаго сознанія Индіи суждено было играть такую исключительную роль. Въ Ригъ-Ведѣ есть гимнъ (по согласному признанію изслѣдователей, очень позднаго происхожденія, относящійся къ самому концу изучаемой нами эпохи), который показываетъ, чѣмъ именно поражено было Ведійское религіозное сознаніе въ концепціи этого новаго божества и какія именно функціи ему усвоило. Мы

⁶⁰ Подробности ниже,—въ отдѣлѣ о *Браманизмѣ*.

увидимъ, при дальнѣйшемъ изученіи историко-религіознаго процесса Индіи, какъ, начавшись слабыми, еле опредѣлившимися въ сознаніи, зародышами, концепція этого новаго божества мало-помалу возрастала отъ силы въ силу, доколѣ не стала силою исключительною.

Вотъ этотъ гимнъ:

«Я шествую вмѣстѣ съ Рудрами, Васавами, Адитіями и всѣми богами (или Вишвадевами); я Митру и Варуну обоихъ ношу, я (ношу) Индру и Агни, я (ношу) обоихъ Ашвиновъ.

«Я Сому обильнаго ношу, я (ношу) Тваштара и Пушана, Бхага; я даю богатство совершающему возліянія, ревностному, приносящему жертву, выдавливающему сокъ (Сомы).

«Я — царица, собирательница благъ, мудрая, первая изъ (божествъ), достойныхъ поклоненія. Это меня боги распредѣлили по многимъ мѣстамъ, (создавъ меня какъ) обитательницу многихъ (мѣстъ и какъ) путеводительницу повсюду.

«Мною вкушаетъ пищу тотъ, кто видитъ, кто дышитъ, кто слышитъ сказанное, — (сами того не зная), они при мнѣ состоять («они о мнѣ живутъ»). Слушай! Слушайте! Я говорю тебѣ правду.

«Я вѣдь сама собою это говорю, — излюбленное богами и людьми. Бого я люблю, того я сдѣлаю страшнымъ (мощнымъ), — жрецомъ, повтошь, мудрецомъ.

«Я натягиваю лукъ Рудрѣ, — для стрѣлы, для убіенія того, кто ненавидитъ молитву. Я сообщаю людямъ боевое воодушевленіе. Я проникла небо и землю.

«Я возбуждаю (воодушевляю, привожу въ экстазъ) отца, въ головѣ его; мое рожденіе — среди водъ, въ океанѣ; оттуда возвысилась я надо всѣми существами и головою касаюсь я самаго неба.

«Я, какъ вѣтеръ, развѣваюсь, охватывая всѣ существа. Превыше неба, здѣсь превыше земли, — столь великой я стала»⁶¹.

Итакъ, *Ричь* — вотъ теперь верховная и «изначальная» богиня. Она «носитъ боговъ», но, съ другой стороны, и сама, носясь по-

⁶¹ Переводъ проф. *Овсянико-Куликовскаго* («Опытъ» etc., стр. 117—118), «Это», — говоритъ почтенный ученый о приведенномъ гимнѣ. — «своего рода λόγος, который ἐν ἀρχῇ ἦν». См., напротивъ, ограничительныя замѣчанія у *Макса Мюллера*: «Шесть системъ индійской философіи», перев. Николаева, М. 1901, стр. 65—66.

всюду вмѣстѣ съ вѣтрами, то вдохновляетъ и заставляетъ изливаться въ потокахъ рѣчей человѣка, то обнаруживается въ пѣніи птицъ и крикахъ звѣрей, то слышится, какъ громъ небесный... Она вездѣ и повсюду даетъ знать о своемъ существованіи. Въ этомъ своемъ верховно-владычественномъ значеніи она является предъ нами въ Ригъ-Ведѣ, какъ бы въ видѣ «женскаго эквивалента» жреческаго бога, Браманаспати и «вмѣстѣ съ нимъ, съ теченіемъ времени, распускается въ идеѣ Брамъ» ⁶¹.

Обожествленіемъ *Ръчи* и созданіемъ коррелятивнаго мужскаго божества (*Бригаспати* или *Браманаспати*) была закончена концепція Божества, какъ начала мистическаго. Въ этой новой триадѣ божествъ,—Агни-Сома-Бригаспати,—которую отмѣченъ третій періодъ въ развитіи Ведійскаго религіознаго сознанія, выражено одно и то же идейное зерно, или, точнѣе, одно и то же мистическое чувство: *Божество, Его сущность есть нечто невыразимое въ формы обычнаго человѣческаго сознанія, нечто чрезвычайнаго (сверхъестественнаго) и таинственнаго, какъ процессъ ирраціональный, загадочнаго, какъ экстазъ, и вдохновеннаго, какъ рѣчь, особенно ритмическая рѣчь (пѣсьнъ или гимнъ), какъ нечто аналогичное исключительнымъ, хотя порою бурнымъ и буйнымъ проявленіямъ повышенной и возбужденной психики.* Оно опредѣлилось теперь уже, не какъ начало *этическое* (первый моментъ въ развитіи Ведійской религіи) и не какъ начало *космическое* (второй моментъ), но именно какъ начало *мистическое*,—какъ нѣчто темное и непроницаемое для аналитически-яснаго разсудка, вообще невыразимое въ терминахъ обычнаго житейскаго сознанія, но открытое лишь созерцанію (теософія) и мистическому прозрѣнію, имѣющему точки отправленія въ проявленіяхъ и порывахъ мистико-экстатическихъ состояній.

Этимъ своеобразнымъ возвратомъ Ведійскаго религіознаго сознанія, чрезъ развитой и стойкій политеизмъ второго періода, къ монотеизму перваго, — хотя, какъ видимъ, глубоко и существенно измѣненному, — смыслъ исторіи Ведійской религіи исчерпывался.

⁶⁰ Проф. *Овсянко-Булзиковскій*, „Вѣстн. Европы“, 1892, май, стр. 230.

Изложимъ теперь результатъ нашего анализа Ригъ-Ведійской идеи Божества, какъ начала мистическаго, въ краткихъ положеніяхъ, сравнительно съ результатами двухъ предшествующихъ главъ:

1) Зачаточный, предвосхищаемый пока лишь смутнымъ прозрѣніемъ, монотеизмъ третьяго періода въ развитіи Ведійской религіи *возвращаетъ* насъ къ монотеизму перваго періода. Но тамъ монотеизмъ служилъ лишь точкой исхода въ процессъ, здѣсь же—его концомъ. Тамъ монотеизмъ существенно-этический, здѣсь—мистико-совершательный «по формѣ», экстагическій и вакхическій по содержанію.

2) Въ отношеніи ко второму періоду въ развитіи Ведійской религіи, третій является несомнѣннымъ *углубленіемъ* религіознаго сознанія: стойкій космологическій политеизмъ, которымъ отмѣченъ второй періодъ, въ третьемъ уже снятъ и предъ сознаніемъ снова раскрылась идея единства Божественной сущности, въ предшествующій періодъ уже едва мерцавшая, почти всецѣло заслоненная образами божествъ политеизма. По содержанію, однако, третій моментъ имѣетъ существенное сходство со вторымъ: и тамъ и здѣсь, и во второмъ и въ третьемъ періодахъ Ведійской религіи, идея Божества одинаково отрѣшена отъ этическихъ предикатовъ, которыми она характеризовалась въ первый періодъ, хотя въ третій къ космическимъ предикатамъ прибавлены иные: психологическіе или, общѣе, антропологическіе.

3) Наконецъ, въ отношеніи къ дальнѣйшей исторіи религіознаго сознанія Индіи третій періодъ Ведійской религіи является предвѣстникомъ уже наступающаго кризиса,—перехода *миологическаго* сознанія въ *пантеистическое*, которымъ характеризуется браманизмъ.

Намъ остается, въ заключеніе нашего изложенія Ведійской религіи, уяснить себѣ, хотя бы лишь въ общихъ моментахъ, сущность этого знаменательнаго кризиса, — *кризиса миологическаго сознанія древней Индіи*.

Кризисъ мѣологическаго сознанія древней Индіи.

Въ естественномъ религіозномъ сознаніи, какъ мы разъясняли выше¹, истина дана лишь въ стремленіи, но не въ достигнутомъ состояніи, не въ опредѣленныхъ формахъ мысли: послѣднія всегда болѣе или менѣе не-истинны и именно степенью ихъ неистинности опредѣляется степень удаленія религіознаго сознанія отъ монотеизма и погруженія въ политеизмъ. Этимъ роковымъ несоотвѣтствіемъ, въ естественномъ религіозномъ сознаніи, частичнаго предваренія («предвосхищенія») истины стремленіемъ и чувствомъ съ формами ея выраженія объясняются два факта, наблюдаемые, съ болѣею или меньшею ясностью, во всей вообще исторіи естественнаго религіознаго сознанія, а именно: его *относительный атеизмъ* и его безусловное *тлѣніе къ монотеизму*. Атеизмъ возникаетъ изъ постояннаго недовольства естественнаго религіознаго сознанія проникнутаго стремленіемъ къ подлинной истинѣ, *своими* богами, какъ несоотвѣтствующими идеѣ Божества, и вѣчнаго желанія смѣнить ихъ новыми, — изъ вѣчнаго тяготѣнія къ *богопорожденію*, а тяготѣніе къ монотеизму есть не что иное, какъ выраженіе именно этой смутной догадки или предчувствія того, чѣмъ должно быть *истинное Божество*, именно этой *идеи о Немъ*.

Оба эти факта, представляющіе, какъ видимъ, въ сущности, лишь двѣ стороны одного и того же факта, мы находимъ и въ исторіи Ведійской религіи. На каждой ступени въ этотъ періодъ индійское религіозное сознаніе представляетъ двойственность, есть нѣчто какъ бы двуликое и двоудупное: съ одной стороны, оно постоянно подвергаетъ сомнѣнію божества, которымъ еще такъ недавно поклонялось, съ другой томится жаждою, отчасти же и предчувствіемъ новаго, лучшаго богосознанія, болѣе полно удовлетворяющаго потребности въ Богѣ единомъ.

¹ См. *Прологъ*, гл. I и V.

Относительный атеизм Ведійской религіи, постоянное отрицаніе однихъ божествъ во имя другихъ, есть фактъ настолько крупный и очевидный, что не требуетъ ближайшаго разъясненія: думаемъ, что онъ достаточно ясенъ уже и изъ нашего предыдущаго анализа Ведійской религіи. Менѣе ясно тяготѣніе Ведійскаго религіознаго сознанія къ монотеизму, но—и оно не менѣе несомнѣнно и проявляется въ исторіи Ведійской религіи всякій разъ, какъ лучшія стремленія, стремленія къ чистой религіозной истинѣ, берутъ верхъ надъ притяженіями стихійными и низменными, надъ «тенденціями понижательными».

Монотеистическая тенденція Ведійской религіи выражалась самыми разнообразными способами и въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Во-первыхъ, она выражалась въ формѣ постоянного стремленія религіознаго сознанія ставить во главѣ божествъ одного, «верховнаго» (Варуна, Индра). Во-вторыхъ — въ стремленіи создавать божества парныя, объединенныя общностью нѣкоторыхъ божественныхъ функцій, каковое стремленіе всего яснѣе проявилось въ обобщеніи той или другой извѣстной группы божествъ, а къ концу періода всѣхъ вообще божествъ, въ одно коллективное цѣлое, подъ характернымъ именованіемъ: *Visve-Devas* (=Gesamtgötter, *cuncti d.*, въ отличіе отъ *omnes* *). Въ третьихъ—и это самое главное—монотеистическая тенденція Ведійской религіи проявилась въ наклонности разсматривать божества въ качествѣ облюбовъ, аспектовъ или проявленій единой божественной сущности, какъ это всего яснѣе выразилось въ концепціи триады божествъ—выразителей идеи Божества, какъ начала мистическаго: Агни-Сома-Бригаспати.

Вслѣдствіе совокупнаго дѣйствія всѣхъ только что указанныхъ стремленій, къ концу Ведійскаго періода монотеистическая тенденція опредѣлилась въ индійскомъ религіозномъ сознаніи такъ ясно и заявила себя съ такою силою, что въ Ригъ-Ведѣ стали уже появляться строфы и даже цѣлыя гимны (немногочисленные, впрочемъ), посвященные Единому Божеству, «Богу Невѣдомому»,—гимны, какъ ихъ всего чаще называютъ, философскіе †.

* Этой категоріи божествъ, какъ доказательству существованія въ концѣ Ведійскаго періода тенденціи къ монотеизму, придаетъ особенное значеніе *Макс Мюллеръ* („Шесть системъ“ etc., стр. 42).

† См. о нихъ: 1) *Lucian Scherman*: Philosophische Hymnen aus der Rig—und Atharva-Veda-Saṃhitā, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishad's. Strassburg, 1887. 2) *Paul Deussen*: Allgemeine Geschichte der Phi-

Особенно замѣчательны изъ нихъ два, которые относятся одинъ къ другому, какъ вопросъ и отвѣтъ, а именно: X, 121 и X, 129.

Авторъ перваго гимна (X, 121), начавъ съ заявленія, и при томъ очень увѣреннаго, что уже и «въ началѣ» существовать нѣкій «единый суцдаго владыка», затѣмъ ставитъ рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ: «какому богу (то-есть, очевидно,—какому изъ многихъ боговъ Ведійскаго пантеона) воздадимъ мы жертву», какъ именно этому «единому суцдаго владыкѣ»? Вопросъ для автора этого гимна, безотвѣтный, потому что, очевидно, онъ все еще тяготѣеть, по исконной привычкѣ, къ политеистическому представленію о Божествѣ: ему все еще нужно кого-нибудь изъ опредѣленныхъ боговъ Ведійскаго пантеона. Не то мы видимъ у автора втораго гимна (X, 129). Онъ уже даетъ опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ, потому что уже возвысился надъ политеизмомъ и мифологіею—силою отвлеченно-философской мысли:

«Ни Несуцдаго, ни Суцдаго»,—говоритъ онъ (ст. 1—2)—«не было тогда (т.-есть въ началѣ). Не было ни воздуха, ни неба, чтѣ вверху. Что происходило? Гдѣ, подѣ чьимъ покровомъ? Чтѣ такое была вода, глубокая пучина? Тогда не было ни смерти, ни безсмертія, не было различія между ночью и днемъ. Дышало безѣ вѣтра, самопроизвольно *То Единное* и не было ничего иного, кромѣ него».

Итакъ, вотъ оно, это искомое Божество: *То Единное*—Тад Екамъ. Какую же именно силою это *Единное* сочетало Несущее съ Суцимъ или, точнѣе, творчески воззвало послѣднее изъ перваго? Гимносласгатель очевидно очень занятъ и этимъ вопросомъ, такъ какъ, упомянувъ (въ ст. 3), что и первоначально, до этого творческаго акта, была лишь тьма, тьмою же и поглощаемая, продолжаетъ (ст. 4): «*Любовь* въ началѣ явилась (въ качествѣ того), чтѣ было *первымъ стъменемъ духа*. Связь суцдаго съ несущимъ нашли въ своемъ сердцѣ мудрецы, измскуя разумомъ».

Высокія мысли! Мудрецы, заглянувъ въ свое сердце, нашли тамъ великую истину: любовь Единаго возавала сущее изъ несущаго къ бытію. И, повидимому, эта свѣтлая мысль была не единичною догадкою одного нашего автора, но болѣе или менѣе

osophie, 1, 1, Leipzig, 1894, Ss. 103 folg. 3) Проф. *Овсянко-Кутиковскій*: „Зачатки философскаго мышленія въ древней Индіи“ (*Русское Богатство*, 1884, июль, стр. 90—120) и „Очерки изъ исторіи мысли“ (*Вопросы философіи и Психологіи*, кн. 2 и 5). 4) *Максъ Мюллеръ* („Шестъ системъ“ etc., стр. 47 и слѣд.).

общимъ достояніемъ представителей лучшаго сознанія конца Ведійской эпохи.

«Изъ этого стиха явствуетъ, что, во первыхъ, концепція «Космической Любви» не была измышленіемъ *самого автора гимна, но была известна и другимъ мудрецамъ*, а, во вторыхъ, что авторъ задался цѣлью не только изложить эту концепцію, но также объяснить ея происхождение,—отвѣтить на вопросъ: какимъ образомъ мудрецы пришли къ этой мысли? Изъ объясненія, которое онъ даетъ, видно, что въ его время вакхическое происхождение этой идеи было уже забыто. Онъ говоритъ, что мудрецы, задавшись цѣлью открыть связь сущаго съ несущимъ, нашли ее въ своемъ собственномъ сердцѣ. Въ сердцѣ человѣческомъ живетъ Любовь, влекущая человѣка къ человѣку, соединяющая людей въ семью, являющаяся стимуломъ размноженія, могучимъ факторомъ, жизни. Не есть ли она частица той силы, которая вызвала міръ изъ хаоса, организовала и одухотворила вселенную? Такъ поставили вопросъ мудрецы и пришли къ заключенію, что То-Единое должно было быть космической Любовью, что оно было началомъ, которое не только «дышетъ», которое также «любитъ» или является источникомъ любви. *Дышащая Любовь или любвеобильное Дыханіе и явилось «первымъ ступенемъ духа», т.-е. положило начало одухотворенію и оживотворенію міра»*⁴.

Только что указанные нами гимны Ригъ-Веды,—X, 121 и особенно X, 129,—всегда останавливали на себѣ исключительное вниманіе изслѣдователей. Для объясненія этихъ гимновъ была высказана мысль о «семитическомъ вліяніи» на индійцевъ конца Ведійской эпохи⁵. Это вліяніе, дѣйствительно, въ высокой степени вѣроятно. И тѣмъ не менѣ простымъ указаніемъ на *внѣшнее* вліяніе едвали можно было бы въ данномъ случаѣ ограничиться. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что *самое это вліяніе было возможно лишь потому, что для него подготовлена почва*. Если бы та свѣтлая мысль, которая высказана въ ст. 1—4 гимна X, 129 упала на почву совершенно чуждую монотеистическихъ стремленій, напр., въ эпоху расцвѣта культа Индры, то, несомнѣнно, она лишь сколь-

⁴ Проф. Овсянко-Куликовскій („Вопросы Фил. и Ис.“, кн. 5, стр. 128).—Гимнъ X, 129 такъ важенъ, что мы почитаемъ необходимымъ привести его въ своей книгѣ въ наиболѣе авторитетныхъ переводахъ. См. ниже, въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 19-е*.

⁵ Проф. Овсянко-Куликовскій (*Русское Богатство*, op. cit., стр. 104, 110, *Вопросы*, кн. 5, стр. 109 и 130).

знула бы по поверхности религиознаго сознанія, но не привилась бы къ нему, непустила бы въ немъ ростковъ, не излилась бы, какъ это случилось теперь, въ специальномъ гимнѣ⁶.

Правда, и теперь влияние этой свѣтлой мысли — о творящей силѣ любви Единаго — не было настолько радикально, чтобы опредѣлить характеръ всего дальнѣйшаго историко-религіознаго процесса: эта мысль отчасти затерялась въ массѣ отвлеченностей, въ которыхъ путалась позднѣйшая браминистическая спекуляція, отчасти же была подмѣнена другими, сродными по внѣшности, но глубоко инородными по существу, мыслями. И тѣмъ не менѣе — повторяемъ — если, сверкнувъ въ сознаніи Ведійскихъ гимносласгателей, эта свѣтлая мысль, несомнѣнно восходящая къ сверхъестественному откровенію, вызвала въ нихъ, хотя бы лишь временно, работу мысли именно въ этомъ направленіи, то это служить яснымъ признакомъ того, что у нихъ самихъ почва была уже подготовлена путемъ естественнымъ, что духовная атмосфера была уже насыщена сродными элементами, которые, по законамъ сродства, какъ бы кристаллизовались около этой, отъ-инуду принесенной и происходящей изъ онаго, высшаго источника, идеи. Говоря иначе, это служить яснымъ признакомъ того, что монотеистическая идея къ концу Ведійскаго періода опредѣлилась въ религиозномъ сознаніи уже довольно ясно и заявляла о себѣ достаточно властно.

Въ этомъ именно и сказалось то, что мы называемъ *кризисомъ мисологическаго сознанія древней Индіи*: теперь эпоха Веданзма окончилась и началась новая эпоха — эпоха *Браманизма*.

⁶ То движеніе мысли, которому обязанности своимъ происхожденіемъ гимны X, 129 и др. подобны, опредѣлялось двумя условіями: 1) внутреннею логическою *естественною* развитія Ведійской религіи и 2) возбужденіемъ извнѣ, каковымъ являлись „семитическія влияния“, послѣднимъ источникомъ которыхъ служило *сверхъ-естественное откровеніе*. „Процессъ самобытнаго развитія монотеистической идеи“, — говоритъ проф. *Овслико-Куликовскій* („Вопросы“, 5, 109), — „былъ, повидимому, ускоренъ воздѣйствіемъ аналогичныхъ идей, существовавшихъ индусами у семитовъ, идей, которыя, сливаясь съ индійскими, наложили на нихъ свой характерный отпечатокъ“.

ОТДѢЛЪ ВТОРОИ.

Браманизмъ¹.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Культурно-соціальныя условія возникновенія браманизма.

Духовная жизнь эпохи возникновенія браманизма характеризуется двумя чертами: критико-скептическимъ, отношеніемъ націи къ своему религіозному прошлому и рожденіемъ новой идеи, опредѣлившей ея религіозное будущее. Изучая генетически эту перемѣну въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, мы находимъ цѣлый рядъ подготовившихъ ее факторовъ.

Прежде всего здѣсь сказалось дѣйствіе факторовъ *общесихологическихъ*.

Творчество народа, какъ и отдѣльнаго человѣка, начинается лирикой, затѣмъ переходитъ къ эпосу и кончается философійей. Такъ было и въ Индіи. За эпохою религіозно-лирическихъ изліяній (Ведійскіе «гимны») послѣдовалъ эпосъ (начало слагавшейся цѣлыи вѣка Магабгараты) и, одновременно съ нимъ, стало пробуждаться къ жизни сознаніе философско-критическое. Вслѣдствіе этого, «гимны» отступили уже на второй планъ. Мало-помалу въ отношеніи къ нимъ утрачивались чуткость и пониманіе. Живое изліяніе религіознаго чувства превратилось въ условныя формулы, которыя становились мало вразумительными не только вслѣдствіе своей элементарности и наивности, какъ для взрослога

¹ Литература вопроса въ „Приложеніи“,—Примѣчаніе 20-е.

мало вразумителенъ лепетъ ребенка, но и вслѣдствіе все меньшей и меньшей понятности самаго языка². Въ концѣ концовъ то, что прежде принималось съ довѣріемъ и религіознымъ трепетомъ, какъ непогрѣшимое откровеніе самой истины, то сдѣлалось теперь предметомъ раздумья, критики, порою насмѣлки, вслѣдствіе чего религіозное сознаніе стало искать иной формы выраженія. Пластичные образы боговъ Ригъ-Веды смѣнились блѣдными обобщеніями. Мысль углублялась и ставила новые запросы, на которые и отвѣтилъ Браманизмъ.

Къ этой первой и общей причинѣ изучаемой нами перемѣны въ жизни индійскаго религіознаго сознанія присоединилась другая, частная и мѣстная.

Въ эпоху возникновенія Браманизма центръ индійской жизни мало-по-малу переносился изъ области верхняго бассейна Инда въ средній, а потомъ и въ бассейнъ Ганга. Вынужденная необходимостью, ростомъ населенія, эта перемѣна мѣста обитанія, а вслѣдствіе этого и условій жизни, глубоко измѣнила народный характеръ, наложивъ на него особенную печать. Новое отечество оказалось далеко не столь привѣтливомъ и ласковымъ, какъ прежнее,—съ его плодородною почвою и ровнымъ, почти умѣреннымъ, климатомъ. «Бассейнъ Ганга съ сѣвера граничитъ съ нездоровою мѣстностью, извѣстною подъ именемъ *Тераи*; на востокъ соприкасается съ областью, откуда несутся страшные смертоносные міазмы; ядовитыя змѣи въ громадныхъ количествахъ ползаютъ въ травѣ; королевскій тигръ нераздѣльно властвуетъ въ джунгляхъ; съ сѣвера и съ юга жителямъ долины Ганга угрожаютъ дикіе народы; наконецъ, вѣтры, мирно дующіе въ области Инда, разгоняющіе и сгоняющіе тамъ дождевыя облака, обращаются здѣсь въ ужасныя циклоны, губящіе иногда сотни тысячъ жизней. Еще губительнѣе отзывается на населеніи голодь, зачастую, въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ, уничтожающій значительную часть населенія. Пожалуй, ни въ одной странѣ человекъ не чувствуетъ себя болѣе вѣчнымъ плѣнникомъ могущественной повелительницы — природы, иногда награждающей, но еще чаще насылающей

² Бартъ (Религіи Индіи, перев. подъ ред. кн. С. Трубецкого, М. 1897, стр. 53) придаетъ этому обстоятельству преимущественное значеніе. „...Между причинами, которыя способствовали остановкѣ развитія индійской религіи (древнѣйшаго періода),—пишетъ онъ,—и ограниченію ея тою формою, которой мы даемъ имя брахманизма, одна изъ самыхъ дѣйствительныхъ была причина лингвистическая—измѣненіе языка“.

невообразимыя бѣдствія. Никакая другая среда не въ состояніи столь ясно дать понять, что жизнь и смерть, добро и зло—два цвѣтка на одномъ и томъ же стеблѣ³. Какъ и долины средняго теченія Инда, бассейнъ Ганга бѣденъ влагою, но богатъ палищимъ зноемъ и, потому, кромѣ періодическихъ голодовокъ, часто страдаетъ отъ эпидемическихъ и повальныхъ болѣзней. Все это не могло не налагать своеобразной печати на характеръ, поэзію, мысль индійцевъ изучаемой нами эпохи. Апатія, съ одной стороны, пессимизмъ, съ другой, стали проникать въ душу дотошнѣ бодрого и жизнерадостнаго народа. Мысль стала все болѣе и болѣе уходить отъ махичи-природы въ себя. Непосредственное творчество изсыкло подъ палищими лучами солнца, точно такъ же, какъ влага и питаемая ею растительность. Сурья, богъ солнца, былъ теперь уже не тотъ: онъ палилъ и сжигалъ, а не свѣтилъ только и грѣлъ, какъ прежде. Не тотъ былъ и «тучегонитель» Индра: онъ не пригонялъ отовсюду дожденосныя тучи, какъ прежде, а напротивъ разгонялъ ихъ силою страшныхъ грозъ, лишая жаждущую землю влаги и питанія. Измѣнились и другіе боги. Остались, правда, еще ихъ имена, но куда-то уже исчезла ихъ благодѣтельная сила, замѣнившись злотворною. И вотъ вмѣсто непосредственнаго погруженія въ полную боговъ природу, вмѣсто религіозно-поэтической жизни заодно съ нею, начинается трезвая лѣнливая, медленно-движущаяся проза жизни, языка, — мірскаго и религіознаго⁴.

³ Л. Н. Мечниковъ: Цивилизація в великія историческія рѣви, перев. съ фр. М. Д. Гродеицаю. Киевъ. 1899, стр. 264.

⁴ Prof. dr. S. Lefmann: Geschichte des alten Indiens, Berlin, 1890, 404—5. Подобно Лэфману, и Гарди (Edmund Hardy: Die Vedischbrahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster, 1893) справедливо придаетъ очень большое значеніе измѣненію, въ эпоху возникновенія Браманизма, климато-географическихъ условій жизни индійцевъ. Zur Zeit,—пишетъ Гарди (207, passim),—als auf indischem Boden die ersten srpeculativen Versuche gemacht wurden, hatte das vedische Volk der arischen Inder sich bereits im Stromgebiet des Ganges, seiner nunmehrigen Heimat niedergelassen. Ein tropisches Klima wartete ihrer hier an Stelle des gemässigten, unter dem sie zuvor gelebt und jene Götterwelt geschaffen hatten, mit welcher uns die R. V. Lieder bekannt machen... Der Ganges-Inder fühlte sich in dieser Welt, in die ihn sein zeitliches Dasein versetzt hatte, nicht heimisch (vgl. *Maitri-up.* 1, 4), und sehnsüchtig richtete er sein Auge auf eine andere, vor welcher aller Erdenglanz verblasste... Unbekümmert um den Zusammenhang mit Natur und Wirklichkeit ging das Denken seine eigenen Wege, träumte Träume und gestaltete Gestalten ohne Blut und Leben... Einmütig mit allen im Glauben an die Nichtigkeit ihres

Къ двумъ указаннымъ нами факторамъ, вызвавшимъ переворотъ въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, общепсихологическому и климато-географическому, присоединился еще третій, можетъ быть самый важный. Мы разумѣемъ факторъ социальный, именно—разслоеніе общества на касты.

Касты въ зародышѣ есть у всякаго народа, такъ какъ онѣ коренятся въ сословныхъ различіяхъ, безъ которыхъ, какъ извѣстно, немислима ни одна социальная организація. Но благодаря спеціальнымъ, экономическимъ и социально-историческимъ, условіямъ жизни индійскаго народа въ изучаемую нами эпоху, именно здѣсь эти зародыши развились съ такою силою и приняли такую форму, что Индія, по справедливости считается въ этомъ отношеніи странюю исключительною, какъ бы классическою. Прежде всего необходимость постоянныхъ военныхъ, наступательно-оборонительныхъ дѣйствій въ отношеніи къ аборигенамъ

Daseins hienieden, durften indische Denker hoffen, aus aller Herzen zu sprechen wenn sie beteten (Brh.—Up. 1, 3. 30): „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden, aus dem Dunkel führe mich zum Lichte, aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!“—О климато-географическихъ условіяхъ жизни въ долианѣ Ганга см. курсы географіи. „Въ сохранившихся еще дѣвственныхъ лѣсахъ Бенгаліи, какъ называютъ равнину, прорѣзываемую Гангомъ“,—пишетъ наприм., *Фридрихъ Гельвальдъ* (Земля и ея народы, т. II, стр. 146—147),—„деревья которыхъ спутаны безконечными ползучими растеніями, живетъ страшный королевскій тигръ, слонъ, носорогъ и другіе звѣри. Климатъ чрезвычайно знойный и вредный для здоровья; здѣсь главное гнѣздо холеры.. Тѣмъ не менѣе, въ этихъ знойныхъ и сырыхъ низменностяхъ сосредоточивается самое густое населеніе, потому что здѣсь самый незначительный кусокъ земли является достаточнымъ для прокормленія цѣлаго семейства... Обновленное плодородіе избавляетъ индусовъ отъ необходимости усиленнаго труда; поэтому жители отличаются лѣнностью, доходившей часто до полной апатіи. Несмотря на богатство природы, у людей нѣтъ богатства, потому что никто не старается приобрести, сберечь, скопить“. Именно эта безпечность въ отношеніи къ заботамъ о матеріальномъ существованіи, развивая въ индійцѣ лѣнность и апатію, съ другой стороны, приучила его къ самоуглубленію и рефлексіи. „Баркал, влажная атмосфера долины рѣки Ганга, съ ея пышною тропической растительностью, все доставляющей человѣку безъ труда, ослабила и развила добраго, энергичнаго индуса. Физическая бездѣятельность, вызывавшаяся жаркимъ климатомъ и чуждою среди щедрой природы, дала просторъ самосозерцанію и рефлексіи“ (Энциклопедическій словарь *Брокгауза*: Индія, стр. 133—4). Несмотря на то, что англійское правительство Индіи очень многое дѣлаетъ для оздоровленія долины Ганга, климатъ ея и до сихъ поръ остается ужаснымъ. См. очень интересныя иллюстраціи къ этому положенію въ книгѣ проф. *Краснова*: „Изъ колебелы цивилизаціи, письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“, Сиб. 1898, письма 5—11.

выдѣлила сословіе кшатріевъ, во главѣ съ царями и вождями. Затѣмъ, условія экономическія повели къ обособленію состоятельныхъ собственниковъ и кабальнаго рабочаго пролетаріата⁵. Наконецъ, надъ всѣми ими возвысились брамины, посредники между народомъ и божествомъ: безъ нихъ не могли обходиться даже привилегированные кшатрин, такъ какъ военный успѣхъ былъ, согласно общему вѣрованію, того времени, всецѣло обусловленъ тѣмъ, предварены ли ихъ предпріятія извѣстными, и притомъ правильно совершенными, религиозными обрядами, или нѣтъ, а это знали только брамины⁶.

⁵ Зависимость образованія въ Индіи кастъ (собственно *судровъ*) отъ экономическихъ условій, а этихъ отъ климатическихъ превосходно разъяснена Бохлемъ („Исторія Цивилизаціи въ Англіи“, перев. Бушницкаго, Спб. 1895, стр. 27 и слѣд.). Мещниковъ (op. cit., стр. 257—258), высказываясь по этому вопросу въ общемъ согласно съ Бохлемъ, съ своей стороны очень умѣло отмѣчаетъ контрастъ между социальнымъ состояніемъ Индіи въ Ведійскую эпоху и эпоху браманизма. „Контрастъ между идиллической анархіей первобытной Ведійской эпохи“,—пишетъ онъ,—„и ожесточеннымъ деспотизмомъ кастическаго строя въ браманическій періодъ индійской исторіи тѣснѣйшимъ образомъ соответствуетъ различію географическихъ условій, среди которыхъ осуществились особенныя фазы исторической эволюціи Индіи. Волге древняя изъ этихъ фазъ,—именно,—отмѣченная характеромъ идиллической анархіи, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебнo-плодородныхъ долинъ *Кашмира*, вторая началась и протекла въ сторонѣ *Madhya-desa* (центральная часть Ганго-Индійской долины), огромной равнинѣ, ограниченной съ сѣвера зачумленной мѣстностью „Герал“¹, а на востокъ отдѣленной отъ бассейна *Брамапутры* и *Бенгалскаго залива* нездоровой, болотистой страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царица смерть“... О культурныхъ и социально-историческихъ условіяхъ быта индійцевъ въ эпоху возникновенія браманизма ср. 1) *Lefman*, op. cit.; 2) *Deussen*: Allgemeine Geschichte der Philos., 1-er Bd.; 1-te Abteilung, Ss. 159—172; 3) *Ленорманъ*: Руководство къ древней исторіи Востока (тома 2-го выпускъ 3-й: Индіи), Кіевъ, 1879.

⁶ Главнымъ источникомъ для документальнаго ознакомленія съ исторіею развитія кастъ въ Индіи остается до сихъ поръ замѣчательная монографія *Alfred'a Weber'a*: Collectanea über die Kastenverhältnisse in den *Brâhmana* und *Sûtra* (*Indische Studien*, X, 1—160). Собрание наиболее характерныхъ текстовъ, касающихся происхожденія Индійскихъ кастъ, см. у *Muir'a*: Original Sanskrit Texts on the origin and progress of the religion and institutions of India. Part first, 1858 („The mythical and legendary accounts of Caste). О кастахъ существуютъ спеціальныя монографіи: 1) *Émile Senart*: Les castes dans l'Inde (les faits et les systèmes). Paris. 1895, 12^o XXII + 257 (первоначально въ *Revue des deux mondes*, résumé книги см. въ *Revue de l'histoire des religions* t. XXIX, 59—63). 2) *Schöbel*: Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde. 8^o 112. Paris 1874. Книга увѣчана

Соціальное значеніе браминовъ росло въ Индіи прямо пропорціонально росту и закрѣпленію кастовыхъ разслоеній. А эти послѣднія въ Индіи, какъ извѣстно, являлись не только фактомъ, историческою дѣйствительностію, но и возводились въ норму, въ незыблемый, потому что будто бы богоустановленный, порядокъ. Правда, изъ народной памяти никогда не исчезала мысль о томъ, что кастовый строй не есть нѣчто бывшее изначала, что касты имѣютъ свою исторію, что было время, когда кастовыхъ обособленій совсѣмъ не знали. Популярная легенда, въ различныхъ варіаціяхъ, рассказываетъ о томъ, какъ, вслѣдствіе человѣческой страстности и тяготѣнія къ чувственному, первоначальное состояніе кастоваго безразличія, когда всѣ люди были равно добродѣтельны и благочестивы, т.-е., когда всѣ были брамины,—это своего рода золотой вѣкъ въ воззрѣніяхъ индійцевъ,—какъ это состояніе мало-по-малу смѣнилось кастовымъ обособленіемъ, выразившимся и внѣшнимъ образомъ, въ цвѣтѣ кожи: сначала часть браминовъ, забывъ законъ, поддавъ страстному гнѣву и окрасившись кровью, превратилась въ красныхъ кшатріевъ (воины); затѣмъ, другая часть, погружившись въ заботы о стяжаніяхъ чрезъ обработку земли, какъ бы приняла и ея цвѣтъ, превратившись, такимъ образомъ, въ желтыхъ вайсьевъ, наконецъ, иные, очернивъ свою душу рабскимъ ласкательствомъ и челоуѣкоугодничествомъ, превратились въ черныхъ и презрѣнныхъ судуровъ. Такъ говорила легенда, не желавшая видѣть въ кастовыхъ различіяхъ богоустановленный порядокъ. Однако, брамины, съ своей стороны, чтобы парализовать это народное воспоминаніе о происхожденіи кастовыхъ различій, создали свое извѣстное ученіе объ изначальномъ существованіи кастъ, какъ сотворенныхъ самимъ Брамюю. Въ различныхъ редакціяхъ, съ космологическихми, мифическими и мистическими осложненіями, они передавали сказаніе о томъ, какъ изъ устъ Брами вышли брамины, съ готовыми Ве-

премію. Она представляетъ *резюме* всего сдѣланнаго раньше по данному вопросу. Но есть и свои автору взгляды: для объясненія кастъ авторъ принимаетъ не одно, но два или даже, можетъ быть, три нашествія на Индостанъ расъ, говорящихъ по санскритски. См. о книгѣ рецензію de *Charency*, въ *Le Muséon*, Revue des sciences et des lettres, publiée par la société internationale des lettres et des sciences. Louvain, t. IV, 1885. Рецензентъ считаетъ такое рѣшеніе наиболѣе вѣроятнымъ изъ всѣхъ доселѣ бывшихъ, но не доводящимъ вопросъ до конца и, вслѣдствіе общаго отсутствія документовъ, гипотетичнымъ.

дами въ устахъ, какъ изъ его рукъ образовались предназначенные дѣйствовать всего больше руками кшатриі, изъ бедръ усидчивые промышленники, осѣдлые земледѣльцы, торговцы и т. д., а изъ ногъ предназначенные пресмыкаться у ногъ людей вліятельныхъ и сильныхъ презрѣнные судры... Брама сравнилъ де эти четыре касты и, за умъ и знанія, выше всѣхъ поставилъ браминовъ⁷.

Подъ совокупнымъ дѣйствіемъ всѣхъ, указанныхъ нами, факторовъ, — психологическаго, климато-географическаго и социально-историческаго, — въ дотолѣ плѣстномъ индійскомъ религіозномъ сознаніи совершилось расклоеніе и даже какъ бы разрывъ. Съ одной стороны, такъ сказать, «мірскія» касты (кшатриі, вайсы и судры), сполна увлеченныя и безраздѣльно поглощенныя своими новыми колонизаторскими задачами, борьбою съ аборигенами и негостепримною природою, не имѣли ни силъ, ни желанія столь интимно входить въ религіозную жизнь, какъ это было прежде, — тѣмъ болѣе, что проза новой жизни и разсудочность, характеризующая вообще зрѣлость народа, точно такъ же, какъ и отдѣльнаго человѣка, уже въ значительной степени вытравили изъ индійской народной души воспримчивость (а можетъ быть отчасти даже и пониманіе) къ тѣмъ возвышеннымъ и задушевнымъ религіозно-лирическимъ изліяніямъ, которыми она питалась въ «эпоху гимновъ». Съ другой стороны, «духовная» каста, вслѣдствіе этого обмірщенія общенародной жизни, считала именно своею обязанностію стать на стражѣ религіозныхъ интересовъ. Но такъ какъ непосредственная религіозная продуктивность, подъ вліяніемъ тѣхъ же факторовъ, и въ ней исчезла точно такъ же, какъ въ массѣ, то ей приходилось теперь или погружаться во внѣшній ритуаль, или же заниматься комментированіемъ «гимновъ», которые, силою времени и обстоятельствъ, въ большинствѣ своемъ, превратились въ условные символы. Такимъ образомъ, какъ бы по закону сохраненія духовно-общественной энергіи, вялость религіозной жизни въ одной части общества тотчасъ же отразилась повышеніемъ степени ея интенсивности въ другой: изъ состоянія разсѣянія въ массахъ энергія религіозной жизни и мысли перешла въ состояніе сосредоточенія, какъ въ фокусъ, въ одной кастѣ, тѣмъ поставила ее въ соціальной іерархіи на такую высоту, сообщила ей такую власть и силу, подобныхъ которымъ не знаетъ исторія, въ сравненіи съ которыми, по

⁷ См. *Lefmann op. cit.*, Ss. 412—415.

справедливому замѣчанію Дейсена, даже власть папъ должна быть признана скромною ⁶. И—таково могущество власти, покоящейся на силѣ властной въ сознаниіи массъ идеи! — между тѣмъ какъ одни, неизбежные вездѣ и повсюду протестанты и скептики, жестоко и зло осмѣивали браминовъ, другіе, и притомъ несоизмѣримое съ первыми большинство, охотно признавали ихъ именно за то, за что они себя выдавали, видѣли въ этихъ былыхъ народныхъ «молитвенныхъ» и смиренныхъ «богомольцахъ» властныхъ намѣстниковъ и представителей боговъ на землѣ, чувственное и тѣлесное явленіе самого Брами, которымъ поэтому, на землѣ всѣ должны повиноваться точно такъ же, какъ боги повинуются Брамѣ на небѣ...

Мы уже сказали выше, что непререкаемый авторитетъ браминовъ покоился на томъ, что лишь они одни знали, какъ, какими жертвами и церемоніями, можно привлечь къ людямъ благоволеніе боговъ и лишь они одни умѣли правильно объяснять гимны, смыслъ которыхъ становился съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе непонятенъ. Однако,—не только на этомъ. Нѣтъ. Сверхъ этого, въ эпоху односторонняго преобладанія въ массахъ такъ называемой матеріальной культуры, лишь одни брамины имѣли славу свѣдущихъ, въ собственномъ смыслѣ «ученыхъ» людей, къ которымъ не только по необходимости, за отсутствіемъ другихъ учителей, но и добровольно шли въ науку. Въ этомъ отношеніи жизнь Индіи, въ изучаемую нами эпоху, представляетъ весьма своеобразную картину, на которую жизнь новѣйшихъ европейскихъ (особенно нѣмецкихъ) университетовъ, — такъ же достаточно характерная,—даетъ развѣ лишь отдаленный намекъ. Подобно тому, какъ европейское юношество, странствуя отъ университета къ университету, искало наиболѣе знаменитыхъ своимъ краспорѣчіемъ и ученостію профессоровъ,—такъ же точно и въ древней Индіи юноши странствовали повсюду, отыскивая наиболѣе прославленныхъ учителей, которымъ бы могли отдаваться въ вольное духовное рабство съ наибольшимъ довѣріемъ. Именно рабство! Ибо учитель-браминъ бралъ въ свою власть не только умъ ученика, но и его волю и, рядомъ съ изученіемъ Ведъ (изустнымъ, со словъ учителя), какъ необходимая составная часть

⁶ *Paul Deussen*, op. cit., 1-ter B. 1-te Abteilung, S. 166... das Brahmanentum... eine Rolle im indischen Kulturleben zu spielen gewusst hat, neben der die des Papstthums im Mittelalter zahn und bescheiden erscheint...

курса, проходило упражненіе воли въ послушаніи (такъ называемая Асрама): какъ бы въ отплату за свое ученіе, кромѣ божьей или менѣе крупныхъ подарковъ въ концѣ курса, ученикъ обязанъ былъ исполнять все, что прикажетъ учитель (стеречь скотъ, собирать подаванія и т. п.). По окончаніи курса, воспитанникъ могъ, по мѣрѣ своего проникновенія ученіемъ, избрать различные роды дальнѣйшей жизни. Онъ могъ остаться въ домѣ учителя. Могъ удалиться въ лѣсъ, чтобы тамъ смирять себя лишениями и подвигами, до самобичеванія включительно. Могъ, оставивъ все свое имѣніе (samnyâsin) начать странствовать, въ качествѣ нищаго (bhikshu). Но при этомъ разнообразія существовала общій типъ жизни или, такъ сказать, ея общая схема предназначенная для каждаго *двѣжды*, «дваждырожденнаго» (то-есть не-судры): 1) жизнь въ домѣ учителя (brahmapaçarin), 2) основаніе семьи (grihastha) 3) удаленіе (подъ старость) въ лѣсъ для подвиговъ (vanaprastha) и, наконецъ, 4) отказъ отъ собственности и жизнь подаяніемъ (samnyasin, bhikshu, parivraja). Такимъ образомъ, было, по замѣчанію Дейсена⁹, въ тенденціи браманизма подчинить «ашрамѣ» (асрама), то-есть привести въ послушаніе *всю жизнь* не только браминовъ, но *всѣхъ вообще аріевъ* Индіи.

Тѣ два-три вѣка, которые отдѣляютъ свѣтлую эпоху *Ведійской* религіозной поэзіи отъ времени *Упанішадъ*, то-есть времени разцвѣта браманистической философіи, обыкновенно сравниваютъ съ эпохою «переселенія народовъ» (въ Европѣ), когда жизнь приняла такъ же односторонне-вишній характеръ, а духовные, въ частности, религіозные интересы въ сознаніи народовъ угасли или отступили на задній планъ. Точно такъ же очень охотно обыкновенно проводятъ параллель между брамнискимъ режимомъ въ Индіи и режимомъ католическаго духовенства, во главѣ съ папою, въ средневѣковой Европѣ: тамъ и здѣсь, говорятъ, духовная жизнь перерождалась въ односторонній и мертвящій схоластицизмъ. Сравненія, въ общемъ, вѣрныя и притомъ первое—безъ всякихъ ограниченій. Но что касается послѣдняго, то, какъ бы много оснований не имѣли мы разсматривать режимъ духовной «касты» въ Индіи, какъ и въ Европѣ въ средніе вѣка, въ смыслѣ односторонности и причины духовнаго застоя¹⁰),—

⁹ *Ibid* S. 171: Es lag in der Tendenz des Brahmanismus, das ganze Leben der Brahmana's und womöglich aller Arya's zu einem solchen Asrama zu gestalten.

¹⁰ Генри Джорджъ, въ своей популярной книгѣ: „Прогрессъ и бѣдность“, перев. подъ ред. Шеллера (Михайлова), Сиб., стр. 606—609.

однако, нельзя, съ другой стороны, забывать и о томъ, что брамины должны же были имѣть въ себѣ нѣчто положительное, нѣчто такое, что, при полномъ отсутствіи въ ихъ рукахъ внешней власти и внутренней сословной организаціи, подчиняло имъ чисто духовно, весьма большое численно населеніе Индіи, не исключая и вліятельныхъ кшатріевъ. И это «нѣчто», могущественное средство держать во власти народъ, въ рукахъ браминовъ дѣйствительно было: мы разумѣемъ систематизированные и, въ значительной части, дополненные (философско-религіозными и ритуалистическими комментаріями) Веды, въ которыхъ заложена утонченнѣйшая, достаточно согласованная внутренно, при всѣхъ своихъ внѣшнихъ противорѣчіяхъ, и чрезвычайно выработанная въ деталяхъ религіозная философія, — «слово Божіе», индійцевъ, неизблемое основаніе ихъ культа и жизни, «богоугодной» и мирской, между которыми для индійцевъ, какъ извѣстно, отнюдь нѣтъ непроходимой пропасти.

II.

Организація Ведъ и ея основной принципъ.

Веды (то-есть знаніе, собственно знаніе богословское, которое, однако, въ Индіи, какъ, впрочемъ, и повсюду въ древнее время совмѣщало въ себѣ все я всякое), — исполнскій религіозный памятникъ, въ шесть разъ превосходящій по своему объему Библию, — въ томъ видѣ, въ какомъ они подлежатъ современнымъ европейскимъ ученымъ¹¹, суть не что иное, какъ собраніе богослужебныхъ книгъ браминовъ или, просто, «служебникъ» (*manuale*).

¹¹ Съ полнотою и обстоятельностью, не оставляющими желать большаго, вопросъ о составѣ и организаціи Ведъ разъясненъ *Deussenom* (*Deussen*) въ цѣломъ ряду его, замѣчательныхъ по отчетливости и точности, работъ (изъ которыхъ и отсылаемъ для ближайшаго ознакомленія съ предметомъ), а именно: 1) *Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*, Leipzig, 1883 (Ss. 1—47); 2) *Die Sūtra's des Vedānta oder die Çārtraka-Mīmāṃsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara, aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig, 1887 (Vorrede); 3) *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*: 1-ter B., 1-te Abt.—Leipzig, 1894; 1-ter B., 2-te Abt.—Leipzig, 1899; 4) *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, Leipzig, 1897 (Vorrede und Einleitung).

Они чрезвычайно сложны и разнохарактерны по своему составу: это поединно *silva silvarum*. Но мы легко можем ориентироваться въ нихъ, если взглянемъ на нихъ именно съ той точки зрѣнія, которой достигли теперь, то-есть если будемъ разсматривать ихъ, какъ дѣло браминовъ, всецѣло и строго опредѣлявшееся ихъ специальными задачами. Ибо и въ организациі того, что мы должны разсматривать какъ продуктъ непосредственнаго народнаго творчества предшествующей эпохи (гимны Ригъ-Веды), и въ составленіи новыхъ частей обширнаго сборника, есть своя *психологія*, очень ясная, которая, если мы поймемъ ее, сразу дастъ въ наши руки ключъ для пониманія организационнаго принципа этого замѣчательнаго религіознаго памятника.

Исключительное социальное значеніе браминовъ, какъ мы видѣли выше, опредѣлялось ихъ двоякой функціей: *педагогической* и *литургической*. Мы уже сказали все существенное о первой. Теперь, для пониманія принципа организациі Ведъ, намъ необходимо нѣсколько остановиться на второй.

Чтобы предпринятое дѣло было успѣшно, необходимо заранѣе привлечь къ нему и дѣтелю благоволеніе боговъ. А чтобы достигнуть этого, необходимо вознести къ нимъ молитву, сопровождаемую жертвой и,—главное,—необходимо сдѣлать все это, какъ *должно*, «по правилу». И прежде всего необходимо правильно *воззвать* къ божеству, назвать и призвать его: это знать только браминъ—«звываетель» (*hotar*), лучше котораго никто не могъ подо- брать изъ «священнаго писанія» соотвѣтствующій случаю стихъ. Далѣе призванному къ жертвѣ божеству необходимо было воздать подобающее ему величаніе, *возславить* его и воспѣть ему приличную пѣснь: это могъ сдѣлать только браминъ—«пѣвецъ», специально къ тому приставленный и тому обученный (*udgatar*). Наконецъ, жертву нужно было вознести и предложить божеству не какънибудь, а какъ подобаетъ, съ соотвѣтствующими приемами и причитаваемыми: это могъ сдѣлать опять-таки лишь специальный браминъ (*adhvaru*). У каждаго изъ этихъ браминовъ-специалистовъ были свои «служебники»: у одного собраніе «гимновъ», представляющихъ немалый запасъ всякихъ воззваній, обращеній и т. д., расположенныхъ такъ, что въ нихъ сравнительно нетрудно ориентироваться (это и есть *Ригъ-Веда*, съ ея *мандалами*, то-есть кругами или отдѣлами гимновъ); у другого— собраніе пѣсношій, опять таки удобно расположенныхъ въ дѣляхъ литургической ориентировки (это *Самъ-Веда*); наконецъ, у

третьяго—собрание стиховъ и краткихъ, по бôльшей части, темныхъ мистико-каббалистическихъ формулъ и причитаній, которыми приправлялись тонкіе оттѣнки жертвенныхъ манипуляцій (это—двѣ *Яджурь* или, какъ читаютъ другіе, *Ягурь-Веды*). Къ этимъ тремъ основнымъ Ведамъ, съ теченіемъ времени (гораздо позднѣе двухъ послѣднихъ, которыя сами появились позднѣе первой), присоединилась четвертая: *Атарва-Веда*, электической и сначала полуканонической сборникъ изъ разныхъ фрагментовъ, такъ сказать растерянныхъ первыми тремя Ведами и долгое время жившихъ лишь въ памяти народа, внѣ браминскихъ традицій и школъ, поэтому значительно искаженныхъ и, можетъ быть, даже намѣренно фальсифицированныхъ, въ тѣхъ или другихъ, стороннихъ браминамъ, цѣляхъ (особенно со стороны кшатріевъ, у которыхъ онъ былъ больше въ употребленіи, чѣмъ у браминовъ). Лишь позднѣе, чтобы придать этому послѣднему сборнику равный съ остальными канонической авторитетъ, его стали ставить въ связь съ *браманомъ*, то-есть верховнымъ браминомъ, жрецомъ-аблюдателемъ, который самъ не выполнялъ никакой специальной функціи при жертвоприношеніи, но надсматривалъ за правильностію дѣйствій трехъ непосредственныхъ его исполнителей. Нѣкоторое основаніе для этого сближенія брамана съ Атарва-Ведою, конечно, было: *въ извѣстномъ смыслѣ* электическая Атарва-Веда стояла выше всѣхъ другихъ Ведъ, изъ которыхъ заимствовала фрагменты, точно такъ же какъ и браманъ стоялъ выше другихъ, простыхъ браминовъ, изъ которыхъ каждый опирался лишь на свою Веду, тогда какъ онъ на всѣ три. Но связь эта, очевидно, чисто внѣшняя, которая, впрочемъ, — и притомъ именно своею условностію и внѣшнимъ характеромъ, — показываетъ, съ какою послѣдовательностію былъ проведенъ, при организаціи Ведъ, указанный нами принципъ.

Но литургическій принципъ организаціи Ведъ ведетъ насъ и дальше.

Недостаточно брамину-специалисту имѣть въ рукахъ соотвѣтствующій служебникъ, чтобы хорошо имъ пользоваться. Въ самомъ дѣлѣ, какъ бы хорошо служебникъ ни былъ составленъ и какъ бы, съ другой стороны, ни былъ обученъ и памятливъ браминъ, имъ пользующійся, но, при исполнскихъ разбѣрахъ книгъ, все же не легко было въ нихъ разбираться и въ каждомъ данномъ случаѣ ими пользоваться. Поэтому, кромѣ существенныхъ и основныхъ частей, то-есть кромѣ «собранія» (*samhitā*) воззва-

ний (стиховъ и гимновъ), пѣснопѣній, таинственныхъ формулъ,—кромѣ этого въ каждомъ служебникѣ сдѣланы необходимы еще дополнительные части, имѣющія значеніе, съ одной стороны, практическо-руководственное, указывающее, когда и какъ пользоваться «самхитами» (это—*brāhmanam*), а съ другой стороны—просто мнемоническое, помогающее, въ сжатомъ и синоптическомъ изложеніи, охватить памятью все существенное въ служебникѣ (*sūtagam*, — сутры, то-есть нитки, коротенькія двух-и трех-словныя строчки, съ очень значительнымъ, при сжатости, содержаніемъ). Такимъ образомъ, каждая Веда распалась на три части: «Самхиты», «Брāманы» и «Сутры».

Но и здѣсь еще не конецъ архитектоники Ведъ. По крайней мѣрѣ, одно изъ только-что указанныхъ нами подраздѣленій, «Брāманы», представляетъ изъ себя опять таки нѣчто сложное. Но литургическій принципъ, который велъ насъ чрезъ *silvaṃ silvaḡam* доселѣ, не покидаетъ насъ и теперь.

«Брāманы», какъ мы сказали, имѣютъ практическо-руководственное значеніе для браминговъ. Однако, браминъ,—развитой, сознающій и понимающій свое дѣло,—конечно, не можетъ удовлетвориться знаніемъ одной технической стороны его. Ему не достаточно знать, *когда, какъ и что* читать, пѣть или дѣлать, но необходимо знать еще и то, *почему* нужно дѣлать свое дѣло именно *такъ*, съ такими или иными манипуляціями и причитаціями, а не иначе. Вслѣдствіе этого въ «Брāманахъ», кромѣ описанія и опредѣленія для cadaго даннаго случая внѣшнотехнической стороны ритуала (*vidhi*,—предписанія, нѣчто въ родѣ нашихъ «требниковъ»), сдѣланы необходимы еще объяснительныя замѣчанія, указывающія на внутренній смыслъ тѣхъ или иныхъ церемоній. По силѣ этой необходимости, къ собственно «Брāманамъ» (*vidhi*), то-есть внѣшнимъ правиламъ и указаніямъ (*когда, какъ и что*), съ теченіемъ времени былъ присоединенъ непрерывный комментарий ритуала, принявшій въ свою очередь, два различныхъ направленія, обособленные и внѣшнимъ образомъ, какъ двѣ дополнительные части «Брāманъ», вторая и третья, при чемъ вторая носила историко-эзегетическій, миеологическій и полемическій, характеръ (*arthāvada*, то-есть «объясненіе»), а третья—преимущественно философскій, возводившій техническія опредѣленія ритуала и его историко-миеологическую основу къ свѣту высшей философской идеи и тѣмъ какъ бы доводившій Веду до конца (*vedānta*, то-есть конецъ Ведъ,—ко-

онецъ всего и всякаго, включеннаго въ нихъ, знанія). Такимъ образомъ, и «Брѣманы», въ свою очередь,—и все по тому же принципу,—распались на три части, изъ которыхъ одна излагаетъ правила или «предписанія» для церемоній, другая мотивируетъ ихъ указаніемъ на ихъ историко-мнеологическое происхожденіе, а третья вскрываетъ ихъ внутренній или идейный смыслъ, даетъ, такъ сказать, философію ритуала.

Этими подраздѣленіями, если не принимать во вниманіе болѣе мелкихъ и спеціальныхъ, организація *Ведъ* закончена и теперь открылась возможность весь громоздкій матеріалъ исполнскаго религіознаго памятника включить въ одну, удобную для обозрѣнія, общую схему, а именно:

I. <i>Rigveda</i>	}	A. <i>Samhita</i>	}	
II. <i>Sāmaveda</i>		B. <i>Brāhmanam</i>		a. <i>Vidhi</i>
III. <i>Yajurveda</i>				b. <i>Arthavāda</i>
IV. <i>Atharvaveda</i>				C. <i>Sūtram</i>

Конечно, не всѣ части *Ведъ* имѣли (для индійцевъ) и имѣютъ (для европейскіихъ ученыхъ) одинаковое значеніе. Мелкія ритуалистическія подробности, перечни заклинательныхъ формулъ и т. д.,—все это конечно, далеко не то, что изложеніе основъ вѣроученія. Потокъ религіозной жизни индійцевъ, въ своей исторіи, раздробился на множество рукавовъ,—хотя его *мазное русло* все же можно опредѣлить съ ясностью. Именно оно опредѣляется тѣми частями неисчерпаемаго религіознаго памятника, которыя въ нашей схемѣ отмѣчены курсивомъ: религіозная мысль впервые съ достаточною ясностью выразилась въ Самхитѣ *Ригъ-Веды*, прошла чрезъ «Брѣманы» (особенно—такъ же «Брѣманы» *Ригъ-Веды*) и, такъ сказать, излилась въ Ведантѣ. Поэтому, какъ *Ригъ-Веда* имѣетъ значеніе основнаго (и въ сущности единственнаго) вполне надежнаго источника для изученія жизни религіознаго сознанія въ первый, раннѣйшій періодъ индійской религіозной исторіи, такъ Веданта, «конецъ *Ведъ*», имѣетъ преимущественное значеніе для изученія жизни религіознаго сознанія въ эпоху возникновенія браманизма и послѣдующія, вплоть до начала его дѣйствительнаго историческаго конца (то-есть упадка и окончательной утраты вліянія). Поэтому на Ведантѣ намъ необходимо здѣсь остановить свое вниманіе нѣсколько долѣе.

Веданту часто отождествляют съ Упанишадами и, поэтому, одно слово ставят на мѣсто другого. Для этого, какъ сейчасъ увидимъ, есть нѣкоторыя основанія, но все же это не совсѣмъ такъ,—не вполне точно. Веданта обширнѣе Упанишадъ. Ведантою въ общемъ смыслѣ, называется тотъ разносоставный и разнохарактерный матеріалъ, тѣ, болѣе или менѣе толковыя, болѣе или менѣе глубокія, размышленія о сущности, символическомъ и философскомъ значеніи индійскаго ритуала, которыя первоначально предназначались для отшельниковъ (*агапуака*), какъ нѣкоторая замѣна самаго ритуала, недоступнаго для людей, находящихся въ лѣсу или въ пустынѣ (поэтому они и назывались такъ же «араньяками», то-есть предназначенными для отшельниковъ, людей уединенныхъ): на мѣсто невозможнаго для отшельника участія въ культѣ или его исполненія рекомендуется простое размышленіе о немъ. При этомъ людей, наиболѣе надрѣнныхъ отъ природы склонностію и способностію къ философствованію, такія размышленія иногда наводили на свои собственныя и иногда очень глубокія философскія идеи. Къ этому присоединялась работа «школы». И вотъ все это мало-по-малу заносилось въ тѣ части Брѣманъ, которыя назывались «араньяками», а потомъ, вслѣдствіе естественнаго расширенія смысла, стали называться «ведантою». Но изъ этой разносоставной смѣси, разраставшейся съ чрезвычайно быстротою, позднѣе были выдѣлены лучшія, наиболѣе глубокомысленныя и философичныя, части, которыя и образовали Веданту въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ или *Упанишадъ*. Такимъ образомъ, *Упанишадъ суть лучшая часть Веданты* (если подъ этою послѣднею разумѣть вмѣстѣ и Араньяки и Упанишадъ, словомъ, всю третью часть «Брѣманъ»).

Но что такое собственно Упанишадъ? Что означаетъ самое это слово?

Мнѣнія ученыхъ, туземныхъ и европейскихъ, по вопросу объ этимологіи этого слова, расходятся¹². Но несомнѣнно, что оно

¹² Наиболѣе заслуживаютъ вниманія два объясненія: 1) *Upanishad*. отъ *Sad*—свидѣть, первоначально значить *засѣданіе, собраніе* и именно *въ интимномъ кругу* (*упа* означаетъ *близость*), а потомъ уже—*цѣль* и *предметъ*, ради которыхъ собираются, *тайное ученіе* о немъ и т. д., подобно тому какъ лат. *collegium*, тоже означающее собственно *собраніе*, стало (въ нѣм. университетсахъ) обозначать и *цѣль* собранія и *предметъ*, которому оно посвящено («лекція», «урокъ» и «запись лекцій» студентами и т. д.) 2) *Upani-*

содержить въ себѣ указаніе на нѣчто *тайнственное*. Это основное значеніе популярнаго термина можно раскрывать въ различныхъ отношеніяхъ: учитель предлагалъ свое «тайнственное» ученіе не повсюду, но въ укромныхъ «тайнственныхъ», мѣстахъ и не всѣмъ, но лишь людямъ испытаннымъ, искушеннымъ подвигами послушанія («ашрамы») и тѣмъ доказавшимъ свою способность принять «тайну» ученія; далѣе, онъ сообщаетъ его въ такихъ словахъ и выраженіяхъ, которыя, при своей внѣшней простотѣ, скрываютъ въ себѣ глубокой, «тайственный» смыслъ и т. д. Но при этой подвижности и растяжимости общаго смысла термина, путемъ анализа словосочетаній, въ какихъ онъ употребляется, можно установить три основныхъ его значенія, а именно: 1) тайнственное *слово* или формула; 2) тайственный *текстъ* или ученіе и, наконецъ, 3) тайственный (=аллегорическій) *смыслъ*. Развитие понятія, несомнѣнно, шло отъ перваго значенія къ послѣднему: сначала, въ цѣляхъ сохраненія «тайны», былъ выработана запасъ краткихъ словъ и формулъ, которыя, затѣмъ, при изустной передачѣ; комментировались болѣе подробными поясненіями («тексты», «ученія») и, наконецъ, вмѣстѣ съ послѣдними, слагались въ болѣе или менѣе длинныя изложенія, съ условнымъ и растяжимымъ аллегорическимъ смысломъ.

Упанишадами «слово Божіе» (Ṣrutī,—откровеніе и слово Божіе) индійцевъ, то-есть ихъ каноническое или «священное» писаніе, заканчивается. Далѣе начинается уже слово человѣческое (Smṛitī, «преданіе»), хотя и опирающееся на «откровеніе (Ṣrutī), однако допускающее въ свой составъ и соображенія ума человѣческаго. Таковы: *Магабхарата*, *Бхагаватъ-Гита* (эпизодъ изъ Магабхараты), *Книга законовъ Ману* и, наконецъ, «системы» философскія. Эта литература уже далеко выходитъ за эпоху возникновенія браманизма и, поэтому, интересоваться насъ здѣсь не можетъ. Только одна изъ философскихъ школъ, а именно вторая

śhad (первоначально тоже, что *Uṛiṣanā*—почтеніе, благовѣніе) означаетъ *почтительное* или *благоговѣнное разсмотрѣніе* (*изученіе* и т. д.) *Брахми* или *Атмана*. Первое объясненіе есть объясненіе традиціонное. Второе недавно предложено *Ольденбергомъ* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 50, 1896, S. 457 und folg.). *Первое объясненіе* *вырождается*,—уже по одному тому, что оно согласно съ принятымъ въ Индіи (народнымъ,—хотя *Шанкара* объяснялъ иначе) значеніемъ слова. Его же держится (вопреки *Ольденбергу*) и авторитетный *Дейсенъ*: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 11—16.

Миманза (Śāṅkara—mīmāṃsā, Uttara—mīmāṃsā), какъ *прямое продолженіе и дальнѣйшее развитіе* той же идейной основы, какая заложена въ Упанишадахъ, должна еще остановить здѣсь наше вниманіе.

Основатель этой школы, иѣкій Бадарайяна, опираясь, главнымъ образомъ на каноническую Веданту, изложилъ въ формѣ «сутръ» (Брама-Сутры или Веданта-Сутры) все существенное содержаніе канонической Веданты, придавъ ей, чрезъ это, характеръ и форму философско-теологической системы. Такъ какъ, однако, эти «сутры» (=нити, то-есть краткія двух- и трех-словныя строчки) всего чаще выражаютъ не самое существенное, но лишь самое замѣтное для памяти, суть по выраженію Дейсена не *Schlagworte* но лишь *Stichworte*, то безъ комментарія они часто совершенно непонятны. Такимъ образомъ, комментаріи къ нимъ явились дѣломъ не роскоши, а необходимости. Замѣчательнѣйшій изъ нихъ, комментарій извѣстнаго Шанкары, жившаго въ VII—VIII вв. послѣ Р. Хр., единственно доступный современнымъ ученымъ въ полномъ составѣ, образуетъ съ Веданта-Сутрами Бадарайяны какъ бы одно цѣлое, одну философско-догматическую систему, въ отношеніи къ которой «сутры» являются тѣмъ же, тѣмъ нитки (утокъ), вводимые «челнокомъ» въ «основу» ткани, служатъ въ отношеніи къ этой послѣдней.

Несмотря на то, что Комментарій Шанкары отдѣленъ многими столѣтіями отъ раннѣйшихъ Упанишадъ, — сколькоими именно неизвѣстно, такъ какъ хронологія не только Упанишадъ, но даже и Брама-Сутръ Бадарайяны, не менѣе темна и запутанна, тѣмъ и хронологія Ригъ-Веды, — несмотря, говоримъ, на это разстояніе между источниками, историкъ религіознаго сознанія, характеризую ученіе браманизма, можетъ спокойно и довѣрчиво пользоваться какъ Упанишадами, такъ и Сутрами Веданты (или Брама-Сутрами), вмѣстѣ съ нераздѣльно съ нимъ связаннымъ твореніемъ знаменитаго индійскаго комментатора, ибо идейная основа ихъ, какъ мы уже говорили, въ сущности одна и та же: *Веданта* Бадарайяны и Шанкары, въ отношеніи къ *Ведантѣ* Ведъ (=Упанишадамъ) есть то же, что у насъ и вообще въ христіанскихъ исповѣданіяхъ «система» (или учебникъ) догматическаго богословія въ отношеніи къ Священному Писанію ¹³.

¹³ Въ трудахъ Дейсена, перечисленныхъ нами выше, мы имѣемъ, полный и незамѣнимый по обработкѣ (повсюду *индексъ*, синонтическія таблицы и

III.

Первая (неудавшаяся) попытка Индійскаго религіознаго сознанія подняться надъ миеологическимъ міросозерпаніемъ: концепція Праджапати.

Если послѣдовательно, одинъ за другимъ, мы прочитаемъ изъ Ведъ два отрывка,—одинъ изъ древнѣйшихъ гимновъ Ригъ-Веды, а другой изъ Упаншадъ,—то ясно увидимъ, какое громадное различіе, по характеру и формѣ, существуетъ между началомъ и «концомъ» Ведъ: тамъ мышленіе существенно миеологическое, здѣсь метафизическое или спекулятивное. Переходъ отъ перваго къ послѣднему, какъ мы сказали, былъ дѣломъ естественнымъ и даже неизбѣжнымъ. Но въ жизни народовъ, какъ и въ жизни отдѣльнаго человѣка, переходъ отъ дѣтски-наивныхъ олицетвореній къ философіи не совершается внезапно, скачкомъ и между мышленіемъ миеологическимъ и собственно-философскимъ всегда бываетъ переходная ступень. Такъ и въ Индіи конецъ Ведійскаго періода и начало эпохи возникновенія Браманизма мы должны разсматривать какъ именно *переходную ступень*, когда образность уже поблекла, а мысль еще не окрѣпла и на жизнь религіознаго сознанія, поэтому, спустился туманъ религіознаго мистицизма, развитіе котораго шло параллельно осложненію культа. Этотъ мистицизмъ, который точнѣе можно назвать литургическимъ мистицизмомъ, сказался уже въ гимнахъ Ригъ-Веды, посвященныхъ спеціально-культовымъ божествамъ: Агни, Сома, Бригаспати и др. Но еще яснѣе онъ выразился въ *Бріманакъ*. Зародыши позднѣй-

самые подробные конспекты, дѣлающіе пользование книгами, несмотря на ихъ обширность, чрезвычайно удобнымъ), компендіумъ для изученія философіи брамаизма: *Упанишадъ* и *Веданты* переведены имъ почти въ полномъ составѣ, а изъ *Браманъ* и позднѣйшихъ *Ведъ* (особенно *Атарава-Веды*), необходимыхъ для изученія *переходнаго періода отъ Ведійской религіи къ Браманизму*, сдѣланы въ его *Исторіи* обширныя извлеченія, въ которыхъ приведено все существенное и характерное для исторіи переходной индійской мысли (но не ритуала). Послѣ трудовъ Дейсена знаменитый въ свое время переводъ Упаншадъ, сдѣланный *Максомъ Мюллеромъ* (*Sacred Books of the East*, voll. 1 и XV, 1879 и 1884 гг.), хотя и не потерялъ своей научной цѣнности, но несомнѣнно въ значительной мѣрѣ утратилъ былую популярность, такъ какъ онъ несравненно менѣе удобенъ для пользованія (вслѣдствіе отсутствія *обвертннй* содержанія, *симпатическихъ* таблицъ, *индексовъ* и проч., что въ такомъ обилии, имѣется въ трудахъ Дейсена).

шаго пантеистическаго умозрѣнія, которое развѣртывается во всѣхъ подробностяхъ лишь въ *Упанишадахъ*, здѣсь, правда, еще скрыты подъ формою мистико-символическаго толкованія культа и его сложной техники. Однако, если мы хотимъ понять браманизмъ, съ его характерными для исторіи Индіи особенностями, въ его генезисѣ, мы не можемъ не коснуться *Браманъ*, которыя, впрочемъ, и сами-по-себѣ, со стороны чисто психологической, представляютъ крупный интересъ. По *Браманамъ* мы можемъ прослѣдить не только тѣ ступени, по которымъ религіозная мысль поднималась отъ мнѣологическаго міросозерцанія къ религіозно-умозрительному міропониманію, но такъ же и тѣ психологическіе процессы, посредствомъ которыхъ совершалось это восхождение.

Первая ступень подъема есть концепція *Праджапати* (= «Владыка созданій»), удерживающаяся пока еще на существенно мнѣологической почвѣ, но уже проникнутая характернымъ для религіозной мысли этого періода стремленіемъ къ единству.

*Праджапати*¹⁴ впервые опредѣлился предъ религіознымъ сознаніемъ, какъ *золотой ростокъ*, который, неизвѣстно когда и какъ, возросъ на первоводѣ (первоначало, изъ котораго все). Сначала онъ былъ одиночекъ, но онъ захотѣлъ умножиться, — воспроизвести себя въ другихъ золотыхъ росткахъ, а чрезъ нихъ и въ другихъ вещахъ, во всемъ мірѣ. И это было для него возможно — чрезъ *тарасъ*. Понятіе *тарасъ*а, свойственное преимущественно древнѣйшимъ *Браманамъ*, есть специально-индійское понятіе. Его реально-чувственная основа была дана процессомъ выснаживанія (птицею яйца). Но такъ какъ сущность этого послѣдняго процесса есть развитіе теплоты, а теплота въ знойной Индіи есть причина страданій, упадка силъ и изнеможенія, то понятіе *тарасъ*а было развито мало-по-малу именно въ эту сторону и въ этомъ направленіи и, наконецъ, перешло въ понятіе самоистощенія, самобичеванія, самоотреченія, самоотчужденія (различныхъ формъ аскетизма), — ради другихъ созданій. Примѣненное къ *Праджапати*, это понятіе дало концепцію его самоотреченія ради міра, самоотверженнаго самораскрытія его въ мірѣ: изъ отдѣльныхъ органовъ или частей *Праджапати*, которые отпадали отъ ослабѣвшаго, вслѣдствіе трудныхъ подвиговъ *тарасъ*а,

¹⁴ *Deussen*: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1-er Bd. 1-te Abt., Ss. 181—239.

тѣла, образовались всѣ элементы и вещи міра, весь міръ и всѣ міры. Такимъ образомъ, по этой концепціи, міръ, во множественности своихъ явленій, есть не что иное, какъ безконечно умноженный чрезъ самовоспроизведеніе и распавшійся въ каждомъ вновь воспроизведенномъ явленіи своемъ на свои части единый Праджapati. И какъ его самораскрытіе въ міръ совершилось силою taras'a, который мыслится нераздѣльно съ выполнениемъ различныхъ приѣмовъ сложнаго ритуала, такъ и возстановленіе изначальнаго единства, — не дѣйствительное, а въ созерцаніи, то-есть возвышеніе къ пониманію міра не въ его множественности, а въ его единствѣ,—возможно опять-таки лишь чрезъ ритуаль и жертву: «кто приноситъ жертву», говоритъ одинъ текстъ, «тотъ возстановляетъ Праджapati въ его единствѣ и дѣлости»¹⁵. И боги непрестанно дѣлаютъ это. Такимъ образомъ, въ индійское религиозное сознаніе впервые вступила мысль, что въ сущемъ двѣ стороны: зримая, постижимая, именуемая, и—незримая, непостижимая, неизреченная.

Золотой ростокъ Праджapati, какъ мы сказали, родился изъ первоводы и, слѣдовательно, онъ ни въ какомъ случаѣ не могъ быть мыслимъ съ чертами самобытности и безусловности. И дѣйствительно признаки абсолютности не только совершенно отсутствуютъ въ его концепціи, но ему усвояются признаки прямо противоположные, — хотя и подъ миеологическою оболочкою. И во-первыхъ, какъ опредѣленно говорятъ тексты, лишь одною своею половиною Праджapati безсмертенъ, другою же, поскольку, то-есть, онъ перешелъ во множественное бытіе міра, онъ самъ смертенъ и «тѣмъ, что есть въ немъ смертнаго, онъ трепещеть смерти». Правда, все существующее (мы увидимъ дальше, что въ томъ числѣ и вода, изъ которой онъ вышелъ, — по нѣкоторому миеологическому *tour de force*) вышло изъ него, имъ «создано». И тѣмъ не менѣе, онъ все же лишь первый среди своихъ созданій,—особенно среди опять-таки имъ «созданныхъ» боговъ. Въ отношеніи къ послѣднимъ онъ въ собственномъ смыслѣ «первый между равными». Онъ тридцать-четвертый, въ дополненіи къ тридцати-тремъ божествамъ Ведійскаго пантеона. Онъ четвертый въ дополненіе къ тремъ главнымъ божествамъ сферъ: земной (Агни), воздушной (Вайю) и небесной (Сурья). Въ лучшемъ случаѣ, онъ лишь руководитель, мудрый совѣтникъ боговъ

¹⁵ *Ibid.*, 190.

и верховный вершитель ихъ разногласій и споровъ. Съ другой стороны,—и это главное,—онъ, какъ источникъ всего, есть вмѣстѣ и источникъ зла. Вопросъ о злѣ (*pidhe tv kakhon*) искони тревожилъ человѣческую мысль. Но первоначально (въ Ведійскій періодъ) индійцы довольствовались лишь тѣмъ, что констатировали фактъ существованія зла и указывали формы его проявленія, при чемъ силы зла гипостазировали въ образъ демоновъ. Но теперь, въ концепціи Праджapati, въ немъ именно была указана и первоначальная причина, такъ сказать демонства демоновъ: «создавъ боговъ изъ дыханія устъ ствоихъ, Праджapati,—говоритъ текстъ,—создалъ демоновъ «изъ противоположнаго», при чемъ у него въ глазахъ потемнѣло, откуда онъ тогда же заключилъ, что должно быть онъ ошибся и создалъ нѣчто дурное»... Странная и грубая концепція, которая, при сопоставленіи съ несомнѣнною условностію Праджapati, показываетъ, что, хотя религіозное сознаніе на этой ступени уже и проникнуто философскимъ и, частію, монистическимъ стремленіемъ (къ единству), однако, въ сущности стоитъ еще на миеологической почвѣ.

Концепція Праджapati была слишкомъ недостаточномъ для того, чтобы удовлетворять хотя бы даже такое несовершенное религіозное мышленіе, каково мышленіе авторовъ *Брiманъ* и ихъ современниковъ ¹⁶. Поэтому, параллельно съ ея развитіемъ, идетъ

¹⁶ Что концепція Праджapati держалась еще существенно-миеологической почвы, это ясно видно уже и изъ того, *какимъ языкомъ* говорятъ о немъ *Брiманъ*: это всецѣло языкъ миеа, а не философской рефлексіи, хотя послѣдняя уже и пробивается чрезъ оболочку миеа. Чтобы дать понятіе о языкѣ этой своеобразной литературы, мы приведемъ здѣсь въ переводѣ два отрывка—изъ двухъ разнохарактерныхъ *Брiманъ*.—„У Праджapati явилось желаніе: „хочу разрости и быть многократнымъ (умножиться)“«. И онъ разгорячилъ себя (чрезъ *tapas*). И послѣ того, какъ онъ разгорячилъ себя (= погрузился въ *tapas*), онъ сотворилъ эти міры: землю, воздушное пространство, небо. Надъ этими мірами распростерся онъ, какъ насѣдка (букв.: сталъ высиживать ихъ). Изъ нихъ, послѣ того, какъ онъ распростерся надъ ними, возникли три свѣтила: *Аgni* изъ земли, *Вайю* (вѣтеръ, представитель яснаго воздушнаго пространства) изъ воздуха, *Адитью*—изъ неба. Тогда онъ распростерся и надъ этими свѣтилами (сталъ высиживать ихъ) и изъ нихъ, послѣ этого, возникли три *Веды*: *Ригъ-Веда* изъ *Аgni*, *Яджуръ-Веда* изъ *Вайю*, *Сама-Веда* — изъ *Адити*. Онъ распростерся надъ этими Ведами (сталъ ихъ высиживать) и изъ нихъ, послѣ этого, возникли три ясности: *bhur* изъ *Ригъ-Веды*, *bhuvar* изъ *Яджуръ-Веды*, *svar* изъ *Сама-Веды*. Онъ распростерся надъ этими ясностями (или: свѣтами) и послѣ этого, изъ нихъ возникли три буквы,

рядъ попытокъ исправить эту концепцію. Но такъ какъ эти попытки касаются не существа, а лишь формы, то всё онѣ остаются равно неудачными и бессильное мышленіе, потерпѣвъ неудачу, всякій разъ все снова и все съ ббльшею стойкостью возвращается къ основной концепціи, то-есть къ концепціи литургической.

И прежде всего, хотя Праджapati происходилъ изъ перво-воды, однако, — такова первая поправка, — самъ онѣ иногда считался (впрочемъ, въ штрихахъ бѣглыхъ и робкихъ) «творцомъ» первоводы: онѣ сначала «создалъ» воду, чтобы затѣмъ изъ нея явиться въ формѣ золотого ростка. Затѣмъ, — другая поправка, — въ Праджapati указывалась нѣкоторая внутренняя, метафизическая основа, которая дѣлала какъ бы излишнимъ выведение его изъ первоводы: онѣ есть не что иное, какъ первое явленіе «не-сущаго» (a—sad), которое было понято конкретно, какъ семь элементарныхъ дыханій жизни, составившихъ изъ

именно: *a, u, m*. Онѣ сочетали ихъ воедино и образовалось слово: *Om*. По сему и бормочетъ (*summt* = жужжить) браминъ: *Om! Om!* Ибо *Om* есть небесный міръ. *Om* есть тотъ, кто горитъ и свѣтитъ тамъ (солнце). Тогда уготовалъ Праджapati жертву, взялъ ее и вознесъ. Съ Ригъ-Ведою совершилъ онѣ служеніе *hatar'a*, съ Яджуръ-Ведою—служеніе *adhvaru*, съ Самаведою—*udgatar'a*. И что въ этой тройкой наукъ есть яснаго (изъ той ясности, ка-кая есть въ нихъ),—изъ этого онѣ сдѣлалъ служеніе Брамана (то-есть главнаго брамина)⁴ и т. д. *Aitareya-brāhmanam* 5, 32—у *Deisena*, стр. 183.—Кромѣ интереснаго объясненія происхожденія таинственнаго слова *Om*, приведенный отрывокъ характеренъ еще въ томъ отношеніи, что онѣ показываетъ, какъ настойчиво браминны возводили свои ритуальныя функціи, въ ихъ четырехъ основныхъ различіяхъ, къ самому верховному Божеству. Другой отрывокъ, который мы сейчасъ приводимъ, такъ же миеологиченъ по своему характеру, но въ исторіи „созданія“ міра представляетъ значительное отступленіе отъ приведенной (господствующей) редакціи этого сказанія. „Праджapati“, — читаемъ мы въ (*atapatha-brāhmanam* 7, 5, 2, 6 у *Deisena*, 189,— „былъ этотъ міръ въ началѣ, только одинъ. Въ немъ явилось желаніе: „создамъ пищу, разроствусь (умножусь)“⁴. Тогда создалъ онѣ изъ дыханія своей жизни животныхъ, именно: изъ *manas* (рѣшеніе, размышленіе, разумокъ голова)—человѣка, изъ глаза—лошадь, изъ дыханія—корову, изъ уха—овцу, изъ рѣчи—козу. И такъ какъ онѣ создалъ ихъ изъ дыханій жизни, то и говорятъ: животныя суть существа одушевленные (дыханія жизни, дышущія жизни—*Lebenshaube*). *Manas* есть первое изъ дыханій жизни“ и т. д. — Въ этихъ отрывкахъ, какъ и повсюду въ *Brāhmanas*, мы видимъ борьбу едва зародившейся рефлексіи съ хаосомъ миеологической образности. И вотъ на такой-то именно почвѣ и выросла концепція Праджapati, которую мы разсматриваемъ, какъ первую, слышкомъ еще неудачную, попытку, подняться надъ миеологическимъ міросозерданіемъ къ философскому пониманію Единаго.

себя, по своему сложеніи, единый духъ, Пурушу, онъ же и Праджапати¹⁷. Далѣе, была сдѣлана смѣлая попытка понять Праджапати, какъ самосущую и самоопредѣляющуюся волю (панаас = рѣшеніе и вмѣстѣ сокровенная мысль = λόγος ἐνδιὰθετος), которая создала міръ, породивъ его, какъ мысль рождаетъ слово (vas = λόγος προφορικός): Праджапати, съ этой точки зрѣнія, есть нѣчто подобное гипостазированной волѣ позднѣйшихъ нѣмецкихъ «волютаристовъ» (Шоненгауера и Гартмана). Наконецъ, — послѣдняя поправка, которую можно считать господствующею, — Праджапати былъ понятъ и опредѣленъ, какъ годичный кругъ жертвы или какъ сама всемогущая, надъ богами, людьми и всею природою, жертва, взятая разомъ во всѣхъ формахъ своего годичнаго измѣненія, такъ что въ концепціи Праджапати гипостазировались вмѣстѣ и годъ и жертва. «Мотивы этого послѣдняго отождествленія», — пишетъ Дейсенъ¹⁸, — «открыть не трудно: Праджапати, владыка созданій, есть первонификація творческой силы природы, поскольку она обнаруживается въ теченіе года въ продуктахъ каждаго времени года. Но какъ люди живутъ дарами года, такъ и боги живутъ повторяющимися въ теченіе годичнаго оборота жертвами. Теперь, Праджапати есть хранитель не только людей, но и боговъ. Поэтому, какъ для людей онъ создалъ годъ и его продукты, такъ для боговъ — жертву, въ концѣ концовъ вполнѣ исчерпывается въ этихъ своихъ созданіяхъ и, такимъ образомъ, самъ онъ, въ строгомъ параллелизмѣ, становится вмѣстѣ и годомъ и жертвою». Какъ видимъ, эта концепція вмѣстѣ и натуралистическая и литургическая. И она, повторяемъ, есть концепція господствующая.

Въ исторіи религіознаго сознанія индійцевъ концепція Праджапати имѣетъ значеніе не сама по себѣ, но именно какъ переходная ступень, — значеніе, говоря иначе, не положительное, но отрицательное. Всмотриваясь въ это божество, индійская мысль не открыла въ немъ никакихъ положительныхъ предикатовъ истиннаго Божества. Но зато она сознала, кѣмъ истинное Божество не можетъ быть и какъ оно не должно быть представлено и мыслимо. Божество не человѣкъ, не міръ и даже не боги, но то, что въ нихъ и за ними. *Не-боги, не-божественное* —

¹⁷ Ср. характерное извлеченіе изъ *Śatapatha-brāhmanam* (6, 1, 1) у Дейзенъ'a, *ibid.*, 199.

¹⁸ *Ibid.*, 208—209.

вотъ Божество ¹⁹. Научившись изъ безплодныхъ попытокъ остановиться на Праджapati, какъ на истинномъ и верховномъ Божествѣ, лишь тому, какъ не должно мыслить о немъ, религиозное сознание именно чрезъ то самое созрѣло для того, чтобы отсюда сдѣлать еще усиліе и подняться еще ступенью выше. И здѣсь,—дѣйствительная ступень подъема,—Божество предстало ему уже въ своихъ истинныхъ аспектахъ: съ одной стороны, какъ начало космическое, какъ верховный объективный принципъ дѣйствительности, съ другой, какъ субъективное откровеніе этого принципа,—какъ *Атманъ* и какъ *Брама* ²⁰.

IV.

Дѣйствительный подъемъ религиознаго сознанія Индіи надъ мнѳологическимъ міросозерцаніемъ: 1) концепція Атмана, какъ единого, духовнаго космическаго Первопринципа.

Основное и первоначальное значеніе трудно переводимаго слова *Атманъ*, какъ бы филологи ни расходились въ его объясненіи ²¹,

¹⁹ Ср. Eduard von Hartmann: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, Berlin, 1882, s. 275.—Darum gebe ich ja,—такъ разсуждаетъ Гартманъ, ставъясь на точку зрѣнія индійца эпохи возникновенія браманизма, — Surya, Indra und Agni als Götter auf, weil in ihnen der eigentliche Gott sich *nicht als Gott* in seinem höchsten und eigentlichsten Sinne, *sondern als Nichtgott* offenbart etc.

²⁰ У индологовъ ведется споръ о томъ, развивались ли концепція *Атмана* и *Брамы* параллельно (какъ думаетъ *Ольденбергъ*), или одна развилась изъ другой (какъ думаетъ *Дейсемъ*, *ibid.*, 282—5, признающей, что именно Атманъ развился изъ Брамы). Но такъ какъ безспорныхъ текстуальныхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса, въ томъ или другомъ смыслѣ, нѣтъ, а съ отвлеченно-философской точки зрѣнія можно поддерживать какъ мнѣніе *Дейсема*, такъ и мнѣніе, радикально противоположное, то-есть, что *Брама*, какъ субъективное истолкованіе объективно-космическаго (очевидно, уже прежде существовавшаго) *Атмана*, опредѣлился поздиѣ (ср. *Hartmann*, *op. cit.*, 276—7), то, повидимому, всего естественнѣе и сообразнѣе съ дѣйствительнымъ положеніемъ дѣла разсматривать образованіе представленій объ Атманѣ и Брамы, какъ *два параллельные процесса*, что мы и дѣлаемъ.

²¹ Отъ *an*=дышать, *at*=идти, *av*=*vā*=луть, вѣять и т. д. *Дейсемъ* (*ibid.*, 285 und folg.) находитъ въ словѣ *atman* оригинальное (и даже исключительное) сочетаніе *двухъ мѣстоименныхъ корней*: *a + ta*=*это я=самость*. Во всякомъ случаѣ, какъ справедливо пишетъ *Гартманъ* (*op. cit.*, 276), im Sanscrit das Wort *Atma* oder *Atman* verliert die Bedeutung von *Athem*, *Hauch*, *Seele* oder *Geist* viel früher als etwa das Wort πνεῦμα im Griechischen und

во всякомъ случаѣ характера субъективнаго: именно «это я», моя «собственная самость», въ отличие отъ всего того, что есть во мнѣ не-я, мнѣ внѣшнее и чуждое,—вотъ идейное зерно понятія. Человѣкъ,—такъ объясняютъ это понятіе одинъ позднѣйшій памятникъ,—прежде всего есть внѣшне-чувственное явленіе, «тѣло». Но «тѣло» есть лишь оболочка, скрывающая нѣкоторую существенность: если мы отбросимъ ее (мысленно), то останется нѣкоторая, живая и дышущая, «самость». Но и это есть лишь оболочка, въ которой скрыта своя «самость»,—нѣчто познающее и разсуждающее. Въ немъ опять своя «самость», которая уже не можетъ быть объектомъ познанія и лишь чувствуется нами самими, какъ центръ нашей жизни и радость ²².

Однако, это, субъективное по своему первоначальному значенію, понятіе *атмана* въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи получаетъ объективно-космическій смыслъ. Мы видимъ, впрочемъ, изъ только что приведенной справки, что уже и въ чисто субъективной сферѣ понятіе *атмана* есть понятіе подвижное и относительное: это—наше тѣло въ противоположность внѣшнему міру, туловище—въ противоположность членамъ и органамъ, душа—въ противоположность тѣлу, существенное или сущность—въ противоположность несущественному въ насъ. Такъ, говоримъ, уже въ чисто субъективной сферѣ. Но будучи переносимо, по мѣрѣ своего дальнѣйшаго развитія, за ея предѣлы, оно получило еще болѣе условное и относительное значеніе: атманъ, по этому позднѣйшему употребленію, есть вообще «самость» (=самая *суть*) предмета—въ противоположность всему тому въ немъ, что не есть онъ самъ. Понятіе атмана сдѣлалось, такимъ образомъ, не только условнымъ и относительнымъ, но и отрицательнымъ, лишеннымъ, само по себѣ, всякаго содержанія и получающимъ содержаніе лишь въ зависимости отъ того, чтó оно отрицаетъ и чему противопоставляется ²³. Но именно такой его характеръ и сдѣлалъ его какъ нельзя болѣе пригоднымъ для выраженія того умозрительно-

geht in die Bedeutung von Selbst, *αὐτός*, ipse über; aber es geht auch weit über die Bedeutung des Pronomen *reflexivum* hinaus, und schwingt sich zur Bezeichnung der höchsten metaphysischen Abstraction empor, welche wir nur durch die Worte Wesen oder Absolutes wiedergeben können. Mit dieser Abstraction ist das Atma doch zunächst nur negativ bestimmt als Nichtich und Nicht-dieses.

²² Deussen, op. cit., 287.

²³ Подобно понятіямъ позднѣйшей философіи: Substantia, Ding-an-sich etc.

богословскаго понятія о Божествѣ, какъ *не-божественномъ* («не-боги»), о которомъ мы говорили выше. Въ этомъ терминѣ, именно вслѣдствіе его крайней пустоты и абстрактности, религиозное сознаніе индійцевъ впервые нашло для себя ту точку опоры, которой доселѣ тщетно искало и вотъ почему, когда оно нашло это понятіе, оно положило его въ основу своихъ дальнѣйшихъ утонченныхъ богословскихъ спекуляцій.

Что же такое Атманъ, какъ специально-религиозное или, частнѣе, специально-богословское понятіе?

Такъ какъ понятіе Атмана, само по себѣ, какъ мы только что видѣли, пусто и безсодержательно, то, очевидно, оно могло дойти до сознанія религиозныхъ мыслителей Индіи, именно лишь просвѣчивая чрезъ другія понятія, болѣе конкретныя и доступныя. Такъ какъ, съ другой стороны, религиозная мысль изучаемой нами эпохи, какъ мы видѣли при анализѣ концепціи Праджapati, уже приходила къ сознанію необходимости покинуть путь внѣшняго миеологизированія, какъ совершенно безплодный и приводящій лишь къ противорѣчіямъ, и уже обнаружило замѣтную склонность къ субъективному углубленію, то естественно, что и понятіе атмана она стремилась разъяснить прежде всего именно на понятіяхъ о реальности субъективной, о духѣ и духовномъ,—и это тѣмъ болѣе, что и самъ атманъ происхожденія субъективнаго. Такъ дѣйствительно мы и видимъ въ исторіи: обобщающая мысль идетъ къ концепціи атмана, какъ міроваго принципа, отъ субъекта и именно въ немъ имѣя для себя опорныя точки.

Первый, еще тусклый, просвѣтъ Атмана открылся индійскому религиозному сознанію въ *Пурушѣ*. Подобно Праджapati и Пуруша удерживается еще на существенно миеологической почвѣ, но въ немъ есть уже новый, спекулятивный отгѣнокъ. Престіе боги, хотя и представлялись человѣкообразно, но стояли къ ихъ чителю во внѣшнемъ отношеніи, какъ человѣкъ къ человѣку. Пуруша же стоитъ къ своимъ читателямъ въ отношеніи внутреннемъ и, поэтому, хотя онъ и можетъ быть, согласно текстамъ, разсматриваемъ, какъ тотъ же въ сущности Праджapati, но—Праджapati, взятый въ другомъ, новомъ отношеніи: это есть, такъ сказать, субъективный его аспектъ. Пуруша есть *внутреннее челоѣчка*, его душа,—тотъ принципъ, который, входя въ утробу матери, образуетъ челоѣчка и вселяется въ него. И такъ какъ это вхожденіе Пуруши повторяется во всѣхъ рожденіяхъ, то въ

жонцѣ концовъ, Пуруша былъ перенесенъ за область человѣческихъ рожденій и былъ понятъ, какъ принципъ всякихъ вообще рожденій, какъ *душа вселенной*. Кто, углубившись въ себя, позналъ въ себѣ Пурушу, а въ немъ его интимную «самость», его *Атмана*, тотъ самъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, сдѣлался Пурушей и Атманомъ, обожествился, по извѣстному афоризму индійской философіи Упанишадъ: *quisquis Deum intelligit, Deus fit*²⁴. Мы назвали бы концепцію Пуруши, въ современныхъ терминахъ, анимистическимъ принципомъ индійской религіозной философіи.

Новый просвѣтъ Атмана открылся въ *Пранѣ*. Если Пурушу мы назвали принципомъ анимистическимъ, то Прану мы могли бы назвать виталистическимъ принципомъ индійской религіозной философіи. Прана есть дыханіе и, поскольку дыханіе служитъ источникомъ жизни, Прана есть жизнь,—именно принципъ жизни, жизненная сила. Эта единая, въ своей основѣ, сила дробится въ явленіи на множество жизненныхъ силъ: каждый органъ тѣла, нашего и другихъ существъ, имѣетъ въ себѣ своего Прану; каждое существо или каждый организмъ такъ же имѣетъ своего Прану; наконецъ, міръ, какъ совокупность существъ, какъ единый, бесконечно сложный организмъ, самъ имѣетъ своего Прану, — истиннаго, верховнаго. Онъ есть первородный и вмѣстѣ отецъ твари. Онъ такъ же, какъ и Пуруша, образуетъ зародышъ и одушевляетъ человѣка, всѣ существа и весь міръ. Такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ онъ есть уже предположеніе Пуруши и если уже познаніе Атмана Пуруши дѣлаетъ человѣка богоравнымъ, то тѣмъ болѣе—познаніе Атмана Праны, какъ болѣе глубокаго и сокровеннаго.

Отсюда еще одно усиліе мысли и мы вступаемъ въ сферу собственно метафизическую. Если міросозерцаніе, съ концепціей Пуруши въ основѣ, сообразно его основному характеру, мы можемъ назвать анимистическимъ, а міросозерцаніе, съ концепціей Праны въ основѣ, биологическимъ или органическимъ, то новую точку зрѣнія, которая поднимаетъ насъ еще ступенью выше этихъ двухъ, мы могли бы назвать субстанціоналистическою. Понятія субстанции, въ точно опредѣленной формѣ, конечно нѣтъ въ памятникахъ, относящихся къ изучаемой нами эпохѣ. Но за то, съ удивительною глубиною мысли, въ нихъ указаны и мѣтко выражены, точными техническими терминами, тѣ основные признаки

²⁴ *Deussen, ibid., 293.*

субстанціи, которые входят и въ наше развитое понятіе о ней: это, во-первыхъ, *ucchishta*, признакъ отрицательный и, во-вторыхъ *skambha*, признакъ положительный. *Ucchishta* (терминъ литургическій=остатокъ отъ жертвы) буквально означаетъ *че-то, что является подь формою* (въ чувственныхъ образахъ) и *именемъ*. По своему содержанію, это понятіе пусто и безпредметно. Говоря строго, это не столько понятіе, сколько психологическій методъ, требованіе отвлечься отъ всего конкретнаго и опредѣленнаго, включая и свою собственную внутреннюю жизнь, свою «душу», чтобы всецѣло сосредоточиться на «остальномъ», — на томъ, что останется, если мы, говоря языкомъ современной намъ философіи, «отмыслимъ прочь» себя самихъ, со всемъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ, всѣ существа, міръ и всѣ возможные міры, жертву во всѣхъ ея видахъ и формахъ, и боговъ. Наоборотъ, *skambha* есть понятіе всецѣло и насквозь положительное: это—«последнее основаніе» вещей, ихъ «опора» или подставка подь ними, то, что истинно есть въ нихъ, являющееся, хотя и не исчерпывающееся въ своихъ явленіяхъ. *Skambha* содержитъ въ себѣ, какъ свои члены, всѣ пространства и времена, всѣ міры и міровыя существа, «всѣхъ боговъ, Веды и всѣ нравственныя силы». Это, такимъ образомъ, есть, въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, высшій принципъ, первопринципъ (образно называемый въ текстахъ «первороднымъ»), носитель вседержитель вещей, къ которому всѣ онѣ стремятся, *возвышенный надъ тьмою и зломъ*. Въ немъ все «самостно» (*selbsthaft*) и потому въ вещахъ, существахъ и человѣкѣ, онъ *сама самость*. Это—первосущность, за которою и надъ которою нѣтъ ничего. Словомъ, это—самъ *верховный Атманъ*.

Теперь мы достигли того пункта, на которомъ можемъ дать опредѣленный отвѣтъ на поставленный нами выше вопросъ: что же такое собственно есть Атманъ, какъ специально-религіозное или, точнѣе, специально-богословское понятіе? *Атманъ*,—такъ можемъ мы выразить въ краткой формулѣ этотъ отвѣтъ,—*есть духовный, объективно-космическій принципъ, аналогичный началу нашей субъективной, чувственно-духовной жизни или нашему субъективному атману*. Въ этомъ своемъ значеніи онъ является завершеніемъ и успокоеніемъ тѣхъ поисковъ, которые доселѣ заставляли индійскую религіозную мысль восходить со ступени на ступень. Давно уже, еще на ступени всецѣло мнѣологическаго міросозерцанія, была проводима аналогія между человѣкомъ и міромъ,

между микрокосмомъ и макрокосмомъ. Солнце (Сурья), по этой аналогіи, есть око міра. Вѣтеръ (Вайу) — его дыханіе. Страны свѣта—его уши. Воды—сѣмя жизни. Деревья, растенія и травы—волосы и т. д. Словомъ, міръ есть великій человѣкъ. Но какъ относительно малаго человѣка, пока въ немъ не открытъ былъ его атманъ (пуруша, прана), возникалъ безотвѣтный вопросъ: когда отпадаетъ отъ него членъ за членомъ и, наконецъ, разрушается весь тѣлесный составъ, то гдѣ собственно человѣкъ, остается ли онъ вообще? — такъ и относительно микрокосма, *mutatis mutandis*, возникалъ совершенно аналогичный вопросъ: что останется отъ міра, если мы «отмыслимъ» отъ него прочь всѣ его исполняющіе органы и члены? И вотъ какъ субъективный атманъ былъ отвѣтомъ на первый вопросъ, такъ Атманъ объективно-космическій былъ отвѣтомъ на второй вопросъ, вполнѣ успокоивавшимъ скептическую мысль: *естъ*, истинно есть подъ формами и именами *Сущій* какъ источникъ и *духъ жизни* или какъ *душа міра*, проникающая и одушевляющая людей и боговъ. Сознавъ себя лишь частью объективнаго Атмана, субъективный атманъ (духъ человѣческой) вполнѣ успокоился, ибо теперь въ его сердце вселилась радость,—радость увѣренности въ истинѣ.

V.

Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ миеологическимъ міросозерпаніемъ: 2) концепція Браммы, какъ субъективнаго откровенія Атмана.

Концепція Атмана, анализъ который мы только что закончили, есть чисто философская концепція, имѣвшая значеніе для мысли индійцевъ, но не для ихъ живого религіознаго чувства, ибо этому послѣднему не на чемъ было бы въ ней остановиться. Въ самомъ дѣлѣ, въ религіозно-миеологическомъ сознаніи, боги, хотя и были вышши человѣку, но за то предстояли ему въ наглядно-чувственной формѣ, — по крайней мѣрѣ въ своей натуральной или мистико-литургической основѣ. Но когда философская мысль сказала, что именно *не-боги, не-божественное* (въ смыслѣ сознанія миеологическаго) есть истинно Божественное, тогда у вѣрующаго человѣка, такъ сказать, ускользнула почва изъ подъ ногъ и ему стало, какъ говорить, жить не чѣмъ. Требовалась, такимъ образомъ, переработка концепціи Атмана, чтобы она была спо-

собна служить источникомъ живыхъ религіозныхъ вдохновеній. И такая переработка дѣйствительно была совершена. Импульсъ и направленіе для нея исходили изъ того же источника, изъ котораго въ эту эпоху исходило все значительное и жизнеспособное, то-есть—изъ культа. Именно, чисто философская концепція Атмана была переработана въ литургическомъ смыслѣ, подъ влияніемъ другой, не менѣе существенной и важной для всей дальнейшей жизни индійскаго религіознаго сознанія,—подъ влияніемъ понятія и ученія о *Брамъ* (или Браманѣ).

Понятіе *брамана* (изъ котораго позднѣе образовался *Браманъ* или *Брама*), по своему происхожденію и основному значенію, есть понятіе существенно *литургическое*²⁵. Первоначальное значеніе этого слова есть *молитва*, но не въ томъ блѣдномъ и обезцвѣченномъ смыслѣ, въ какомъ это слово употреблялось у народовъ классическихъ и употребляется у новыхъ европейскихъ (*εἰθεσθαί*—желать, просить, *orare*, *precari*—говорить или «дѣлать» слова—*beten*, *faire la prière*—съ основнымъ понятіемъ прошенія, требованія и т. д.), но въ специально-восточномъ и, въ частности, специально-индійскомъ значеніи напряженія, вздыманія, горнія, пламененія, расширенія и подъема духа въ направленіи къ божественному, — словомъ, въ значеніи состоянія экстатического, охватывающаго все существо человѣка и какъ бы исторгающаго его изъ привычной обстановки, удаляющаго отъ будничныхъ и «мірскихъ» мыслей и чувствованій и повергающаго въ состояніе необычное. При ближайшемъ анализѣ понятія *брамана* въ немъ можно различать два оттънка или двѣ стороны: во-первыхъ, сторону *свергиндивидуальную* и, во-вторыхъ, *индивидуально-человѣ-*

²⁵ *Braman* (существит. отвлеченное, отъ *barh*—*farcire*—напрягаться, вздыматься) озв. напряжение или подъемъ духа, характеризующій молитву, отсюда — *молитва*. Слѣдуетъ строго различать *браманъ* (сущ. средн. р.) отъ *браминъ* (сущ. муж. рода); *браминъ*, какъ сказано, значить *молитву*, а потомъ, позднѣе, открытая молитвенному духу *Веда* (вообще *Веды*—откровеніе) и Тотъ, Кто «открылъ» *Веду*, то-есть *Браманъ* или *Брама* (верховное, безлично-трансцендентное божество браманизма); *браминъ* же значить, во первыхъ, *браминъ* (священнослужитель, жрецъ, какъ преимущественный совершитель *брамана* и произвѣстникъ *Ведъ*), а потомъ (позднѣе) *Браманъ*—*Брама*—*личное* верховное *Божество*, какъ откровеніе *безличнаго*. Ср. *Бартъ*, *op. cit.*, 96, *Максъ Мюллеръ* („Шесть системъ“ etc., стр. 244, ср. 55, 64, 68), и *Deussen*, 1, 2, 233. *Дейсенъ* отличаетъ отъ *Брамана*, какъ *Urprinzip*'а *міра*, *божества* безличнаго, *Брамана*, какъ его *персонификацію*, личное откровеніе, „міровую душу“).

ческую. Молитва въ древне-индѣйскомъ смыслѣ слова есть, прежде всего, именно состояніе расширенія души, восторженнаго подъема человѣка надъ собою чрезъ общеніе или единеніе съ Божествомъ: слова молитвы не слова человѣка, но слова самого Божества въ человѣкѣ (такъ что, по характерному выраженію одного Ригъ-Ведѣйскаго гимна²⁶, лишь одною четвертью своею молитвы находятся въ человѣкѣ, тремя же остальными четвертями въ божествѣ, которому приносятся) и, такъ какъ отказъ отъ себя, подъемъ надъ собою, есть источникъ всего истинно нравственнаго, то молитва, въ этомъ первомъ и лучшемъ смыслѣ, есть вмѣстѣ, по индѣйскому пониманію, и основа всякой нравственности, равно какъ и всего вообще чистаго и высокаго въ жизни человѣка. Съ другой стороны, молитва можетъ быть разсматриваема и какъ дѣло чисто человѣческое это, такъ сказать, словесный аккомпаниментъ или комментарий жертвы, которою человѣкъ выпрашиваетъ или иногда даже какъ бы выторговываетъ себѣ у божества какое-либо благо, о которомъ именно и говоритъ молитва,—родъ коммерческой сдѣлки («дай и дамъ»). И такъ какъ молитва, постоянно сопровождая жертвы, сама, по индѣйскому воззрѣнію, какъ бы насыщается ея благоуханіемъ, пріятнымъ божествамъ, то можно иногда достигнуть просимаго и одною молитвою безъ жертвы, получающею въ такомъ случаѣ значеніе *магической формулы*, безусловно властной надъ богами. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, понятіе молитвы, какъ религіознаго восторга и вдохновенія, дало понятіе отрывающагося въ ней и чрезъ нее Слова Божія (Веды—согриз сапописит) и браминовъ, какъ его сказателей, вѣщателей или пророковъ (сапописі). Напротивъ, второе понятіе молитвы, понятіе молитвы какъ магической формулы, дало, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, понятіе брамина, какъ мага и заклинателя, все могущаго, если онъ хорошо знаетъ и примѣняетъ собраніе своихъ заклинательныхъ формулъ (собранныхъ главнымъ образомъ въ позднѣйшей Ведѣ,—Атарва Ведѣ). Такимъ образомъ, однимъ и тѣмъ же словомъ (только съ перемѣнной ударенія) были выражены самыя различныя понятія, а именно: 1) *молитва*—и какъ слово Божіе, и какъ заклинательная формула; 2) *Веды*,—какъ согриз сапописит, то-есть какъ собраніе «священнаго писанія» въ его цѣломъ составѣ, (включая и собраніе заклятій, сопровождаемыхъ руководственными указаніями къ познанію всякой магии); 3) *жреческая*

²⁶ Ригъ-Веда, 1, 164, 45, см. у Дойсена, op. cit., Ss. 118 и 243.

каста, брамины (сапописі), какъ совершители, носители и живое воплощеніе молитвы—и въ смыслѣ божественнаго откровенія, и въ смыслѣ человѣческихъ заклѣтій и, наконецъ, 4) *Браманъ*—*Брама*.

Въ *браманъ*, по понятію индійцевъ, снята была преграда между человѣкомъ и божествомъ: въ немъ человѣкъ какъ бы входитъ въ божество и, съ другой стороны, само божество, одною частью, какъ бы входитъ въ человѣка. Отсюда недалеко уже было признать именно въ немъ, въ этомъ дивномъ и таинственномъ *браманѣ*, самое полное и совершенное выраженіе неустанно искомой природы истиннаго Божества,—отожествить *браманъ* съ самымъ божествомъ, признавъ его сначала однимъ изъ божествъ, потомъ Божествомъ единственнымъ и единственнымъ, въ собственномъ смыслѣ абсолютномъ. Религіозное сознаніе изучаемой нами эпохи дѣйствительно вступило на этотъ путь и сдѣлало это тѣмъ скорѣе и легче, что уже въ Ригъ-Ведійскую эпоху (позднѣйшаго періода) оно знало аналогичныя божества: Бригаспати или Браманаспати. Эти послѣднія божества суть также божества преимущественно культового или литургическаго происхожденія и религіозному сознанію эпохи возникновенія браманизма оставалось, повидимому, лишь критически переработать ихъ концепціи, соотвѣтственно новымъ запросамъ, чтобы найти божество «истинное».

И оно это сдѣлало.

И прежде всего необходимо было точнѣе опредѣлить мѣсто этого новаго божества,—Брамы, какъ стали теперь называть его,—въ іерархіи другихъ божествъ. Доселѣ оно имѣло зависимое, какъ бы служебное положеніе въ отношеніи къ нимъ, какъ и самъ *браманъ* (молитва), въ концѣ концовъ, всеже *служилъ* богамъ. Но такъ ли это? Если *браманъ* (въ смыслѣ заклинательной формулы) имѣетъ, какъ мы видѣли, надъ самими богами магическую власть, можетъ заставлятъ ихъ дѣлать угодное человѣку, даетъ имъ силу и т. д., то ясно, что онъ, это новое божество, долженъ быть, по меньшей мѣрѣ, равенъ другимъ богамъ, если не выше ихъ. И новое божество дѣйствительно быстро проходитъ эту эволюцію. Не только въ отношеніи къ прежнимъ, теперь уже архаическимъ, божествамъ (каковы Индра, Вайю и т. д.), но и къ сравнительно новому и еще весьма чтимому божеству Праджапатѣ, *Браманъ* или *Брама* быстро переходитъ изъ положенія подчиненнаго къ господствующему²⁷. Съ другой стороны,

²⁷ Deussen, op. cit., 238—9.

высокое, идейное и этическое значеніе новаго божества, вытекающее изъ сверх-индивидуальной стороны брамана, дѣлало весьма естественнымъ, понятнымъ и легкимъ *безотносительное возвышеніе* его до степени абсолютнаго. Пользуясь аналогією, столь обычною у индійцевъ,—аналогією съ солнцемъ,—они пришли къ понятію о Брамѣ, какъ духовномъ солнцѣ міра: какъ солнце, восходя надъ землею, ведетъ за собою день, такъ Брама, какъ перворожденный твари, ведетъ за собою великій *день міра*, отрываясь же въ браманѣ (молитвѣ) и Ведахъ, какъ его непосредственнымъ *эдуктъ*, непрерываемо свидѣтельствуешь о себѣ молящемуся, какъ о верховномъ Зрителѣ истины и Носителѣ откровенія, какъ о явномъ источникѣ Ведъ,—словомъ, какъ о великомъ и непостижимомъ *Ом*, ибо, какъ говоритъ одинъ текстъ, «этотъ слогъ *Ом* есть Брама»²⁸.

Весьма характерно для пониманія особенностей духовной жизни Индіи въ изучаемую нами эпоху представленіе памятниковъ о томъ, какъ *именно* Брама поднялся изъ своего былого подчиненнаго положенія до вершинъ абсолютности: *онъ принесъ себя въ жертву, чтобы зитѣмъ все принести въ жертву себѣ и чрезъ то полгнѣтъ надъ всѣмъ господство*.

«Брама, чрезъ себя самого сущій»,—говоритъ одинъ памятникъ,—«упражнялся въ *tapas*. И подумалъ онъ: воистину, *tapas*—не все (=нѣтъ въ *tapas* безконечности); принесу же я въ существахъ себя самого въ жертву и существа принесу въ жертву себѣ (=въ моей самости)! И принесъ онъ въ жертву во всѣхъ существахъ себя самого и въ себѣ самомъ всѣ существа. Чрезъ это стяжалъ онъ преимущество, единовластительство и верховное господство надъ всѣми существами»²⁹).

Брама приноситъ себя существамъ въ жертву: это значитъ, что онъ «создаетъ» ихъ, но не изъ чего либо другаго, а изъ себя самого, сама превращаясь, входя въ нихъ и какъ бы въ нихъ теряясь. Съ другой стороны, онъ приноситъ всѣ существа въ жертву себѣ: это значитъ, что, по смерти, они снова возвращаются въ Брамѣ, изъ котораго вышли, чтобы слиться съ нимъ и быть въ неотторжимомъ съ нимъ единствѣ³⁰.

²⁸ *Ibid.*, 257.

²⁹ *Śatapatha-brāhmanam* 13, 7, 1, 1, см. у Дейсена, *ibid.* 261.

³⁰ *Deussen*, *ibid.*, 261—262.

Такимъ образомъ, Брама понимается, прежде всего, какъ начало и конецъ вещей, какъ верховный Принципъ ихъ бытія, въ отношеніи къ которому вещи суть лишь явленія или «откровенія».

«Брамой»,—говорить другой текстъ,—«былъ этотъ міръ въ началѣ. Брама создалъ боговъ. Создавъ боговъ, онъ поставилъ ихъ надъ мірами: Агни — надъ этимъ міромъ (землею), Вайю—надъ воздушнымъ пространствомъ, Сурью — надъ небомъ... Самъ же онъ вошелъ въ потустороннюю половину (то-есть возвысился надъ чувственнымъ міромъ) и, когда вступилъ туда, подумалъ: «какъ же я могу теперь проникнуть въ эти міры»? И проникъ онъ въ нихъ чрезъ два: чрезъ образъ и чрезъ имя... Эти два суть два великихъ и страшныхъ аспекта Брамъ (abhva, страшнаго лица, Ungetüme, по переводу Дейсена), два великихъ его явленія (нѣчто подобное двумъ атрибутамъ Бога Спинозы, протяженію и мышленію, по толкованію Дейсена)»²¹.

Отсюда, изъ этихъ двухъ атрибутовъ Брамъ, произошли всѣ вещи міра и всѣ міры, которые, такимъ образомъ, не только въ немъ имѣютъ утвержденіе своего бытія, но въ сущности суть не что иное, какъ онъ самъ, его явленіе: всѣ силы природы или, говоря языкомъ индійскаго религіознаго сознанія, всѣ боги, прежніе и новые (новоміеологическіе), имѣютъ свое утвержденіе («пожоятся») въ соответствующихъ человѣческихъ силахъ (въ словѣ, дыханіи, зрѣніи и т. д.), какъ сами эти силы—въ сердцѣ, въ я, а я—въ Брамѣ и, слѣдовательно, все существующее существуетъ лишь въ Брамѣ, который есть начало, середина и конецъ вещей, какъ бы ихъ другая, внутренняя сторона, ихъ разумный (телеологическій) принципъ²². Онъ есть, такимъ образомъ, единая и единственная реальность, изъ которой и къ которой все, которая есть, говоря языкомъ позднѣйшей философіи, вмѣстѣ и матеріальная, и формальная, и конечная причина міра, безъ нея и внѣ ея совсѣмъ не существующаго²³.

И этотъ божественный Первопринципъ бытія, этотъ Брама, по воззрѣнію Индійцевъ изучаемой нами эпохи, не далеко отъ человѣка. Онъ не только внутренно открывается ему (въ восторгахъ молитвы, — въ браманѣ), но и внѣшнимъ образомъ пред-

²¹ Śatapatha-brāhmaṇam 11, 2, 3, у Дейсена, 259.

²² Deussen, *ibid.*, 265—270.

²³ Deussen, *ibid.*, 264.

стоитъ ему, поскольку воплощенъ въ своихъ истолкователяхъ и служителяхъ браминахъ, и поскольку чрезъ нихъ переходитъ въ другихъ. Каста браминовъ,—вотъ, такимъ образомъ, *живое воплощеніе и чувственное явленіе, вотъ зримый образъ незримого Брами.*

«Каждый *двѣжда* (дваждырожденный, то-есть браминъ, кшатрій и вайсья) долженъ въ своей юности, въ продолженіе извѣстнаго ряда лѣтъ, быть ученикомъ браминовъ (*браһмасагип*), чтобы, съ одной стороны, воспринять въ себя браманъ, въ формѣ Ведъ, а съ другой на практикѣ (чрезъ упражненіе) узнать тарас,—пріучить себя къ самоотреченію, къ чему сводятся всѣ предписанія для *брамакарина* (воспитать цѣломудріе, послушаніе учителю, готовность служить ему въ его домѣ посредствомъ заботы о поддержаніи священнаго огня и внѣ дома посредствомъ собиранія для него милостыни и т. д.). Такимъ образомъ, какъ показываетъ уже самое слово *брамакаринъ* (то-есть «ходящій въ браманѣ»), каста браминовъ посвящена именно браману, его осуществленію въ знаніи и дѣятельности; въ обоихъ этихъ отношеніяхъ каждый ученикъ браминовъ долженъ быть именно браминъ и не что иное, какъ именно браминъ. Но поскольку онъ есть браминъ, онъ уже не индивидуумъ, но самый принципъ вещей, творецъ и источникъ жизни для всего въ небѣ и на землѣ... Такимъ образомъ, принципа вещей, Брамю, должно искать не гдѣ-либо въ заоблачныхъ сферахъ, но въ себѣ самихъ, въ своемъ внутреннемъ существѣ, и именно не въ индивидуальной сторонѣ его, но въ той, которая лишь постольку и жива въ человѣкѣ, поскольку, въ званіи брамакарина, чрезъ тарас онъ возвышается надъ сферою индивидуальнаго, отвергаясь его²⁴.

Таково воззрѣніе индійцевъ эпохи возникновенія Браманизма.

Здѣсь мы достигаемъ въ религіозной исторіи Индіи того пункта, который можно назвать *поворотнымъ*: религіозное сознаніе уже оставляетъ путь безпокойныхъ исканій и колеблющихся утвержденій и останавливается на исповѣданіи, въ качествѣ основнаго

²⁴ Deussen *ibid.*, 278.

члена своей вѣры, такого положенія, отъ котораго оно уже не отказывается затѣмъ до конца. Этотъ членъ вѣры, который, какъ основной догматъ Браманизма, заложенъ въ Упанишадахъ и позднѣйшей Ведантѣ, явился, какъ мы видимъ, логически необходимымъ результатомъ двухъ параллельныхъ, только что изученныхъ нами, процессовъ Индiйской религіозно-спекулятивной мысли: развитія ученія объ *Атманѣ*, какъ объективномъ принципѣ міра, и *Брамѣ*, какъ ея субъективномъ откровеніи. *Атманъ есть Брама* и, наоборотъ, *Брама есть Атманъ*: вотъ этотъ тезисъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Теологія Браманизма.

I.

Характеристика Упанишадъ съ точки зрѣнія теоріи религіознаго познанія.

Отношеніе *Упанишадъ* къ *Браманамъ* нерѣдко сравниваютъ съ отношеніемъ *Новаго Завета* къ *Ветхому*: тамъ и здѣсь, говорятъ, та же замѣна «дѣлъ закона» и всякой вообще внѣшности духомъ и истиною. Въ общихъ чертахъ сходство здѣсь дѣйствительно есть: отъ внѣшности религіозное сознаніе Индіи дѣйствительно переходило въ *Упанишадъ* ко внутреннему, существенному и идеальному. Но не слѣдуетъ, обольщаясь этимъ общимъ сходствомъ, забывать, что *Упанишадъ*, хотя и являлись углубленіемъ религіознаго сознанія, сравнительно съ *Браманамъ*, переходомъ изъ внѣшняго во внутреннее, однако, такъ какъ это углубленіе и эта замѣна внѣшняго внутреннимъ были слѣдствіемъ чисто естественнаго развитія ума и при томъ, какъ сейчасъ увидимъ, ума, направляемаго требованіями приспособленія и, такъ сказать, исторической борьбы за существованіе, — то они, равно какъ и весь на нихъ основанный строй браманистической мысли были не явленіемъ духа и истины, но очень страннымъ, прихотливымъ и причудливымъ калейдоскопомъ мыслей, чувствованій и настроеній, въ которомъ созданія несомнѣннаго и иногда очень тонкаго глубокомыслія чередуются съ наивнымъ миеомъ и нездоровой фантастикой¹.

¹ Переходная эпоха не установившейся, полумиеологической полумилософской индійской мысли, съ рѣзко выраженнымъ мистическимъ характеромъ, наложила характерную печать на *Упанишадъ*, и въ самой постановкѣ вопросовъ и въ приемахъ ихъ рѣшенія. — „Постановка вопросовъ въ *Упаниша-*

Здѣсь мы имѣемъ предъ собою одну изъ интереснѣйшихъ страницъ въ исторіи индійскихъ религій.

дахъ“,—пишетъ *Эдмундъ Гарди* (ор. cit., стр. 209, 210), — „безспорно страдаетъ многими недостатками. Внезапно, въ одно мгновеніе ока мысль перебрасывается со своими вопросами отъ высшаго къ низшему, отъ возвышеннаго къ пошлону. Мысли стремятся съ безпокойною безпорядочностію. То загораются онѣ, какъ молніи, и прорѣзываютъ мглу, въ которой, въ прихотливыхъ образахъ, вырисовывается существующее, то столь же внезапно опять погружаются въ тьму, пока картина, озаренная молніею, не откроется снова, чтобы снова тотчасъ же закрыться. Духовная атмосфера, такъ сказать, переполнена электрически свѣтящимися мыслями, которыя, однако, въ большинствѣ случаевъ проходятъ совершенно безслѣдно для главной гѣды,—для открытія истины. Для этого ихъ свѣтъ или слишкомъ яркъ и ослѣпительнъ, или же ему недостаетъ, необходимыхъ для всякаго изслѣдованія истины, спокойствія и устойчивости. Въ моментъ внутренняго озаренія, созерцанію открывается основаніе и сущность всего, но — только на одинъ моментъ и затѣмъ экзальтированное ощущеніе долго ищетъ для себя выраженія, пока не найдетъ его,—обыкновенно лишь неполное и неадекватное. Этимъ и ограничивается собственно *изслѣдованіе*. Въ фантастической разрисовкѣ того, что открылось, такимъ образомъ, духовному созерцанію состоитъ *изложеніе*. И обѣ эти стороны процесса идутъ параллельно: чѣмъ несовершеннѣе формулы, чѣмъ чувственнѣе оболочка мысли, тѣмъ менѣе смущаются авторы Упанишадъ при ихъ изсцеліровкѣ“... Отсюда *фантастико-символическій характеръ* Упанишадъ, при ихъ поразительной *монотонности* и, какъ бы какомъ-то *свергличюмъ* характерѣ. По замѣчанію Гарди, они всего болѣе напоминаютъ мистическія сочиненія конца христіанскаго западнаго средневѣковья. „Рядомъ съ высокими мыслями“,—пишетъ Гарди (216), — „разсказываются иногда совершенно нелѣпыя вещи, фантазмагорія самаго страннаго рода. Нигдѣ нѣтъ строго логическаго развитія мыслей: все перемежано съ аллегоріями, образами и мифическими представленіями, переполнено описаніями мелочей и всего второстепеннаго, превышающими всякую мѣру. Напротивъ, тамъ, гдѣ полнота и подробности были бы очень умѣстны,—тамъ повсюду краткость и неопредѣленность, неумѣстныя шутки, игра съ труднѣйшими вопросами, которые или сопровождаются уклончивыми отвѣтами, или разрѣшаются такъ, какъ будто бы въ нихъ совсѣмъ и не было никакихъ дѣйствительныхъ вопросовъ. Вкѣсто того, чтобы спокойно и ясно обсудить предметъ рѣчи и дать читателю почувствовать, какъ мысль все болѣе и болѣе входитъ въ обладаніе предметовъ,—Упанишадъ всего чаще совсѣмъ не даютъ никакого собственно *ислѣдованія*, то-есть разсмотрѣнія и звѣриванія одного основанія за другимъ. Обыкновенно въ нихъ не *изысканіе*, но лишь *исканіе* и догадка. Всякое новое открытіе возвѣщается, поэтому, съ чисто дѣтскимъ ликовавіемъ, причемъ авторы обыкновенно вовсе не даютъ себѣ труда подняться надъ тою *чисто субъективною цѣлностію* открытія, какую оно представляетъ для души счастливаго изобрѣтателя... Отдѣльныя положенія вовсе не представляютъ систематическаго дѣлаго. Правда, въ Упанишадѣхъ (*тоvidoмому*, по крайней мѣрѣ) данъ значительный источникъ свѣта, но онъ оставался или неирисно-

Несомненно, прежде всего, что основная мысль *Упанишадъ* («есть Единое—Брама, онъ же и Атманъ») возникла впервые не у браминовъ, а въ кружкахъ скептически, въ отношеніи къ *Браманамъ*, мыслившихъ и критически настроенныхъ вообще въ отношеніи ко всему условно-традиціонному аристократовъ-*кшатриевъ*¹. Несомненно такъ же, что это утонченное умозрѣніе, проникнутое мыслию о Единомъ, незримомъ и надъ всѣмъ возвышенномъ, пробудилось и развилось именно какъ протестъ противъ внѣшне-односторонняго требованія со стороны браминовъ «дѣлъ закона», противъ ихъ мистико-магическихъ толкованій предписываемыхъ ими обрядовъ, противъ ихъ условнаго ритуализма и т. д. Если бы ученіе «тайныхъ обществъ» (это, какъ мы теперь знаемъ, и есть собственное значеніе слова *Упанишадъ*), если бы этотъ своеобразный протестантизмъ,—между зарожденіемъ *Упанишадъ* и зарожденіемъ европейскаго протестантизма дѣйствительно есть сходство и отношеніе первоначальнаго европейскаго протестантизма къ средневѣковому католицизму, на нашъ взглядъ, выражаетъ гораздо лучше, чѣмъ отношеніе Новаго Завѣта къ Ветхому, общій характеръ отношенія *Упанишадъ* къ *Браманамъ*, — итакъ, если бы ученіе индійскихъ «тайныхъ обществъ», какъ возникло, такъ и развивалось внѣ связи съ ортодоксальнымъ браманизмомъ (то-есть религіею браминовъ, основанною на первыхъ двухъ частяхъ *Браманъ*), то оно могло бы вырасти въ грозную для браминовъ силу (подобную, наприм., нѣсколько болѣе позднему Буддизму), которая не только суще-

собленнымъ, для распредѣленія лучей свѣта по многимъ, оставшимся неосвѣщенными, областямъ и, слѣдовательно, въ научномъ отношеніи непригодна, или же попытка сдѣлать это оставалась именно тамъ, гдѣ она была безусловно необходима. И въ прямыхъ противорѣчіяхъ, при этомъ, не могло, конечно, оказываться недостатка... Подвергать подобныя сочиненія анализу нельзя, не подвергаясь опасности лишить ихъ, какъ цвѣтокъ, лепестковъ». — Само собою понятно, что, при такомъ характерѣ, *Упанишадъ* могутъ интересовать философовъ историка религій лишь со стороны основной цѣли своихъ непрерывныхъ исканій, но не своими подробностями. И къ счастью, цѣль эта, какъ признаетъ даже и такой строгій критикъ *Упанишадъ*, какъ Гарди, въ нихъ есть,—цѣль единая и неизмѣнная, которая преслѣдуется съ неуклонностью: цѣль эта—позваніе Брамъ-Атмана.

¹ Ср. *Deussen*, op. cit., 1 ter Bd. 2-te Abteil S., 18 и 110. См. краткія но ясныя указанія на отношеніе *кшатриевъ* къ *браманамъ* у *Max'a Müller'a*: *The six systems of Indian philosophy*, New York and Bombay, 1899, p. 11 и слѣд. (ср. русскій переводъ П. Николаева: *Шесть системъ индійской философіи* М. Мюллера, М. 1901, изд. Солдатенкова, стр. 17 и слѣд.).

ственно ограничила бы власть и авторитет браминовъ, но, быть можетъ, и совершенно ниспровергла бы ихъ. Браминны отлично понимали такое положеніе дѣлъ и, руководясь инстинктомъ самосохраненія, рѣшили приспособить свои старыя бытовыя традиціи, свою условную догму и религиозную практику, къ требованіямъ этого опаснаго религиознаго новшества, чтобы, такимъ образомъ, путемъ своего рода «политики» одержать надъ нимъ побѣду, парализовать его, ассимилировавъ и сдѣлавъ лишь частью своей сложной доктрины.

«Да»,—какъ бы такъ сказали они, вторя кшатріямъ, — «Веды и основанная на нихъ богослужебная и иная практика религиозной жизни дѣйствительно не даютъ въ раскрытой формѣ отвѣтовъ на интересующіе человѣка вопросы, самые глубокіе и важныя: не указываютъ, наприм., средствъ найти внутреннюю свободу отъ страданій и золь жизни, не разъясняютъ конечныхъ судьбъ міра и человѣка, не учатъ о *Единомъ безъ втораго*, надъ всѣмъ возвышенномъ и т. д. Но они содержатъ всѣ эти и иные, необходимые для «спасенія», отвѣты въ формѣ прикровенной. Это есть какъ бы скорлупа или оболочка, въ которой сокрытъ и сохраняется чистѣйшій нектаръ духовнаго ученія Упанишадъ... Необходимо лишь отрѣшиться отъ внѣшней учености, хотя и посвященной изученію Ведъ, необходимо не останавливаясь на буквѣ вникать возможно глубже въ ихъ смыслъ и тогда все содержаніе Упанишадъ, самая ихъ, такъ сказать, квинтъ-эссенція, значеніе священнаго и таинственнаго слова *Ом*,—все это само собою раскроется въ сознаніи, приводя непосредственно къ Брамѣ».

Такъ въ исторіи индійскаго религиознаго сознанія совершилось приспособленіе стараго къ новому³. Результатъ этого внѣшняго процесса оказался именно такой, какой только и могъ оказаться:

³ Ср. Edmund Hardy: Die vedisch-brahmanische Periode etc., s. 215 u. 212. Wir haben allen Grund, — пишетъ, между прочимъ, Гарди, — anzunehmen, dass mehrere Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Zeitrechnung sich eine starke rationalistische Strömung der gebildeten Kreise Indiens bemächtigte, die den Brahmanismus in eine verhängnisvolle Lage zu bringen drohte. In dieser Krisis war es ganz natürlich, dass derselbe nach Bundesgenossen ausschaute, aber überraschend ist die Art und Weise, wie er sich durch einen Akt diplomatischer Klugheit aus der Verlegenheit zu helfen wusste. Er machte mit der Neuerung selbst gemeinsame Sache, indem er sie, als wäre ihre Legitimität ganz außer Frage, liebevoll in seine Arme schloss. Dadurch war der Bewegung selbstredend ihre antibrahmanische Spitze abgebrochen, und die „freie“ Forschung segelte fernerhin unter brahmanischer Flagge.

получилось не органически цѣлое, но пестрая, эклектически выполненная, ткань, амальгама разнородныхъ элементовъ, какъ мы ее характеризовали выше.

Какъ бы мы, впрочемъ, ни смотрѣли на только что описанный нами эклектической кимпромиссъ религіознаго стараго съ новымъ, во всякомъ случаѣ мы не должны слишкомъ низко цѣнить эту реформаціонную попытку браминовъ уже просто по одному тому, что брамины, столько же связанные традиціею, сколько и руководясь присущимъ религіозному сознанію инстинктомъ само-сохраненія, своею борьбою противъ рационализма аристократовъ много содѣйствовали выясненію подлинныхъ мистико-практическихъ основъ религіознаго знанія (въ чемъ ихъ несомнѣнная историческая заслуга).

Именно религіозное знаніе, въ отличіе отъ всякаго вообще рационализма, по разъясненію *Упанишадъ* (въ той формѣ, въ какой мы имѣемъ ихъ предъ собою теперь, то-есть *Упанишадъ*, хотя и зародившихся во виѣ-браминскихъ кружкахъ, но затѣмъ переработанныхъ браминами), характеризуется тремя слѣдующими чертами: 1) своею положительностію или авторитетомъ (такъ какъ оно начинается виѣшнимъ наученіемъ чрезъ учителя), 2) зависимостью, со стороны своей глубины и ясности, отъ жизни религіозно-практической и, наконецъ, 3) своимъ соверцательнымъ характеромъ, требующимъ уединенія, самоуглубленія и тишины (плоды аскезы).

Разсмотримъ по ученію *Упанишадъ*, каждую изъ этихъ особенностей религіознаго познанія, въ сравненіи съ рационализмомъ, въ отдѣльности.

Упанишады ясно различаютъ три рода богопознанія: путь эмпирико-раціональныхъ заключеній («естественное» богопознаніе), путь гаданій по нѣкоторымъ чрезвычайнымъ («сверхъестественнымъ») указаніямъ (по «знаменіямъ» небеснымъ, по окружающимъ человѣка земнымъ явленіямъ) и, наконецъ, наученіе учителемъ. Не отрицая совершенно первыхъ двухъ путей, «естественнаго» и «сверхъестественнаго», Упанишады, однако, отдають рѣшительное предпочтеніе послѣднему. «Подобно тому»,—говоритъ одинъ текстъ, — «какъ человѣкъ, котораго вы привели съ завязанными глазами изъ страны Гандгаровъ въ пустыню и котораго только здѣсь выпустили на свободу, будетъ безпомощно и наудачу бродить то къ сѣверу, то къ востоку, то къ югу, потому что онъ былъ приведенъ и отпущенъ на свободу съ завязанными глазами, но если кто-

нибудь сниметь съ его глазъ повязку и скажетъ ему, гдѣ Гандгары и куда ему идти, то, переходя отъ деревни къ деревнѣ, разспрашивая и получая указанія, онъ возвратится въ свою страну: такъ точно и человѣкъ, который нашелъ учителя, приходитъ къ сознанию, что онъ будетъ принадлежать этому измѣнчивому міру лишь до той поры, пока не будетъ освобожденъ изъ него (= спасенъ), но потомъ возвратится въ свое отечество»⁴. Такимъ образомъ, человѣку, поставленному среди міра, хотя онъ и обладаетъ способами религіознаго познанія, «естественнымъ» и «сверхъестественнымъ», безусловно необходимъ учитель,—точно такъ же какъ человѣку съ завязанными глазами, который самъ не можетъ снять повязки: «безъ учителя нѣтъ доступа» къ богопознанію⁵.

Однако, внѣшнее наученіе учителемъ, какъ бы ни было оно важно и необходимо, все же есть лишь начальная ступень богопознанія,—необходимая точка отправленія, но не бодѣ. Изученное со словъ учителя, должно, затѣмъ, быть расширено, углублено и непосредственно сознано путемъ собственнаго религіознаго опыта и переживаній, для чего наилучшее средство участіе въ богослуженіи и жертвѣ, согласно традиціоннымъ установленіямъ и опредѣленіямъ. Правда, это опять-таки еще далеко не то, что созерцаніе Брамъ. Путь къ познанію Брамъ чрезъ участіе въ жертвѣ и вообще во всѣхъ внѣшне-практическихъ установленіяхъ есть, такъ сказать, лишь окольный «путь отцовъ», по не прямой «путь боговъ»⁶. Однако, это все же надежный путь: это—«мостъ», приводящій жертвователей на *тотъ* берегъ, берегъ безстрашія, къ вѣчному и высочайшему Брамѣ. И это потому, что жертва, согласно исконному индійскому воззрѣнію, на которомъ особенно настаивали, вопреки рационализму кшатріевъ и позднѣе буддистовъ, брамины, есть символика міровой жизни и міровыхъ процессовъ: сложный и выработанный индійскій ритуаль давалъ обильный матеріалъ для различныхъ аналогій между элементами жертвы и элементами (органами) человѣка, его тѣла и духа, что, въ свою очередь, давало ключъ къ символическому

⁴ *Chândogya-Upanishad*, 6, 14, 1—2, по перев. Дейссена, стр. 168—9.

⁵ *Kâthaka-Upanishad*, 2, 8, по перев. Дейссена, 272.

⁶ Съ понятіями *devayâna* (путь боговъ — мѣсто пребыванія блаженныхъ боговъ и блаженства) и *pitriyâna* (путь отцовъ — мѣсто очищенія и наказанія), которыя имѣютъ въ браминизмѣ очень важное значеніе, намъ еще придется встрѣтиться. Ср. у *Deussen*'а: *Allg. Gesch. der Phil.*, 1, 2. Ss. 38-63. 293. 301. 303.

толкованію и «великаго человѣка», міра (макрокосмоса), въ которомъ, по индійскому воззрѣнію, какъ мы уже знаемъ, принесло себя въ жертву, скрылось само Божество, самъ Брама, подъ различными своими образами (какъ Праджapati, Атманъ и т. д.). Такимъ образомъ, сложилось воззрѣніе, что жертва и вообще соблюденіе опредѣляемыхъ браминами правилъ поведенія и жизни,—все это есть, по меньшей мѣрѣ, одно изъ необходимыхъ условій познанія Брами: безъ соблюденія обязанностей, налагаемыхъ «асрамоу» (браминскою дисциплиною), которая должна регламентировать всю жизнь индійца, невозможно освященіе «естественнаго» атмана (человѣческаго духа), а слѣдовательно и его слияніе съ верховнымъ Атманомъ-Брамоу¹.

Наконецъ, высшій путь познанія Брами есть путь аскетизма. Мы знаемъ уже, что понятіе аскезы (*tapas'a*) имѣетъ большее значеніе въ общемъ составѣ браминистическихъ идей. Владыка міра, Праджapati, готовится къ созданію міра чрезъ *tapas*. Самъ Брама, открываясь въ мірѣ, проходитъ путь *tapas'a*—переживаетъ состояніе самоистощенія, отдаетъ себя существамъ въ жертву и т. д. Уже одно это заставляетъ насъ ожидать, что и человѣкъ, желающій достигнуть высшихъ ступеней богопознанія, долженъ пройти тотъ же путь *tapas'a*. Однако, въ понятіи *tapas'a* два момента: положительный (подъемъ духовныхъ силъ, пламененіе или горѣніе духа,—развитіе внутренней теплоты, аналогичной теплотѣ развивающейся при высиживаніи птицею яйца) и отрицательный (самоограниченіе, самоистощеніе, самоумерщвленіе и т. д.). И если указаніе, какъ на путь богопознанія, на первый моментъ (положительный) не могло встрѣтить никакихъ ограничительныхъ возраженій (ибо что-же, въ самомъ дѣлѣ, можно сказать противъ утвержденія необходимости напряженія и подъема силъ для столь труднаго дѣла, какъ богопознаніе?),—то указаніе на второй моментъ, отрицательный и мрачный, несомнѣнно требовало, со стороны осторожныхъ браминовъ, сдержанности и уступокъ, ибо оно, очевидно, шло въ разрѣзъ съ ученіемъ рационалистовъ-кшатриевъ о Брамѣ, какъ радости (объ этомъ ниже). И дѣйствительно, раннѣйшіе Упанишады относятся къ *tapas'u*, какъ средству богопознанія,—особенно же къ мрачной, собственно аскетической сторонѣ его,—довольно сдержанно. Но за то чѣмъ дальше, тѣмъ значеніе этого средства бого-

¹ *Ibid.*, 56—60.

познанія растеть все больше и больше: уединенная (въ лѣсахъ и пустыняхъ), созерцательно-аскетическая жизнь считается непремѣннымъ условіемъ достиженія высшихъ ступеней созерцанія Брами; понятія религіознаго знанія (вѣры) и *tapas*'а уравниваются и прямо ставится требованіе: «чрезъ *tapas* ищи Брами въ познаніи, ибо Брама есть *tapas*» *.

Сопоставляя всѣ, только-что описанные нами, пути къ познанію Брами, мы находимъ, что, несмотря на различіе между ними, всѣмъ имъ, въ большей или меньшей степени, свойственна одна общая черта,—*пассивность*: религіозное знаніе не измышляется самимъ человѣкомъ, но дается ему и принимается имъ отъ нѣ, какъ нѣчто сверхъиндивидуальное, какъ «откровеніе» и «благодать», онъ же съ своей стороны, долженъ быть лишь способенъ и готовъ (долженъ подготовиться—чрезъ уроки учителя, чрезъ жизненно-религіозные опыты и чрезъ аскезу) къ воспріятію «благодати откровенія» †. Здѣсь мы приходимъ къ одному изъ существенныхъ и очень тонкихъ тезисовъ развитой въ Упанишадахъ психологіи религіознаго знанія: *то, что обычно называютъ знаніемъ* (знаніе чувственно-разсудочное), *въ религіозномъ смыслѣ совсѣмъ не есть знаніе, но есть незнаніе—и въ отрицательномъ смыслѣ* (отсутствіе или недостатокъ истины) *и въ положительномъ* (заблужденіе, удаляющее умъ отъ истины); наоборотъ, *то, что можно по праву назвать религіознымъ знаніемъ, то совсѣмъ не есть знаніе въ обычномъ смыслѣ, такъ какъ есть нѣчто сверхъразумное, не вмѣщающееся въ обычные познавательныя формы, и даже сверхъиндивидуальное.*

Повидимому, этотъ тезисъ звучитъ слишкомъ философично и слишкомъ напоминаетъ теологизирующее умозрѣніе новѣйшихъ временъ, чтобы усвоить его Упанишадамъ. И тѣмъ не менѣе, если не по буквѣ, то, во всякомъ случаѣ, по своему общему смыслу онъ несомнѣнно присущъ философіи Упанишадъ.

Въ самомъ дѣлѣ, міръ и Божество, согласно основнымъ началамъ философіи Упанишадъ, одно и то же: Атманъ или Брама повсюду и во всемъ въ мірѣ (этотъ тезисъ будетъ подробнѣе раскрытъ нами дальше). Но какъ? Такъ-ли, что Его легко найти и познать повсюду въ явленіяхъ міра, путемъ обычныхъ чув-

* *Taittiriya-Up.*, III. Die Bhṛiguvallī, по перев. Deussen'a Ss. 236—7.

† Такъ въ *попраніи* Упанишадъ, сложившихся къ тензю. Ср. у Deussen'a Allg. Gesch. d. Phil., 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 72.

ственно-разсудочныхъ познавательныхъ приѣмомъ? Нѣтъ. Явленія міра, хотя Брама-Атманъ въ нихъ, однако, его не столько открываютъ, сколько закрываютъ. Онъ въ отношеніи къ явленіямъ міра то же, музыкальный инструментъ въ отношеніи къ звукамъ¹⁰: обычное сознаніе, слушая звуки, рѣдко интересуется самимъ инструментомъ и всего чаще совсѣмъ его не знаетъ. Въ землѣ, во многихъ мѣстахъ, сокрыто чистое золото. Но кто не знаетъ, гдѣ именно оно сокрыто, тотъ, сколько бы онъ ни копалъ землю, не можетъ найти его¹¹. Такъ и относительно Брамъ-Атмана. Онъ во всемъ и повсюду. Но если вниманіе человѣка не будемъ сосредоточено на немъ самомъ и если человѣку не будетъ указанъ путь къ нему, то онъ не найдетъ его. Неистина, обманъ и призракъ Майя скрываетъ отъ взоровъ человѣка Брамъ-Атмана. Съ другой стороны, даже и въ томъ случаѣ, когда Брама - Атманъ, своими «откровеніями», своею «благодатью», заявилъ о себѣ избранникамъ, когда онъ вступилъ въ ихъ сознаніе, какъ нѣчто сверхъиндивидуальное и сверхъразумное,—даже и въ этихъ случаяхъ нельзя сказать, что онъ познанъ. Познаніе предполагаетъ двойственность: познаваемого и познающаго. Но для того, кто, въ актѣ откровенія или благодати, слился, отождествился съ Брамю-Атманомъ,—для того, какъ и для самаго Брамъ-Атмана, раздвоеніе на познающее и познаваемое уже невозможно, ибо, кромѣ Единаго, нѣтъ второго, а слѣдовательно нѣтъ его и для человѣка, погруженнаго въ Единое. Кто весь есть зрѣніе и весь есть слухъ, кто совмѣщаетъ и объединяетъ въ себѣ *всякое* зрѣніе и *всякій* слухъ,—тотъ какъ можетъ быть предметомъ чьего-либо другого зрѣнія и слуха? Субъектъ познанія какъ можетъ сдѣлаться своимъ объектомъ?

Мы видимъ, такимъ образомъ, что то популярное, но крайне поверхностное возраженіе противъ возможности самонаблюденія и самопознанія, которое, въ наши дни, обыкновенно опровергается на первыхъ страницахъ курсовъ психологіи,—именно это возраженіе, догматически принятое индійскимъ религіознымъ сознаніемъ и въ различныхъ варіаціяхъ проникающее всю философію Упанишадъ¹², послужило тѣмъ прѣтву фауддс, изъ котораго выросла

¹⁰ Brihadāranyaka-Ur. 2. 4. 4—9 по переv. Deussen'a S. 417.

¹¹ Chandogya-Ur. 8, 3, 2. по переv. Deussen'a, S. 191.

¹² На основаніи анализа относящихся сюда текстовъ, Дейсонъ (Allg. Geschichte der Ph. I, 2, 73) въ такой формѣ выражаетъ этотъ тезисъ Упанишадъ, въ его двухъ основныхъ моментахъ: 1) „Верховный Атманъ непозна-

характеризующая браманизмъ, какъ и всякую вообще гносеологию пантеизма, теорія непознаваемости Брами-Атманы, а поскольку человекъ съ нимъ одно — и человека: когда человекъ перестаетъ что-либо видѣть, что-либо слышать, что-либо познавать и созна-

*вѣема, такъ какъ онъ есть Все-Единство, между тѣмъ какъ всякое позна-
нiе необходимо предполагаетъ двойственность субъекта и объекта; 2) но и
индивидуальный атманъ такъ-же непознаваемъ, такъ какъ при всякомъ позна-
нiи, онъ есть субъектъ познания (познаватель — Erkenntner) и, следовательно,
никогда не можетъ быть объектомъ. „Въ сущности“, — продолжаетъ Дейсертъ, —
„объ эти мысли выражаютъ одно и то же, ибо индивидуальный атманъ въ
дѣйствительности есть верховный атманъ и, по мѣрѣ подъема и совершен-
ствованiя нашего познания, исчезаетъ илюзія объекта и остается одинъ только
безобъектный субъектъ познания, который, и въ бодрственномъ состоянiи и
во снѣ, ставитъ во-внѣ объекты изъ самого себя, ибо онъ творецъ“. — Эти
глубокомысленныя разсужденiя нѣмецкаго философа о „безъобъектномъ субъ-
ектѣ“ и т. д. звучатъ слишкомъ схоластично. И тѣмъ не менѣе ихъ „схо-
ластична“ ничто въ сравненiи съ уточненнѣйшею словесною логоматіею са-
михъ Улавишадъ, направленною на разъясненiе все того-же, очевидно, очень
важнаго для составителей Улавишадъ, тезиса. Для примѣра, мы приведемъ
здѣсь нѣсколько извлеченiй, въ нѣмецкомъ переводѣ, такъ какъ нелегко было
бы инныя тирады переводить съ нѣмецкаго языка, какъ будто нарочно для
уточненной философіи созданнаго, на русскій. Въ этомъ отношенiи особенно
выдѣляется *Bṛihadāraṇyaka-Uṇp.* И прежде всего, — непознаваемость самаго
Брами-Атмана (=Unvergängliche): Wahrlich, o Gārgi, dieses Unvergängliche
ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden,
erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es ausser ihm ein Sehendes, nicht giebt
es ausser ihm ein Hörendes, nicht giebt es ausser ihm ein Verstehendes, nicht
giebt es ausser ihm ein Erkennendes (3. 8. 11, по переводу Дейсера, стр. 446).
Но если не познаваемъ верховный Атманъ, то, очевидно, столь-же непозна-
ваемъ и атманъ индивидуальный, когда и по скольку входитъ въ единство съ
верховнымъ, сливаясь съ нимъ, — непознаваемъ, ибо, даже и для самаго себя,
онъ возвышенъ надъ великимъ познаваніемъ и сознаніемъ: Weil er eins ge-
worden ist, darum sieht er nicht; weil er eins geworden ist, darum riecht er
nicht; weil er eins geworden ist, darum schmeckt er nicht; weil er eins gewor-
den ist, darum redet er nicht; weil er eins geworden ist, darum hört er nicht;
weil er eins geworden ist, darum denkt er nicht; weil er eins geworden ist, da-
rum fühlt er nicht; weil er eins geworden ist, darum erkennt er nicht (4, 4, 2,
по переводу Дейсера стр. 474—5). И еще: Wo einem alles zu eigenem Selbstem
geworden ist, wie sollte er da irgend wen riechen, wie sollte er da irgend wen
sehen, wie sollte er da irgend wen hören, wie sollte er da irgend wen anreden,
wie sollte er da irgend wen verstehen, wie sollte er da irgend wen erkennen?
*Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er
den Erkennner erkennen?* (2, 4, 14, по переводу Десейна стр. 419). Наконецъ, —
наиболѣе характерное извлеченіе, какъ бы резюмирующее всѣ разъясненiя ультра-
схоластичной Улавишадъ по занимающему насъ вопросу и равно отно-
симаго къ атманамъ верховному и индивидуальному: Es ist keine Seele,*

вать, тогда онъ становится безграничнымъ и сливается съ Брамию-Атманомъ¹⁸.

Итакъ, состояніе безсознательности, одѣвѣнія, утраты всякаго, опредѣленно переживаемаго, содержанія душевной жизни, — вотъ признакъ восхожденія въ познаніе Брами-Атмана, вотъ верховный *мисеологическій* идеалъ браманниста!

II.

Ученіе Упанишадъ о Брамѣ - Атманѣ — символическое и умозрительное.

«*Есть Единое*, Брама-Атманъ, которое не имѣетъ, кромѣ и подлѣ себя, втораго. *Единое есть все* въ совокупности и ничто въ отдѣльности и, такъ какъ оно не можетъ быть выражено какимъ-нибудь опредѣленнымъ именемъ или представлено въ какомъ-нибудь опредѣленномъ образѣ, то оно непостижимо и неизреченно».

Такъ, въ такихъ именно положеніяхъ, можетъ быть выражена разъясненная нами доселѣ часть содержанія религіозной философіи Упанишадъ. Ясно, однако, что, какъ бы ни была обаятельна для человѣческаго разума, искавшаго свободы отъ мисеологическихъ образовъ, такая философія *пантеистическаго агностицизма*, живое религіозное сознаніе никакъ не могло на ней успокоиться, ибо къ *такому* Божеству нельзя вступать ни въ какія опредѣленные отношенія. Необходимо было, во всякомъ случаѣ, такъ или иначе опредѣлить Его и чрезъ то приблизить къ сознанію, чтобы такія, то-есть живыя и близкія, отношенія къ Нему сдѣ-

welche allem innerlich ist... Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Verstehender des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennender des Erkennens. Seele, die allem innerlich ist (3, 4, 2 по переводу Дайсена стр. 436). Es ist deine.

¹⁸ Въ Упанишадахъ очень ясно выражена известная *ложная* тезисъ, по которому будто-бы всякая *опредѣленность* ео ipso есть *ограниченность*, а следовательно и наоборотъ — будто-бы безконечное, по самому понятію своему, *абсолютно неопредѣленно* (= безусловно превышаетъ всякое познаніе = трансцендентно въ отношенія къ нему). Въ *Chândogya-Upanishad*: 7, 22, 1 (по переводу Дайсена, стр. 185) мы читаемъ: Wenn einer (ausser sich) kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich...

лались возможны. И вот начинается рядъ поучительныхъ, по своему безсилію, попытокъ опредѣлить Единое. Мы видимъ, пересматривая эти попытки, что, принявъ отъ кшатріевъ-аристократовъ новое ученіе о Единомъ, брамины, особенно на первыхъ порахъ, такъ сказать, совсѣмъ не знали, что съ нимъ дѣлать, какъ его ближе опредѣлить, чтобы, такимъ образомъ, ввести въ кругъ своихъ традиціонныхъ религіозныхъ представленій. Запутываясь въ различныхъ условныхъ дефиниціяхъ, болѣе или менѣе удачныхъ, а всего чаще совсѣмъ неудачныхъ, они ищутъ помощи у тѣхъ же самыхъ кшатріевъ, которые дали имъ эту трудную для уразумѣнія идею Единого, Брами-Атмана. Но и кшатринъ, въ лицѣ своихъ вождей (военачальниковъ, князей и царей), хотя обыкновенно легко выполняютъ отрицательную часть трудной задачи, то-есть обнаруживаютъ несостоятельность браминскихъ дефиницій Единого, однако, предъ ея положительною частью останавливаются въ меньшихъ затрудненіяхъ: они даютъ отвѣты, но эти отвѣты, какъ сейчасъ увидимъ, развѣ лишь немногимъ лучше самыхъ затрудненій.

Къ царю Аджатакшатрѣ приходитъ ученый, знаменитый, и потому, «гордый» браминъ, Балаки-Гарджья, и хочетъ объяснить царю, что такое, по его, брамина, мнѣнію Брама-Атманъ. Начинается длинный перечень догадокъ: Брама есть Пуруша (духъ), живущій въ солнцѣ, лунѣ, молніи, эфирѣ, вѣтрѣ, огнѣ, водѣ и т. д. Но ни однимъ изъ этихъ объясненій царь не удовлетворенъ и, пристыдивъ брамина, онъ даетъ свое объясненіе.

Царь,—говоритъ Упанишада,—взявъ брамина за руку и подвелъ къ человѣку, погруженному въ сонъ. Затѣмъ, онъ разбудилъ этого человѣка и обратился къ брамину съ вопросомъ:

«Когда человѣкъ этотъ спалъ, *идъ былъ* духъ его, состоящій изъ познанія, и когда теперь онъ вернулся въ человѣка, *откуда* вернулся?»

Браминъ не зналъ, что отвѣтить. Тогда царь сказалъ:

«Когда человѣкъ заснулъ, то духъ его, состоящій изъ познанія, принялъ, чрезъ познаніе, познаніе своихъ органовъ въ себя и сокрылся въ томъ потаенномъ мѣстѣ (= пространствѣ, *âcâsa*), которое находится въ сердцѣ. И когда человѣкъ держитъ свои органы чувствъ (жизненные органы) въ этомъ связанномъ состояніи, о немъ говорятъ, что онъ спитъ: связано обоняніе, связана рѣчь, закрыты глаза, слухъ, рассудокъ (*Manas*). И когда онъ во снѣ ходитъ (*wandelt*), то это его собственные міры:

тогда онъ то великій царь, то знатный браминъ, то повышается, то понижается. И какъ великій царь беретъ съ собою своихъ подданныхъ и въ странѣ своей путешествуетъ съ ними, гдѣ хочеть,—такъ и спящій беретъ съ собою подчиненныхъ ему духовъ жизни и въ своемъ тѣлѣ перемѣщается съ ними, куда захочеть. Но если онъ погруженъ въ глубокой сонъ, если онъ болѣе не сознаетъ уже ничего, тогда... онъ успокоивается, какъ юноша, великій царь, или великій браминъ. И какъ паукъ чрезъ нить выходитъ изъ самаго себя, какъ изъ огня вылетаютъ искры,—такъ и изъ этого атмана возникаютъ всѣ духи жизни, всѣ боги, всѣ существа. Его таинственное имя (upanishad) есть: «*реальность реальностей*». именно, духи жизни суть реальность, а онъ ихъ реальность» ¹⁴.

Этотъ характерный діалогъ можетъ считаться типомъ всѣхъ подобныхъ діалоговъ, которыми переполнены Упанишады. Наивность догадокъ браминовъ въ нихъ поражаетъ не менѣе, чѣмъ туманъ неопредѣленныхъ и, въ большинствѣ случаевъ, лишь мнимо глубокомысленныхъ отвѣтовъ аристократовъ духа—кшатриевъ. Цѣль подобнаго, какъ видимъ, съ философской точки зрѣнія довольно сомнительнаго, сочинительства, впрочемъ, довольно ясна. По справедливой догадкѣ Дейсена ¹⁵, подобными незамысловатыми приемами, составители Упанишадъ хотѣли усилить вниманіе читателей (или слушателей), подготовить ихъ къ воспріятію того «откровенія», которое влагается ими въ уста кшатриевъ. Но, вѣроятно, даже и нетребовательная мысль индійцевъ далеко не всегда удовлетворялась этою дѣтскою игрою въ глубокомысліе...

Впрочемъ, если, отрѣшившись отъ этого перваго, невыгоднаго для авторовъ Упанишадъ, впечатлѣнія отъ подобныхъ діалоговъ, мы подвергнемъ ихъ объективной логической переработкѣ, то убѣдимся, что движеніе мысли было въ нихъ не совсѣмъ уже безцѣльно. Именно, посредствомъ такого анализа, можно выдѣлать три основныхъ направленія, какими шла мысль, хотѣвшая во что бы то ни стало разъяснить для себя и приблизить къ сознанию новую идею,—идею Единого: *материалистическое, реалистическое* и, наконецъ, *идеалистическое* ¹⁶.

¹⁴ *Bṛihadâraṇyaka-Upanishad*, 2, 1, passim (по перев. Дейсена, 407—411).

¹⁵ *Deussen: Allg. Gesch. d. Phil.*, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 85.

¹⁶ *Deussen, op. cit.*, Ss. 87—89.

Атманъ есть «безсмертная», ибо во всемъ (въ источникѣ воды, зеркалѣ и т. д.) отражающаяся и, слѣдовательно, какъ бы вѣчно живущая, *внѣшность челоука*, короче, его тѣло: таковъ отвѣтъ *матеріализма*.

Атманъ есть отрѣшенная отъ тѣла, но не отъ индивидуальности, *душа*, какъ она является намъ во снѣ и сонныхъ грезахъ: таковъ отвѣтъ *реализма*.

Атманъ есть душа, отрѣшенная не только отъ тѣла, но и отъ индивидуальности и, потому, себя не сознающая, какъ это бываетъ въ глубокомъ снѣ, то-есть снѣ безъ грезъ: таковъ отвѣтъ *идеализма*.

Лишь этотъ послѣдній атманъ есть истинный атманъ. Онъ заключенъ какъ въ скорлупѣ, въ двухъ другихъ атманахъ: душевномъ (принципъ жизни, отъ котораго, какъ *третій и четвертый атманы*, иногда отличаются въ Упанишадахъ принципы желанія—воли и разсужденія) и тѣлесномъ («пищеподобный» материальный составъ челоука). Лишь этотъ сокровенный, заключенный въ двухъ (или, по другой верси, четырехъ) оболочкахъ, возвышенный надъ сознаниемъ и всѣмъ сознаваемымъ (и въ этомъ, то-есть эмпирическомъ смыслѣ, *нереальный*), погруженный въ потустороннее, истинно «безсмертный» и, потому, исполненный непреходящей радости,—лишь *такой атманъ*, неизяснимый и неизреченный, какъ частица верховнаго Брамь-Атмана, нераздѣльно съ нимъ слитая, можетъ служить указаниемъ, и то лишь отдаленнымъ, по которому мы можемъ строить догадки о природѣ послѣдняго, до верховнаго Атмана или Брамь-Атмана включительно ¹⁷.

Ясно, что, при такой обстановкѣ вопроса о познаваемости Божества, Упанишады, какъ и всякая вообще философія агностическаго пантеизма, должны были, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, воспользоваться обычными у агностиковъ *символическими приемами* толкованія Брамь-Атмана. И дѣйствительно, въ Упанишадахъ мы повсюду находимъ самую изысканную и, въ общемъ, значительно выработанную символику.

Первый, наиболѣе распространенный, символъ Брамь-Атмана есть *Прана-Вайю* ¹⁸.

¹⁷ Deussen, op. cit., S. 90.

¹⁸ *Ibid.*, 93—101.

Прана, какъ мы уже знаемъ, есть олицетворенный принципъ жизни,—индивидуально-биологическій и вмѣстѣ космическій. Вайю (божество вѣтра) есть олицетворенное дыханіе,—въ живыхъ существахъ, во первыхъ, и въ природѣ (вѣтеръ), во вторыхъ. По индійскому воззрѣнію, эти два явленія,—жизнь и дыханіе,—связаны нерасторжимымъ образомъ и составляютъ самое основное и существенное, какъ въ отдѣльныхъ существахъ, такъ и во всемъ мірѣ. Въ разнообразныхъ варіаціяхъ повторяется въ Упанишадахъ притча, направленная къ тому, чтобы разъяснить центральное и основное значеніе, въ космосѣ и отдѣльныхъ существахъ, этихъ явленій: органы тѣла и ихъ космическіе эквиваленты вступаютъ между собою въ споръ о сравнительномъ значеніи каждаго изъ нихъ для цѣлаго. При этомъ оказывается, что, наприм., безъ глаза, уха и т. д. существо все еще можетъ существовать, хотя и неполнымъ существованіемъ, но безъ дыханія и жизни умираетъ. Ясно, что самое важное, какъ въ отдѣльныхъ существахъ, такъ и во всемъ мірѣ, есть именно *Прана-Вайю*¹⁹. И если нужно подыскать символъ, наиболѣе соответствующій верховному началу бытія, Брамѣ-Атману, то какой другой болѣе пригоденъ, какъ не этотъ основной и всеобщій принципъ дыханія и жизни, какъ не *Прана-Вайю*?

Второй, не менѣе часто встрѣчающійся въ Упанишадахъ, символъ Браммы-Атмана есть *Манасъ-Акаса* (Акаса)²⁰.

Манасъ въ человѣкѣ, источникъ желаній и рѣшимости, почти то-же что наша воля, выше Праны (принципъ жизни). Подобнымъ же образомъ и Акаса (пространство и эфиръ) выше основныхъ стихій міра, какъ ихъ вмѣстивше, какъ вѣчно себѣ равная, неподвижная и неизмѣнная, полнота. И какъ космическія силы (стихи: огонь, вѣтеръ и т. д.) суть эквиваленты силъ или стихій психо-физиологическихъ (рѣчь, дыханіе и т. д.): такъ и Акаса есть космическій эквивалентъ Манаса и вмѣстѣ его наглядно-чувственное явленіе. Оба-же они вмѣстѣ, какъ нерасторжимо-тѣсно связанная двоица, сами суть не что иное, какъ чувственное явленіе Браммы-Атмана, его символъ; это есть предчувствіе и предвоспріятіе того «универсальнаго *sensorium* 'а», о которомъ позднѣе говорилъ Ньютонъ²¹. Единство всѣхъ индивидуальныхъ Мана-

¹⁹ Эта „притча“ повторяется въ Упанишадахъ очень часто и въ разнообразныхъ редакціяхъ (пятаты см. у *Deussen* 'а, op. cit., S. 95).

²⁰ *Deussen* 'а, op. cit., Ss. 101—103.

²¹ *Ibid.*, 102.

совѣ, символизированное внѣшнимъ Акаса и какъ бы въ немъ вмѣщенное,—вотъ Брами-Атманъ.

Наконецъ, третій распространенный символъ Брами-Атмана есть *Пуруша* (духъ), смотрящій на мѣръ и на каждого изъ насъ— и въ дискѣ солнца (Адятья-Солнце есть «око міра»), и въ зрачкѣ глаза каждаго другого въ отношеніи къ намъ человѣка: «живущій здѣсь въ человѣкѣ и тотъ, живущій тамъ, въ солнцѣ,—они одно»²². Вотъ почему, все свѣтовидное и огнистое (свѣтъ солнца, луны, молнія и т. д.), — все это, какъ частица «пути боговъ», есть прямой путь къ Брамѣ-Атману²³.

Кромѣ этихъ главныхъ символовъ Брами-Атмана, въ Упанішадахъ встрѣчается множество другихъ, очевидно, менѣе продуманныхъ и, потому, менѣе стойкихъ. Прежде всего, конечно, самый мѣръ, въ дѣломъ и въ частяхъ своихъ, есть символъ Брами-Атмана. Но такъ какъ, по индійскому воззрѣнію, въ свою очередь символомъ міра служить жертва, то и она,—опять-таки и въ дѣломъ и въ частяхъ,—такъ-же стала толковаться въ смыслѣ символа Брами-Атмана (здѣсь открывалось для изобрѣтательности браминовъ особенно широкое поле,—у служителей каждой Веды *свое*). Наконецъ, такъ какъ вся жизнь человѣка, въ своихъ основныхъ процессахъ (вдыханіе и выдыханіе, пищевареніе, развивающаяся въ это время теплота и т. д.) есть своего рода жертва и поэтому, символъ дѣйствительной жертвы, а чрезъ нее и міровой жизни,—то и здѣсь стремились находить символику Брами-Атмана, при чемъ, по самому существу дѣла, именно здѣсь символизировавшая фантазія индійцевъ заходила въ очень мелкія и, по своей мелочности, крайне сомнительныя сближенія: пищевареніе, органическая теплота, шумъ въ ухахъ и т. д. и т. д.— все это символы Брами!...²⁵.

²² *Taittiriya—Up.*, 2. 8 (по переводу *Deussen'a*, 233).

²³ *Deussen'a*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1-ter. Bd., 2-te Abt., S. 103—105.

²⁴ *Ibid.*, S. 105—6, 109—114.—Но самымъ распространеннымъ символомъ Брами-Атмана служить, конечно, таинственный слогъ *О м*, состоящійся изъ такихъ буквъ (*а, и, м*), при произнесеніи которыхъ *дыханіе устремляется вверхъ Atharvaciра'-Upanishad*, 4, по перев. *Deussen'a* 720). Въ слогѣ *О м* сосредоточенъ смыслъ всѣхъ Ведъ, выражена самая, такъ сказать, квинтэссенція бытія. Какъ утвердительное междометіе (= *да, да!*), онъ всего энергичнѣе утверждаетъ бытіе верховнаго Брами-Атмана. Подробное указаніе цитать см. въ *Index'ѣ* въ переводу Упанішада *Deussen'a*, стр. 903.

Но намъ нѣтъ, конечно, надобности заходить въ эту шаткую область, которая представляетъ, пожалуй, много характернаго, но за то очепь мало поучительнаго. Не останавливаясь, на такихъ странныхъ частностяхъ, мы перейдемъ теперь къ уясненію попытокъ Упанишадъ опредѣлить Брамъ-Атмана уже не чрезъ его символы, какъ доселѣ, но «въ себѣ» и по существу.

Сущее, Духъ, Радость: вотъ три главные атрибута, усвояемые въ Упанишадахъ Брамѣ-Атману и объединенные въ извѣстномъ техническомъ терминѣ, одномъ изъ самыхъ важныхъ въ Упанишадахъ, терминѣ-формуль: *Saccidānanda* (*sat* Сущее, *cit* — Духъ и *ānanda* — Радость²⁵). Было бы, однако, ошибочно думать, будто эти атрибуты, въ примѣненіи къ Брамѣ-Атману, имѣютъ въ Упанишадахъ положительный и реальный смыслъ. Нѣтъ. Ближайшій анализъ текстовъ, въ составъ которыхъ входятъ элементы этого сложнаго термина, показываетъ, что, и пользуясь этими понятіями, Упанишадъ въ сущности не возвышаются надъ своею основною точкою зрѣнія, то-есть точкою зрѣнія агностическаго пантеизма.

И прежде всего, въ какомъ смыслѣ усвояютъ Упанишадъ Брамѣ-Атману атрибутъ существованія (*sat*) или реальности (*satyam*)? Конечно, не въ смыслѣ эмпирическомъ: ибо несомнѣнно, что Брамъ-Атмана нельзя видѣть, слышать и т. д. Но также и не въ смыслѣ не-эмпирическомъ (метэмпирическомъ или трансцендентальномъ): ибо это равнялось-бы для индійца совершенному отрицанію у Брамъ-Атмана всякаго вообще существованія (по отсутствію для ихъ сознанія въ такомъ понятіи какихъ-бы то ни было указаній на существованіе). Итакъ, въ какомъ-же смыслѣ Брамъ-Атманъ есть *Сущее*? Если ни въ томъ и не въ другомъ изъ только-что указанныхъ, то нужно было искать средній путь. И Упанишадъ дѣйствительно его ищутъ. Это для нихъ есть *Сущее, включающее въ себя Несущее*, какъ по ихъ утонченнымъ разъясненіямъ, показываетъ будто бы и самый терминъ, выражающій понятіе реальности Брамъ-Атмана²⁶. Или, какъ

²⁵ Этотъ терминъ-формула, впрочемъ, довольно поздняго происхожденія (въ позднѣйшей Ведантѣ. См. у *Deussen*'а: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 115).

²⁶ „Слово *Satyam*“, — читаемъ мы, наприм., въ *Bṛihadāranyaka-Upan.*, 5. 5. 1 (по переводу *Deussen*'а, стр. 491), — „состоять изъ трехъ слоговъ: одинъ слогъ *sa* другой *tī*, третій *yam*. Первый и послѣдній слоги суть истина (*satyam*), въ срединѣ же — неистина (такъ какъ слогъ *tī*, по Шанварѣ, встрѣ-

объясняетъ одна изъ позднѣйшихъ Упанишадъ, возвращаясь снова на точку зрѣнія Ригъ-Веды (X, 129, 1), Брама-Атманъ «не есть Сущее, какъ не есть и Несущее»²⁷, ибо, — дополняетъ другая Упанишада, — онъ «выше и того, что есть, и того, чего нѣтъ»²⁸. Какъ видимъ, точка зрѣнія Упанишадъ на вопросъ объ этомъ, первомъ и главномъ атрибутѣ Брамъ-Атмана, существенно агностическая.

Подобное-же слѣдуетъ сказать и о второмъ атрибутѣ Брамъ-Атмана, его духовности (cit). Въ Упанишадахъ, какъ мы знаемъ, очень распространено воззрѣнiе, по которому Брама-Атманъ есть собирательное чувствилище или, точнѣе, сознание (*prajñā*): Онъ есть тотъ, кто видитъ во всемъ видащемъ, слышитъ во всемъ слышащемъ и т. д., — онъ есть всеобщій глазъ, всеобщій слухъ (ухо), всеобщее чувствилище (=sensorium=рецептивность), всеобщая мысль, лишь внѣшнимъ образомъ и только повидимому распределенная въ отдѣльныхъ — зрящихъ, слушающихъ, воспринимающихъ, сознающихъ и т. д. — существахъ. Облекая это воззрѣнiе въ символическую форму, Упанишадъ называютъ Брамъ-Атмана вѣчнымъ свѣтомъ, вѣчнымъ днемъ, который, однако, самъ по себѣ не есть ни день ни ночь²⁹. Эту его физико-психическую (космическую) всеобщность и однородность Упанишадъ, пользуясь нѣсколько грубоватымъ примѣромъ, сравниваютъ съ глыбой или комомъ соли, у котораго нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго, въ которомъ нѣтъ вообще различiй, по который во всѣхъ своихъ частичкахъ есть одинъ и тотъ-же, во всемъ безусловно однородный и одинаковый, вкусъ³⁰. Такимъ образомъ, съ одной стороны, въ Упанишадахъ какъ будто дѣйствительно усвоится Брамъ-Атману духовность. Но, съ другой стороны, какъ мы уже говорили, Упанишадъ настойчиво говорятъ о томъ, что *онъ есть субъектъ, такъ сказать, безъ-объектный*, — чистое воспрiятiе; чистое сознание, чистое созерцание (интуитивность) безъ созерцаемаго и,

чается въ словахъ *anritam* = неистина и *mr̥tyu* = смерть, — прии. Дейсена). Эта неистина съ обѣихъ сторонъ объята (eingefasst) истинною. Черезъ это и она ставится истиннымъ бытiемъ“.

²⁷ *Āvetāçvatara - Upanishad*, 4, 18 (по перев. *Deussen*'а, 303): Nicht seiend noch nichtseiend, selig (*civa*) nur ist er, er ist *Om*-laut.

²⁸ *Mundaka-Up.*, 2. 2. 1 (по перев. *Deussen*'а, стр. 553):... höher, als was ist und nicht ist... Ср. 2. 1. 2:... höher, als das höchste Unvergängliche.

²⁹ *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phil., 2-ter Bd., 1-te Abt., Ss. 125—6.

³⁰ *Bṛihadāraṇyaka—Up.*, 4. 5. 13 (по перев. *Deussen*'а, 484).

какъ такой, очевидно, не есть сознание или духъ въ нашемъ, эмпирическомъ смыслѣ. Вотъ почему, Упанишадъ истощаются въ подборѣ оборотовъ и хитро придуманныхъ словосочетаній, чтобы и въ этомъ отношеніи поставить Брахму-Атмана выше всего существующаго, даже выше всякаго пониманія и всякой мысли, какъ трансцендентальность безусловно непознаваемую.

Наконецъ, послѣдній предикатъ Брахмы-Атмана, которому въ Упанишадѣхъ придается особенное значеніе, есть *радость*. Брахма-Атманъ есть, по Упанишадѣмъ, не только существо, *обладающее* радостью, способное блаженствовать (какъ боги Ведійскаго пантеона), но именно сама *радость* (не ānandīn но ānanda). Этимъ онъ существенно отличается отъ всѣхъ остальныхъ существъ, ибо, по выраженію одного текста, «все что не онъ, все то полно страданія»³¹. Всякая радость, какая есть на землѣ, есть только слабый отблескъ его радости: радостный и радующійся человекъ какъ бы объять Брахмою-Атманомъ³², при чемъ наивысшая человѣческая радость есть лишь бильярдная (по другой версіи, стотриллионная) часть радости въ мірѣ Брахмы³³. Только онъ возвышенъ надъ страданіемъ, всецѣло и совершенно. Поэтому, *Высокій—имя его*³⁴.

Казалось бы, такимъ образомъ, что здѣсь, въ разъясненіи этого предиката, мы вступаемъ въ Упанишадѣхъ въ струю теистическаго философствованія. На самомъ же дѣлѣ, и здѣсь выдержана все та же, господствующая въ Упанишадѣхъ, *аностическая* точка зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Упанишадѣмъ, та

³¹ *Bṛihadāraṇyaka—Upan.*, 3. 4. 2, по переводу *Deussen*'а, стр. 436... was von ihm verschieden, das ist leidvoll.

³² Эту мысль подлинникъ выражаетъ очень рельефно, пользуясь характернымъ сравненіемъ (*ibid.*, 4. 3. 21, по перев. *Deussen*'а, 470): Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewusstsein hat von dem, was aussen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbst (prājnana ātmanā d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewusstsein von dem, was aussen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, Selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden.

³³ *Taittirīya-Upan.*, 2. 8 (по перев. *Deussen*'а 232—233). Ср. у *Deussen*'а: Allg. gesch. d. Phil., 1-ter Bd. 2-te abt., S. 130... die höchste menschliche Wonne nur ein *Billionstel* (Taitt. 2, 8 — ein Hundertrillionstel) von einer Wonne in der Brahmanwelt...

³⁴ *Chandogya-Upan.* 1, 6, 7, по перев. *Deussen*'а, стр. 76: sein Name ist hoch (ud), denn hoch über allem Übel ist er, hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weiss.

радость, о которой здѣсь идетъ рѣчь? Это есть не что иное, какъ радость безчувственности, бессознательнаго состоянія, типомъ котораго можетъ быть признано состояніе глубокаго сна, то-есть сна безъ грезъ, или даже состоянія обморочнаго ³⁵. Высшая радость для браманиста—достигнуть слянія съ Брамю-Атманомъ. Не слиться съ нимъ значить просто отрѣшиться отъ всѣхъ слѣдовъ сознательности.

Здѣсь, такимъ образомъ, мы имѣемъ предъ собою уже какъ-бы предвареніе буддійской Нирваны. Разница есть, но она формальная: въ буддизмѣ ничто *абсолютное*, а здѣсь ничто *относительное*, мыслимое въ неясныхъ очертаніяхъ погруженія въ Брамю или слянія съ нимъ,—вѣчно покойнаго, безгрешнаго и, потому, свободнаго отъ всякихъ кошмаровъ страданія, *непробуднаго сна* въ лонѣ Брамь.

Итакъ, ни одинъ изъ рассмотрѣнныхъ нами атрибутовъ Брамь-Атмана не имѣетъ положительнаго значенія, такъ что о совершенной и полной непознаваемости Брамь-Атмана, по справедливому замѣчанію Дейсена ³⁶, дѣйствительно является «конечнымъ результатомъ и главнымъ догматомъ» всѣхъ Упанишадъ, раннѣйшихъ какъ и позднѣйшихъ. Правда, въ *известномъ смыслѣ* Брамь-Атманъ есть реальность и не только реальность вообще, но реальность въ смыслѣ единственномъ и безусловномъ,—реальность, къ которой сводится въ Упанишاداхъ все, кажущееся реальнымъ: «изъ того, что есть та тонкость (=непознаваемое), изъ того состоитъ вселенная, то реально, то—душа, то—ты (*tat tvam asi*)» ³⁷. Но эта «тонкая» реальность именно потому и такова, что она абсолютно неуловима и непостижима. Она, въ одно и то же время, и безконечно велика и безконечно мала, такъ-что микроскопичный, меньшій горчичнаго сѣмени по своей величинѣ, *атманъ*, живущій въ каждомъ изъ насъ (онъ же, съ другой стороны и въ

³⁵ Deussen: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 131.—Впрочемъ, позднѣе, въ періодъ развитія философіи *Доми* (объ этомъ ниже) предчувствіемъ абсолютной, непререченной радости Брамь-Атмана будетъ признаваться уже не сонъ (глубокій или съ грезами) и тѣмъ болѣе не бодрствениное состояніе, но состояніе особенное, „четвертое“ (*Turiya*), — пѣчто въ родѣ состоянія искусственнаго *самонупушенія* или *самоотнотмизаціи*.

³⁶ *Ibid.*, S. 134.

³⁷ *Chandogya-Upan.*, 6. 9. 4 (по перев. Deussen'a, 166 и дальше): Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, *das bist du*, o Çvetaketu.

другомъ отношеніи, есть и самъ высшій Атманъ), равенъ, по своему объему, всему безконечному міру³⁸. Онъ вмѣстѣ и безконечно длителенъ и равенъ кратчайшему мгновенію, какъ молнія или мысль³⁹. Онъ все производитъ и вмѣстѣ безусловно внѣ закона причинности, по которому его дѣйствія отнюдь не могутъ быть познаваемы и опредѣляемы. Ему можно усвоить все и всякія опредѣленія, потому что, въ сущности, ему нельзя усвоить ничего и никакихъ опредѣленій. О немъ можно лишь безконечно повторять: «не то и не такъ», по извѣстной, ставшей въ Упанишадахъ какъ бы стереотипною, формулѣ: *neti neti*⁴⁰... Словомъ, Брама-Атманъ есть возвышенная надъ всеѣмъ познаваемымъ и всякимъ познаніемъ тишина, о которой прилично лишь одно глубокое молчаніе⁴¹.

III.

Брама-Атманъ въ его отношеніи къ міру, въ связи съ вопросомъ о призрачности міра (Майя).

Признаки основной, агностико-пантеистической точки зрѣнія Упанишадъ, какъ видимъ, совершенно ясны и не подлежатъ спору. Но безспорный со стороны принципиальной, агностическій пантеизмъ Упанишадъ очень двусмысленъ, особенно въ вопросѣ объ отношеніи Брами-Атмана къ міру, по своему выраженію, по своей неустойчивой формулѣ. И если мы захотимъ опираться только на формулу, на букву, то можемъ придать изложенію теологіи браманнизма такую окраску, при которой она будетъ очень мало отличаться отъ теистической⁴². Но конечно такое изложе-

³⁸ *Chandogya-Up.*, 3. 14. 3 (по перев. *Deussen*'а 110). Подъ этими образами, очевидно, въ Упанишадахъ выражена мысль о трансценденности Брами-Атмана въ отношеніи къ пространству и всему пространственному. Ср. *Deussen*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1, 2, 138—139.

³⁹ То-есть трансцендентно и въ отношеніи ко времени. Цитаты см. у *Deussen*'а, *ibid.*, 139—141: „*Brahman als zeitlos*“.

⁴⁰ *Ibid.*, 136.

⁴¹ Когда одного брамина однажды просили, — такъ рассказываетъ браминистическая легенда, — разъяснить, что такое Брама, онъ отвѣтилъ молчаніемъ. Когда-же его просили во второй и затѣмъ третій разъ, онъ сказалъ: „я тебѣ объясняю, но ты не понимаешь, — этотъ Атманъ тишина“ (*ist Stille*). У *Deussen*'а, 143.

⁴² Этимъ недостаткомъ на сей разъ очень грѣшитъ изложеніе *Дейсена* (*op. cit.*, 143—203): онъ обыкновенно беретъ относящіяся къ области подлежащаго вопроса рубрики и формулы христіанской догматики и наполняетъ ихъ, — лишь по букву, но не по смыслу совпадающими, — текстами изъ Упанишадъ.

ніе, совпадая съ буквою текстовъ, вовсе не будетъ выражать ихъ подлиннаго смысла. Чтобы достигнуть согласія и въ этомъ послѣднемъ отношеніи, чтобы достигнуть вѣрности изложенія *принципу и духу* Упанишадъ,—а вѣдь это только и имѣетъ для насъ существенное значеніе,—мы должны съ самаго начала отыскать въ стоящемъ у насъ теперь на очереди вопросѣ такую точку зрѣнія, которая сразу же ставила бы насъ въ надлежащую перспективу, выдѣляя существенное и принципиальное отъ случайнаго и второстепеннаго.

На такую именно точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи Браны-Атмана къ міру ставить насъ надлежащее пониманіе браманистической *Майи*, понятіе которой, какъ извѣстно, вообще имѣетъ громадное значеніе въ составѣ основоположеній Браманизма.

Что такое Майя,—какъ возникло въ Браманизмѣ ученіе о ней и каковъ его подлинный смыслъ?

Слово Майя,—первоначальное значеніе его *волшебное искусство*, представляющее не существующее существующимъ,—является въ Упанишадѣхъ сравнительно поздно⁴³. Но *понятіе* Майи такъ же древне, какъ и понятіе, съ которымъ оно связано настолько тѣсно, что можетъ быть разсматриваемо, какъ его обратная сторона, — какъ понятіе Браны-Атмана. Въ самомъ дѣлѣ, если *все есть Атманъ* (или Брана-Атманъ), который, какъ единственная реальность, какъ «реальность реальностей», существуетъ во всемъ и есть все во *всемъ*, то ясно, что это *все* отличается отъ него лишь номинально, есть лишь *призракъ* подлинной реальности Браны - Атмана, обманъ какого-то таинственнаго волшебника, оболъчение подобное тому неотступному очарованію, которое искушаетъ одинокаго отшельника въ образѣ оболъстительной баядерки... *Этого*, то - есть того, что мы называемъ міромъ, въ сущности совсѣмъ нѣтъ. Такъ называемый внѣшній міръ, со всѣми его явленіями, есть не что иное, какъ искры, разлетающіяся отъ куска раскаленнаго желѣза, по которому бьютъ молотомъ, или, по другому сравненію,—не что иное, какъ тотъ, совсѣмъ несуществующій въ дѣйствительности, огненный кругъ, который намъ видится, если быстро вращать въ воздухѣ до огня раскаленный предметъ⁴⁴. Все это не Атманъ, не «*суть*» вещи,

⁴³ Deussen. op. cit., 207.

⁴⁴ *Ibid.*, 212.

не *самость* ея, но нечто поверхностное, периферическое, какое-то призрачное, иллюзорное ея окружение, и весь миръ есть лишь смѣна, калейдоскопъ такихъ призрачныхъ явленій. Доколѣ въ индѣйскомъ сознаниіи понятіе Атмана имѣло ограниченный и условный смыслъ, прилагалось лишь къ той или этой отдѣльной вещи, — до той поры для него еще оставалась возможность, признавъ, что явленіе (феноменальная сторона) вещи не выражаетъ ея «сути», ея Атмана, искать объясненія для этого призрачнаго явленія въ другой вещи, которая могла быть и реальною. Но коль скоро понятіе Атмана получило всеобщее или универсальное значеніе, было перенесено на *всѣ вещи*, то уже сдѣлалось невозможнымъ призрачность одной объяснять реальностью другой и пришлось объявить призрачнымъ весь миръ, при чемъ реальнымъ оказывался лишь этотъ верховный Атманъ, множественность же вещей, — люди, боги, силы природы, всѣ вообще міры, — естественно оказывались лишенными собственной «сути» (=Атмана), «простымъ именовемъ» и, вслѣдствіе этого, по неизбѣжной логической необходимости, миръ самъ собою ниспадалъ на ступень Майи, всецѣлой и безусловной. Такимъ образомъ выходило, что *міра совсѣмъ нѣтъ въ смыслъ реальности, а есть только ея несомнѣтый и необходимый призракъ*, роковая и оболстительная Майя. Таковъ и есть тезисъ пантеистическаго акосмизма, насквозь проникающаго Браманизмъ ⁴⁵.

Въ понятіи Майя, чтобы отчетливо мыслить его содержаніе, слѣдуетъ различить два момента: *субъективно-психологическій* и *объективно-метафизическій*.

«Съ субъективной точки зрѣнія», — пишетъ Гартманъ, превосходно разъясняющій эту сторону дѣла, — «Майя есть продуктъ недостаточнаго познанія и заблужденія. То, что я собственно вижу, есть Брама. Если бы у меня было истинное познаніе, то я зналъ бы, что ничего другого, кромѣ Брамъ, я не вижу: слѣдовательно, зависеть всецѣло отъ моей субъективной недостаточности, отъ моего относительнаго невѣдѣнія, если я Брамъ вижу не какъ Брамъ. Но я вижу его не только не какъ Брамъ, но вижу его, какъ отца, жену, ребенка, животное, растеніе, камень

⁴⁵ Какъ это съ убѣдительною разъяснилъ Эдуардъ-фонъ-Гартманъ (впервые, насколько знаемъ, примѣнившій въ Браманизмъ и самый терминъ: „*акосмизмъ*“), — историкъ-философъ, собственное міросозерцаніе котораго очень сближается съ Браманизмомъ („конгеніяльно“ ему). См. его *Religiöse Bewusstsein der Menschheit*, главу о Браманизмѣ.

и т. д. Это свидѣтельствуесть о томъ, что во мнѣ владычествуетъ не только невѣдѣніе, но и смѣшеніе,—положительное заблужденіе. Когда я, возвращаясь въ потемкахъ домой, вижу на своей дорогѣ предметъ, котораго не могу узнать, то это просто невѣдѣніе (незнаніе — Unwissenheit). Но когда я пугаюсь предмета, положимъ считая веревку за змѣю, тогда это—положительное заблужденіе, возникающее вслѣдствіе смѣшенія. Подобнымъ же образомъ, изъ невѣдѣнія и смѣшенія, ткется около нашего духовнаго глаза и покрывало Майи. И сила Майи такъ велика, что для *непосредственнаго созерцанія* смѣшеніе продолжаетъ существовать даже и послѣ того, какъ *мысленіе* возвысилось надъ лежащими въ его основѣ невѣдѣніемъ. Когда человѣкъ несвѣдующій смотритъ на обманчивую игру фокусника, то онъ принимаетъ за дѣйствительность производимый имъ, его фокусами, обманъ... Человѣкъ же образованный присутствуетъ на представленіи фокусника спокойно и съ улыбкой, потому что понимаетъ, что это не больше, какъ обманъ зрѣнія. Такъ и браминъ смотритъ на міръ, какъ на обманчивое явленіе, лишённое реальности, хотя и не можетъ противостоять этой чувственной иллюзіи. И все же черезъ это онъ достигаетъ, по меньшей мѣрѣ, того, что духомъ своимъ остается спокоенъ, предъ иллюзорными процессами и измѣнчивыми явленіями этого призрачнаго міра»⁶.

Итакъ, Майя есть продуктъ невѣдѣнія и ошибокъ мысли со стороны индивидуальной души (индивидуальныхъ душъ). Однако, вѣдь мы знаемъ, что ограниченный, *индивидуальный атманъ*, въ системѣ Браманизма (Упанишадъ), есть, въ сущности, то же, что и верховный Атманъ. Такимъ образомъ, чтобы объяснить эти роковыя ошибки невѣдѣнія со стороны индивидуальныхъ атмановъ, мы необходимо должны перейти съ субъективно-психологической на объективно-метафизическую точку зрѣнія и искать источника Майи въ самомъ верховномъ Брамѣ-Атманѣ. Какъ *онъ*, въ индивидуальныхъ атманахъ, подпадаетъ иллюзіямъ Майи? Говоря иначе, какъ возникаетъ Майя *не* въ смыслѣ субъективнаго призрака, живущаго въ человѣческомъ сознаніи, но въ смыслѣ объективнаго, —хотя и неистиннаго, призрачнаго, —аспекта Брами-Атмана, въ смыслѣ отрѣшенія его самого отъ своей истинной сверхсознательной жизни и погруженія въ мечтательно-сноподобную жизнь Майи?

⁶⁶ *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, S. 285.

Здѣсь, въ «эволюціи» браманпстического ученія объ *объективной* Майѣ, мы имѣемъ предъ собою характерную иллюстрацію одного изъ основныхъ законовъ, опредѣляющихъ движеніе историко-религіознаго процесса, — того именно закона, согласно которому религіозно-теоретическія представленія и лежащая въ ихъ основѣ вѣрованія народа смѣняются подѣ влияніемъ смѣны его практическихъ идеаловъ, подѣ влияніемъ его пониманія и оцѣнки жизни, въ свою очередь опредѣляемыхъ наличною дѣйствительностію, фактомъ жизни. Когда индійскій народъ, едва вышедшій изъ своей первородины, въ которой протекла духовная жизнь его свѣтлаго идиллическаго дѣтства, еще хранилъ, по крайней мѣрѣ въ своемъ воспоминаніи, если не въ живомъ настроеніи, отзвуки и отголоски своего первоначальнаго оптимизма, — жизнь для него была *благомъ* и, если Божество (Праджapati или, позднѣе, Брами), желая существовать этого блага (блага жизни), «приноситъ себя въ жертву всему живущему», рождаетъ его въ себѣ и изъ себя, то религіозное сознаніе индійцевъ читъ свое божество между прочимъ и за этотъ, высокій и самоотверженный мотивъ постановки міра: пусть міръ есть призракъ (Майя признается и на этой ступени), но это призракъ благотѣльный. Напротивъ, когда съ теченіемъ времени, по мѣрѣ углубленія индійцевъ въ негостепримную долину Ганга, по мѣрѣ осложненія и ухудшенія внѣшнихъ культурно-соціальныхъ условій быта, — когда, подѣ влияніемъ этихъ переменъ, бывше оптимистическіе мотивы и настроенія стали смѣняться все болѣе и болѣе пессимистическими, когда жизнь стала пониматься уже не какъ величайшее изъ благъ, но какъ величайшее зло и источникъ всякихъ золъ, — тогда и постановка Брамю-Атманомъ Майи естественно стала рассматриваться уже не какъ самоотверженная жертва Брами-Атмана на благо людей, но какъ его ошибка, первородный грѣхъ, совершенный имъ вслѣдствіе обольщенія. Обольщенія — со стороны кого? Со стороны Майи.

И этотъ отвѣтъ до нѣкоторой степени успокаивалъ браманиста. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы постановка дурной дѣйствительности была собственнымъ и самопроизвольнымъ дѣломъ Брами-Атмана, тогда для индійца не было бы уже никакой надежды хоть когда-либо освободиться отъ зла и страданій, найти «спасеніе» отъ нихъ въ Брамѣ-Атманѣ, ибо онъ былъ бы радикально и неисправимо зложелателенъ. Но если самъ онъ, *случайно и ошибкою*, подѣ влияніемъ обольщенія со стороны коварной Майи,

пришелъ къ постановкѣ этой печальной иллюзіи, этого злоторнаго призрака дѣйствительности, тогда возможность «спасенія» отъ зла и страданій этой жизни, очевидно, не исключена: Брами-Атманъ можетъ, наконецъ, отстранить отъ своихъ очей и желаній этотъ кошмаръ, навѣянный на него Майейю.

Такимъ образомъ, Майя, въ объективномъ смыслѣ, есть не что иное, какъ олицетворенная прихотливою фантазіею индійца догадка его наивной мысли относительно причины *недолжной*, съ его точки зрѣнія, постановки Брамию-Атманомъ этого міра, полного зла и страданій. Индійское религиозное сознаніе, какъ умѣло, *извинило*, оправдало свое божество за невольню, подъ влияніемъ обольщенія, совершенное имъ дурное дѣло, за его роковой грѣхъ,—снявъ съ него часть вины и перемѣстивъ ее на *другое*, богоподобное *существо*. А услужливая фантазія, уже раньше олицетворившая это существо въ образѣ Майи, позднѣе возвело ее на степень существа почти равнаго Брамѣ-Атману и, слѣдовательно, вполнѣ отвѣтственнаго, сдѣлавъ изъ Майи супругу Брами, которая-де возгла въ немъ желаніе породить міръ⁴⁷.

Браманистическое ученіе о Майѣ принципиально уже предрѣшаетъ вопросъ объ отношеніи Брами-Атмана къ міру: собственно говоря, никакого отношенія между Брамию-Атманомъ и міромъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго браманизма, нѣтъ и быть не можетъ, ибо между ними въ браманизмѣ признается полное тожество и, если Упанишады, слѣдуя своему обыкновенію въ одной стереотипной формулѣ⁴⁸ связываютъ понятіе о трех-основной или трехчастной формѣ отношеній Брами-Атмана къ міру,—объ отношеніяхъ: *творчества, сохраненія и уничтоженія* міра,—то это, какъ сейчасъ увидимъ, есть не что иное, какъ бессознательная аккомодация по существу идеалистической философіи Упанишадъ къ наивно-реалистическому міропониманію и, слѣдовательно, *словесная измѣна* браманизма своему основному пантеистическо-идеалистическому принципу.

Разсмотримъ каждый изъ терминовъ этой классической формулы отдѣльно.

⁴⁷ Цитаты см. въ *Index*ѣ къ перев. Упанишадъ *Deussen*'а а (стр. 900). Ср. *Hartmann*, *op. cit.*, и *Deussen*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, *op. cit.*, 204—215.

⁴⁸ *Tajjalán* (*tad—ja—la—an*): въ этомъ терминѣ-имени, по Шанкарѣ, совмѣщены три свойства Брами-Атмана, въ его отношеніи къ міру: творчество, промышленіе (сохраненіе и управленіе) и разрушеніе міра. *Deussen*, *op. cit.* 163—164.

Слово, употребляемое въ Упанишадахъ для обозначенія понятія о твореніи (*srishhti*), означаетъ собственно: освобожденіе, испусканіе, изліяніе и т. д. ⁴⁹. Въ *Браманакъ*, какъ мы уже видѣли выше, понятіе творенія сводится къ понятію расширенія (Проджанати, Браны), распростиранія и, затѣмъ, умноженія («захотѣлъ умножиться»). Тоже въ сущности и въ Упанишадахъ. Брама-Атманъ «расширяется», «распростирается» сначала въ міръ неорганической, — выбрасываетъ его изъ себя, какъ пламя искры, ткеть, какъ паукъ паутину, являясь во всемъ всѣмъ. Порядокъ «расширенія» или раскрытія Браны-Атмана въ міръ, въ различныхъ Упанишадахъ, изображается различно: то, какъ и въ *Браманакъ*, все выводится изъ воды, то, — чаще встрѣчаемая редакція, — изъ ээира (порядокъ возникновенія стихій: ээиръ, вѣтеръ, огонь, вода, земля ⁵⁰). Но общая схема повсюду остается одна и та же: повсюду расширеніе, распространеніе и т. д., при чемъ Брама-Атманъ, распускаясь въ «сотворенномъ» такимъ образомъ неорганическомъ мірѣ, сообщаетъ его составу совершеннѣйшую однородность: стихіи различаются только *in abstracto*, но въ конкретной дѣйствительности онѣ повсюду даны въ смѣшеніи (примитивная химія Упанишадъ различаетъ стихіи *трехосновныя* или *трехсоставныя* и *пятиосновныя* или *пятисоставныя*, выражая, подобно современной химіи, составъ стихій своего рода формулами ⁵¹). Разъ «созданъ» міръ неорганической, принимающей согласно обще-миѳологической традиціи, удержанной и въ Упанишадахъ, форму яйца, начинается «твореніе» міра органическаго: яйцо раскалывается и изъ него (опять таки различными способами) является душа міра или «первородный» (*Браманъ* въ мужск. род.), который «умножаясь», даетъ бытіе различнымъ порядкамъ органическихъ существъ, рождающихся: живыми, изъ яйца и отъ рост-

⁴⁹ *Ibid.*, 176.

⁵⁰ *Ibid.*, с. 176.

⁵¹ Такъ, наприм., въ стихіи огня (въ огнѣ солнечномъ, лунномъ въ молніи и т. д.) *красный цветъ* обусловленъ собственною природою огня (*Hut*), *бѣлый цветъ* — присутствіемъ воды, *черный отливъ* — сторающимъ веществомъ. Въ пяти-основныхъ элементахъ, — по позднѣйшему впрочемъ ученію, — одна *половина* чистая (т. е. выражающая специфическую природу именно этой стихіи), а другая половина состоитъ изъ четырехъ остальныхъ элементовъ. Такъ, наприм., встрѣчающаяся въ природѣ (т. е. взятая *in concreto*, а не *in abstracto*) вода состоитъ изъ $\frac{1}{8}$ водъ + $\frac{1}{8}$ земли + $\frac{1}{8}$ огня + $\frac{1}{8}$ воздуха + $\frac{1}{8}$ ээира. См. у *Deussen'a*, *op. cit.*, 173—4.

ковъ⁵². Специальный мнѣ, очень наивный и грубый, рассказываетъ о томъ, какъ первоначально безразличный, въ отношеніи къ полу, Брама-Атманъ раздвоился на мужчину и женщину и какъ послѣдняя, убѣгая отъ перваго, принимаетъ форму различныхъ животныхъ, до муравья включительно, тѣмъ самымъ давая имъ бытіе, пока, наконецъ, не отливається въ ту, наиболѣе совершенную форму, въ какой она существуетъ теперь⁵³. Словомъ, повсюду и на

⁵² *Ibid.*, 177. Впрочемъ, иногда различаются четыре вида органическихъ существъ,—рождающихся: живыми, изъ яйца, изъ пота и испареній (набѣжками и проч.) и отъ ростковъ (*keimgebogene*—растенія), *ibid.* 262.

⁵³ *Ibid.*, 170—171, 178—179. Главное, относящееся сюда мѣсто изъ Упанишадъ (*Bṛihadāraṇyāka-Uṇ.*, 1, 4, 1—5, по переводу *Deussen*'а стр. 392—4) настолько интересно и характерно, что мы почитаемъ не лишнимъ привести его здѣсь въ переводѣ: „Въ началѣ былъ только Атманъ, въ образѣ человека. Атманъ осмотрѣлся кругомъ: и вотъ не увидаль онъ ничего, кромѣ себя самого. Тогда воскликнулъ онъ: „это—я“. Изъ этого и возникло слово: я. Посему, я до настоящаго времени, когда кого зовутъ, призываемый отвѣчаетъ: „вотъ я“ (=это я) и тогда только называютъ его другимъ именемъ, какое онъ носить. Такъ какъ онъ (Атманъ), прежде (*pūṛva*) всего этого, смегъ (*ush*) всѣ грѣхи (припомнимъ, для пониманія этой подробности, *tapas!*), то онъ и называется *Pur-usha* (человекъ духъ).—Тогда устранился онъ. Посему боится, когда кто остается одинъ. Тогда подумалъ онъ: „чего-же, однако, мнѣ бояться, когда внѣ меня нѣтъ ничего“? И чрезъ это проваль его страхъ. Ибо, чего же, въ самомъ дѣлѣ, ему было бояться? Вѣдь только другого боится.—Однако онъ не имѣлъ и радости. Посему не имѣть радости и тотъ, кто остается одинъ. Тогда пожелалъ онъ второго. Именно, онъ былъ такъ великъ, какъ женщина и мужчина вмѣстѣ, когда они держатся обнявшись. Это-то, свою самость, разсѣвъ онъ на двѣ части: такимъ образомъ возникли супругъ (*patī*) и супруга (*patnī*). Посему наше тѣло есть какъ бы только одна половинка. И было пустое пространство (вокругъ, сначала одинокаго, Атмана) заполнено женщиной. Съ нею сочетался онъ: отсюда и возникли люди.—Она, однако, размышляла (взвѣшивала въ умѣ своемъ): „какъ же онъ со мною входитъ въ обшеніе, когда онъ породилъ меня изъ себя самого? Хорошо же! Спрячусь отъ него“! Тогда превратилась она въ корову. Но онъ обернулся быкомъ и сочетался съ нею: такъ возникъ весь скотъ. Тогда сдѣлалась она кобылицей, а онъ—жеребцомъ. Обернулась она, потомъ, ослицею, а онъ—осломъ и сочетался съ нею: такъ возникли однокопытные. Она сдѣлалась возомъ, а онъ козломъ. Она—овцою, а онъ—бараномъ и сочетался съ нею: такъ возникли козы и овцы. Такимъ образомъ, и совершилось, что все, что паривается, до муравья включительно, все это создалъ онъ, Атманъ. — Тогда повналъ онъ: „вонистину, самъ я и есмь это твореніе (*ich selbst bin die Schöpfung*—я и твореніе одно), ибо я сотворилъ этотъ міръ“.—Только что приведенное мѣсто изъ Упанишадъ характерно не только, какъ мифологическое сказаніе о происхожденіи міра органическаго, но и какъ иллюстрація того, какой грубый и вульгарный смыслъ соединяютъ Упанишадъ со сло-

всемъ видна печать фантастики, иногда самой прихотливой и необузданной, въ которой рѣшительно тонуть и теряются принципиальные положенія идеалистическаго пантеизма. И все же, если, мы не будемъ относиться къ этой калейдоскопической смѣнѣ прихотливыхъ и иногда чудовищныхъ образовъ пассивно, но будемъ истолковывать и группировать ихъ въ смыслѣ основныхъ и ясно выраженныхъ началъ философіи Упанишадъ, то поймемъ, что вся эта словесная оболочка создана именно лишь «бессознательною аккомодациею» авторовъ Упанишадъ въ отношеніи къ традиціонно реалистическому міровоззрѣнію: мысли о «твореніи», въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ утверждается, какъ это несомнѣнно утверждается въ Упанишадѣхъ, что между божествомъ и міромъ существуетъ полное тождество⁵⁴.

вошь: *твореніе*. Очевидно, это понятіе выражало у индійцевъ эпохи Упанишадъ лишь одну изъ органическихъ категорій (твореніе=рожденіе).

⁵⁴ Этотъ тезисъ разъясняется въ Упанишадѣхъ самымъ настойчивымъ образомъ и при помощи разнообразнѣйшихъ пріемовъ, при чемъ, конечно, берутся всякій разъ, соответственно постановкѣ задачи, свои спеціальныя точки отправленія. Прежде всего, міръ отождествляется съ Брамю-Атманомъ, какъ *изошедшій изъ его существа*: „Вотъ“,—читаемъ мы въ *Mundaka-Upanishad*, 2. 1 (по переводу Дайсена, стр. 550—552),—„вотъ истина: Какъ изъ хорошо разгорѣшагося пламени, тысячекратно вылетаютъ искры, той же съ нимъ сущности, такъ исходятъ изъ *Непреодолимаго* разнообразнаго существа и слова входятъ въ него... Изъ него возникаетъ дыханіе, разумоухъ и всѣ чувства; изъ него возникаетъ вѣтеръ, вѣтеръ и огонь, вода и земля, все на себѣ посящая. Его голова есть огонь, его очи—луна и солнце. Страны свѣта (якогда: полюсы міра)—его уши. Его голосъ—откровеніе Велъ. Вѣтеръ—дыханіе его. Его сердце—міръ. Изъ его ногъ земля. Онъ — внутренняя самость во всѣхъ существахъ... Изъ него моря и горы. Изъ него истекаютъ потоки. Изъ него растенія и питательный сокъ, которымъ онъ присутствуетъ въ существахъ, какъ ихъ внутренняя самость. Да, Пуруша (=Атманъ) есть эта вселенная“. Здѣсь, какъ видимъ, разъясняется *генетическое тождество* Брамъ-Атмана съ міромъ („все изъ Атмана и, слѣдовательно, все есть Атманъ“) и потому, за точку отправленія берется міръ и Брамъ-Атманъ разъясняется, какъ *божество скрытое въ міръ*, какъ бы заслоненное міромъ, въ немъ растворившееся („подобно соли въ водѣ“), какъ бы потерявшееся и, потому, невидимое („какъ ножъ въ лавѣ или огонь въ деревѣ“), раздробленное на части, изъ которыхъ только съ трудомъ можетъ быть восстановлено цѣлое: „его не видятъ, ибо онъ раздѣленъ на части“ (*Bṛihadāraṇyaka-Upanish.*, 1, 4, 7 по перев. Дайсена, стр. 394—395). Отсюда одинъ шагъ и мы приходимъ къ понятію о Брамѣ-Атманѣ, какъ о существѣ собирательномъ, какъ о своего рода суммѣ, въ которую слагаемыми входятъ всѣ явленія и существа міра. Именно эта мысль выражена въ знаменитомъ текстѣ *Bṛihadāraṇyaka Up.* 2, 4, 11—12

Перейдемъ къ уясненію понятія о Брамъ-Атманъ, какъ сохрани-
тель и управитель міра.

Если мы соберемъ и сопоставимъ важнѣйшіе изъ относящихся
къ области только-что поставленнаго вопроса тексты Упанишадъ,
то получимъ понятіе о Брамъ-Атманъ, какъ единомъ, все связую-
щемъ и непреложно-необходимо детерминирующемъ, началъ миро-
выхъ явленій, понимаемомъ то чисто внѣшнимъ образомъ, то
болѣе глубокимъ и внутреннимъ. Брама-Атманъ, по опредѣленію
Упанишадъ, есть нить, связывающая явленія въ одно цѣлое, какъ
перлы въ ожерельѣ⁵⁵. Это—дерево, обнимающее и покрывающее
собою весь міръ, при чемъ его вѣтви не только простираются
вверхъ, но идутъ и внизъ и, углубляясь въ землю, даютъ какъ
бы новыя деревья, которыя, однако, въ сущности суть лишь от-
ростки одного и все того же⁵⁶. Онъ проникаетъ землю, а чрезъ
нее и все живущее, какъ душа свое тѣло, являясь *внутреннимъ*
направителемъ всего совершающагося существующаго, и живу-
щаго⁵⁷. Къ нему стремятся и ему повинуются всё существа:

(по перев. *Дейсена* стр. 418), который буквально читается такъ: „Это (Атманъ,
верховная Самость) есть—какъ океанъ есть мѣсто соединенія всѣхъ водъ—
соединеніе всѣхъ осязательныхъ ощущеній, какъ кожа; соединеніе (=мѣсто
соединенія) всѣхъ вкусовыхъ ощущеній, какъ языкъ; мѣсто соединенія всѣхъ
запаховъ, какъ носъ; мѣсто соединенія всѣхъ образовъ, какъ глазъ; всѣхъ
тоновъ, какъ ухо; всѣхъ стремлей, какъ манасъ (=разсудокъ, промислу-
тый, волею—рѣшимость); всѣхъ воспоминаній, какъ сердце; всѣхъ дѣлъ, какъ
руки; всѣхъ пожеланій, какъ pudenda; всѣхъ опорожнений, какъ; всѣхъ
рожденій, какъ ноги; всѣхъ знаній, какъ рѣчь. Съ нимъ бываетъ, какъ съ
комкомъ соли, который будучи брошенъ въ воду, растворяется въ водѣ, такъ
что его нельзя уже вынуть снова и сколько бы разъ и откуда бы ты ни
черпалъ, вода вездѣ соленая... Такъ воистину, и это великое, безконечное,
безбрежное, изъ чястаго познавія состоящее, Существо поднимается изъ
этихъ элементовъ (земли, воды, огня, воздуха и эфира) и снова погружается
въ нихъ“.—Итакъ Брама-Атманъ и міръ тождественны, *со-перемъ*, въ томъ
смыслѣ, что *міръ изведенъ изъ существа Брама-Атмана*, во-вторыхъ въ томъ,
что *Брама-Атманъ есть существо, живущее въ мірѣ* (божество собранное), и
наоборотъ въ томъ, что *онъ есть существо собираемое*, раздѣленное на
существа міра и изъ нихъ слагающееся, какъ и „жизнь“ его слагается изъ
всѣхъ мировыхъ явленій, въ нихъ же, слѣдовательно и разрѣшаясь.

⁵⁵ *Sarva-upanishad-sāra*, 19 (по перев. *Дейсена*, 626); Wenn der Atman, als
die Ursache.. in allen Leibern, *gleichwie die Schnur durch die Menge der Pe-
rien* hindurchgefädelt erscheint, so heisst er *der innere Lenker (antaryamin)*.

⁵⁶ *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, S. 188—4.

⁵⁷ *Brihadāranyaka-Up.*, 3, 7, 3 (по перев. *Дейсена*, 440): Der, in der Erde
wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib

«Жаждя-его», «Стремленіе къ-нему»,—вотъ имя его ⁵⁸. Его вѣдѣніемъ стоитъ и держится все существующее ⁵⁹, онъ же и опредѣляетъ все своими неизмѣнными законами ⁶⁰. Словомъ, именно онъ, верховный Брама-Атманъ, какъ душа міра и отдѣльныхъ существъ, сообразно «дѣламъ» ихъ, непрестанно вселяясь все въ новыя и новыя существа, во всѣхъ нихъ дѣйствуетъ, всѣ ихъ сохраняетъ и направляетъ ⁶¹.

Наконецъ, послѣднее опредѣленіе Браны-Атмана въ его отношеніи къ міру есть понятіе о немъ, какъ разрушитель и концѣ міра, который долженъ быть имъ поглощенъ и въ немъ потеряться. Это ученіе, въ сущности, есть не что иное, какъ слѣдствіе или даже просто другая сторона браманистическаго ученія о происхожденіи міра. Брама-Атманъ, не только изводитъ изъ себя вещи міра, «какъ паукъ паутину», но, по опредѣленному выраженію текстомъ, опять-таки «какъ паукъ паутину», и снова вбираетъ ихъ въ себя ⁶²: все, что онъ сотворилъ, онъ опредѣлил и поглотить и, такъ какъ онъ все поглощаетъ (ad), то онъ есть *Aditi*, «безконечность» ⁶³. Но по-

die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche.

⁵⁸ *Kena-Upanishad*, 3, 31 (по перев. *Deussen*, 208): Selbiges (=Brahman) heisst mit Namen: *Nach-ihm-das-Sehnen*; als *Nach-ihm-das-Sehnen* soll man es verehren...

⁵⁹ *Bṛihadāraṇyaka-Up.* 3, 8, 9 (по перев. *Deussen*, 445); Auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gārgi stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gārgi, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gārgi, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gārgi, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet...

⁶⁰ Поэтому философія Браманизма по существу *детерминистична*. Ср. *Deussen*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1. 2. S. 188—190.

⁶¹ *Ṣvetāśvatara-Up.*, 5, 10 и 12 (по перев. *Deussen*, 305—6), Er ist nicht weiblich, nicht männlich, und doch ist er auch sächlich nicht; je nach dem Leib, den er wählt, steckt er in diesem und in dem. Als Seele wählt viel grobe und auch feine Gestalten er, entsprechend seiner Tugend; und was ihn band kraft seines Werks und Selbstes, in diese, bindet wieder ihn in andre.

⁶² *Mundaka-Up.*, 1, 1, 7 (по перев. *Deussen*, стр. 547): Wie eine Spinne auslässt und einzieht (den Faden), wie auf der Erde sprossen die Gewächse, wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare, so aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.

⁶³ *Bṛihadāraṇyaka-Up.* 1, 2, 5 (по перев. *Deussen*, стр. 384).

глашая отдѣльныя вещи, онъ можетъ поглотить, снова возвратить въ себя и весь міръ,—онъ есть, слѣдовательно, *Tajjalan* ⁶⁴: въ немъ, какъ пѣна въ океанѣ, исчезаетъ все ⁶⁵.

Такое ученіе было, говоримъ, естественнымъ дополненіемъ къ своеобразному ученію Упанишадъ о «твореніи» міра (въ смыслѣ «изведенія изъ себя», «принесенія себя въ вѣщахъ въ жертву имъ» и т. д.). Однако, послѣдовательное само по себѣ, это ученіе возбуждаетъ недоумѣнія, если мы станемъ разсматривать его рядомъ съ другимъ, которое такъ же существенно для Упанишадъ, — съ ученіемъ о душепереселеніи. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь существа, по этому вѣрованію, не исчезаютъ безслѣдно и совершенно, но *существуютъ безконечно*, перемѣняя лишь форму своего существованія. Какъ же согласить оба эти ученія, между которыми очевидная несогласованность, если не прямое противорѣчіе (съ одной стороны, совершенный конецъ, полное уничтоженіе, а съ другой — нѣтъ конца, безконечное перерожденіе)? Выходятъ ли Упанишадъ изъ этого затрудненія?

Выходятъ,—дополняя эти двѣ гипотезы для того, чтобы снять несогласованность между ними, третью, *ученіемъ о повторномъ или періодическомъ «твореніи» и уничтоженіи міровъ*: время отъ времени Брама-Атманъ вбираетъ въ себя міръ и всѣ существа съ нимъ, чтобы затѣмъ, по истеченіи извѣстнаго времени (*kalpa*), снова извести ихъ изъ себя, сообразно тѣмъ «дѣламъ» существъ, которыя они совершили въ предшествующій періодъ существованія. Такимъ образомъ, существа и самыя міры вѣстѣ и вѣчны и невѣчны ⁶⁶.

Сдѣлавъ эти предварительныя поясненія, бросимъ теперь, съ точки зрѣнія Браманизма, общій взглядъ на вопросъ объ отношеніи Браны-Атмана къ міру.

Міръ есть призракъ, яркій и обольстительный, какъ носящаяся въ вихрѣ танца баядерка, но вѣстѣ и полный неистощимыхъ страданій и золь.

⁶⁴ *Chandogya-Upan.* 3. 14. 1 (по перев. Деуссена, стр. 109): Gewisslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalan* (in ihm werdend, vergehend, atmend) soll man es ehren in der Stille...

⁶⁵ *Sūlka-Upanish.*, 17 (по перев. Деуссена, 641): In Brahman vergeht alles, wie Schaumbblasen im Ocean...

⁶⁶ *Deussen: Allg. Gesch. der Phil.*, 1, 2, 198—204.

«Создавая» его, Брама-Атманъ дѣлаетъ не добро, но величайшее зло и *потому* его дѣлаетъ, что самъ подпадаетъ «искушенію», олицетворенному позднѣйшею фантазіею браманистовъ въ образѣ Майи (супруги Брами - Атмана). Погружаясь въ міръ, Брама-Атманъ какъ бы спитъ, — тяжелымъ, кошмарнымъ и давящимъ, сномъ. Въ низшемъ, элементарнѣйшемъ своемъ космическомъ аспектѣ, какъ стихійная основа матеріальнаго міра, онъ спитъ такъ глубоко, что совсѣмъ, даже и смутно, не чувствуетъ, что спитъ.

Но, по мѣрѣ того, какъ эта слѣпая стихійно-матеріальная основа міра расчленяется (дифференцируется), пройдя чрезъ неорганическую природу, въ органическія существа, и достигаетъ, наконецъ, сознательности въ человѣкѣ, — Брама-Атманъ медленно и тяжело пробуждается отъ своего сна и кошмара. Взоромъ всѣхъ видящихъ существъ, слухомъ всѣхъ слышащихъ и чувствомъ всѣхъ чувствующихъ, — ибо зрѣніе, слухъ, всякое вообще чувство и самое сознаніе Брами - Атмана, какъ мы говорили выше, есть не что иное, какъ собирательное чувство и сознаніе, слагающееся изъ частичныхъ сознаний отдѣльныхъ веществъ міра, — взоромъ другихъ существъ онъ видитъ, слышитъ, чувствуетъ и сознаетъ все то зло, какое изливается въ міръ живыхъ существъ, а чрезъ нихъ и въ него самого. И вотъ! Брама, какъ первородный (Брама—въ мужск. родѣ), какъ олицетворенная душа міра, частично живущая въ единичныхъ, человѣческихъ и всѣхъ другихъ, душахъ, чувствуетъ въ себѣ *жажду спасенія* отъ этого кошмара, — для себя и для самого верховнаго Брами (*Браманъ* въ средн. р., — безличное, абсолютное). И тогда кошмаръ исчезаетъ и все живущее, весь міръ, со всѣмъ, что въ немъ, возвращается въ лоно пробуждающагося Брами...

Это, однако, еще *не окончательное* пробужденіе: за нимъ опять обольщеніе, опять погруженіе въ сонъ кошмарной міровой жизни и т. д. безъ конца. Безъ начала и конца, въ пространствѣ и времени, міры возникаютъ и гаснутъ, потому что Брама-Атманъ то погружается въ тяжкую дремоту, объятый истомой сладкаго искушенія, то снова на время пробуждается. Въ этомъ-то, съ точки зрѣнія браманизма, состоитъ *міровой процессъ*.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологія, этика и эсхатологія Браманизма.

I.

Психологія Браманизма.

Психологія Упанишадъ есть въ высокой степени *подвижная* психологія. Въ зависимости отъ того, въ какой степени, въ той или другой Упанишадѣ, выдержанъ идеалистическій характеръ, — душа человѣка *или* прямо отождествляется съ верховнымъ Атманомъ, *или* же ей усвоится отличное отъ него, болѣе или менѣе самостоятельное, существованіе. «Именно *твоя* душа всему внутренно присуща», именно *твоя* душа есть внутренней принципъ вещей («правитель») и т. д., — говорятъ одни тексты ¹, — «ты подлинная самость (самая суть—*âtman*) каждого другого существа, ты то же, что и я» ². Въ другихъ, напротивъ, индивидуальная душа (*jîva âtman*) ясно отличается отъ верховнаго Атмана, — какъ тѣнь отъ свѣта ³, какъ душа «другого», который, въ теченіе всей своей настоящей жизни, долженъ «вкушать» (*Geniesser*) плоды дѣлъ, совершенныхъ въ жизни предшествующей ⁴. Однако, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ индивидуальная душа отличается отъ верховнаго Атмана лишь по формѣ, въ сущности же есть тотъ же Атманъ (*въ связанномъ состояніи*), такъ что будетъ совершенно въ духѣ Упанишадъ, признающихъ индивидуальную душу, ска-

¹ *Bṛihadâraṇyaka-Up.* 3, 4, 1: Es ist *deine* Seele, welche *allem* innerlich ist..., по перев. Деусена, стр. 435; *Bṛih.-Up.* 3, 7, 3: Der, in der Erde wohnend..., der ist *deine* Seele, der innere Lenker и т. д., по перев. Деусена, 440.

² *Kaushîtaki-Up.* 1, 6 (перев. Деусена, 27): eines *jeglichen* Wesens Selbst bist *du* und, was *du* bist, das bin *ich*.

³ *Kâthaka-Up.* 6, 5 (перев. Деусена, 285).

⁴ *Ibid.* 3, 4 (перев. Деусена, 276):... aus *Atman*, Sinnen und *Manas* das Geflügte *Geniesser* (*bhoktar*) heisst...

затѣ, что «второй атманъ», индивидуальный и условный, есть самъ верховный Атманъ (повторяемъ,—въ связанномъ, *самообусловленномъ* состояніи), хотя и нельзя, конечно, сказать наоборотъ, будто верховный Атманъ есть эта индивидуальная и ограниченная душа (ибо онъ *не исчертывается* этимъ).

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ различенію Атмана свободнаго, чуждаго этому міру и надъ нимъ возвышеннаго, и Атмана погруженнаго въ міръ, имъ связаннаго и обусловленнаго: создавъ міръ, Атманъ вошелъ въ него, какъ живая мировая душа или, точнѣе,—такъ какъ понятіе мировой души есть понятіе *собирательное*,—какъ множественность душъ: таково ученіе Упанишадъ ⁵. На возникавшій при этомъ дальнѣйшій вопросъ,—зачѣмъ нужно было верховному Атману себя ограничивать, связывать, принимать на себя форму индивидуальнаго существованія,—на этотъ вопросъ—Упанишады отвѣчаютъ двояко: 1) это дѣло Prakriti (матеріи), которая уловляетъ Атмана, какъ сѣтъ птицу ⁶; 2) это собственное желаніе и изволеніе верховнаго Атмана, который захотѣлъ, кромѣ своей истинной жизни, извѣдать и жизнь «другую», жизнь заблужденій, иллюзій и призраковъ ⁷, и съ цѣлю, такъ сказать, опытнаго познанія природы, познанія ея собственнымъ переживаніемъ, добровольно идетъ къ ней какъ бы на испытаніе, погружаясь въ нее и принимая на себя всѣ тѣ свойства и ограниченія, какія она налагаетъ.

Какъ бы шатко ни было, однако, уже по самой своей постановкѣ въ Упанишадѣхъ, понятіе индивидуальной души, во всякомъ случаѣ, разъ оно проникло въ сознаніе авторовъ Упанишадъ, оно неизбѣжно вызывало ихъ мысль на анализъ этого

⁵ *О мировой душѣ*, по ученію Браманизма, см. у Деусена: Allgemeine Geschichte der Phil., 1, 2, S. 179—182.

⁶ *Māyāna-Up.* 3, 2 (перев. Деусена, 323): Zwar besteht sein (des Menschen) unsterblicher Atman (unvermischt) fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte, aber doch wird dieser Atman überwältigt von den Guna's der Prakriti. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den *in ihm selbst stehenden*, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der Guna's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlieh, ungesammelt, und in den Wahn verfallend wähnt er: „ich bin dieser, mein ist dieses“, und bindet sich selbst durch sich selbst, wie ein Vogel durch das Netz...

⁷ *Ibid.* 7, 11, стихъ 8 (перев. Деусена, 370): Zu schmecken Wahrheit und Täuschung ward zweiseitlich das grosse Selbst.

понятія. И дѣйствительно, повсюду въ Упанишадахъ разсѣяны попытки самаго утонченнаго психофизиологическаго анализа чело­вѣческой души. Конечно, эти попытки, — какъ и многое въ Упанишадахъ, — сбивчивы, разнохарактерны и разнорѣчны. Но общій результатъ ихъ, особенно при свѣтѣ позднѣйшей, болѣе отчетливой и сознательной, мысли (въ позднѣйшей Ведантѣ, глав­нымъ образомъ у знаменитаго Шанкары), все же можетъ быть изложенъ съ достаточною ясностію ⁸.

Переходъ верховнаго Атмана въ атманъ индѣй, «индивидуа­ція» души, говоря языкомъ новѣйшей психологіи, обусловлена, по ученію браманизма (то-есть Упанишады, истолкованныя Шан­карою), такъ называемыми Upādhi's — опредѣленіями или, точнѣе, ограничивающими опредѣленностями, слагающимися изъ «имени и формы». Именно эти-то Upādhi's и дѣлаютъ Брам-Атмана бо­жествомъ *сокрытымъ*, налагаютъ на него и его природу печать ограниченія: «подобно тому, какъ огонь», — пишетъ Шанкара, — «хотя всегда одаренъ способностію горѣть, жечь и свѣтить, но если онъ вошелъ въ дерево или покрытъ золою, то какъ бы тер­яетъ эту способность (имѣть ее въ скрытомъ состояніи), точно такъ же, и вслѣдствіе соединенія души съ Upādhi's, слагающи­мися изъ имени и формы и связанными съ роковымъ незнаніемъ (изначальнымъ, метафизическимъ, avidya), въ ней возникаетъ заблужденіе, вслѣдствіе котораго она уже не различаетъ себя отъ своихъ Upādhi's, что, въ свою очередь, производитъ скрытіе (пе­реходъ въ скрытое или потенциальное состояніе) всевѣдѣнія и всемогущества души» ⁹. Верховный Атманъ именно чрезъ это ста­новится своимъ «вторымъ», какъ бы давая въ себѣ существованіе индивидуальной душѣ, временно самъ становясь ею.

Изъ этихъ Upādhi's слѣдуетъ, прежде всего, выдѣлить мате­ріальную основу душевной жизни, тѣло въ его двухъ формахъ, — тѣло *грубое* и тѣло *тонкое*.

⁸ Deussen: Das System des Vedānta etc., 307—382; 2) Allgemeine Geschi­chte der Phil. 1, 2, 231—266. В. В. Джонстона: 1) Отрывки изъ Упани­шады (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 24—34); 2) Шри-Шан­кара-Ачарья, мудрецъ индѣйскій (тамъ же, кн. 36, стр. 27—29 второго отдѣла).

⁹ Die Sātra's des Vedānta oder die Ārtraka-Mīmāṃsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Śaṅkara von Paul Deussen; 509 (=787), ср. *его же*: Das System des Vedānta, S. 351.

Тонкое или внутреннее тѣло есть принципъ организаціи или по другому толкованію, функція, вѣрнѣе же вмѣстѣ и принципъ и функція тѣла внѣшняго или грубаго,—въ зависимости отъ того, съ какой стороны мы будемъ послѣднее разсматривать. Оно (тонкое тѣло) есть *отчужденный* спутникъ души, не исчезающій со смертію, то-есть вслѣдъ за распаденіемъ на свои элементы тѣла внѣшняго. Оно относится къ послѣднему, какъ сѣмя къ растенію, какъ зрѣніе, или слухъ, въ смыслѣ функцій глаза и уха, къ этимъ послѣднимъ. Напротивъ, тѣло грубое или внѣшнее есть именно тотъ матеріальный составъ, который носитъ въ себѣ тонкое тѣло, а вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ—душу, со всѣми ея проявленіями, индивидуализируя ее. Внѣшнее тѣло состоитъ изъ пяти вещественныхъ элементовъ («пищеподобныхъ»: эфиръ, воздухъ или вѣтеръ, огонь, вода и земля), которые связаны въ «таинственные» концентрическіе круги, лежащіе другъ надъ другомъ (половая сфера, область вегетативныхъ процессовъ, полость сердца, изъ котораго исходятъ «жилы»—нервы, 101 главныхъ и 727210201 второстепенныхъ, то-есть развѣтвленій, отводящихъ и приводящихъ) и на которыхъ утверждена главенствующій, «управляющій» органъ—голова, съ своими семью отверстіями, сѣдалищами «органовъ чувствъ».

За выдѣленіемъ матеріальныхъ *Upādhi's*, то-есть тѣлесныхъ ограниченій Атмана, остается большая группа другихъ *Upādhi's*, душевныхъ, называемыхъ обыкновенно собирательнымъ словомъ: *Prāna's* (*prāna* собственно процессъ дыханія, по которому, чрезъ *denominatio a potiori*, названы тѣмъ же словомъ и всѣ вообще жизненные процессы, какъ біологическіе, такъ и собственно психическіе,—все это дыханія или духи жизни, *Lebensgeist*). Понятіемъ *Prāna's* обнимается вся вообще жизнь, совершающаяся въ организмѣ и распадающаяся на два главныхъ потока, изъ которыхъ одинъ вмѣщаетъ явленія жизни бессознательной (вегетативной или органической), а другой—явленія жизни сознательной (душевной и духовной).

Prāna's въ собственномъ смыслѣ, то-есть какъ процессъ органической или вегетативной, слагаются изъ слѣдующихъ частичныхъ процессовъ, обозначающихся въ браминистической литературѣ техническими терминами, допускающими лишь приблизительный переводъ: 1) *Prāna*, выдыханіе, направляющее струю воздуха вверхъ и дыханіе *вообще*; 2) *Apāna*, вдыханіе и вмѣ-

стѣ,—по другимъ объясненіямъ,—процессъ выдѣленія (въ спеціальному смыслѣ, Entleerung); 3) *Udāna*, промежуточный между выдыханіемъ и вдыханіемъ моментъ, какъ это бываетъ, наприм., когда человѣкъ натягиваетъ тетиву тугого лука, но такъ же и процессъ зарожденія; 4) *Samāna*, дыханіе всепроникающее, объединяющее всѣ другіе виды дыханія, управляющее какъ обмѣномъ организма со внѣшнею средою (черезъ дыханіе), такъ и внутренними процессами (наприм., регулирующее направленіе и обмѣнъ газовъ, развивающихся при пищевареніи, и т. д., поэтому «принципъ пищеваренія и усвоенія пищи»); наконецъ, 5) *Udāna*, вздохъ (при умираніи и глубокомъ снѣ, т.-е. при восхожденіи, въ обоихъ случаяхъ, индивидуальнаго атмана къ верховному).

Grāpa's въ условномъ (психическомъ) смыслѣ охватываютъ явленія трехъ различныхъ группъ: 1) психическую рецептивность (*buddhi-indriyāni*—органы чувствъ: зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе); 2) психическую активность (*karma-indriyāni* = дѣятельныя функціи: рѣчи, передвиженія другихъ предметовъ, передвиженія самого себя, половая функція и функція выдѣленія переработанныхъ организмомъ элементовъ) и, наконецъ, 3) жизнь собственно духовную (*manas*, каковымъ терминомъ въ браманистической литературѣ называются вмѣстѣ и умъ и воля — и то, что мы называемъ *разсудкомъ*, т.-е. способность логической переработки даваемого внѣшними чувствами матеріала, и то, что мы называемъ *рѣшимостію*, то-есть способность переводить свои мысли или вообще внутренніе акты во внѣшніе). *Manas* относится къ психической рецептивности (къ органамъ внѣшнихъ чувствъ), съ одной стороны, и психической активности (къ различнымъ родамъ движеній и дѣятельности), съ другой, точно такъ же, какъ мозгъ относится къ нервамъ чувствительнымъ и двигательнымъ, то-есть въ сущности онъ (*manas*) управляетъ ими. Съ другой стороны, такъ какъ функціями *manas'a* исчерпываются всѣ главнѣйшія проявленія сознательной душевной жизни (мы сказали уже, что слово *manas* означаетъ и разсудокъ и волю, но оно означаетъ иногда такъ же и то, что мы называемъ сердцемъ, чувствомъ и т. д.), то въ Упанишадахъ, вмѣстѣ этого термина, иногда употребляется другой — *Prajna* или *Prajnapat* (сознаніе).

Схематически только что намѣченную нами, въ общихъ чер-

тахъ, психологическую аналитику можно представить слѣдующимъ образомъ:

Upadhi's:	
тѣлесныя:	душевыя:
<p>тѣло <i>грубое</i>:</p> <p>элементы: процессы:</p> <p>1. Огонь. . . Grāna</p> <p>2. Земля. . . Arāna.</p> <p>3. Воздухъ . Vyāna.</p> <p>4. Вода. . . Samāna.</p> <p>5. Эфиръ. . . Udāna.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Manas (= prajñā):</u></p> <p>buddhi-indriyāni's: karma-indriyani's:</p> <p>Зрѣнiе Передвиженiе себя самого.</p> <p>Запахъ — обонанiе . Выдѣленiя.</p> <p>Осязанiе Передвиженiе другихъ предметовъ.</p> <p>Вкусъ Половая функцiя (за рожденiе).</p> <p>Слухъ Голосъ.</p>

тонкое тѣло, вѣчный спутникъ души, послѣдй въ себѣ, въ утонченной формѣ, всѣ элементы грубаго тѣла и служащй связующимъ звеномъ между ними и душою.

Въ этомъ табellarномъ перечнѣ ограничивающихъ Атманъ опредѣленй (Upadhi's), находящихся между собою въ тѣсномъ соотношенiи и какъ бы параллелизмѣ (что нетрудно прослѣдить, — напр., термины первой строки всѣ стоятъ въ отношенiи къ свѣту), сравнительно шатко поставленъ лишь одинъ членъ, тонкое тѣло. Это зависитъ отъ того, что и въ самыхъ текстахъ оно *то* стоитъ особнякомъ, *то*, напротивъ, включается въ общй составъ Upadhi's, какъ ихъ существенное звено: «высшй комплексъ жизни», такъ называетъ тонкое тѣло одинъ позднѣйшй текстъ ¹⁰, рассматривается то какъ эссенцiя грубаго тѣла, то иногда, повидимому, какъ тотъ же манас (= prajñā), только съ другой стороны, — не со внутренней, но со внѣшней, обращенной къ «грубому тѣлу». Но, несмотря на эту сравнительную неясность, вся сложная психологическая архитектоника Упанишадъ и ихъ знаменитаго позднѣйшаго комментатора (Шанкары), повидимому, можетъ быть представлена такъ: Атманъ заключенъ

¹⁰ Prajña, 5, 5 (у Дейссена: Allgem. Gesch. d. Phil. 1, 2, 254).

въ шапасѣ, этотъ въ рѣпѣ (духъ жизни—виталистическій принципъ), рѣпа—въ тонкомъ тѣлѣ, тонкое тѣло—въ тѣлѣ грубомъ, при чемъ, какъ изъ послѣдняго расходятся приводящія и отводящія нервныя нити, такъ изъ высшихъ силъ, до атмана включительно, расходятся рецептивныя и активныя психическія силы ¹¹.

Подпадая, чрезъ систему Uradhi's, *пространственнымъ* ограниченіямъ, Атманъ, въ то же время, подпадаетъ и ограниченіямъ *во времени*: въ состояніи индивидуаціи, онъ проходитъ, обыкновенно періодически-послѣдно, четыре различныхъ состоянія,—состоянія бодрствующей жизни, грезящаго сна (дремоты), сна глубокаго (безъ грезъ) и, наконецъ, особое «четвертое» состояніе, называемое техническимъ словомъ *turiya*, которое, за отсутствіемъ соответствующаго термина въ новыхъ европейскихъ языкахъ, обыкновенно оставляется безъ перевода (= «четвертое»).

¹¹ *Pragna-Upanishad* (три первыхъ, по перев. Дейссена, стр. 559—566), представляющая особенный интересъ для изученія браманнистической *психологии*, кромѣ пяти органовъ чувствованія и пяти органовъ дѣйствованія, насчитываетъ еще *десять* психическихъ силъ, общахъ тѣмъ и другимъ. Главнымъ образомъ на основаніи этой упанишады, но такъ же опираясь и на позднѣйшую литературу, г-жа *Вира Джонстонъ* даетъ слѣдующую, можно сказать *исчерпывающую*, антропологическую таблицу съ точки зрѣнія развитого (позднѣйшаго) Браманнизма (*Вопросы Фил. и Псих.*, в. 36, стр. 27, втор. от., ср. в. 31, стр. 27—28).

1. Удава.	Стремленіе къ идеалу, голосъ души.	Сила, дѣйствующая снизу вверхъ.	Эфиръ.	Слухъ.	Голосъ.
2. Вьяна.	Разсудокъ, аналитическая сторона ума.	Сила, распределяющая остальные,—она же и разлагающая.	Воздухъ.	Осязаніе.	Передвиженіе другихъ предметовъ.
3. Праѳа.	Воображеніе.	Сила, дѣйствующая изнутри наружу.	Огонь.	Зрѣніе.	Передвиженіе самого себя.
4. Самьяна.	Чувство собственной личности.	Сила, связующая остальные.	Вода.	Вкусъ.	Зарожденіе.
5. Апана.	Истинность.	Сила, дѣйствующая сверху внизъ.	Земля.	Запахъ.	Выдѣленіе.

Ученіе объ этихъ четырехъ состояніяхъ, радикально расходящееся съ нашими обычными представленіями о различіяхъ между явленіями сна, бодрствованія и сноподобными, представляетъ, быть можетъ, одну изъ самыхъ характерныхъ подробностей брамантической психологіи.

Начнемъ съ того, что то, что мы, люди западно-европейской культуры называемъ «пробужденіемъ», созваніемъ бодрствующимъ» и т. д., — все это для браманста отнюдь уже не такъ глубоко и существенно отличается отъ состояній сонныхъ и сноподобныхъ, какъ это представляемъ мы. Можно сказать даже больше: наши привычныя отношенія между сномъ и бдѣніемъ въ браманизмѣ радикально переставляются, такъ что наше бдѣніе есть ихъ «сонъ» и наоборотъ. Это, конечно, такъ и быть должно. Въ самомъ дѣлѣ, что есть жизнь, съ точки зрѣнія того міросозерцанія, для котораго единственною мѣрою «истинной» и «дѣйствительной» жизни служатъ жизнь съ Брамкою-Атманомъ и въ немъ? Очевидно, не болѣе, какъ сонъ. Ибо именно въ нашей обыденной, такъ называемой бодрствующей, жизни мы живемъ впечатлѣніями, интересами и заботами, всецѣло относящимися лишь къ призраку бытія, къ Майѣ, а не къ самому, подлинному и дѣйствительному, бытію. Напротивъ, уже въ дремотѣ, во снѣ съ грезами, — понимаетъ ли его браманствъ, согласно однимъ текстамъ, какъ оставленіе душою тѣла и свободный переходъ ея изъ одного пространства въ другое или, вмѣстѣ съ другими текстами, какъ твореніе новыхъ міровъ въ предѣлахъ того же самаго тѣла и изъ матеріаловъ, доставляемыхъ чувствами въ состояніи бодрствующемъ, — браманствъ уже чувствуетъ себя приближившимся въ Брамѣ-Атману, какъ бы обожествленнымъ. «Тогда», — такъ описываетъ это состояніе одинъ текстъ, — «тогда вкушаетъ тотъ богъ (=Мана) величіе, поскольку тамъ и здѣсь видѣнное онъ видитъ еще разъ, тамъ и здѣсь слышанное слышитъ еще, частично воспринятое въ различныхъ мѣстностяхъ и странахъ опять воспринимаетъ такъ же; виданное и невиданное, слышанное и неслышанное, подлежащее и неподлежащее воспріятію (наблюденіе), все это созерцаетъ онъ вмѣстѣ, какъ цѣлое созерцаетъ онъ»¹². Но еще болѣе, по воззрѣнію браманста, обожествляетъ человѣка, приближая его къ Брамѣ-

¹² *Pragna-Up.* 4, 5 (перев. Дейсена, стр. 568), ср. *Brihadâranyaka-Up.* 4, 3, 20.

Атману, сонъ глубокий, безгрешный,—когда человекъ, какъ утомленный до изнеможения орелъ или соколъ, свертается съ высоты и свертываетъ свои крылья въ состояніи сладкаго и успокоительнаго отдохновенія: это покой безстрашія и успокоенія въ объятіяхъ Брами-Атмана ¹³. Наконецъ, то неизреченное блаженство единенія съ Брамю-Атманомъ, которое въ глубокомъ, безгрешномъ снѣ переживается безсознательно, достигая до сознанія лишь *послѣ*, въ неясныхъ отголоскахъ и смутныхъ отблескахъ, — то самое, въ «четвертомъ» состояніи (въ *turiya*) переживается уже при полномъ сознаніи: здѣсь уже вся жизнь, со всѣми впечатлѣніями, воспріятіями и переживаниями, сосредоточена въ Брамѣ-Атманѣ. Это и есть собственно бодрствующее сознаніе, бдѣніе, настоящая жизнь, въ которую вступаютъ лишь немногіе люди (прошедшіе дисциплину Йоги,—объ ней рѣчь дальше), хотя нѣкоторымъ отдаленнымъ приближеніемъ къ ней и служатъ состоянія сонныя и сподобныя, переживаемыя всѣми людьми.

Какъ видимъ, теорія «четырехъ состояній» дѣйствительно и, притомъ, самымъ радикальнымъ образомъ расходится съ нашимъ обычнымъ понимаемъ тѣхъ же явленій. И это, конечно, такъ и быть должно. Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, психологія браманизма хотѣла быть въ согласіи съ его метафизикою, то она должна была быть развита именно въ этомъ направленіи. Разъ міръ, наша «дѣйствительность» есть съ точки зрѣнія Браманизма, не что иное, какъ обманъ Майи, то конечно, наше *бодрствующее* сознаніе для браманиста можетъ быть именно только сномъ. Далѣе, такъ какъ въ легкомъ снѣ, дремотѣ стойкость внѣшней реальности значительно ослабѣваетъ, сравнительно съ образами сознанія бодрствующаго и такъ какъ, съ другой стороны, здѣсь остается болѣе простора для самостоятельнаго творчества, приближающаго индивидуальнѣй атманъ къ абсолютному, то, съ точки зрѣнія браманиста, совершенно послѣдовательно принимать жизнь сознанія, погруженнаго въ дремоту, жизнь сознанія *врезанца* за болѣе реальную и «истинную». Наконецъ, не менѣе послѣдовательно, съ его стороны, и признаніе *глубокое*, безгрешнаго сна за состояніе высшее, въ которомъ открывается человеку просвѣтъ истинной жизни: вѣдь Брами-Атманъ самъ живетъ жизнью, возвышенною надъ условіями сознанія!

¹³ *Bṛihadāraṇyaka-Up.* 4, 3. 19—33 (по перев. Дэйсена, стр. 470—473).

Все это, говоримъ, совершенно послѣдовательно и до этого предѣла психологія браманизма, хотя и расходится съ нашею, существенно реалистическою, психологіею, однако вѣрна сама себѣ. Но дальше, — затѣмъ, путемъ нѣкотораго *tour de force*, Браманизмъ, въ своей теоріи *tirigü'a* снова апеллируетъ къ *сознанію* и лишь *сознаваемую* безмятежность блаженнаго сліянія съ брамою-Атманомъ разсматриваетъ, какъ идеаль? Вѣдь если индивидуальное сознаніе есть обманъ Майи, а въ абсолютномъ Атманѣ совсѣмъ нѣтъ сознанія, то слѣдовало, — какъ и дѣлали это раннѣйшія Упанишады, — остановиться именно на третьемъ состояніи (состояніи глубокаго безгрезнаго сна) и не идти дальше. Затѣмъ браманизмъ здѣсь отступилъ отъ своихъ началъ и традицій?

Объясняется это изъ того-же источника, изъ какаго мы объяснили уже выше въ Браманизмѣ, по существу неумѣстное въ немъ, такъ какъ логически недопустимое въ пантеизмѣ (каковъ Браманизмъ), ученіе о «твореніи» міра: это опять таки не что иное, какъ *приспособленіе* (аккомодация) къ реалистическому міропониманію и вмѣстѣ протестъ непосредственныхъ теистическихъ постулатовъ нашего религіознаго сознанія, требующихъ различія между человѣкомъ и Богомъ и ставящихъ сознательное выше бессознательнаго и сноподобнаго. Подъ влияніемъ этого двойнаго фактора, — реалистическихъ инстинктовъ нашего сознанія, съ одной стороны, и теистическихъ постулатовъ, съ другой, — мы замѣчаемъ въ позднѣйшемъ Браманизмѣ (особенно начиная съ Шанкары) наклонность переработать всю вообще теорію «четырехъ состояній», понять ее какъ *поэтическую метафору*, въ которую каждый долженъ вложить свой смыслъ предрѣшенный священными текстами развѣ лишь въ самыхъ общихъ чертахъ¹⁴.

¹⁴ Какъ на примѣръ такого *поэтическио одустворенія*, въ сущности довольно прозаичной и грубой, теоріи «четырехъ состояній», можно указать на ихъ характеристику, слѣдующую, — главнымъ образомъ по позднѣйшимъ комментаріямъ, — г-жею *Вьюроу Джонстонъ* (въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 28—34), въ статьѣ: *Отрывки изъ Упанишады*.

„*Ежедневною жизнью*“, — пишетъ г-жа Джонстонъ, — „живетъ невинный, а слѣдовательно и неотвѣтственный, неразумный человѣкъ-животное.... Невинный человѣкъ-животное живетъ безъ размышленій, умираетъ безъ сознательнаго страха. Сама по себѣ его жизнь прекрасна, полна и безгрѣшна.

„Равно или поздно для человѣка долженъ наступить *периодъ чрезъ, золотыхъ и страшныхъ сновъ*... Человѣкъ пытается вспомнить Предвѣчнаго и опутить его въ самомъ себѣ. Начинается настоящая человѣческая жизнь....

II.

Сотериология и этика Браманизма.

Теоретичный по существу, Браманизмъ, какъ это и свойственно отвлеченной логикѣ, достаточно послѣдователенъ для того, чтобы развить свою сотериологию и обусловленную ею этику, эти важнѣйшія части всякаго систематическаго вѣроученія, въ строгомъ согласіи съ своимъ основнымъ догматомъ,—указавъ на «спасеніе» отъ призрачности этого міра (на *мокаша*), какъ на верховное благо. Если, въ самомъ дѣлѣ, единственная дѣйствительная реальность есть Брама - Атманъ, а міръ есть реальность мнимая, обманчивая и призрачная, царство Майи, то ясно, что верховнымъ идеаломъ для всякаго послѣдовательнаго исповѣдника этого основного догмата Браманизма должно быть именно упраздненіе этой мнимой реальности и возстановленіе *status quo ante*. Если, съ другой стороны, индивидуальный атманъ, лишь по невѣднію,—именно вслѣдствіе оболъченія со стороны коварной Майи, — сознаеть себя индивидуальнымъ и, подъ властію этого сознанія, живетъ интересами и желаніями, обращенными на міръ, то ясно, что, стоитъ лишь ему сознать себя не тѣмъ, чѣмъ онъ является себѣ въ своемъ невѣдніи, а тѣмъ, что онъ есть въ истинѣ, не индивидуальнымъ атманомъ, но Атманомъ верховнымъ, Брамю-Атманомъ, и—черезъ то самое, *eo ipso*, онъ будетъ свободенъ, «спасенъ» отъ призрачной, иллюзорной, кош-

Религія и поэзія начинаютъ создаваться изъ символовъ, которые человекъ уже способенъ узрѣть въ громѣ и молніи непогоды, въ лучахъ солнца, играющихъ на волнахъ безконечнаго моря и въ загадочномъ мерцаніи звѣздъ.

„Наконецъ, извѣдавъ весь опытъ, доступный ему на этой ступени его развитія..., создавъ себѣ нравственные идеалы, человекъ становится готовъ пойти навстрѣчу новой жизни, *Жизни сна безъ грѣз...* Сонъ безъ грѣзъ и есть то блаженство, котораго достигаетъ человекъ, отказавшись отъ счастья, по словамъ историка и идеалиста Карлейля: это есть *себязабестіе, но не самазабестіе*.

„Упанишады намекаютъ и на *четвертую ступень*, синтезъ трехъ предыдущихъ, заключающей эссенцію всѣхъ трехъ въ себѣ. Но эта четвертая ступень не имѣетъ измѣренія, не имѣетъ даже названія. „Это считается четвертой ступеню““, говоритъ Мандукія-Упанишада и несмѣло пытается опредѣлить ее отрицаніемъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя она съ увѣренностью находила въ первыхъ трехъ: не достигнувъ ея, никто не можетъ имѣть никакихъ доказательствъ, ни даже предвкусеній. Положительнаго въ этой ступени только блаженство и покой.—*Passim*.

марной, полной горестей и страданій, жизни. *Я есмь Брами-Атманъ*: вотъ спасительное, освобождающее сознание для человѣка, пробужденнаго къ истинной жизни и стряхнувшаго съ себя кошмаръ Майи, вотъ единственный *путь къ спасенію* для послѣдовательнаго браманиста! И не то, чтобы *черезъ* это сознание человѣкъ вступалъ въ состояніе спасеннаго, какъ въ состояніе новое; не то, чтобы оно, это сознание *производило* въ немъ спасеніе, какъ нѣчто ему внѣшнее и отъинуду пришедшее. Нѣтъ. Но *оно само*, самое это сознание своего тождества съ Брамиою-Атманомъ, уже и *есть спасеніе*, находженіе въ себѣ божества, сліянія съ нимъ и успокоеніе въ немъ. Въ самоѣ дѣлѣ, въ комъ пробудилось это сознание, въ томъ ео ipso умираютъ всѣ желанія, относящіяся къ этому міру (такъ какъ ничто изъ этой области желаній не имѣетъ истиннаго характера); у того пропадаетъ всякій страхъ (ибо чего ему бояться, если все внѣ его призракъ); тотъ становится нечувствителенъ къ воспріятію какихъ бы то ни было страданій; тотъ радикально чуждъ всякимъ колебаніямъ и сомнѣніямъ; тотъ, словомъ, вступилъ въ состояніе высшего блаженства,—«спасенъ», «искупленъ», какъ само пробудившееся отъ сна божество¹⁵.

Темсты говорятъ объ этомъ согласно и достаточно ясно:

«Кто безъ желанія, свободенъ отъ желанія, съ утишеннымъ желаніемъ, самъ есть свое желаніе, того не покидаютъ духи жизни (Lebensgeister), но *Брама есмь онъ* и въ Брамѣ переходитъ (разрѣшается). Объ этомъ именно говоритъ теветъ (стихъ): «когда исчезаетъ всякая страсть, гнѣздящаяся въ сердцѣ человѣка, тогда смертный становится безсмертнымъ, уже здѣсь достигаетъ онъ Брами». Какъ кожа змѣи, мертвая и брошенная, лежитъ на муравьиной кучѣ, такъ лежитъ тогда его тѣло. Но бестѣлесная, безсмертная жизнь, есть подлинный Брами, есть подлинный свѣтъ»¹⁶.

«Въ безначальномъ ослѣпленіи міромъ (Weltblendwerk) спитъ душа. Но когда она пробуждается, тогда бодрствуетъ въ ней Тотъ, Кто не имѣетъ втораго (Брами-Атманъ), не спящій и не дремлющій Вѣчный»¹⁷.

«Тьма исчезаетъ и нѣтъ болѣе ни дня, ни ночи; онъ (=инди-

¹⁵ Ср. Deussen: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 305. folg.

¹⁶ Brihadāranyaka-Ūp. 4, 4, 6—7 (перев. Дейссена, 477).

¹⁷ Mandūkya-Ūpan. 1, 16 (перев. Дейссена, 580).

видуальный атманъ) не есть сущій и не несущій,—лишь блаженный онъ»¹⁸.

«Кто, добѣла очистивъ духъ размышленіемъ, погружается въ Атманъ, — о, какое блаженство тогда чувствуетъ онъ! Слова безсильны выразить его, — нужно самому испытать его въ собственномъ сердцѣ»¹⁹.

«Кто тихій желаніемъ (wunschgestillt), чья самость готова, у того уже здѣсь исчезаютъ желанія. Кто созерцаетъ То, высочайшее и вмѣстѣ глубочайшее, у того порвались узы сердца, у того разрѣшаются всѣ сомнѣнія и дѣла его становятся ничто»²⁰.

«Кто узнаетъ въ своей самости всѣ существа и себя во всемъ, что живетъ, тотъ не страшится уже болѣе ни предъ чѣмъ. Когда самость познающаго слилась со всѣми существами,—гдѣ тогда обольщеніе, гдѣ печаль для него, созерцающаго свое единство со всѣмъ?»²¹.

Вотъ немногіе изъ тѣхъ текстовъ, въ которыхъ описывается состояніе человѣка, *нашедшаго свою самость* (свой атманъ) *въ самости* (Атманѣ) *Брамы*, сознавшаго свое тожество съ нимъ и въ томъ нашедшаго свое спасеніе²².

Достаточно усвоить съ надлежащею отчетливостью этотъ основной тезисъ браманистической сотеріологін, въ его своеобразной природѣ и сущности, чтобы *въ немъ и чрезъ него* для насъ уяснился регулятивный принципъ и опредѣлилось существенное содержаніе категорій браманистической *этики*. Начнемъ съ того, что для послѣдовательнаго Браманизма, какъ мы теперь знаемъ, зло и источникъ зла заключаются не въ тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ поступкахъ и дѣлахъ, даже не въ томъ или другомъ направленіи дѣятельности и жизни вообще, но *въ самыхъ дѣлахъ, каковы бы они ни были, въ самой дѣятельности и жизни, во всякой дѣятельности и жизни вообще*. Миръ и мировая жизнь вообще есть для браманиста нѣчто *не должное*, отпаденіе Браманы-Атмана отъ самаго себя, его первородный грѣхъ или, точнѣе, не грѣхъ (такъ какъ эта категорія вообще плохо мирится съ началами Браманизма), но роковое несчастіе. Если какая фило-

¹⁸ *Śvetāśvatara-Up.* 4, 18 (перев. Дейссена, 303).

¹⁹ *Maitrayana-Up.*, 6, 34 (перев. Дейссена, 358).

²⁰ *Mundaka-Up.* 3, 2, 2 (перев. Дейссена, 557) и параллели.

²¹ *Īṣa-Upaniṣad* 6—7 (перев. Дейссена, стр. 525).

²² Ср. у Дейссена: *Allg. Gesch. d. Phil.*, loc. cit. Ср. *Das System des Vedānta*, 433—451.

софія дѣйствительно ставитъ человѣка выше добра и зла (къ чему въ новѣйшее время такъ бесплодно стремился Ницше), то это именно философія Браманизма. Для браманиста нѣтъ дѣлъ злыхъ и добрыхъ, ибо всякое вообще дѣло, какъ именно дѣло, какъ проявленіе приверженности къ этой жизни, цѣпкости за нее и чрезъ то ея удлиненіе, можетъ быть, даже увѣковѣченіе, есть зло. Человѣка, который хочетъ наложить на себя руки, не слѣдуетъ удерживать, ибо продолженіе жизни есть зло. Напротивъ, убійство, съ браманистической точки зрѣнія, есть зло не какъ именно убійство, то-есть не какъ дѣло дурное, не какъ злодѣяніе (въ этомъ смыслѣ оно, пожалуй, скорѣе есть благо), но опять-таки именно какъ *дѣло*,—какъ попытка измѣнить, своими движеніями и дѣйствіями, тотъ порядокъ, котораго, въ сущности, нѣтъ. Но если такъ, если такова природа зла и таковъ его основной источникъ, то уже само собою опредѣляется основное требованіе этики: *ничего не дѣлай*—вотъ ея общее и основное требованіе! Не дѣлай ничего, что вовлекло бы тебя въ круговоротъ этой призрачной жизни, опустоши свое сознаніе отъ всякаго эмпирическаго содержанія, утиши, или, точнѣе, угаси, подави всѣ твои желанія, всю и всякую воспримчивость и—тогда ты возвысишься къ созерцанію своего атмана въ Атманѣ Брамъ, къ сознанію своего тождества съ нимъ. Тогда ты скажешь себѣ, безъ колебаній и сомнѣній: *я—богъ* и будешь, въ этомъ своемъ сознаніи, неизреченно блаженствовать... Итакъ, *недѣланіе, созерцающій, самолюбленный кветизмъ: вотъ регулятивный принципъ браманистической этики, опредѣляющій ея основной характеръ.*

Этимъ уже намѣчается браманистическій *путь ко спасенію* и предрѣшается вопросъ о моментахъ или ступеняхъ восхожденія къ совершенству.

И прежде всего, если основною цѣлью жизни, ея верховнымъ идеаломъ и «высшимъ благомъ», служить, въ системѣ Браманизма, блаженство созерцательно-кветистическаго погруженія въ Брамъ-Атмана, то ясно, что наиболѣе совершеннымъ, высшимъ въ этическомъ смыслѣ, состояніемъ мы должны признать такой строй жизни, въ которомъ все сосредоточено именно на этой верховной цѣли. Но такова именно и есть *йога*,—высшая изъ четырехъ ступеней, возводящихъ браманиста ко спасенію ²³.

²³ Подробности у *Дейсена*: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, 343—354.

Въ развитой и систематической формѣ теорія (точнѣе: дисциплина) Йоги опредѣлилась въ Браманизмѣ сравнительно поздно, — въ «философской» школѣ того же имени (о ней рѣчь послѣ). Но спорадически черты ея встрѣчаются уже и въ Упанишадахъ, не исключая и раннѣйшихъ. Несомнѣнно, что и на практикѣ нѣкоторыя характерныя подробности позднѣйшей Йоги уже находили примѣненіе, начиная съ того самаго времени, какъ въ сознаніи браманистовъ впервые проявился описанный нами выше верховный идеалъ жизни. Теорія или дисциплина Йоги, какъ извѣстно, сводится къ восьми слѣдующимъ «членамъ» (*anṅa*): 1) *yama*, «выдержка», направленная главнымъ образомъ на внѣшнее (*Zucht, Zwang*) и выражающаяся въ предписаніяхъ преимущественно отрицательнаго характера: не дѣлай никому вреда, не говори неправды и лжи, не крадь, не нарушай требованій цѣломудрія, не стремись къ обогащенію; 2) *niyama*, «самовоспитаніе» (*Selbstzucht*), требующее уже положительныхъ свойствъ и навывковъ: чистоты тѣлесной и душевной, довольства, самоограниченія (аскетизма), науки (изученія Ведъ и размышленія надъ ними), богомыслія (или богопреданности); 3) *āsana*, «сидѣніе» — въ приличествующемъ требованіямъ Йоги мѣстѣ и въ соответствующей позѣ (мѣсто должно быть уединенное, тихое, удаленное отъ соблазновъ; положеніе тѣла должно быть прямое, по возможности безъ перемѣнъ, съ лицомъ обращеннымъ на сѣверь, гдѣ лежитъ «путь боговъ» и т. д., — всего около 84 предписаній); 4) *prāṇāyāma*, «регулированіе дыханія» (вдыханіе, выдыханіе, равномерное дыханіе, задержка дыханія, проведеніе его во всѣ члены и т. д.); 5) *pratyāhāra* «воспитаніе внѣшнихъ чувствъ»; 6) *dhāraṇa*, «фиксация вниманія», вслѣдствіе чего шапас можетъ «обрѣзывать», какъ бы ножомъ отсѣкать, не повиனுющіеся ему органы тѣла, чѣмъ въ свою очередь, достигается полная свобода духа и его власть надъ тѣломъ; 7) *dhyaṇam*, «размышленіе (медитация)» и именно самоуглубленное размышленіе, опирающееся не на внѣшнее, и даже не на тексты Ведъ (все это для достигшаго Йоги лишь шелуха, скрывающая зерно), но на внутреннее, на внутренній опытъ и переживанія, при непрерывномъ повтореніи таинственнаго и чудодѣйственнаго слога *Om*; наконецъ, 8) *samadhi*, «поглощеніе», то-есть полное сліяніе съ предметомъ размышленія, — когда субъектъ и объектъ, душа и богъ, совпадаютъ настолько полно, что собственное сознаніе субъекта совершенно угасаетъ: вся жизнь тогда сосредоточиваетъ

ся въ сердцѣ ²⁴, всѣ члены тѣла, вмѣстѣ съ нервами (числомъ 72.000 и больше,—по другому счету) отсѣкаются силою Йоги, связь и общеніе съ внѣшнимъ міромъ, вслѣдствіе этого, прекращаются и наступаетъ блаженство погруженія въ Брамѹ-Атмана. И достигается такой результатъ, по ученію Упанишадъ, сравнительно скоро: уже послѣ трехъ мѣсяцевъ проходящій школу Йоги достигаетъ истиннаго знанія, послѣ четвертаго—созерцанія боговъ, послѣ пятаго—ихъ силы и крѣпости, наконецъ послѣ шестаго—полной абсолютности. Его тѣло мало-по-малу истончается: сначала оно становится землеобразнымъ, потомъ водообразнымъ, далѣе огнеобразнымъ, вѣтрообразнымъ (воздушнымъ), потомъ уже просто лишь пространственнымъ и, наконецъ, теряетъ всякія тѣлесныя очертанія, сливаясь съ сущностью *сокрѣпана* (шпоffenbaugen) божества ²⁵.

Такова высшая ступень на пути восхожденія браминиста къ совершенству, то-есть къ свободѣ (моkша) отъ призрачной множественности міра, чрезъ Брамѹ-Атмана и въ немъ. Но, очевидно, на эту ступень невозможно для человѣка подняться сразу. Созерцанію, то-есть жизни *чисто* теоретической, должно предшествовать укрощеніе плоти, которая непрестанно стремится со-влечь человѣка съ высотъ безстрастнаго созерцанія къ интересамъ живой дѣйствительности,—аскетизмъ (*sannyasa*). Такимъ образомъ, какъ дисциплина Йоги постулировалась верховнымъ идеаломъ Браманизма, такъ, въ свою очередь, сама Йога постулируетъ строй жизни, ее подготовляющій, какъ свое необходимое условіе. Прежде чѣмъ сдѣлаться «Йогиномъ» (ученикомъ Йоги), индусу необходимо было пройти путь отшельничества ²⁶,

²⁴ Ср. А. Б. Толстаго („Князь Серебряный“, стр. 295, изд. 1900 г.): „мысли его ушли въ глубь сердца“, онъ сосредоточился въ себѣ самомъ“.

²⁵ *Maitrāyana-Up.* 6, 22 (перев. Дэйссена, 346).

²⁶ *Отшельничество* обозначается въ Упанишадѣхъ двумя техническими терминами, отмѣчающими двѣ послѣдовательныя ступени въ развитіи одного и того же явленія: *vānaprastha* (удяненіе въ лѣсу и занятіе размышленіемъ и подвигами аскетизма,—собств. человѣкъ, уединившійся и т. д.) и *sannyasin* (кто „все отъ себя отвергаетъ“, *sam—in—as*; его синонимы: *parivraj* или *parivraj—āka*—бездомный, бродячій, и *bhikṣhu*—нищій, не имѣющій никакой собственности). Первоначально, пока *йога* еще не опредѣлилась въ качествѣ самостоятельной (высшей) ступени, *vānaprastha* или *sannyasa* разсматривались какъ *третья* и *четвертая* (высшая) ступени по пути восхожденія къ совершенству, но затѣмъ они слились въ одну (третью), хотя *иногда* ихъ и продолжаютъ раздѣлять.—О *sannyasa* см. у Дэйссена: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, 334—343.

неразрывно связаннаго съ подвигами аскетизма. Въ немъ,—хотя опять-таки главнымъ образомъ въ формѣ отрицательной,—находила себѣ выраженіе и примѣненіе вся та энергія воли, которая у «Йогина», вслѣдствіе исключительно созерцательнаго направленія его жизни, переходила въ состояніе, такъ-сказать, «скрытое». Упанишады регламентируютъ эту стадію нравственнаго «дѣланія» (здѣсь этотъ терминъ имѣетъ уже нѣкоторый смыслъ, — не такъ какъ въ состояніи «Йоги») самымъ точнымъ образомъ. По достиженіи извѣстнаго возраста (обыкновенно пятидесяти лѣтъ), человекъ, ищущій совершенства, долженъ уйти изъ дома своего и отъ семьи своей,—въ лѣсъ, въ пустыню, или вообще «удиниться», сдѣлавшись странникомъ, нищимъ и т. д. Онъ разстается съ семьею и домомъ, какъ съ жизнью: «послѣдняя» жертва, передача во владѣніе семьи всего, что связывало его съ нею и что должно напоминать ей о немъ (жертвеннаго шнура, локона волосъ и т. д.), затѣмъ трогательное прощаніе и выходъ изъ дому, въ сопровожденіи сына, съ которымъ, впрочемъ, отецъ скоро разойдется и пойдетъ, какъ и сынъ, не оглядываясь на новое мѣсто... Теперь для него все другое: одежда (коричне-краснаго цвѣта, иногда замѣняемая лишь однимъ «поясомъ стыдливости»), палка (иногда складная изъ трехъ отдѣльныхъ тростей), пара сандалій, чашка для питья—вотъ и все! Ничего своего! Пищею отселѣ для него должно служить исключительно подаваніе и, при томъ, въ крайне ограниченномъ количествѣ, чтобы не развилась тучность. Друзей и близкихъ у него теперь нѣтъ. Въ селеніи, чтобы не пристратиться къ кому-нибудь, онъ можетъ пробить только одну ночь, въ большомъ городѣ — пять (за исключеніемъ періода дождей,—четыре мѣсяца въ году). Его главное занятіе — повтореніе наизусть «араньякъ», которыя отселѣ замѣняютъ для него жертву, и добровольные подвиги умерщвленія плоти, *quantum satis*²⁷. Здѣсь нѣтъ уже ни мѣры, ни ограниченій. На этой-то почвѣ и развились тѣ чудовищныя и ужасающія проявленія физической, а чрезъ нее нерѣдко и духовной, «мортификаціи», тѣ аномаліи безсмысленнаго самоубійственнаго аскетизма, разска-

²⁷ Разъясненію обязанностей *самьягма* специально посвящена *Kanthaçruti-Upanishad* (по перев. Дейсена, 696 и слѣд.), хотя она еще и не рекомендуетъ пока тѣхъ аномалій аскетизма, которыя развились лишь позднѣе (практически). Это типичная *этика недѣланія!*

зами о которомъ переполнены описанія путешествій и жизни среди послѣдователей Браманизма²⁸.

Санъяза,—собирательное имя для всѣхъ формъ браманстической аскезы,—есть не только предварительная ступень и необходимое условіе Йоги, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ея другая сторона. Въ самомъ дѣлѣ, если Йога воспитываетъ браманиста къ свободѣ отъ *множественности призрачныхъ образовъ* міра, то санъяза воспитываетъ его къ свободѣ отъ *множественности желаній*, обращенныхъ къ этому міру. Обѣ вмѣстѣ онѣ, Йога и санъяза, такимъ образомъ, въ сущности, служатъ одной цѣли,—хотя бы вести человѣка къ *нравственной автономіи*, поставить его, утвердивъ его сознаніе въ Брамѣ-Атманѣ, *выше добра и зла*, выше желаній, выше печалей и радостей. Однако, такая головокружительная высота, такая свобода абсолютнаго безразличія, перемѣщающая человѣка какъ бы въ духовно-безвоздушную сферу, совершенно непереносима для того, кто еще объять сномъ обольстительной Майи. Онъ не можетъ быть безразличенъ въ отношеніи къ добру и злу, къ печалямъ и радостямъ жизни, къ привязанностямъ и обязанностямъ, какія налагаетъ совмѣстная жизнь съ другими людьми. Онъ долженъ подготовиться, воспитаться для прохожденія санъязы и Йоги. Для человѣка, еще не достигшаго этихъ послѣднихъ ступеней, должна быть, слѣдовательно, своя этика и, если та, этика Йоги и санъязы, можетъ быть названа *автономною*, то эта, этика людей, еще не поднявшихъ на ступень нравственнаго автономизма, должна быть названа *этикой гетерономной и авторитативной*: тамъ исполненіе и даже знаніе буквы закона (Веды и позднѣе книги Законовъ Ману), равно какъ и «дѣла» закона, совершенно излишни, потому что тамъ началась уже жизнь духа, Брами-Атмана въ индивидуальномъ атманѣ; здѣсь, напротивъ, центръ тяжести лежитъ еще именно въ буквѣ и дѣлѣ закона. И «законъ» дѣйствительно регламентируетъ, строго и опредѣленно, жизнь людей не достигшихъ высшихъ степеней совершенства, опредѣляя требованія («заповѣди закона») и отрицательно (не лги, не кради, не пей спиртныхъ напитковъ, не убивай, не нарушай супружеской вѣрности и цѣломудрія) и положительно (извѣстныя двѣнадцать «обязанностей»): изученіе Ведъ, обученіе Ведамъ, честность, правдивость, аскеза,

²⁸ См. пресловутую книгу г-жи Радда-Бий (Блавацкой): „Изъ пещеръ и дебрей Индостана“ и „Письма“ проф. Краснова („изъ колыбели цивилизаціи“).

умѣніе владѣть собою или сдержанность, спокойствіе и усноеіе другихъ, поддержаніе священнаго огня въ домѣ, совершеніе жертвоприношенія, гостепріимство, доброе отношеніе къ домашней прислугѣ, обязанности въ отношеніи къ дѣтямъ, супругѣ и внукамъ). На этой общей этической основѣ выдѣляются, далѣе, двѣ группы спеціальныхъ нравственныхъ опредѣленій или требованій, касающихся людей, проходящихъ ступени: 1) *брамакарина*, 2) *грихастхи* (домохозяинъ). Обязанности брамакарина, кромѣ общихъ нравственныхъ обязанностей, сводятся, какъ мы уже знаемъ, къ изученію Ведъ и послушанію учителю, который стремится привить ему, путемъ воспитанія соответствующихъ привычекъ, любовь къ «священному писанію», чистоплотность и заботу о здоровьѣ, уважительность въ отношеніи къ старшимъ, любовь къ домашнимъ, нищелюбіе, гостепріимство и вообще, такъ сказать, чувство порядочности, стремленіе достойно «ходить въ своемъ званіи» и безупречно дѣлать дѣло своей жизни. Обязанности домохозяина (грихастха) сводятся, главнымъ образомъ, къ тремъ: 1) основанію домашнего очага, съ преимущественной заботой о сынѣ — продолжателѣ рода (многоженство не запрещается); 2) тщательной заботѣ о домашней жертвѣ, вмѣстѣ съ постояннымъ оживленіемъ въ своей памяти Ведъ и продолженіемъ занятія ими и, наконецъ, 3) къ нищелюбію, которое должно выражаться въ обильномъ и безотказномъ раздаяніи милости.

Такова, въ общихъ чертахъ, этика Браманизма.

Всматриваясь критически въ ея составъ, мы находимъ, прежде всего, что она страдаетъ коренною двойственностію. Если этика двухъ высшихъ ступеней, этика йоги и саньязы, этика эсотерическая, какъ мы сказали выше, должна быть разсматриваема, какъ постулатъ и необходимое предположеніе браманистическаго ученія о тождествѣ индивидуальнаго атмана съ верховнымъ Атманомъ, то, наоборотъ, этика двухъ низшихъ степеней, этика брамакарина и грихастхи, этика эсотерическая, есть прямое противорѣчіе этому ученію. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь экосмизмъ, не признающій за этимъ міромъ никакой реальности и усвоющій ее исключительно Брамъ-Атману, никакъ не можетъ въ одномъ случаѣ (въ отношеніи къ послѣдователю йоги и саньязы) требовать *не-дѣланія*, чисто созерцательнаго квіетизма, а въ другомъ (въ отношеніи къ брамакарину и грихастхѣ) «дѣланія», активнаго отношенія къ себѣ и другимъ: ибо эти послѣднія требованія *implicite* уже содержатъ въ себѣ узаконеніе, утвержденіе,

санкцію призраковъ Майи, противъ чего, между тѣмъ, направлена вся этика двухъ высшихъ ступеней. И если тѣмъ не мѣнѣе, вопреки этому противорѣчію, браманизмъ выставляетъ для двухъ низшихъ ступеней (для эксотериковъ) именно такія требованія, то, очевидно, онъ допускаетъ компромиссъ, — сохраняетъ, въ цѣляхъ общежитія, опять-таки повинувъсь реалистическимъ инстинктамъ индивидуальнаго и соціальнаго самосохраненія, то самое, что долженъ бы рѣшительно и послѣдовательно отрицать, если бы захотѣлъ, во что бы то ни стало, оставаться вѣрнымъ разъ принятому регулятивному этическому принципу, вытекающему изъ началъ его метафизики. Здѣсь мы ясно видимъ предъ собою протестъ живого инстинктивно-постулативнаго нравственно-практическаго сознанія, съ его врожденными этическими требованіями (этическими «категоріями»), противъ отвлеченнаго доктринерства, обрекающаго въ браманизмѣ все живое и самодѣятельное на медленную «мортификацію».

Такая самопротиворѣчивость радикально двойственнаго этического принципа въ Браманизмѣ не можетъ не отразиться на непосредственномъ сознаніи браманиста, сообщая и ему, неизбѣжный при такихъ условіяхъ, характеръ жизни колеблющейся, лишенной задушевности и искренности. Между двумя принципами браманистической этики, недѣланіемъ и дѣланіемъ, пассивно-зерцательнымъ квіетизмомъ и активнымъ строеніемъ своей и общественной жизни, постоянно идетъ въ сознаніи браманиста глухая, какъ бы подземная борьба, при чемъ то первый принципъ налагаетъ свою печать на второй, то, наоборотъ, второй вовлекаетъ въ сферу своихъ интересовъ первый. Съ одной стороны, оупьяняющій и расслабляющій наркозъ пассивности и квіетизма, который рекомендуется собственно лишь людямъ, достигшимъ совершенства, проходящимъ дисциплину санъязы и йоги, мало-помалу проникаетъ и въ область дисциплины брамакарина и грихастхи, налагая пассивный, покорно-фаталистическій и ярко-пессимистическій характеръ на всю вообще жизнь индійца, — тѣмъ болѣе, что знойная, предрасполагающая къ неподвижности и мечтательности, безъ особеннаго труда со стороны человѣка доставляющая ему пропитаніе, природа уже и сама по себѣ, въ ряду поколѣній индійцевъ, воспитывала эти свойства. Съ другой стороны, естественный эгоизмъ непосредственнаго практическаго сознанія, съ своею природною софистичностью, не преминулъ, конечно, воспользоваться тою «сверхъестественною» силою, ко-

торуую давали—дѣйствительно или мнимо это все равно—саньяза и особенно йога, въ дѣляхъ утилитарно-практическихъ (для достиженія богатства, въ дѣляхъ честолюбивыхъ, въ качествѣ «любовныхъ чаръ» и т. д.). И вотъ почему тайны йоги, ея мистика и теургія, имѣвшія сначала высшее назначеніе освобождать человѣка отъ прозрачной множественности міра, мало-по-малу выродились въ простое и чрезвычайно низкопробное фокусничество.

Наконецъ, вслѣдствіе совокупнаго дѣйствія обояхъ, только что указанныхъ факторовъ, и объективно-практическое значеніе этики Браманизма, то-есть значеніе ея, какъ созидающей жизнь и преобразующей дурную дѣйствительность силы, неизбѣжно должно было оказаться крайне ничтожнымъ. Конечно, объективная мѣра не есть единственная мѣра нравственности,—не есть даже мѣра главная: ибо этическое достоинство человѣка, какъ извѣстно, опредѣляется не столько тѣмъ, *что онъ дѣлаетъ* и чѣмъ является, сколько тѣмъ, *что онъ есть* предъ судомъ своей совѣсти. Но, съ другой стороны, какъ бы мы ни возвышали субъективную сторону нравственности, во всякомъ случаѣ мы не можемъ и не должны совершенно забывать и сторону объективную: *по плодамъ ихъ познаете ихъ!* И вотъ если мы будемъ разсматривать этику Браманизма съ этой послѣдней стороны, то должны будемъ признать, что плоды ея крайне ничтожны и условны ²⁹. Пусть,

²⁹ Яркую характеристичную объективно-практической стороны этики браманизма даетъ *Эдуардъ фонъ-Гартманъ*, въ своемъ, уже не разъ цитированномъ нами, трудѣ „Индіецъ“,—пишетъ Гартманъ, — „работаетъ и трудится лишь въ той мѣрѣ, въ какой это безусловно ему необходимо. У него нѣтъ того, что можно было бы назвать борьбою съ природой. Правда, индеецъ уже созналъ себя, какъ духъ, какъ противоположность природы. Но онъ еще не умѣетъ опредѣлить себя, какъ духъ, *положительно* и, поэтому, для него ничего другого не остается, какъ простое бѣгство отъ природы, удаленіе изъ нея. Такъ какъ природа понята имъ, лишь какъ противоположность духу, есть для него лишь не-истинное, то, конечно, и себя самого онъ могъ понять и опредѣлить не какъ положительный, творческій принципъ природы, но лишь какъ *отвлеченіе* отъ природы (ея абстракцію), — какъ *отрицаніе естественнаго* (природнаго), вслѣдствіе чего онъ превращался въ что-то неопредѣленное и неуловимое. Въ самомъ дѣлѣ, если міръ есть не что иное, какъ лишенная дѣйствительности, а, следовательно, и дѣйствительной цѣнности, иллюзія, то вѣдь и для духа, именно вслѣдствіе этого, трудно указать какую-либо положительную цѣнность. И вотъ почему индеецъ не можетъ чувствовать потребности воздѣйствовать на природу въ степени и объемѣ большихъ, чѣмъ сколько то дѣлаютъ необходимымъ инстинкты самосохраненія и состраданія; всѣ его наклонности сводятся къ тому, чтобы, углубившись въ

какъ полагаетъ Дэйсенъ, принимающій въ данномъ отношеніи этику Браманизма, подъ свою рѣшительную защиту ³⁰,—пусть это

свой собственный духъ, успокоится въ тихомъ созерцаніи,—думать и мечтать. Поэтому, главныя добродѣтели индійца не мужескаго рода, какъ, наприм., у Римлянъ и Германцевъ, но такъ сказать жемскаго; равнодушіе, довольство, терпѣливость, созерцательность, вѣра, миролюбіе, кротость, снисходительность, скромность, вѣжливость, правдивость, почитаніе старшихъ, гостепримство въ отношеніи къ чужимъ, благотворительность въ отношеніи къ бѣднымъ, честность и великодушіе въ отношеніи къ врагамъ. Но всѣ эти черты носятъ у индійцевъ характеръ пассивной резиньяціи, характеръ мягко-чувствительный, сочувственно-сострадательный, чѣмъ именно добродѣтели индійцевъ и отличаются отъ сомнѣнныхъ добродѣтелей болѣе реалистичныхъ европейцевъ“..

³⁰ Переходя къ изложенію этики Браманизма, Дэйсенъ пишетъ слѣдующую, вообще характерную для опредѣленія его основной точки зрѣнія, страницу: „Достоинство философскаго міросозерцанія мы наклонны оцѣнивать по его этическимъ слѣдствіямъ, которыя изъ него вытекаютъ или могутъ быть выведены. При этомъ мы руководимся изреченіемъ: „по плодамъ ихъ познаете ихъ“. Между тѣмъ и это изреченіе не можетъ имѣть значенія безъ ограниченій(?). Ибо — воспользуемся сравненіемъ Христа, — можетъ случиться, что и дерево доброе не приноситъ плодовъ или, по крайней мѣрѣ, плодовъ добрыхъ,—можетъ быть, потому, что его цвѣты слишкомъ рано обвѣяны холоднымъ дыханіемъ познанія истины (?). Именно такой случай мы имѣемъ предъ собою въ Индіи. Рѣдко вѣчная философская истина находила для себя болѣе строгое и точное выраженіе, чѣмъ какое нашла въ ученіи о спасающемъ дѣйствіи познанія Атмана. И однако это познаніе нужно сравнить именно съ тѣмъ леденящимъ дыханіемъ, которое задерживаетъ всякое развитіе, заставляетъ цѣпенѣть всякую жизнь. Кто позналъ себя, какъ Атманъ, тотъ, хотя и свободенъ (при томъ навсегда) отъ всякихъ желаній, а чрезъ то и отъ самой возможности безразличныхъ дѣяній, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, утратилъ и всякое побужденіе къ какой-либо дѣятельности и творчеству: онъ выступилъ изъ круга индивидуальнаго, иллюзорнаго существованія, его тѣло уже не его тѣло, его дѣла уже не его дѣла. Все, чтобы отсегъ онъ ни дѣлалъ, все это относится къ области того великаго оболщенія, которое онъ теперь прозрѣлъ и ничто подобное, поэтому, не имѣетъ теперь для него уже никакаго значенія... Европейцы, практичныя и умныя, обыкновенно оцѣниваютъ дѣйствіе прежде всего по его объективной цѣнности, то-есть по той пользѣ, какую оно приноситъ для ближнихъ, для большинства, для всѣхъ. Кто достигъ въ этомъ отношеніи наибольшихъ результатовъ, тотъ признается великимъ человекомъ своего времени: лепта вдовицы всегда остается при этомъ не больше, какъ именно лептою... Но эта объективная оцѣнка добраго дѣла въ очень значительной степени зависитъ отъ степенія обстоятельствъ, благоприятныхъ или неблагоприятныхъ, почему и не можетъ служить надежнымъ критеріемъ нравственной оцѣнки. Эта послѣдняя скорѣе должна основываться на субъективной цѣнности поступка, то-есть измѣряться размѣромъ личной жертвы, которую приноситъ субъектъ дѣйствующій или, говоря точнѣе, его сознаніемъ величія жертвы, которую онъ думаетъ принести, степенью

объясняется и, если угодно, оправдывается известными историческими обстоятельствами и условиями жизни индійцевъ. Но, во всякомъ случаѣ, мы имѣемъ здѣсь предъ собою фактъ, не подлежащій сомнѣнію и чрезвычайно важный, въ смыслѣ симптома той роковой болѣзни, которою поражена этика Браманизма. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что народъ, нѣкогда жизнерадостный и жизнелюбивый, въ основѣ своей оптимистичный, съ той самой поры, какъ въ его сознание начинаютъ проникать идейныя вліянія жизневраждебнаго и пассивнаго квіетизма, въ свою очередь логически вытекавшаго изъ браманистическаго акосмизма (пантеизма), — съ этой самой поры индійскій народъ мало-помалу начинаетъ превращаться въ унылую, равнодушную къ своей судьбѣ и исторіи, массу, въ простой этнографической матеріалъ, чрезвычайно не стойкій, въ смыслѣ сопротивленія притязаніямъ различныхъ завоевателей. Конечно, здѣсь имѣли вліяніе и природа и «обстоятельства». Но эти *историчные* факторы выросли въ такую роковую силу все же, въ концѣ концовъ, именно благодаря тому, что путемъ необычайно сложной и долгой переработки, они отложились въ сознаниі индійцевъ, какъ догматы вѣры, какъ требованіе священнаго долга, какъ мнимый *путъ ко спасенію*...

самоотреченія (тарас) и самоотказа (пуаса), проявляемыхъ въ поступкѣ, — будетъ ли онъ приносить большую пользу, маленькую или совсѣмъ не принесетъ никакой. Это различіе оцѣнки объективной и субъективной должно предохранить насъ, — продолжаетъ Дейсенъ, — отъ того несправедливаго сужденія, въ которое мы легко можемъ впасть, когда, сначала съ нѣкоторымъ изумленіемъ и смущеніемъ, замѣчаемъ, насколько у древнихъ индійцевъ, у которыхъ сознание общественности, ея потребностей и интересовъ было развито лишь въ очень слабой степени, — насколько меньше у нихъ сравнительно съ нами, европейцами, чувства пониманія *объективной* дѣйности нравственнаго поступка (по его значенію) для другихъ, между тѣмъ какъ его *субъективная* оцѣнка (по значенію для самого дѣйствующаго) развита у нихъ въ такой степени, что кое-чему, и даже не малому и мы могли бы у нихъ научиться“... *Deussen: Allgemeine Geschichte der Phil. 1, 12, 325—328, passim.* — Несмотря на очевидную предилекцію Дейсева въ отношеніи къ Браманизму и, въ частности, къ его нравственному ученію, и онъ, однако, какъ видимъ, высказывается крайне сдержанно о его *объективно-практической* сторонѣ.

III.

Эсхатология Браманизма.

Рѣшеніе эсхатологической проблемы уже намѣчено въ нашемъ предыдущемъ изложеніи философіи Браманизма.

Съ одной стороны, какъ мы знаемъ, по ученію браманизма исчезаютъ, погружаясь въ Брамю, лишь тѣ или другіе опредѣленные міры, но не міръ вообще, который, послѣ временнаго пребыванія (въ скрытомъ состояніи) въ лонѣ Брамы, возникаетъ снова: этимъ ученіемъ, очевидно *снимается* самый вопросъ, ибо нельзя, конечно, спрашивать о томъ, каковъ будетъ конецъ міра и какъ онъ наступитъ, когда въ принципъ отрицается самое наступленіе конца. Съ другой стороны, вопросъ *снимается* и относительно тѣхъ изъ индивидуальныхъ атмановъ, которые достигли сознанія своего полного тождества съ Брамю - Атманомъ: для нихъ наступилъ полный и совершенный «конецъ» ибо они слились съ Брамю, какъ, по одному характерному позднѣйшему сравненію ²¹, сливается съ океаномъ вода, заключенная въ плавающемъ на его поверхности стеклянномъ сосудѣ, послѣ того какъ сосудъ разбился.

Однако, двумя этими частными вопросами еще не исчерпывается эсхатологическая проблема. Вѣдь кромѣ, душъ, достигшихъ полного и окончательнаго «спасенія» (то-есть свободы, *moksha*, отъ призрачной множественности этого міра и слиянія съ Брамю-Атманомъ), остается еще множество другихъ, не достигшихъ совершенства, индивидуальныхъ атмановъ (душъ). Спрашивается: что будетъ съ ними и какая конечная судьба ихъ ожидается?

На этотъ вопросъ Браманизмъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ теорію *душепереселенія*. Правда, въ опредѣленной, развитой и законченной, формѣ мы находимъ ее лишь въ Буддизмѣ. Но и въ Упанишадахъ уже заложены ея сѣмена и намъ необходимо здѣсь возможно ближе всмотрѣться въ эти зародыши теоріи, чтобы понимать ея дальнѣйшія формы.

Прежде чѣмъ перейти къ выясненію генезиса браманистическаго ученія о душепереселеніи, почитаемъ, необходимымъ дать,

²¹ *Гассенди*, см. у проф. *И. Милославскаго*: Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань. 1873. Стр. 356.

въ точномъ переводѣ, текстъ ³², который излагаетъ это ученіе наиболѣе полно:

«Случилось, что Светакету, сынъ Аруни, пришелъ въ собраніе Панкаловъ. Тогда сказалъ ему Правагани, сынъ Джібалы: «Мальчикъ, училъ ли тебя отецъ?» — Да, господинъ (достопочтенный), отвѣчалъ онъ. — «Знаешь ли ты, куда идутъ отсюда созданія (=люди)»? — Нѣтъ, господинъ. — «Знаешь ли ты, какъ они снова сюда возвращаются»? — Нѣтъ, господинъ. — «Знаешь ли ты, гдѣ расходятся путь боговъ и путь отцевъ»? — Нѣтъ, господинъ. — «Знаешь ли ты, какъ это случается, что *тотъ міръ* не становится полнымъ (никогда не наполняется)»? — Нѣтъ, господинъ. — «Знаешь ли ты, какъ это, при пятой жертвѣ, воды начинаютъ говорить человѣческимъ голосомъ»? — Нѣтъ, господинъ. — «Но какъ же, послѣ всего этого, ты утверждалъ, будто тебя учили? Кто не можетъ отвѣчать на эти вопросы, какъ можетъ онъ говорить, будто его учили»? — Тогда, возбужденный (=опечаленный), пришелъ мальчикъ туда, гдѣ былъ отецъ его и сказалъ ему: «Итакъ, господинъ, не обучивъ меня, ты сказалъ, будто обучилъ. Пять вопросовъ поставилъ мнѣ царскій человѣкъ (Königsmann) и ни на одинъ изъ нихъ я не могъ отвѣтить». — Тотъ (отецъ) отвѣчалъ: «Долженъ сознаться, что ни на одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые ты мнѣ только что перечислилъ, я не знаю отвѣта. Если же я зналъ бы отвѣтъ на нихъ, то какъ могъ бы не сказать тебѣ»? — Тогда отправился Гаутама (отецъ) туда, гдѣ былъ царь. Тотъ принялъ его, когда онъ прибылъ, съ почестями и на слѣдующее утро, когда начался царскій приемъ, Гаутама подошелъ къ царю. Царь сказалъ: «Достопочтенный Гаутама, избери себѣ какой-либо даръ изъ тѣхъ благъ, что обыкновенно желаютъ люди». Но онъ сказалъ: «Блага, о царь, какихъ желаютъ люди, удержи для себя. Но рѣчь, которую ты произнесъ въ присутствіи мальчика, ту разъясни мнѣ». Царь пришелъ въ замѣшательство и приказалъ ему, говоря: «останься со мною на нѣкоторое время» ³³. Потомъ онъ ска-

³² *Chândogyâ-Upanishad* 5, 3—10 (по перев. Дейссена, 140—144, по перев. Макса Мюллера, *The sacred books of the East. vol. I, Chândogyâ-Upan.*, pp. 76—84) = *Bṛihadâraṇyaka-Upan.* 6, 2, 1—16 (перев. Дейссена, 505 и слѣд.).

³³ По англійскому переводу Макса Мюллера (p. 78: the king was perplexed und commanded him, saying: „Stay with me some time“), который здѣсь ясны, чѣмъ переводъ Дейссена (S. 141, da kam der König in eine schlimme Lage und bedcutete ihn, dass er noch eine Zeit lang warten möge).

заль ему: «такъ какъ, Гаутама, какъ ты сказалъ мнѣ, это ученіе прежде не было распространено среди браминовъ, не исключая и тебя, то именно по этому самому во всемъ мірѣ власть и осталась въ воинскомъ сословіи»²⁴.

«И сказалъ ему (царь Гаутама): «Воистину, *тотъ* міръ, Гаутама, есть жертвенный огонь: солнце—горючій матеріаль (дрова, Brennholz), лучи — дымъ, день — пламя, луна—уголья, звѣзды—искры. Въ этомъ огнѣ (=на этомъ алтарѣ) боги приносятъ въ жертву *впру*. Изъ этого жертвеннаго возношенія (возліанія) возникаетъ владыка Сомы. Воистину, о Гаутама, Парджанья есть этотъ жертвенный огонь (алтарь): вѣтеръ—его дрова, облака—дымъ, молнія—пламя, грозовая стрѣла—уголья, раскаты грома—искры. Въ этомъ огнѣ (на этомъ алтарѣ) боги приносятъ въ жертву *владыку Сому* и изъ этого жертвеннаго возліанія возникаетъ дождь. Воистину, о Гаутама, земля есть жертвенный огонь (алтарь): годъ — его дрова (горючій матеріаль), эфиръ — дымъ, ночь—пламя, небесные полюсы (страны свѣта)—уголья, между-полюсья (Zwischenpole)—искры. Въ этомъ огнѣ боги приносятъ въ жертву *дождь* и изъ этой жертвы возникаетъ пища. Воистину, о Гаутама, мужчина есть жертвенный огонь: рѣчь — его дрова (горючій матеріаль), дыханіе — дымъ, языкъ — пламя, глаза—уголья, уши—искры. Въ этомъ огнѣ боги приносятъ въ жертву *пищу* и изъ этой жертвы возникаетъ сѣмя. Воистину, о Гаутама, женщина есть жертвенный огонь: ея лоно — горючій матеріаль, когда съ нею заговариваютъ — это дымъ, ея pudenda — пламя, die Einfügung — уголья, чувство удовольствія — искры. Въ этой жертвѣ боги приносятъ *сѣмя* и изъ этой жертвы возникаетъ плодъ. Такимъ-то именно образомъ и случается, что *воды начинаютъ говорить человѣческимъ голосомъ*: послѣ того, какъ эмбрионъ, покрытый утробною оболочкою, пробылъ въ утробѣ девять мѣсяцевъ, или сколько потребно, онъ родился и родившійся живетъ, — пока длится время его жизни. Когда же онъ умеръ, то несутъ его отсюда въ огонь, откуда онъ и пришелъ, изъ котораго и возникъ».

²⁴ Такъ Дейсенъ... darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande geblieben. М. Мюллеръ иначе: therefore this teaching belonged in all the worlds to the Kshatrya class alone (...посему ученіе объ этомъ предметѣ повсюду принадлежитъ однимъ кшатріямъ = относится къ числу ихъ прерогативъ).

«Тѣ, которые все это знаютъ, и тѣ, которые, живя въ лѣсу пребываютъ въ богомыслии (=поддерживаютъ въ себѣ благоговѣйное настроеніе—*Verehrung üben*), по слову: *вѣра есть наша аскеза*,—тѣ идутъ въ пламя (сожигающее трупъ), изъ пламени въ день, изъ дня въ свѣтлую половину мѣсяца ³⁵, изъ свѣтлой половины мѣсяца — въ полугодіе, когда солнце идетъ къ сѣверу (то-есть въ лѣтніе мѣсяцы), изъ полугодія—въ годъ, изъ года—въ солнце, изъ солнца — въ луну, изъ луны — въ молнію: тамъ мужъ, какъ бы не человекъ (=сверхчеловѣческое существо), тотъ ведетъ ихъ къ Брамѣ. Этотъ то путь и называется *путемъ боговъ*. Напротивъ, тѣ, которые остаются въ деревнѣ и питаютъ свое благочестіе согласно формулѣ: «жертва и благочестивыя дѣла суть наша жертва» ³⁶ тѣ идутъ въ дымъ (при трупосожиганіи), изъ дыма въ ночь, изъ ночи въ темную половину мѣсяца, изъ темной половины мѣсяца—въ полугодіе, когда солнце идетъ къ югу (то-есть въ зимніе мѣсяцы или мѣсяцы дождей). Эти не приходятъ въ годъ (не достигаютъ года), но изъ полугодія (=изъ мѣсяцевъ, *М. Мюллеръ*) вступаютъ на путь отцовъ, изъ пути отцовъ идутъ въ эфиръ, изъ эфирна на луну. Здѣсь владыка Сомы, пища боговъ, которою питаются боги ³⁷. Пробывъ тамъ, насколько позволяетъ остатокъ (то-есть запасъ добрыхъ дѣлъ), они возвращаются назадъ тѣмъ же путемъ, какимъ и

³⁵ — части года, но не луны (— небеснаго свѣтила), какъ повидимому у *Макса Мюллера* (80: light half of the moon, но не month), ибо, при такомъ пониманіи и переводѣ, пришлось бы приводить на луну умершихъ дважды (ср. продолженіе текста). Но, конечно, приходится ограничиться лишь догадками относительно того, что именно слѣдуетъ понимать подъ „свѣтлой половиной мѣсяца“: *можетъ быть*, это — лунныя свѣтлыя ночи, *можетъ быть*— всѣ вообще дни (въ противоположность почамъ)... Во всякомъ случаѣ, между *днемъ* и *полугодіемъ* (см. текстъ) логичнѣе всего ставить мѣсяцъ, какъ именно *мѣру времени*, — если только мы не имѣемъ здѣсь предъ собою нелогичной интерполяціи.

³⁶ Opfer und fromme Werke sind unser Tribut (*Deussen*, 143). У *Макса Мюллера* (р. 80) опредѣленнѣе: but they who living in a village practise (a life of) sacrifices, works of public (?) utility and alms, they etc.

³⁷ Der ist (тотъ = перерождающійся есть) der König Soma und er ist die Speise der Götter, die verzehren die Götter (*Deussen*, 134). *М. Мюллеръ*: That is Soma, the king. Here they (перерождающіеся) are loved (eaten) by the Devas, yes, the Devas love (eat) them. Мѣсто, какъ видимъ, не достаточно ясное. Повидимому, мысль такова: боги питаются жертвою и добрыми дѣлами людей этой категоріи, какъ Сомой, сами, въ свою очередь, доставляя имъ блаженство общенія съ собою.

пришли: сначала въ эфиръ, изъ ээпра въ вѣтеръ; послѣ того какъ иной сдѣлался вѣтромъ, онъ переходитъ въ дымъ, изъ дыма въ туманъ, изъ тумана — въ облако, которое уже падаетъ дождемъ. Такіе рождаются здѣсь, на землѣ какъ рисъ и ячмень, сезамъ и бобы. Отсюда, конечно, уже труднѣе уйти, ибо, разъ кто-нибудь употребилъ его (перерождающагося и вмѣстѣ, въ немъ, Сому), какъ пищу и излилъ, какъ сѣмя, то онъ (перерождающійся) можетъ уже развиваться дальше самъ собою. При этомъ для тѣхъ, поведение которыхъ здѣсь было одобрительно, есть надежда, что они войдутъ въ приятное имъ (erfreulichen) материнское лоно (родятся хорошимъ рожденіемъ): брамина, кшатриі или вайсьи. Тѣ же, которые вели здѣсь предосудительный образъ жизни (отъ котораго смердитъ, — die stinkenden Wandel haben), тѣ нужно думать (für die ist Aussicht), войдутъ въ смердящее материнское лоно (in einen stinkenden Mutterschoss): пса, свиньи или чандала (= паріу). Однако, ни на одномъ изъ этихъ путей не будетъ тѣхъ крошечныхъ, вѣчно являющихся и исчезающихъ, существъ, о которыхъ говорятъ: «родись и умри»». Для нихъ — *третье мѣсто*. Посему-то *тотъ мѣсто* наполнится. Посему, нужно быть осторожнымъ, о рить стихъ: «воръ золота и пьяница, убійца брамина, оскверняющій ложе учителя,—эти четверо и пятый, кто съ ними имѣетъ общеніе, падаютъ (свергаются съ пути боговъ и отцовъ)»». Напротивъ, кто знаетъ эти пять огней, тотъ воистину, хотя бы даже и съ ними (съ этими падшими) имѣлъ общеніе, не будетъ оскверненъ зломъ, но честь останется онъ и не запятнанъ въ мірѣ чистыхъ,—кто это знаетъ, кто знаетъ это».

Таковъ этотъ знаменитый текстъ,—главный по своему значенію и наиболѣе содержательный изъ всѣхъ, относящихся къ области нашего вопроса. Всмотриваясь въ него критически, мы легко можемъ различить въ немъ (за исключеніемъ предисловія, не имѣющаго существеннаго значенія) двѣ части (выдѣлены у насъ въ текстѣ абзатцами), въ которыхъ изложены *два различныя*, хотя и относящихся къ одному и тому же предмету, *ученія*,—двѣ теоріи, извѣстныя, у комментаторовъ Упанішадъ, подъ двумя техническими выраженіями: 1) ученіе о «*пяти огняхъ*» и 2) ученіе о «*двухъ путяхъ*»³⁸.

³⁸ Ср. объясненія Deussen'a: 1) Sechzig Upanishad's des Veda (137—140); 2) Allg. Geschichte der. Phil. 1, 2, 295—304; 3) Das system des Vedānta, 390 folg.

1) Первая половина текста еще всецѣло стоитъ на мистико-литургической почвѣ *Браманъ*. Есть въ человѣкѣ,—такъ можно передать сущность изложеннаго здѣсь ученія въ упрощенной и приближенной къ нашему сознанию формѣ,—элементъ безсмертный: *атра* или, по другой редакціи, *дхлā* ³⁹. Подъ вѣрой (или дѣлами) разумѣется здѣсь именно то въ человѣкѣ, чѣмъ держится его мистическая связь съ основнымъ, божественнымъ первоначаломъ бытія, которымъ живутъ боги и держатся міры: ибо «безсмертное» повсюду одно и однородно. Какъ нѣкая «влага», оно переливается по всѣмъ, концентрически расположеннымъ другъ надъ другомъ, мірамъ, повсюду обуславливая жизнь и движеніе. Имъ («принося въ жертву *атру*») боги поддерживаютъ стройное движеніе свѣтилъ небесныхъ. Имъ («принося въ жертву владыку *Сому*») боги поддерживаютъ равновѣсіе воздушной сферы. Имъ же («принося въ жертву *дождь*») поддерживаютъ боги законмѣрное (опредѣляемое законами пространства и времени,—символизированными въ текстѣ подъ формою года, странъ свѣта и т. д.) теченіе явленій въ *этомъ* мірѣ (въ мірѣ подлунномъ, на «землѣ»). Имъ же («принося въ жертву *нишу*») сохраняютъ они и жизнь человѣка, прежде всего вегетативную, а чрезъ нее и духовную. Имъ же, наконецъ («принося въ жертву *спмя*»), «они образуютъ зародышъ во чревѣ матери, изъ котораго рождается человѣкъ, разрѣшающій загадку, послужившую темою и исходнымъ пунктомъ для всѣхъ разъясненій нашего текста: *влага начинаетъ говорить человѣческимъ голосомъ*... Это, такъ сказать, *путь сверху*, нисхождение человѣка, несущаго на землю сѣмя «вѣры». И конечно ничего не было естественнѣе, какъ продумать и обратный путь, *путь сверху* аналогичнымъ образомъ: чрезъ жертвенный огонь ⁴⁰ человѣкъ, переходя изъ одной сферы въ другую, восходитъ опять въ жилище боговъ, въ міры небесные, откуда снова начинается обратный процессъ нисхождения и т. д. безъ конца. Таково рѣшеніе эсхатологической проблемы въ первой части нашего текста: вѣчный круговоротъ, вѣчный переходъ отъ жизни къ смерти, хотя переходъ только кажущійся, ибо, въ сущности, онъ есть не что иное, какъ пере-

³⁹ Karman. *Bṛihadāraṇyaka-Uṇ.* 3, 2, 13.

⁴⁰ „Въ этомъ огнѣ (при трупосожиганіи) боги приносятъ въ жертву человѣка: изъ этой жертвы выходитъ человѣкъ (идетъ вверхъ) въ свѣтовидномъ образѣ“ (in lichtfarbener Gestalt). *Bṛihadāraṇyaka-Uṇ.* 6, 2, 14 (перев. *Дейсена*, стр. 507).

мѣна безсмертнымъ элементомъ человѣка (его «вѣрою» или «дѣлами») формы существованія.

2) Вторая половина текста представляетъ дифференціацію этой, какъ видимъ, крайне простой и несложной, мысли. Первая половина текста указываетъ, такъ сказать, лишь на *формальную сторону* процесса,—на переходъ живой сущности человѣка изъ формы въ форму (метаморфозисъ), не дѣлая различія между людьми по ихъ *личнымъ* свойствамъ. Напротивъ, во второй половинѣ текста уже ясно дѣлается (и послѣдовательно проводится) это различіе между людьми, сообразно ихъ личному достоинству. *Первую категорію* образуютъ люди созерцательно-аскетическаго образа мыслей и жизни (тѣ, которые живутъ въ лѣсу и культъ которыхъ—вѣра). Они проходятъ черезъ свѣтлыя области бытія: пламя, день, свѣтлыя лунныя ночи, лѣтніе мѣсяцы, солнце, свѣтлая половина луны, молнія и, наконецъ, самъ Брама (который называется въ текстахъ, между прочимъ, «свѣтомъ свѣтовъ»), полное единеніе, сляніе съ нимъ (для такихъ уже совсѣмъ нѣтъ возврата на землю—по крайней мѣрѣ текстъ о такомъ возвратѣ, въ отношеніи къ *такимъ* людямъ, ничего не говоритъ, какъ говоритъ дальше о другой категоріи людей). Это—*путь боговъ* (devayana), то-есть тотъ самый путь, по которому, согласно древне-индійскому вѣрованію (въ Ригъ-Ведѣ и Брахмавахъ), Агни несетъ жертву богамъ или, наоборотъ, сами боги нисходятъ къ жертвѣ. *Вторую категорію* составляютъ люди, еще не поднявшіеся до высоты духовнаго созерцація, то-есть еще не вступившіе на путь санъязы и йогі, но проходящіе лишь два первые пути, *поставляющіе благочестіе въ жертву, добрыхъ дѣлахъ и милостынь*. Они проходятъ уже не свѣтлымъ путемъ боговъ, но темнымъ и примрачнымъ «путемъ отцовъ» (pitriyana): черезъ дымъ, ночь, черезъ темныя лунныя ночи и холодныя зимніе мѣсяцы, откуда идутъ въ пустое пространство, наполненное эфиромъ (акаса), достигая, наконецъ, луны, гдѣ временно остаются,—вкусая пищу боговъ или вообще участвуя въ ихъ блаженствѣ, ровно столько времени, сколько приходится на ихъ «дѣла», то-есть сколько числится за ними заслугъ (тогда какъ для людей первой категоріи, какъ мы видѣли, нѣтъ счету времени); отсюда они снова спускаются на землю, мало-по-малу сгущаясь и оплотнѣвая (эфиръ, вѣтеръ, дымъ, туманъ, облако, растенія и травы, сѣмя человѣка), при чемъ одни проходятъ черезъ лоно пріятное для обонянія, другіе черезъ лоно смердящее (родятся какъ свиньи,

псы, чандалы и т. д.). Наконецъ, есть еще *третья категория*, о которой текстъ не распространяется,—участъ людей, не отмѣтившихъ своей жизни ни богомысленнымъ созерцаніемъ, ни жертвою и «дѣлами»: горька судьба ихъ, такъ какъ они рождаются лишь затѣмъ, чтобы, проживъ самое краткое время въ образѣ насѣкомаго, умереть снова.

Если мы теперь, поставивъ только-что изученный нами текстъ Упанишадъ въ историческую перспективу и рассматривая его вмѣстѣ съ его параллелями, захотимъ разъяснить *генезисъ идеи душепереселенія*, то предъ нами опредѣлятся три слѣдующіе момента:

1) *Экзатологія Ригъ-Веды и отчасти Брѣманъ*. Ученіе чрезвычайно простое и пластичное. По смерти, человѣкъ, весь, какъ онъ есть, лишь въ нѣсколько утонченной тѣлесности, идетъ *или* къ богамъ для вкушенія, въ ихъ обществѣ, благъ безсмертія (при чемъ руководить ими *Яма*, первый человѣкъ, продолжившій путь въ свѣтлыя обители боговъ), *или* въ «слѣпую», «бездонную» тьму, —сообразно тому, какъ онъ прожилъ свою жизнь, хорошо или дурно. Возврата изъ *того* міра ни для кого нѣтъ.

2) *Представленіе болѣе древнихъ Упанишадъ, развивавшееся независимо отъ Ригъ-Веды*. Смерть переживаетъ не весь человѣкъ, но лишь его таинственная сущность (*атра* или *карма*—дѣла, т. е. нравственныя свойства, пріобрѣтенныя по наслѣдству + *личныи опытъ и личныя заслуги каждаго*),—та непостижимая и таинственная основа или сущность жизни, которая служитъ росткомъ для новаго существа. Существо умирающее перерождается *или* проходя цѣлый рядъ метаморфозъ (какъ въ первой части нашего текста), *или* же непосредственно послѣ смерти, точнѣе въ самый моментъ смерти,—согласно другому тексту, въ которомъ читаемъ: «какъ гусеница, когда она доползла до конца листа, начинаетъ снова, такъ и душа, стряхнувъ свое тѣло, начинаетъ снова и дѣлаетъ это сама; какъ золотыхъ дѣлъ мастеръ беретъ матеріалъ одного художественнаго произведенія и дѣлаетъ изъ него другое, новое и лучшее, такъ и душа, стряхнувъ свое тѣло, создаетъ себѣ другую, новую, лучшую форму существованія, будетъ ли то образъ отцовъ, гандгарвъ, боговъ, брамина или другихъ существъ»⁴¹,—создаетъ сама и тотчасъ же, какъ отложила или стряхнула съ себя свою прежнюю тѣлесную оболочку.

⁴¹ *Bṛihadāraṇyaka-Uṇ.* 4, 4, 3—4, перев. Дрейсона, 475—476.

3) *Представленіе болѣе позднихъ Упанишадъ, образовавшееся изъ сочетанія двухъ только что намѣченныхъ моментовъ.* Одни (добрые) идутъ къ богамъ, достигая, наконецъ, Брамъ, въ лоно котораго погружаются безвозвратно; другіе, напротивъ, поддаются закону перерожденій. При этомъ,—достойная особеннаго вниманія подробность, — между двумя посмертными состояніями (вступленіемъ въ общеніе съ богами и перерожденіями) нѣтъ строгой и неподвижной грани: тогда какъ одни тексты (преимущественно въ позднѣйшихъ Брѣманахъ) признаютъ и для человѣка, вступившаго въ общеніе съ богами, возможность «второй смерти»⁴², то-есть прекращеніе блаженства и подпаденіе закону перерожденій, другіе тексты (позднѣйшія Упанишадъ и Веданта Шанкары), напротивъ, считаютъ возможнымъ и для человѣка, уже подпавшаго перерожденіямъ, достиженіе общенія съ богами и Брамю, то-есть достиженіе полного и окончательнаго блаженства, что собственно и должно быть, согласно этому ученію, рассматриваемо, какъ верховная цѣль перерожденій, долженствующихъ очищать человѣка и возводить его ко спасенію въ Брамѣ⁴³.

Перейдемъ теперь, намѣтивъ основные моменты въ ученіи о душепереселеніи, къ вопросу объ его основаніяхъ или,—если не окажется достаточныхъ основаній,—мотивахъ.

⁴² Мысль о „второй смерти“ была очень распространена у индійцевъ, такъ какъ ихъ, существенно-отрицательное по своему происхожденію и первоначальному значенію (употребленію), понятіе безсмертія (*amritatvam*—возможность болѣе не умирать) было повятіемъ не *метафизическимъ*, но *скорѣе нравственнымъ*: человѣкъ, по своей природѣ, могъ и умереть, но боги даруютъ ему безсмертіе (это позднѣйшее „условное безсмертіе“) и, конечно, могутъ и лишитъ его этого дара.—*Дейсенъ* (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 292—295) придаетъ повятію „второй смерти“ большое, можно сказать исключительное, значеніе въ эволюціи ученія о душепереселеніи: умершій „второю смертью“ *тамъ*, рождается *здѣсь*; слѣдовательно, „вторая смерть“ (*тамъ*) есть, вмѣстѣ съ *тѣмъ*, и „второе рожденіе“ (*здѣсь*), возрожденіе; отсюда,—разсуждаетъ *Дейсенъ*,—не далеко уже и до мысли о перерожденіяхъ... Конечно! Но когда пребываніе *тамъ* (сначала личное) было подмѣнено (въ браминистическомъ пантеизмѣ) *погруженіемъ* въ Брамъ-Атмана, *слияніемъ* съ нимъ, при неизбѣжной уtratѣ личнаго существованія, тогда подобныя разсужденія (о „второй смерти“ и „второмъ рожденіи“), очевидно, должны уже были утратить свой смыслъ и, слѣдовательно, должны были выступить *лишь* *мотивы* ученія о душепереселеніи.

⁴³ См. подробности въ кн. проф. *Милославскаго*: Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ, стр. 54—107.

Существует мнѣніе, по которому въ данномъ случаѣ предъ нами будто бы совсѣмъ нѣтъ никакого вопроса, такъ какъ будто бы идея душепереселенія настолько очевидна и распространена, что ее можно считать какъ бы врожденною нашему уму⁴⁴. Едва ли, однако, можно успокоиться на такихъ соображеніяхъ. Начнемъ съ того, что идея душепереселенія не только не есть прямое выраженіе какого-либо самоочевиднаго факта, внѣшняго ли то или внутренняго, но даже и косвенно на немъ не опирается. Скорѣе наоборотъ, она идетъ вопреки очевидности. Въ самомъ дѣлѣ, когда вѣрующій въ душепереселеніе утверждаетъ свое предшествующее существованіе въ различныхъ тѣлесныхъ, человѣческихъ, животныхъ или растительныхъ, формахъ, то вѣдь онъ при этомъ отнюдь не можетъ сослаться на свою память, или на свое сознаніе, которое не говоритъ ему ни о чемъ подобномъ,— по крайней мѣрѣ, не говоритъ отчетливымъ и принудительнымъ образомъ (а вѣдь это только и могло бы имѣть, въ данномъ случаѣ, доказательную силу). Съ другой стороны, что вѣра въ душепереселеніе отнюдь не есть какой-либо «всеобщій» фактъ,— это доказывается уже тѣмъ простымъ соображеніемъ, что у тѣхъ же самыхъ индійцевъ, у которыхъ, въ ихъ позднѣйшей исторіи, мы находимъ такое пышное развитіе ученія о душепереселеніи,

⁴⁴ „Для индуса“,—пишетъ Максъ Мюллеръ,—„мысль, что души людей, послѣ ихъ смерти, переселяются въ тѣла живыхъ существъ, животныхъ или даже растений, столь очевидна, что не подлежитъ даже и вопросу... Мнѣ кажется, что подобное мнѣніе столь естественно, что оно могло возникнуть вполнѣ независимо у различныхъ народовъ“... *Шесть системъ индійской философіи* М. Мюллера, перев. Николаева, М. 1901 г., стр. 96 (ср. подлинникъ: *The six systems of indian philosophy*, p. 137—8). Къ подобному же мнѣнію склонялся (не болѣе, однако) и покойный проф. *Милославскій* (op. cit.). „При своемъ первоначальномъ происхожденіи“,—пишетъ онъ (стр. 347 и 350),—„идея душепереселенія выражаетъ съ одной стороны общечеловѣческую идею и желаніе безсмертія, а съ другой отражаетъ въ человѣческомъ умѣ общемировой фактъ матеріальныхъ измѣненій и превращеній; она имѣетъ первоначально простой физическій смыслъ, опредѣляемый безсмертной природой человѣческаго существа и природой тѣнныхъ переходящихъ вещей внѣшняго чувственнаго міра... Простой фактъ, показывавшій, что въ природѣ жизнь и смерть идутъ рука объ руку, что все, что только живетъ, рано-ли, поздно-ли умираетъ и неизбежно разрушается, а изъ смерти и разрушенія возникаетъ новая жизнь, возбуждалъ простую, такъ сказать, пантеистическую идею присутствія души въ каждой вещи“... Пантеизмъ привелъ къ пантеизму, пантеизмъ къ эманации, эманация къ трансманаціи (стр. 355). Таковъ генезисъ идеи душепереселенія, по *Милославскому*.

на первой ступени, то-есть въ религіи Ригъ-Веды, мы не находимъ никакихъ слѣдовъ этого ученія.

Нѣтъ. Вопросъ здѣсь *есть* и, притомъ, именно въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія онъ поставленъ въ такія, исключительно благопріятныя, условія, которыя даютъ возможность, какъ бы путемъ *ex regimētum stacis*, указать, что именно вызвало идею о душепереселеніи въ сознаніи индійцевъ и обуславливало ея дальнѣйшую, медленную и сложную конструкцію (эволюцію). Этого, впрочемъ, уже и заранѣе можно ожидать. Въ самомъ дѣлѣ, если въ индійскомъ религіозномъ сознаніи, въ продолженіе всего перваго періода, не было даже и намековъ на позднѣйшее ученіе о душепереселеніи, то, очевидно, въ немъ должны были произойти какія-либо глубокія и существенныя измѣненія, которыя именно и вызвали къ жизни это новое и, какъ всякое новое, первоначально «странное» ученіе⁴⁵.

Какіе же именно факторы вызвали у древнихъ индійцевъ ученіе о душепереселеніи?

Намъ кажется, что, если не подробности ученія о душепереселеніи,—часто лишь съ трудомъ поддающіяся объясненію и при томъ, повидимому, совершенно случайныя,—то, во всякомъ случаѣ, его общая идейная основа могла бы быть конструирована изъ двухъ принциповъ, опредѣляющихъ всю вообще жизнь и мысль религіознаго сознанія индійцевъ въ изучаемую нами эпоху: во-первыхъ, изъ своеобразнаго пантеизма Упанишадъ и, во-вторыхъ, изъ попытокъ мыслящихъ индійцевъ продумать до конца *нравственную проблему*,—частіе вопросъ о нравственномъ злѣ.

Пантеизмъ, сознающій себя и послѣдовательно проведенный, исключаетъ всякую мысль о посмертномъ существованіи человѣка, въ какой бы то ни было формѣ, потому что исключаетъ мысль о душѣ, какъ самостоятельномъ началѣ духовныхъ явленій. Но пантеизмъ, дѣлающій уступки реалистическому мировоззрѣнію,—а таковъ именно, какъ мы знаемъ, и есть пантеизмъ Упанишадъ и всего вообще Браманизма,—пантеизмъ, превращающійся, вслѣдствіе этого, въ эманатизмъ, неизбѣжно требуетъ, какъ своего логическаго дополненія, именно ученія о душепереселеніи. Въ самомъ дѣлѣ, что такое міръ, съ точки зрѣнія *такого* пантеизма? Онъ есть не что иное, какъ градація (въ постепенно нисходя-

⁴⁵ Ср. *вводную часть* приведеннаго выше обширнаго текста изъ *Chândogya-Upanishad*.

щаемъ порядкѣ отъ божества, какъ духовнаго центра, въ направленіи къ периферіи) *полуреальныя* существа, то-есть существа, хотя и реальныхъ, съ точки зрѣнія обычнаго, популярно-практическаго (эксотерическаго) сознанія, но совершенно лишенныхъ реальности съ точки зрѣнія сознанія высшаго философскаго (эксотерическаго), для котораго они не больше, какъ пустые призраки дремлющаго и тяжело грезящаго божества. Цѣль мирового процесса, при такихъ предположеніяхъ, — пусть даже никогда недостижимая, — можетъ быть только одна: снятіе призраковъ, возвращеніе полуреальныхъ существъ въ лоно Единаго Реальнаго, отъ Котораго они отпали. Однако, цѣль эта, вообще проблематичная, въ смыслѣ своей осуществимости (такъ какъ една ли когда *все люди* превратятся въ философовъ и совершенно исчезнетъ «наивное» сознаніе, непрестанно ставящее призраки), — цѣль эта, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть осуществлена *остями и разомъ*. Дѣло въ томъ, что, по мѣрѣ удаленія отъ центра къ периферіи, существа постепенно ухудшаются, такъ какъ та божественная основа, которою они существуютъ, хотя бы лишь въ качествѣ и формѣ призраковъ, какъ бы истончается въ нихъ, — подобно тому, какъ сучья и вѣтви на деревѣ становятся тоньше, по мѣрѣ его развѣтвленія, или какъ сила свѣта слабѣетъ пропорціонально квадрату разстоянія отъ источника⁴⁶. При такомъ условіи, существа могутъ осуществлять свое конечное назначеніе, то-есть возвращаться въ лоно Первоисточника, лишь постепенно, по мѣрѣ восхожденія на высшія ступени существованія и, такъ сказать, нарощенія въ нихъ количества божественности, которая бы мало-по-малу возводила ихъ къ полному отождествленію съ божествомъ, вводила бы ихъ въ божество, какъ сила притяженія вводитъ полноводную рѣку въ море. Нужно смачала, и въ сферѣ живыхъ существъ, послѣдовательно пройти три различныхъ круга (*первый кругъ*: растенія, насѣкомыя, животныя, паріи; *второй кругъ*: двѣ среднія касты, кшатрии и ремесленники или, вообще, люди; *третій кругъ*: боги и богоподобныя существа, въ число которыхъ входятъ также брамины, аскеты, и йогины), чтобы затѣмъ, чрезъ космическія сферы, свѣтлымъ «путемъ боговъ» (о немъ рѣчь была выше) подняться къ Брамъ-Атману и слиться съ нимъ. Здѣсь-то и отърывается предъ нами необходимость *очищающаго душепереселенія* (*самсары*, — зародышь новѣйшей трансформациі, эволюціи и т. д.), которое,

⁴⁶ Сравненія Гиртмана: Das religiöse Bewusstsein etc., 311.

является, такимъ образомъ, логически-необходимымъ слѣдствіемъ эксотерического пантеизма, проникающаго Браманизмъ.

Вторымъ факторомъ, обусловливающимъ зарожденіе и развитіе у индійцевъ ученія о душепереселеніи была, какъ мы сказали, въ попытка продумать до конца, — добавимъ, продумать съ новой, пантеистической точки зрѣнія, — идею нравственнаго міропорядка.

Что эта послѣдняя идея стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ такой или иной постановкѣ въ религіозномъ сознаніи идеи Божества (то-есть къ теологін собственно), что ученіе о Божествѣ, даже и своими тончайшими отбѣнками, уже отражается въ сознаніи нравственномъ, — это очевидно уже и само по себѣ и подтверждается исторіею сознанія, какъ индивидуальнаго, такъ и общественно - историческаго. Такъ было и въ Индіи. Ея зачаточный теизмъ (выраженный въ ученіи о Дьяусѣ и потомъ Варунѣ), какъ и всякій вообще теизмъ, хотя и наталкивался на вопросъ о нравственномъ злѣ (въ его двухъ главныхъ моментахъ: откуда зло и какъ совершается воздаяніе), но еще не имѣлъ никакихъ побужденій прибѣгать, для его разрѣшенія, къ чему-либо подобному ученію о душепереселеніи. Зло *не отъ Бога* (оно есть вольная вина предъ богомъ самаго человѣка) и Богъ, праведный и справедливый, за него воздастъ, хотя мы и не знаемъ, какъ: таковъ, въ общихъ чертахъ, отвѣтъ этого примитивнаго теизма. Не то въ дальнѣйшей исторіи. По мѣрѣ того, какъ теистическая идея затемнялась въ религіозномъ сознаніи индійцевъ, зло все болѣе и болѣе стали вмѣнять самому божеству. Боги позднѣйшей индійской міеологін (типъ — Индра) не только причиняютъ зло, но и сами уже очень предосудительны съ нравственной точки зрѣнія. Праджapati (въ періодъ Браманизма) уже прямо «творитъ» зло, даже въ самомъ его первоисточникѣ, — «творитъ» злого духа, хотя сейчасъ же и раскаивается въ этомъ, какъ бы спохватившись, что сдѣлалъ ошибку. Наконецъ, Брами-Атманъ, подпадая обольщеніямъ Майи, «творитъ» все мировое зло, ибо «творитъ» міръ, который есть зло...

Однако, богъ, творящій зло, есть уже слишкомъ *нечестивое* ученіе, чтобы имъ могло не смущаться даже и мало развитое религіозное сознаніе. Правда, Браманизмъ объявляетъ это зло, какъ и весь міръ, призракомъ, совершенно чуждымъ реальности, а Брами-Атмана стоящимъ выше добра и зла, чѣмъ какъ бы уже заранѣе снимаетъ съ него всякую отвѣтственность за зло. Но вѣдь если не для философско-эсотерическаго, то для практическо-эсотерическаго («наивнаго») сознанія, фактически продолжаютъ су-

ществовать и реальный мир и категории добра и зла, а следовательно для этого сознания остаются во всей силе и роковые вопросы о происхождении зла, о воздаянии, — вообще вопросы о нравственном миропорядке и его законах. Даже больше: эти вопросы вырастают в своей неотступности и силе, коль скоро божество, поставленное «выше добра и зла», оказывается безучастным, как бы неприкосновенным к ним. Откуда зло, если в нем не повинен сам человек, уже *рождающийся во зло*, и если, с другой стороны, мы не можем для него искать объяснения в божестве, вообще стоящем далеко от всяких человеческих различий между добром и злом? Совершается ли человеку воздаяние за «дѣла» его, когда и гдѣ, если здѣсь мы часто видим полнѣйшее несоответствіе между «дѣлами» и участью человека?

Вот на эти-то вопросы и отвѣчаетъ ученіе о душепереселеніи. Если человекъ не совершилъ зла въ этой жизни, то его злая участь должна найти разгадку въ его прежней жизни, — жизни въ иныхъ образахъ и существахъ ⁴⁷. Если «дѣла» его не находятъ вездѣ здѣсь, въ этой жизни, то они найдутъ его въ послѣдующей жизни человека, — въ иныхъ формахъ существованія ⁴⁸. Такимъ образомъ, *ученіе о душепереселеніи, рассматриваемое съ нравственной точки зрѣнія, есть не что иное, какъ пантеистическое преломленіе общечеловѣческой идеи нравственнаго миропорядка*. Идея грѣха, оторванная отъ теистической почвы и, поэтому, не развившаяся въ ученіе о грѣхѣ

⁴⁷ Это — общее, непререкаемо-твердое и доселѣ неизмѣнно-живое убѣжденіе всѣхъ правовѣрныхъ браманистовъ. Дейсенъ (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 282, примѣч.) рассказываетъ, что однажды, когда онъ былъ въ Индіи (декабрь, 1892 г.), къ нему, вмѣстѣ съ другими, пришелъ старикъ, едва прикрытый одеждою, *пандитъ*, — пришелъ ощупью, такъ какъ, говорилъ, что онъ совсѣмъ слѣпъ. Когда Дейсенъ участливо спросилъ старика о причинѣ слѣпоты, онъ, ни минуты не колеблясь и не измѣняя своему хорошему настроенію духа, отвѣтилъ: «причина — какое-нибудь, совершенное въ одно изъ прежнихъ рожденій, преступленіе».

⁴⁸ Въ позднѣйшихъ текстахъ (особенно въ *Законахъ Ману*, кн. XII) подробно указано, кому, за что именно, и какая предстать посмертная участь. Подробности см. у Милославскаго, *op. cit.*, стр. 82—86 и др. *Законы Ману* существуютъ на англійскомъ языкѣ, въ переводѣ Бюлера (*Bühler: The laws of Manu translated with extracts from seven commentaries — The Sacred Books of the East*, vol. XXV, Oxford, 1886). Съ существеннымъ содержаніемъ этихъ интересныхъ «законовъ» можно познакомиться и на русскомъ языкѣ, — по книгѣ *Поля Жанъ: Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей*, Спб. 1878.

первородномъ и наследственномъ, передаваемомъ отъ одного человека къ другому, явилась здѣсь подъ формою ученія о предшествующихъ перерожденіяхъ *того же человека*. Съ другой стороны, ученіе о воздаяніи, оторванное отъ теистической идеи, превратилось въ теорію послѣдующихъ, очистительныхъ душепереселеній. Въ обоихъ случаяхъ предъ нами прозрѣніе истины живымъ непосредственнымъ сознаниемъ и чувствомъ, но подвергнутое рационалистической (то-есть жаждущей *все* безъ остатка *разяснить*) переработкѣ и облеченное, за недостаткомъ полной ясности, въ мнѳологическую форму.

Итакъ, пантеизмъ или, точнѣе, зманатизмъ и отрѣщенный отъ теистической основы рационализмъ, направленный на вопросъ о нравственной законѣрности, то-есть на вопросъ о причинахъ и слѣдствіяхъ нравственного зла: вотъ главнѣйшіе факторы, вызвавшіе къ сознанию индійцевъ идею душепереселенія и обусловливавшіе ея дальнѣйшее развитіе. И такъ какъ ученіе о душепереселеніи, равно какъ и эти, вызвавшіе его, факторы, очевидно, могли возникнуть и сложиться лишь на почвѣ *экзотерическаго пантеизма*, а не *эсотерическаго*, для котораго они не имѣютъ никакого смысла, то, съ нѣкоторымъ правомъ, мы можемъ разсматривать его, какъ *теодицею отвлеченнаго пантеистическаго Брахмы-Атмана*, исходившую изъ непосредственнаго религиозно-нравственнаго сознанія, которымъ жила масса и которое хранило въ себѣ, въ постулативной формѣ, живые ростки истины.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Философскія школы, какъ саморазложеніе непосредственной
религіозной философіи Браманизма.

I.

Общая свѣдѣнія о школахъ и наша специальная задача въ отно-
шеніи къ нимъ.

Упанишадъ, главный авторитетъ браманистовъ, ихъ «священ-
ное писаніе», какъ мы видели выше, не есть компактное и ор-
ганически-цѣлостное произведеніе, проникнутое однимъ духомъ и
оживленное одною идеею, но представляетъ изъ себя скорѣе рядъ
разнородныхъ наслоеній мысли, обязанныхъ своимъ происхожде-
ніемъ различнымъ эпохамъ и различнымъ составителямъ. Вслѣд-
ствіе этого, рано или поздно, но неизбѣжно должно было начаться
въ этомъ внѣшне-механическомъ агломератѣ идей внутреннее,
идейное саморазложеніе—на основные составные элементы. И
оно дѣйствительно началось и постепенно прогрессировало, по-
мѣрѣ движенія исторіи браманистической мысли. Ея отдѣльные
слои или моменты, обособившись и начавъ жить относительно-
самостоятельною жизнью, и послужили основой для столь попу-
лярныхъ *философскихъ школъ Индіи*.

Эти школы, равно какъ и созданныя ими системы разлагають
непосредственную пантеистическую философію Браманизма на ея
основные элементы,—подобно тому какъ призма разлагаетъ лучъ
бѣлаго свѣта на его составные цвѣта. Здѣсь мы видимъ самыя
разнообразныя оттѣнки мысли, начиная отъ грубѣйшаго матеріа-
лизма и атеизма до утонченнѣйшаго идеализма и теизма. При
этомъ браманистическое религіозное сознаніе не могло, конечно,
ко всѣмъ системамъ относиться одинаково, но однѣ признало со-
гласными или, по крайней мѣрѣ, согласимыми съ своимъ основнымъ
«непогрѣшимымъ» авторитетомъ,—системами *правостырными, орто-*

доксалными (шесть системъ перечисляемыхъ сейчасъ ниже), другія же, какъ несогласныя и несогласимыя съ этимъ авторитетомъ, отвергло, признавъ ихъ не-правотными гетеродоксалными (изъ нихъ главныя Джайнизмъ и Буддизмъ¹).

Что касается вопроса о времени возникновенія, организаціи и расплыва этихъ школъ, то, какъ большинство вопросовъ о хронологическихъ датахъ въ области исторіи индійскаго религіознаго сознанія, и этотъ вопросъ, при современномъ состояніи знаній, не можетъ быть рѣшенъ съ точностію,—да, можетъ быть, и никогда не выступитъ изъ состоянія рѣшеній лишь гипотетическихъ. Дѣло въ томъ, что зарожденіе и организація этихъ школъ носили сначала *безличный* характеръ и лишь позднѣе ихъ исторія была связана съ именами тѣхъ или иныхъ выдающихся мыслителей, которымъ, — совершенно неточно, — стали усвоить названіе «основателей школъ». Собственно говоря, это отнюдь не основатели, но лишь систематизаторы, изложившіе основоположенія «системъ» въ *сутрахъ*, діасковасты, и—самое большее—реформаторы традиціонныхъ системъ. Всѣ эти «основатели» жили сравнительно поздно. Такимъ образомъ, если мы будемъ опредѣлять возникновеніе школъ въ зависимости отъ времени жизни ихъ мнимыхъ «основателей», то намъ придется относить ихъ къ очень позднему времени. Если же, напротивъ, станемъ разыскивать ихъ идейные зародыши въ предшествующей этимъ «основателямъ» коллективно-творческой работѣ философствующаго ума Индіи, то должны будемъ признать эти школы современными са-

¹ *Deussen: Das System des Vedānta nach den Brāhma Sūtra's des Bādarāyaṇa und dem Commentare des Śaṅkara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śaṅkara aus. Leipzig, 1883. S. 19 folg.* Лучшимъ изслѣдованіемъ о философскихъ системахъ Индіи въ настоящее время является обширное изслѣдованіе Макъ'a Мюллера: *The six systems of Indian philosophy. New York and Bombay, 1899, XXI+618;* въ концѣ книги превосходно составленный *Index* (изслѣдованіе Макса Мюллера переведено и на русскій языкъ г. П. Николаевымъ подъ названіемъ: *Шесть системъ индійской философіи*, М. 1901, стр. 397,—къ сожалѣнію, переводъ далеко и далеко не безупречный; *индекса нѣтъ*). Изслѣдованіе Макса Мюллера, въ достаточной мѣрѣ, снабжено библиографическими указаніями (хотя иногда не точными) и настолько полно, что намъ рѣшительно нѣтъ необходимости входить здѣсь въ частности (тѣмъ болѣе, что книга Макса Мюллера, какъ мы свазали, переведена уже на русскій языкъ). Обильная литература указанія относительно философскихъ школъ Индіи можно найти въ соответствующихъ артикулахъ словаря *Брокгауза*, составленныхъ авторитетнымъ *Буличемъ*. Нѣкоторыя, наиболѣе важныя, библиографическія указанія мы дѣлаемъ ниже.

мих Упанишадамъ. Несомнѣнно одно, что уже въ Упанишадахъ даны зародыши системъ, которые, будучи восприняты и выношены сродными (конгеніальными) мыслителями и переживъ рядъ философскихъ эволюцій, каждый въ *своей* школѣ, явились уже затѣмъ въ исторіи тѣмъ, что они есть въ сволхъ, доступныхъ европейскимъ ученымъ, памятникахъ, при чемъ, какъ гадаютъ ученые, и самые эти памятники (по крайней мѣрѣ большая часть изъ нихъ) имѣли двѣ редакціи: позднюю, которую въ большинствѣ случаевъ можно точно датировать, и болѣе древнюю, уходящую въ неопредѣленную даль устнаго преданія *.

* „Въ Индіи“,—пишетъ *Макс Мюллеръ* (op. cit., русск. пер., стр. 273).— „намъ приходится довольствоваться тѣмъ немногимъ, что мы знаемъ: хронологіи не имѣть, а хронологіей мысленіи“. И еще (стр. 71—2, 83, 85, passim): „Всѣ идеи, метафизическія, космологическія и иныя, довились въ Индіи въ большомъ изобиліи безъ всякой системы и представляли настоящій хаосъ. Мы не должны предполагать, чтобы эти идеи слѣдовали одна за другой въ хронологическомъ порядкѣ. И тутъ болѣе вѣрнымъ ключомъ разгадки будетъ не Nacheinander, а Nebeneinander. Нужно помнить, что эта древнѣйшая философія существовала долго, не будучи фиксирована въ писанной литературѣ, что для защиты ея не было ни контроля, ни авторитета, ни общественной мнѣнія. Всякое поселеніе, Асгата, было отдѣльнымъ миромъ, часто не было самыхъ простыхъ средствъ сообщенія, рѣкъ или дорогъ. Удивительно, что несмотря на всѣ эти условія мы всетаки находимъ столько единства въ многочисленныхъ догадкахъ относительно истины. Мы обязаны этимъ, какъ утверждаютъ, рагапрага, т. е. людямъ, передававшимъ преданіе и наконецъ собравшимъ все, что только можно было спасти. Было бы ошибкой думать, что существовало непрерывное развитіе въ различныхъ значеніяхъ, принимаемыхъ такими значительными терминами, какъ Праджанати, Брама и даже Атманъ. Будетъ гораздо болѣе согласно съ тѣмъ, что мы знаемъ о жизни Индіи изъ Врѣхманасъ и Упанишадъ, допустить существованіе большого количества умственныхъ центровъ, разсѣянныхъ по всей странѣ, въ которыхъ бывали вліятельные защитники тѣхъ или иныхъ взглядовъ... Но если въ періодъ Врѣхманасъ и Упанишадъ намъ приходится пробивать себѣ дорогу среди религіозныхъ и философскихъ идей, чрезъ непроходимую чащу ползучихъ растений, то, при приближеніи къ слѣдующему періоду, характеризующемуся упорными попытками ясного и систематическаго мышленія, путь становится легче. Мы не должны думать, что и тутъ мы уже найдемъ въ различныхъ философскихъ системахъ правильное историческое развитіе. Сутры или афоризмы, представляющіе отрывки шести системъ философій, совершенно отдѣльныхъ одна отъ другой, не могутъ считаться первыми попытками систематическаго изложенія; онѣ представляютъ скорѣе суммированіе того, что развилось въ теченіи многихъ поколѣній изолированныхъ мыслителей... Если привать во вниманіе положеніе философскаго мышленія въ Индіи, какъ оно изображается въ Врѣхманасъ и Упанишаддахъ и потому въ каноническихъ книгахъ буддистовъ, мы не будемъ удивляться тому, что до сихъ поръ всѣ попытки опредѣленія датъ шести признанныхъ

Вотъ перечень этихъ школъ (и системъ) вмѣстѣ съ именами ихъ «основателей»—въ порядкѣ ихъ нисходящей ортодоксальности.

1. *Карма* — или *Пурва-Миманза* или, какъ принято у туземныхъ ученыхъ, просто *Миманза*, то-есть философія «дѣлъ» (ученіе объ обязанностяхъ и воздаяніи за нихъ), усвояемая, какъ своему «основателю», философу *Джаймини*³.

2. *Шарираки* — или *Уттара-Миманза* или, чаще, *Веданта*, то-есть философія вѣрученія (теоретической части Упанишадъ), усвояемая, какъ своему «основателю», *Бадараянѣ*⁴.

3. *Йога*, усвояемая, какъ своему «основателю», *Патанджаму*,

философскихъ системъ и даже ихъ взаимнаго отношенія были неудачны... Потому мы будемъ не далеко отъ истины, если припишемъ образованіе шести философскихъ системъ періоду отъ Будды (пятый вѣкъ) до Асоки (третій вѣкъ), хотя и допускаемъ, въ особенности относительно Веданты, Самхиты и Йоги, продолжительное предварительное развитіе, восходящее чрезъ Упанишады и Вгайшадас до гимновъ Ригъ-Веды.—По нашему мнѣнію, въ хронологіи браминистическаго мышленія слѣдуетъ различать (и этого различенія для нашихъ цѣлей совершенно достаточно) слѣдующія три ступени: 1) ступень непосредственнаго философствованія, заложеннаго уже въ Упанишадѣхъ; 2) ступень образованія сутръ, то-есть краткихъ, но содержательныхъ формулъ («строчекъ»), выражающихъ сущность или основныя тезисы «системы»; 3) ступень составленія философскихъ комментариевъ въ этихъ сутрахъ. Первая ступень относится къ до-буддійской эпохѣ въ исторіи Браминизма; вторая—къ непосредственно пост-буддійской эпохѣ (по пяти вѣковъ до и послѣ Р. Хр.); третья, начавшись въ V—VI вв. послѣ Р. Хр. достигаетъ до нашихъ дней.

³ *Джаймини*, вѣроятно, современникъ *Бадараяны*, то-есть жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. Но до чего здѣсь шатка хронологія—это можно видѣть изъ слѣдующихъ строкъ Макса Мюллера (op. cit., стр. 172—3, passim): «Индусы различаютъ Purva-Mimansa и Uttara-Mimansa. Веданту они признаютъ Uttara-Mimansa, т. е. позднѣйшей, а Миманзу Джаймини Purva, т. е. старшей. Эти названія, однако, не предполагаютъ, какъ, повидимому, полагаютъ Кольбрукъ, что Purva-Mimansa старше во времени, хотя, дѣйствительно, ее иногда называютъ Praki, предыдущей... Я не хочу, однако, идти такъ далеко, чтобы призывать первенство во времени Веданты: то обстоятельство, что Бадараяна цитируетъ Джаймини, для хронологіи не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ и Джаймини тоже цитируетъ Бадараяну"... Какъ, въ самомъ дѣлѣ, все это шатко!

⁴ Знаменитый комментаторъ *Веданта-сутръ* (догматика школы), *Шанкара* жилъ, вѣроятно, въ концѣ VIII и началѣ IX вѣк. по Р. Хр., а предполагаемый авторъ (собираетель) самыхъ сутръ, *Бадараяна*, жилъ двумя или тремя столѣтіями раньше (опять-таки лишь вѣроятно!). См. *Deussen: Das System des Vedānta*, S. 25—6. *Макс Мюллеръ*, op. cit., стр. 104. Даты, какъ видишь, опять не особенно точны.

—нѣчто въ родѣ философскаго руководства къ познанію пути восхожденія къ единенію съ Божествомъ ⁵.

4. *Вайсешика Канады*—натурфилософія Браманизма, слагающаяся, главнымъ образомъ, изъ ученія о матеріальныхъ элементахъ сущаго (атомахъ) и классификаціи существъ (по категориямъ: субстанціи качества, дѣйствія и проч. ⁶.

5. *Санхья Катилы*, система насквозь дуалистическая и реалистическая, слагающаяся изъ ученія о первоматеріи и оживляющихъ ее элементарныхъ духахъ ⁷.

6. *Ньяія Готамы* (въ отличіе отъ *Гаутамы* Будды), система логики, нѣчто въ родѣ общей философской пропедевтики ко всѣмъ системамъ, независимо отъ ихъ содержанія и степени ортодоксальности. У туземныхъ ученыхъ всего чаще она присоединяется въ качествѣ общей философской методологіи, къ Вайсешикъ ⁸.

Таковы эти шесть знаменитыхъ системъ. Собственно *правотърными* или *ортодоксальными* признаются лишь двѣ первыхъ школы, послѣднія же четыре считаются, такъ сказать, *полу-правотърными* или, что то же, *полу-еретическими* ⁹.

Само собою понятно, что отнюдь не всѣ перечисленныя системы имѣютъ значеніе для изученія дальнѣйшаго развитія или, точнѣе, *саморазложенія* Браманизма и во всякомъ случаѣ не всѣ имѣютъ значеніе одинаковое. Здѣсь можно различать три основныхъ, «типовыхъ» формы систематической браманистическо-философской мысли, на которыя разлагалась непосредственная философія Упанишадъ, или точнѣе *три основныхъ направленія*, въ какихъ развивалась философская дѣятельность индійскихъ школъ: 1) *Направленіе монистическо-идеалистическое* (двѣ Веданты); 2)

⁵ Время жизни *Патамджали* относить ко II в. до Р. Хр. Но это—гипотетичнѣйшая изъ гипотезъ (ср. у *Макса Мюллера*, *op. cit.*, стр. 272 слѣд.). Литература у *Макса Мюллера*.

⁶ Сутры, усвоенныя *Канадой*, не позднѣе VI в. по Р. Хр. Ср. *Макс Мюллеръ*, *op. cit.* 379—380. Дата, какъ видимъ, опять гипотетичная и притомъ крайне неопредѣленная.

⁷ Сутры, связанныя съ именемъ *Катилы*, въ настоящее время относятся къ очень позднему времени (XIII или XIV вв. по Р. Хр.). Но отъ этой, позднѣйшей редакціи Сутръ *Санхьи* слѣдуетъ, повидямому, отличать другую, раннѣйшую, хотя и неизвѣстную, какой именно эпохи. Ср. *Макс Мюллеръ*, 191—192.

⁸ *Готамы* былъ, какъ кажется, современникомъ *Канады*, то-есть, какъ я оувъ, жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. (*Макс Мюллеръ*, 314).

⁹ Ср. у *В. Соловьева*: „Индійская философія“ (въ словарѣ Брокгауза).

Направление дуалистическо-реалистическое (Санкья-Вайсешика), и наконецъ, 3) *Направление мистико-объединительное* (Йога) ¹⁰.

Характеризуемъ каждое изъ этихъ направлений въ общихъ чертахъ, поскольку это необходимо для уясненія движенія *религиозной* мысли въ браманнистической Индіи.

II

Монистическо-идеалистическое направление философской мысли въ браманнистической Индіи (двѣ Веданты).

Миманза—ислѣдованіе, разсмотрѣніе, изысканіе—можетъ быть направлена на «откровенное» ученіе *им* о «дѣлахъ» *им* о знаніи (=вѣрѣ) и, притомъ, сначала о дѣлахъ, а потомъ о знаніи, такъ какъ въ самихъ Ведахъ ученіе о «дѣлахъ», изложенное въ *Браманасъ*, предваряетъ ученіе о знаніи, изложенное въ *Упанишадасъ*. Такимъ образомъ, уже самымъ составомъ Ведъ, такъ сказать, предрѣшено существованіе *двухъ Миманзъ*, первой и второй, первоначальной и позднѣйшей, *Пурва-Миманзы* и *Уттара-Миманзы*.

Если мы обратимъ вниманіе на предметъ и составъ *Пурва-Миманзы*, то найдемъ здѣсь очень мало философскаго, въ собственномъ смыслѣ слова: «Платону и Банту»—говоритъ Максъ Мюллеръ,—«тутъ нечему было бы научиться» ¹¹. Но за то *по методу* *Пурва-Миманзы*, съ полнымъ-правомъ, можетъ занимать мѣсто рядомъ съ *Уттара-Миманзой*, такъ какъ и она, какъ эта послѣдняя, и даже быть можетъ съ болѣею строгостью, стремится руководствоваться, въ своихъ изысканіяхъ, детально выработанными критеріями и приѣмами познанія (такъ называемыя *Pratama's* числомъ *пять*: непосредственное воспріятіе, выводъ,

¹⁰ Дѣленіе браманнистическихъ философскихъ школъ на *монистическія* (*advaita*—Веданта) и *дуалистическія* (*dvaita* Санкья), кажется, вошло уже въ науку прочнымъ достояніемъ (см., наприм., у Schöbel'я: *Le Bāmāyana au point de vue religieux, philosophique et morale*, Paris, 1888 въ *Annales du Musée Guimet*, tome treizième pp. 167—172). Но, намъ кажется, что послѣдовательность требуетъ (что мы и дѣлаемъ), что бы и третье изъ основныхъ направлений философствующей браманнистической Индіи (Йога) было разсматриваемо подъ тѣмъ же угломъ зрѣнія и тогда, конечно, оно опредѣлится какъ и опредѣлено у насъ именно какъ направление *мистико-объединительное*, проходящее срединю между *абстрактно-идеалистическимъ монизмомъ* Веданты и *материалистическимъ реализмомъ* Санкьи (въ ней, какъ увидимъ ниже, идеалистическій моментъ имѣетъ значеніе почти лишь номинальное).

¹¹ *Макс-Мюллеръ*: Шестъ системъ индѣйской философіи, стр. 176.

сравненіе, гипотеза или предположеніе, и авторитетъ писанія или достовѣрнаго свидѣтеля,—Уттара-Миманза принимаетъ только три Ргамапа's: воспріятіе, выводъ и авторитетъ). Поэтому объ Миманзы прежде всего самими туземцами, а велѣдь за ними и европейскими учеными издавна рассматривались, какъ одно неразрывное цѣлое ¹².

Несмотря на прозачность своего предмета и неизбежную, вслѣдствіе этого, бѣдность содержанія, Пурва-Миманза, въ нѣвѣстномъ смѣслѣ, выдержаннѣе, однороднѣе, такъ сказать стильнѣе Уттара-Миманзы. Какое воздаяніе и за какое дѣло выпадаетъ на долю человека и почему, именно это, а не другое?—вотъ вопросъ, который занимаетъ Джалимини и его послѣдователей. И всѣ усилія направлены къ тому, чтобы найти въ этомъ соотношеніи «дѣль» и ихъ награды или наказаній строгую правильность, безызытную закономѣрность, исключаящую всякій и чей-бы то ни было произволь, даже божественный. Выражая мысль школы въ терминахъ позднѣйшей европейской философіи, можно сказать такъ: *связь между дѣломъ и воздаяніемъ за него, по ученію Пурва-Миманзы, не синтетическая, но аналитическая, такъ что взоръ, достаточно проникательный, изоциренный философски, въ каждомъ «дѣлѣ» могъ бы безошибочно прочитать его слѣдствія, уже скрытыя въ немъ результаты, которые послѣдуютъ за «дѣломъ» неизбежно, определяя съ немумолимою неуклонностію дальнѣйшую судьбу человека—до отдаленнѣйшихъ предѣловъ.* Представляя, несмотря на бѣдность темъ и монотонность ихъ варіацій, интересъ живой и непосредственный,—ибо кто же, въ самомъ дѣлѣ, можетъ оставаться равнодушнымъ къ своей послѣдующей судьбѣ, когда ее берутся протолковать безошибочно?—представляя такой интересъ, Пурва-Миманза, въ то же время, представляетъ, для характеристики того направленія, въ какомъ шла философская мысль Индіи, желавшая непоколебимо твердо стоять на почвѣ «откровенія», интересъ и болѣе общій: она показываетъ, что Веданта первоначально была вполне вѣрна себѣ. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что въ Пурва-Миманзѣ мы имѣемъ предъ собою чистѣйшій детерминизмъ, который въ практической философіи является необходимымъ выраженіемъ, служить, такъ сказать, лишь обратной стороною послѣдовательнаго и себѣ вѣрнаго пантеизма: между «дѣлами» и ихъ плодами въ Пурва-Миманзѣ признается связь аналитически-необходимая и нерастор-

¹² Ibid стр. 185.

жизнью именно потому, что безличное и несвободное божество не въ силахъ внести въ это соотношеніе ни малѣйшихъ измѣненій, какъ не можетъ внести его и человѣкъ, являющійся, въ предѣлахъ такого міросозерцанія, лишь моментомъ причинно-необходимымъ сдѣленій «дѣлъ». Такимъ образомъ, въ Пурва-Миманзѣ мы еще всецѣло удерживаемся на ортодоксально-браманической почвѣ¹³.

Не то уже мы видимъ въ Уттара-Миманзѣ¹⁴. Вся ея исторія есть, въ сущности, не что иное, какъ попытка внести поправку

¹³ См. подробности у *Макса Мюллера*, *op. cit.*, 183—4. Тезисъ *Джаймини* *Макс-Мюллеръ* формулируетъ такъ: „всѣ дѣла, какъ дурныя, такъ и хорошия, производятъ свои собственные результаты или, говоря иными словами, *Богъ не необходимъ для моральнаго управленія міромъ*“. За этотъ тезисъ нѣкоторые ученые готовы были назвать *Джаймини атеистомъ*. Однако, — замѣчаетъ *Макс Мюллеръ*, — „конечно, это не атеизмъ, а скорѣе попытка оправдать Бога отъ обвиненій въ жестокости и несправедливости, часто предъявляемыхъ къ Нему, попытка оправданія мудрости Божіей, — *древняя теодицея*“. По вѣлѣнью же это просто — *логика пантеизма*.

¹⁴ Главнымъ источникомъ (первоисточникомъ) для изученія этой „школы“ или „системы“ служить, конечно, комментарий *Шанкары*, существующій въ нѣмецкомъ переводѣ *Дейссена* (*Die Sūtra's des Vedānta oder die Çātraka-Mīmāṃsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara aus dem Sanskrit übersetzt von dr. Paul Deussen, Leipzig, 1887*) и *Тибо* (*George Thibaut—The Vedānta-Sūtra's with the commentary of Çankaracarya, translated. 1890, Sacred Books of the East, t. XIX suiv.*). Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ извѣстный индологъ *Бартъ* (*Barth*) отдаетъ переводу *Тибо* даже преимущество предъ переводомъ *Дейссена*. *M. Thibaut*, — пишетъ онъ, — *principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise, qui ne fait pas double emploi avec celle de M. Deussen. Sans être aussi péni-blement literale que cette dernière, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Çankara, dont le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction de faire une part suffisante aux interprétations rivales. См. Revue de l'histoire des religions, t. 27, 1893.* По это отнюдь не отнимаетъ, конечно, у перевода *Дейссена* его первокассныхъ научныхъ достоинствъ, согласно отмѣчаемыхъ критикою. — Лучшимъ изъ *вторыхъ* источниковъ служить книга того же *Дейссена*: *Das system des Vedānta*, такъ же въ высокой степени сочувственно отмѣченная критикою. Такъ *Colinet* (въ *Le Muséon*, t. V, 1886, pp. 264—270), вѣстѣ съ *Jacobi* (*Deutsche Litteraturzeitung. 1883, n° 50*) и *Garbe* (*Göttingische gelehrte Anzeigen, Juli, 1883*), хвалятъ точность перевода въ книгѣ, любовь къ предмету, способность проникаться философіею Веданты, хотя и подчеркиваетъ, — вопреки *Дейссену*, — невѣроятность болѣе поздняго происхожденія Веданты сравнительно съ другими ортодоксальными школами (полемика съ другими системами, и по мнѣнію *Колине*, какъ по мнѣнію *Макса Мюллера*, сама по себѣ еще не доказываетъ первенства во времени послѣднихъ, такъ какъ въ первоисточникахъ мы, несомнѣнно, имѣемъ здѣсь множество позднѣйшихъ интерполяцій).

въ эту жестокую философію пантеистическаго детерминизма. Шанкара, комментаторъ Бадарайяны, съ именемъ котораго связана школа, правда, хочеть оставаться строгимъ, ортодоксальнымъ ведантистомъ, поборникомъ неуклоннаго монизма (*advaita*). Но его позднѣйшій продолжатель или, точнѣе, соперникъ и даже противникъ, Рамануга (или, по другому произношенію, Рамануджа), вноситъ въ монистическое міропониманіе основателя или, по крайней мѣрѣ, главнаго представителя школы очень существенныя поправки въ смыслѣ философіи *дуализма* (теизма и философіи свободы). И это очень симптоматично и характерно для исторіи школы, — поскольку Рамануга служитъ выразителемъ болѣе или менѣе общаго настроенія ведантистовъ, того, что называютъ духомъ времени.

Припомнимъ прежде всего основной тезисъ Браманизма, который, въ то же время, есть и основной тезисъ Утгара-Минанзы, она-же и Веданта (какъ философская школа).

«Основная мысль Веданты», — такъ формулируетъ свой тезисъ, въ заключеніи обширнаго изслѣдованія философіи Веданты, Дейсенъ¹⁵, — «основная мысль Веданты, какъ она, въ кратчайшей формѣ, выражается въ словахъ *Ведь tat tvam asi*¹⁶, это—ты, и *aham brahma asmi*¹⁷, я—Брама, есть положеніе о тождественности Браны и души, которое говоритъ, что Брама, то-есть вѣчный принципъ бытія, сила, которая творитъ, сохраняетъ и снова вбираетъ (*zugrücktzieht*, втягиваетъ) въ себя міръ, тождественна съ *Атманомъ*, самостію или душою, то-есть тѣмъ въ насъ, что мы, при правильномъ познаніи, познаемъ, какъ свое внутреннее и истинное существо. *Эта душа* въ каждомъ изъ насъ *есть не часть, не изліяніе Браны, но вполне и всецѣло самъ вѣчный и недѣлимый Брама*».

Этотъ тезисъ, однако, противорѣчитъ не только опыту, который показываетъ, что каждый индивидуальный атманъ существуетъ своею, относительно независимою жизнью и подпадаетъ своей собственной участи, но въ сущности и «откровенію», которое такъ же усвоетъ имъ относительно самостоятельное существованіе и не только *здѣсь*, но и *тамъ* — когда заставляетъ ихъ по смерти странствовать, переселяться изъ тѣла въ тѣло, перерождаться

¹⁵ *Das System des Vedānta nach den Brahma-Sōtra's des Bādarāyana etc.*, S. 487.

¹⁶ *Chāndogya-Upanishad* 6, 8, 7.

¹⁷ *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* 1, 4, 10.

или перевоплощаться, сообразно заслугамъ каждой, прежде чѣмъ онѣ достигнутъ *смянія* съ Брамой. Это противорѣчіе, разъ оно начало смущать мысль правовѣрныхъ ведантистовъ, явилось въ ихъ философствующемъ сознаниіи тѣмъ духовнымъ ферментомъ, который мало-по-малу неизбежно привелъ его, въ концѣ концовъ, къ уступкамъ реалистическому міропониманію и, соотвѣтственно этому, теистическимъ постулатамъ. Всего яснѣе это выразилось въ ученіи объ *Ишварѣ* (Ісвага), личномъ божествѣ, «второмъ» въ отношеніи къ безлично-трансцендентному Брамѣ-Атману. Уже Упанишадъ различаютъ Брамъ *высшаго*, безъ-атрибутнаго (attributlos) и Брамъ *низшаго*, съ атрибутами (attributhaft), при чемъ *этотъ* послѣдній разсматривается нерѣдко какъ откровеніе *того*, почему и называется «первороднымъ»¹⁸. Но Веданта или Уттарамиманза, опираясь на сравнительно немногія и, главное, недостаточно рѣшительныя «свидѣтельства» Упанишадъ, перерабатываетъ концепцію втораго или низшаго Брамъ въ развитую концепцію личнаго *Ишвары*, которому и усволяетъ очень большое значеніе въ системѣ своихъ вѣрованій,—настолько большое, что предъ нимъ самъ высшій Брамъ, уже отступаетъ въ тѣнь и получаетъ лишь номинальное существованіе. Въ частности именно онѣ, Ишвара, признается теперь распорядителемъ личной судьбы человѣка,—его руководителемъ, покровителемъ и судіею, который «выращиваетъ» судьбу человѣка изъ его «дѣлъ», сообразно ихъ достоинству, какъ дождь выращиваетъ траву изъ сѣмени, по роду ея¹⁹.

Такимъ образомъ, уже на основѣ сутрѣ Бадарайяны, въ ихъ истолкованіи Шанкарою, совершилось, такъ сказать, смягченіе первоначальнаго ригоризма ультра-монистической и, потому, насквозь детерминистической Веданты. Рамануга же, какъ мы сказали, соперникъ и даже противникъ Шанкары по истолкованію сутрѣ Бадарайяны, сдѣлалъ уже рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи—въ направленіи къ реализму и теизму. Онѣ сталъ открыто учить, что міръ не «кажется» только существующимъ, вслѣдствіе нашего «невѣдѣнія», но дѣйствительно существуетъ, что индивидуальныя атманы, то-есть единичныя человѣческія души, имѣютъ не призрачное только и преходящее, но самостоятельное существованіе, что Ишвара имѣетъ не «феноменальное»

¹⁸ Deussen: System des Vedānta etc., S. 490, ср. Allgemeine Gesch. der Phil., 1, 2, Ss. 231—237, 157—162 и др.

¹⁹ Deussen: System des Vedānta etc., S. 493—494.

только существованіе, то-есть не есть простой *аспектъ* безличнаго и трансцендентнаго Брами, который является Ишварою лишь на время своего выступленія въ міръ, проявленія или «откровенія» въ немъ и т. д., но—существенное и реальное, какъ извѣчный диміургъ или правитель міра, приводящій въ немъ въ надлежащее соотношеніе *kit* и *akit*, воспринимающее и невоспринимающее (воспринимаемое), души и матерію, которыя, какъ мышленіе и протяженіе въ системѣ Спинозы, суть какъ бы тѣло или одежда «сокрытаго» Брами. Словомъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ Рамануга является новаторомъ, который смѣло перерабатывалъ традиціонную Миманзу въ смыслъ реализма, дуализма и теизма, стараясь, однако, — по крайней мѣрѣ, по буквѣ, оставаясь все на той же традиціонно-ортодоксальной почвѣ сутрѣ Бадарайяны и даже самихъ Упанишадъ ²⁰.

И—что особенно замѣчательно—этими новшествами Рамануги не только никто не смущался, но, повидимому, онѣ для всѣхъ были очень желательны, такъ какъ принимались безъ протестовъ и находили многочисленныхъ адептовъ. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою одинъ изъ тѣхъ, весьма нерѣдкихъ въ исторіи религій, случаевъ, когда непосредственное религіозное сознаніе, руководимое живыми религіозными постулатами, такъ сказать, перерастаетъ укрывшуюся въ схоластическія формулы и условныя дефиниціи доктрину школы: тогда реформаторы, какъ въ данномъ случаѣ Рамануга, являются лишь выразителями того, что уже назрѣло въ общемъ сознаніи и давно уже искало выраженія въ ясной, опредѣленной и стойкой, формѣ.

«Тутъ мы видимъ», — пишетъ Максъ Мюллеръ, говоря о Раманугѣ, — «вліяніе чувствованій, общихъ всему періоду, на философію. Въ другихъ странахъ, гдѣ философія составляетъ, такъ сказать, частную собственность отдѣльныхъ мыслителей, это вліяніе менѣе замѣтно. Но крайніе взгляды, вродѣ взглядовъ, защищаемыхъ Шанкарой, были, какъ и слѣдовало ожидать, черезчуръ рѣзкими для народной массы, которая съ охотой принимала ученія Упанишадъ, достаточно неясныя, но естественно уклонялась отъ выводовъ, съ такой неутомимой послѣдовательностью дѣлаемыхъ изъ нихъ Шанкарой. Если не невозможно сказать такъ, какъ говоритъ Шанкара: «я не существую», то по крайней мѣрѣ трудно сказать: «я есмь не я», а «я есмь Брами». Можетъ быть, возможно сказать, что *Īvara* или Господь есть

²⁰ Подробнѣе о Раманугѣ см. у *Макса Мюллера*, *op. cit.* 163—170.

Брама; но поклоняться *Iśvar*'у и въ то же время утверждать, что этотъ *Iśvara* есть только феноменальный богъ, должно было представляться затруднительнымъ даже для самыхъ горячихъ почитателей. Поэтому когда Рамануга, объявляя о своей вѣрѣ въ Унанисидды, о своей преданности Бадараянѣ, въ то же время возвращалъ своимъ послѣдователямъ ихъ собственныя души и личнаго бога, было не удивительно, что онъ имѣлъ огромный успѣхъ²¹.

Здѣсь необходимо, для пониманія внутренней эволюціи Уттары-Миманзы, остановить вниманіе еще на другомъ понятіи, не менѣе важномъ для характеристики индійскаго мышленія, чѣмъ и понятіе Ишвары,—на понятіи *Сфоты* (*Sphota*).

Безъидея *сфоты* зародилась первоначально у грамматиковъ. Они обратили вниманіе на то, что слово, его содержаніе, значеніе, смыслъ отнюдь не исчерпываются буквами и что даже не въ нихъ, въ сущности, главное дѣло: за ними остается еще нѣчто,—какъ бы нѣкоторый внутренній звукъ, который, когда произнесено внѣшнее, изъ буквъ и обозначаемихъ ими звуковъ, состоящее слово, звучитъ, какъ бы «взрывается» въ дунѣ и наполняетъ ее смысломъ²². Тогда, такимъ образомъ, грамматиками было различено *слово-звукъ* (внѣшнее слово) и *слово-смыслъ* или понятіе (внутреннее слово),—тогда терминъ *сфота* былъ перенесенъ и въ метафизическую или, точнѣе, теологическую область: вещи стали истолковываться по аналогіи съ буквами и обозначающими ихъ элементами-звуками, а за ними стали искать *отчуждѣнныхъ* словъ-звуковъ,

²¹ Ibid., стр. 165—166.

²² „Слово *Sphota*“,—пишетъ Максъ Мюллеръ (op. cit., 348—350, *passim*),—„отъ корня *sphut*, первоначально должно было обозначать то, что взрывается, вскрывается. Его переводили словами: выраженіе, понятіе или идея, но ни одно изъ этихъ словъ не можетъ считаться удачной передачей этого слова. Въ дѣйствительности оно обозначаетъ звукъ слова, какъ цѣлое и какъ носителя значенія, помимо составляющихъ его буквъ. Такъ какъ буквы, ни въ ихъ отдѣльности, ни въ ихъ соединеніи, не могутъ произвести признанія, то должно существовать что-нибудь другое, посредствомъ чего производится знаніе и это и есть *Sphota*, звукъ, отдѣльный отъ буквъ, хотя и отрываемый ими... Отдѣльныя буквы никогда не составляютъ еще слова, какъ цвѣты безъ перевязки не составляютъ вѣнча или букета. И такъ какъ буквы не могутъ комбинироваться въ силу того, что онѣ исчезаютъ, какъ только ихъ произносятъ, то мы и должны признать *sphota* и принять первыя буквы открывающими намъ это невидимое *sphota*, тогда какъ слѣдующія буквы служатъ только въ тому, чтобы сдѣлать это *sphota* болѣе и болѣе ясной и проясненной“.

словъ-понятій, словъ-идей, которыя, мало-по-малу, всё были объединены и совмѣщены, какъ въ своемъ носителѣ, въ верховномъ *Сфотѣ*, аналогичномъ греческому Логосу.

Теперь возникаетъ существенно важный вопросъ: этотъ *Сфота*, носитель словъ-понятій, словъ-идей, словъ-смысловъ, которыми сотворены вещи, выраженіемъ въ которыхъ онъ служить, — имѣетъ ли онъ самостоятельно-личное, независимое отъ безличнаго Брами-Атмана, существованіе или онъ есть только призракъ, «феноменальное божество», наша концепція и ничего больше?

Вѣрный началомъ пантеистическаго монизма, Шанкара, опираясь на сутры Бадараяны и самыя Упанишады, отвѣчалъ на этотъ вопросъ отрицательно²³, но въ другихъ философскихъ школахъ, въ которыхъ не былъ, — какъ, напр., это случилось въ школѣ Санкья, — утраченъ интересъ къ вопросамъ подобнаго рода, въ противовѣсъ Шанкарѣ и его единомышленникамъ, стало замѣчаться склоненіе къ положительному рѣшенію вопроса. Здѣсь, очевидно, предъ нами то же движеніе мысли, которое мы отмѣтили уже выше, по поводу Ишвары, и которое позднѣе (въ Индуизмѣ) повело, съ одной стороны, къ разложенію концепціи безличнаго Брами-Атмана, а съ другой къ разработкѣ ученія о боговоплощеніяхъ, теорія которыхъ уже *предполагала* ученіе какъ объ Ишварѣ, такъ и о *Сфотѣ*.

III.

Дуалистическо-реалистическое направленіе философской мысли въ браминистической Индіи (Санкья и Вайсешика).

*Санкья*²⁴ и *Вайсешика*, школы не одинаковой глубины и далеко не равнаго вліянія на мысль Индіи, но существенно сродныя по направленію и характеру, стремятся къ одной цѣли:

²³ См. у *Deussen'a*: *Das System des Vedānta*, S. 76—80.

²⁴ Одинъ изъ *первоисточниковъ* для изученія философіи Санкья существуетъ теперь на русскомъ языкѣ, въ переводѣ (съ нѣмец.) г. *Герасимова*: „Лунный свѣтъ Санкья - истины“, М. 1900 (заглавіе нѣмецкаго перевода таково: *Garbe—Der Mondschein der Sāṅkhya-Wahrheit, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṅkhya-Philosophie. München, 1892, извлечение изъ Münchener Abhandlungen*). — По *Garbe*, это лучшее явленіе во всей литературѣ *Sāṅkhya*; но, по *Барту*, — лучшее (пергл.) — *Sāṅkhyakārikā*, которую комментируетъ переведенная *Garbe* книга. См. *Revue de l'histoire des Religions*, vol. XXVII, p. 272—3.

дать теоретическое оправданіе тому реалистическому элементу браминистическаго міросозерцанія, который повсюду чувствуется уже и въ Упанишадахъ, какъ поправка и даже какъ бы протестъ противъ основной абстрактно-идеалистической иль тенденціи, но который тамъ не достигаетъ устойчивости законченнаго, себя сознавшаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, уже въ самыхъ своихъ исходныхъ точкахъ и основныхъ предположеніяхъ, Санкья и Вайшешика равно реалистичны и дуалистичны (ибо рядомъ съ божественнымъ Первоначаломъ обѣ онѣ признають ему противостоящую духовно-чувственную реальность). Но тогда какъ Санкья сосредоточиваетъ свое преимущественное вниманіе на установкѣ элементовъ дѣйствительности *духовной* (реальность индивидуальныхъ *турузъ*), для Вайшешики главное заключается въ установкѣ элементовъ дѣйствительности *матеріальной* (атомовъ). Въ рѣшеніи своихъ задачъ, — психологической у Санкьи и физической у Вайшешики, — обѣ школы равно *пюралистичны*: духовная реальность для Санкьи и матеріальная для Вайшешики состоятъ изъ множества независимыхъ другъ отъ друга и вѣчныхъ элементовъ. Но тогда какъ Санкья выходила изъ тѣхъ трудностей, въ которыя неизбежно впадаетъ всякій плюралистъ и которыя создаютъ для плюралиста необходимость чѣмъ-либо связать и объединить многообразное, ищетъ въ направленіи къ *иллозистическому пантеизму*, — Вайшешика ищетъ выхода изъ нихъ въ направленіи къ *теизму*.

Указавъ, въ общихъ чертахъ, сходство и различіе между философскими школами Санкьи и Вайшешики, которыя мы разсматриваемъ, какъ взаимнодополняющія, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію каждой изъ нихъ въ отдѣльности.

Начнемъ съ наиболее значительной и выработанной — съ Санкьи.

Говоря объ индійской философій, мы никогда не должны терять изъ виду, что вся она, во всѣхъ своихъ «школахъ», направленіяхъ и отгѣнкахъ, проникнута одною и тою же основною цѣлью — *найти чрезъ истинное знаніе истинный путь ко спасенію*, то-есть къ освобожденію отъ страданій и бѣдствій жизни. Не представляла въ данномъ отношеніи исключенія и Санкья. И для нея этотъ мотивъ обще-индійскаго философствованія оставался руководящимъ. Откуда страданія, гдѣ ихъ сокровенная причина и какъ отъ нихъ освободиться? — вотъ для нея основной и руководящій вопросъ.

Страданія,—таковъ, въ общихъ чертахъ, ея отвѣтъ на этотъ вопросъ, — отъ насъ самихъ, отъ недостатка въ насъ «различенія» (отъ *не-различенія*, *авівека*), отъ недостатка точнаго и яснаго познанія нами своей природы, которая безстрастна и, слѣдовательно, путь ко спасенію,—единственно надежный,—есть точное *различеніе* (*viveka*), познаніе нами своей собственной духовной природы, въ ея отличіи отъ матеріи и даже прямой противоположности ей²⁵. Мудрость Санкья, прежде всего, именно и направлена на то, чтобы доказать существованіе души, какъ самостоятельнаго начала душевной жизни, и разъяснить ея подлинную, нематеріальную природу.

Душа,—учить Санкья²⁶,—несомнѣнно существуетъ. Ибо, 1) сознаніе («я познаю») было бы такъ же невозможно безъ реальной души, какъ невозможна тѣнь безъ отбрасывающаго ее предмета, какъ снимокъ невозможенъ безъ оригинала; 2) мы должны признать въ основѣ психически сложнаго нѣчто простое, какова именно и есть душа,—иначе получился бы *regressus in infinitum*, котораго индійская мысль боялась даже еще гораздо больше, чѣмъ боится новѣйшая европейская; 3) безъ признанія духовнаго принципа, дѣйствующаго дѣлесообразно (хотя бы лишь механически-дѣлесообразно, то есть безъ сознанія дѣлей и свободнаго выбора средствъ, какъ дѣйствуютъ души въ своей совокупности, уже по силѣ простаго отношенія другъ къ другу), была бы немислима жизнь природы, носящая печать дѣлесообразности; 4) въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи есть опредѣленные состоянія (печали, радости и т. д.), какъ *объекты*, кѣмъ-то испытываемые, ощущаемые и т. д. и, слѣдовательно, этотъ *кто-то*, субъектъ этихъ состояній, душа, реально существуетъ. Таковы основныя *доказательства реальности души*, по системѣ Санкья.

Но что-же такое, по своей природѣ, эта душа, которая сокрыта такъ далеко, что существованіе ея нужно доказывать, но нельзя просто указать? Что такое этотъ сокровенный *пуруша* или атманъ?

²⁵ *Карика 11*:... „такова первоматерія, душа же *противоположна*“... См. *Душный сетъ Санкья-Йогини*, перев. съ нѣмецкаго (сдѣланнаго *Гарбе*) г. Герасимова, М. 1900. стр. 190.

²⁶ *Richard Garbe: Samkya-Philosophie*, Leipzig, 1894, Ss. 294—304, *его же: Samkya und Yoga*, Strassburg, 1896, ss. 28—30. Ср. *Максъ Мюллеръ: Шестъ системъ индійской философіи*, перев. съ англ. Николаева, М. 1901, стр. 219—223 и 256—259.

Всего точнѣе, въ смыслѣ философіи Санкья, было бы, кажется, опредѣлять пурушу, какъ *чистое мышленіе*, ибо двѣ черты, при множествѣ признаковъ пуруши (вѣчный, тонкій, безкачественный, незаштатанный, не производящій—не рождающій и т. д.), въ текстахъ выставляются съ особеннымъ постоянствомъ и удареніемъ: *созерцательная природа* пуруши («воспринимающій», «видящій», «испытывающій» и т. д.) и его *непричастность дѣйствительной жизни*, его не-дѣятельный, лишенный активности, пассивный характеръ («если бы пуруша былъ дѣятелемъ, то онъ бы дѣлалъ только дѣла добрыхъ»,—такъ аргументируютъ тексты,—«но въ нашей жизни множество дѣлъ и злыхъ и среднихъ»). Такихъ пурушъ отъ вѣчности существуетъ и до конца или, точнѣе, безъ конца будетъ существовать множество, ибо,—аргументируетъ Санкья,—если бы, какъ это, наприм., утверждаютъ ведантисты, былъ только одинъ и единый Пуруша (Брама-Атманъ), тогда всѣ индивидуальныя пуруши были бы одинаковы и въ одномъ состояніи: всѣ были бы счастливы, если одинъ счастливъ и, наоборотъ; не было бы различій расовыхъ, національныхъ, классовыхъ и т. д.

Итакъ, одинъ изъ двухъ элементовъ бытія, выражающій идеальную или духовную сторону дѣйствительности, былъ понятъ въ системѣ Санкья, какъ совокупность (система) различныхъ и неисчерпаемо многочисленныхъ индивидуальныхъ душъ, которыя, существуя изъ вѣка въ вѣкъ, переходя изъ существа въ существо, вѣчнымъ круговращеніемъ созидають,—пользуясь противоположнымъ элементомъ, матерією,—всю жизнь міра.

Однако, здѣсь мы наталкиваемся на очень важное затрудненіе. Мы сказали, что души «созидають». Но какъ онѣ могутъ *созидать*, когда одно изъ ихъ самыхъ существенныхъ опредѣленій есть отсутствіе у нихъ активности, — *не-дѣятельность*? Это возможно лишь чрезъ отношеніе пуруши или, точнѣе, пурушъ къ матеріи—матери, *Пракрити*.

Что такое въ философіи Санкья Пракрити?

Пракрити, въ философіи Санкья²⁷, имѣетъ двоякое значеніе: *собирательное и метафизическое*.

Въ смыслѣ собирательномъ, Пракрити обнимаетъ все, что не есть Пуруша или субъектъ познанія, все, въ какомъ бы то ни

²⁷ Всего опредѣленіе и точнѣе, при краткости, ученіе Санкья о Пракрити изложено у *Deussen'a*: *Allgem. Gesch. d. Phil.*, 1, 2, 216 и 226—228. Ср. у *Garbe*: *Samkya-phil.*, ss. 201 folg. и *Samkya und Yoga*, 18—28, а такъ же у *Макса Мюллера*, op. стр. 252, 259—262 и др.

было отношеніи *объективное*, то-есть подпавшее или способное подпасть познанію, быть его объектомъ,—будетъ ли то нѣчто еще неразвившееся (*patuga patugana*) или уже развитое и проявленное (*patuga patugata*). Въ смыслѣ метафизическомъ, Пракрити есть *чистая потенціальность*, сокрытая во всемъ физически существующемъ и все матеріальное проникающая, таящая въ себѣ изъ вѣка возможности всѣхъ и всякихъ явленій природной жизни,—ея сѣмена, потенціи или принципы.

Здѣсь, при уясненіи себѣ этого послѣдняго понятія Пракрити,—понятія, представляющаго, очевидно, для насъ главный интересъ,—мы встрѣчаемся съ знаменитымъ ученіемъ Санкьи о *гунахъ* или, точнѣе, о *триадѣ гунахъ* (*triguṇa*). Европейскимъ ученымъ до сихъ поръ не удалось найти исчерпывающую формулу, точно передающую смыслъ санскритскаго термина *гуна*. Одни передаютъ этотъ терминъ словомъ: *свойство* или *качество*,—другіе словомъ: *элементъ* или *стихія*, третьи словомъ: *факторъ* и т. п.²⁴ Но значеніе трудно переводимаго на нашъ языкъ термина лишь отчасти совпадаетъ съ значеніемъ указанныхъ нами терминовъ, которыми европейскіе ученые пользуются для его передачи. Подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія оно объединяетъ ихъ всѣ: *гуны суть качественно определенныя и, въ своей определенности, другъ другу противоположныя, живыя и дѣятельныя, стихіи или элементы внѣшней дѣятельности*. Въ ученіи о гунахъ выразилось *малоистинное пониманіе* матеріи, подобное, наприм., гилозонизму досократиковъ или нѣкоторыхъ новѣйшихъ европейскихъ ученыхъ и философовъ. Всего больше, своимъ общимъ характеромъ, ученіе о Пракрити и гунахъ напоминаетъ тѣ миеолого-гилозонистическія концепціи Первоначала, которыя мы находимъ въ космогоніяхъ грековъ (Гезіода, Ферекида, Орфиковъ),—особенно если ученіе Санкьи и Пракрити мы возьмемъ не въ его окончательно опредѣлившейся (подъ конецъ развитія) формѣ, когда на него уже легла замѣтная печать схоластической сухости, а въ формѣ

²⁴ Переводы термина *гуна* словами: *свойство*; *элементъ* и т. д. извѣстны уже давно. Что же касается его перевода словомъ: *факторъ*, то такой переводъ предложенъ лишь очень недавно—авторитетнымъ Дейсеномъ (op. cit., 226). Однако, если прежніе переводы грѣшатъ тѣмъ, что сообщаютъ понятію о *гунахъ* характеръ *пассивный*, то переводъ Дейсена, наоборотъ, излишне *динамизируетъ* это понятіе. Наше толкованіе (въ текстѣ) хочетъ пройти между этими двумя крайностями.

первоначальной, въ каковой формѣ его можно прослѣдить еще и въ Упанишадахъ **.

** Такъ въ *Ṣvetāvatara-Upanishad* 4. 5. Это мѣсто Deussen (op. cit., S. 226 ср. его переводъ: *Sechzig Upanishad's des Vedu*, S. 301) считаетъ несомнѣннымъ выраженіемъ ученія Санкьи о Праkritи. Здѣсь мы читаемъ:

Die eine Ziege, rot und weiss und schwärzlich,
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
Der andere Bock verlässt sie, die genossen...

Концепція, какъ видимъ, дѣйствительно вполне *мифолого-идеологическая*! Подобное же и въ *Sūhikā-Upanishad* (перев. Deussen'a, 638 folg.). Приведемъ здѣсь извлечение изъ этой Упанишады, вмѣстѣ съ объясненіями, въ переводѣ г. Н. И. Герасимова (Лунный свѣтъ Санкьи-истины, стр. 19—22, passim), по своей мистической цвѣтистости близко подходящемъ къ подлиннику. „Птица лучезарная, восьминогая, соврѣще вѣчное, пламенемъ горящая, двоякостранствующая,—ее каждый зрѣть и не зрѣть ѣнито... Въ Саттва-вѣдрахъ зрѣять ее... Не вноу зрѣть ее можно, какъ младенцемъ, сосущимъ Матерь-Майю—Зикдательницу, вѣчную, сильную, восьмиринчую... Существа образующая Творница, черная, бѣлая, красная... Младенцы многіе, чувственнаго міра испивающіе,—но одинъ лишь, какъ Богъ, пьетъ отъ нея, вогѣ своей свободно слѣдующій... Мыслью и дѣломъ ею наслаждается онъ, Богъ святой, всѣмъ дарующею млечною коровою, жрецами чтикою“... „Было бы нецаравильно“,—говоритъ г. Герасимовъ въ объясненіи къ этому мѣсту,—основываясь на словѣ *пероматерин*, заключать о матеріализмѣ Санкьи, въ смыслѣ матеріализма европейской философіи. Праkritи представляется скорѣе же всеизжущою субстанціей Спинозы, включающею: 1) вседѣло атрибутъ протяженности и 2) модусы атрибута мышленія, кромѣ чистаго познанія и самаго атрибута мышленія, который, какъ чисто духовная сущность, входитъ въ понятіе душъ, идея которыхъ, есть чистая идея монады. Идея Праkritи облечена покровомъ нѣкотораго политическаго образа. Первоматерія — всематерь, рождающая жена, стыдливая въ своей наготѣ, стремящаяся скрыться отъ чистыхъ и цѣломудренныхъ взоровъ освобожденной духовной души; она вся отдается роженію, безконечно производя, и уступаетъ мѣсто порожденному ею *сету духовному*; она соткана изъ истиннаго, стравнаго и темнаго началъ; страстное въ ней — ея производящій элементъ, ея женственная инстинктивная склонность рождать: свѣтлое, истинное—въ движеніи къ освобожденію души въ чистотѣ ея духовной сущности; темное въ ней—ея плотское, земное начало. Праkritи фигурально называется красно-бѣло-черною, — она состоитъ изъ Раджаса, Саттвы и Тамаса: страстное начало,—начало жажды, производительности, стремленія, начало чувственное по существу,—*красное*, Раджась; начало свѣтлое, чистое по своей сущности какъ бы уже выдѣляющееся изъ сущности самой матеріи,—начало *бѣлое*, Саттва; начало темное, косное, безознательное и инстинктивно враждебное идеальному началу, тяготящее къ неподвижности, непроизводительности, — начало *черное*, Тамась. Сущность

Замѣчательно, что каждая изъ трехъ гулъ названа въ философіи Санкьи терминомъ *субъективнаго происхожденія и значенія*, который, слѣдовательно, указываетъ на отношеніе той или другой гулы къ жизни субъекта: *Sattvam*—все радостное, въ объективномъ бытіи, благодѣтельное, свѣтовидное и свѣтлое; *Rajas*—все, въ объективномъ бытіи, страшное, болѣзнетворное и злоторное, все стремительное подвижное и неустойчивое; *Tamas*—все безразличное, незначительное и нейтральное, все обуславливающее въ насъ настроенія равнодушія и апатіи, тьма, косность и неподвижность³⁰. Обыкновенно, въ конкретной дѣйствительности, гулы дѣйствуютъ совмѣстно, такъ что каждая вещь и каждое явленіе таитъ въ себѣ частички всѣхъ трехъ, но—не въ равной пропорціи: иногда перевѣшиваютъ элементы *саттвы*, какъ въ свѣтломъ мірѣ боговъ; иногда элементы *раджаса*, какъ въ области людскихъ дѣлъ и отношеній; иногда, наконецъ, *тамаса*, какъ въ царствахъ животномъ и растительномъ, равно какъ и въ природѣ неорганической. Но въ состояніи непроявленномъ, потенциальномъ или скрытомъ, всѣ три гулы уравниваются, распределены относительно одна другой съ абсолютною равномерностью и, потому, абсолютно неразличимы,—какъ нельзя, наприм., различить въ рѣкѣ трехъ ручейковъ, которые въ ней слились. Въ переходѣ гулы изъ состоянія скрытаго въ состояніе проявленное, въ этой вѣчной эволюціи и инволюціи (или, какъ предпочитаетъ Дейсенъ, *реабсорбціи*) состоитъ, по философіи

Саттвы: радость, дѣль: освѣщеніе; сущность *Раджаса*: страданіе, дѣль: дѣятельность; сущность *Тамаса*—смущеніе, дѣль: препятствованіе. *Саттва* есть вѣчто легкое и освѣщающее (начало свѣта и разумности); *Раджасъ*—подвижное и побуждающее (начало дѣятельности, стремленія, влеченія); *Тамасъ*—тяжелое и мѣшающее (начало затруднительности, косности, неподвижности). Общая ихъ функція—входить въ извѣстное соотношеніе, именно подчинять другъ друга, поддерживать, соединяться извѣстнымъ дѣлсообразнымъ способомъ. Соединяясь, ради одной опредѣленной дѣли, гармонизируя, они дѣйствуютъ дѣлсообразно производительнымъ образомъ. Такимъ образомъ, *Пракрити* есть субстанція (но не вещество), всематерь, рождающая вещественность, чувственность, сознательность. Все произведенное первоэтеріей, т.-е. исходящее изъ нея, безконечно развившееся, вызвано, невѣчно, объектно, подвижно, множественно, опирается въ существованіи на что-либо, зависимо, недуховно въ смыслѣ духовности составляющей сущность⁴.

³⁰ *Deussen* (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 226) сближаетъ термины, которыми Санкья называетъ свои *гуми*, съ терминами современной физиологической психологіи: *Sensibilität, Irritabilität, Reproduction*. Такимъ образомъ, онъ усвоить имъ *органическое или, точнѣе, именно иллюзоистическое значеніе*.

Санкьи, весь міровой процессъ,—процессъ вѣчный, безначальный и бесконечный, хотя и распадающійся, въ своей бесконечной исторіи, на отдѣльные циклы или періоды, по окончаніи которыхъ конкретная дѣйствительность изъ своего проявленнаго состоянія всякій разъ возвращается въ потенциальное.

Извѣчная Пракрити находится въ непрестанной подвижности и какъ бы игрѣ сама съ собою. И когда тотъ или другой пуруша, существующій такъ же отъ вѣчности, заинтересовавшись этою игрою Пракрити, начинаетъ ея любоваться, то внезапно утрачиваетъ свою чистую созерцательную природу и облекается тѣломъ,—сначала тонкимъ (*лима*), а потомъ и грубымъ,—при чемъ на него, вслѣдствіе этого, переходитъ и доля активности, присущей Пракрити, въ ея тройкой опредѣленности, соотвѣственно тремъ гунамъ. Изъ матеріи, вслѣдствіе этого соединенія ея съ пурушей, возникаетъ сначала «великій» (*Mahān*, онъ же, какъ *Buddhi*, пробужденный, и сознаніе), въ которомъ затѣмъ пробуждается я (*Ahankāra*, то-есть начало сознательнаго самоутвержденія, *Ichmacher*, по характерному переводу Дейсена ²¹), которое, въ свою очередь, дифференцируется, съ одной стороны, въ *Manas* и десять *Indriya's* (пять органовъ познанія и пять органовъ дѣятельности), а съ другой—въ пять *Tanmatra's* (чистыхъ элементовъ) и пять *Bhūta's* (грубыхъ вещественныхъ элементовъ). Весь міровой процессъ, по ученію Санкьи, слагается именно изъ такихъ бесконечныхъ и безчисленныхъ индивидуальныхъ эволюцій, которыя совершаются на почвѣ общей космической эволюціи Пракрити, вслѣдствіе участія въ ней пурушъ. Этимъ держится и навѣки закрѣпляется міровая жизнь, приносящая пурушамъ,—ниспадающимъ, по недостатку «различенія», въ Пракрити,—бесконечныя страданія, изъ которыхъ ихъ могло бы освободить лишь ясное «различеніе» своей собственной, безстрастной и чистой, природы отъ природы страстной и темной Пракрити.

Еслибы тотъ или другой пуруша, въ обычной жизни до потери себя и своей собственной сущности погруженный въ жизнь эмпирическаго сознанія,—если бы онъ проникся, чрезъ познаніе, яснымъ различеніемъ себя самого, какъ духа, отъ матеріи, то, вслѣдствіе этого и ео ipso, тотчасъ же распался бы весь его психо-физическій составъ на свои элементы, какъ это и совер-

²¹ *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 218.

шается при смерти человека. Вот почему,—именно в целях «спасения» своих последователей путем развития и укрепления в них способности теоретического «различения»,—философия Санкьи сосредоточивает свое преимущественное внимание на анализе состава тех элементов, физиологических и психических, которые, по Санкье, представляют видимость некоторого психо-физического единства лишь потому и постольку, поскольку мы лишены истинного «различения». Подъ анализом ясного «различения» весь этот, мнимо-единный состав неминуемо долженъ рассыпаться: съ пуруши спадетъ тогда все то, что перешло на него съ Пракрити и онъ останется «чистымъ созерцателемъ». Съ этой стороны и въ этомъ отношеніи, то-есть какъ аналитика состава и «различеніе» элементовъ, изъ которыхъ складается нашъ психофизическій организмъ,—аналитика и «различеніе», по своей детальности и minuциозности, прямо изумительная,—философия Санкьи представляетъ много общаго съ новѣйшею ассоціативною психологіею: въ ней та же основная тенденція понять жизнь, прежде всего психическую, а чрезъ нее и физиологическую, какъ рядъ или, точнѣе, систему безконечно сложныхъ ассоціативныхъ процессовъ. Разница лишь въ томъ, что, тогда какъ для новѣйшихъ ассоціанистовъ за этими процессами уже не остается ничего, никакой реально-существующей «души», для последователей философіи Санкьи въ результатѣ анализа остается, какъ подлинное зерно бытія, духовный пуруша, къ «спасенію» котораго изъ узъ матеріи собственно и направлены всѣ эти безконечныя «различенія».

Перейдемъ къ *Вайсешикь* ²².

Для Канады, главнаго выразителя идей школы, далеко не достижшей, впрочемъ, какъ мы уже сказали, той выработанности, какою отличается Санкья, цель та же, что и для этой послѣдней: освобожденіе своихъ последователей отъ страданій путемъ истиннаго познанія дѣйствительности. Но тогда какъ Санкья ведетъ къ этой цели чрезъ разъясненіе *атомистики нашего сознанія*, Вайсешика предпочитаетъ вести къ этой цели путемъ разъясненія *атомистики внешней природы*. Матеріальная природа, составъ которой опредѣляется четырьмя первыми «субстанціями» (*земля, вода, свѣтъ, воздухъ*—пять остальныхъ субстанцій: *эфиръ, время, пространство, я или атманъ и танас*), какъ нѣчто слож-

²² Ср. *Максъ Мюллеръ* op. cit., стр. 379—389.

ное, очевидно, должна состоять изъ простыхъ и недѣлимыхъ элементовъ (иначе получился бы *gestessus in infinitum*, котораго индѣйская мысль повсюду такъ опасается!),—изъ атомовъ (*атман*), настолько незначительныхъ по своему объему, что ихъ величина не больше шестой части толщины солнечнаго луча... Въ состояніи атомовъ, матерія вѣчна. Но въ агрегатахъ, въ предметахъ или явленіяхъ, преходяща. И такъ какъ матерія, по своей сущности, есть не что иное, какъ агрегатъ (хаосъ) атомовъ, ничѣмъ другъ съ другомъ не связанныхъ, то, очевидно, изъ одной матеріи никакъ нельзя объяснить явленія и жизнь природы: мы должны, слѣдовательно, признать, что импульсъ атомамъ, для ихъ группировки въ предметы и явленія, даетъ какая-то иная, внѣ матеріи и надъ нею стоящая, Сила. Такая Сила и есть *Атманъ*, который въ высшей формѣ своего существованія, какъ единый и единственный, есть Божество; а въ низшей, раздробленной и ограниченной, есть множество индивидуальныхъ думъ (безграничное множество). Познать верховный Атманъ (а это возможно, ибо о немъ свидѣлствуютъ его *яма* и его *дѣла*) и въ тоже время познать наше собственное сродство съ нимъ, а не съ матеріею, которая вѣдь безъ него ничтожна, какъ распадающаяся на свои элементы и хаотичная,—это и значить найти путь ко спасенію: вѣдь страданія, обусловленные общеніемъ человѣка съ матеріею, погруженіемъ въ ея процессы, въ сущности такъ же ничтожны, какъ ничтожна и атомистическая, лишенная существенности и жизни въ себѣ, матерія,—у страданій, такъ связать, та же атомистическая природа, благодаря которой, при свѣтѣ ясной анализирующей мысли, они распадаются на такіа ничтожныя, каждый въ отдѣльности, обстоятельства, которыя никакого страданія въ сущности причинять не могутъ. Такимъ образомъ, *атомистика природы, привела индѣйскую мысль къ атомистикѣ страданій*, превративъ ихъ въ нѣчто призрачное и иллюзорное, не способное затрогивать истиннаго существа человѣка, его атмана.

Въ сущности, въ движеніи идей у Санкья и Вайсешики очень много очевидной искусственности и натяжекъ. Психологической ассоціанцѣмъ первой и физической атомизмъ второй стоятъ, въ самомъ дѣлѣ, слишкомъ далеко отъ основнаго интереса обѣихъ этихъ философскихъ школъ (какъ, впрочемъ, и всѣхъ вообще школъ Индіи), чтобы здѣсь возможны были отношенія мысли прямыя и непосредственныя, полныя внутренней необходимости и живого выразительнаго смысла. Съ этой стороны значеніе толь-

ко-что характеризованныхъ нами школь, конечно, совершенно ничтожно. Но за то и эти школы весьма важны для характеристики индйской мысли, развившейся на почвѣ Упаншады, въ томъ отношеніи, что ясно показываютъ, какъ и по какимъ мотивамъ былое мистико-созерцательное погруженіе въ Брам-Амана у людей, извѣстнаго направленія и склада, уступало мѣсто болѣе реальнымъ и прозаичнымъ соображеніямъ. Дѣло при этомъ, какъ видимъ, доходило даже до того, что, подъ вліяніемъ реалистическихъ интересовъ, самая мысль о Божествѣ отступала въ какую-то неопредѣленную и неясную даль. Для Вайсешики оно еще остается, хотя и здѣсь оно становится уже скорѣе предметомъ отвлеченнаго разсудочнаго заключенія («отъ имени и дѣлъ»), чѣмъ непосредственнаго и живого созерцанія. Но для Санкья оно, повидимому, совсѣмъ уже переставало существовать даже и какъ предметъ умозаключенія.

«*Въ системѣ Канкья*», — пишетъ Максъ Мюллеръ, — «есть мѣсто для какого угодно числа подчиненныхъ боговъ, но *нѣтъ мѣста для Бога*, какъ Творца или какъ покровителя вселенной. У него нѣтъ прямого отрицанія такого существа, нѣтъ открытаго атеизма, но *просто для Бога не осталось мѣста въ системѣ, выработанной этими древними философамъ*. Онъ, дѣйствительно, вложилъ почти все, что принадлежало Богу, въ Пракрити (въ природу) и эта Пракрити понималась, какъ чисто объективная, какъ дѣйствующая безъ сознательной цѣли, разъ на нее смотрѣлъ Пуруша (духъ). Капля нигдѣ не высказываетъ враждебнаго отношенія къ идеѣ Божества. Онъ нигдѣ не отрицаетъ прямо существованія даже мнѣологическихъ боговъ, вродѣ Индры — и это, разумеется, странно: точно также онъ нигдѣ не приводитъ аргументовъ для отрицанія еди-наго Бога. Онъ просто говоритъ — и въ этомъ отношеніи онъ не особенно много отличается отъ Канта — что не имѣется логическихъ доказательствъ существованія Бога, но онъ не приводитъ доказательствъ и для его отрицанія»³³.

Однако, знаменитый санскритологъ, авторъ только-что приведенныхъ словъ, по всей справедливости могъ бы высказаться объ атеизмѣ Санкья категоричнѣе. По крайней мѣрѣ, другіе ученые не затрудняются систематизировать аргументы Санкья *противъ* бытія Божія и, сообразно этому, квалифицировать его, какъ *атеиста*³⁴.

³³ Максъ Мюллеръ, op. cit., стр. 263—264.

³⁴ Garbe: Samkya-Philosophie, 191—195, ср. Samkya und Yoga, 17. Глав-

IV.

Мистико-объединительное направлѣніе философской мысли въ браминистической Индіи (Йога).

Йога—отъ *jug*, готовить себя для труднаго дѣла, упражняться въ чемъ-нибудь, сосредоточивать вниманіе, напрягать свою дѣятельность—есть концентрація духа и сосредоточеніе его на одномъ предметѣ²⁵. Это не есть соединеніе или «мистическое соединеніе», какъ нерѣдко переводили терминъ, но скорѣе напротивъ, такъ сказать, *духовная изоляція*, отъединеніе себя, посредствомъ работы надъ собою, ото всего другого, за исключеніемъ того единаго, что представляетъ исключительную важность, частіе—отъединеніе отъ Пракрити, чтобы погрузиться въ жизнь пуруши и затѣмъ, уже чрезъ это «различеніе» и разъединеніе, войти въ единеніе съ Верховнымъ Началомъ жизни пурушъ. Такимъ образомъ, въ понятіи Йоги два момента: 1) отрицательный—различеніе и разъединеніе, и 2) положительный—соединеніе, общеніе, сляніе.

Требованіе «различенія» сближаетъ школу Йоги съ Санкьей. Но тогда какъ Капила, основатель Санкьи, для «различенія» и отъединенія пуруши, субъекта познанія ото всего, что не есть онъ, считаетъ достаточнымъ одного *жняна*,—Патанджали, основатель Йоги, считаетъ необходимымъ, для этой цѣли, еще дисциплину и именно аскетическую дисциплину, въ зависимость отъ которой ставитъ и самую достижимость необходимаго *жняна*. Это

ные аргументы послѣдователей Санкьи, въ защиту атеизма, Гарбе сводитъ къ слѣдующимъ тремъ: 1) существованіе *ма*, недопустимаго при существованіи верховнаго Божества; 2) *немислимость Божества*: Божество можетъ быть мыслимо или какъ душа, стоящая внѣ потока самсары („спасенная“), или какъ душа, страдающая въ водоворотѣ самсары, или какъ нечто среднее; но первая была бы, по своей неопредѣленности, пуста и абстрактна, вторая есть душа человѣка, а не бога, третья совсѣмъ не представима; 3) *отсутствіе принудительныхъ доказательствъ бытія Божія*. Конечно, въ атеистической аргументаціи Санкьи много празднои софистики или, точіе вса она есть не что иное, какъ сплошная софистика. Но для насъ важно, въ данномъ случаѣ, не это, а то, что послѣдователи школы отнюдь не оставляли вопросъ о бытіи Божіемъ „открытымъ“ и не уклонялись отъ его рѣшенія, но рѣшали его въ смыслѣ опредѣленно отрицательномъ,—хотя и при помощи ничтожныхъ аргументовъ.

²⁵ Макс Маллеръ, *op. cit.*, стр. 268—269.

одно различіе между школами Йоги и Санкья—формальное. Но кромѣ этого различія, между ними существуетъ еще и другое: Санкья, какъ мы видѣли, относится, если и не прямо отрицательно, то, по меньшей мѣрѣ, безразлично къ ученію о Божествѣ,—будетъ ли то Брама или его личное «откровеніе», Ишвара. Йога же «преданности» Ишварѣ, предполагающей, конечно, его несомнѣнное существованіе, придаетъ очень большое, преимущественное значеніе въ дѣлѣ достиженія ея послѣдователями высшей цѣли ихъ жизни,—«спасенія».

Начнемъ съ послѣдней особенности Йоги, съ ученія о «преданности Ишварѣ», какъ пути ко спасенію.

Въ высокой степени замѣчательнъ уже самый терминъ, которымъ школа опредѣляетъ желательное отношеніе своихъ послѣдователей къ Ишварѣ,—*Pranidhana*, преданность, поклоненіе, покорность, резиньяція, врученіе всѣхъ намѣреній и начинаній, всѣхъ своихъ заботъ и опасеній высшему Руководителю⁵⁶. Это уже не виѣшній культъ браминовъ, не договоръ съ божествомъ по формулѣ: «дай и дамъ», но, съ другой стороны, и не рационализмъ, считающій практическое служеніе Божеству дѣломъ совершенно излишнимъ, такъ какъ для дѣла спасенія будто бы совершенно достаточно знанія, яснаго «различенія», пониманія своей природы, въ отличіе ея отъ матерій и т. д. Нѣтъ. Здѣсь требуется именно *доверчивая преданность*, исходящая изъ чувства любви къ верховному Руководителю человѣка,—личному, отзывчивому и участливому, а не безлично-трансцендентному, каковъ былъ далекій Брама. Этимъ выше *кармы* («дѣла»), на которой настаивали ритуалисты-брамины и выше *джнаны* (знаніе, вѣра), на которой настаивали спекулятивные ведантисты, ставится *bhakti* (любовь) и спекулятивно-теоретическій путь ко спасенію, какъ ненадежный, смѣняется практически-дѣятельнымъ путемъ любви (*bhakti-yoga*), обращенной прежде всего на Существо Высшее, а въ Немъ и чрезъ Него и на всѣхъ людей. Въ этомъ цѣль дисциплины йоги—особенно какъ она опредѣлилась позднѣе⁵⁷.

«Бакти-йога»,—пишетъ ученый Свами-Вивекананда, — «есть подлинное, реальное исканіе Господа, исканіе начинающееся, продолжающееся и оканчивающееся любовью. Одинъ единственный

⁵⁶ *Ibid.*, 277—278.

⁵⁷ См. объ этомъ въ замѣчательной по ясности книгѣ: *Vedanta Philosophy, Lectures by the Swami Vivekananda on Raja Yoga and other subjects*. New York. 1899. Pp. 251—339; *Bhakti-Yoga* и *Para-Bhakti or supreme devotion*.

моментъ безумія (madness) высшей любви къ Богу приноситъ вѣчный миръ... Всѣ мы начинаемъ, въ религiи любви, дуализмами. Богъ для насъ отдѣльное существо и себя самихъ, поэтому, мы такъ же чувствуемъ отдѣльными существами. Но любовь становится посредникъ и человекъ начинаетъ приближаться къ Богу, а Богъ подходитъ все ближе и ближе къ человеку. Тогда съ любовью принимаетъ на себя человекъ все свои разнообразные жизненные отношенiя: какъ отецъ, мать, сынъ, другъ, учитель, и разсматриваетъ ихъ въ свѣтѣ своего идеала любви, Бога. Богъ для него во всемъ этомъ есть высшiй предѣлъ его движенiя впередъ (прогресса). И этотъ предѣлъ достигнуть, когда онъ чувствуетъ, что сполна погрузился въ объектъ своего поклоненiя. Всѣ мы начинаемъ любовью къ себѣ и пошлая стремленiя нашего маленькаго я (self) дѣлаютъ самую любовь самолюбiемъ. Но, въ концѣ-концовъ, наступаетъ, однако, полное сiянiе свѣта, въ которомъ это маленькое я становится единымъ съ Безконечнымъ. Такъ преобразовываетъ себя человекъ въ присутствii этого свѣта любви. Его сердце очистилось ото всего нечистаго и всѣхъ суетныхъ желанiй, которыми было, болѣе или менѣе, полно прежде и, наконецъ, осуществляетъ прекрасную и вдохновляющую истину, по которой *любовь, любящiй и любимый—одно* ²¹.

Но кто же служить источнику и долженъ служить верховнымъ объектомъ любви для йогина?

Не Брами, безличныи и трансцендентныи, — для этого онъ слишкомъ далекъ отъ людей и вообще отъ жизни, — не Брами но *Ишвара*. Что такое или, точнѣе, кто такое Ишвара?

Генсалогiя Ишвары, къ сожалѣнiю, затерялась. Мы находимъ его въ памятникахъ, какъ уже готовое, сформировавшееся понятiе. Но несомнѣнно, что концепцiя Ишвары сложилась не на почвѣ правовѣрнаго ведантизма, такъ какъ стоитъ въ прямой оппозицiи къ послѣднему. Правда, ведантисты знаютъ уже это понятiе: Шанкара, какъ мы видѣли, хочетъ истолковать его какъ условное и мнимое понятiе («феноменальное божество»), подъ которымъ не скрывается, будто бы, никакая реальность; Рамануга, напротивъ, — какъ понятiе реальное, точно обозначающее личный аспектъ безличнаго Брами. Но уже самое это разнознѣнiе ведантистовъ показываетъ, что эта концепцiя для нихъ есть

²¹ Op. cit., pp. 251, 338—9.

нѣчто внѣшнее и чуждое и что, слѣдовательно, она возросла на *всей* почвѣ. И дѣйствительно, нетрудно убѣдиться, что она могла сложиться только на *внѣшней-ведантической* почвѣ.

Вѣроятно, концепція Ишвары сложилась такимъ образомъ. Когда въ міросозерцаніи браминистовъ стали, все съ большою и большею силою, заявлять о себѣ реалистическіе элементы мысли, тогда оно уже перестало довольствоваться блѣдною концепціею божества (Брамы), какъ превышающаго всѣ и всякія формы, непостижимаго и непознаваемаго, и стало искать приличествующаго ему, конкретнаго и живого, символа или образа. Такимъ всего естественнѣе и ближе было признать индивидуальную душу, *дживанатмана*, между которымъ и Брамю, если и не полное тождество, какъ учили раннѣйшіе, правовѣрные ведантисты, — этого, какъ мы видѣли, съ точки зрѣнія позднѣйшихъ ведантистовъ, уже признать нельзя, — то во всякомъ случаѣ *подобіе*. И, несомнѣнно, долженъ быть первообразъ этихъ живыхъ образовъ, этихъ множественныхъ дживанатмановъ, ибо, — такъ стали теперь рассуждать, — «если есть великое и большое, то должно быть и величайшее, если есть хорошее и лучшее, то должно быть и наилучшее»³⁹. Таковъ именно и есть Ишвара. Онъ — высшій, первый изъ пурушъ. Онъ болѣе, чѣмъ *богъ* (то-есть чѣмъ какое-либо изъ міеологическихъ божествъ), хотя и менѣе, чѣмъ *Богъ* (Брама), по крайней мѣрѣ не совсѣмъ то, что Этого. Онъ есть именно лишь явленіе, аспектъ, — но личный (Брама въ мужескомъ родѣ), личное «откровеніе» безличнаго, «сокрытаго» Брамы (въ средн. родѣ), активное осуществленіе божественной потенціальности⁴⁰.

«Все». — пишетъ Свами Вивекананда, — «все есть Брама, Единый безъ второго. Но Брама, какъ единый и абсолютный, слишкомъ абстрактенъ, чтобы быть предметомъ любви и поклоненія. Посему *бакта* (человѣкъ, проникнутый любовью) избираетъ относительный аспектъ Брамы, то - есть Ишвару, верховнаго Правителя. Возьмемъ сравненіе. Брама есть какъ бы глина или вообще субстанція, изъ которой изготовлено безконечное разнообразіе вещей. По веществу всѣ онѣ одно и то же — глина. Но ихъ отличаетъ одну отъ другой форма, явленіе. Прежде чѣмъ хоть одна изъ нихъ была сдѣлана, всѣ онѣ уже существовали

³⁹ *Max Müller*, op. cit., 279.

⁴⁰ *Ibid.*, 282.

въ глинь — потенциально — и само собою понятно всё онѣ субстанціально тождественны. Но разъ имъ придана форма и, пока форма остается, онѣ отдѣльны и различны: глиняная мышь вѣдь не то, что глиняный слонъ, потому что въ явленіи лишь форма дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что онѣ есть, хотя въ состояніи безформенномъ всё онѣ одна и та же глина. Ишвара есть высшее проявленіе абсолютной реальности или, другими словами, невозможно *высшее чтеніе* (reading, толкованіе, понятіе) *Абсолютнаго Человѣческимъ Умомъ*. И какъ твореніе вѣчно, то и Ишвара вѣченъ... Идея Ишвары покрываетъ всю область, обозначаемую или соозначаемую словомъ *реальность* и, поэтому, Ишвара столь же реаленъ, какъ все остальное въ универсѣ, чтобы мы ни взяли. Да въ сущности слово реальность ничего другого и не обозначаетъ, какъ именно это (то-есть понятія реальности и Ишвары совпадаютъ). Такова наша философская концепція *Ишвары*»⁴¹.

Итакъ, Ишвара есть какъ бы *вместилище* *всѣхъ реальныхъ и дѣятельныхъ формъ* и, поскольку формы вносятъ реальныя различія въ однородную субстанцію существующаго (въ Брахму), совокупность всѣхъ конкретных «откровеній» Брахмы. Частично Ишвара воплощается во всемъ, что носить на себѣ печать *живой формы*, въ каждой вещи есть именно это начало динамически понятой формы, начало спецификаціи. Но его высшее воплощеніе — люди и особенно лучшіе изъ людей, просвѣтители и наставники другихъ, *гуру*, и изъ нихъ опять лучшіе, чрезвычайные избранныки, существа богоравные. Здѣсь мы приходимъ, такимъ образомъ, въ столь знаменитой впослѣдствіи (въ Индуизмѣ) теоріи *аватаровъ* или боговоплощеній⁴².

Но опредѣленность даетъ существу, какому бы то ни было, не только *форма*, то также и *имя*. И если образъ человѣка, то-есть совершеннѣйшая изъ всѣхъ земныхъ формъ, особенно образъ человѣка лучшаго, «богоподобнаго», сообщаетъ Ишварѣ, существу, по первоначальной концепціи, неясному, потому что собирательному, опредѣленность *внѣшнюю*, то его *имя* должно сообщить ему опредѣленность *внутреннюю*. Каково же имя Ишвары, выражающее его подлинную природу?

Его имя есть *Pranava* (выдыханіе, словъ), — то же, что и имя таинственнаго и неизъяснимаго слога *Ом*, наконецъ тоже, что

⁴¹ *Vedānta Philosophy*, pp. 258—259, 265, passim.

⁴² Объ аватарахъ Ишвары (Avataras of Isvara) см. у *Swāmi Vivekānanda*, op. cit., 278—282, cp. 268 folg.

и *Сфота*“). Всѣ эти концепціи: *Брама* (проявленный), *Ишвара*, *Ом*, *Сфота*, въ индійскомъ религиозномъ сознаниі изучаемой нами эпохи, въ частности у послѣдователей Йоги, тѣсно связаны и часто переходятъ одна въ другую. Но именно благодаря этому, когда сравнительно новая концепція Ишвары была введена въ сферу привычныхъ уже понятій и была классифицирована, какъ *Сфота*, *Ом* и т. д., она сразу получила въ глазахъ индійцевъ исчерпывающую опредѣленность, ибо такую вполне обладали уже въ эту эпоху для индійскаго мышленія и концепціи *Сфоты* и таинственнаго слога *Ом*.

«Въ универсѣ»,—пишетъ наиболѣе ясный истолкователь философіи Йоги, Свами Вивекананда, — «*Брама* или *Гиранья-гарбха*, или космическая интеллигенція (*Маатъ*) сначала открылся, какъ ния и уже затѣмъ, какъ форма, то-есть какъ весь этотъ универсъ. Ибо дѣйствительно весь этотъ чувственный міръ, во всей своей опредѣленности, есть форма, за которою стоитъ вѣчный и неизреченный *Сфота*, Манифесторъ (Проявитель, личное «Откровеніе»), Логосъ или Слово. Этотъ вѣчный *Сфота*, существенное и вѣчное содержаніе всѣхъ идей или именъ, есть именно та сила, которою Господь творить универсъ или, лучше сказать,—Господь самъ сначала опредѣляется, какъ *Сфота*, чтобы затѣмъ уже раскрыть себя, какъ этотъ конкретный, чувственный міръ. Этотъ *Сфота*, если только вообще существуетъ для него достаточный символъ, есть *Ом*. И такъ какъ никакими усиліями анализирующей мысли мы не можемъ отдѣлить слово отъ его идеи, то *Ом* и *Сфота* отъ вѣчности нераздѣльны. И посему *Ом*, онъ же и *Сфота*, есть святѣйшее изъ всѣхъ святыхъ словъ, мать всѣхъ именъ и формъ,—этотъ вѣчный Омъ, которымъ сотворенъ міръ... И это приличествуетъ одному только слогу *Ом*, ибо три составляющія его гласныя *А*, *У*, *М*, будучи, въ своемъ соединеніи, произнесены, какъ *Ом*, могутъ быть разсматриваемы, какъ символъ всѣхъ возможныхъ звуковъ... И какъ *Сфота*, будучи внутреннею и наиболѣе тонкою стороною міра, ближе къ Богу, какъ первое явленіе божественной мудрости, такъ и слогъ *Ом* есть истинный символъ Бога»“.

Такимъ образомъ, концепція Ишвары, если взять ее во всѣхъ сопринадлежащихъ моментахъ, есть очень сложная концепція и,

⁴³ См. *Максъ Мюллеръ*, op. cit., 280 слѣд.

⁴⁴ *Vedānta Philosophy* etc., 283—285, passim.

очевидно, когда Йога говорить о «преданности Ишваръ», то она разумѣетъ вообще сосредоточеніе вниманія своихъ послѣдователей *на идеальной сторонѣ дѣйствительности*, хотя и возвышаетъ въ этой концессіи моментъ личнаго отношенія къ личному Ишваръ, въ актѣ любви. Во всякомъ случаѣ «преданность Ишваръ», какъ бы мы ни понимали ее, не есть для Йоги цѣль сама по себѣ, но лишь средство. Цѣль же, которую преслѣдуетъ Йога, есть та же, что и въ Санкхъ, — свобода (moksha) одиночества (kaivalya), достигаемая путемъ различенія (viveka), которое должно служить какъ бы ладьею для плаванія по морю міра⁴⁵. Именно къ этой цѣли и должны вести Йогина тѣ «члены» (anga's) дисциплины или «ступени лѣстницы», которыя были уже перечислены нами раньше⁴⁶. Однако, — какъ часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, — то, что должно служить цѣлью, нерѣдко совсѣмъ терялось въ школѣ изъ виду и на первый планъ, вмѣсто цѣли, ставились средства. Такимъ именно образомъ мало - по - малу была выработана въ школѣ та удивительная техника «ступеней», особенно *дхьянъ* (dhyāna, размышленіе, медитація) и *самадхи* (samādhi, концентрація духа, переходящая, при высшемъ развитіи, въ сверхсознательность), которая затѣмъ имѣла такое громадное вліяніе на соотвѣтственную технику достиженія нирваны въ Буддизмѣ. Если вѣрять текстамъ, то чрезъ восхожденіе по этимъ «ступенямъ», въ которомъ много не только условно - механическаго, но и прямо болѣзненно-патологическаго, достигались дѣйствія изумительныя, прямо «чудесныя»⁴⁷. Умъ Йогина, который путемъ продолжительныхъ упражненій, достигъ власти надъ своими органическими процессами, и прежде всего научился управлять своими вдыханіями и выдыханіями, будучи устремленъ на кончикъ носа, способенъ будто бы обонять небесное благоуханіе, вслѣдствіе чего уже утрачиваетъ вкусъ къ вещамъ земнымъ, а вмѣстѣ съ этимъ и всякое тяготѣніе къ нимъ; становится способнымъ къ воспріятію внутренняго, духовнаго свѣта, доставляющаго блаженство неизрѣченное; приобретаетъ необычайную силу («силу слона»), можетъ обыкновенными глазами видѣть невидимое, безъ всякаго спеціальнаго обученія овладѣвать труднѣйшими

⁴⁵ Макс Мюллеръ, op. cit., 308 и 299.

⁴⁶ См. „Брамаизмъ“. гл. III, II.

⁴⁷ См. подробности у Макса Мюллера, op. cit., у Swāmi Vivekānanda, op. cit., pp. 17—85, у Richard'a Garbe: Samkya und Yoga, Ss. 43—49.

науками: астрономією, анатомією и пр.; можетъ, по желанію, вызывать и прекращать грозы на небѣ и т. д. и т. д. Словомъ, прошедшій йогу, становится будто бы чудотворцевъ въ собственномъ смыслѣ... И не даромъ европейскіе ученые, съ естественнымъ недовѣріемъ относящіеся къ рассказамъ о подобныхъ «чудотвореніяхъ», склонны видѣть въ техникахъ йоги лишь иллюстрацію къ нѣкоторымъ главамъ современной патологій...

Справедливость, впрочемъ, требуетъ сказать, что, тогда какъ *эзотерическая* Йога до самаго послѣдняго времени поглощена разработкой внѣшнихъ приемовъ «дьянъ», «самади» и т. д. и нерѣдко доходитъ, въ данномъ направленіи, до просто невѣроятныхъ ученій⁴⁸,—Йога *эзотерическая* не менѣе стойко держится лучшихъ традицій школы, сосредоточивающихъ вниманіе своихъ послѣдователей на единой и главной цѣли, на достиженіи духовной «одинокости» и «свободы» отъ міра («спасенія», *мокши*). Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія то, дѣйствительно замѣчательное, наставленіе одного новѣйшаго литературнаго памятника школы, изъ котораго дѣлаетъ интересное извлеченіе, въ своей книгѣ, Максъ Мюллеръ:

«Смерть слѣдуетъ за человѣкомъ подобно тѣни и преслѣдуетъ его, подобно врагу; потому совершай добрыя дѣла, чтобы ты могъ получить послѣ блаженство.

«Частное наслажденіе земнымъ благополучіемъ ведетъ къ страданію. Жаль, что вы не испытали «познай себя самого»».

«Жить въ мірѣ, но не быть имъ — таково правило, которому учатъ наши старыя Rishi's (мудрецы) и оно есть единственное средство освободиться отъ міра.

«Тѣло погибаетъ; оно преходяще, тогда какъ я вѣчно и не погибаетъ; оно связано съ тѣломъ только цѣпью дѣлъ (карма); оно не должно подчиняться ему.

«Если, въ силу простой небрежности, вы не дѣлаете ничего

⁴⁸ См. въ высокой степени интересную, въ данномъ отношеніи, книжку, изданную Бомбейскимъ Теософическимъ Обществомъ (въ серіи Theosophical Society's Publications): A Treatise of Yoga Philosophy, by N. C. Paul, Assistant Surgeon, published for the Bombay Theosophical Publication Fond by *Tikarant Taiya*, Bombay, 1888. Это—нѣчто въ родѣ *практическаго руководства къ познанію чудодѣйствія*, съ обильною рецептурою, съ таинственными толкованіями элементовъ природы, съ указаніемъ различныхъ благотворныхъ или злоторныхъ составовъ и т. д.

добраго для вашихъ собратій — людей, то вы будете сами себѣ врагомъ и сдѣлаетесь жертвой всѣхъ несчастій міра.

«Лучше дѣлать меньше добра, но съ чистымъ сердцемъ, чѣмъ дѣлать его больше, но съ ревностью, гордостью, коварствомъ и обманомъ. Малое, но доброе и любовное дѣло всегда цѣнно, подобно чистому бриллианту, подобно чистой эссенціи или дружескому и сердечному совѣту.

«Если вы физически не способны подчиниться страданіямъ, терпѣть суровость и погрузиться въ глубокое созерцаніе, то для васъ настоящимъ средствомъ для освобожденія души вашей отъ тяжелыхъ цѣпей дѣлъ (кагмап) будетъ управленіе страстями вашего сердца, подавленіе низшихъ желаній, спокойное исполненіе мірскихъ дѣлъ, преданность, поклоненіе Богу и осуществленіе въ себѣ «постоянной истины», съ непрестаннымъ памятованіемъ о преходящности вселенной.

«Управлять своимъ умомъ, рѣчью, тѣломъ не значитъ быть не думающимъ, молчаливымъ, и недѣятельнымъ, подобно животнымъ и деревьямъ; это значитъ вмѣсто того, чтобы думать дурно, говорить ложь и дѣлать вредъ другимъ, направлять свой умъ, рѣчь и тѣло къ добрымъ мыслямъ, добрымъ словамъ и добрымъ дѣламъ»¹².

¹² *Макс Мюллеръ, op. cit. стр. 294—295.*

Кризисъ религіозно-пантеистическаго міросозерцанія Индіи.

Распаденіе непосредственнаго религіозно-пантеистическаго міросозерцанія, которымъ жилъ первоначальный Браманизмъ, на различныя, противоборствующія и другъ друга исключаютія, направляющія философской мысли, несомнѣнно знаменуетъ собою *критическій моментъ* въ жизни религіознаго сознанія Индіи, — его, какъ говорятъ, *кризисъ*. Въ самомъ дѣлѣ, когда противъ крайняго идеализма (*Веданта*) выступилъ въ Браманизмѣ реализмъ съ атеистическою окраскою (*Санхья*), а надъ ними обожли, какъ выходъ изъ этой противоположности и возвышеніе надъ нею, стали опредѣляться мистическій полуреализмъ Йоги, съ наклономъ къ теизму, тогда яснымъ стало, что въ религіозное сознаніе Индіи вступило *недовоольство* валичнымъ міросозерцаніемъ и исканіе высшаго, болѣе удовлетворяющаго многостороннимъ запросамъ челоувѣческаго духа, — именно кризисъ.

Весьма замѣчательно то, что *Браманизмъ* въ своей исторіи прошелъ въ обратномъ направленіи весь тотъ путь, который *Ведаизмъ* (первый періодъ въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія) прошелъ въ прямомъ.

Ведаизмъ началъ высокимъ, вполнѣ теистическимъ *представленіемъ* о Богѣ (Дьягусь-Азура-Иитарь). Но съ теченіемъ времени отъ этого представленія, какъ планеты отъ сферы, съ которою онѣ первоначально составляли одно цѣлое, такъ сказать, оторвались отдѣльныя божественныя свѣтила, — гипостазированныя свойства и функціи первоначально единаго Божества, которыя, подпавъ миеологическому процессу, дифференцировались, оплотнѣли и, въ качествѣ относительно самостоятельныхъ божествъ, вошли въ составъ развитога пантеона Ведаизма. Лишь къ концу процесса религіозное сознаніе, подавленное и какъ бы устрашенное этою непрерывно возрастающею численно множественностію божествъ, стало относиться къ нимъ *критически* и искать за этою дробностію пантеона его существеннаго единства, — того *Единого*,

отъ Котораго мало-по-малу оно ушло въ своей исторіи. Пробужденіе именно этой *идеи единства Божества* и можно разсматривать какъ *кризисъ перваго періода* въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія, извѣстнаго подъ именемъ Ведаизма.

Браманизмъ, какъ мы сказали, проходитъ въ своей исторіи тотъ же путь, но въ обратномъ направленіи. Онъ началъ *понятіемъ* о Единомъ безъ второго (то - есть именно тѣмъ, чѣмъ Ведаизмъ кончилъ). Но затѣмъ въ этомъ идеалистическомъ Единомъ онъ сталъ мало-по-малу отрывать элементы множественности: сначала, рядомъ съ Единымъ и какъ бы внѣ Его, онъ поставилъ реальный міръ, затѣмъ надмірныя силы (которыя, особенно въ позднѣйшемъ Браманизмѣ, были гипостазирѣваны и возвышены на ступень геніевъ и божествъ, подчиненныхъ Брамѣ - Атману) и, наконецъ, въ самомъ Единомъ смутно различилъ того Второго, Котораго сначала столь рѣшительно отрицалъ (Сфота, Ишвара). Это пробужденіе идеи необходимости реальныхъ и конкретныхъ различій въ Единомъ и можно разсматривать, какъ *кризисъ* второго періода въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, извѣстнаго подъ именемъ Браманизма, дробленіе же философскихъ направленій (школъ, съ ихъ системами) слѣдуетъ разсматривать именно какъ наиболѣе яркое и наглядное выраженіе этого кризиса.

Такимъ образомъ, сама исторія ставила теперь религіозному сознанію Индіи новую задачу—возвыситься надъ противоположностями политеизма, составляющаго сущность Ведаизма, съ одной стороны, и отвлеченнаго пантеизма, составляющаго сущность Браманизма, съ другой, къ лучшему богосознанію, къ высшей формѣ религіи, каковою служитъ теизмъ. И дѣйствительно постулатъ теизма мы находимъ ясно выраженнымъ въ *Индусамъ*, который служитъ эклектическимъ синтезомъ всего того, что выработала исторія индійскаго религіознаго сознанія. Но на пути къ этой высшей ступени своего историческаго развитія, выражающей его конечный смыслъ, религіозное сознаніе Индіи должно было пережить тяжелое искушеніе, которое предстало предъ нимъ (частіею, предъ сознаніемъ браманстическимъ) въ формѣ «ереси», величайшей изъ всѣхъ міровыхъ ересей, — въ формѣ *атеистическаго Буддизма*.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Б у д д и з м ъ ¹.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Условия возникновенія Буддизма. Буддизмъ и философія Санкья.
Буддизмъ и Джайнизмъ.

Буддизмъ,—«великая ересь», возникшая въ нѣдрахъ Браманизма, но затѣмъ раскинувшаяся почти по всему Восточному Материку, — обязанъ своимъ происхожденіемъ отдѣльному человѣку, именемъ котораго онъ и названъ, религіозному реформатору Гаутамѣ Буддѣ. Было бы, однако, ошибочно искать объясненія возникновенія этой «ереси», со всѣми ея особенностями, исключительно въ индивидуальности ея гениальнаго основателя. Нѣтъ. Въ естественно-духовномъ процессѣ нѣтъ творенія изъ ничего, а есть лишь *претвореніе*, синтезъ уже существующихъ стихій и началъ жизни, ихъ сочетаніе въ новую форму. Тоже мы видимъ и въ исторіи возникновенія Буддизма: Гаутама Будда далъ лишь своеобразный синтезъ тѣхъ духовныхъ элементовъ, которые были выработаны въ предшествующей исторіи индійскаго религіознаго сознанія.

Ученые, поэтому вполне цѣлесообразно предпосылаютъ именно исторіи Буддизма особенно обширныя вводныя обзорнія духовнаго состоянія эпохи, справедливо думая такимъ путемъ разыскать корни, элементы, составныя стихіи «великой ереси», взволновавшей

¹ Литературныя указанія см. въ „Приложеніи“—Примѣчаніе 21-е.

Индію въ VI и V вѣкахъ до Р. Хр. Но разнорѣчивость ихъ мнѣній, при чрезвычайномъ разнообразіи ², показываетъ что уже въ самой постановкѣ вопроса здѣсь кроется какое то роковое недоразумѣніе. И оно дѣйствительно есть. Дѣло въ томъ, что въ большинствѣ случаевъ объясняемое явленіе, то-есть эта «великая ересь», извѣстная подъ именемъ Буддизма, берется лишь съ одной какой либо стороны, часто отнюдь не самой существенной,—именно съ той, которая всего болѣе поразила въ немъ того или другого изслѣдователя. То же, что есть въ ней самага характернаго, что, въ ряду всѣхъ религій міра, налагаетъ именно на эту религію ея своеобразную печать, — именно это-то, при объясненіи генезиса Буддизма, всего чаще и оставляется въ сторонѣ. При такой постановкѣ дѣла, разногласія и даже разнорѣчія, конечно, неизбежны.

Чтобы не повторять этихъ ошибокъ, очевидно, необходимо съ самага начала имѣть въ виду не тѣ или другія частности, хотя бы иногда и поразительныя, но самую суть Буддизма, его основной характеръ, изъ котораго бы уже вытекали и частности.

Въ чемъ же именно мы должны видѣть сущность Буддизма?

Изъ всѣхъ религій именно Буддизмъ, можно сказать одинъ Буддизмъ, такъ близко подходитъ по внѣшности къ Христіанству, что его не только сближали съ Христіанствомъ, не только уравнивали

² Такъ, авторитетный *Weber* (впрочемъ, лишь въ одной изъ своихъ *раннѣйшихъ* монографій,—*Indische Streifen*, I, 104) разсматриваетъ Буддизмъ, какъ *минутную реакцію* противъ Браманизма. *Duncker* (*Geschichte des Alterthums*, II, 199, 2-te Aufl., 1855) думаетъ что „въ системѣ Будды индійская философія услѣла à renverser популярную религію индійцевъ“ (186). *Monier Williams* (*Indian Wisdom*), p. 55, говоритъ о Буддѣ, какъ объ „*освободителя своего народа*, мужественномъ реформаторѣ и реноваторѣ“, борцѣ противъ гнета традиціи и касты. Напротивъ, *Körppen* (*Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, Berlin, 1857, B. I, 127—128) и, вслѣдъ за нимъ, *Hardy* (*Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken*, Münster, 1890, 14), возстаютъ противъ односторонностей взгляда на Гаутаму-Будду, какъ на соціальнаго реформатора. Съ своей стороны, и *Kuenen* (*Religion nationale et religion universelle—Islam, Israélitisme, Judaisme et christianisme, Buddhismisme*, Paris, 1883, pp. 186—190) относятся крайне сдержанно ко взгляду на Гаутаму-Будду, какъ на реформатора,—религіознаго ли то или политическаго,—совпадая, особенно въ этомъ послѣднемъ отношеніи, съ *Oldenberg*'омъ (*Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 3-te Aufl., Berlin, 1897), который такъ же высказывается противъ взгляда на Будду, какъ на реформатора, тѣмъ болѣе реформатора съ демократической тенденціей: „демократическая идея вообще“ — говоритъ онъ, „чужда тѣмъ кругамъ къ которымъ принадлежатъ Буддизмъ“.

съ нимъ, но иногда даже ставили и выше³. Сходство здѣсь, дѣйствительно, есть, но—лишь въ одномъ и притомъ чисто внѣшнемъ, формальномъ, признакъ, *при радикальной, примитивальной претивоположенности во всемъ остальномъ*. Буддизмъ, какъ и Христианство, хочеть быть по преимуществу *решіею спасенія*, къ которому и призываетъ. Религіозное сознаніе Индіи въ Буддизмѣ уже перестало играть поэтическими образами боговъ, постоянно отрицаемыхъ и постоянно порождаемыхъ мифологическою фантазіею вновь. Оно перестало уже и «спекулировать» понятіями о потустороннемъ, «Единомъ безъ втораго», идеальномъ безъ реального, чѣмъ всецѣло былъ поглащенъ Браманизмъ. Теперь, въ Буддизмѣ, оно уже озабочено однимъ главнымъ вопросомъ: какъ спастись отъ зла и страданій жизни?

Въ этомъ, говоримъ, *внѣшнее сходство* съ Христианствомъ.

Но тогда какъ это послѣднее призываетъ человѣка и человечество къ спасенію отъ грѣха и обусловленнаго имъ зла и страданія *чрезъ тотъ міръ*,—Буддизмъ, радикально отрицающій тотъ міръ, призываетъ къ спасенію *не только отъ этого, но и отъ того міра*. Христианство есть основаніе *Царства не отъ міра сего*,—царствія небеснаго. II Буддизмъ, если угодно, есть основаніе *царства не отъ міра сего*. Но онъ *отнюдь не есть* основаніе царства отъ міра *того*, «царствія небеснаго»: онъ есть своеобразное нарушеніе въ сферѣ религіи закона исключеннаго третьяго,—есть, если можно такъ выразиться, основаніе царства не отъ сего, но и не отъ того міра, ибо есть проповѣдь спасенія не отъ смерти къ жизни, но *отъ жизни къ смерти, отъ бытія къ небытію*, есть бѣгство изъ міра, вмѣстѣ и этого и того. Соответственно этому, в сущность Буддизма слѣдуетъ видѣть въ отрицаніи разомъ міровъ и поскосторонняго и потусторонняго, и земнаго и небеснаго,—спасеніе отъ нихъ обонхъ или, что тоже, *спасеніе отъ бытія*.

И вотъ спрашивается: какія же именно особенности въ религіозно-духовной жизни Индіи VI—V вѣковъ до Р. Хр. создали

³ Seydel: Die Buddha-Legende und das Leben Iesu nach den Evangelien. См. напротивъ: 1) *Monier-Williams*—Buddhism in its connexion with Bramanism and Hinduism and in its contrast with Christianity, London, 1889; 2) *Robert Falke*—Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. B. I—II. Gütersloh, 1896 und 1897; 3) особенно *Келомъ*: Буддизмъ и Христианство, русск. перев. проф. *Орнатскаго*, Киевъ, 1894 изд. 2-е. Краткая исторія вопроса объ отношеніи между Христианствомъ и Буддизмомъ—у *Hardy*, op. cit., 110 folg.

настроение, предраполагавшее основателя Буддизма именно къ такому, то-есть отрицательно-спектическому или, точнѣе, *нигилистическому* отношенію къ бытію и дѣйствительности? ⁴.

Міръ посюсторонній есть фактъ. Міръ потусторонній есть утвержденіе вѣрующей мысли, своего рода догматъ. Фактъ можно отрицать лишь фактически, — выступленіемъ изъ него. Вѣрованіе, догматъ, мысль можно отрицать лишь теоритически, — подавленіемъ или угашеніемъ ея въ своемъ сознаніи. Обѣ эти формы *нигилизма* мы дѣйствительно и видимъ въ Индіи, въ эпоху возникновенія Буддизма.

Съ одной стороны, — отрицаніе міра посюсторонняго отрицаніе фактомъ, — мы видимъ въ отечествѣ Буддизма, въ эпоху его возникновенія, господство симптоматическаго равнодушія къ жизни вообще, оскуднѣнія всякихъ живыхъ интересовъ, всего яснѣе выразившееся во всеобщемъ стремленіи людей бѣжать изъ селеній, семей, бросивъ всѣхъ и все ⁵. Конечно, отчасти это было *прямымъ слѣдствіемъ*

⁴ *Радикально-нигилистическій* характеръ Буддизма съ особенною силою и ясностію указалъ *Эдуардомъ-фонъ-Гартманомъ* въ замѣчательной, посвященной специально Буддизму, главѣ его книги: *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* (Ss. 318 folg. по первому изд., Berlin 1882), гдѣ Гартманъ называетъ Буддизмъ „абсолютнымъ иллюзионизмомъ“ и вмѣстѣ *радикальнымъ атеизмомъ* (см. у насъ дальше). Точку зрѣнія Гартмана на Буддизмъ, какъ доктрину нигилистическую, раздѣляетъ и извѣстный историкъ Ламайзма, *Ваддель* (*Waddell*) — *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, London, 1895, 121: as a philosophy Buddhism thus seems to be an *Idealistic Nihilism etc.*, — при чемъ, однако, Ваддель обосновываетъ свой термъ совершенно независимо отъ Гартмана.

⁵ См. *Oldenberg, Buddha etc.*, Ss., по русск. перев., стр. 9—10 и 48—51, *passim*. „Въ влажной, роскошной, богато одаренной природой тропической странѣ Ганга“, — пишетъ Ольденбергъ, — „народъ, организація котораго развилась въ болѣе холодныхъ странахъ, скоро потерялъ всякую юношескую силу. Люди и народы быстро созрѣли въ этой странѣ, точно тропическія растенія, и потому скоро заснули тѣлесно и духовно. Индусы рано отвернулись отъ того, что всегда поддерживаетъ народную свѣжесть и юность, отъ труда и борьбы за отечество, государство и право. *Идея свободы*, со всѣми ея жизненными, хотя часто и смертоносными, вліяніями, въ Индіи оставалась неизвѣстной и непонятной, челоуѣческая воля не должна была вмѣшиваться въ міровой порядокъ Брамъ, каковыи былъ естественный законъ кастъ... Индусамъ *были и остаются чужды галие жгучіе* интересы и идеалы, захватывающіе самыя глубокія стороны всякой здоровой народнои жизни. *Дѣятельность и воля* задавлены мышленіемъ. А когда разрушается внутреннее равновѣсіе, когда теряется естественное отношеніе между духомъ и реальнымъ міромъ, тогда и мышленіе не имѣетъ болѣе силы, чтобы охранять здоровую духовную жизнь народа. Весь реальный міръ казался индусу не имѣющимъ дѣиы сравнительно съ тѣми рамками, въ которыхъ двигалась его фантазія. И образы этой фантазіи росли

распространенія Браманизма, который, какъ мы знаемъ ⁶, реко-

въ тропической странѣ безформенные и чрезмѣрные и со страшной силой обратились въ концы-концовъ противъ своего творца. Для него настоящій міръ, прикрытый мечтательными образами, оставался невѣдѣннымъ; ему онъ не могъ довѣрять; надъ нимъ онъ не могъ властвовать.

„Святая земля Ведъ, отечество ведійской поэзіи и ведійскаго мышленія, находилась на западѣ. Востокъ получилъ Веды и Браманство отъ болѣе развитого духовно запада, и этотъ чуждый ему элементъ не только перешелъ въ его плоть и кровь. *Атмосфера востока совершенно дружна; какъ языкъ предпочитаетъ мягкую букву л твердому западному г (LaJa—царь вм. gajā), такъ и весь характеръ народный свободенъ. Брамановъ тамъ меньше, а князей и народа больше. Движеніе, начавшееся на западѣ, здѣсь теряетъ многія изъ своихъ фантастическихъ абстрактныхъ чертъ и вмѣстѣ съ этимъ теряетъ, можетъ быть, смѣлое величіе и рѣзкую послѣдовательность идей,—но за то выигрываетъ въ народной силѣ; вопросы, занимающіе на Западѣ прежде всего школы и духовную аристократію націи, на востокѣ дѣлаются главными вопросами для всего народа. Здѣсь мало заботятся о мистическомъ Единомъ Цѣломъ браманской метафизики, но за то тѣмъ опредѣленнѣе выступаетъ на первый планъ представленіе о страданіи всего сущаго, о нравственномъ воздаяніи, о чистотѣ духа, объ искупленіи. И... совѣсть не одни бѣдные и убитые и даже, главнымъ образомъ, не они искали въ монашескомъ отъяніи освобожденія отъ пороковъ міра... Отказываясь отъ міра, чтобы найти миръ душевный, убѣгали отъ безцѣльности существованія, которому не выучились давать основу въ трудахъ и борьбѣ для цѣлей, стоящихъ этихъ трудовъ и борьбы. Богатые и знатные, еще болѣе, чѣмъ бѣдняки и простой народъ; юности не жившіе, но уже утомленные жизнью еще болѣе, чѣмъ старики, которымъ нечего уже ждать отъ жизни; женоцнми и днюшкми—оставляютъ дома и надеваютъ монашеское платье. Вездѣ мы видимъ картины борьбы, которая въ то время должна была происходить ежедневно, между людьми, стремящимися къ самоотреченію и между удерживающими ихъ родителями, супругой и дѣтми. Рассказываются подвиги непобѣдимой силы воли людей, умѣвшихъ, несмотря на всякія сопротивленія, разрывать свои связи съ свѣтской жизнью. Такіе люди бродятъ по чужбинѣ и находятъ кровь на владѣнцахъ, въ оставленныхъ домахъ, подъ деревьями; многіе почитаютъ ихъ, а другіе бьютъ, бросаютъ камнями, травятъ собаками.*

„Во многихъ мѣстахъ появляются учителя, *которые, независимо отъ ведійской традиціи, ищутъ новыхъ путей къ искупленію; у учителей не было недостатка въ ученикахъ, примыкавшихъ къ нимъ во время ихъ странствованій по странѣ. Подъ защитой абсолютнѣйшей вѣротерпимости, которая когда-либо существовала, образовывались секты за сектами. Ниганта, „освобожденные отъ узъ“, Ачелака, „обнаженные“, и разныя другія общины жонховъ и монахинь—и въ среду ихъ вступила молодая община Будды. Этихъ людей, добровольно поступившихъ въ духовное сословіе, въ отличіе отъ урожденныхъ духовныхъ людей, отъ Брамановъ, называли „Самана“⁶, т. е. аскеты:*

⁶ См. выше, стр. 479 слѣд.

мендовали своимъ послѣдователямъ подъ старость удаляться въ дѣса и пустыни. Но еще болѣе это было его *косвеннымъ* слѣдствіемъ,—протестомъ противъ Браманизма, частице противъ созданнаго имъ соціального гнета, съ его непереходимымъ кастовымъ разслоеніемъ, съ его низведеніемъ судровъ, чандаловъ и паріевъ, на уровень существъ, абсолютно ниже-человѣческихъ, существъ настолько низкихъ и жалкихъ, что имъ отказано было даже въ тѣхъ благахъ, которыя даетъ религія. Лучше совсѣмъ не жить, говорилъ себѣ индеецъ эпохи возникновенія Буддизма, чѣмъ жить *такъ*, въ такихъ печальныхъ соціальныхъ условіяхъ или,—если уже до времени все же неизбѣжно жить въ этомъ худшемъ изъ міровъ, который весь «объять пламенемъ» золь и страданій, который принципиально есть зло,—то, во всякомъ случаѣ, нужно жить гдѣ-нибудь вдали отъ этого міра, въ уединеніи. И это тѣмъ болѣе, что это отреченіе отъ мнимыхъ благъ жизни и оно одно, способно *уравнять*, хоть до нѣкоторой степени, всѣхъ людей и стереть тѣ унизительныя различія между ними, которыя положилъ кастическій строй. Нужно перенестись въ ту атмосферу,

такъ Будда назывался *Самана-Готамма*, учениковъ его называли „Саманами, слѣдующими за *сыномъ Сакіевъ*“. Вѣроятно, многія изъ древнихъ сектъ Самановъ приписывали своему учителю такія же догматическія свойства, которыя позже приписывали Буддисты основателю своей общины. *Человѣкъ изъ племени Сакіевъ* былъ не единственный и не первый, котораго чтили въ Индіи, какъ „познающаго“ (Buddha) или какъ „побѣдителя“ (Jina); онъ былъ только одинъ изъ многочисленныхъ спасителей и учителей боговъ и людей, которые тогда проходили съ проповѣдью по всей странѣ въ монашескомъ платьѣ.

„Пути искупленія, по которымъ эти учителя вели своихъ вѣрующихъ, были чрезвычайно разнообразны; мы имѣемъ объ этомъ только едва ли безпристрастные отчеты Буддистовъ и Джайна. Такъ, были аскеты, жившіе въ самоистязаніяхъ, принимавшіе пищу только черезъ долгіе промежутки времени, не мывшіеся, никогда не садившіеся, спавшіе на терновомъ ложѣ; были приверженцы вѣры въ очистительную силу воды, думавшіе освободиться отъ всякаго грѣха состоянними омовеніями; иные стремились къ состоянію духовнаго самоуглубленія и старались отдѣлаться отъ всякаго воспріятія чувственныхъ реальностей и проникнуться чувствомъ „безконечности пространства“ или „безконечности разума“ и т. д. Между разными такими святыми людьми, естественно, появлялись и диковинные святые; такъ разсказываютъ, напримѣръ, о святомъ „пѣтухѣ“, обѣтъ котораго состоялъ въ томъ, что онъ клевалъ свою пищу, какъ пѣтухъ, да и вообще во всемъ подражалъ этой птицѣ. Другой святой того же рода жилъ какъ „коровій святой“. Буддистскіе отчеты доставляютъ намъ вообще не мало описаній различнаго рода святыхъ того времени, изъ которыхъ очень немногіе были настолько счастливы, чтобы не *одѣлать* свою святость *смѣшной*“.

которою дышалъ индеецъ эпохи возникновенія Буддизма, пережить и прочувствовать его жизневраждебныя настроенія и—тогда мы поймемъ, что лишь очень тонкая грань отдѣляла это настроеніе отъ жизневраждебной, радикально-нигилистической догматики Буддизма, какъ онъ задуманъ и намѣченъ его основателемъ⁷.

Съ другой стороны,—отрицаніе міра потусторонняго,—мы видимъ въ отечествѣ Буддизма, въ эпоху его возникновенія, такую нездоровую умственную атмосферу, которою рѣшительно нельзя было дышать.

И здѣсь опять двойное вліяніе Браманизма: прямое и косвенное. Во-первыхъ, свое ученіе о мірѣ потустороннемъ, о Брамъ-Атманѣ, Браманизмъ эсотерическій довелъ къ этому времени до такой subtilности, до такой неувимости, что Божество (=небоги *не-божественное*) теперь мыслилось уже почти, какъ отрицаніе бытія, почти какъ ничто. Во-вторыхъ, Браманизмъ эсотерическій, слившійся съ вѣрованіями массъ,—и при томъ, главнымъ образомъ, аборигеновъ, которые, въ мѣстахъ возникновенія и первоначальнаго распространенія Буддизма, держались особенно стойко, массъ, съ ихъ примитивною демонологіею и фетишизмомъ,—превратился въ конгломератъ такихъ причудливыхъ, нелѣпыхъ и дикихъ суевѣрій, такъ опуталъ народную душу различными измышленіями магии и волшебства, что для челоуѣка мыслящаго такая атмосфера была совершенно невозможна⁸. Такимъ образомъ, мысль эпохи была заключена въ мучительныя тиски альтернативы: или ничтожество утонченнаго идеализма, сводящаго потусторонній міръ къ простому отрицанію посюсторонняго, или удупливая, парализующая мышленіе и волю, атмосфера суевѣрій, различныхъ магическихъ формулъ, заклинаній... И опять мы видимъ, что лишь очень тонкая грань отдѣляетъ умственныя настроенія эпохи отъ скепτικο-нигилистическаго отношенія къ потустороннему міру, какимъ заявилъ себя, открыто и рѣшительно, Буддизмъ. Если, въ самомъ дѣлѣ, тотъ міръ таковъ, какъ его изображаетъ Браманизмъ эсотерическій, то имъ дорожить *безтолечно*⁹: ибо чѣмъ же, въ концѣ-концовъ, *такое* бытіе міра поту-

⁷ Эта сторона вопроса хорошо разъяснена у *Hardy*, *op. cit.*, Ss. 7—15 (особенно 13).

⁸ Ср. *Horkins*: *The religions of India*, pp. 242—279 (*The popular brahmanic faith etc.*).

⁹ Эдвинъ Арнольдъ, въ своей книгѣ: „Свѣтъ Азии“ (перев. въ стихахъ *Теодорова*, М. 1895), тонко отмѣчаетъ зарожденіе въ принцѣ Сиддхартѣ, будущемъ Буддѣ, его атеизма именно на этой почвѣ, осложненной пессимисти-

сторонняго лучше его небытія? Если же міръ потусторонній та-
ковъ, какимъ его изображаетъ Браманизмъ экзотерическій и его
власть надъ этимъ, посюстороннимъ міромъ выражается именно
въ томъ, въ чемъ ее видятъ браманисты-экзотерики,—въ этихъ
заклинаніяхъ, магін и т. д., то просто *недостойно* человѣка въ-
рять во все это: ибо зачѣмъ же въ концѣ-концовъ, унижать себя
до такого неразумія? И вотъ мы видимъ, въ эпоху возникновенія
Буддизма, радикальное *устраненіе* отъ всѣхъ и всякихъ вопро-
совъ о потустороннемъ, совершенное *равнодушіе* къ нимъ пре-
существенной ими мысли ¹⁰.

чекими мотивами. „Вѣра въ боговъ, не исключая и Брамъ, *нищета*, потому
что они не заявляютъ о себѣ помощью человѣку въ страданіяхъ“—вотъ зерно
атеизма, зарождавшася въ будущемъ Буддѣ:

Кто изъ этихъ боговъ милосердъ, справедливъ?
И кому помогли эти боги!
Такъ за что жъ имъ молитвы и нажити нивъ,
И жрецы, и почетъ, и чертоги?
Для чего же взывать къ Вишну, Сивѣ, къ другимъ,
Если всѣ они глухи, безстрастны?
Жертвы тонуть безслѣдно, какъ въ воздухѣ дымъ,
А молитвы и слезы напрасны!
И могло ли кого-нибудь это спасти
Отъ болѣзни, отъ слезъ, отъ мученья,
Отъ отравы любви, отъ камней на пути,
Отъ морщинъ, сѣдины, одряхлѣнья?..
И могло ли отъ смерти спасти навсегда?
Дать разбитому сердцу—отраду?
Мать могла ли родить безъ страданій когда
За молитвы и жертвы въ награду? (Стр. 78—79).
Вопль міра не тронуть боговъ непреклонныхъ.
Такъ гдѣ же, гдѣ помощь найти!
Иль боги настолькоъ безпомощны сами,
Что помощь имъ также нужна?!
Къ нимъ люди взываютъ, брядая цѣпляя,—
Небесная твердь холодна!
Ужель я на помощь не бросаюся бѣ страстно,
Когда бы былъ въ силахъ помочь!
Какъ Брама, весь міръ сотворившій такъ властно,
Отбросилъ твореніе прочь?!
Вѣдь онъ всемогущъ! Почему же бездушно
Забить онъ дитя свое могъ?
Иль Брама—не благъ и глядитъ равнодушно
На міръ? Но тогда онъ—не Богъ! (Стр. 66—67).

¹⁰ Вражда Гаутамы-Будды ко всякимъ разсужденіямъ и спорамъ о мірѣ
потустороннемъ, о вопросахъ метафизическихъ, ко всякой вообще „филосо-

Итакъ, оба господствующія настроенія, насъвозь проникающія Буддизмъ,—скептико-отрицательное отношеніе къ мірамъ: и этому и тому,—мы имѣемъ предъ собою въ наличности уже въ до-буддійскую эпоху или, точнѣе, въ эпоху возникновенія Буддизма. Дѣло, впрочемъ, отнюдь не ограничивалось одними «настроеніями». Нѣтъ: эти настроенія частично уже переходили въ связныя и законченныя міровоззрѣнія.

Такихъ міровоззрѣній, сродныхъ Буддизму, по проникающимъ ихъ настроеніямъ и основнымъ мотивамъ мысли, два: *Санкья-философія* и *Джайнизмъ*. Именно эти системы мысли,—если только, въ данномъ случаѣ, о «системахъ» можно говорить,—и слѣдуетъ разсматривать, какъ *переходныя ступени и промежуточныя звенья* между Браманизмомъ и Буддизмомъ.

Несмотря на отдѣльные протестующіе голоса нѣкоторыхъ (сравнительно немногочисленныхъ, впрочемъ) ученыхъ (Максъ Мюллеръ, Ольденбергъ), въ настоящее время можно, кажется, разсматривать, въ качествѣ прочно установленной научной гипотезы, положеніе (за него Кольбрукъ, Бюрнуфъ, Уильсонъ, Лассенъ, Бартеlemi-сент-Илеръ, Веберъ, Шрёдеръ и др.), что именно філософія Санкьи служила одною изъ переходныхъ ступеней между общимъ настроеніемъ эпохи, созданнымъ, прямо и косвенно, Браманизмомъ, съ одной стороны, и—Буддизмомъ, съ другой; что именно она служила, такъ сказать, «вторымъ источникомъ» для послѣдняго (первымъ оставалось настроеніе эпохи)¹¹.

Въ самомъ дѣлѣ, сравнительный анализъ обѣихъ системъ, детально выполненный въ недавнее время проф. Гарбе¹², съ очевидностію показываетъ, что между філософіею Санкьи и ученіемъ Буддизма есть цѣлый рядъ весьма поучительныхъ «совпаденій». Не говоря уже объ общемъ обѣимъ этимъ «системамъ» идей отрицаніи Божества (въ этомъ пунктѣ между обѣими «системами» различіе развѣ лишь въ степени, но не въ существѣ),—мы находимъ «совпаденія» и въ другихъ, не менѣе существенныхъ пунктахъ, а именно въ ученіи: 1) о радикальномъ злѣ бытія и жизни; 2) о страданіи, какъ основномъ законѣ существо-

фія“ и особенно искусственной, *школьной* философіи, хорошо обрисована (съ обильными ссылками на памятники и извлеченіями изъ нихъ) у *Дальмана* (Joseph Dahlmann: Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berlin, 1898, ss. 13—74).

¹¹ Проф. Гарбе, см. «Введеніе» къ переводу *Луннаго Семта Санкья-истины* (перев. г. Герасимова).

¹² Op. cit.

ванія; 3) о бесполезности культа и преступности кровавыхъ жертвъ, заставляющихъ убивать живыя существа и тѣмъ причинять имъ страданія; 4) о вѣчномъ становленіи, какъ основномъ законѣ существованія («бытія, сущаго нѣтъ, а есть только становящееся»); 5) о цѣли уничтоженія, какъ конечной и возжелѣнной цѣли существованія и, въ частности, какъ о верховной цѣли философскихъ стремленій, руководимыхъ «мудростію». Даже самая форма обѣихъ «системъ» представляетъ много поразительнаго сходства: тамъ и здѣсь одинаковая склонность къ «счислительной философіи» и терминологіи (*жизнь преградъ, семь элементовъ, восьмичленный путь* и т. д.,—все непременно точнымъ счетомъ); тамъ и здѣсь одни и тѣ же образы и сравненія (напр., образъ переправы изъ океана мірской жизни въ гавань спасенія и пр.).

Словомъ, и по существу и по формѣ сходство между философіею Санкьи и вѣроученіемъ Буддизма поразительное. Ясно, что это—продукты одного и того же настроенія, одного и того же духа, одной и той же эпохи и при томъ, въ такомъ соотношеніи, что, какъ выражается осторожный Гарбе, Буддизмъ «занимаетъ положеніе, по отношенію къ которому менѣе рѣшительная точка зрѣнія Санкьи-философіи *имѣетъ полный видъ второстепенности быть предшествующею*»¹³.

Но еще вѣроятнѣе зависимость первоначальнаго Буддизма отъ Джайнизма. За это говорятъ уже не одни только «совпаденія» (хотя это, конечно, аргументъ очень вѣскій), но и весьма вѣроятное, въ настоящее время доказанное почти съ несомнѣнностію¹⁴, отношеніе Гаутамы, основателя Буддизма, къ Нигантѣ

¹³ Гарбе, по перев. г. Герасимова, стр. 66.

¹⁴ Несомнѣнны, во всякомъ случаѣ, два факта: 1) основатели Джайнизма и Буддизма были современниками, при томъ первый старшимъ (годъ смерти Наландутты, съ точностію неизвѣстный, во всякомъ случаѣ раньше года смерти Гаутамы, то-есть 480—477 г. до Р. Хр.,—см. *Hardy*, op. cit., S. 47—48, 92—93); 2) памятники, какъ джайнистскіе, такъ и буддійскіе, ставятъ основателей обѣихъ «ересей» въ связь и именно, какъ учителя и ученика.—Вопросъ объ отношеніи Буддизма къ Джайнизму имѣетъ въ наукѣ свою, и очень длинную, исторію (ср. у *Hardy*, 89—90 и *Kuenen*, op. cit., 269). Однако, въ настоящее время, повидимому, уже окончательно возобладало мнѣніе о генетической зависимости Буддизма отъ Джайнизма. Особенное значеніе въ данномъ отношеніи представляетъ специально этому вопросу посвященная монографія *De-Miloué: Essai sur la religion de jainas*, помѣщенная въ *Le Muséeon*, t. III, 1884, p. p. 182—208. Ср. *ею же*: 1) *Le Buddhisme, son histoire, ses dogmes, son extention, et son influence sur les peuples, chez lesquels il s'est répandu*; 2) *Histoire des religions de l'Inde*, p. 97—98.

Натапуттѣ, основателю Джайнизма, *какъ ученика къ учителю*. Сопоставляя историческія условія возникновенія Джайнизма и Буддизма (въ одно и то же время и въ одной и той же мѣстности) съ несомнѣнными чертами ихъ внутренняго сходства, мы приходимъ къ убѣжденію, что Джайнизмъ и Буддизмъ относятся между собою приблизительно такъ же, какъ снимки (фотографическіе) не вполне удавшійся и удавшійся. Каждая «система» или, точнѣе, каждая религиозная секта, каждая «ересь», была проникнута однимъ и тѣмъ же, общимъ вѣку, носившимся какъ бы въ воздухѣ, настроеніемъ. Но одна выразила его такъ, что лишь сравнительно немногіе признали это выраженіе вѣрнымъ и на немъ успокоились. Другая же оказалась въ несравненно большемъ соотвѣтствіи съ подлинникомъ, обнаружила несравненно больше вниманія и чуткости не только къ *характернымъ, индивидуальнымъ* чертамъ духовной фізіономіи своего вѣка, но можно сказать, въ извѣстныхъ отношеніяхъ и до извѣстной степени, уловила въ нихъ и общія, постоянныя черты естественнаго человѣка, почему и нашла себѣ несравненно большее число адептовъ не только среди современниковъ, но и во всемъ естественномъ человѣчествѣ, — сдѣлалась религіею *постулятивно-«универсальною»* ¹⁵, въ томъ смыслѣ этого выраженія-термина, какъ онъ разъясненъ нами выше, и съ тѣми ограниченіями, какія были тамъ указаны.

Джайнизмъ выступаетъ предъ нами съ такою подвижною и неустойчивою фізіономіею, что уловить его *индивидуальныя* черты очень трудно. «Было бы слишкомъ большою смѣлостью»,—говорить о Джайнизмѣ Бартъ ¹⁶,—«взять на себя изложеніе и подробное сужденіе объ ученіи, которое извѣстно намъ только, какъ средняя отвлеченная величина». Тѣмъ не менѣе *основныя черты* этой ереси, этого сектантскаго вѣроученія все же достаточно опредѣленны и, поскольку онѣ опредѣленны, мы видимъ въ нихъ большое сходство съ чертами Буддизма.

И прежде всего—*сходна жизнь самихъ основателей*: тотъ и другой проходятъ три ступени (домашняя жизнь, уединеніе, ради подвиговъ самоусовершенствованія и, наконецъ, насажденіе «открытаго» ими ученія, простирающагося до погруженія въ нирва-

¹⁵ См. *Пролетомены*, гл. I.

¹⁶ Бартъ: Религія Индіи, перев. подъ ред. кн. С. Трубецкаго, М. 1897, стр. 158.

ну). Далѣе, представляютъ полное сходство и основные «догматы» Джайнизма и Буддизма и не только сходство, но отчасти даже и тожество. А именно тамъ и здѣсь мы видимъ скептико-отрицательное отношеніе къ ученію о Божествѣ, простирающееся даже до запрещенія произносить имя Божіе, и тѣмъ болѣе указывать на Божество, какъ на причину того или другаго явленія («не говори: Богъ посылаетъ дождь, но—дождь идетъ изъ воздуха»); 2) указаніе, какъ на верховную цѣль всѣхъ стремленій, на спасеніе изъ водоворота полной страданій жизни *чрезъ знаніе*; 3) общій Джайнизму и Буддизму характеръ этики, этики *не-дѣланія*, съ существенно отрицательнымъ, запретнымъ смысломъ заповѣдей, хотя по своему, какъ выраженіе *основныхъ постулатовъ естественнаго, нравственнаго сознанія*, весьма замѣчательныхъ («не убивай», «не лги», «не кради», «не прелюбодѣйствуй», «не пригвѣйся къ собственности», то-есть «не будь любостяжателемъ»).

Правда, и при этихъ существенныхъ чертахъ сходства, между Джайнизмомъ и Буддизмомъ все же остается различіе и при томъ не только въ подробностяхъ вѣроученія, но и въ самомъ характерѣ и духѣ, проникающемъ обѣ «ереси». Основатель Джайнизма все еще слишкомъ браминтъ, все еще слишкомъ проникнутъ ригоризмомъ браманстической аскезы, доходящей порою до одобренія и чуть ли не до рекомендаціи, въ тяжелыхъ обстоятельствахъ жизни, истязаній себя до самоумерщвленія, даже прямого убійства¹⁷. Вообще онъ все еще слишкомъ удерживается на браманстической почвѣ, чтобы проникнуться тою свободою въ отношеніи къ традиціи, тѣмъ своего рода либерализмомъ и при томъ *вызывающимъ* либерализмомъ, какимъ характеризуется Буддизмъ, даже первоначальный,—Буддизмъ основателя и его ближайшихъ учениковъ. Но съ другой стороны, какъ видимъ, это различіе между двумя «ересями» есть лишь различіе въ индивидуальности, въ духѣ, въ характерѣ, а не въ самыхъ догматахъ, не въ основномъ направленіи «еретической» жизни,—тамъ и здѣсь, и въ Джайнизмѣ и въ Буддизмѣ существенно сходной.

Такая зависимость основателя Буддизма, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, не только отъ «духа времени», но даже и отъ опредѣленныхъ *типовъ религиозной мысли*, складывавшихся подѣ

¹⁷ Hardy, op. cit., 96.

влияніемъ этого «духа времени» у передовыхъ представителей эпохи, естественно ослабляетъ нашъ интересъ къ жизни Гаутамы - Будды: ибо, очевидно, въ возникновеніи Буддизма *общее, родовое* имѣло гораздо большее значеніе, чѣмъ *индивидуальное*. И если тѣмъ не менѣе жизнь самого основателя буддизма все же не можетъ быть совершенно оставлена нами безъ вниманія, то не потому, что она важна для насъ своими подробностями ¹⁸, но единственно потому, что наглядно показываетъ, какими путями это *родовое* и *общее* воплощалось въ *индивидуальное*, — какимъ образомъ религиозное сознаніе эпохи переносило свой, въ извѣстномъ смыслѣ априорный, идеалъ на отдѣльныхъ избранниковъ, которымъ суждено было стать основателями новыхъ религій, и въ частности на Гаутаму-Будду. Говоря иначе, жизнь Гаутамы-Будды важна для насъ, при нашей постановкѣ исторіи религій и въ частности исторіи Буддизма, лишь со своей внутренней стороны, — поскольку *внутренняя логика* сказаній объ этой жизни служить для насъ показателемъ того направленія, въ какомъ шло религиозное сознаніе Индіи изучаемой нами эпохи и въ какомъ оно носило своихъ *новыхъ идеаловъ*.

II.

Логика сказаній о жизни основателя Буддизма.

Критика, какъ извѣстно, строго различаетъ въ сказаніяхъ о жизни Гаутамы Будды *дѣйствительную исторію* и *легенду*. Различеніе безусловно необходимое, такъ какъ въ «исторіи» Гаутамы Будды на сказаніяхъ о дѣйствительныхъ фактахъ, несомнѣнно, напластовалась масса легендарныхъ наслоеній.

Однако, чрезвычайно трудно въ каждомъ данномъ случаѣ рѣшить, гдѣ кончается исторія и гдѣ именно начинается легенда:

¹⁸ Опустить эти послѣднія, при своемъ историко - критическомъ анализѣ вѣроученія Буддизма, мы считаемъ тѣмъ болѣе для себя позволительнымъ, что онѣ подробно передаются и въ существующихъ на русскомъ языкѣ курсахъ исторіи религій, — какъ общихъ (преосв. Хрисанова, Шантени де-ля-Соссей и др.), такъ и специально посвященный религіямъ Индіи (*Вартъ, Беттани и Дулакъ*), такъ, наконецъ и особенно, въ книгахъ, специально посвященныхъ именно Буддизму (*Ольденбергъ, Беллогъ*). Изъ новѣйшихъ отбѣтнмъ довольно тщательно и по хорошимъ источникамъ составленную книгу г. Подгорбунскаго: Буддизмъ, его исторія и основныя положенія его ученія. Иркутскъ, 1900 (№ 3, Трудовъ Восточно-Сибирскаго Отдѣла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества).

ибо въ жизни Гаутамы-Будды,—человѣка, въ своемъ родѣ, несомнѣнно гениальнаго, — много дѣйствительности, похожей на легенду и, наоборотъ, много легендарнаго, перешедшаго въ дѣйствительность. Если Сенаръ ¹⁹ и Кернъ ²⁰ несомнѣнно ошибались, находя въ сказаніяхъ о жизни Гаутамы-Будды *лишь* легенду, одну изъ безчисленныхъ вариаций *солнечнаго мифа*, то ошибка ихъ состояла не въ томъ, что они примѣняли къ объясненію этихъ сказаній легенду, мифъ, а въ томъ, что они пользовались *не тою легендою и не тѣмъ мифомъ*, какими слѣдовало. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь *солнечный мифъ*, если и имѣлъ значеніе въ исторіи религіознаго сознанія Индіи, то, какъ мы видѣли выше, развѣ лишь *въ одинъ изъ трехъ* моментовъ перваго, древнѣйшаго періода индійской религіи, извѣстнаго подъ именемъ Ведаизма. Въ позднѣйшей же исторіи не только *солнечный мифъ*, но и всякій мифъ вообще поблѣднѣлъ. Мѣсто его заступила легенда, которая имѣла уже не натуралистическую, но иную, историко-соціологическую и культурно-психологическую, основу. И мы знаемъ, чѣмъ именно въ эпоху возникновенія Буддизма и преимущественно въ той мѣстности, гдѣ онъ возникъ, питалась эта легенда. Ея герой носилъ уже не солярныя, вообще не натуралистическія черты, но другія, психологическія или, точнѣе, *антропо-теологическія* (зарожденіе идеи человѣка-бога). Онъ, Согласно идеаламъ эпохи, долженъ и самъ пробудиться и другихъ пробудить отъ сна, въ который погружено человечество, греящееся тяжелымъ, кошмарнымъ сномъ, — сномъ о мнимой дѣйствительности, поскользнувшейся ли то, или потусторонней. Онъ долженъ побѣдить искушенія и соблазны, влекущія къ этой призрачной и кошмарной дѣйствительности. Словомъ, онъ долженъ быть «джина» (побѣдитель) и «будда» (пробужденный), — долженъ быть *выпечеловѣкъ*, *сверхчеловѣкъ*, *человѣко-богъ* или *сомо-богъ*. И поиски религіознаго сознанія эпохи, естественно, были направлены именно въ эту сторону.

¹⁹ *Senart: Essai sur la légende du Buddha. Paris, 1875 и 1882.* Остроумный анализъ этого „опыта“ см. у *Oldenberg'a, Buddha etc., S. 82 folg.* (по 3-му изд.). Ольденбергъ самъ указываетъ (82) на совпаденіе своихъ критическихъ замѣчаній, во всемъ существенномъ, съ замѣчаніями *Вебера*.

²⁰ *Heinrich Kern: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, aut. Uebersetzung von Jacobi, B. I (Leipzig, 1882), Ss. 296—335—Betrachtungen über die Buddha-Legende.*

Внутреннюю логику настроенія изучаемой нами эпохи можно, для наглядности, изложить въ слѣдующей схематической формѣ:

Major. Долженъ быть герой-«освободитель», герой-«спаситель» человечества, полубогъ или, точнѣе, человѣко-богъ, который *долженъ* обладать, какъ своими существенными признаками, силою побѣждать искушенія и соблазны, влекущія къ призрачной дѣйствительности и, пробудившись самъ, *долженъ* разбудить отъ кошмарнаго сна и другихъ, — словомъ, долженъ быть «джина» и «будда» (имена сначала нарицательныя и, въ изучаемую нами эпоху, довольно широко распространенныя).

Minor. Вотъ такіе-то и такіе-то люди, повидимому, обладаютъ этими признаками и, тогда какъ относительно нѣкоторыхъ людей, по видимости подходящихъ подъ этотъ идеалъ, эта видимость скоро разсѣвается и оказывается призрачною, — относительно другихъ (Натапутта, Гаутама), она остается и оправдывается всею ихъ жизнью, дѣлами и ученіемъ.

Conclusio. Они, слѣдовательно, и суть подлинныя искомыя и возжеланныя герои-«побѣдители», «пробужденные», «спасители» и т. д.

Таковъ былъ по преимуществу и прииць Сиддхарта, мудрецъ изъ рода Шакіевъ (Шакья-Муни), извѣстный такъ же подъ именемъ Гаутамы или, повднѣе, Гаутамы-Будды²¹.

Если бы сказанія о жизни Гаутамы-Будды были сплошною легендою, совершенно лишенною исторической основы, — какъ это склонны принимать нѣкоторые ученые, впадающіе въ данномъ случаѣ въ мало понятный гиперкритицизмъ, — тогда мы имѣли бы предъ собою въ исторіи Буддизма совершенно невѣроятный фактъ вліянія на умы миллионовъ людей чистаго вымысла. Если бы, съ другой стороны, дѣйствительная исторія Гаутамы не имѣла ничего общаго съ легендарными сказаніями о немъ, то мы имѣли бы предъ собою опять-таки въ высокой степени невѣроятный случай чисто произвольнаго перенесенія религіознымъ сознаниемъ, — пусть даже наклоннымъ къ миеологизированію, — сказаній, совсѣмъ несогласныхъ съ дѣйствительностію, на дѣйствительное, историческое лицо. Нѣтъ. Если Гаутама-Будда выдѣленъ религіознымъ

²¹ Какъ извѣстно, основатель Буддизма имѣлъ множество различныхъ именъ, изъ коихъ важнѣйшія: *Сиддхарта*, *Гаутама*, *Шакья-Муни*, *Татамата*, *Бодисатва*, *Будда* или *Гаутама-Будда*. См. подробное объясненіе этихъ именъ у *Barthélemy Saint-Hilaire: Le Buddha et sa religion*, Paris, nouv. éd. 1862, pp. 73—78.

сознаніемъ изъ числа всѣхъ, довольно многочисленныхъ въ изучаемую нами эпоху «джиновъ» и «буддъ», то несомнѣнно потому, что между традиціонною, вѣками слагавшеюся легендою желаннаго героя-«спасителя», въ которой тревожная эпоха выразила всѣ свои чаянія и надежды, и самимъ Гаутамомъ, его характеромъ и жизнію, ученіемъ и проповѣдію, оно усмотрѣло сходство. И вотъ предъ нами опредѣляется реальная задача: *найти въ подлинной исторіи Гаутамы черты совпаденія съ традиціонною легендою.*

Этимъ вопросъ объ историко-психологической возможности возвышенія человѣка, Гаутамы, въ челоѣко-бога, Гаутаму-Будду, — возможность, фактически осуществленная въ исторіи Буддизма, — по нашему мнѣнію, ставится въ правильныя, можетъ быть единственно правильныя условія рѣшенія. И необходимость идти въ трудномъ вопросѣ о подлинной и легендарной частяхъ исторіи Гаутамы-Будды, именно этимъ путемъ заявляетъ о себѣ тѣмъ съ большею настоятельностью, что и здѣсь, какъ въ вопросѣ о преемственности фазисовъ Веданзизма, историкотекстуальныя и внѣшне-хронологическія данныя все еще оказываются настолько шаткими, что полагаться на нихъ въ высокой степени затруднительно и, притомъ, не только въ настоящее время, но можетъ быть и во времена послѣдующія.

Что же именно мы должны разсматривать въ исторіи Гаутамы-Будды, какъ *историческую основу легенды?*

При всемъ различіи въ сказаніяхъ о жизни Гаутамы-Будды (часто даже въ различныхъ редакціяхъ одного и того же сказанія); въ нихъ есть нѣсколько существенныхъ пунктовъ, въ которыхъ всѣ они согласны. Очевидно, именно эти пункты мы и должны разсматривать какъ историческій утокъ, на которомъ фантазія, особенно позднѣйшая, выводила узоры прихотливой легенды.

Такъ, прежде всего, всѣ источники согласно отмѣчаютъ въ Гаутамѣ, уже и въ то время, когда онъ былъ принцемъ Сиддхартомъ, глубокую, природную наклонность къ неутѣшному пессимизму. Понятные мотивы заставляли, при этомъ, сказателей, съ возможною тщательностію и преувеличеніями, разрисовывать роскошь той обстановки, въ какой возросъ «принцъ Сиддхарта». Въдѣ чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, роскошнѣе была окружающая обстановка, чѣмъ больше было въ жизни принца соблазновъ и житейскихъ примамокъ, тѣмъ, конечно, больше долженъ былъ возрасти, въ глазахъ

последователей Будды, подвигъ его рѣшимости оставить всю эту роскошь, чтобы искать путей, ведущихъ къ «пробужденію» отъ кошмарнаго сна и «спасенію». И вотъ мы видимъ, что сказанія обставляютъ жизнь его дѣтства и ранней молодости самыми заманчивыми перспективами. Все, наводящее на раздумье о серьезной сторонѣ жизни, съ ея суровыми законами, отъ принца удалено, отчасти самыми условіями жизни въ роскошномъ дворцѣ, отчасти искусственно—навлѣреннымъ и притомъ чрезвычайно заботливымъ отвлеченіемъ его вниманія ото всякихъ жизневраждебныхъ впечатлѣній. Только случай помогаетъ ему узнать, что существуютъ на свѣтѣ болѣзнь, старость, смерть... Но за то, когда, съ помощію этой случайности, принцъ узнаетъ, наконецъ, обо всемъ этомъ, то его отвращеніе отъ жизни,—хотя въ роскоши и довольствѣ, но съ постоянною перспективою болѣзней, старости и смерти,—принимаетъ острую форму рѣшительнаго и рѣзкаго протеста. И то, въ чемъ другіе видятъ источникъ удовольствій (припомнимъ хотя бы рассказъ о томъ, какъ принцъ однажды проходилъ мимо спящихъ танцовщицъ и какія при этомъ онъ получилъ впечатлѣнія!),—то въ немъ лишь ускорило рѣшимость покинуть домъ своего владѣтельнаго отца, со всею его роскошью, со всѣми его приманками и соблазнами, покинуть семью, жену и сына, чтобы стать *отшельникомъ*, какъ многіе другіе въ то время, отчасти пресыщенные жизнью, отчасти неудовлетворенные тѣмъ режимомъ, который былъ созданъ крайностями кастоваго разслоенія общества.

Не менѣе согласно, далѣе, источники говорятъ о неудовлетворенности со стороны принца Сиддхарты, теперь уже «аскета Гаутамы», учителями *изъ числа браминовъ*. Логика сказанія и здѣсь опять таки, какъ и въ первомъ случаѣ, конечно, совершенно ясна. Сказателямъ необходимо было показать, иллюстрировать соответственными подробностями, что ихъ религіозный герой, «побѣдитель» и «пробужденный», есть герой *совершенно особаго типа*, не имѣющій ничего общаго съ Браманизмомъ и браминами, такъ сказать переросшій ихъ. Ибо иначе, то—есть если бы Гаутама былъ таковъ же, какъ и всѣ брамины,—то какъ онъ могъ бы сдѣлаться исключительнымъ «джинной» и «буддой», какъ могъ бы «спасать другихъ отъ тѣхъ золь, въ которыхъ, прежде всего если не главнымъ образомъ и исключительно, были повинны именно брамины? И вотъ сказаніе влагаетъ въ уста «аскета Гаутамы» слова, которыя, свидѣтельствуя объ его неудовлетворен-

ности учителями-браминами (отъ которыхъ онъ «ушелъ»), сверхъ того показываютъ, въ какомъ именно направленіи лежалъ его положительный идеалъ: браминъ для него не тотъ, кто рожденъ въ семьѣ брамина, но тотъ, кто имѣетъ свойства человѣка «пробужденнаго», «побѣдителя» и т. д., такъ что браминномъ можетъ быть всякій, независимо отъ его принадлежности къ той или другой кастѣ²².

Третья черта, въ указаніи на которую существуетъ согласіе между различными сказаніями о жизни Гаутамы Будды, есть указаніе на его борьбу со злымъ началомъ. Что въ этомъ пунктѣ легенда имѣетъ подъ собою реальную основу—это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію. Ибо, безъ сомнѣнія, для религіознаго «героя» и реформатора, какимъ являлся въ индійскомъ религіозномъ собраніи Гаутама, была необходима такая борьба и при томъ очень сосредоточенная. И прежде всего, была необходимая борьба съ самимъ собою, чтобы покинуть условія жизни въ роскоши и довольствѣ, ради жизни отшельника, странника и аскета. Необходима была, далѣе, борьба и для того, чтобы порвать съ традиціоннымъ образомъ жизни и мысли, представителями котораго являлись брамины. Необходимо, наконецъ, было герою народно-религіозной легенды бороться со всѣмъ тѣмъ злымъ, со всѣми тѣми обольщеніями и чарами, которыя раскинуты вокругъ человѣка повсюду, куда хватаютъ глазъ и ухо, гдѣ существуютъ воспринимаемыя формы и звуки, гдѣ есть форма (пространственность) и тѣлесность, обусловливающія страданія живыхъ существъ,—словомъ необходимо было бороться съ *Марою* злымъ, существомъ богоравнымъ (по могуществу), царемъ смерти, если и не вѣчнымъ, то единственно потому, что въ системѣ Буддизма вообще нѣтъ мѣста для понятія вѣчности, такъ какъ все, по этому мировоззрѣнію, подвержено измѣненію, непрестанному становленію, все течетъ и преходяще. И, конечно, именно герой легенды долженъ былъ выдержать особенно ожесточенную борьбу съ этимъ всеобщимъ и страшнымъ врагомъ,—злымъ Марою.

По тонкому замѣчанію Ольденберга²³, «въ буддійской духов-

²² См. объ отношеніи Гаутамы-Будды къ вопросу о браминахъ: 1) *Dhammapadam*, 383—423 (кто истинный браминъ?), по переводу г. Герасимова („Путь къ истинѣ, изреченія буддійской нравственной мудрости“, М. 1898), стр. 95—100; 2) *Сутта-Нипата*, 283—314 (какимъ не долженъ быть истинный браминъ), по переводу г. Герасимова (М. 1899), стр. 62—65.

²³ Op. cit., русск. перев. *Николаева*, стр. 244.

ной поэзіи не имѣется красокъ и крупныхъ чертъ для обрисовки грандіозной фигуры «Люцифера» и потому она «разсказываетъ лишь маленькія, по-дѣтски выдуманныя исторіи о нападеніяхъ Мары». Однако, самъ основатель Буддизма, въ данномъ отношеніи, представляетъ весьма понятное исключеніе. Легенда изображаетъ борьбу Гаутамы-Будды съ Марою въ чертахъ крупныхъ и рельефныхъ, драматизируя ее, обставляя хорошо разсчитанными, со стороны дѣйствія на воображеніе, указаніями на характерныя подробности. Сначала Гаутама выдерживаетъ борьбу лично за себя одного—съ обольстительными дочерьми Мары, въ которыхъ религіозная фантазія олицетворила три смертныхъ грѣха: желаніе, страсть и похоть. Потомъ, когда было выдержано это искушеніе, легенда заставляетъ Гаутаму-Будду выдержать другое, уже не за себя лично, не въ качествѣ простаго смертнаго, подверженнаго кознямъ Мары злаго, но въ качествѣ именно героя—«побѣдителя», героя—«спасителя» другихъ. Мара искушаетъ его возможностью теперь же, не приступая къ проповѣди своего ученія, «войти въ нирвану»; но Гаутама отклоняетъ это искушеніе, потому что именно въ проповѣди другимъ для него вся суть дѣла... Но замѣчательно, что эта драматизація борьбы Гаутамы съ злымъ началомъ находится лишь въ позднѣйшихъ памятникахъ и (за исключеніемъ развѣ лишь одного, довольно неяснаго, мѣста) отсутствуетъ въ древнѣйшихъ (палійскихъ)²⁴. Отсюда, конечно, совершенно законно можетъ и долженъ быть сдѣланъ тотъ выводъ, что въ этой драматизаціи «религіозная поэзія», повинуваясь *пастулятамъ* религіознаго сознанія и прислушиваясь къ отдаленной общечеловѣческой традиціи, шла гораздо дальше исторической дѣйствительности, хотя и имѣла въ послѣдней точкѣ отправление²⁵.

²⁴ *Олденбертъ*, *op. cit.*, 67.

²⁵ Генеалогія Мары хорошо разъяснена, вслѣдъ за *Виндшмемъ* (см. ниже), у *Олденберта* (*op. cit.*, стр. 40—41, 242—243). Объ отношеніи буддійскихъ сказаній о Марѣ къ Евангельской исторіи искушеній см. у *Ernst'a Windisch'a*: *Mara und Buddha*, Leipzig, 1895—Сар. XV (*Die Christliche Versuchungsgeschichte*, S. 214—219). Ср. специальную монографію *Türck'a*: *Erweckung der Seelenfreiheit durch Christus und Buddha* (въ его книгѣ: *Der geniale Mensch*, Berlin, 1898, ss. 207—252). Свой тезисъ Виндшмемъ формулируетъ такъ: *Die Versuchungsgeschichte in den Evangelien und die Marallegende dürfen nur als parallele Erscheinungen aufgefasst werden* (S. 219). Ср. обстоятельное обсужденіе вопроса у *Келлона*: *Буддизмъ и Христіанство* (русскаго пер. проф. *Орнатскаго*, 2-е изд., Кіевъ, 1894, стр. 107—115). Черты сход-

Есть, кроме отмѣченныхъ нами пунктовъ, и другіе, относительно которыхъ въ сказаніяхъ существуетъ согласіе и которые, поэтому, мы имѣемъ право разсматривать, какъ выраженіе подлинной, дѣйствительной исторіи Гаутамы-Будды. Таково сказаніе о послѣдователяхъ и ученикахъ Будды, о его характерной (впрочемъ, достаточно таки безславной — отъ свиного мяса) смерти и т. д. Но эти пункты, какъ ни характерны они сами по себѣ, въ смыслѣ интересныхъ подробностей, не представляютъ интереса для выясненія внутренней логики исторіи сказаній о Гаутамѣ-Буддѣ.

Гораздо интереснѣе и важнѣе для насъ тѣ, такъ сказать, *продолженія* земной исторіи Гаутамы-Будды, — въ обоихъ направленіяхъ и *до начала* этой исторіи и *послѣ* ея окончанія, — въ которыхъ легенда, созданная «религіозною поэзією», уже совершенно покинула почву дѣйствительности. Правда, и здѣсь историческая дѣйствительность, повидимому, все еще остается *точкою отправленія*. Такъ, для религіозной поэзіи мало того дѣйствительнаго факта, что Гаутама происходилъ изъ славнаго рода Шакьевъ, что онъ былъ сыномъ именитаго раджи и — вотъ она указываетъ ему высшее происхожденіе, небесное, предваряя самое его рожденіе чудесами и знаменіями (схожденіе бѣлаго слона во чрево Майи, матери Сиддхарты и пр.). Ей мало сдѣлать Гаутаму-Будду «побѣдителемъ» страшнаго Мары, мало просто драматизировать эту борьбу и — вотъ она обставляетъ борьбу съ Марою декоративною торжественностію, различными характерными подробностями. Наконецъ, ей уже не только мало, но она прямо смущена безславною смертью Гаутамы-Будды и вотъ, — даже вопреки общимъ основамъ метафизики Буддизма, — она окружаетъ ее ореоломъ небснаго безсмертія, съ перспективою постояннаго и непрерывнаго восхожденія Гаутамы въ достоинство человека-бога, до высшаго Будды, Ади-Будды включительно. Для всего этого, говоримъ, дѣйствительная исторія Гаутамы еще могла давать точку отправленія. Но, конечно, послѣдняго мотива для этой переработки дѣйствительной исторіи Гаутамы, въ цѣляхъ его высшаго про-

ства въ буддйскомъ сказаніи объ „искушеніи“ (впрочемъ, не существенны) съ Евангельскимъ. Келлогъ именно объясняетъ, съ одной стороны, общечеловѣческимъ сознаніемъ (постулятомъ) необходимости борьбы „искушителя“ челоѣчества со злымъ началомъ, а съ другой — столь же общечеловѣческою традиціею, имѣющею свой источникъ въ первоначальномъ Откровеніи.

славленія, въ легендарную мы должны искать не въ фактахъ изъ жизни реформатора, но въ *постулятахъ* самаго религіознаго сознанія: «спаситель», «побѣдитель», «пробужденный» *долженъ быть*, по требованію (постулату) естественнаго религіознаго сознанія, такимъ или приблизительно такимъ, какимъ его рисуетъ легенда, и вотъ почему, даже цѣною рокового противорѣчія съ самимъ собою, Буддизмъ, отрицающій въ принципѣ міръ потусторонній, продолжаетъ, однако же, именно въ немъ, то-есть за гробомъ земную исторію Гаутамы-Будды—до безконечности...

Такимъ образомъ, сказаніе о жизни Гаутамы, взятое въ цѣломъ и чертахъ общихъ, есть продуктъ двухъ факторовъ: исторической основы,—слишкомъ, впрочемъ, неопредѣленной и подвижной, допускающей широкую возможность переработки,—и вплетенной въ эту ткань системы постулатовъ естественнаго религіознаго сознанія. Легендарный образъ Будды есть не что иное, какъ отраженіе въ «религіозной поэзіи» Буддизма обонхъ этихъ факторовъ, варьирующее сообразно эпохѣ, народности, исповѣдующей Буддизмъ, и личнымъ особенностямъ «сказателей»-авторовъ исторіи Гаутамы-Будды.

Здѣсь мы снова, и съ еще бѣльшею ясностію, убѣждаемся въ въ той *принципіальной противоположности Буддизма Христіанству*, на которую указали выше.

Подобно тому, какъ въ отношеніи къ идеѣ спасенія Буддизмъ,—хотя онъ и созналъ ее съ ясностію бѣльшею, чѣмъ какая-либо изъ естественныхъ религій,—долженъ оставаться лишь *при одномъ чисто отрицательномъ постулатѣ*, такъ какъ онъ отрицаетъ потусторонній міръ, *черезъ который* единственно можетъ быть осуществлено спасеніе изъ этого: такъ точно, и въ отношеніи къ личности своего основателя, онъ такъ же обреченъ оставаться лишь при одномъ отрицательно-безсильномъ постулатѣ его божественности (точнѣе *человѣкобожія*), такъ какъ для Буддизма принципиально не существуетъ и самаго Первоисточника божественности, силою Котораго человѣкъ Гаутама могъ бы возвыситься, если и не на ступень измышленнаго Буддизмомъ *человѣка-бога*, то въ достоинство богоугоднаго человѣка. При внѣшнемъ сходствѣ, такимъ образомъ, мы видимъ между Буддизмомъ и Христіанствомъ принципиальную и радикальную противоположность.

Здѣсь ясно выступаетъ предъ нами, въ естественномъ религіозномъ сознаніи, *постулатъ* религіозной истины. Но еще яснѣе—его неизбѣжная и радикальная ограниченность.

III.

Основная тенденція первоначальнаго Буддизма и планъ нашего дальнѣйшаго анализа буддѣйскаго вѣроученія.

Между религіями, обязанными своимъ происхожденіемъ *совокупной работѣ многихъ умовъ* (каковы въ исторіи Индіи Ведаизмъ и Браманизмъ), и религіями, обязанными своимъ происхожденіемъ *отдѣльными личностямъ*, единичнымъ основателямъ (каковъ Буддизмъ), есть одно, въ формальномъ отношеніи очень существенное, различіе: тамъ, въ религіяхъ, по своему происхожденію, такъ сказать, коллективныхъ, послѣдующій процессъ совершается *аналитически*; здѣсь же, въ религіяхъ, по своему происхожденію индивидуалистическихъ, онъ совершается *синтетически*. Въ самомъ дѣлѣ, въ коллективныхъ религіяхъ, въ исторію религіознаго сознанія, новою религіею разомъ вводится масса идей, представленій и образовъ, которые не только довольно слабо между собою связаны, но часто стоятъ другъ къ другу даже въ прямомъ противорѣчій, вслѣдствіе чего позднѣйшій процессъ здѣсь состоитъ именно въ томъ, чтобы *аналитически разложить* эту неоднородную массу и чрезъ то выдѣлить изъ религіознаго сознанія все инородное (это, именно, какъ мы видѣли, и выполняютъ наприм., относительно Браманизма философскія школы). Напротивъ, въ религіяхъ индивидуалистическихъ по своему происхожденію, новою религіею въ исторію религіознаго сознанія сначала вводится обыкновенно сравнительно очень простое и несложное зерно, которое лишь въ ряду послѣдующихъ поколѣній, подъ вліяніемъ ихъ работы, осложняется другими идеями, представленіями и образами, вслѣдствіе чего здѣсь дальнѣйшая работа идетъ уже въ направленіи противоположномъ, совершается *синтетически*.

Именно благодаря этому, позднѣйшая исторія Буддизма является не анализомъ его содержанія, не его очищеніемъ, исправленіемъ или хотя бы только упрощеніемъ, но скорѣе затемненіемъ, искаженіемъ и во всякомъ случаѣ осложненіемъ.

По словамъ проф. Васильева, самъ Будда «не училъ никакимъ идеямъ, исключая, какъ о потребности отвергнуть все мірское»³⁶.

³⁶ *Васильевъ*, проф. китайск. яз.: „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература“, ч. I, стр. 90.

Мы знаемъ теперь, что это—не совсѣмъ точное опредѣленіе точки зрѣнія самаго основателя Буддизма, по меньшей мѣрѣ *не полное* выраженіе сущности произведенной имъ религіозной реформы: онъ училъ *не только* «о потребности отвергнуть все мірское», но еще и о потребности отвергнуть мысль о всемъ потустороннемъ, училъ забыть *о томъ міръ*. Если же мы соединимъ оба эти тезиса, то получимъ полное и точное выраженіе сущности ученія Гаутамы-Будды,—выраженіе сущности *первоначальнаго Буддизма*.

Однако, позднѣйшій Буддизмъ такъ осложнилъ это ученіе,—въ формѣ отдѣльныхъ положеній («сутрѣ» или «суттѣ» то-есть краткихъ двухъ-и трех-словныхъ строчекъ), бесѣдъ, рѣчей, болѣе или менѣе связанныхъ, болѣе или менѣе философскихъ и мистическихъ трактатовъ, — что не даромъ Буддизмъ считаетъ ихъ корзинами: «три корзины»,—*Трипитака!*²⁷ И конечно, въ этихъ «корзинахъ», почти уже совершенно затерялось то маленькое идейное зерно доктрины, которое можно считать подлиннымъ ученіемъ самого Гаутамы-Будды.

Такимъ образомъ, для историковъ возникаетъ очень трудная, едва ли когда-нибудь вполне разрѣшимая, задача — критически отдѣлать отъ первоначальнаго Буддизма позднѣйшія наслоенія. Къ счастью, намъ нѣтъ необходимости слѣдить за прихотливыми изгибами той разграничительной, между первоначальнымъ и позднѣйшимъ Буддизмомъ, линіи, которую, съ затратою громаднаго труда и массы тонкихъ соображеній, пытается провести современная критика памятниковъ Буддизма. Для нашей цѣли — для выясненія сущности Буддизма, какъ одного изъ трехъ основныхъ моментовъ въ развитіи индійскаго религіознаго сознанія—совершенно достаточно общаго различія Буддизма первоначальнаго и позднѣйшаго, что мы и отмѣчаемъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, въ своемъ дальнѣйшемъ анализѣ его вѣроученія.

Сущность первоначальнаго Буддизма и вмѣстѣ путь къ выходу изъ него въ Буддизмъ позднѣйшій Вл. С. Соловьевъ, съ своею обычною точностію и опредѣлительностію, выразилъ въ слѣдующей формѣ:

²⁷ Знаменитая буддійская *Трипитака* — три сборника, буквально именно три корзины священныхъ книгъ—состоитъ: 1) изъ *Сутр* (буддійское евангеліе, содержащее легенды изъ жизни Шакья-Муни и его нравоучительныя проповѣди); 2) *Виняи* (уставы первоначальной буддійской церкви) и 3) *Абидармы* (буддійская метафизика).—См. въ „Приложеніи“, *Примѣчаніе 22-е*.

«Первоначальный индійскій Буддизмъ можетъ быть сведенъ къ тремъ главнымъ идеямъ: надъ безмѣрнымъ полчищемъ индійскихъ боговъ онъ вознесъ человѣка, *самобога* Будду, собственнымъ подвигомъ добывающаго себѣ значеніе абсолютнаго верховнаго существа; безконечному ряду загробныхъ скитаній онъ положилъ предѣлъ идеаломъ безусловнаго покоя—нирваны; наконецъ, указавъ общій для всѣхъ людей путь спасенія въ погашеніи воли и въ кроткомъ отношеніи ко всему живущему, Буддизмъ разомъ наносилъ ударъ и ритуализму браминской религіи съ ея сложною системою жертвъ и моленій, и вѣдическому физическому аскетизму индійскихъ святыхъ и подвижниковъ, и принципиальному безправію низшихъ кастъ.

«Но возвышаясь надъ національною религіею Индіи, Буддизмъ не отрицалъ, однако, ея положительныхъ основъ. Ставя Будду выше всѣхъ боговъ, онъ тѣмъ самымъ признавалъ ихъ существованіе, подтверждалъ дѣйствительность многобожія, отводя ему только второстепенное мѣсто; изыскивая пути для прекращенія загробныхъ скитаній, Буддизмъ свидѣтельствовалъ о своей вѣрѣ въ загробный міръ со всѣми его различіями; наконецъ, придавая особую важность исполненію нравственнаго закона, религія Будды не отрицала и матеріальнаго богопочитанія, она даже подарила азіатскому Востоку новый культъ различныхъ реликвій—въ небывалыхъ дотошъ размѣрахъ.

«Извѣстно, что исповѣданіе правовѣднаго буддиста уже съ раннихъ временъ стало выражаться въ краткой формулѣ: вѣрую въ Будду, вѣрую въ религиозный законъ (*дарму*), вѣрую въ церковь (*саму*). Такимъ образомъ новая религія вовсе не ограничивалась однимъ правоученіемъ, а содержала въ себѣ сѣмена положительныхъ религиозныхъ вѣрованій, которыя и не замедлили развиться»²⁰.

Но что же именно мы должны разсматривать, какъ то *идейное зерно*, изъ котораго развились или, точнѣе,—такъ какъ въ Буддизмѣ, говоря строго, не было органическаго развитія идей,—вокругъ котораго наслоились, съ теченіемъ времени, различныя религиозныя вѣрованія?

Буддизмъ, какъ мы сказали выше, изъ всѣхъ естественныхъ религій по преимуществу можетъ быть названъ *религіею спасенія*. «Какъ великое міровое море»,—говоритъ одинъ текстъ,—«имѣетъ

²⁰ Вл. С. Соловьевъ: „Китай и Европа“ (*Русское Обозрѣніе*, 1890, апрѣль, стр. 768).

лишь одинъ вкусъ, вкусъ соли, такъ и это ученіе имѣеть лишь одинъ вкусъ, *вкусъ спасенія*²⁹. И дѣйствительно Буддизмъ, и именно Буддизмъ первоначальный, совершенно чуждъ религіозной метафизики и насевозь проникнуть *тенденцію практическою*. Его знаменитыя «святныя» или «благородныя» истины (четыре) запечатлѣны именно такимъ характеромъ. Онѣ направлены, исключительно и всецѣло, къ избавленію человѣка отъ зла и страданій жизни. Не даромъ же всегда у буддистовъ, какъ въ древнія, такъ и въ новыя времена, эти истины сравнивались съ четырьмя основными приемами лѣченія тѣлесныхъ болѣзней или, лучше, съ четырьмя главными частями медицинской науки. Какъ болѣзнь тѣлесную нужно сначала (1) констатировать, затѣмъ (2) понять въ ея причинахъ, чтобы (3) знать, каково должно быть ея лѣченіе и (4) какія именно пригодны для этого средства, — такъ и изъ этихъ четырехъ «святыхъ» или «благородныхъ» истинъ первая, такъ сказать, констатируетъ самый недугъ («страданіе»), вторая выясняетъ его причины («происхожденіе»), третья указываетъ возможность избавленія отъ недуга («упраздненіе» или «устраненіе») и, наконецъ, четвертая—средства для этого («путь»)³⁰.

«Четыре святныя истины» Буддизма настолько полно исчерпываютъ его сущность, во всѣхъ основныхъ моментахъ, и съ другой стороны настолько точно, уже самымъ своимъ порядкомъ, выражаютъ внутреннюю логику буддійскаго вѣроученія, что для анализа этого послѣдняго намъ рѣшительно нѣтъ необходимости избирать какой-либо другой планъ: изложенія и критическаго разъясненія этихъ «четырекъ святыхъ истинъ» и именно въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ онѣ перечисляются въ буддійскихъ памятникѣхъ, для нашей цѣли вполне достаточно.

²⁹ У Hardy, op. cit., 50.

³⁰ Kern, op. cit., I, 468—9.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Первая «святая» истина Буддизма: «все въ пламени»,
«бытіе—страданіе».

I.

Мнѣнія ученыхъ.

Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ: такъва первая истина Христіанства.

Христіанинъ *знаетъ*, что та дѣйствительность, среди которой онъ живетъ, есть бѣдная и несовершенная дѣйствительность, полная зла и сраданій («міръ во злѣ лежитъ»). Но онъ *въруаетъ*, что за нею и надъ нею есть дѣйствительность иная, дѣйствительность блаженной жизни въ Богѣ, Который есть Творецъ и Отецъ всего сущаго. Христіанинъ *знаетъ*, что въ мірѣ и жизни, его собственной и другихъ людей, много неразумнаго, слѣпнаго, стихійнаго и темнаго, обусловленнаго грѣхомъ чловѣка. Но онъ *въруаетъ*, что даже и въ этой, столь неразумной, повидимому, жизни есть смыслъ, отъ вѣка сокровенный въ предвѣчномъ Словѣ, воплотившемся, «насъ ради чловѣкъ»,—въруаетъ въ это и живетъ этою вѣрой, и въ этой вѣрѣ для него весь смыслъ его жизни.

Не такъва первая «святая истина» Буддизма: она составляетъ прямую и радикальную противоположность первой истинѣ Христіанства.

Въ началѣ было Безмолвіе, и Безмолвіе было въ Пустотѣ Небытія, и Безмолвіе было Небытіе: такъ можно было бы, въ видѣ антитезы первой истины Христіанства, формулировать первую истину Буддизма, и эта формула, если не вполнѣ по буквѣ (отчасти, впрочемъ, и по буквѣ), то вполнѣ по духу и смыслу совпадаетъ съ текстами буддійскихъ священныхъ памятниковъ.

И буддистъ, какъ и христіанинъ, знаетъ, что земная дѣйствительность есть несовершенная дѣйствительность, полная зла и страданій («бытіе есть страданіе», или иначе — «все въ пламени»,—такъ выражена первая истина). Но онъ *не вѣруеть* въ существованіе дѣйствительности высшей, дѣйствительности жизни божественной, ибо *не вѣруеть* и въ существованіе самого Бога, *не вѣруеть*, что существуетъ конечный смыслъ и верховная цѣль жизни. Вотъ почему, если для него и есть какая-либо цѣль жизни, то развѣ лишь отрицательная: бѣгство изъ этой призрачной и бессмысленной, полной горечи, бѣды и страданій, дѣйствительности, чрезъ погруженіе въ нирвану небытія.

Такое толкованіе и изложеніе первой «святой истины» Буддизма можетъ показаться страннымъ. Но—повторяемъ—если не по буквѣ, то *во всякомъ случаѣ* по духу и смыслу оно вполне согласуется съ текстами и началами буддійскаго вѣроученія. И что это такъ—доказывается замѣчательнымъ согласіемъ въ этомъ пунктѣ ученыхъ изслѣдователей Буддизма, которые, съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ его памятники сдѣлались имъ доступны, стойко держатся именно такого пониманія исходной точки буддійскаго религіознаго міросозерцанія.

Такъ, *Вутке*, въ своей извѣстной *Исторіи язычества*, пишетъ:

«Истинная сущность всего существующаго (по ученію Буддизма) есть Небытіе, Ничтожество. Предположеніе міра есть не Божество, не Первосила, но абсолютная Пустота, чистое Ничто. Все произошло отъ Ничто, чрезъ Ничто, и снова возвратится въ Ничто, ибо и изначала ничтожно. Все суета и въ небѣ и на землѣ. И сами небо и земля суета. И на облакахъ рушащагося міра царить лишь вѣчно пребывающее Небытіе»¹.

Столь же рѣшительно и опредѣленно высказывается по занимающему насъ вопросу и другой, не менѣе *Вутке*, авторитетный изслѣдователь Буддизма, *Кёппенъ*.

«Буддизмъ»,—пишетъ *Кёппенъ*,—«есть не только атеизмъ безъ Бога, но и атеизмъ безъ природы. На мѣсто Брами и природы у него становится Пустота и Призрачность (*Wesenlosigkeit*) или, какъ сказали бы мы, Ничто. . . . Міръ возникаетъ изъ Пустоты. Все пусто—безъ субстанціи и существенности. Все, что есть или кажется существующимъ, состоитъ изъ Ничто, существуетъ въ Ничто и снова возвратится въ Ничто. Ничто есть начало и ко-

¹ Dr. Adolf Wuttke: *Geschichte des Heidenthums*, 2-ter Theil, S. 525.

нець, исходный пункт и цѣль, корень и плодь. Все же, что лежитъ между этими началомъ и концомъ, все это—обманъ»².

Съ тѣхъ поръ, какъ были высказаны эти взгляды на первую и основную «истину» Буддизма, въ пониманіе и изложеніе ея не было внесено никакихъ существенныхъ измѣненій. Напротивъ, ученые твердо стоятъ на той мысли, что Буддизмъ радикально нигилистиченъ уже въ самыхъ своихъ исходныхъ пунктахъ.

Съ одной стороны, Буддизмъ несомнѣнно не признаетъ Божества, какъ *духовнаго* Первоисточника и Первоначала бытія, ибо,—какъ справедливо замѣчаютъ современные ученые изслѣдователи Буддизма,—самъ Гаутама Будда и его правовѣрные ученики держались, вмѣстѣ съ философами школы Санкья, того взгляда, что бытіе Божества «не доказано и недоказуемо»³. Съ другой стороны, они не признавали въ основѣ бытія и *матеріальнаго* первоначала, какъ дѣлали и дѣлаютъ это матеріалисты всѣхъ вѣковъ, такъ какъ все матеріальное и чувственное считали порожденіемъ общечеловѣческаго невѣдѣнія, призракомъ, иллюзіей⁴.

Такимъ образомъ, философія Буддизма въ основѣ своей есть именно *нигилизмъ*: «все возникло изъ Ничто, есть въ сущности Ничто и возвратится въ Ничто».

Таково, говоримъ, согласное мнѣніе изслѣдователей Буддизма. Только въ сравнительно-недавнее время сдѣлана попытка доказать, что такое пониманіе и толкованіе буддизма несостоятельно. Правда, эта попытка исходитъ отъ извѣстнаго и довольно авторитетнаго въ области индологіи *Ольденберга*. Но вѣдь и сильнымъ умажь порою свойственно высказывать слабые аргументы. То же случилось на этотъ разъ и съ Ольденбергомъ.

Вотъ что пишетъ знаменитый индологъ по занимающему насъ вопросу:

«Широко распространенное пониманіе находитъ средоточный пунктъ Буддизма въ мысли, что истинная сущность всего суще-

² Carl Friedrich Köppen: *Die religion des Buddha und ihre Entstehung*, Berlin, 1857, B. I. S. 214—215.

³ Sir Monier-Williams: *Buddhism in its connection with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity*, London, 1889, p. 107.

⁴ Joseph Dahlmann: *Buddha, ein Culturbild des Ostens*, Berlin, 1898, 2-ter Vortrag. Ср. Bastian: *Der Buddhismus, als religions-philosophisches System*, Berlin, 1893, S. 20.—Искіе и доказательныѣ выставленное здѣсь положеніе опредѣлится предъ нами ниже, при раскрытіи (въ гл. III) второй „святой“ истины Буддизма.

ствующаго есть *Ничто*. Одно *Ничто* справедливо. И если міръ, который насъ окружаетъ или кажется окружающимъ, не совсѣмъ ничтоженъ, если ему можно усвоить нѣкоторое, хотя бы лишь совершенно пустое и призрачное, бытіе, которое нельзя отрицать, — то именно въ этомъ-то и заключается несчастіе и неправда, ибо правда принадлежитъ одному *Ничто*. Неправда должна быть упразднена, и мы должны этому содѣйствовать. Бытіе, которое возникло изъ Ничто и чрезъ Ничто, должно снова возвратиться въ Ничто, ибо оно изначала и по природѣ своей ничтожно.

«Вотъ странное заблужденіе», — продолжаетъ Ольденбергъ, — «эта догадка о томъ, чѣмъ Буддизмъ будто бы долженъ быть. Кто обращаетъ вниманіе не на спекуляціи позднѣйшихъ столѣтій, но на то, съ чѣмъ знакомятъ насъ, какъ съ проповѣдію самого Будды и вѣрою его общины, общины монаховъ-нищихъ, древнѣйшія преданія, тотъ не найдетъ въ нихъ ни одной изъ этихъ мыслей о *Ничто*, — ни въ формѣ высказанной прямо, ни въ формѣ молчаливаго предположенія... Если этотъ міръ, будучи взвѣшенъ буддистами, найденъ ими очень легкимъ, то причина этого заключается не въ томъ, что онъ есть нѣчто обманчивое и призрачное, въ сущности же своей есть пустое Ничто, но единственно въ томъ, что онъ несетъ въ себѣ страданіе и только страданіе»⁵.

Такова сущность возраженій Ольденберга противъ установившагося въ наукѣ пониманія и изложенія первой «истины» Буддизма. Однако, это возраженіе, какъ видимъ, чисто-отрицательнаго характера.

Ольденбергъ хочетъ сказать, что первоначальный Буддизмъ интересовался исключительно практической стороною вопроса, видѣлъ неправду существованію міра исключительно въ томъ, что въ своей основѣ и сущности, онъ ничтоженъ. Поэтому де и нельзя найти въ древнѣйшихъ текстахъ указаній на теорію существеннаго ничтожества міра, — его возникновенія изъ Ничто, чрезъ Ничто, *обязывающаго* его и возвратится въ Ничто.

Такъ. Въ древнѣйшихъ памятникахъ, въ раскрытой и ясно изложенной формѣ, нѣтъ такого пониманія первой «истины» Буддизма. Но въ *такой* формѣ ея тамъ и быть не могло. Ибо особен-

⁵ Hermann Oldenberg: *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 3-te Auflage, Berlin, 1897, S. 240—241.

ность первоначального Буддизма, между прочимъ, въ томъ именно и состоитъ, что онъ систематически уклонялся отъ «свѣтей философіи».

И, тѣмъ не менѣе, зерно ученія,—въ формѣ нераскрытой, молчаливо предполагаемой,—несомнѣнно таится уже и въ этихъ памятникахъ, какъ и во всемъ строѣ мысли первоначального Буддизма, предполагается его, такъ сказать, внутреннюю логику. И что это такъ — это всего яснѣе доказывается тѣмъ, что въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, который уже пересталъ систематически чуждаться философіи и началъ стремиться облечь свои вѣрованія въ болѣе или менѣе ясную логическую форму, ученіе о пустотѣ было изложено не только съ видимостію философской глубины и основательности, но были указаны и методы, *какъ достигнуть* пониманія этой сущности міра, какъ погрузиться,—сначала своимъ созерцаніемъ, а затѣмъ и всѣмъ существомъ своимъ,—въ Ничто.

Вотъ какъ излагаетъ это замысловатое ученіе о пустотѣ, какъ сущности бытія, нашъ знаменитый знатокъ позднѣйшаго буддизма, проф. *Васильевъ*:

«Идея о пустотѣ есть понятіе субъективное и вмѣстѣ трансцендентальное. Съ одной стороны, это есть то, что мы отыскиваемъ въ каждомъ предметѣ отдѣльно, какъ нѣчто самобытное, самостоятельное, прочное, независимое отъ формы: въ этомъ случаѣ она есть и не есть, существуетъ, какъ бытіе отрицательное или противоположное всему видимо-существующему, которое уже само становится несуществующимъ въ отношеніи къ этому бытію. Съ другой стороны, это есть то отвлеченное и истинное бытіе, которое существуетъ во всемъ, ни въ чемъ не заключааясь и все заключаая въ себѣ, хотя и ничего не содержа. Однимъ словомъ, это объектъ, сходный съ субъектомъ, и объектъ, который какъ скоро входитъ въ наше мышленіе, уже становится чѣмъ-то субъективнымъ,—слѣдовательно, то, что невообразимо, не можетъ быть предметомъ цѣли и стремленія.

«Когда умъ возносится до нѣкоторой абстрактности, въ которой его уже не можетъ сопровождать здравый критическій смыслъ, онъ предается какому-то упоенію, въ которомъ не можетъ дать себѣ отчета, но которое составляетъ для него необыкновенную прелесть. Онъ не хочетъ воротиться назадъ, безотчетно носится въ хаосѣ отвлеченности и говоритъ самымъ непонятнымъ языкомъ. Въ такомъ видѣ должны мы смотрѣть на ученіе о пустотѣ. Намъ

ученіе это представляется подъ именемъ *Праджнапарамиты*, то-есть мудрости, переводящей на тотъ берегъ Салсары (этого міра), и въ этомъ смыслѣ орудіе сливается съ самымъ средствомъ и цѣлю. *Праджнапарамита* и учитъ васъ разсуждать объ отвлеченной идеѣ и содержитъ въ себѣ это ученіе. Идея о пустотѣ есть вмѣстѣ и отчетъ или выводъ нашего разума и то, что должно составить огнищѣ его ингредиентъ и руководить имъ... Здѣсь слѣваются всѣ противорѣчія: положительное и отрицательное здѣсь составляютъ тождество... Теперь является совершенно новый взглядъ на всѣ предметы, которые входили въ ученіе.

«Мірѣ или Салсара не потому долженъ быть предметомъ отверженія, что онъ мучителенъ, что все въ немъ мучительно, но потому, что онъ пустъ и что, слѣдовательно, въ немъ нѣтъ ни одной точки, на которую умъ могъ бы достойно обратить свое вниманіе, на чемъ бы онъ могъ покоиться» ⁶.

Итакъ, пустота и ничтожество внесены Буддизмомъ, такъ сказать, въ самое сердце вещей. Не въ томъ, поэтому, смыслъ первой «истины» Буддизма, что міръ, какъ утверждаетъ Ольденбергъ, полонъ зла и страданій, хотя формула и звучитъ такъ, но именно въ томъ, что, въ основѣ своей, міръ пустъ и совершенно ничтоженъ, въ явленіи же призраченъ и иллюзоренъ. Или, говоря точнѣе, міръ потому именно и полонъ зла и страданій, что въ самой сущности своей онъ призраченъ, пустъ и ничтоженъ.

Мысль буддистовъ, въ разработкѣ ученія о *первой* «святой истинѣ», шла именно въ этомъ направленіи.

Сначала (въ первоначальномъ Буддизмѣ) былъ установленъ внѣшній фактъ: преизобиліе въ мірѣ зла и страданій.

Затѣмъ стали отыскивать причину этого факта, при чемъ оказалось, что она заключается въ радикальной пустотѣ и существованномъ ничтожествѣ міра, въ которомъ, именно по этому самому, нѣтъ и быть не можетъ мѣста ни для чего положительнаго, ни для какихъ радостей, ни для какого счастья и даже ни для какихъ надеждъ. Человѣкъ въ сущности ничто, лишь призрачное явленіе. Міръ призраченъ. И за міромъ одни призраки, среди которыхъ какимъ-то непостижимымъ образомъ уберегается отъ призрачности лишь одинъ Будда. Но и онъ не можетъ обрадовать и утѣшить своихъ послѣдователей ничѣмъ инымъ, кромѣ надежды на погруженіе въ Нирвану...

⁶ В. Васильевъ, проф. китайскаго языка. *Буддизмъ, его догматы, исторія и литература*. Спб. 1857, стр. 120—123, passim.

Позднѣйшіе же учителя Буддизма, — какъ бы въ противовѣсъ этой послѣдней, хотя и безнадежной, такъ сказать, надеждѣ буддистовъ, — стали съ особенною настойчивостью, разрисовывать муки адскія, за которымъ совершенно уже теряется изъ виду «рай» Нирваны.

Такимъ образомъ, въ общемъ получается ученіе безнадежнѣйшаго пессимизма, *чистѣйшій типъ философіи отчаянія.*

II.

Характеристика буддійскаго пессимизма по первоисточникамъ.

Нигдѣ во всемірно-исторической литературѣ, древней и новой, мы не найдемъ такого своеобразнаго выраженія пессимистическихъ настроеній, какъ въ литературѣ буддистовъ.

Порывистая воспримчивость восточнаго, легко-возбудимаго человѣка сочеталась здѣсь съ дѣтски-наивною безпомощностію, за которою уже сказываются мотивы философіи отчаянія, которая сложилась въ опредѣленную формулу лишь позднѣе. Что-то острое, бурное, порывистое, отчаянное звучитъ и слышится въ лепетѣ древнѣйшихъ буддійскихъ памятниковъ о «жизнеспертномъ видѣніи міра», полнаго зла и страданій.

«Вотъ, о нищіе», — поучаетъ Гаутама Будда, — «истина о страданіи:

«Въ мукахъ рождается человѣкъ, онъ страдаетъ, увядая, страдаетъ въ болѣзняхъ, умираетъ въ страданіи. Союзъ съ немилымъ — страданіе; страданіе — разлука съ милымъ. И всякая жажда, неудовлетворенная, сугубо мучительна. Такова, о нищіе, благородная истина о страданіи.

«И вотъ, о нищіе, благородная истина о началѣ страданія:

«Истинно! — тотъ зачатокъ страданія лежитъ въ жаждѣ, обрекающей на возрожденіе, въ этой несчастливой жаждѣ, что все влечетъ человѣка то къ тому, то къ другому, что связано съ плотскими уладами: въ вожделѣніи страстей, въ вожделѣніи будущей жизни, въ вожделѣніи продленія настоящей. Такова, о нищіе, благородная истина о началѣ страданія»¹.

Эти, сравнительно сдержанныя и трезвыя, слова «учителя» переходятъ у его учениковъ въ форму болѣе порывистую и экспан-

¹ *Буддійскія Сутты* (перев. съ англ. перевода Риса-Дэвидса) Н. И. Герасимова. М. 1900, стр. 87—88.

сивную, полную поэтической грусти, но вмѣстѣ и гнетущей безнадежности, почти отчаянія:

«Непонятна, неизвѣдана жизнь смертныхъ въ этомъ мірѣ, сумрачная и краткая, проникнутая страданіемъ.

«Нѣтъ средствъ, которыми родившіеся могли бы избѣгнуть смерти. Приходить старость, близка и смерть: такова участь всего живущаго.

«Какъ спѣлыя плоды висятъ на вѣтвяхъ, готовые каждую минуту сорваться, такъ и смертные, едва родившись, находятся въ постоянной опасности смерти.

«Глиняный сосудъ, сдѣланный горшечникомъ, рано или поздно, непременно разобьется; такова же судьба всѣхъ смертныхъ.

«И юные, и старые, и мудрые, и неразумные,—всѣ подчинены силѣ смерти, надо всѣми людьми она царить безраздѣльно.

«Ни отецъ, ни сынъ, ни родные, ни близкіе, не спасутъ того, кого поразила смерть, кто вступаетъ въ иной міръ.

«Замѣть, — близкіе смотрятъ и скорбятъ безутѣшно, а смерть одного за другимъ уводитъ отсюда людей, какъ быковъ уводятъ на бойню...

«Увы! — со смертью и разрушеніемъ связанъ этотъ міръ: и мудрые, познавшіе начала этого міра, не горюютъ о томъ.

«Ни въ слезахъ, ни въ скорби никто не обрѣтеть успокоенія. Нѣтъ, — отъ печали только все возрастаетъ страданія и слабѣетъ тѣло.

«Онъ все блѣднѣетъ и худѣетъ, а умершіе, увы! не возвращаются, и его скорбь не спасаетъ ихъ...

«Кто не разстается со своей скорбью, все глубже тотъ погружается въ страданіе»⁶.

Не менѣе краснорѣчива, въ изображеніи бѣдственности бытія и страданій жизни, и практически-произанческая *Даммапади* («Путь къ истинѣ»).

«Можно ли смѣяться», читаемъ мы здѣсь, «можно ли беззаботно веселиться, когда *весь міръ обвятъ разрушающимъ пламенемъ?*»

«Взгляни на эту разодѣтую тѣнь, состоящую изъ ранъ, хилую, одержимую желаніями, не имущую ни силы, ни защиты.

«Истощено это тѣло, хилое и немощное, будто готово разсы-

⁶ *Сутта-Нипата*, сборникъ бесѣдъ и поученій, переводъ (съ англ. Фаусбѣля) Н. И. Герасимова, стр. 97—98.

паться оно на куски, — жизнь въ немъ уже переходитъ въ смерть...

«Голой черепъ похожъ на тыкву, сорванную осенью... Можно ли радоваться, можно ли еще веселиться?..

«Эта крѣпость была сдѣлана изъ костей, покрыта мясомъ и напитана сокомъ крови, и вотъ обитаетъ въ ней старость и смерть, гордость и высокобріе»⁹.

Безконечно варьируются въ памятникахъ Буддизма эти жалобы на горечь бытія среди «жизнесмертныхъ видѣній» міра.

Въ памятникахъ наиболѣе разсудочныхъ и спокойныхъ онѣ, правда, мѣняютъ свою острую и бурную форму на спокойно-разсудочную. Взамѣнъ неустойчиваго чувства, здѣсь выступаетъ иногда спокойный и холодный анализъ пессимистическаго настроенія. Тогда авторы этихъ памятниковъ какъ будто начинаютъ догадываться, что значительную долю зла и страданій человѣкъ вноситъ въ міръ самъ, и что, слѣдовательно, жаловаться на міръ, съ его «жизнесмертными видѣніями», можетъ быть, и не совсѣмъ разумно. Но это просвѣтлѣніе мысли, вспыхивая случайно и на краткое время, обыкновенно скоро затѣмъ, часто безо всякихъ интерваловъ, въ одной и той же связи мыслей, гаснетъ: авторъ-пессимистъ, какъ будто внезапно вспомнивъ объ основной тенденціи своего міропониманія, снова переходитъ къ мысли о злѣ, какъ независимомъ отъ человѣка, составномъ элементѣ дѣйствительности, который отъ вѣка заложенъ въ самомъ ея строѣ, въ самомъ ея существѣ.

Такъ, знаменитыя «Рѣчи» Гаутамы-Будды, въ настоящее время въ полномъ своемъ составѣ мастерски переведенныя *Нейманомъ*¹⁰, разсуждая (очень подробно) о злѣ и страданіяхъ жизни, сначала доискиваются корня страданій *въ самомъ человѣкѣ*, въ его «пожеланіяхъ», но потомъ внезапно мѣняютъ эту субъективно-психологическую точку зрѣнія на другую, объективно-метафизическую (въ только-что объясненномъ нами смыслѣ).

Почему человѣкъ страдаетъ? Потому, — отвѣчаетъ буддійскій памятникъ, — что *желаетъ*, имѣетъ пожеланія.

⁹ *Путь къ истинѣ* (Dhammapada), изреченія буддійской нравственной мудрости, перев. (съ англійскаго перев. Макса Мюллера) Н. И. Герасимова, М. 1898 стр. 64.

¹⁰ *Die Reden Gotamo Buddho's* von Karl Eugen Neumann I. B. — Leipzig, 1896; П. В.—Leipzig, 1900.—См. I, В. S. 133—140 и др.

Домохозяинъ желаетъ обеспеченнаго существованія, и съ этою цѣлю трудится: принимаетъ на себя разныя обязанности, дѣла и заботы,—какъ писецъ, счетчикъ, домоправитель, купецъ, солдатъ, министръ. И вотъ, волей-неволей, онъ долженъ страдать ото всего того, что сопряжено съ его службою.

Но этого мало. Онъ хочетъ обеспеченнаго состоянія, хочетъ богатства. Но богатства никогда не бываетъ человѣку достаточно. И вотъ онъ вѣчно недоволенъ. Онъ бьетъ себя въ грудь и жалуется: «напрасны мои стремленія, безцѣльны мои труды!» Далѣе. Допустимъ, что онъ добылъ богатства, сколько ему хотѣлось. Но тогда его начинаютъ беспокоить заботы и опасенія насчетъ его возможной утраты...

Вообще, *все отъ пожеланій*. Изъ-за нихъ враждуютъ цари съ царями, князья съ князьями, священники со священниками, граждане съ гражданами, мать и отецъ съ сыномъ, сынъ съ отцомъ и матерью, братья съ сестрами и т. д. Распри переходятъ въ столкновенія, въ насиліе, въ войны, которыя кончаются убійствомъ. Словомъ, все, вся неправда жизни, все зло и страданія—все это отъ пожеланій.

Такъ разсуждаетъ памятникъ. Разсужденія, конечно, не особенно глубокомысленныя,—такихъ *общихъ мѣтъ* во всѣхъ, окрашенныхъ пессимистическимъ характеромъ, трактатахъ достаточно,—но, во всякомъ случаѣ, методъ для діагностики зла здѣсь *пока* правильный: психологическій или, точнѣе, этический. Но дальше вопросъ переставливается на почву метафизическую: зло де, и независимо отъ «пожеланій», существуетъ и будетъ существовать, потому что оно есть независимое отъ человѣка свойство самаго строя вещей, самой природы, законъ бытія. И нужно отдать автору или редактору *Ричей*, говорящему отъ имени самого Гаутамы-Будды, справедливость: онъ выбираетъ для иллюстраціи своего тезиса очень убѣдительный, — хотя, быть-можетъ, уже слишкомъ изысканный, слишкомъ рассчитанный на эффектъ,—примѣръ. Въ двѣдцатыхъ и пышныхъ выраженіяхъ онъ разрисовываетъ женщину,—«дочь царя, брамина или гражданина»,—въ различные періоды ея жизни и въ различныхъ положеніяхъ, начиная съ цвѣтущей юности, въ пятнадцать или шестнадцать лѣтъ, и кончая тѣмъ моментомъ, когда ее уже мертвую кладутъ на столъ. Очень настойчиво при этомъ задерживаетъ онъ вниманіе читателя или слушателя на подробностяхъ, не особенно эстетичныхъ, ея болѣзни и пр.

Конечно, такую грубо-реалистическою рисовкой цѣль достигается: земная красота оказывается призрачною, переходящею и иллюзорною. Но съ тѣмъ вмѣстѣ предъ нами ясно выступаетъ и тенденціозно-софистическій характеръ аргументаціи. Ибо за тѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, выбранъ именно *такой* примѣръ, и почему его анализъ выполненъ съ *такими* грубо-реалистическими, чтобы не сказать цинично-реалистическими, приемами?

Отвѣтъ ясенъ: тезисъ уже *предрѣшенъ* общимъ строемъ буддійскаго міросозерцанія и, конечно, чѣмъ примѣръ, выбранный для иллюстраціи, ярче, тѣмъ сильнѣе будетъ импонировать отвлеченный тезисъ на слушателей. И вотъ на основаніи такихъ анализовъ подводится въ памятникахъ общій итогъ: *«какъ на пустоту взирай ты на этотъ міръ»*, — міръ, въ которомъ «беспомощные» люди, связанные тѣломъ, «страдаютъ его страданіемъ»¹¹, въ которомъ господствуетъ неумолимый и немислимый безъ страданія законъ рожденій, болѣзни, старости и смерти.

Авторы буддійскихъ памятниковъ до того проникнуты основоположеніями буддійскаго пессимизма, — «бытіе есть страданіе», «все объято пламенемъ» и т. д., — что совсѣмъ не способны замѣчать около себя что-либо положительное, жизнерадостное, доброе. Если же что-либо подобное они и замѣчаютъ, то все спѣшатъ окрасить въ мрачный цвѣтъ своего общаго пессимистическаго настроенія и истолковать въ смыслѣ жизневраждебномъ.

Здѣсь мы видимъ весьма интересное, въ смыслѣ иллюстраціи къ вопросу о «роли личности въ исторіи», явленіе: не только настроеніе, но и мысль, — отвлеченная, *философская* мысль народа, создавшая исполнинскую литературу, — на многіе вѣка опредѣлена толчкомъ, который данъ ей *однимъ человекомъ*, съ геніальною воспримчивостію и силою поставившимъ предъ сознаніемъ массъ фактъ міроваго зла и страданій. Ибо стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, что именно «жизнеспособное видѣніе» зла и страданій міра, открывшееся принцу Сиддхартъ, съ такою глубиною имъ прочувствованное и переданное ученикамъ, — именно оно послужило для буддистовъ, раннѣйшихъ и позднѣйшихъ, исходнымъ пунктомъ и руководящимъ принципомъ, какъ бы лейтъ-мотивомъ, ихъ пессимистическихъ лементаціи.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить съ приведенными выше текстами описаніе того, какъ открылось «жизнеспособное видѣніе» зла и страданій міра принцу Сиддхартъ.

¹¹ *Сутта-Нипата*, стр. 152.

Вотъ какъ описано Эдвиномъ Арнольдомъ, въ художественной переработкѣ, вѣрной сколько буквѣ памятниковъ, столько же и ихъ духу и традиціи, это постепенное проясненіе картины жизне-смертнаго видѣнія міра, открывшейся принцу Сиддхартѣ, воспитанному въ роскоши и нѣгѣ, вдали отъ какихъ-либо намековъ на зло и страданія жизни:

Вездѣ ослѣнительно-яркія краски;
Все трепетомъ жизни полно...
Казалось, что тамъ, какъ въ чарующей сказкѣ,
Царило довольство одно.
Но, глубже всмотрѣвшись въ цвѣтуція розы,
Замѣтилъ Царевичъ шипы;
Сверкали на нихъ изумрудами слезы
Живущихъ несчастной толпы.
Онъ видѣлъ: покорный тяжелымъ заботамъ,
Усталостью, зноемъ томимъ,
Шелъ съ тяжкимъ трудомъ, обливаясь потомъ,
Крестьянинъ за плугомъ своимъ,
И съ шей, истертой ярмомъ безошаднымъ,
Танцился по пажитямъ быкъ;
И видъ той картины на фонѣ отрадномъ
Казался Царевичу дикъ.
Онъ видѣлъ, какъ голубь, предъ тѣмъ ворковавшій
Съ голубкой въ зеленыхъ кустахъ,
Добычею коршуна сталъ, трепетавшей
Въ его безошадныхъ когтяхъ.
Повсюду: въ воздушномъ зѣра пространствахъ,
Въ прозрачной кристальной водѣ,
Вездѣ на землѣ, почивавшей въ убранствѣ,
Убийство царило вездѣ.
Надъ слабымъ, безпомощнымъ царствовали сильныи...

.....
О, міръ утомленный! О, бѣдные братья!
Вась смерть приковала къ себѣ,
Но всѣ ваши воши, моленья, проклятья
Съ судьбою въ неравной борьбѣ...
Я слышу, я вижу громадность страданій,
Жизнейскихъ суетъ пустоту,
Отраву любви и тоску ожидавій,
И радостей мелкихъ тщету.
Къ страданію радость приводитъ сурово,
И къ старости—юность; любовь—
Къ разлукѣ; жизнь къ смерти, а тамъ уже снова
Вновь въ смертномъ разбужена кровь,
И вновь къ колесу онъ прикованъ бездушно,
И, точно бессмысленный волъ,

Онъ снова вертитъ его въ страхѣ послушно
Средь вѣчныхъ печалей и золь.
И я обольщенъ былъ надеждой лукавой,
И жизнь мнѣ казалась свѣтла...

.....
Я сбросилъ завѣсу съ очей просвѣтленныхъ:
Какъ всё я на страшномъ пути и т. д.¹²

Таковъ *фактъ* мірового зла, въ его отраженіи и нереработкѣ воспримчивою душой принца Сиддхарты. Таково зерно позднѣйшаго буддійскаго пессимизма, явившагося какъ бы философскимъ комментариемъ непосредственнаго переживанія картины «жизне-смертнаго видѣнія» Гаутамою Буддою.

Факта мірового зла и страданія, конечно, отрицать нельзя, и никто, никакая философія и никакая религія его не отрицаетъ. Но громадное различіе существуетъ между философіями и религіями *въ освященіи* этого факта,—въ томъ, какъ, въ какомъ объемѣ и формѣ, въ какомъ значеніи и смыслѣ, онъ признается.

И Христіанство учитъ, что «міръ во злѣ лежитъ». И оно, слѣдовательно, *въ своей исходной точкѣ* глубоко пессимистично. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно учитъ и тому, какъ побѣждать зло и, потому, *въ своемъ идеалѣ, въ постановкѣ цѣли жизни*, оно столь же оптимистично. Его пессимизмъ есть пессимизмъ *принципіально-побѣжденный и просвѣтленный*—побѣжденный и просвѣтленный вѣрою въ воплотившееся Бога-Слово, разумъ и смыслъ человѣческой исторіи и жизни.

Напротивъ, буддійское міропониманіе пессимистично *и въ своемъ исходномъ и въ своемъ конечномъ смыслѣ*. Буддійскій пессимизмъ не только не есть пессимизмъ побѣжденный и просвѣтленный, каковъ пессимизмъ христіанскій, но, напротивъ есть пессимизмъ *побѣждающій*, погружающій человѣка въ тьму безнадежнаго, потому что безпросвѣтнаго, отчаянія. Ибо какъ, въ самомъ дѣлѣ, надѣяться на *Пустоту*, какимъ свѣтомъ можетъ озарить картину страданія міра *Небытіе*, и какимъ словомъ утѣшенія можетъ обрадовать пораженную страданіемъ душу вѣчное *Безмолвіе*?

¹² Эдвинъ-Арнольдъ: *Святъ Азіи*, перев. А. М. Федорова, М. 1895, стр. 17, 66 и др.

III.

Призрачность міра, по ученію буддійскихъ первоисточниковъ.

Когда, однажды, удрученный зрѣлищемъ «жизнесмертнаго видѣнія» міровыхъ страданій, принцъ Сиддхарта, будущій Будда, сидѣлъ въ глубокомъ раздумьи, съ «холодною» улыбкой на устахъ, а рабы, чтобъ утѣшить и развеселить владыку, положили на порогъ его покоя громадную тыкву, съ натянутыми на ней струнами, которыя бы могъ шелестить вѣтеръ, тогда,—говорить легенда,—струны зазвучали тревожно, въ унисонъ мрачному настроенію печальнаго принца, потому что не отъ шелеста вѣтра звучали онѣ, но на нихъ наигрывали пѣснь страданія и скорби сами небожители, на время «вырвавшіеся изъ бездны пустоты».

И принцъ «внималъ пѣснопѣвцамъ—богамъ»:

Мы вѣтра легкокрылаго живые голоса:
Вздыхаетъ о покоѣ онъ и молить небеса,

Покоя нѣтъ.

О, смертный! Знай, что жизнь твоя подобна вѣтру: въ ней
Все—буря, стонъ, рыданіе, борьба слѣпыхъ страстей—

Покоя нѣтъ.

Къ чему, зачѣмъ мы созданы? Откуда жизни ключъ
Взялся? Куда стремится онъ, матаженъ и кипучъ?

Кто дастъ отвѣтъ?

Мы, духи, также вырвались изъ бездны пустоты
Зачѣмъ живемъ, страдаемъ мы, волнуемся какъ ты?

Кто дастъ отвѣтъ? ¹²

Кто дастъ отвѣтъ? Вопросъ для принца Сиддхарты, какъ и для самихъ «пѣснопѣвцевъ-боговъ», которые звуками «тревожныхъ струнъ» напѣвали ему первую «святую истину»,—истину о томъ, что «бытіе есть страданіе», и что все въ мірѣ «объято всепожигающимъ пламенемъ»,—вопросъ безотвѣтный. Только позднѣе, достигнувъ «озаренія», принцъ, теперь уже «просвѣщенный»-Будда, открылъ и повѣдалъ ученикамъ своимъ отвѣтъ на него.

«Какая туча, — спрашиваютъ ученики, — закутала міръ? От-

¹² *Светъ Азии*, стр. 42.

чего онъ не свѣтится? Что оскверняетъ его? Въ чемъ его великая опасность?

«— Тучей *невѣдѣнія* омрачился мѣръ,—отвѣчаетъ Будда,—отъ *жадности* онъ не свѣтится; *желаніе* оскверняетъ мѣръ; великая опасность его—страданіе.

«Вотъ повсюду несутся потоки желаній; что же укротить ихъ стремленіе, что остановить ихъ бурный напоръ, чѣмъ запретятся потоки?»

«— Какіе бы потоки ни неслись по свѣту—*разумъ* остановить ихъ, *мудрость* укротить, и *познаніемъ* запретятся они.

«Чѣмъ сокрушается имя и образъ,—отвѣтъ мнѣ, о Славный, прору тебя!»

«— О томъ я повѣдаю, я разъясню тебѣ, чѣмъ сокрушится имя и образъ: *ушешеніемъ сознанія* они сокрушаются.

«О, мудрый, славный человекъ,» объясни, какъ должны жить постигшіе истину,—и ученики, и простые люди?»

«— Съ успокоеннымъ духомъ, безъ стремленій къ тѣлеснымъ радостямъ, пусть въ раздумьѣ и мудрости идутъ познавшіе истину.»¹⁴

И такъ, *желаніе*, *жадность*, въ основѣ которой лежитъ *невѣдѣніе*,—вотъ что «окутываетъ мѣръ тучею», «оскверняетъ» его и дѣлаетъ жизнь въ немъ величайшею «опасностью», такъ какъ подвергаетъ живое существо непрерывнымъ и невыносимымъ страданіямъ. Поэтому, только разумъ, мудрость, прогоняющая невѣдѣніе, *ушешеніе сознанія* и полное спокойствіе духа,—только это можетъ разсѣять закутавшую мѣръ тучу, снять съ него оскверненіе ненасытныхъ и жадныхъ пожеланій и сдѣлать жизнь въ немъ безопасною.

Но въ чемъ именно заключается эта возжелѣнная для буддистовъ «мудрость», эта «святая истина»,—первая истина буддійскаго символа вѣры, которую «открылъ» и повѣдалъ своимъ послѣдователямъ Гаутама Будда?

Въ высокой степени замѣчательно, что *Ръчи* Гаутамы Будды,—одинъ изъ наиболѣе обширныхъ и наиболѣе авторитетныхъ памятниковъ буддійской письменности,—начинаются разоблаченіемъ призрачности всего того, что *кажется* существующимъ, *критикой научнаго реализма*, какъ сказали бы теперь философы,

¹⁴ *Сутта-Нипата*, стр. 143—144.

и какъ дѣйствительно называетъ проповѣдь Будды переводчикъ *Ричей*, Нейманъ ¹⁵.

Гаутама Будда разъясняетъ здѣсь, въ этой первой своей рѣчи, что міръ и вообще существующее отнюдь не есть то, чѣмъ считаютъ его люди, не возвысившіеся до «открытой» имъ, Гаутамю Буддой, истины.

Эта рѣчь Будды такъ характерна,—и по содержанію и въ стилистическо-техническомъ отношеніи,—что мы позволимъ себѣ привести ея *in extenso*:

«Первоначальный видъ (= сущность, первоформу) всѣхъ вещей хочу указать я вамъ, монахи: слушайте и будьте внимательны къ моей рѣчи!

«Иной, монахи, ничего не позналъ, есть обыкновенный человѣкъ, безъ чувства къ святому, непричастный святому ученію и ему недоступный, безъ чувства къ благородному, непричастный ученію благородныхъ и ему недоступный. Онъ принимаетъ землю за землю и, разъ онъ принялъ землю за землю, онъ думаетъ (представляетъ себѣ, мыслить) землю, думаетъ о землѣ, думаетъ надъ землею, думаетъ: «*моя земля*», и радуется землѣ. А почему? Потому что не знаетъ онъ ея, говорю я. Онъ принимаетъ воду за воду и, разъ онъ принялъ воду за воду, онъ думаетъ (представляетъ себѣ, мыслить) воду, думаетъ о водѣ, думаетъ надъ водою, думаетъ: «*моя вода*», и радуется водѣ. А почему? Потому что не знаетъ онъ ея, говорю я» и т. д.

То же, и буквально въ тѣхъ же стереотипныхъ выраженіяхъ, говорится далѣе въ рѣчи объ огнѣ, воздухѣ и, наконецъ, о всей вообще природѣ. Потомъ рѣчь переходитъ къ міру надземному, божественному, и съ тою же категоричностію и о немъ утверждается то же, что о землѣ, водѣ, огнѣ, воздухѣ и всей природѣ.

«Онъ (обыкновенный человѣкъ) принимаетъ боговъ за боговъ и, разъ онъ принялъ боговъ за боговъ, онъ думаетъ (представляетъ себѣ) боговъ, думаетъ о богахъ, думаетъ (задумывается) надъ богами, думаетъ: «*мои боги*», и радуется богамъ. А почему? Потому что не знаетъ онъ ихъ, говорю я. Онъ принимаетъ владыку рожденія (Мару, злое божество, искусителя и соблазнителя, который влагаетъ человѣку всѣ его дурныя пожеланія) за владыку рожденія и, разъ онъ принялъ владыку рожденія

¹⁵ *Die Reden Gotamo Buddho's* I, S. 2—11—„Urtat“, ср. надексъ, стр. 550.

за владыку рожденія, онъ думаетъ (представляетъ себѣ) его, думаетъ о немъ, думаетъ (задумывается) надъ нимъ, думаетъ: «мой владыка рожденія», и радуется ему. А почему? Потому что не знаетъ онъ его, говорю я. Онъ принимаетъ Брамѣ за Брамѣ и, разъ онъ принялъ Брамѣ за Брамѣ, онъ думаетъ (представляетъ себѣ, мыслить) Брамѣ, думаетъ о Брамѣ, думаетъ надъ Брамѣю, думаетъ: «мой Брамѣ», и радуется Брамѣ. А почему? Потому что не знаетъ его, говорю я.

Далѣе идетъ рѣчь,—и опять все въ той же стереотипной формѣ, — о существахъ свѣтовидныхъ, лучеиспускающихъ, могучихъ исполинахъ, которыми буддѣйское воображеніе населяетъ пустоту безконечныхъ пространствъ, о самихъ этихъ пространствахъ («безграничная пространственная сфера»), о сферѣ сознанія, о несущемъ, о границѣ всѣхъ возможныхъ воспріятій, о всемъ видимомъ, слышимомъ, мыслимомъ, познаваемомъ, о единствѣ и множествѣ, о всеединствѣ или о всемъ вообще, въ совокупности и въ цѣломъ, наконецъ, о нирванѣ (= угашеніи мечты или призрака міра и всякихъ обусловленныхъ этою «мечтою» желаній), и—обо всемъ этомъ утверждается, что «обыкновенный» человѣкъ объ этомъ думаетъ, всему этому радуется лишь потому, что не знаетъ этого.

Послѣ такой продолжительной экспозиціи «ложнаго мнѣнія», которымъ «невѣдніе» одѣло міръ и вообще все, считаемое «наивнымъ сознаніемъ» (= обыкновеннымъ человѣкомъ) за существующее, — послѣ такого радикальнаго анализа и скептицизма, ожидаешь и въ рѣшеніи тезиса встрѣтить что-нибудь серьезное и значительное, какое-нибудь дѣйствительное «откровеніе», болѣе или менѣе пропорціональное внушительной экспозиціи темы. Но это—напрасное ожиданіе! Ничего подобнаго! Какъ обыкновенно въ буддѣйскихъ памятникахъ, такъ и здѣсь, съ силою и настойчивостію выставленъ лишь отрицательный тезисъ, когда же дѣло дошло до тезиса положительнаго, памятникъ оказывается совершенно безсильнымъ. Такъ думаетъ «обыкновенный» человѣкъ, но такъ не долженъ думать человѣкъ не «обыкновенный», разрушившій мечту, совершенный, пробужденный, святой: вотъ и все «рѣшеніе»!

Но какъ же онъ долженъ думать и какъ дѣйствительно думаетъ?

Въ этой рѣчи, — гдѣ естественно было бы, конечно, ожидать отвѣта на вопросъ, столь торжественно и, такъ сказать, декоративно обставленный, — мы не найдемъ отвѣта. «Совершенный»,

«просвѣщенный» думаетъ *не такъ*, какъ думаетъ человѣкъ обыкновенный: вотъ—повторяемъ—все, что мы можемъ изъ нея вычитать. За этимъ, такъ сказать, вопросительнымъ отвѣтомъ, за этою фигурой умолчанія, чувствуется просто-на-просто какая-то пустота мысли, очевидно отражающая на себѣ пустоту той мнимовысшей дѣйствительности, какая должна рисоваться сознанию, отрѣшившемуся отъ всего опредѣленнаго и начавшему думать о землѣ *не какъ* о землѣ, о водѣ — *не какъ* о водѣ, о богахъ — *не какъ* о богахъ и т. д.

Какова же, однако, въ концѣ-концовъ, по буддѣйскому ученію, — пусть не въ этой рѣчи, а въ другихъ памятникахъ, — эта «высшая», подлинная дѣйствительность?

Общій отвѣтъ на этотъ вопросъ мы уже знаемъ: высшее бытіе для буддиста есть небытіе *Пустоты*, погруженной въ вѣчное *Безмолвіе*. Повторяемъ—это не игра словъ! Нѣтъ, это подлинная мысль Буддизма. *Небытіе*, составляющее, по ученію Буддизма, практическій идеалъ жизни, есть въ то же время и высшая концепція или, если угодно, идея буддиста, — средоточіе всѣхъ его вѣрованій и высшее понятіе его философіи. *Отрицаніе* всѣхъ и всякихъ предикатовъ бытія, какъ полная *свобода* отъ существованія, неразрывно связаннаго со страданіемъ: вотъ какъ рисуется воображенію буддиста — именно *воображенію*, фантазій, а не ясной и отчетливой *мысли*, — бытіе истинное, подлинное, какинъ оно *должно было бы быть*, чтобы не существовало страданій.

Итакъ, *міръ не-сущаго, не-бытія*, безусловно свободнаго отъ всякихъ опредѣленій и предикатовъ существованія, и открывающійся лишь истинному знанію буддиста - мудреца, съ одной стороны, и *міръ сущаго*, непрерывно ставимый «невѣдѣніемъ» человѣка «обыкновеннаго», *міръ пожеланій* и страданій: вотъ два крайніе полюса, вотъ два радикально-противоположные міра, между которыми заключена вся философія буддиста!

Между этими двумя мірами, между бытіемъ и не-бытіемъ, лежатъ еще два, какъ бы промежуточные міра: *міръ формъ* и *міръ бытія безформеннаго*. Такимъ образомъ, буддѣйская философія знаетъ четыре міра или, — такъ какъ *міръ не-бытія*, собственно говоря, не есть «міръ», но скорѣе отрицаніе всѣхъ и всякихъ міровъ, — только *три*: 1) *міръ пожеланій* (и вмѣстѣ страданій), то-есть нашъ земной міръ, 2) *міръ пустыахъ и лишенныхъ существенности* («лучезарныхъ», «славныхъ») *формъ* и 3) *міръ безформенностей*, граничащихъ съ не-бытіемъ и постоянно стремящихся въ него погрузиться.

Эти «великіе міры» или, точнѣе, эти сферы бытія, въ свою очередь, распадаются на міры меньшіе, и послѣднихъ такъ много, что, по характерному буддйскому сравненію, «если бы окружить стѣнной пространство, могущее вмѣстить десять милліоновъ этихъ міровъ, помноженныхъ на сто тысячъ, если бы затѣмъ эту стѣну поднять до неба и наполнить этотъ огромный магазинъ хлѣбными и горчичными зернами, то и тогда число зеренъ не равнялось бы еще и половинѣ числа міровъ, наполняющихъ одну только часть неба»¹⁶.

Міръ пожеланій, населенный «нечистыми», окваченными вождѣльнѣями и невѣдѣніемъ, людьми и животными, но также включающій въ себя и адъ, съ его темными и злыми силами, есть именно то, чего безусловно *не должно было бы быть*, и откуда буддизмъ учитъ своихъ послѣдователей уходить въ пустоту небытія, чрезъ міры формъ и безформенностей. Собственно говоря, эти послѣдніе міры и измышлены буддистами лишь какъ переходныя ступени къ Пустотѣ небытія, какъ мѣста очищенія и постепеннаго освобожденія отъ пожеланій и неразрывно-связанной съ ними тѣлесности.

Въ *Ръчаль* мы находимъ, между прочимъ, по занимающему насъ теперь вопросу, слѣдующее характерное мѣсто:

«Есть отцы»,—говоритъ Гаутама Будда,—«аскеты и священники, которые говорятъ и учатъ: «совсѣмъ нѣтъ міровъ безформенныхъ». Но есть аскеты и священники, которые утверждаютъ совершенно противоположное: «*есть* міры безформенные». Чтѣ же вы думаете объ этомъ, отцы? Развѣ одни священники и аскеты не говорятъ противоположнаго тому, чтѣ говорятъ другіе?

«— Конечно, господинъ!

«И, вотъ, отцы, — размышляетъ разсудительный человѣкъ.— «Если одни аскеты и священники говорятъ, что нѣтъ безформенныхъ міровъ, то вѣдь я этого не видалъ и, если другіе говорятъ и учатъ, что есть безформенные міры, то вѣдь этого я не испыталъ. И если бы я, не испыталъ и не видалъ этого, высказался, однако, только за одно что-нибудь, если бы я сказалъ, что *это* истинно, а *то* недѣло, то съ моей стороны это было бы не хорошо. Если, однако, правда то, о чемъ говорятъ одни аскеты и священники, именно, что совсѣмъ нѣтъ міровъ безформенныхъ,

¹⁶ Тамъ, цит. у проф. А. Θ. Гусева: *Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ Христіанству*. Спб., 1874, стр. 87—8.

то мое возрожденіе (вторичное существованіе, *Wiederdasein*) среди боговъ, которые существуют *въ чувственныхъ формахъ* (*formhaft sinnlich bestehen*) было бы для меня безусловно достижимо. Если же, съ другой стороны, правда то, о чемъ говорятъ и чему учатъ другіе аскеты и священники, именно, что міры безформенныя существуютъ, то было бы столь же безусловно достижимо для меня возрожденіе (вторичное существованіе) среди боговъ, которые существуютъ безформенно, хотя и подлежатъ воспріятію (*formlos wahrnehmbar bestehen*). Теперь, гдѣ форма, тамъ неистовство и кровопролитіе, тамъ война и раздоры, ссоры и споры, ложь и обманъ. Но ничего подобнаго нѣтъ, совершенно и безусловно нѣтъ, въ мірѣ безформенномъ». Такъ размышляя, получить онъ (человѣкъ разсудительный) отвращеніе къ формамъ, отвернется отъ нихъ и отрѣшится»¹⁷.

Итакъ, первоначальный Буддизмъ собственно *не знаетъ*, существуютъ ли міры безформенныя, какъ не знаетъ съ точностію и того, существуютъ ли міры, состоящія изъ однѣхъ пустыхъ формъ. Но они *должны* для него существовать, эти міры! Онъ ихъ требуетъ, такъ какъ, лишь опираясь на нихъ, лишь чрезъ нихъ можетъ онъ вывести своихъ послѣдователей изъ юдоли міра желаній и страданій.

Здѣсь мы имѣемъ предъ собой тотъ, очень обычный въ исторіи религій и въ исторіи мысли вообще, приемъ, когда сердце или воля, вообще практическіе запросы духа «диктуютъ предписанія» уму. Лишь въ Буддизмѣ позднѣйшемъ, ученіе объ этихъ мірахъ сдѣлалось догматомъ вѣрученія и даже своего рода философіей, которую «учителя» Буддизма стали излагать съ видомъ полной убѣжденности въ ея объективной, теоретической истинности, первоначально же оно опредѣлялось лишь въ формѣ *постулата*.

Что касается теперь вопроса о томъ, какимъ образомъ *небытіе*, чрезъ міры безформенностей и лишенныхъ содержанія формъ, переходитъ въ нашъ скорбный міръ, міръ желаній и страданій, то этотъ вопросъ ни въ первоначальной, ни въ позднѣйшей системѣ буддійскаго вѣрученія не находитъ для себя рѣшенія. Одно несомнѣнно, что какъ восхожденіе изъ этого міра въ Пустоту Небытія (въ Нирвану) совершается чрезъ міры пустыхъ формъ и безформенностей, по мѣрѣ очищенія и освобожденія существъ отъ ихъ пожеланій, такъ и нисхожденіе, или, точнѣе,

¹⁷ *Die Reden Gotamo Buddha's*. В. II, ss. 111—112.—Ср. ниже, гл. V, III.

ниспаденіе ихъ изъ вѣка въ вѣкъ совершается чрезъ тѣ же міры, по мѣрѣ погруженія существъ въ пожеланія и невѣдѣніе.

Еслибы, при этомъ, можно было доказать, что тѣ существа, вѣчное восхожденіе и нисхожденіе которыхъ («самсара») составляетъ жизнь міра, міровой процессъ, существуютъ также изъ вѣчности, то мы имѣли бы предъ собою плюралистическую систему, подобную, напримѣръ, системѣ Лейбница, только съ отрицаніемъ Божества во главѣ монадъ (различіе, конечно, глубокое и существенное, но все же не уничтожающее и сходства). Но такъ какъ этого доказать нельзя, то приходится признать Буддизмъ въ его исходномъ пунктѣ, или въ его первой «святой истинѣ», именно тѣмъ, чѣмъ признаетъ его одинъ изъ его наиболѣе глубокомысленныхъ критиковъ, Эдуардъ фонъ-Гартманъ, — *абсолютнымъ иллюзіонизмомъ*.

Въ самомъ дѣлѣ, буддизмъ учитъ, что все въ движеніи, «все течетъ», изъ вѣка въ вѣкъ восходя снизу вверхъ и спускаясь сверху внизъ (какъ у Гераклита). Но *того*, что «течетъ», — именно этого-то, съ буддійской точки зрѣнія, и нѣтъ. Текущее есть призракъ, иллюзія. А слѣдовательно иллюзія и самый потокъ изъ Небытія въ нашъ скорбный міръ и обратно...

IV.

Непослѣдовательность Буддизма.

«Личнаго Бога-Творца», — читаемъ мы въ буддійскомъ зисѣ, — «измыслило лишь человѣческое невѣжество. Но буддисты совершенно отрицаютъ въру въ личнаго Бога и признаютъ ученіе о твореніи изъ ничего мечтательнымъ заблужденіемъ.»¹⁸

Какъ видимъ, и это «исповѣданіе» вѣры, изложенное въ буддійскомъ катихизисѣ, уже достаточно рѣшительно. Но, по всей справедливости, «катихизисъ» могъ бы быть гораздо рѣшительнѣе и категоричнѣе. Ибо, какъ мы уже знаемъ, не только для вѣры въ личнаго Бога-Творца, но и для вѣры въ Божество вообще — въ Буддизмѣ совсѣмъ не остается мѣста: на Его опустошенный престолъ Буддизмъ возвелъ Небытіе, оно же и Безмолвіе Пустоты. Вотъ почему было бы совершенною потерей времени доискиваться въ буддійскихъ памятникахъ отвѣта на вопросъ какъ произошли міры изъ не-сущаго, какъ они появились въ без

¹⁸ *Buddhistischer Katechismus* von Subhadra Bikschu, S. 88.

брежной пустотѣ и пришли въ движеніе. Здѣсь въ системѣ Буддизма,—если только можно говорить о ней,—пропускъ, скачокъ, какъ, впрочемъ, и во многихъ другихъ пунктахъ.

И это вытекаетъ изъ самой сущности Буддизма. Въ самомъ дѣлѣ, Буддизмъ, по крайней мѣрѣ первоначальный, есть принципиальный и радикальный врагъ всякой вообще систематизаціи, всякой «школьной» логики. И вотъ презрѣніе къ системѣ и логикѣ мститъ за себя, обуславливая постоянную нелогичность Буддизма и его невѣрность самому себѣ.

«Система Буддизма»,—пишетъ одинъ изъ его изслѣдователей,— «въ высокой степени неполна и отрывочна (*lückenhaft*), а во многихъ пунктахъ даже и непоследовательна. Буддизмъ *не продумалъ* свою догматику до ея послѣднихъ основаній и слѣдствій, предоставляя намъ самимъ изъ его общаго духа и немногихъ, ясно изложенныхъ, ученій о четырехъ истинахъ заключать объ остальномъ... Ото всей системы, поэтому, вѣтъ на насъ горячимъ знойнымъ воздухомъ Индіи, который, правда, будитъ въ человѣкѣ мечтательность, но за то слишкомъ утомляетъ его и расслабляетъ, дѣлая совсѣмъ неспособнымъ къ ясному мышленію и систематическому построенію. Къ этому затрудненію присоединяется другое, не менѣе крупное. Оно кроется въ буддійской *логикѣ*. Для нея, въ самомъ дѣлѣ, противорѣчіе не есть противорѣчіе, утвержденіе и отрицаніе—одно и то же, такъ что, въ концѣ-концовъ, всякое опредѣленіе разрѣшается въ ничто. Классическая форма буддійскаго ученія такова: сначала утвержденіе, потомъ отрицаніе, затѣмъ сліяніе вмѣстѣ и утвержденія и отрицанія или, точнѣе, стремленіе слить ихъ во-едино и удержатъ рядомъ. Такимъ образомъ, Буддизмъ высказываетъ объ одномъ и томъ же субъектѣ, что 1) онъ есть, 2) что его нѣтъ и 3) что о немъ нельзя сказать ни того, что онъ есть, ни того, что его нѣтъ»¹⁹.

Это тонкое и глубоко-вѣрное замѣчаніе примѣнимо и къ ученію Буддизма о Божествѣ и здѣсь его вѣрность оправдывается даже съ особенною очевидностью. Въ самомъ дѣлѣ, запретивъ своимъ послѣдователямъ мысль о Богѣ-Творцѣ, для Котораго въ системѣ Буддизма дѣйствительно не остается мѣста, онъ, однако, не удержался на ступени этого отрицанія, но ввелъ въ свое испо-

¹⁹ Robert Falke: *Buddha, Mohammed, Christus*. Gütersloh. 1896, В. II, S. 5—6.

вѣданіе ученіе о` безчисленномъ сонмѣ боговъ, какъ бы желая ихъ численностью восполнить общій всѣмъ имъ недостатокъ предикатовъ истинной божественности. Такимъ образомъ, будучи радикально атеистичнымъ, Буддизмъ, однако, фактически, въ своей исторіи и особенно исторіи позднѣйшей, мелко политеистиченъ и фантастично-миеологиченъ.

И прежде всего оба надземные міра,—міръ пустыхъ формъ и міръ безформенностей, — отчасти же и самый земной міръ, населены божествами народнаго пантеона, который представлялъ уже и въ эпоху возникновенія буддизма чрезвычайно странную амальгаму. Если мы пересмотримъ хотя бы лишь однѣ *Ръчи* Будды, то изумимся численности и чрезвычайно разнообразію божествъ. Какихъ только функций ни выполняютъ эти боги буддійскаго пантеона! И какая изобрѣтательность фантазіи уже въ самомъ ихъ наименованіи и квалификаціи!

Около «тридцати трехъ» боговъ Ведійскаго пантеона группируются здѣсь боги міра Брами, во главѣ съ нимъ самимъ (такимъ образомъ, въ міеологіи произошло сліяніе божествъ Ведизма и Браманизма). За ними слѣдуютъ боги: высокіе и низкіе (божества земли), боги свѣтлые и темные (*schattenhaft*), призрачные (божества лѣсовъ и роць), боги неизреченной радости, боги безконечныхъ пространствъ, боги «вкушающіе не-бытіе», боги «вкушающіе состояніе быть и не быть воспринимаемыми», боги-исполины, боги-герои и т. д. и т. д.²⁰ И чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе разрастался пантеонъ буддійскихъ божествъ и полубожествъ, пока,—какъ, напримѣръ, въ Ламаизмѣ,—не достигъ такой широты, которая даже позднѣйшимъ ученымъ систематизаторамъ создаетъ невѣроятныя трудности²¹.

Правда, самъ Гаутама Будда,—который отнюдь не чуждался боговъ народной, ведійско-браминской міеологіи и обильно уснащалъ ихъ именами свои *Ръчи*,—самъ онъ, повидимому, считалъ ихъ простыми символами мысли, образами фантазіи, за которыми для него не скрывалось никакой реальности: въ этомъ смыслѣ онъ былъ атеистомъ, или, по крайней мѣрѣ, агностикомъ. Но его послѣдователи, особенно же члены позднѣйшихъ буддій-

²⁰ См. подробности въ *индексъ къ Ръчамъ* (*Die Reden etc.*).

²¹ Waddell: *The Buddhism of Tibet*. London. 1895, ch. XIV. Весьма интересная книга: съ таблицами, рисунками и диаграммами.

скихъ общинъ («церквей»), несомнѣнно придавали и придаютъ богамъ уже вполне реальное значеніе.

Но и этого мало. Когда личность Гаутамы Будды была обожествлена его послѣдователями и поклонниками, когда на мѣсто отринутаго буддистами истиннаго Бога-Творца, былъ поставленъ ими, въ лицѣ Гаутамы Будды, «богъ» мнимый и самовымышленный, *самобогилля*, точнѣе, *человѣко-богъ*, тогда потребовалось, надъ мірами формъ и безформенностей, образовать новый міръ, новое небо, въ которомъ долженъ обитать Будда. Когда же историческій Гаутама Будда былъ превращенъ въ собирательное понятіе, въ идею, которая, по буддійскому ученію, воплощается во множествѣ Буддъ, высшихъ и низшихъ, небесныхъ и земныхъ, отъ Бодисатвы до Ади-Будды или Перво-Будды включительно, тогда и надъ этимъ небомъ Будды потребовалось создать еще міръ, еще новое небо.

Такимъ образомъ, въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, какъ, напримѣръ, въ ламаизмѣ, мы имѣемъ предъ собою уже пять міровъ, лежащихъ одинъ надъ другимъ. Въ первомъ изъ нихъ, высшемъ, обитаетъ Ади-Будда, наполняющій собою Пустоту Небытія и Безмолвія. Во второмъ мірѣ, лежащемъ непосредственно подъ первымъ, находятся Джинны, числомъ пять—нѣчто въ родѣ олицетворенныхъ мыслей или «откровеній» Ади-Будды, которыя изъ нихъ излучаются затѣмъ въ Буддъ, небесныхъ и земныхъ, въ Бодисатвъ, «дефендаріевъ» (героевъ-защитниковъ вѣры) и «стутеларіевъ» (наблюдателей за жизнью вѣрныхъ) и т. д. Подъ этимъ же міромъ, міромъ Джиннъ, лежатъ уже знакомые намъ міры безформенностей и формъ, а наконецъ, уже и нашъ міръ,—міръ пожеланій и невѣдѣній²².

Такъ буддійская фантазія, побуждаемая нескороенимою потребностью въ живомъ Божествѣ, снѣшила населить опустошенное первоначальнымъ Буддизмомъ небо или міры *надземные*. Но не менѣе характерны и усилія буддійской фантазіи заполнить пустоту міровъ *подземныхъ*,—ада²³.

Мысль объ адѣ перешла въ буддійское вѣроученіе изъ предшествовавшихъ религіозныхъ міросозерцаній Индіи, которыя уже знали адъ, съ его грознымъ и страшнымъ владыкою *Лямюю*. Но нигдѣ, ни въ одномъ изъ этихъ міросозерцаній, фантастика не

²² См. подробности у Waddell'я pp. 85. (*Диаграмма небесъ*), 342 и слѣд. (*О буддахъ различныхъ категорій*).

²³ Waddell, p. 89 и слѣд.

переходила въ такую необузданную вакханалію, не достигала такихъ ужасающихъ размѣровъ, какъ въ Буддизмѣ.

Чтобы дать наглядное представленіе объ этой характерной подробности буддійскаго религіознаго міросозерцанія, мы приведемъ здѣсь извлеченіе изъ извѣстнаго «Посланія къ ученику» *Чандрагомина* (конца IV и начала V вѣковъ по Р. Хр.), въ которомъ ясно и полно отразилась буддійская фантастика, поглощенная разработкой вопроса объ адѣ и его обитателяхъ.

Чандрагоминъ водить своего ученика по различнымъ пристройкамъ и отдѣламъ ада и яркими красками живописуетъ картины адскихъ мученій²⁴.

Вотъ первая «пристройка». Она наполнена зловонными изверженіями. Когда грѣшники выходятъ изъ ада, стражи ада хватаютъ ихъ за руки или за ноги и бросаютъ въ адъ изверженій. Здѣсь ихъ мучатъ насѣкомыя, кусаютъ ихъ, пьютъ кровь, ѣдятъ мясо и т. д. Сюда, въ этотъ адъ, попадаютъ тѣ, кто въ мірѣ такъ или иначе мучилъ насѣкомыхъ.

Затѣмъ слѣдуетъ «пристройка», наполненная горящими углями: здѣсь грѣшниковъ поджариваютъ, какъ горчичное сѣмя.

Затѣмъ слѣдуетъ лѣсъ мечей. Мучимые грѣшники слѣзая сюда, думая найти прохладу въ тѣни деревьевъ. Но какъ только они вступаютъ въ лѣсъ, поднимается вѣтеръ, и тѣла ихъ изрѣзываются листьями-мечами, гонимыми вѣтромъ. Они бѣгутъ, а передъ ними поднимается желѣзная стѣна, снизу прикрытая бритвами. Ноги ихъ изрѣзываются въ куски. Въ изнеможеніи они падаютъ. На нихъ набрасываются свирѣпыя псы величиною со слона, и громадные коршуны, вороны и другія птицы съ желѣзными клювами: онѣ терзаютъ и пожираютъ ихъ мясо.

«Стремительно бѣжитъ онъ», — такъ пишетъ Чандрагоминъ ученику о мукахъ обитателей ада, — «изрѣзанный по лѣсамъ лань,

²⁴ *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*, т. 10, вып. I—II, Спб. 1889. *Посланіе къ ученику*, соч. Чандрагомина, перев. и объяснительныя примѣчанія Минаева. — Ср. 1) *Feer: L'Enfer indien* (первоначально въ *Journal Asiatique*, 1892, I, 185—232); содержаніе: объ адахъ *теплымъ* и *холоднымъ*, ихъ числѣ, назначеніи соответственно различію „грѣховъ“ и т. д.; 2) *Lucian Schermann: Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*, Leipzig, 1892, 8°, V+161 (объ адѣ, но представленію браминистовъ и буддистовъ, — первая часть посвящена изложенію ученія Ригъ-Веды о *Йамъ*; книга почти безъ подраздѣленій, индексъ отсутствуетъ, почему для пользованія неудобна).

съ листьями изъ мечей, усталаннымъ острыми бритвами, и падаетъ въ кладезь—въ щель пасти бога смерти, беззащитный, побѣжденный блескомъ мечей, ударами наточенныхъ остриевъ мечей.

«Изнемогшій до нестерпимости, жестокимъ жаромъ испеченный—онъ зрять древа, густо-и темнолиственные, и грядеть туда; избѣженный сотней ударовъ листьевъ-мечей, онъ долго стоитъ тамъ, имѣя вопль единымъ другомъ.

«Безъ состраданія, съ вождельнїемъ, но не любовно, объемлють его жены, въ образѣ пиль и мечей, разряженные пылающими украшенїями, наполненные гирляндами искръ и сотнями огненныхъ языковъ, расходящихся во всѣ стороны.

«Истирается и разламывается все тѣло отъ схватки великаго стада барановъ, страшнаго и скаламъ подобнаго; стократно истирается онъ вновь, а духъ захватывается отъ рѣзущаго холода порывистаго вѣтра.

«Испуганный тысячами шумливыхъ единороговъ и шакаловъ онъ быстро взбирается на страшный хлопчатникъ, а массою колючекъ, ниспускающихся, изрѣзывается тѣло и они вонзаются въ глубокія раны.

«Стоить тамъ, трепещеть связанный ядовитыми съ поднятыми хоботами (змїями), словно узами времени, выпавшими изъ рукъ смерти, а журавли, враны, цапли, коршуны, терзая, елюють ему глаза» и т. д. и т. д.²⁵

Мы не будемъ смущать чувство читателя дальнѣйшими выписками, еще болѣе мрачными и ужасными, такъ какъ уже и сказаннаго болѣе чѣмъ достаточно для того, чтобъ убѣдиться, что Буддизмъ не только въ своемъ исходномъ пунктѣ (первая истина или картина «жизнесмертнаго видѣнїя», за которою таятся Пустота Безмолвнаго Небытїя), но и во всемъ своемъ дальнѣйшемъ развитїи и самомъ концѣ одинаково есть *чистый и типъ философіи и религіи отчаянїя.*

Въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ боги надѣляются лишь бытїемъ призрачнымъ, граничащимъ съ пустотой небытїя, адъ рисуется со всею яркостью, смущающею и парализующею всякую энергію, реальности. Онъ всегда готовъ поглотить человѣка. Но кто поможетъ ему побѣдить искушенїя и соблазны, ведущїе въ адъ?

Никто и ничто. Ибо и самъ Будда есть для буддиста лишь образецъ «пробужденїя», но не помощникъ. Его существованїе,

²⁵ Стр. 39—40.

послѣ того какъ онъ «вошелъ къ нирвану», есть, такъ сказать лишь номинальное существованіе.

Вотъ что пишетъ объ этомъ профессоръ Васильевъ:

«Будда не правитель міра. Онъ холодный и ни о чемъ не заботящійся эгоистъ, погруженный въ лоно уничтоженія. . . Въ чемъ заключается это его небытіе, какъ не въ той же пустотѣ? Что такое его разумъ, какъ не идея, ничего не заключающая въ себѣ и ни о чемъ не думающая, не безпокоющаяся? Въ чемъ заключается всевѣдѣніе Будды, какъ не во встрѣчѣ лицомъ къ лицу съ тою же пустотой, которая *и все, и ничто*? Что дѣлаетъ Будда съ тѣхъ поръ, какъ окончилъ свою земную проповѣдь? Есть ли онъ донинѣ опора и помощникъ вѣрующимъ? Можетъ ли онъ быть доступнымъ кому-нибудь?.. Нѣтъ, съ тѣхъ поръ какъ онъ оставилъ міръ, онъ съ нимъ кончилъ весь расчетъ: ничто не пробудитъ его отъ страннаго сна, въ который онъ заключенъ Буддизмомъ. Другое дѣло его ученіе: оно оставлено имъ для руководства людей, а самому ему нѣтъ до нихъ дѣла»²⁶.

Ясно, что отъ Будды буддисту-пессимисту никакой реальной помощи ожидать нельзя, и, такимъ образомъ, для него не остается рѣшительно никакого просвѣта сквозь ту мрачную тучу, которою, въ его глазахъ, окутанъ и омраченъ міръ...

Изложимъ результатъ главы въ общихъ положеніяхъ:

1. Въ основѣ первой «святой» истины Буддизма заложена мысль о *злѣ метафизическомъ*, — роковомъ и неизбежномъ, необходимо связанномъ съ самою сущностью міра (согласно формулѣ: «бытіе есть страданіе»).

2. Мысль эта, выраженная уже и въ раннѣйшихъ буддійскихъ памятникахъ, позднѣйшимъ Буддизмомъ развита въ цѣлую философію или, точнѣе, «миеологему», — въ ученіе о Пустотѣ и безмолвномъ Ничто, какъ сущности міра.

3. Ученіе Буддизма о *тѣхъ* мірахъ, — мірахъ, населенныхъ богами, во главѣ съ Ади-Буддою, — столь же непослѣдовательно, какъ и ученіе объ *этомъ* мірѣ, «мірѣ пожеланій», такъ какъ

²⁶ Васильевъ: *Буддизмъ, его догматы, исторія и литература*. Стр. 126—127.

Буддiйская метафизика ничтожества исключает всякую мысль о реальностяхъ, будутъ ли то мiры поюстороннiй или потустороннiй («миры формъ» и «безформенностей»).

4. Весьма характерное для Буддизма ученiе объ адахъ, столь же непослѣдовательное, какъ и ученiе о богахъ, съ точки зрѣнiя метафизической (ибо и оно стоитъ въ противорѣчiи съ буддiйской «метафизикой ничтожества»), вполне послѣдовательно какъ конкретное выраженiе безнадежнаго пессимизма, насквозь проникающаго эту религiю отчаянiя.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Вторая «святая» истина Буддизма: учение о «цѣпи причинностей».

I.

Формула и ея разъясненіе по первоисточникамъ.

Буддисты прославляютъ своего «учителя», какъ за одну изъ главныхъ его заслугъ «предъ человѣчествомъ», за то, что онъ раньше, чѣмъ кто-либо другой, *открылъ* великій законъ причинности¹. Дѣйствительно, это его неотъемлемая заслуга въ исторіи мысли, особенно восточной, и уже съ этой стороны его ученіе о законѣ причинности заслуживаетъ вниманія. Съ другой стороны, въ составѣ основоположеній Буддизма ученіе о связи оснований и слѣдствій, причинъ и дѣйствій (о «цѣпи причинностей») имѣетъ весьма существенное значеніе: какъ въ третьей «святой» или «благородной» истинѣ Буддизма (истина объ уничтоженіи страданія) все сводится къ вопросу о нирванѣ, такъ во второй «благородной истинѣ» (истина о происхожденіи страданія) все сводится къ ученію о «цѣпи причинностей»². Такимъ образомъ, изучаемъ ли мы исторію человѣческой мысли вообще или хотимъ ближе

¹ *The world's parliament of religions*. Chicago 1893 vol. II, p. 831 („The law of Cause and Effect, as taught by Buddha“—by Rh. Rev. *Schuku Soyen*, Japan).

² Ученіе о „цѣпи причинностей“ есть, такъ сказать, *патологія духа* и относится къ четыремъ „святымъ“ или „благороднымъ истинамъ“, по воззрѣнію самихъ буддистовъ, точно такъ же, какъ въ медицинской наукѣ *патологія* относится къ *теоріи врачеванія* (терапии): задача ученія о „цѣпи причинностей“ (= второй „истинѣ“) — *обнажить источникъ и указать путь распространенія дурманаго зла*. См. у Kern'a: *Manual of indian Buddhism*. Strassburg, 1896 p. 46—7 (одинъ изъ выпусковъ издаваемого подъ общей редакціей *Georg'a Bühler'a Grundriss'a der indo-iranischen Philologie und Altertumskunde*).

ознакомиться съ сущностію Буддизма, какъ одного изъ крупнѣйшихъ явленій въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества, во всякомъ случаѣ буддійское ученіе о законѣ причинности не можетъ не представлять для насъ крупнаго интереса.

Однако, насколько оно важно и существенно для правильнаго представленія о Буддизмѣ въ цѣломъ, настолько же, съ другой стороны, трудно для пониманія и связнаго изложенія, вслѣдствіе своей темноты и запутанности. Уже самъ Гаутама Будда высказывалъ опасенія, что именно въ этомъ пунктѣ его ученіе будетъ подвергаться непониманію, перетолкованію и искаженіямъ. «Нашелъ я эту истину»,—говорилъ онъ своимъ ближайшимъ ученикамъ,—«которую трудно было открыть и сознать, успокоительную, драгоценную, недомыслимую, внутреннюю, мудрымъ доступную. Родъ же сей ищетъ удовольствій, удовольствія любить онъ, удовольствія цѣнить. Но трудно роду сему, ищущему удовольствій, ихъ любящему и цѣнящему, трудно понять ему нѣчто подобное отношенію причины и слѣдствія и возникновенію изъ причинъ. Едва ли доступно ему это»³. Но послѣдователи Будды, ученые туземные и европейскіе, превзошли уже, кажется, въ этомъ отношеніи, самыя безнадежныя опасенія «перваго» производственника ученія о законѣ причинности. Такъ, напр., одинъ изъ нихъ, извѣстный индологъ, Рись Дэвидсъ, изложивъ предъ своими слушателями ученіе о «цѣпи причинностей», сдѣлалъ къ этому изложенію въ высокой степени характерную добавку: «зарапѣе можно сказать, что, несмотря на то, что я излагаю этотъ текстъ (формулу причинности) на доступномъ вамъ языкѣ, вы не поймете въ немъ ни одного слова»⁴. *Ни одного слова*: вотъ характерное сужденіе о «великомъ» *открытіи* Гаутамы Будды!

Посмотримъ же, что это за таинственная формула,—ибо буддійское ученіе о цѣпи причинностей есть, прежде всего, именно *формула*,—которую, по словамъ ея изобрѣтателя и его комментаторовъ, повидимому, столь трудно дешифровать, и попытаемся, опираясь на первоисточники, изложить ее въ возможно упрощенной формѣ, безъ внесенія въ изложеніе какихъ бы то ни было

³ *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanon, zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann, 1-ter Bd., S. 268.*

⁴ Рись-Дэвидсъ, Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. Олденбургъ, Спб. 1899, стр. 63. Ср. подлинникъ: Buddhism its history and literature, by Rhys Davids, 1896, p. 120.

предположеній и предрѣшеній относительно общей природы буддйскаго ученія о законѣ причинности. Одно лишь «предположеніе», какъ совершенно неизбежное, мы должны съ самаго начала поставить и все время держать предъ своею мыслью, какъ направляющій наши поиски маякъ или компасъ: это—та *цѣль*, которой должно служить «открытие» Готамы. Цѣль эта, какъ мы уже сказали, состоитъ въ томъ, чтобы разяснить вопросъ о происхожденіи страданія. Страданіе въ мірѣ не только вообще *есть*, оно не только *фактъ*, но фактъ *универсальный*, такъ какъ вся жизнь міра, по буддйскому ученію, есть одно сплошное страданіе: такъ учить «первая истина» Буддизма. Какъ же *объяснить* этотъ печальный фактъ? Откуда въ мірѣ, въ такомъ преизобиліи страданія и зло? Вотъ на этотъ-то вопросъ и хочеть отвѣтить буддйское ученіе о законѣ причинности: зло, — таковъ общій смыслъ отвѣта, — не случайность, но необходимое слѣдствіе тѣсно, какъ бы нерасторжимою цѣпью, связанныхъ между собою причинъ и дѣйствій или, по буддйской терминологіи, «цѣпи причинностей».

«Изъ незнанія возникаютъ», — такова формула *канонической Магавати*⁵, — «образованія (стремленія), изъ образованій воз-

⁵ *Mahāvagga*, I, 1, 2 у *Hardy*: Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken Münster, 1890, S. 51. Считаемо не лишнимъ привести здѣсь, для сравненія нѣмецкій текстъ формулы (въ переводѣ *Hardy*): Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Strebungen), aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein, aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit, aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete, aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung, aus der Berührung entsteht die Empfindung, aus der Empfindung entsteht der Durst, aus dem Durste entsteht das Haften (am Dasein), aus dem Haften entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kummerniss und Vergeßlichkeit. А вотъ, въ русской передачѣ, редактированной знатокомъ дѣла, проф. *Ольденбургемъ*, и тотъ знаменитый переводъ *Риса-Дрейдса*, про который самъ авторитетный переводчикъ—очевидно, уже съ излишнею скромностью,—сказалъ (см. выше, въ текстѣ), будто въ немъ „нелзя понять ни одного слова“: „1. Отъ невѣдѣнія происходятъ сансары. 2. Отъ сансары происходятъ познаніе. 3. Отъ познанія происходятъ яма и форма. 4. Отъ имени и формы происходитъ шесть орудныхъ познаній. 5. Отъ шести орудныхъ познаній происходитъ осязаніе. 6. Отъ осязанія происходитъ чувство. 7. Отъ чувства происходитъ вожделѣніе. 8. Отъ вожделѣнія происходитъ привязанность. 9. Отъ привязанности происходятъ бытіе. 10. Отъ бытія происходятъ рожденіе. 11—12. Отъ рожденія происходятъ: старость, смерть, печаль, ропотъ, тѣлесная и духовная скорба, мученіе“. *Риса-Дрейдса*: Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. *Ольденбурга*, Спб. 1899, стр. 63. (Ср. подлин-

никаетъ сознание, изъ сознанія имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей; изъ шести областей прикосновение, изъ прикосновения ощущение, изъ ощущения жажда, изъ жажды приверженность (къ бытію, цѣнность за него), изъ приверженности къ бытію становление (бываніе), изъ становления рожденіе, изъ рожденія старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе».

Такова знаменитая формула, описывающая, въ формѣ двѣнадцати «ниданъ», то-есть звеньевъ причинности и вмѣстѣ основаній бытія, «колесо жизни», раздѣленное на изображеніи его символа (въ одной изъ пещеръ Аджанты) шестью спицами на шесть отдѣленій, по два въ каждомъ ⁶. Разсмотримъ одно за другимъ каждое изъ этихъ звеньевъ, не прибѣгая заразию (какъ это дѣлаютъ нѣкоторые ученые, для упрощенія формулы) къ предположенію, будто нѣкоторыя звенья цѣпи излишни, такъ какъ будто бы вставлены случайно,—или ради симметріи или же просто вслѣдствіе эклектическихъ заимствованій изъ чуждыхъ Буддизму источниковъ ⁷. Ибо, во всякомъ случаѣ, безъ особенно

никъ: Buddhism its history and literature by Rhys Davids, 1896, p. 120—1).— Въ виду важности формулы *Мага-Вани* приводимъ здѣсь и еще одинъ авторитетный переводъ ея,—англійскій переводъ Керна (*Kern: Manual etc.*, p. 47), съ удержаніемъ терминовъ подлинника, въ которые иногда приходится (дальше) сослаться. The terms of the series are: *avidya*, ignorance; *samskaras*, impressions; *vijnana*, dear consciousness; *namarupa*, name-and-form; *sadayatana*, the six organs of sense; *sparsa*, contact (of the senses with exterior objects); *vedana*, feeling; *trnsa*, desire; *upadana*, clinging, effort; *bhava*, becoming, beginning of existence; *jati*, birth, existence; *jaramaramam*, *sokaparidevanaduh khadaurmanasyorapayasah*, old age and death, sorrow, lamentation, pain, grief, despondency. Ср. Koepfen: Die Religion des Buddha etc. I, S. 609 folg.

⁶ Waddell: Buddha's Secret from a sixth century Pictorial commentary and Tibetan Tradition (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1894, p. 367). Ср. Рису-Дэвидсъ, op. cit. 62—3.

⁷ Олденбергъ (Будда, его жизнь, ученіе и община, М. 1890, стр. 175—6) пишетъ: „Эти короткія изреченія приводятъ страданія всего земного къ основаніямъ ихъ причинамъ. Постановка вопроса настолько же смѣла, насколько залутанъ отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ невозможно составить совершенно яснаго представленія о формулѣ каузальной связи отъ начала ея до конца; невозможно усннить значеніе каждаго звена этой цѣпи. Правда, большая часть этихъ звеньевъ допускаетъ подобныя объясненія. Нѣкоторыя изъ звеньевъ складываются въ группы, имѣющія совершенно понятную связь. Но между самыми-то группами остаются противорѣчія въ порядкѣ причинъ и слѣдствій—противорѣчія, которые никакъ нельзя объяснить при добросовѣстномъ истолкованіи. Выходитъ, что дѣло происходило какъ будто такъ, что,

принудительныхъ мотивовъ, мы не можемъ разсматривать формулу, съ легкими вариациями повторяемую почти во всѣхъ буддйскихъ памятникахъ, какъ случайный наборъ словъ, а не какъ продуманное выраженіе скрытой въ ней и ее объединяющей мысли.

Изъ незнанія возникаютъ образованія. О какомъ незнаніи здѣсь идетъ рѣчь? *Ръчи Готамы* (главный первоисточникъ) даютъ на этотъ вопросъ совершенно ясный и опредѣленный отвѣтъ: «страданія не знать, братья, не знать возникновенія страданій, не знать уничтоженія страданій, не знать пути, ведущаго къ уничтоженію страданій,—вотъ что, братья, называется незнаніемъ»⁸. Очевидно, формула начинается описаніемъ *психологическаго* процесса. Она сосредоточиваетъ наше вниманіе на томъ поразительномъ легкомыслии иныхъ людей, благодаря которому они не замѣчаютъ всей глубины и тяжести страданія, среди котораго живутъ. Это «незнаніе» не есть незнаніе какихъ-нибудь опредѣленныхъ вещей, но незнаніе практическое, — именно легкое и легкомысленное отношеніе къ жизни. Изъ него, согласно формулѣ, возникаютъ *образованія* или, какъ поясняетъ Гарди, *стремленія*. Соответствующее этимъ послѣднимъ выраженіямъ санскритское слово *sanskharāḥ* означаетъ образъ или форму, но не въ достигнутомъ и завершенномъ (статическомъ) состояніи, а въ состояніи образованія, становленія (динамическомъ), — именно, *образованіе, формованіе*⁹. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ тѣми первичными

при постановкѣ вопроса, основой формулы служили нѣкоторые элементы, каузальная связь которыхъ дѣйствительно наблюдалась, или, по крайней мѣрѣ, представлялась уму и потомъ, по образу этихъ членовъ, въ формулу вставлялись другіе, право которыхъ на мѣсто въ рядахъ формулы было далеко не столь очевидно; а потомъ эти члены связывались между собой и съ первыми изъ членовъ—простымъ признаніемъ ихъ причинной связи. Само собою разумѣется, что при этомъ очень быстро переходили отъ мыслей къ простымъ словамъ. Даже древніе буддйскіе теологи, отнюдь не особенно добросовѣстные въ подобныхъ вещахъ, сознавали безсвязность своей формулы причинности; это несомнѣнно доказывается тѣми вариантами этой формулы, которые встрѣчаются въ самыхъ священныя текстахъ⁴.

⁸ *Die Reden etc.*, 82—83.

⁹ *Samkhara* (пали) или *Samskharah* (санскр.) по авторитетному объясненію *Монье-Вильямса* (*Buddhism, in its connection with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity by Sir Monier-Williams*, Lond. 1889, p. 102, 109), есть „сочетаніе“ свойствъ, способностей и духовныхъ predispositions (числомъ 52), образующее индивидуальный характеръ и происходящее отъ предыдущихъ существованій.

движеніями мысли, воли (стремленія) и чувства, которыя, еще не достигнувъ отчетливости сознанія, однако уже опредѣленно заявляютъ о себѣ, какъ состоянія, поднявшіяся надъ первоначальнымъ безразличіемъ и темнотою «незнанія», какъ первичныя различенія, по удачному переводу этого термина Нейманомъ ¹⁰, — различенія духомъ, тѣломъ и словомъ, изъ которыхъ развиваются *положительныя тяготѣнія* къ чувственному. Въ этихъ первичныхъ различеніяхъ, какъ бы росткахъ жизни и намекахъ на будущіе образъ и форму, кладется первый фундаментъ для дальнѣйшаго эмпирическаго существованія, а слѣдовательно и для страданія. Задушить эти первичные ростки жизни и — ничего бы не было. Но роковое «незнаніе» мѣшаетъ этому и чрезъ то уже здѣсь вовлекаетъ существо на путь страданій.

Изъ образованій (или стремленій) возникаетъ сознаніе. Первичныя «различенія», «стремленія» и т. д. мало-по-малу, проявляются, крѣпнущи и сознаются. Это слишкомъ извѣстный психологическій процессъ, чтобы на немъ здѣсь останавливаться, — хотя, по свидѣтельству источника, «возвышенный часто я многими способами разяснялъ условную природу сознанія, показывая, что безъ достаточнаго основанія не возникаетъ сознаніе» ¹¹. Слѣдуетъ лишь отмѣтить одну особенность буддійской психологіи: соотвѣтственно характеру причины, обуславливающей, въ томъ или другомъ случаѣ, возникновеніе сознанія, уже самъ Гаутама различалъ отдѣльныя, какъ бы независимыя другъ отъ друга роды его, какъ бы дробя, такимъ образомъ, единое сознаніе на части. А именно онъ различалъ: сознаніе зрительное, слуховое, обоняющее, вкусовое, осязательное и мыслящее ¹².

Изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей. Сопоставляя эту часть классической формулы Магавагги съ соотвѣтствующими страницами *Ричей* Гаутамы Будды, мы должны ее нѣсколько расширить. Подъ «именемъ» здѣсь, какъ и вообще въ памятникахъ индійской религіозной философіи, разумѣется не названіе собственно, а всякое вообще отраженіе объективнаго въ субъектѣ, — все *субъективное*, какъ передаетъ, сообразно духу памятника, его текстъ Нейманъ:

¹⁰ *Die Reden etc.*, 82.

¹¹ *Ibid.*, 408.

¹² *Ibid.*, 409: *Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, Riechbewusstsein, Schmeckbewusstsein, Tastbewusstsein, Denkbewusstsein.*

вниманіе, воспріятіе, представленіе, названіе (имя) предмета—все это подходит подъ понятіе его «имени». Сообразно съ этимъ, и «тѣлесность» есть все вообще *объективное*,—не только видимое, слышимое и т. д., но и понимаемое, воспринимаемое или схватываемое мыслью ¹³. Шестъ областей суть не что иное, какъ, во-первыхъ, тѣ шесть сознаній или шесть органовъ чувствъ, о которыхъ мы говорили выше (зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе и мысль, которая разсматривалась тоже, какъ нѣчто чувственное) и, во-вторыхъ, шесть соотвѣствующихъ этимъ субъективнымъ органамъ познанія родовъ реального, шесть основныхъ стихій или элементовъ дѣйствительности (земля, вода, огонь, воздухъ, эфиръ и мысль, какъ шестая стихія, то-есть, какъ *мыслимое*) ¹⁴.

Изъ шести областей возникаетъ прикосновеніе, изъ прикосновенія ощущеніе, изъ ощущенія жажда, изъ жажды приверженность къ бытію. Эта нѣсколько невразумительная часть формулы тотчасъ же получить свой простой и ясный смыслъ, коль скоро,—сообразуясь опять-таки съ *Ръчами*, въ ихъ превосходной передачѣ, приспособительно къ современному сознанію, Нейманомъ,—мы выразимъ ее въ слегка измѣненной формѣ и въ другихъ терминахъ, а именно такъ: органы чувствъ, соприкасаясь съ шестью областями реального и наполняя наше эмпирическое сознаніе живыми ощущеніями, возбуждаютъ въ насъ пріятное *чувство* жизни (*Lebenslust* ¹⁵, какъ Нейманъ передаетъ терминъ, переведенный у Гарди словомъ *Durst* жажда), которое, въ свою очередь, питаетъ врожденное намъ *влеченіе* къ жизни (*Lebenstrieb* ¹⁶). Въ этой теперь совершенно ясной и психологически вѣрной формулѣ, чтобы такъ сказать, сохранить ея буддійскій колоритъ, мы должны отмѣтить лишь двѣ характерныя подробности: во-первыхъ, *пять*

¹³ *Имя и тѣлесность* или, какъ переводятъ другіе (*Kern*, op. cit., 51), *имя и форма* (*Naṃarūpa*) означаетъ „всѣ физическія и психическія явленія вообще“ (*ibid.*, 47, прим.) и есть въ буддійской психологіи *то же, что пять скандъ* (*skandhas*), при чемъ *четыре* изъ пяти *skandhas* характера психическаго (*vedāna*, чувствованія; *saṃjñā*, понятіе=воспріятіе, перцепція и т. д.; *samskāras*, психическія предрасположенія, к *vijñāna*, ясное сознаніе, различеніе) и только *одна skandha* характера физическаго (*rūpa* форма=земля, вода, огонь, воздухъ и всѣ, возникающія изъ нихъ формы).

¹⁴ *Die Reden*, Ss. 93, 421, 425, 431 и слѣд., ср. *Index*.

¹⁵ *Die Reden*, 77, 295, 471.

¹⁶ *Ibid.*, ср. *Index*.

элементов чувства жизни и влеченія къ ней и, во-вторыхъ, ихъ четыре рода или, точнѣе, четыре *направленія*, въ которыхъ они растутъ и развиваются. Элементы (пять), изъ которыхъ слагается сложное чувство жизни, суть: радость жизни — настоящей и будущей (желаемой), половое удовольствіе, удовольствіе отъ питанія и, наконецъ, общее пріятное чувство отъ всѣхъ и всякихъ вообще удовольствій жизни ¹⁷. Проявляясь въ волевой формѣ, эти *эмоции*, — какъ сказалъ бы современный психологъ, — сказываются въ сознаніи въ формѣ *волевыаъ* движеній или *влеченій* (опять-таки пяти), а именно — влеченій: къ конкретному (образъ и форма), къ ощущеніямъ (чувствованіямъ), воспріятію, различенію, сознанію. Затѣмъ, въ дальнѣйшей дифференціаціи и спецификаціи, эта общая основа жизни опредѣляется въ четырехъ направленіяхъ («четыре рода влеченія къ жизни»): въ формѣ полового влеченія, какъ жажда знанія («многознаніе»), какъ погруженіе въ бесплодный аскетизмъ (когда онъ, какъ въ Браманизмѣ, ставится *верховною* цѣлью, разсматривается какъ *самоцѣль*), и стремленія къ личному посмертному существованію ¹⁸.

Изъ приверженности (къ бытію) возникаетъ становленіе. Санскритское слово *bhava* имѣетъ опять-таки двоякій оттѣнокъ, почему толкуется и переводится двоякимъ образомъ: то въ смыслѣ динамическомъ (*становленіе* — Гарди, *созиданіе* — Ольденбергъ и т. д.), то въ смыслѣ статическомъ (*бытіе* — Рисъ-Дэвидсъ, Нейманъ). Терминъ этотъ очень затрудняетъ комментаторовъ, — настолько затрудняетъ, что, наприм., Ольденбергъ смотритъ на него, какъ на совершенно излишній въ формулѣ ¹⁹. А между тѣмъ это звено въ «цѣпи причинностей», если мы будемъ его разсматривать въ связи съ предыдущими, и необходимо, и вполне понятно. Дѣло въ томъ, что вѣдь доселѣ въ формулѣ говорилось лишь объ *элементахъ* чловѣка, но понятіе о немъ самомъ, какъ конкретно-индивидуальномъ цѣломъ, какъ единомъ существѣ, еще не было введено въ формулу. Элементамъ предстояло еще организоваться, объединиться въ одно цѣлое. И вотъ предъ нами *bhava*, — становленіе, созиданіе. «Постановка на свое мѣсто (организация —

¹⁷ См. *Сутта-Нипата*, стихи 746 и слѣд., по переводу Н. И. Герасимова („Восточная бібліотека“, т. I, М. 1899, стр. 116).

¹⁸ *Die Reden* 76, 104.

¹⁹ *Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община, перев. Николаева, М. 1890, стр. 185: „Понятіе (*bhava*)... дѣлаетъ такое впечатлѣніе, какъ будто оно существуетъ только затѣмъ, чтобы скрыть очевидный недостатокъ связи“.

Einstellung), соединеніе, сліяніе пяти элементовъ влеченія къ жизни въ одно»²⁰; вотъ о чемъ здѣсь идетъ рѣчь.

Изъ становленія возникаетъ рожденіе, изъ рожденія и т. д. О какомъ рожденіи здѣсь идетъ рѣчь? Такъ какъ собственное рожденіе человѣка, во всякомъ случаѣ, стоитъ внѣ его власти, то, — если мы не хотимъ въ этомъ пунктѣ существенно измѣнять общій смыслъ формулы, которую до сихъ поръ мы истолковывали *исключительно* въ смыслѣ психологическомъ, — то, очевидно, мы должны понимать рожденіе въ смыслѣ широкое и общемъ. Но въ широкомъ и общемъ смыслѣ рожденіе есть не что иное, какъ *вступленіе* въ бытіе (или въ переходное, объективное значеніе, *оведеніе* кого-либо въ бытіе). Но такъ какъ Гаутама Будда, а вслѣдъ за нимъ и всѣ вообще буддисты, различаютъ три основныхъ вида бытія: бытіе *физическое* (растительное, вегетативное, характеризующее людей, погруженныхъ въ «міръ пожеланій»), бытіе *душевное* (жизнь эмпирическаго сознанія, питающагося исключительно «именемъ и формою», чувственными образами, что дѣлаетъ человѣка пригоднымъ, по смерти, лишь къ жизни въ «мірѣ формъ») и бытіе чисто *духовное* (достигаемое въ этомъ мірѣ чрезъ духовное погруженіе въ себя и переводящее людей, по смерти, въ «міръ безформенностей») ²¹, — то и рожденіе, о которомъ говоритъ разясняемая нами формула, очевидно должно понимать или какъ дѣйствительное погруженіе человѣка въ жизнь плоти, или какъ бесплодное эмпирическое «многознаніе» и вообще развлеченіе образами и формами этого міра, какъ бы разсѣяніе въ нихъ, или какъ призрачную мечту о жизни потусторонней, «внѣ образовъ и формъ» ²². И именно здѣсь, какъ извѣстно, съ буддійской точки зрѣнія, заключается главный источникъ зла, страданій, всякаго рода огорченій и скорбей: отсюда, изъ этого тройкаго рожденія, возникаютъ старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе.

²⁰ Die Reden 302.

²¹ Die Reden, 75:... Drei Arten des Daseins, ihr Brüder, giebt es: *geschlechtliches Dasein, formhaftes Dasein, formloses Dasein*. Ср. выше, гл. II, III.

²² Это объясненіе *десятаго звена* въ „дѣли причинностей“ есть лишь *наша* гипотеза. Но, во-первыхъ, предложенное нами объясненіе, какъ вполне согласное съ общимъ строемъ и характеромъ формулы, удовлетворяетъ насъ боже, чѣмъ какое-либо другое изъ извѣстныхъ намъ объясненій. Во-вторыхъ она не только не противорѣчитъ источникамъ, но, какъ мы видѣли, косвенно даже опирается на нихъ.

Такова формула ²³. По убѣжденію буддистовъ, въ ней все связано самою тѣсною и нерасторжимою связью: каждое послѣдующее звено цѣпи вытекаетъ изъ предыдущаго, какъ слѣдствіе изъ своего основанія, ставится или производится предыдущимъ, какъ дѣйствіе своею причиною, такъ что, если мы не хотимъ слѣдствій, — и, главное, послѣдняго изъ нихъ, то-есть зла жизни и страданій, — то должны сначала устранить всѣ производящія его причины, восходя къ первой ²⁴. Источникъ страданій заключается

²³ Вопреки обычаю комментаторовъ (*Ольденбергъ, Монте-Вильямсъ* и др.) смѣшивать, при истолкованіи формулы, два различныхъ ея смысла, психологическій и объективно-реалистическій (см. ниже) или, точнѣе, онтологическій, мы, въ интересахъ ясности, полагаемъ болѣе цѣлесообразнымъ дать сначала *чисто психологическое* объясненіе формулы. — Считаемъ не лишнимъ дать здѣсь, въ переводѣ, объясненіе *Керна* (ор. cit., p. 48), тоже *чисто психологическое*, и, потому, наиболѣе приближающееся къ нашему. „Незваніе есть какъ бы состояніе сна. При первомъ пробужденіи человекъ переходитъ отъ сна въ полусознательность: его умъ тревожатъ еще смутныя впечатлѣнія бытія (*samskaras*) и ясное сознаніе пока еще не наступило. Затѣмъ, когда пробудилось сознаніе, являютя феномены (вещи) и начинается дѣятельность чувствъ. Черезъ соприкосновеніе органовъ чувствъ съ нѣкоторыми вѣшними предметами (реальными или идеальными) возникаютъ чувствованія или ощущенія. Чувствованія переходятъ въ желанія — приобрести то, что кажется желательнымъ и, возрастая постепенно, это желаніе производитъ настойчивое и усиленное стремленіе создать порядокъ вещей, отличный отъ наличнаго. Такимъ образомъ, начинается новое существованіе (новая форма бытія). Но имѣя начало, это новое существованіе, очевидно, должно имѣть и конецъ, который *предваряется* всѣми возможными страданіями“... Это, очевидно, не переводъ формулы, а лишь ея *переложеніе*, но — переложеніе, какъ видимъ, очень вразумительное и, главное, удерживающееся сплошь на психологической почвѣ.

²⁴ Поэтому *Мага-Вата*, давъ положительную формулировку ученія о „цѣпи причинностей“, продолжаетъ ее уже въ отрицательной формѣ: „Но если незваніе устранено, при совершенномъ уничтоженіи желанія, то чрезъ это уничтожаются образованія (стремленія); чрезъ уничтоженіе стремленій уничтожается сознаніе“ и т. д. *Монте-Вильямсъ* (ор. cit., p. 103) очень удачно передаетъ эту вторую половину формулы Мага-Вагги въ рядъ вопросовъ и отвѣтовъ, начавъ съ конца формулы. „Что служитъ причиной несчастій и страданій? — *Отвѣтъ*: Преклонный возрастъ и смерть. — Что служитъ причиною старости и смерти? — *Рожденіе*. — Причиною рожденія? — *Непрерывность становленія*. — Причиною непрерывности становленія? — *Приверженность къ жизни*. — Причиною приверженности къ жизни? — *Желаніе*. — Причиною желанія? — *Ощущеніе*. — Причиною ощущенія? — *Соприкосновеніе съ чувственными предметами*. — Причиною этого соприкосновенія? — *Органы чувствъ*. — Причиною органовъ чувствъ? — *Имя и форма или, что то же, индивидуальное существованіе*. — Причиною индивидуальнаго существованія? — *Сознательность (созна-*

въ насъ самихъ и именно, въ концѣ-концовъ, въ нашемъ невѣдѣніи. Мы страдаемъ потому, что не знаемъ подлинной природы и причинъ страданія. А если бы мы разсѣяли это свое роковое невѣдѣніе, если бы узнали, откуда и какъ происходитъ страданіе, и стали поступать согласно съ этимъ своимъ познаніемъ, то тотчасъ же перестали бы и страдать, ибо вѣдь того, кто теперь страдаетъ, *собственно нѣтъ* и только мы своими ошибками мысли и и дѣла даемъ извѣстному сочетанію элементовъ (skandha's) и формъ, которыя сами по себѣ, какъ нѣчто безличное и отвлеченное отнюдь неспособны страдать, призракъ нѣкоторой реальности, называемой нами субъектомъ, личностью и т. д. Но для того, кто отбросилъ незнаніе и усвоилъ истину, какъ она раскрыта въ изложенной формулѣ причинности,—что такое *для него*, человѣкъ, его я, личность? Не что иное, какъ агрегатъ пяти составныхъ частей, которыя всѣ, въ болѣе или меньшей степени, подвержены закону измѣненія или непостоянства²⁵. Тѣло ощущенія, представленія, образованія, стремленія, сознаніе (какъ тоже нѣкоторый полуматеріальный элементъ или стихія): вотъ человѣкъ! Понять, какъ должно, его составъ и погасить усиленіемъ воли, руководимой правильнымъ знаніемъ, каждый элементъ этого состава и — *тогда страданій не будетъ, потому что не будетъ того, кому бы страдать*. Итакъ, все дѣло въ устраненіи незнанія истинной природы и причинъ страданія. Разъ незнаніе будетъ устранено, всѣ его слѣдствія исчезнуть сами собою; за это ручается формула, выражающая великій и всевластный законъ причинности...

II.

Самсара и карма, какъ необходимое предположеніе буддійскаго ученія о «цѣли причинностей».

Было бы слишкомъ невѣроятно, если бы ту психологическую (ибо она несомнѣнно чисто психологическая) формулу, въ которой изложено ученіе о «цѣли причинностей», мы стали понимать и толковать въ смыслѣ формулы *генетической*, то-есть въ

ніе).—Причиной сознанія?—Сочетаніе образованій и стремленій (или физическія и духовныя *предрасположенія*, происходящія отъ предыдущихъ рожденій и составляющія *характеръ*).—Причиной этихъ образованій (formations)?—Незнаніе“.

²⁵ *Рисъ-Дэвидъ*, стр. 65.

смыслѣ описанія послѣдовательнаго (во времени) выступленія одного элемента нашего «я» или нашей личности за другимъ. Странно было бы, въ самомъ дѣлѣ, говорить человѣку, изнемогающему подъ бременемъ страданій, наприм., такъ: «ты страдаешь потому, что, *когда ты былъ ребенкомъ*, ты пребывалъ въ состояніи невѣдѣнія и, вслѣдствіе этого, по силѣ закона причинности, возростилъ въ себѣ желанія, жажду жизни и т. д., въ свою очередь повлекшія за собою тѣ страданія, которыя ты несешь теперь; что, если бы ты *тогда* не былъ незнающимъ, но зная бы истину о природѣ страданія, то *теперь* не страдалъ бы» и т. д. Странно, говоримъ, было бы обращаться къ человѣку съ такими рѣчами, и, несомнѣнно, Гаутама-Будда, даже въ глазахъ своихъ ближайшихъ слушателей, оказался бы въ высокой степени напыннымъ человѣкомъ, если бы смыслъ его знаменитой формулы былъ именно таковъ. Нѣтъ, очевидно, онъ *не это* хотѣлъ сказать. Не генетическую формулу страданія хотѣлъ дать Гаутама, но, такъ сказать, *аналитику* пораженнаго страданіемъ сознанія. Въ сознаніи страдающаго человѣка,—такъ, по нашему мнѣнію, можно было бы кратко передать общій смыслъ формулы, — въ сознаніи человѣка, если мы аналитически разложимъ его, окажется именно двѣнадцать перечисленныхъ въ формулѣ звеньевъ и, среди нихъ, непремѣнно незнаніе, какъ основная и общая причина, изъ которой всѣ они вытекаютъ. Гдѣ есть незнаніе,—будетъ ли то ребенокъ, взрослый или старикъ,—тамъ непремѣнно есть страданіе и, наоборотъ, страданія совсѣмъ не будутъ тамъ, гдѣ будетъ устранено незнаніе, гдѣ оно будетъ замѣнено «четырьмя благородными истинами» Буддизма, изъ коихъ одна (первая) констатируетъ фактъ всеобщаго (универсальнаго) страданія, другая выясняетъ его причины, третья изображаетъ состояніе, свободное отъ страданій (нирвана), а четвертая указываетъ путь къ достиженію этого вождельннаго состоянія нирваны («путь ко спасенію»).

Таковъ, говоримъ, единственно разумный смыслъ формулы. Однако, и при такомъ пониманіи ея, на ней, очевидно, нельзя остановиться, какъ на чемъ-то самопонятномъ и самоовлѣющемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть именно въ невѣдѣніи коренится послѣдняя причина того, что я страдаю. Но—въ чемъ? Въ моемъ ли лично или, по крайней мѣрѣ, въ немъ ли одномъ? Очевидно, нѣтъ. Положимъ, что, когда я позналъ истину Буддизма и разсѣялъ мракъ своего былого невѣдѣнія, я перестану страдать. Но, вѣдь, если я насильственно не положу предѣлъ своему эмпири-

ческому существованію, то, поскольку съ нимъ, по ученію Буддизма, неизбѣжно связано страданіе, я все же окончательно буду свободенъ отъ страданій, просто потому, что не перестану существовать, какъ страдалъ и съ самой первой минуты своего существованія, когда былъ еще совсѣмъ не въ состояніи отнестись критически къ своему невѣдѣнію. Что же, — уже ли и здѣсь причина страданія (или—что то же—существованія) есть *мое личное невѣдѣніе*? Несообразность положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ слишкомъ очевидна. Но если не мое личное, то, — спрашивается снова, — *чье же?*

Вотъ на этотъ-то именно вопросъ и отвѣчаетъ буддійское ученіе о *перерожденіяхъ* (самсарахъ), являющееся, такимъ образомъ, существеннымъ дополненіемъ къ ученію о «цѣпи причинностей».

«Само собою понятно», — пишетъ Гарди, — «что *не личное невѣдѣніе* этого, теперь существующаго, человѣка могло быть причиною его собственнаго бытія. Скорѣе въ этомъ можетъ быть повинно лишь невѣдѣніе того существа, на мѣсто котораго, и притомъ съ точнымъ соотвѣтствіемъ накопленнымъ имъ заслугамъ или провинностямъ, явилось это, теперь существующее и подверженное именно этимъ страданіямъ, существо. Здѣсь, въ основѣ такого представленія, лежитъ мысль о томъ, что всякое данное существованіе коренится въ другомъ существованіи (бытіи), которое, однако, отъ этого послѣдняго не совершенно отдѣлено, но связано съ нимъ нѣкоторою связью, только не связью личной и индивидуальной души. Такимъ образомъ, по ученію Буддизма, въ извѣстномъ смыслѣ всякій образуетъ самъ себя, самъ себѣ даетъ свой характеръ, — по крайней мѣрѣ, свой нравственный характеръ. Поэтому, санкхары (то-есть стремленія, первичныя *опредѣленія* или *качества* существа), которыя вытекаютъ непосредственно изъ невѣдѣнія, и суть именно то, что каждый есть. Говоря иначе, каждый оказывается такимъ, какимъ самъ себя образовалъ. Каждое существо, — будетъ ли то человѣкъ, или существо сверхчеловѣческое или, наконецъ, существо, стоящее ниже человѣка (животное), — возрождается и существуетъ именно какъ результатъ своего собственнаго образованія или самообразованія (самостроенія): у человѣка, вообще; у всякаго ощущающаго существа, его привычныя опредѣленія, *качества* или стремленія (санкхары), поэтому, совпадаютъ съ его волею»²⁶.

²⁶ Edmund Hardy: Der Buddhismus, etc. 53—4.

Это и есть знаменитое буддйское учение о *кармѣ* (= «дѣло»). Въ эпоху возникновенія Буддизма, учение о кармѣ было настолько популярно въ Индіи, что Буддизмъ принялъ его въ свою систему, какъ нѣчто общезвѣстное и самопонятное, оставивъ безъ спеціальныхъ разъясненій и нарочитыхъ опредѣленій. Вслѣдствіе этого, буддйское учение о кармѣ представляетъ нѣчто очень тусклое и трудно отличимое отъ браманистическаго ученія о ней ²⁷.

Однако, насколько о буддйской кармѣ можно судить на основаніи сравненія и сравнительнаго анализа текстовъ, въ ней, съ достаточною рѣшительностію и ясностію, можно выдѣлять, по крайней мѣрѣ, два слѣдующихъ момента: во-первыхъ, мысль о причинно-необходимой связи «дѣлъ» всякаго вновь рождающагося существа, съ «дѣлами» существа, его породившаго и, чрезъ это, какъ бы *уравненіе* новаго существа съ прежнимъ *именно въ этомъ моментѣ* (то-есть въ «дѣлахъ» или практическомъ характерѣ); во-вторыхъ, какъ необходимое слѣдствіе такого «уравненія», въ понятіе буддйской кармы привходитъ мысль о *воздаяніи* потомуку за «дѣла» отцовъ или, поскольку въ преемственной и нерасторжимо тѣсной связи существъ остается нѣкоторое тожество, — о воздаяніи каждому существу за «дѣла», совершенныя имъ въ прежнихъ формахъ существованія. Обычно въ теченіе своей жизни, — такъ учить Буддизмъ, — человекъ удерживается на уровнѣ средняго *человѣческаго* характера, представляющаго пеструю ткань дѣлъ благородныхъ и низкихъ, стремленій къ истинѣ и заблужденій и т. д. и, потому, по смерти, перерождается *въ другую челоуѣка*, — развѣ лишь стоящаго въ иномъ общественномъ положеніи, выше или ниже. Но иногда, въ теченіе своей жизни, человекъ, такъ сказать, изживаетъ, растериваетъ все собственно челоуѣческое, такъ что въ немъ остаются лишь стихіи и элементы жизни, свойственной *животнымъ* и тогда, по смерти, онъ перерождается *въ животное* — болѣе или менѣе благородное, смотря по роду предшествующей жизни челоуѣка. Иногда, напротивъ, усиліями воли, опирающимися на познаніе «великихъ истинъ» Буддизма, человекъ возвышается, въ продолженіе своей жизни, надъ челоуѣческимъ къ *сверхчелоуѣческому* и, тогда, по смерти, онъ возрождается *въ свѣтломъ образѣ бога* ²⁸.

²⁷ См. объ этомъ у Köppen'a: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berl. 1857. Bd. I, S. 294—295.

²⁸ Остаются, впрочемъ, для буддиста и другія возможности. По буддйскому ученію, челоуѣка по смерти ожидаютъ пять или даже *шесть* различныхъ пу-

Само собою понятно, что, при такомъ ученіи о перерожденіяхъ, не можетъ быть и рѣчи о тождествѣ, — у существъ, объятыхъ перерожденіемъ, — личности, я, души, въ нашемъ смыслѣ слова, такъ что, по справедливому замѣчанію проф. Милославскаго, у буддистовъ «не душепереселеніе въ собственномъ смыслѣ и значеніи этого слова, а душепревращеніе, не *метемпсихозисъ*, а *метаморфозисъ*»²⁹. Но если не личность, не я, не душа сохраняются въ перерожденіяхъ, то что же? Въ чемъ, въ какомъ именно моментѣ *уравниваются*, по властному требованію закона причинности, рождающее и рождаемое? Къ сожалѣнію, буддійскіе памятники не даютъ точнаго и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ. Они ограничиваются разъясненіемъ — путемъ аналогіи — лишь *вънѣшней возможности* сохраненія *какого-то* тождества между прежними и новыми существами. Какъ гусеница, куколка и бабочка, какъ дерево, плодъ и сѣмя, какъ различные свѣтильники, зажженные однимъ и тѣмъ же свѣтомъ, при различіи формъ существованія и, въ извѣстномъ смыслѣ, индивидуальностей, въ сущности, одно: такъ и существа, рождающіяся другъ отъ друга, при различіи пространственно-временныхъ условій, основныхъ типовъ и формъ существованія (животное, человѣкъ, богъ), въ сущности одно. Таковы наиболѣе распространенныя въ буддійскихъ памятникахъ аналогіи³⁰. Однако, эти аналогіи, въ лучшемъ случаѣ, очевидно, лишь констатируютъ фактъ, не выясняя его внутренней возможности и природы. Спрашивается: но что же такое именно есть это *нѣчто*, остающееся, въ различныхъ условіяхъ и формахъ существованія, тождественнымъ?

Буддійскіе памятники, говоримъ, не даютъ на этотъ вопросъ прямого и яснаго отвѣта и потому здѣсь остается широкій просторъ для догадокъ комментаторовъ. Не перечисляя всѣхъ выска-

тей: онъ можетъ возродиться *богомъ, человекомъ, животнымъ, асуромъ* (демоническое существо), *въ аду* и, наконецъ, въ *мірѣ претъ* (то-есть существъ среднихъ между богами и людьми, попеременно испытывающихъ то печаль, то радость). *Минаевъ*: «Нѣсколько рассказовъ изъ перерожденій Будды» (*Журналъ министерства народнаго просвѣщенія*, 1871, часть CLVIII, стр. 10). См. подробнѣе объ этихъ шести классахъ существъ у *Friedrich'a Köppen'a*: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin. 1857. S. 238 und folg.

²⁹ *Древнее языческое учение о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды ея въ первые вѣка Христіанства*, изслѣд. П. Милославскаго, Казань, 1873, стр. 121.—Ср. *Friedrich Köppen*: *Die Religion des Buddha etc.*, S. 301—2.

³⁰ *Köppen*, op. cit., 302—3.

занныхъ по этому поводу догадокъ и предположеній, ограничимся лишь двумя, выражающими, такъ сказать, крайніе полюсы возможныхъ здѣсь гипотезъ.

По одному мнѣнію, связующимъ звеномъ между прежнимъ и новымъ существомъ служитъ сознание, какъ шестой элементъ бытія или шестая стихія (другія пять: земля, вода, огонь, воздухъ, эфиръ). Хотя со смертію человѣка его тѣлесно-духовное бытіе прекращается, однако, говорятъ, *сознаніе* продолжаетъ существовать, доколѣ существуетъ незнаніе и нерасторжимо тѣсно связанная съ нимъ жажда бытія, и образуетъ зародышъ новаго человѣка. Этотъ сознательный элементъ, служащій зародышемъ новаго существа, такъ сказать, вбираетъ въ себя все то добро и зло, которое совершилъ человѣкъ въ своей жизни, всю его *карму* или *камму* («дѣло» его жизни) и, въ моментъ смерти одного существа, вступаетъ въ материнскомъ лонѣ въ сочетаніе съ новымъ органическимъ веществомъ, вслѣдствіе чего на мѣсто умершаго тотчасъ же является другое существо³¹.

Таково одно объясненіе. Слабая сторона его заключается въ томъ, что оно слишкомъ *суживаетъ* понятіе кармы, излишне ее *одухотворяя* и чрезъ то ограничивая ее предѣлами однихъ только человѣческихъ перерожденій, такъ какъ, очевидно, лишь здѣсь можно говорить о сознаніи³². Поэтому, рядомъ съ приведеннымъ мнѣніемъ, чрезмѣрно *одухотворяющимъ* карму, высказывалось другое, которое полагаетъ центръ тяжести въ таинственной *органической связи* новаго существа съ прежнимъ, вслѣдствіе которой именно новое существо и получаетъ, говорятъ, характеръ прежняго существа, даваемаго ему рожденіе: именно это будто-бы и «уравниваетъ» оба существа въ отношеніи къ «дѣлу» жизни, или кармѣ³³. Ясно, однако, что и это второе мнѣніе такъ же *суживаетъ* понятіе кармы, настолько же ее *материализуя*, насколько первое ее *одухотворяетъ* и потому, хотя ему и должно быть усвоено значеніе логически законнаго противовѣса первому мнѣнію, но оба они, очевидно, должны быть признаны, въ сущности, объясненіями равно односторонними.

³¹ Edmund Hardy, op. cit., S. 55.

³² На большее, впрочемъ, представители такого объясненія и сами не претендуютъ. Такъ, высказывая свой взглядъ, Hardy (op. cit., 54) ограничиваетъ его именно *человѣческими* перерожденіями... Bindeglied zwischen dem auflebenden und sterbenden Menschen...

³³ Милославскій, op. cit., стр. 120 (не рѣшительно, впрочемъ).

Правильное рѣшеніе вопроса, по нашему мнѣнію, должно, минуя объѣ, только что намѣченныя нами, крайности, пройти срединою и принять за точку отправления и опоры именно то въ перерождающихся существахъ, что въ нихъ дѣйствительно можетъ быть разсматриваемо, какъ въ извѣстномъ смыслѣ тождественное, — при всемъ различіи индивидуальностей и даже самаго рода или категорій существъ. Но таковъ именно *характеръ*, — въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Сознаніе не можетъ быть связующимъ членомъ между человѣкомъ и ниже его стоящими существами (у которыхъ нѣтъ сознанія). Тѣлесно-органическая основа жизни не можетъ быть связующимъ элементомъ между человѣкомъ и богами (у которыхъ ея нѣтъ). Но характеръ (*карма* или *камма*), — наприм., «типовыя» проявленія царственнаго величія и благородства, гнѣвливости, жестокости, жадности и т. д., — можетъ быть одинъ и тотъ же и у «бога», и у человѣка, и у животнаго. Оставаясь у перерождающихся существъ тождественнымъ, онъ именно создаетъ, на мѣсто исчезающихъ, новыя, существа³⁴, почему и мыслимы между ними «уравненія» — именно въ этомъ элементѣ. Такимъ образомъ, перерожденія суть, въ своей сущности, не что иное, какъ *явленіе одной и той же этической сущности подъ разными формами, то-есть, именно ея метаморфозисъ*³⁵.

³⁴ Ср. Childers у Kern'a, op. cit., p. 49—50. Именно камма (или карма) по Чайльдерсу, на мѣсто одного, исчезающаго со смертію, сочетанія качествъ (*khandhas* или *skandhas*), производитъ другое сочетаніе, тождественное по характеру съ первымъ.

³⁵ Хорошую иллюстрацію того, какъ, среди безконечныхъ перерожденій, можетъ оставаться неизмѣнною одна и та же *этическая сущность*, мы находимъ у Эдвина Арнольда, въ его повѣ: *Свѣтъ Азии* (М. 1895, перев. А. М. Федорова, стр. 32—33). Здѣсь Будда, между прочимъ, рассказываетъ о себѣ, какъ нѣкогда онъ и его избранница, Исодхара, были тигромъ и тигрицей... Царевичъ и царица были нѣкогда въ оболочкѣ царственнаго звѣря, обладавшаго тѣмъ же основными чертами характера (горделивостью, благородствомъ и т. д.).

- „Средь горъ Гималайскихъ я, Будда, на свѣтъ
 „Жилъ въ образѣ тигра... Порою
 „Стѣдилъ изъ травы я свѣтящимся окомъ
 „За стадомъ газелей средь скаль,
 „А ночью, лишь звѣзды блеснутъ надъ востокомъ,
 „Добычу я жадно терзаль.
 „Средь топей, въ густыхъ тростникахъ я тигрицу
 „Однажды увидѣлъ; она
 „Являла собою льстную царицу и т. д.

Если мы теперь,—уяснивъ себѣ, что именно можетъ быть связующимъ звеномъ между перерождающимися существами,—возвратимся къ формулѣ, выражающей «цѣпь причинностей» и круговоротъ («колесо») индивидуальной жизни, съ ея двѣнадцатью «ниданами» (основаніями бытія и вмѣстѣ его звеньями), и станемъ разсматривать ее на фонѣ болѣе широкой «цѣпи причинностей», во *всеми мѣръ* связующей однородныя по характеру существа узами *самсары* (перерожденій), то термины этой формулы («ниданы») получаютъ уже иной, болѣе реальный, смыслъ,—превраща-

Это и была его, Будды, невѣста, Ясодхара, въ одно изъ своихъ перерожденій.—Очень удачно, хотя въ терминахъ иногда шаткихъ и недостаточно определенныхъ, говорить о буддѣйской самсарѣ почтенный *Н. И. Герасимовъ* въ предисловіи къ своему переводу *Лунная Свѣта Самкья-Истины* («Восточная библиотека», т. III, стр. 41, ср. *Сутта-Нипата*, стр. 29): „Существо, говоря буддисты, являющееся одновременно со смертью умершаго“,—писать онъ,—„въ одно и тоже время и не *есть* оно, и *неотлично* отъ него, на са со — на са аппо. Видимо, это крайне трудно представляемое возрѣніе толковалось и толкуется весьма различно. Едва ли не слѣдуетъ въ немъ видѣть скрытно заключеннаго утвержденія, что между существомъ, въ двухъ моментахъ его перерожденія, нѣтъ никакой внѣшней (тѣлесной и душевно-проявительной) связи, но оба они объединены внутренно,—въ томъ, что неизмѣнный, дѣйствительный, хотя неизслѣдимый источникъ хотѣнія, воля, чувство, нравственнаго характера, жизни, что внутренно неизмѣнно при измѣнчивости и исчезновеніи мимолетныхъ душевныхъ переживаній, не судить ни въ одномъ своемъ моментѣ, текущихъ и абсолютно исчезающихъ. Какая сила говоритъ неразрѣшенное существо человѣка (можетъ быть чистую самость философскихъ школъ, — истинную *суть* человѣка, то, что есть въ немъ единственно абсолютно дѣйствительнаго) отъ жизни къ жизни? Внутренняя склонность или предрасположеніе. Внутреннее бытіе человѣка въ границахъ времени не совпадаетъ съ его внѣшнимъ, тѣлеснымъ обликомъ и съ разрушеніемъ послѣдняго нерушимо продолжается въ формѣ иного существованія. Переживаемое человѣкомъ оставляетъ въ немъ особаго рода внутреннія впечатлѣнія. Доброе и хорошее отражается въ немъ тихихъ радowanіемъ, дурное томительными ощущеніями: угрызненіе совѣсти, уныніе, щемящее чувство позорныхъ воспоминаній и т. д. Когда говорятъ о человѣкѣ, пережившемъ возвышенныя минуты: „онъ еще подъ вліаніемъ пережитаго“,—это значитъ не то только, что онъ представляетъ себѣ пережитыя впечатлѣнія, но что онъ чувствуетъ какое-то сладкое и нѣжное волненіе, какой-то одобряющій тихій рокотъ души. Подобнаго рода внутренно-жизненныя впечатлѣнія отъ дѣлъ являютъ въ ученіи о кармѣ предрасполагающими впечатлѣніями: добрыя къ добру, злыя ко злу. Прошлое человѣка навсегда съ нимъ въ этихъ тайныхъ впечатлѣніяхъ и не оставитъ его, какъ бы онъ ни старался освободиться отъ ихъ влекущей силы,—они нѣчто сильнѣйшее, нежели его воля и желанія“.

тятся изъ описанія моментовъ или элементовъ индивидуальности въ описаніе ея отношеній къ своему роду (*по нравственной однородности*, — никогда не слѣдуетъ терять этого изъ виду!).

И прежде всего *незнаніе*, — первоисточное звено «цѣпи», изъ котораго возникаетъ все послѣдующее, всё дальнѣйшія «ниданы», — не есть уже, съ этой, болѣе широкой точки зрѣнія, нѣчто непонятное и «безпричинное», но само является необходимымъ слѣдствіемъ причины, именно предыдущаго погруженія составляющей зерно однородныхъ существъ *родовой* нравственной сущности въ область низменнаго и чувственнаго, создающаго, въ ряду индивидуальныхъ звеньевъ, мировой самсары, вслѣдъ за роковымъ невѣдѣніемъ, иллюзію реальности, обольщеніе призраками и обманчивыя привязанности къ бытію. Далѣе, третье звено («изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность»), съ достигнутой нами точки зрѣнія, такъ же можно уже толковать въ смыслѣ объективно-реальномъ: сознаніе понимается въ буддійской философіи не только въ смыслѣ субъективномъ, но такъ же и въ объективномъ (какъ шестой *элементъ* бытія или шестая стихія *полудуховной* природы) и, разъ мы станемъ принимать его въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то можно допустить, что при рожденіи оно вступаетъ въ утробу матери и организуетъ тѣло: тѣло должно найти *свой* духовный элементъ (свою душу, какъ сказали бы мы) и, наоборотъ, духовный элементъ или, какъ Гаутама называетъ его въ одной изъ своихъ рѣчей ²⁶, *земій* жизни долженъ найти *свое* тѣло. Чрезъ это совершается и зачатіе, и рожденіе, и дальнѣйшее возростаніе ²⁷. Вотъ о такомъ-то именно возникновеніи «имени и тѣлесности» и говорить, повидимому, третье осново-положеніе формулы, если понимать его съ точки зрѣнія ученія о самсарѣ. Въ томъ же, то-есть объективно-реалистическомъ смыслѣ, можно, наконецъ, толковать и звенья цѣпи девятое и десятое («изъ приверженности къ бытію возникаетъ становленіе, изъ становленія возникаетъ рожденіе») можно, но, конечно, опять-таки вовсе не необходимо и даже не всегда должно (именно не должно, — чтобы не было повтореній и, вслѣдствіе этого, путаницы въ описаніи «цѣпи», *если* уже третье звено истолковано въ смыслѣ объективно-реалистическомъ, такъ какъ тогда формула говорила бы о рожденіи

²⁶ *Die Reden*, 420; Sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit und der Genius ist bereit, so bildet sich *durch der Drei Vereinigung* eine Leibesfrucht...

²⁷ См. подробности у *Олденберга* (op. cit., стр. 176—177).

дважды). Въ томъ именно и состоитъ,—замѣтимъ по этому поводу вообще,—трудность толкованія формулы, неуловимость ея подлиннаго смысла, при всей кажущейся ясности и раздѣльности изложенія, что она, такъ сказать, написана въ двухъ музыкальныхъ ключахъ, вслѣдствіе чего каждый изъ ея терминовъ допускаетъ двойное толкованіе: субъективно-психологическое и объективно-реалистическое. Отъ личной виртуозности толкователя будетъ уже зависѣть, гдѣ именно ввести въ формулу объективно-реалистическое толкованіе и въ какой, такъ сказать, пропорціи соединить оба смысла формулы, чтобы изъ нея получалось одно гармоничное цѣлое,—одно связанное описаніе круговорота или «колеса» индивидуальной жизни, какъ одного изъ безчисленныхъ микроскопическихъ звеньевъ обще-міровой самсары, при чемъ «колесо» индивидуальной жизни само должно оказаться лишь спицею въ исполняемой машинѣ жизни универсальной.

Какъ видимъ, буддійское ученіе о міровой самсарѣ, въ ея отношеніи въ ниданамъ индивидуальной жизни, далеко не отличается такою опредѣленностію, которая бы исключала возможность различныхъ ея пониманій, толкованій и можетъ быть, даже перетолкованій. Это скорѣе идея или принципъ объясненія, чѣмъ самое объясненіе, — въ смыслѣ опредѣленно развитой и изложенной теоріи. Тѣмъ не менѣе памятники обыкновенно очень настойчиво сосредоточиваютъ наше вниманіе на томъ, что, изучая субъективно-психологическую «цѣпь причинностей», мы отнюдь не должны терять изъ виду великаго закона перерожденій (самсары), какъ общаго фона и высшаго основанія всѣхъ тѣхъ роковыхъ сдѣланий, изъ которыхъ слагается наша, полная золь и страданій, жизнь³³.

III.

Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о «цѣпи причинностей».

«Если есть это,—является (становится) то; чрезъ возникновеніе этого, возникаетъ то» и, наоборотъ, «если нѣтъ того, — не

³³ Въ этомъ отношеніи весьма характерно изложеніе „цѣпи причинностей“ въ канонической *Суттѣ-Нипатѣ* (Книга III, сутта XII, по переводу г. Герасимова, стр. 111—119). *Сутта-Нипата* отстываетъ отъ формулы *Маггасани* отчасти въ числѣ и порядкѣ „ниданъ“, но главнымъ образомъ,—что для насъ въ данномъ случаѣ особенно важно,—въ постоянномъ внесеніи указаній на перерожденія, какъ необходимую составную часть ученія о „цѣпи причинностей“.

является (не возникает) и это и чрезъ упраздненіе того упраздняется и это»: такъ и въ такой именно формѣ уже самъ Гаутама Будда выразилъ *отвлеченную сторону* своего ученія о «цѣпи причинностей»³⁹. Если есть невѣдѣніе, есть и страданіе. Если нѣтъ невѣдѣнія, нѣтъ и страданія. Но и эти крайнія звенья индивидуальной «цѣпи причинностей», какъ мы знаемъ, не суть послѣднее и окончательное. Сцѣпленіе звеньевъ идетъ дальше, за предѣлы всякой данной индивидуальности. Если есть одно, омраченное невѣдѣніемъ и потому страдающее, существо, то было и будетъ другое, такое же, невѣдущее и страдающее, существо и т. д. до безконечности. Но и это еще не предѣлъ. Если есть такая взаимообуславливающая связность существъ, то есть и взаимообуславливающее ихъ сцѣпленіе различныхъ родовыхъ характеровъ или, какъ мы сказали выше, различныхъ родовъ отвлеченныхъ этическихъ сущностей, которыя, переплетаясь, вызывая и опредѣляя другъ друга, создаютъ различныя формы міровыхъ *самсаръ*. Но и здѣсь еще не предѣлъ. Во всѣхъ этихъ родовыхъ опредѣленіяхъ или сущностяхъ, въ нихъ и надъ ними царить одна сила или точнѣе одинъ законъ, — великій и всемогущій законъ причинности, который требуетъ непрестаннаго движенія и перехода одной самсары въ другую, одного существа въ другое, одного состоянія даннаго существа въ новое и т. д. и т. д. Но и здѣсь еще не остановка мысли. Ибо самый этотъ законъ, гдѣ, въ комъ или въ чемъ онъ? Трудно отвѣтить на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія Буддизма; нѣтъ его носителя, — онъ отвлечененъ и безличенъ. Это, съ одной стороны, — лишь форма явленій, а съ другой — мысль о нихъ. Онъ живетъ лишь въ своихъ проявленіяхъ и отражается въ сознаніи человѣка, который, однако, какъ мы знаемъ, самъ есть лишь временное и крайне условное сочетаніе пяти скандъ, находящихся *теперь* и въ *этомъ* человѣкѣ въ такомъ сочетаніи, *въ другое время* и въ *томъ* человѣкѣ въ другомъ сочетаніи и нигдѣ, ни въ какомъ человѣкѣ, не остающихся въ абсолютномъ, себѣ равномъ, сочетаніи, по отсутствію субстанціальной, себѣ равной и тождественной, души. Посему и законъ причинности нигдѣ, ни въ какомъ сознаніи, не находитъ, какъ сказалъ бы современный философъ, для себя адекватнаго выраженія. И развѣ лишь одинъ «совершенный» и «совершенно просвѣщенный» Будда знаетъ сущность этого всемогущаго закона и

³⁹ *Die Reden* etc. 415, 418.

смысль опредѣляемыхъ имъ явленій безконечно-сложной міровой самсары, — знаетъ мѣру воздаяній, долженствующихъ уравнивать участь существъ съ достоинствомъ ихъ «дѣлъ», то-есть съ ихъ кармой ⁴⁰.

Итакъ, есть явленія, но нѣтъ являющагося. Есть дѣйствія, но нѣтъ дѣятелей. Есть слѣдствія, но нѣтъ послѣднихъ оснований. Есть сцѣпленія явленій, дѣйствій и слѣдствій, но нѣтъ того, кто

⁴⁰ Ученіе о „дѣля причинностей“, въ составѣ буддійскихъ „истинъ“, носитъ по преимуществу *сверхъразумный* характеръ: буддисту необходимо, поэтому, его принимать на вѣру и *только на вѣру*, — по довѣрію къ воззвѣстившему его учителю (*Kern: Manual of Indian Buddhism*, p. 50). Ни одинъ человѣкъ не можетъ открыть всѣхъ элементовъ безконечно-сложной сѣти міровой самсары и знать подлинный смыслъ причинныхъ сцѣпленій, ибо, — не говоря уже о другихъ людяхъ и окружающихъ, — даже своихъ собственныхъ состояній, въ предыдущихъ перерожденіяхъ, человѣкъ не можетъ помнить (развѣ только одинъ Гаутама-Будда былъ способенъ въ этому и, конечно, „не въ силу своего тождества съ Бодисатвами прежнихъ состояній, но лишь благодаря своимъ *сверхчеловѣческимъ* свойствамъ“, см. у *Kern'a: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, eine Darstellung der Lehre und Geschichte der buddhistischen Kirche, autorisirte Uebersetzung von Iakobi, I. Bd., Leipzig. 1882, S. 461*). Поэтому-то Будда и училъ, что иногда даже человѣкъ, *несомненно добродѣтельный* въ этой жизни можетъ, однако, по смерти идти въ адъ (по силѣ тяготѣнія надъ нимъ предыдущихъ перерожденій, ни ему, ни кому-либо другому не извѣстныхъ) и — наоборотъ (*Körppen, op. cit. S. 297*). До того перецѣтены и залупаны нити міровой самсары! „Люди, погруженные въ настоящее“, — пишетъ *Рисъ-Девидсъ*, перенося насъ на точку зрѣнія Будды, — „не въ состояніи постичь, что представляютъ собою лишь временное и скоропреходящее слѣдствіе причинъ, дѣйствовавшихъ безконечное число вѣковъ, причинъ, которымъ предстать дѣйствовать еще дѣльный рядъ вѣковъ въ будущемъ... Люди лишь настояція и временныя звенья длинной дѣли причинъ и слѣдствій, дѣли, ни одно звено которой не представляетъ собою чего-либо самостоятельнаго или способнаго качать свое отдѣльное существованіе. Каждое звено — лишь слѣдствіе всего, что было раньше, частица того, что будетъ вносилѣдствіемъ... Существовать несомнѣнная тождественность между человѣкомъ настоящимъ и человѣкомъ будущаго. Но тождественность эта не заключается въ сознательной душѣ, которая повинетъ тѣло тотчасъ же послѣ того, какъ тѣло умретъ. *Истинная тождественность — это общность причинъ и слѣдствій*. Человѣкъ полагаетъ, что онъ началъ свое существованіе двадцать, сорокъ, шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ. Есть доля правды въ этомъ; но въ болѣе глубокомъ и въ болѣе истинномъ смыслѣ онъ уже существовалъ безконечное число лѣтъ, существуетъ въ тѣхъ причинахъ, которыхъ онъ лишь временное отраженіе; въ свою очередь, причины эти будутъ воплощаться въ дальнѣйшихъ временныхъ проявленіяхъ, въ теченіе дѣлаго ряда грядущихъ вѣковъ. Лишь въ такомъ смыслѣ, согласно буддизму, каждый изъ насъ причастенъ другой жизни послѣ смерти“... *Буддизмъ*, стр. 68—69, *passim*.

ихъ производить, нормируетъ или кто, хотя и не производилъ бы и не нормировалъ бы, но зналъ бы ихъ окончательный смыслъ, цѣль, и мѣру... Достаточно уже этихъ общихъ очертаній буддйскаго ученія о законѣ причинности, чтобы опредѣлить его *гносеологическую природу*: очевидно, это—*эмпирическое* ученіе о законѣ причинности или, точнѣе, *эмпирический феноменализмъ*. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь именно эмпиризмъ, сводя причинную связь къ взаимообусловленности внѣшне-сопринадлежащихъ явленій (по формулѣ: «если..., то»), довольствуется признаніемъ лишь явленій, заранѣе отказываясь отъ поисковъ за производящими или поражающими эти явленія дѣятелями, за ихъ субстанціальными причинами.

Уяснивъ себѣ гносеологическую природу буддйскаго ученія о законѣ причинности, мы легко поймемъ, исходя изъ этой точки зрѣнія, основныя черты *метафизики Буддизма*, — если только о ней, при чисто отрицательномъ рѣшеніи Буддизмомъ основныхъ метафизическихъ вопросовъ, можно говорить.

И прежде всего, *въ области психологіи*, своимъ ученіемъ объ индивидуальной причинности (о «ниданахъ») Буддизмъ, очевидно, уже двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ предвосхитилъ современный *психологическій феноменализмъ*, согласно которому душа есть не что иное, какъ цѣпь, серія или нить «психическихъ явленій», связанныхъ другъ съ другомъ точь-въ-точь такъ же, какъ, напр., въ ожерельѣ одною нитью связаны зерна жемчуга, янтаря и т. д.⁴¹ По справедливому замѣчанію Керна⁴², буддйское ученіе о сцѣпленіи или преемственности «ниданъ» развито именно по формулѣ: *post hoc, ergo propter hoc*, — существенно характеристичной такъ же и для современнаго эмпирическаго феноменализма. Конечно, буддйская психологія, заложенная въ формулу индивидуальной причинности, еще слишкомъ примитивна и наивна, чтобы возможна была строгая параллель между современнымъ психологическимъ феноменализмомъ и ею. Буддизмъ еще не зналъ тѣхъ приѣмовъ методическаго ассоціанизма, которыми современный феноменализмъ придаетъ своему ученію видимость научной состоятельности. Но родовыя черты несомнѣнно и тамъ и здѣсь совершенно однѣ и тѣ же, какъ существенно тотъ же и конечный выводъ. *Нить души, какъ субстанціального начала душе-*

⁴¹ Такъ у Милля и др. ассоціанистовъ.

⁴² Kern: Manual etc., p. 47.

ной жизни: этот тезис современного феноменализма есть в то же время и один из основных пунктов буддйской философии, как мы видимъ, самымъ тѣснымъ образомъ связанный съ его учениемъ о «цѣпи причинностей».

Далѣе, *въ области космологии*, буддйское учение о «цѣпи причинностей» влечетъ за собою, какъ свое логически-необходимое слѣдствіе⁴³, учение о пространственно-временной безконечности мировыхъ явленій и самыхъ мировъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь если всякая индивидуальная «цѣпь причинностей» сама въ свою очередь, какъ мы разъяснили выше, есть лишь звено въ болѣе широкой, *космической* «цѣпи причинностей», именуемой *самсарою*; если, далѣе, каждое такое звено, согласно все тому же всевластному закону причинности, необходимо должно имѣть свое предыдущее, отъ котораго зависитъ по бытію, которымъ обусловлено, а это—свое и т. д.: то ясно, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою именно тотъ *progressus in infinitum*, съ которымъ, какъ это разъ и навсегда разъяснилъ Кантъ, нерасторжимо тѣсно связано учение о пространственно-временной безконечности міра или, точнѣе, мировъ⁴⁴. И дѣйствительно, въ этомъ отношеніи Буддизмъ очень напоминаетъ философію гениальнѣйшаго выразителя ученія о пространственно-временной безконечности мировъ, грека Анаксимандра⁴⁵: какъ и у этого послѣдняго, міры, по ученію Буддизма, непрестанно гаснутъ и возникаютъ снова, потому что людское «невѣдѣніе», неисправимое и неистощимое, все снова и снова, до безконечности, ставитъ явленія, изъ которыхъ слагаются міры и мірки, клубясь въ безконечныхъ мировыхъ пространствахъ и повсюду представляясь нашему воображенію, въ прошедшемъ и будущемъ, куда бы мы ни обратили свое вниманіе⁴⁶.

Наконецъ, и *въ области теологии*, изъ буддйскаго ученія о причинности, чрезъ посредство двухъ только-что указанныхъ выводовъ, слѣдуетъ отрицаніе Бога, не только какъ живого и личнаго Существа, но и вообще,—абсолютно и въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Ибо, во-первыхъ, при безызъятно-нерасторжимомъ сцепленіи звеньевъ мировой причинности, для Бога, если

⁴³ Такъ смотрять на дѣло и сами буддисты. См. у *Schaku Soyen*: The law of Cause etc. (The word's part. of rel., vol. II, 829—31).

⁴⁴ См. *Критику чистаго разума* въ ученіи объ антиноміяхъ.

⁴⁵ См. превосходную монографію проф. *М. И. Каринскаго* „Безконечное Анаксимандра“, Сиб., 1890 г.

⁴⁶ *Körppen*, op. cit., 299 (ср. 228—238, 266—289).

бы Онъ даже и признавался Буддизмомъ, не оставалось бы никакой возможности вступать своими направляющими дѣйствіями въ міровой процессъ и, слѣдовательно, если Онъ и есть для буддиста, то во всякомъ случаѣ это не личный Богъ. Во-вторыхъ, разъ съ буддѣйской точки зрѣнія существуютъ только явленія и нѣтъ не только существъ, которыя бы заявляли о себѣ своими дѣйствіями въ этихъ явленіяхъ, но немислимы даже и существа, для которыхъ бы эти явленія являлись (ибо все это иллюзія), то ясно, что и Богъ немислимъ для буддиста, ни какъ Существо, заявляющее о Себѣ своими дѣйствіями, ни какъ Существо, сознающее ихъ закономерность и смыслъ,—если только мы не хотимъ истолковывать Буддизмъ, въ смыслѣ беркельянства, на что, однако, не имѣемъ рѣшительно никакихъ историческихъ основаній ⁴⁷.

⁴⁷ Въ Буддизмѣ мы имѣемъ прель собою единственную въ своемъ родѣ форму *религии безбожной*. Это послѣднее опредѣленіе звучитъ, какъ прямое и рѣзкое самопротиворѣчіе: религія безъ Бога, повидимому, быть не можетъ. И, однако, это именно такъ. Дѣло въ томъ, что въ Буддизмѣ теоретическое отрицаніе,—при которомъ религіозная жизнь, конечно, была бы невозможна,—до нѣкоторой степени уравновѣшивается практическими постулатами и идеологическими образами: „бодисатвъ“, „святыхъ“, во главѣ съ обоженными Готамою-Буддою. Съ одной стороны, религіозное сознаніе буддиста питается нравственно-практическими постулатами (идеи: грѣха, воздаянія, нравственнаго міропорядка и т. д.). Съ другой—создаетъ себѣ обширный пантеонъ (особенно разрастающійся въ позднѣйшемъ Буддизмѣ) изъ обоженныхъ людей. Только благодаря этому Буддизмъ, при своей *принципиально-атеистической* природѣ, и могъ сдѣлаться одной изъ великихъ историческихъ религій.—Что, съ принципиальной стороны, Буддизмъ дѣйствительно есть *религія безбожная* или *атеистическая*, это, въ настоящее время, можно сказать, *общепризнанный тезисъ*, въ которомъ сходятся ученые европейскіе и туземны. Съ особенною убѣдительною и силою этотъ взглядъ высказанъ Эдуардомъ Гартманомъ. Der Buddhismus,—такъ формулируетъ глибокомысленный философъ свой тезисъ по этому вопросу,—ist weder Pantheismus, noch will er es sein, denn als *entschiedener Atheismus* kennt er ebenso wenig einen Gott als eine wirkliche Welt, ebenso wenig ein seiendes Eines wie ein seiendes All... *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*. S. 327. Цитированный уже нами ученый японскій буддистъ Шаку Соѳенъ пишетъ:... if we investigate the cause of a cause,... we shall never reach the first cause;... even if we trace back to an eternity, *absolute cause cannot be found* (Shaku Soyen, op. cit., *The world's parliament* etc., 829, 830). О матеріалистической природѣ отрицательной метафизики Буддизма см. обстоятельныя разъясненія у Dahlmann'a: Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berl. 1898, Ss. 75 und. folg. Waddel (op. cit., p. 384) пишетъ: As a philosophy, Buddhism seems to be an *Idealistic Nihilism*,—an Idealism, which, like that of Berkeley, holds that „the fruitful source of er-

Объединяя всё, только что разъясненные нами элементы буддѣйской «метафизики»,—метафизики, какъ видимъ, существенно отрицательной, какова вообще «метафизика» всякаго послѣдовательнаго эмпирическаго феноменализма,—мы находимъ, что, по характеру своему, она есть не что иное, какъ *фатализмъ* или, употребляя болѣе популярный теперь терминъ, *детерминизмъ*. Нѣкоторые комментаторы берутъ въ этомъ отношеніи Буддизмъ подъ свою защиту на томъ основаніи, что будто бы *всякое* (!) послѣдовательное религиозное міропониманіе въ сущности фаталистично⁴⁸. Однако, такая защита, очевидно, покоится на чистѣйшемъ недоразумѣніи, въ основѣ котораго скрыто неясное понятіе о фатализмѣ или детерминизмѣ. А между тѣмъ это понятіе, въ сущности, имѣетъ очень ясный смыслъ. Фаталистично всякое міропониманіе, которое, по тѣмъ или другимъ основаніямъ и мотивамъ, не признаетъ возможности внесенія въ міровой процессъ,—Богомъ, человѣкомъ, или какими-либо другими существами,—своихъ собственныхъ, самостоятельно и по собственной инициативѣ начатыхъ, словомъ *свободныхъ* дѣйствій (таковъ, напр., и изъ христіанскихъ исповѣданій Кальвинизмъ). Но Буддизмъ, какъ мы видѣли, не только за человѣкомъ не признаетъ такой способности,—ибо человѣкъ для него не есть самостоятельное, субстанціальное существо,—но и за Божествомъ, ибо Ему въ Буддизмѣ, какъ мы видѣли, совсѣмъ не остается мѣста. Въ фаталистическихъ міросозерцаніяхъ, выросшихъ на христіанской почвѣ,—напр., въ Кальвинизмѣ,—хотя міровой процессъ и понимается фаталистически *въ отношеніи къ человеку* и съ его точки зрѣнія, но въ отношеніи къ Божеству и съ Его точки зрѣнія, онъ свободенъ, такъ какъ обусловленъ хотѣніемъ Божества (хотя это хотѣніе здѣсь и не есть свобода въ истинномъ смыслѣ, но—произволь). Въ Буддизмѣ же, очевидно, и этой доли сомнительнаго и двусмысленнаго индетерминизма не остается. Въ немъ

ror was the unfounded belief in the reality and existence of the external world"; and that man can perceive nothing but his feelings... That all known or knowable objects are relative to a conscious subject, and merely a product of the *ego*, existing throught the *ego*, for the *ego*, and in the *ego*. But, unlike Berkeley's idealism, this recognition of the relativity and limitations of knowledge, and the consequent disappearance of the world as a reality, led directly to *Nihilism*, by seeming to exclude the knowledge, and by implication the existence, not only a Creator, but of an absolute Being.

⁴⁸ Köppen, op. cit., S. 298.

все предопредѣлено всевластнымъ закономъ причинности, который буддйскому сознанию представляется въ образѣ особеннаго Божества,—въ гипостазированной формѣ суровой и неотвратимой *Необходимости* ⁴⁹.

IV.

Ученіе о самсарѣ и кармѣ, какъ выраженіе практическихъ постулатовъ религіознаго сознанія.

Съ достигнутой точки зрѣнія предъ нами опредѣляется подлинный смыслъ буддйскаго ученія о *самсарѣ* и *кармѣ*.

Ученіе о самсарѣ, какъ мы говорили выше, взято Буддизмомъ изъ народной вѣры, питавшейся доктринами Браманизма въ его различныхъ отбѣнкахъ (главнымъ образомъ изъ философіи Санкьи, въ которой ученіе о перерожденіяхъ, можно сказать, имѣло единственно законное мѣсто, такъ какъ эта философія признавала субстанціальную душу,—нѣчто въ родѣ духовной монады, которая и могла по смерти одного существа воплощаться въ другое), къ собственнымъ же основоположеніямъ Буддизма оно стояло въ такомъ кричащемъ противорѣчій, что необходимы дополнительныя толкованія, чтобы вложить въ это ученіе реальный смыслъ съ буддйской точки зрѣнія. Именно, необходимо допустить, что, говоря о перерожденіяхъ, Буддизмъ имѣлъ въ виду собственно тожество въ перерождающихся существахъ нѣкоторой «этической сущности», которая, путемъ перерожденій, должна очищаться отъ дурныхъ примѣсей, чтобы, въ концѣ-концовъ, достигнуть высшей ступени,—ступени вѣднія, свободы отъ иллюзій, а слѣдовательно и отъ всѣхъ обольщеній, соблазновъ, грѣховъ, всякой нравственной нечистоты, чѣмъ полагался бы конецъ самсарѣ и послѣ чего существа погружались бы въ Nirvanу.

⁴⁹ Превосходно изобразилъ психологію фаталистическаго настроенія буддистовъ проникнутыхъ идею универсальной и безызытной необходимости, г. *Боролетко*, въ своей высоко-художественной переработкѣ одной буддйской легенды (см. его вступ.: *Необходимость*, „восточная сказка“, — помѣщенный въ ноябрьской книгѣ *Русскаго Богатства* за 1898 г.). Эта высоко художественная сказка наглядно показываетъ, какъ въ буддйскомъ сознаніи, мертвящій и парализующій волю, ведущій прямо по пути къ самоубійству фаталистическій догматъ объ универсальной необходимости, борется съ живыми постулатами сознанія, требующими отъ человѣка свободы и самостоятельной рѣшимости во всѣхъ „дѣлахъ“ жизни... Ср. нашу книгу: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, вып. 1-й, стр. 300—303.

Спрашивается: зачѣмъ нужно было Буддизму, цѣною такихъ противорѣчій, вводить въ свою систему по существу чуждое ему ученіе о перерожденіяхъ?

Для этого было нѣсколько мотивовъ.

Во-первыхъ, *мотивъ практическій*, — положить, устрашеніемъ человѣка чрезъ указаніе на грозную самсару, границу его эгоизму и произволу. Если, какъ учитъ Буддизмъ, души нѣтъ и Бога нѣтъ, то ясно, что человѣкъ можетъ жить, какъ ему хочется, а если ему и жить не хочется, то онъ можетъ добровольно «погрузиться въ нирвану», то есть пресѣчь нить своей жизни самоубійствомъ: это неизбѣжный практическій выводъ изъ осново-началъ Буддизма⁵⁰. И вотъ, чтобы противодействовать этому естественному выводу, Буддизмъ ставитъ предъ сознаниемъ своего послѣдователя грозный призракъ самсары: кто совершить произволъ самоубійства или кто, по эгоистическимъ мотивамъ, будетъ пренебрегать требованіями нравственности, тому грозятъ перерожденія, въ которыхъ человѣкъ долженъ сначала, прежде чѣмъ «погрузиться въ нирвану», перегорѣть и очиститься⁵¹.

Во-вторыхъ, *мотивъ теоретическій*, — стремленіе дать хоть нѣкоторое положительное содержаніе религіозно-теоретическому сознанию, опустошенному отрицаніемъ души и Бога. Въ Браманизмѣ признавалось Всеединное, около Котораго нѣтъ второго (Брама), но Которое свѣтится отдѣльными искрами во всей неисчерпаемой множественности человѣческихъ сознаний, получая иногда (какъ по ученію философіи Санкьи) и субстанціальное существованіе (въ формѣ духовной монады). Освободить эти искры божественнаго огня изъ оковъ и мрака чувственнаго міра: вотъ цѣль самсары для браманиста. Для буддиста, абсолютно отрицавшаго душу человѣка и Бога, самсара не могла имѣть *такой* цѣли и получила другую, далеко не тождественную⁵².

⁵⁰ Hartmann, op. cit., S 337—8.

⁵¹ Ibid.

⁵² Хотя вопросъ объ отношеніи буддійскаго ученія о перерожденіяхъ къ браманистическому, какъ мы говорили выше, есть вопросъ очень темный, однако основная черта различія между обоими этими ученіями все же достаточно ясна и, если мы сосредоточимъ на ней свое вниманіе, то убѣдимся, что измѣненіе произошло, во всякомъ случаѣ, не въ пользу Буддизма. „Считая міръ вѣстидищемъ зла“, — пишетъ проф. Милославскій (op. cit., стр. 109—117, passim), — „изъ котораго не было исхода ни въ самомъ мірѣ, ни внѣ его, Будда выступаетъ на путь отрицанія. Во всемъ мышленіи его проходить сознаніе абсолютнаго ничтожества всего сущаго, и это сознаніе имѣетъ у же

Изъ центра здѣсь вниманіе было перенесено на периферію; вмѣсто погруженія и углубленія въ потустороннее, въ Брамѣ, какъ въ Браманизмѣ, онъ рекомендовалъ своимъ послѣдователямъ погруженіе и углубленіе въ посюстороннее. — И для Буддизма спасеніе оставалось верховною цѣлю. Но для него спасеніе получило уже значеніе *не антропологическое* (какъ въ Браманизмѣ, хотя и въ немъ замѣчался уже наклонъ переступить за эти границы), *но космическое* или универсальное: *всѣ существа*, — не одни только люди, но также животныя и растенія, перерождаясь въ людей и чрезъ нихъ, должны нѣкогда достигнуть

совершенно другой характеръ, чѣмъ признаніе міра за призракъ въ системѣ веданты. При всемъ своемъ ничтожествѣ матеріальный міръ представляеть для Будды гораздо больше дѣйствительности, чѣмъ недомыслимый и непостижимый Брама или міровой духъ въ Браманизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ, — среди универсальнаго ничтожества и скорби онъ немислимъ. Между тѣмъ какъ мысль браминовъ шла отъ множественности бытія въ лежащему въ ея основѣ единству, отъ периферіи къ центру, въ этомъ центрѣ полагала единое истинное бытіе и источникъ всего сущаго, Брамѣ — Буддѣ остается напротивъ въ периферіи бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брамѣ. Предъ анализомъ Будды въ концѣ всего остается только превратный міръ текучихъ и скоропреходящихъ вещей, которыя исчезаютъ безъ слѣда, какъ радуга на небѣ. Но только за границами своего существованія все превращается въ ничто, а до тѣхъ поръ оно такъ или иначе существуетъ. Въ этомъ смыслѣ ничто, „пустота“ со всѣхъ сторонъ окружаетъ измѣнчивый и скорбный міръ и проникаетъ всѣ его явленія... Будучи соединено съ такими воззрѣніями, *ученіе о душепереселеніи теперь теряетъ свой существенный смыслъ и значеніе, какое оно имѣетъ въ браминской системѣ. Въ Буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Брамѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Самгхи, мучительною и неизбѣжною необходимостью, лежащею въ самой природѣ тѣсно текущихъ матеріальныхъ вещей.* Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣненій, весь міръ механически увлекаетъ за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ всевозможныя живыя и не живыя существа до тѣхъ поръ, пока она не создаетъ этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ міроваго колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляетъ высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золь, которыми преисполненъ міръ. *Когда душа переселится, не спасеніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не заботилась отрѣшиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ данномъ тѣлѣ. Не переселеніе ведетъ къ спасенію, а отъ него самою нужно исхитъ спасенія въ полномъ погашеніи челоѣческой личности...* Душепереселеніе не есть необходимый переходный пунктъ къ высшему бытію (какъ въ Браманизмѣ), — оно есть просто печальный результатъ чувственнаго воездержанія“...

свободы от самсары и покоя нирваны, то — есть совершеннаго уничтоженія, свободы от бытія. Пусть это совершится не скоро, — въ милліоны лѣтъ, быть можетъ. Но вѣдь съ точки зрѣнія ученія о призрачности всякаго существованія, а, слѣдовательно, и тѣхъ условій, въ которыхъ оно протекаетъ, тысячи «каल्पъ» (=вѣковъ) равны одной секундѣ. Главное, чтобы была поставлена цѣль, дано содержаніе мысли и жизнь была бы осмыслена указаніемъ на эту цѣль ⁵³.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что лишь спеціальныя мотивы заставили Буддизмъ внести въ составъ своего вѣроученія изъ народныхъ вѣрованій догматъ, который стоялъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ основными теоретическими предположеніями Буддизма ⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, 342.

⁵⁴ Вотъ почему позднѣйшій Буддизмъ, кажется, уже совершенно покинулъ почву какихъ бы то ни было общихъ умозрительныхъ соображеній относительно самсары. Для своей вѣры въ нее буддистъ теперь подыскиваетъ чисто *эмпиричныя*, „фактическія“ подтвержденія, каковыми ему представляются, прежде всего и главнымъ образомъ, факты наследственности и, вообще, врожденныхъ человѣку предрасположеній, — безотчетныя симпатіи и антипатіи. Въ интересной книгѣ *проф. Краснова*: „Изъ колыбели цивилизаціи (Письма изъ кругосвѣтнаго путешествія)“, Спб. 1898, мы находимъ, для поясненія отношеній современныхъ буддистовъ къ вопросу о самсарѣ, прекрасную иллюстрацію. Авторъ передаетъ здѣсь слѣдующій разговоръ свой съ однимъ изъ ученыхъ современныхъ пропагандистовъ сѣвернаго Буддизма, извѣстнаго подъ именемъ *ламаизма*:

— „Вы, европейцы, говорили буддистъ, изучаете природу преимущественно съ практической цѣлью. Вы ищете открыть тѣ законы ея, пониманіе которыхъ облегчитъ вамъ улучшеніе вашей теперешней обстановки и жизни мало заботясь о тѣхъ явленіяхъ, которыя уясняютъ вамъ сущность *души*, ея прошлое и будущее.

— „Да, но развѣ душа и ея свойства могутъ быть познаны путемъ наблюденія природы?

— „Несомнѣнно. Только путемъ изученія ея мы, буддисты, пришли къ сознанію о неизбежности переселенія душъ, къ возможности предсказанія даже особенностей будущей жизни.

— „Это очень интересно; какими путями пришли вы къ такому заключенію?

— „О, на это есть сотни и сотни наблюденій.

— „Приведите хотя нѣкоторыя, они очень любопытны.

— „Съ большимъ удовольствіемъ. Вдумайтесь, напримѣръ, почему многія лица, — а вы навѣрное найдете такихъ въ средѣ вашихъ знакомыхъ, — страшнаго бояться пауковъ, другіе не могутъ видѣть крысъ или мышей, третьи никогда не плававши по морю, боятся сѣсть на пароходъ. Многіе, напротивъ, поражаютъ васъ любовью къ такимъ существамъ, которыя вамъ противны и

То же слѣдуетъ сказать и о буддѣйской *кармѣ*.

Подобно тому какъ буддѣйская самсара, хотя и была принята въ составъ буддѣйскаго вѣроученія по нѣкоторымъ специальнымъ мотивамъ, однакоже стоитъ къ основоположеніямъ буддизма въ прямомъ противорѣчіи, такъ точно и карма. Въ самомъ дѣлѣ, воздаяніе человѣку по «дѣламъ» его, посмертная награда ему за его подвиги и нравственныя заслуги или наказаніе за грѣхи, мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если понятіе нравственной вины имѣетъ реальный, а не призрачный и фиктивный смыслъ,—если, говоря иначе, есть, съ одной стороны, субъектъ, подлежащій вмѣненію, а съ другой Высшее существо, совершающее такое вмѣненіе по законамъ Своей правды. Но мы знаемъ уже, что въ Буддизмѣ нѣтъ ни того, ни другого: повсюду слѣпая необходимость и нигдѣ никакой свободы, а слѣдовательно нигдѣ нѣтъ мѣста и вмѣненію.

При такихъ предпосылкахъ Буддизма, какъ же сдѣлалось воз-

отвратительны, напримѣръ, въ змѣямъ, червямъ и т. п. На всѣ эти вопросы ваша наука не даетъ отвѣта, для насъ же онъ асеетъ: душа человѣка въ предыдущемъ своемъ воплощеніи, была въ тѣлѣ одного изъ существъ, пострадавшихъ отъ науки, моря и т. п. Чувство страха или отвращенія, ее наполнившее, переносится съ нею и въ послѣдующую жизнь, выражаясь въ томъ инстинктивномъ чувствѣ, причину котораго теперь мы понять не можемъ. Чѣмъ объясните вы, далѣе, что дѣти однихъ и тѣхъ же родителей зачастую одарены бываютъ способностями и наклонностями совершенно различными? Одинъ любитъ музыку и преуспѣваетъ въ ней, другой, не имѣя никакого слуха, прекрасный математикъ, еще въ юности безошибочно рѣшающій задачи, надъ которыми задумываются многіе взрослые. Для насъ душа, усовершенствованная себя въ предыдущемъ воплощеніи, въ этомъ скорѣе стремится идти далѣе по намѣченной стезѣ, чѣмъ не подготовленная—и въ этомъ причина неодинаковости таланта. Развѣ не слышали вы также случаевъ, что люди во снѣ видѣли городъ или мѣсто несомнѣнно существующее, видѣли до мельчайшихъ подробностей, хотя на дѣлѣ они никогда тамъ не были и подробностей этихъ никогда не могли знать изъ рассказовъ. Не пережитокъ ли это прежняго состоянія? Не такимъ ли же пережиткомъ является и то обстоятельство, что два человѣка, не видавъ никогда другъ друга ранѣе и не зная ничего другъ о другѣ, сразу дѣлаются или неприятыми другъ для друга или, наоборотъ, чувствуютъ другъ къ другу необыкновенную симпатію. Мы объясняемъ это тѣмъ, что ранѣе они были друзьями или врагами. Вотъ на такихъ и на сотняхъ другихъ подобныхъ наблюденій и основано наше ученіе о переселеніи душъ, на основаніи котораго мы можемъ утверждать, какъ абсурдно оно ни покажется на первый взглядъ вамъ, европейцамъ, что душа одного ламы, по смерти его, переходитъ въ другаго“... Стр. 216—218.

можно въ немъ ученіе о посмертномъ воздаяніи по заслугамъ чрезъ перерожденія?

Оставалось лишь одно средство для этого: перестановка вопроса съ точки зрѣнія *этической* на точку зрѣнія, такъ сказать, *математическую*, чисто внѣшнюю, — количественную, но не качественную⁵⁵. Всякія, обусловленные невѣдѣніемъ «дѣла», будутъ ли они совершены существами, подлежащими вмѣненію, или лишь призраками существъ, входятъ, въ значеніи опредѣленныхъ количествъ, въ общіе итоги «дѣлъ», требующихъ награды или отщипенія, — суть, съ одной стороны, какъ бы нѣкоторые *плюсы* въ бытіи, дающіе извѣстнымъ разрядамъ существъ право на нирвану, а съ другой какъ бы нѣкоторые *мировые минусы*, которые должны быть погашены соответственнымъ очищеніемъ и «искупленіемъ», по законамъ самсары. И вотъ эти-то послѣдніе (минусы), эти вѣчные остатки не погашенныхъ, не очищенныхъ и не искупленныхъ «дѣлъ», и ставятъ бытіе все снова и снова, ставятъ все новыя и новыя существа и новыя міры, долженствующіе совершить погашеніе недолжнаго, возстановить мировое равновѣсіе или, точнѣе, — хотя этого собственно понятія и не знаетъ Буддизмъ, — нравственный міропорядокъ.

Но, — спрашивается далѣе, — *какъ же понимать эту постановку физическаго этическимъ*, то-есть новыхъ существъ и цѣлыхъ мировъ «дѣлами» живыхъ существъ и притомъ «дѣлами» дурными, отрицательными, не должными? Мыслима ли она?

Очевидно нѣтъ.

«Въ буддизмѣ недостаетъ именно того метафизическаго базиса», — пишетъ Эдуардъ фонъ Гартманъ, — «который бы дѣлалъ мыслимою или хотя бы даже только вѣроятною эту причинную связь между этическимъ и натуральнымъ. Тамъ, гдѣ признается всемогущій Богъ, Который блюдегъ за сохраненіемъ нравственнаго міропорядка и Своими дѣйствіями (естественными или сверхъестественными), направляетъ натуральный процессъ, сообразно

⁵⁵ Что такая перестановка точки зрѣнія исторически вполнѣ дозволительна, это доказывается тѣмъ, что понятіе *кармы*, вѣроятно перешедшее въ Буддизмъ изъ *Пурв-Мимамсы*, происхожденія *литургическаго* и, потому, первоначально имѣло значеніе именно математическое или, точнѣе сказать, *математическо-магическое*: припесено *столько то* жертвъ, будетъ послано богамъ или совершится *то-то*, — хотя мы и не понимаемъ (да и пѣтъ надобности понимать), *какъ* (это дѣло незримое и таинственное—*adrishtam*). Ср. Kern: *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Bd. I, S. 460

съ нравственными требованіями, или тамъ, гдѣ Абсолютное мыслится, какъ Духъ, существенное идеальное содержаніе Котораго составляетъ и проявленіемъ воли Котораго служатъ нравственный міропорядокъ, — тамъ такую связь (этического съ натуральнымъ) можно понять. Но она совершенно недостижима въ атеистическомъ міросозерцаніи, ибо *ничто*, — будемъ ли мы принимать его въ его истинномъ существѣ или въ неистинномъ явленіи (то-есть въ формѣ иллюзіи), — не можетъ быть разсматриваемо, какъ положительное основаніе того, что натуральный порядокъ природы долженъ направляться исключительно по нравственнымъ нормамъ. При этомъ рѣшительно все равно, говоримъ ли мы о влияніи нравственной вины на участь человѣка въ *этой* жизни или въ *той*: и то и другое равно непонятно, ибо законъ, согласно которому за всякою виною должно слѣдовать соотвѣтствующее страданіе, остается здѣсь совершенно необоснованнымъ⁵⁶.

Сопоставляя все, только что сказанное нами по вопросу о самсарѣ и кармѣ, съ выше выясненными теоретико-метафизическими

⁵⁶ Ed. *Hartmann*: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 345. Вотъ почему новѣйшіе буддисты, подобно *самсарѣ* (см. выше), и *кармѣ* стремятся дать болѣе тонкое, „психологическое“ толкованіе. Здѣсь ужѣстно напомнимъ мнѣніе нашего русскаго исповѣдника буддійской кармы графа *Л. Н. Толстого* („Сочиненія, т. XVI, стр. 122 — 124, по изд. Клюкина, М. 1900 г.). „Какъ свѣ“ — пишетъ онъ (123), — „въ этой жизни суть состояніе, во время котораго мы живемъ впечатлѣніями, мыслями, чувствами предшествовавшей жизни и набираемъ силу для послѣдующей жизни, такъ точно теперешняя вся наша жизнь есть состояніе, во время котораго мы живемъ *кармой* предшествующей, болѣе дѣйствительной жизни и во время которой набираемъ силу, вырабатываемъ *карму* для послѣдующей, той болѣе дѣйствительной жизни, изъ которой мы вышли. Какъ сновъ мы переживаемъ тысячи въ этой жизни, такъ и эта наша жизнь есть одна изъ тысячи такихъ жизней (!), въ которыя мы вступаемъ изъ той, болѣе дѣйствительной, реальной, настоящей жизни, изъ которой мы выходимъ, вступая въ эту жизнь, и въ которую возвращаемся, умирая. Наша жизнь есть одинъ изъ сновъ той, болѣе настоящей жизни и т. д. до безконечности, до одной ирраціональной, настоящей жизни, — *осмысли Бога*“... Последняя добавка („жизни Бога“) ясно показываетъ, что графъ Толстой переработалъ ученіе о *кармѣ* не только „психологически“, но и *электрически* (въ духѣ *подлиннаго* Буддизма слѣдовало бы сказать: „...до безконечности, до послѣдняго состоянія, то-есть *траваны*“, — такъ какъ вѣдь, какъ мы знаемъ, Буддизмъ совсѣмъ не признаетъ Бога). Именно только вслѣдствіе этого *электрическаго смѣщенія* буддійскаго ученія о *кармѣ* съ христіанскимъ ученіемъ о будущей блаженной жизни гр. Толстой и могъ закончить свой трактатъ о *кармѣ* *непозволительнымъ* для буддиста оптимистическимъ исповѣданіемъ: „И вѣрю въ это, вижу несомнѣнно, знаю это и, умирая, буду радоваться, что просыпаюсь къ тому, болѣе реальному, любовному міру“... и.

слѣдствіями буддійскаго ученія о причинности, мы находимъ, что между этими элементами буддійскаго вѣроученія, — ученіемъ о самсарѣ и кармѣ, съ одной стороны, и отрицаніемъ души и Бога, съ другой, — есть тѣсная связь, хотя и не прямая, то - есть не связь основанія и логическаго слѣдствія, а лишь косвенная, обусловленная закономъ логическаго контраста.

Сводя весь міровой процессъ къ чистѣйшему феноменализму, то-есть къ слѣдованію безсубъектныхъ явленій, Буддизмъ опустошилъ область мысли, — привелъ ее, по удачному выраженію Вадделя, къ *идеалистическому нигилизму*⁵⁷, или, по болѣе рѣшительному утвержденію Гартмана, къ *абсолютному иллюзионизму*⁵⁸. Но живое сознаніе, каково по преимуществу сознаніе религиозное, не можетъ довольствоваться чистымъ отрицаніемъ и пустотою. И вотъ, задумавшись надъ причиною *всеобщей грѣховности* (ученіе о *самсарѣ* есть отвѣтъ именно на этотъ вопросъ, примитивное и грубое выраженіе, *естественное предвосхищеніе* откровеннаго ученія о первородномъ грѣхѣ) и повинувъсь неискоренимымъ нравственнымъ постулатамъ, согласно которымъ нравственная вина никогда не можетъ быть уравнена съ нравственною заслугою и «дѣло» человѣка всегда и необходимо требуетъ долгаго воздаянія, оно возвело на опустошенный алтарь, взаимѣнь Божества, лишь одинъ изъ Его аспектовъ, одно изъ Его свойствъ, — *понятіе нравственнаго міропорядка* и притомъ, соотвѣтственно уровню развитія, на которомъ стоитъ первоначальный Буддизмъ, ввело его не въ конкретной, а въ отвлеченной формѣ, то-есть въ формѣ именно *понятія*, отвлеченной *идеи*, а не живаго образа Божества-Мадовоздаятеля, Которому, какъ мы не разъ говорили, совсѣмъ не оставалось мѣста въ міросозерцаніи «абсолютнаго иллюзионизма».

Здѣсь такимъ образомъ, какъ и во всѣхъ другихъ существенныхъ пунктахъ, мы находимъ въ Буддизмѣ борьбу двухъ началъ: *теоретическаго* отрицанія и *практическаго* утвержденія, отвлеченно-метафизическаго скепсиса и живой, хотя и ложно направленной, вѣры, какъ нравственнаго постулата. Религиозное сознаніе послѣдовательнаго и мыслящаго буддиста, испытывая власть этихъ противоборствующихъ началъ, неизбѣжно должно придти къ состоянію *апоріи мысли и слова*. Отсюда тотъ покровъ тайны, намѣренныхъ умолчаній и невольныхъ неясностей, какими изоби-

⁵⁷ An Idealistic Nihilism, loc. cit.

⁵⁸ Das religiöse Bewusstsein, S. 318: „Der absolute Illusionismus im Buddhismus“.

луютъ тексты, — не многочисленныя, впрочемъ, — относящіяся къ области вопросовъ этого порядка. Не даромъ и самое ученіе о «цѣпи причинностей», заложенное въ основу всѣхъ вытекающихъ изъ него слѣдствій, теоретическихъ и практическихъ, самому основателю Буддизма, какъ мы говорили выше, представлялось труднымъ и неудобопріемлемымъ...

Приведемъ теперь результатъ нашихъ предыдущихъ изслѣдованій къ общимъ положеніямъ:

1. Буддійское ученіе о «цѣпи причинностей» составляетъ самую сущность, основное идейное зерно второй «благородной истины» Буддизма, которая имѣетъ своею задачею разъяснить происхожденіе страданій и зла. Зло, по этому ученію (согласно формулѣ, сжато выражающей ученіе о «цѣпи причинностей»), или, точнѣе, его ощущеніе и сознаніе обусловлены сложнымъ взаимодействіемъ многихъ факторовъ: иллюзіями погруженнаго въ невѣдѣніе ума и обольщеніями чувства, заставляющими волю цѣпко держаться за призраки и иллюзіи и принимать ихъ за реальности.

2. *Индивидуальная* «цѣпь причинностей» не есть нѣчто послѣднее и самодовлѣющее, но сама входитъ звеномъ въ болѣе сложную *космическую* «цѣпь причинностей» (извѣстная въ Буддизмѣ подъ именемъ *самсаръ*), взаимодействіе которыхъ создаетъ изъ всѣхъ порядковъ міровыхъ явленій, возникающихъ вслѣдствіе черерожденій, изъ всѣхъ, безконечно переплетающихся, нитей «дѣлъ» (*карма*), одну нерасторжимую цѣпь или, точнѣе, *стѣну* причинностей, — одну міровую *самсару*, опредѣляемую законами міровой *кармы*.

3. По своей гносеологической природѣ буддійское ученіе о «цѣпи причинностей» есть эмпиризмъ или, точнѣе, *эмпирический феноменализмъ* (въ отличіе отъ идеалистическаго феноменализма Берклея, Фихте и др.), приводящій къ отрицанію души, какъ самостоятельнаго начала духовной жизни человѣка, и Бога, какъ личнаго надмірнаго Существа.

4. Ученіе о самсарѣ и кармѣ стоитъ въ противорѣчій съ теоретико-метафизическими слѣдствіями буддійскаго ученія о «цѣпи причинностей» и введено въ систему Буддизма изъ народной вѣры, по мотивамъ нравственно-практическимъ, — есть своеобразно-индійское выраженіе общечеловѣческихъ идей: нравственнаго міропорядка, грѣха или нравственной вины и необходимости воздаянія человѣку за его «дѣла», совершенныя въ этой жизни.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Третья «святая» истина Буддизма: нирвана.

I.

Противоположность двух господствующих мнѣній о нирванѣ.

Едва ли какое-либо другое понятіе въ составѣ буддійскаго вѣроученія вызывало и вызываетъ такое разнообразіе мнѣній, какъ понятіе выражаемое популярнымъ словомъ *нирвана*¹. Причина этого разнообразія проста. Понятіе нирваны и по своему корневому значенію и по своей постановкѣ въ раннѣйшихъ памятникахъ Буддизма настолько шатко и неопредѣленно, что открываетъ самый широкій просторъ для толкованій и перетолкованій. Съ другой стороны, въ виду важности этого понятія въ общемъ составѣ буддійскаго вѣроученія позднѣйшіе буддійскіе ученые и «святые» говорятъ о нирванѣ въ такихъ цвѣтистыхъ и пышныхъ выраженіяхъ, закутываютъ ее такимъ туманомъ мистики и тайны, что невольно возбуждаютъ пытливость слушателей или читателей: какъ будто за этимъ туманомъ и дѣйствительно скрывается нѣчто исключительное по глубинѣ и содержательности!

Что же такое нирвана, прежде всего, по своему корневому значенію?

Нирвана (отрицательная частица *nir + vā* вѣять, дуть) есть состояніе угашенія. Человѣкъ погружившійся въ нирвану угасъ, какъ гаснетъ свѣтильникъ, въ которомъ нѣтъ болѣе горячаго матеріала, ибо и пламя нашей жизни горитъ лишь до той поры, пока его питаютъ «привязанности» (*upādāna* значить именно

¹ Впрочемъ, по замѣчанію Рискъ-Дэвидса, популярнымъ болѣе у европейцевъ, чѣмъ у самихъ буддистовъ. *Буддизмъ*, пер. подъ ред. проф. Ольденбурга. Спб. 1899, стр. 81.

«горючий матеріалъ»), которыми мы цѣпко держимся за жизнь, за земное и чувственное². Для человѣка, погрузившагося въ нирвану, насталь покой, «вѣчный покой». Но покой чего: небытія или блаженства?

² Такова общепринятая этимологія слова нирвана. Однако, такое объясненіе не единственное. Уже Шопенгауэръ, при едва начавшемся въ то время изученіи буддійскихъ памятниковъ, звалъ нѣсколько объясненій. Въ примѣчаніи къ 41-й главѣ 2-го тома своего главнаго сочиненія *Die Welt, als Wille und Vorstellung* (до изд. Grisenbach'a, Leipzig, 1891. S. 598—8) онъ пишетъ: Die Etymologie des Wortes *Nirwana* wird verschieden angegeben. Nach *Colebrooke* (Transact. of the Roy. Asiat. sec., Vol. I, p. 566) kommt es von *wa, wehen*, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation *Nir*, bedeutet also Windstille, aber als Adjectiv „erloschen“.—Auch *Obry*, die Nirvana Indien, sagt p. 3: *Nirvanam* en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu.—Nach dem *Asiatic Journal*, Vol. 24, p. 375, heisst es eigentlich *Nerawana*, von *nera*, ohne, und *wana*, heben, und die Bedeutung wäre annihilatio.—Im *Eastern Monachism*, by *Spence Hardy*, wird, S. 295, Nirvana abgeleitet von *Wana*, sündliche Wünsche, mit der Negation *nir*.—*J. J. Schmidt*, in seiner Uebersetzung der Geschichte der Ostmongolen, S. 307, sagt; das Sanscritwort *Nirwana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: „vom Jammer abgesehen“, dem Jammer entwichen.—Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirwana* das Gegentheil von *Sansara*, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens ist.—In der Burmesischen Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanscritworte, umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch „vollständige Verschwindung“. Siehe *Sangermano's Description of the Burmesë empire*, transl. by *Tardy*, Rome 1833, § 27. In der ersten Auflage von 1819 schrieb auch ich *Nieban*, weil wir damals den Buddhismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten. Вотъ сколько мнѣній звалъ уже Шопенгауэръ! Послѣ него разнообразіе мнѣній увеличилось еще больше (ср. *Bastian*: Der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin, 1882. Index). Поэтому наиболѣе осторожныя ученые въ настоящее время всего чаще передаютъ неопредѣленное слово *неопредѣленнымъ же выраженіемъ*. Такъ, напримеръ, *Kern*, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien (перев. *Jakobi*, Leipzig, 1882, B. I. S. 463—4) пишетъ: Man kann das Unbestimmte der Auffassung genau wiedergeben, wenn man es mit *ewige Ruhe* übersetzt. Во всякомъ случаѣ, какъ бы мы ни объяснили терминъ, этимологически и по употребленію, ранѣйшему и позднѣйшему, его значеніе по существу отрицательно: „свобода отъ...“, „угасаніе отъ...“ (Ср. у *Васильева*, Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, 1857, стр. 83: нирвана есть *исхожденіе или отрпшеніе отъ...*). Свобода отъ чего? Угасаніе для чего? Тутъ открывается широкій просторъ для мысли, ибо по существу отрицательное понятіе нирваны не ограничено и не закрыто ничѣмъ положительнымъ (это, какъ увидимъ ниже, выполнять въ отношеніи къ понятію Нирваны понятіе *архатства*).—Объ *прадана* см. у *Олденберга*: Будда, его жизнь, ученіе и община (русск. перев., М. 1890, 183—184 стр.) и *Edmund Hardy*: Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, 1890, s. 56.

Вотъ неизбѣжный вопросъ, который раздѣляетъ комментаторовъ самымъ глубокимъ и радикальнымъ образомъ: для однихъ *нирвана* есть *покой небытія*, для другихъ, напротивъ, *покой нескончаемой, неизмѣнно-блаженной, вѣчной жизни*.

«Нирвана», — пишетъ Кёппенъ, наиболѣе ясный и краснорѣчивый выразитель перваго пониманія, — «есть окончательное освобожденіе, смерть, за которою не послѣдуетъ уже больше перерожденій, которая полагаетъ конецъ всемъ бѣдствіямъ бытія. Нирвана лежитъ по ту сторону сансары (перерожденій): что есть въ сансарѣ, того нѣтъ въ нирванѣ и, наоборотъ, что есть въ нирванѣ, того нѣтъ въ сансарѣ. Въ сансарѣ есть возникновеніе и исчезновеніе, переходъ и движеніе, полнота и разнообразіе, сложное и индивидуальное. Въ нирванѣ — покой и тишина, единство, простота и пустота. Тамъ рожденіе, болѣзнь, старость и смерть, грѣхъ и страданіе, добродѣтель и порокъ, заслуга и вина. Здѣсь полное отрѣшеніе ото всѣхъ этихъ условій и опредѣленій существованія. Нирвана есть берегъ спасенія, который манитъ къ себѣ утопающаго въ потокѣ сансары. Нирвана есть безопасная пристань, къ которой стремятся выплыть существа изъ океана страданій. Нирвана есть мѣсто свободы, которое приметъ тебя, когда ты бѣжишь изъ темницы бытія и порвешь оковы круговращенія. Нирвана это лѣкарство, которое исцѣляетъ всѣ недуги и утѣшаетъ всѣ страданія. Нирвана есть вода, утоляющая жажду желаній и угашающая огонь наслѣдственныхъ грѣховъ и т. д. Она не имѣетъ ни вида, ни цвѣта, ни въ пространствѣ и ни во времени. Она не ограничена и не безгранична, ни въ прошедшемъ, ни въ настоящемъ и ни въ будущемъ, она не возникла и не невозникла. Она не есть ни приходъ, ни удаленіе, ни желаніе, ни хотѣніе, ни дѣйствіе, ни страданіе, ни цвѣтеніе, ни увяданіе и т. д. и т. д. Однако, — такъ какъ всеми этими выраженіями не сказано ничего, — что же такое она собственно или, точнѣе, *чѣмъ она должна быть*, какъ слѣдуетъ ее мыслить и представлять?»

«Относительно первоначальнаго, принципиальнаго значенія нирваны, продолжаетъ Кёппенъ, едва ли можетъ быть сомнѣніе, хотя оно и оспаривалось въ послѣднее время какъ будто бы неестественное и безчеловѣчное. Пустота и ничтожество суть для Буддизма внутренняя сущность всякаго существованія и жизни. Это ничтожество, въ концѣ-концовъ, должно проторгаться и чрезъ обманчивую смѣну явленій. Послѣ же того какъ отпадетъ пустая

и неистинная форма бытія, оно (ничтожество) выступить во всей своей наготѣ. Иными словами: *ученіе, которое исходило изъ ничто, можетъ и придти лишь къ ничто. Нирвана есть, поэтому, прежде всего и главнымъ образомъ всецѣлое угасаніе души, переходъ въ ничто, совершенное уничтоженіе* или, въ отношеніи къ теоріи душепереселенія, окончательное угасаніе ряда преемственныхъ слѣдованій душъ. Если сама жизнь есть величайшее изъ золь, то уничтоженіе (что совершенно послѣдовательно и такъ именно смотрѣлъ отшельникъ изъ рода Шакьевъ) есть высшее изъ благъ. *Нирвана есть блаженное ничто, а Буддизмъ—евангеліе уничтоженія.*

«Нирвана, таково наиболѣе обычное опредѣленіе, есть полное уничтоженіе страданій и атрибутовъ или агрегатовъ существованія (скандъ — skandhas). Часто это опредѣленіе усиливается добавленіемъ, что въ нирванѣ не остается ни одного условія бытія, то-есть, абсолютно ничего и т. под. И даже тѣ объясненія и описанія нирваны, которыя хотятъ сказать нѣчто совершенно иное, даже и они исходятъ изъ той мысли, что нирвана совершенно лишена предикатовъ существованія, чѣмъ сами они невольно признаютъ, что *принципиально понятіе нирваны совпадаетъ съ понятіемъ чистаго ничто*»³.

Вотъ одно пониманіе нирваны, *отрицательное*. Оно раздѣляется многими, если только не большинствомъ ученыхъ историковъ Буддизма, между которыми есть и имена весьма авторитетныя⁴.

³ Carl Friedrich Koepfen: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin, 1857. В. I. S. 304—307, passim.

⁴ *Вюрнуфъ, Бартелеми-Сенъ-Илера* (см. ниже) и мн. др. (перечислены у Бартелеми-Сенъ-Илера: Le Buddha et sa religion, nouv. éd. Paris 1862, p. 134). Изъ новѣйшихъ историковъ Буддизма съ особенною рѣшительностію за толкованіе нирваны въ смыслѣ *абсолютнаго уничтоженія* высказываются *Hopkins* (см. ниже) и особенно *Hardy*. Послѣдній, въ своей извѣстной книгѣ *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken* (Münster, 1890. S. 57), пишетъ: Die alte Streitfrage, ob Nirvāna oder richtiger Parinirvāna Vernichtung des Individuums oder ewige Seligkeit bedeute, ist für denjenigen, der buddhistisch zu denken weiss, zu Gunsten der Vernichtung entschieden. „Das Bewusstsein ist nicht mehr, es ist in das Nirvāna eingegangen“ lautet die Ausdrucksweise. Oder ähnlich: „Zerbrochen ist der Leib, erloschen die Vorstellung, auch die Empfindungen alle sind aufgezehrt; zur Ruhe gelangt sind die Gestaltungen, das Bewusstsein ist gestorben“. Того же взгляда на нирвану держался и нашъ знатокъ Буддизма, проф. *Васильевъ*. Въ своемъ извѣстномъ трудѣ: „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература“, т. I. Спб. 1857 г., онъ, между прочимъ, пишетъ: „Первоначальное понятіе о нирванѣ или о томъ состояніи которое

Но рядомъ съ нимъ возникло и развилось другое пониманіе, положительное, которое хотя имѣетъ и не столь многочисленныхъ представителей, но такъ же отмѣчено нѣкоторыми авторитетными именами. По этому второму пониманію, какъ мы сказали выше, нирвана есть покой не уничтоженія и не бытія, но жизни, безконечной и полной невыразимаго блаженства.

Къ такому, *положительному* пониманію нирваны, въ противоположность первому, чисто *отрицательному*, предрасполагаютъ уже и нѣкоторыя апріорныя ожиданія. Вѣроятно ли, въ самомъ дѣлѣ, чтобы ученіе о нирванѣ исчерпывалось указаніемъ на ничто, какъ на высшую цѣль стремленій, на совершенное уничтоженіе, какъ на верховный идеаль? Могла ли еще оставаться религіею такая религія, которая полагаетъ въ свою основу ученіе о ничто и уничтоженіи?

Именно такимъ вопросомъ начинается свои возраженія противъ перваго толкованія нирваны извѣстный санскритологъ, Максъ Мюллеръ, и отвѣчаетъ на него отрицательно, въ духѣ общихъ началъ своей философіи религіи. Для него, какъ извѣстно, религія есть въ сущности не что иное какъ мостъ, переводящій человѣка отъ конечнаго къ безконечному. Но Буддизмъ, если бы онъ училъ о нирванѣ, какъ о *ничто*, какъ о полномъ и совершенномъ прекращеніи существованія, былъ бы, разсуждаетъ Максъ Мюллеръ, не «мостомъ къ безконечному», а лишь ненадежной и обманчивою тропинкой, которая внезапно обрывается

есть алогей этого стремленія, есть не что иное, какъ *понятіе о совершенномъ уничтоженіи или выхожденіи изъ ряда существъ*» (стр. 92—93). А въ своей популярной позднѣйшей книгѣ: „Религіи Востока, Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ“ (Спб. 1873), онъ пишетъ о нирванѣ такъ: „...является Буддизмъ и гонитъ прочь всѣ утѣшительныя напѣвы, слышанныя съ того свѣта, бичуетъ розовыя надежды утѣшеннаго, загнаннаго люда, который только въ фикціяхъ религіи и находилъ утѣленіе своихъ горестей. Жизнь ему ненавистна; онъ хочетъ заглушить всѣ чувства, онъ отрицаетъ бытіе души, сморить на составъ человѣка, какъ на остовъ телѣги, на весь міръ какъ на миражъ, сонъ, отраженіе въ зеркалѣ, пустое эхо; вишній и внутренній міры для него существуютъ условно. Вотъ почему онъ избралъ нищенство, отдалъ предпочтеніе монашеству, онъ требуетъ отвергнуть все, не допускать въ себя ничего для того, чтобы онъ такимъ способомъ освободился отъ существованія, безслѣдно исчезъ въ природѣ, достигнувъ совершеннаго исчезновенія, не унося съ собой ничего, не получивъ ничего тамъ, въ этой нирванѣ, которая его освободитъ отъ круга перерожденій, но не сохранитъ ни его отдѣльной личности, ни сольетъ въ одну общую, какъ говорятъ другіе, душу. Вотъ его цѣль, и поэтому его путь есть путь безъ пути“... стр. 62—3.

предъ пропастью, предоставляя челоѣку падать въ нее именно въ тотъ самый моментъ, когда онъ мечталъ уже о достигнутой цѣли. Нѣтъ, думаетъ знаменитый санскритологъ, нирвана есть не уничтоженіе, но *переходъ къ совершенному существованію*, къ блаженному покою, хотя, быть можетъ, столь же далекому отъ земныхъ радостей, какъ безконечно далека она и отъ земныхъ страданій ⁵.

Конечно, добавляють къ этому другіе комментаторы не столь рѣшительные, нирвана, въ прямомъ и собственномъ смыслѣ, есть «угасаніе бытія въ небытіи». Но вѣдь «объ угасаніи можно говорить и тогда, когда, освободясь отъ пламени страданія, люди находятъ путь къ хладному покою блаженства» ⁶. Для буддиста, говорить, «не существуетъ бытія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, но точно также не существуетъ и небытія: предъ челоѣкомъ жаждущимъ вѣчности встаетъ въ таинственномъ величіи высшее положительное, для котораго мышленіе не имѣетъ никакого понятія, а языкъ никакого выраженія» ⁷. Прежде всего нирвана есть «путь въ безконечную неизвѣстность». Но ведетъ ли этотъ путь къ бытію или небытію—это еще вопросъ. Остается, по крайней мѣрѣ, возможность перехода къ бытію, и ни въ одной религіи мысль о безконечномъ и вѣчномъ не уходитъ въ такую безпредѣльную даль, какъ въ Буддизмъ: «для буддиста эта мысль есть легкое дыханіе, каждую минуту угрожающее исчезнуть, погрузиться въ небытіе» ⁸. Но надежда можетъ питаться и такую колеблющуюся мыслию и поддерживать вѣру въ нирвану какъ «высшее благо» и «блаженство», въ которомъ, по выраженію текстовъ, «все скоро преходящее находитъ покой» ⁹.

⁵ Einleitung zu Rogers Buddhaghosha's Parables, XXXIX fig. См. у *Dahlmann*'а: Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin. 1896, s. 10. Ср. *Олденберга*: Будда, его жизнь, ученіе и община. М. 1890, перев. Николаева, стр. 210.

⁶ *Олденбергъ*, op. cit, ibid.

⁷ Ibid., 220.1

⁸ Ibid., стр. 222.

⁹ Ibid., стр. 223. Къ тому же пониманію нирваны склоняется и *Русс Дэвидъ* (op. cit.). Но, кажется, всѣхъ энергичнѣе и рѣшительнѣе высказывается за положительное пониманіе нирваны нашъ знатокъ и переводчикъ буддійскихъ памятниковъ, *Н. И. Герасимовъ*. Возвращаясь неоднократно къ разъясненію буддійской нирваны въ своихъ обширныхъ вводныхъ статьяхъ къ переводамъ: *Пути къ истинѣ* или *Даммапады* (М. 1898, стр. 35—6), *Сутты-Нипаты* (М. 1899, стр. XVIII—XXI), *Буддійскихъ Суттъ* (М. 1900, стр. 36—39) и наконецъ *Лунгаго Свѣта Санкья-Истини* (М. 1900, стр. 42—

Вотъ, въ общихъ чертахъ, второе изъ двухъ господствующихъ пониманій нирваны.

Сопоставляя оба изложенные нами взгляда на нирвану, мы видимъ, что между ними прямое противорѣчiе: одинъ утверждаетъ, что за гробомъ *нѣтъ* жизни, а другой, что жизнь *есть* и притомъ жизнь полная и совершенная. Какъ объяснить это противорѣчiе?

Всякій разъ, когда, повидимому, объ одномъ и томъ же высказываются противорѣчивыя и взаимоисключающія другъ друга сужденія, мы уже заранѣе должны предполагать, что въ сущности сужденія говорятъ не объ одномъ и томъ же. Такъ, именно, обстоитъ дѣло и въ данномъ случаѣ, и въ данномъ по преимуществу.

Начнемъ съ того, что самые тексты буддйскихъ памятниковъ говорятъ о нирванѣ далеко не одинаково и, такимъ образомъ,

44) и опираясь, главнымъ образомъ, на *позднѣйшіе* тексты, г. Герасимовъ облачаетъ Буддйское ученіе о нирванѣ въ рядъ яркихъ и колоритныхъ выраженій, едва ли, однако, объективныхъ съ точки зрѣнія исторической (по смыслу, конечно, ибо вѣрность *буквъ* ни съ какой точки зрѣнія не можетъ быть признана въ данномъ случаѣ обязательною). „Пониманіе истинной Буддйской мысли о нирванѣ“, пишетъ онъ (*Лунный Светъ*, 42—3), „еще не можетъ считаться вполне достигнутымъ. Современные буддисты, мнѣнія которыхъ не могутъ быть для насъ безразличны, по большей части склоняются къ пониманію нирваны: 1) какъ состоянія души, обновленной въ мірѣ вышней радости, напоенной безконечною жизнью, и 2) какъ райскаго мѣста, высшая высшихъ бытія, вѣчнаго царства вѣчныхъ блаженствъ. Нѣкоторые древнѣйшіе тексты говорятъ о нирванѣ столь темно, что, основываясь на нихъ, ученые изслѣдователи отказывались нерѣдко видѣть въ ней что-либо иное, кромѣ смерти, абсолютнаго прекращенія бытія. Идея нирваны-смерти не вается, однако, съ общимъ ходомъ буддйской мысли и не могла бы служить источникомъ возвышенныхъ идей, радости, умноженія, нравственнаго успокоенія, разрѣшеніемъ тоскующей совѣсти, возмущенной неправдою жизни“... Но что же такое, по мнѣнію г. Герасимова нирвана со стороны *положительной*? „Нирвана“, пишетъ онъ (*Буддйскія Сутты*, стр. 36), „понимается въ Буддизмѣ, во-первыхъ, какъ особое душевное состояніе, возможное уже въ этихъ формахъ жизни и, во-вторыхъ, какъ конечный выходъ изъ всякихъ „видовъ жизни“ въ условіяхъ времени и явленія. Первое есть *окруженіе души* немеркнувшимъ свѣтомъ вѣчности; второе конечное *погруженіе* души въ вѣчное, непроявляемое въ областяхъ образнаго бытія; то и другое рисуется, какъ *жизненное состояніе души*. Ученіе о нирванѣ есть самая сущность ученія Гаутама, какъ *философіи душевнаго преобразенія*. Нирвана есть дѣйствительное разрѣшеніе тусклой и стѣсненной земной жизни въ свѣтъ и красотѣ единственно должнаго и праведнаго бытія“.

защитники каждого изъ противоположныхъ толкованій легко могутъ подыскать въ нихъ для себя оправданіе. Затѣмъ, даже одни и тѣ же тексты, вслѣдствіе присущей имъ шаткости въ постановкѣ, обыкновенно допускаютъ различныя толкованія. Напримѣръ, текстъ говорить: «какъ пламя, затушенное порывомъ вѣтра, не существуетъ уже болѣе, такъ и мудрецъ освобожденный отъ тѣла исчезаетъ и *нельзя сказать, чтобы тотъ мудрецъ все еще былъ идъ-то*»¹⁰. Очевидно, что этотъ текстъ можно толковать и въ смыслѣ *совершенною посмертною уничтоженія* мудреца, и въ смыслѣ его *перехода въ обители вѣтпространственныя*. Можно сказать, что, по смыслу текста, мудрецъ вообще не будетъ уже существовать гдѣ бы то ни было: ни въ раю, ни въ аду, ни въ какомъ-либо потустороннемъ мірѣ. Но можно сказать также, что, по смыслу текста, мудрецъ лишь *выступитъ изъ условій пространственно-временнаго существованія*, чтобы перейти въ другіе міры и существовать, какъ чистый духъ. Все зависитъ отъ того, какой смыслъ мы заранѣе будемъ впадать въ шаткую и растяжимую формулу. Такъ и въ другихъ случаяхъ. Но какой именно смыслъ мы будемъ впадать въ термины текстовъ, это зависитъ отъ того, какъ предъ нами опредѣлился общій характеръ буддйскаго религіознаго міросозерцанія, въ чемъ мы будемъ видѣть его идею и основной смыслъ. Этимъ именно дѣйствительно, въ концѣ концовъ, и опредѣляется различіе въ современныхъ толкованіяхъ буддйскаго нирваны европейскими учеными.

Попробуемъ съ самаго начала встать у источника открывающихся здѣсь трудностей.

Буддизмъ можно разсматривать, во-первыхъ, какъ *отступленіе отъ началъ Браманизма*, или, точнѣе, какъ доведеніе ихъ до крайности (*reductio ad absurdum*). Браманизмъ есть *акосмизмъ*: для него міръ есть лишь призракъ и, въ сущности, ничто, реально же лишь одно пантеистическое идеальное или Брама. Буддизмъ, въ отличіе отъ Браманизма, есть не только *акосмизмъ*, но и *атеизмъ*: для него не только міръ, бытіе посюстороннее, но и бытіе потустороннее, пантеистическое идеальное, Брама, божество есть лишь призракъ, ставимый нашею ложною направленною волей и погруженною въ иллюзіи мыслью, въ сущности же своей ничто, какъ ничто и міръ. Буддизмъ ока-

¹⁰ *Сутта-Нипата*, сборникъ бесѣдъ и поученій, перев. съ англійскаго Н. И. Герасимова, М. 1899. Кн. V, Сутта VII, ст. 6 (1073), стр. 147.

зывается, такимъ образомъ, *абсолютнымъ иллюзионизмомъ*. Разрушить призракъ реального міра и божества, въ явленіи и источникахъ, то-есть, ложной волѣ и ложной мысли, погрузиться въ нирвану это и значить, при такомъ пониманіи общаго характера Буддизма, перейти въ область небытія. Такимъ образомъ, *нирвана, съ этой точки зрѣнія, есть ничто абсолютное*¹¹.

Но возможно и другое пониманіе Буддизма въ цѣломъ. Его можно разсматривать какъ *тотъ же, въ сущности, Браманизмъ*, лишь въ иной формѣ. Тогда, при *такомъ* пониманіи Буддизма, нужно будетъ признать, что и для него, какъ для Браманизма, лишь міръ есть призракъ и ничто, а Божество есть реальность. Въ такомъ случаѣ угаснуть въ нирванѣ будетъ значить просто уйти изъ *этого* міра въ *тотъ*. Когда умирающій говоритъ: «я угасну, а міръ будетъ существовать»; то для буддиста, какъ и для браманиста, это значить: «міръ угаснетъ, а я буду существовать». Такимъ образомъ, нирвана, съ этой точки зрѣнія, есть лишь *ничто относительное*. Она есть уничтоженіе, ничто лишь въ томъ смыслѣ, что ни одного предиката, ни одной черты съ этого міра, съ этой жизни (которая вѣдь есть призракъ и подлинное ничто) мы не можемъ перенести на тотъ міръ и ту жизнь. Слѣдовательно, въ сущности нирвана вовсе не есть ничто, но наоборотъ, есть совершенно реальное нѣчто, хотя теперь для насъ непостижимое и въ терминахъ земного сознанія неизреченное¹².

Вотъ въ чемъ, такимъ образомъ, заключается глубочайшая

¹¹ Такъ именно понимаетъ буддійскую нирвану Эдуардъ фонъ Гартманъ (Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. Berlin. 1892). Wenn der Brahmanismus, пишетъ онъ (S. 322—3), gesagt hatte: das Absolute ist das reine ungetheilte, unwandelbare, bestimmungslose Sein, so sagt der Buddhismus: das Absolute ist das reine Nichts; wenn ersterer das Heil in der Seligkeit der Vereinigung mit Brahma und der Theilnahme an seiner Seligkeit gesucht hat, so begnügt sich letzterer damit, das Heil in die Negation des Unheils der Existenz zusetzen, die Seligkeit der Erlösung als blossen Kontrast mit der Unseligkeit des Lebens, als blosses Aufhören oder Erlöschen (Nirvana) der Qual hinzustellen.

¹² Такъ именно понимаетъ нирвану Шопенгауэръ. Wenn *Nirvana*, пишетъ онъ (по изд. Grisebach'a, II, s. 716), als das Nichts definiert wird, so will dies nur sagen, dass der *Samsara* kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte... Посему, нирвана для буддистовъ, какъ и для браманистовъ, есть лишь *ein relatives Nichts* (V, 114). Was ihm (то-есть человѣку, жаждущему погруженія въ нирвану или угашенія) statt dessen (то-есть, взамѣнъ настоящаго существованія) wird, ist in unsern Augen *nichts*, weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist (II, 598).

причина противорѣчивыхъ сужденій о нирванѣ, раздѣляющихъ индологовъ и ученыхъ историковъ Буддизма. Она заключается въ ихъ *философскихъ предположеніяхъ* относительно общей природы Буддизма. Одни говорятъ о томъ, чѣмъ нирвана должна быть для Буддизма, *если* Буддизмъ, по своимъ основнымъ началамъ, отличенъ отъ Браманизма. Другіе, напротивъ, говорятъ о томъ, чѣмъ *должна быть* нирвана, *если* Буддизмъ, въ сущности, тождественъ съ Браманизмомъ. Тексты подыскиваются и истолковываются сообразно этимъ общимъ предположеніямъ.

Обращаясь теперь къ исторіи Буддизма, мы находимъ, что, не смотря на свою взаимопротиворѣчивость, оба приведенныя нами толкованія нирваны находятъ въ ней свои основанія и, слѣдовательно, до нѣкоторой степени могутъ быть оправдываемы. Дѣло въ томъ, что въ своей исторіи Буддизмъ не остается себѣ равнымъ. Буддизмъ *хотѣлъ быть* не тѣмъ, чѣмъ былъ Браманизмъ, но фактически постепенно сближался съ нимъ по многимъ существеннымъ пунктамъ,—между прочимъ и по вопросамъ, сопрягающимся съ ученіемъ о нирванѣ. Между первоначальнымъ Буддизмомъ и Буддизмомъ позднѣйшимъ, между Буддизмомъ основателя и Буддизмомъ массъ, Буддизмомъ эсotericскимъ и экзotericскимъ, вслѣдствіе этого, существуетъ громадная разница. Отсюда и открывается возможность толковать, *повидимому* (но не на самомъ дѣлѣ), одно и то же буддійское ученіе о нирванѣ различно: то отрицательно, то положительно, то въ смыслъ совершеннаго уничтоженія, то въ смыслъ перехода къ вѣчному блаженству.

Конечно, мы уже и заранѣе не должны ожидать въ буддійскихъ текстахъ тѣхъ строгихъ формулъ нирваны, какія находимъ у современныхъ европейскихъ ученыхъ и философовъ (ничто «абсолютное» и «относительное» и т. д.). Но зато мы найдемъ приближеніе къ нимъ: къ первой формулѣ въ раннѣйшемъ Буддизмѣ и ко второй въ позднѣйшемъ,—своеобразное отраженіе въ сознаніи буддистовъ той идейной сущности, какая вмѣщена современными европейскими учеными въ ихъ формулы.

II.

Ученіе первоначальнаго Буддизма о нирванѣ.

Буддизмъ въ своихъ коренныхъ особенностяхъ есть продуктъ не коллективнаго, но личнаго религіознаго творчества. Поэтому, когда мы говоримъ о первоначальномъ Буддизмѣ, мы должны ра-

зумѣть именно идеи его основателя, Гаутамы-Будды. Какъ же самъ онъ училъ о нирванѣ? На этотъ вопросъ отвѣтить не трудно; но подлинной мысли Гаутамы о нирванѣ изъ его ученія о ней мы все же не узнаемъ. Дѣло въ томъ, что *Гаутама-Будда всегда, послѣдовательно и очень рѣшительно отклонялъ отъ себя вопросъ о подлинномъ смыслѣ нирваны.*

Текстовъ, подтверждающихъ только что формулированное положеніе сравнительно немного. Но между ними есть рѣшительныя¹⁴ вполне ясно очерчивающіе, такъ сказать, принципиальное отношеніе Гаутамы къ вопросу о нирванѣ.

Таковъ прежде всего весьма характерный разговоръ его съ однимъ изъ учениковъ, достопочтеннымъ Малункьяпуттой (Mallikharuttā). Въ ряду другихъ вопросовъ (о вѣчности и временности міра, его безконечности и ограниченности и т. д.) ученика особенно интересуется одинъ: «будетъ ли совершенный жить по смерти или нѣтъ»? Съ наивнымъ простосердечіемъ Малункьяпутта выражаетъ удивленіе, что эти вопросы, наиболѣе интересные изъ всѣхъ, обыкновенно оставляются учителемъ безъ отвѣта. Но вотъ именно поэтому-то, добавляетъ онъ, я и хотѣлъ бы теперь получить на нихъ рѣшительный отвѣтъ. Пусть же учитель отвѣтитъ, если онъ «прямой» человѣкъ! Ибо вѣдь прямой человѣкъ, когда онъ чего-либо не знаетъ или не понимаетъ, такъ прямо и говорить: «этого я и не знаю и не понимаю». Прелестію наивной откровенности дышатъ эти слова довѣрчиваго ученика, апеллирующаго къ «прямотѣ» учителя. Но что же учитель? Онъ отвѣчаетъ съ небольшою искренностію и, если угодно, «прямотою»... И однако, его отвѣтъ равняется совершенному отказу отъ отвѣта. «Какъ я раньше говорилъ тебѣ, Малункьяпутта», спрашиваетъ его вмѣсто отвѣта на вопросы учитель, — «говорилъ ли я тебѣ: приходи, будь моимъ ученикомъ и я буду учить тебя, вѣченъ ли міръ или не вѣченъ, ограниченъ, или безграниченъ, будетъ жить по смерти совершенный или нѣтъ»? Ученикъ смущенъ: «нѣтъ, учитель ничего подобнаго не обѣщалъ ему»... Вопросы продолжаютъ дальше. Но любознательность Малункьяпутты такъ и остается неудовлетворенною: «пустъ», говорить въ заключеніе учитель, «останется не открытымъ то, что мною не открыто»¹⁵.

Здѣсь отношеніе къ предмету со стороны Будды совершенно

¹⁴ *Олденбергъ*, op. cit., стр. 215—217.

ясное: онъ *отклоняетъ вопросъ*, самымъ рѣшительнымъ и категоричнымъ образомъ.

Подлинная точка зрѣнія на занимающій насъ вопросъ ясно обрисовывается предъ нами и въ другомъ аналогичномъ случаѣ, въ разговорѣ учителя съ однимъ странствующимъ монахомъ, Вакхаготтой. Существуетъ я, какъ пребывающая реальность, или нѣтъ? Вотъ смыслъ вопроса, на который хотѣлъ бы получить отвѣтъ монахъ. Но Будда опять-таки не даетъ никакого отвѣта. Почему? Потому, какъ разъясняетъ онъ, по удаленіи Вакхаготты, одному изъ своихъ наперсниковъ (Анандѣ), потому, что если сказать: «да, я существуетъ», тогда монахъ могъ бы утвердиться въ ученіи, будто я вѣчно. Если же, наоборотъ, сказать ему: «нѣтъ, я не существуетъ», тогда «изъ одного заблужденія онъ попалъ бы въ другое, болѣе». Итакъ ни то и ни другое: мысль о вѣчности я «заблужденіе», и мысль о его призрочности то же заблужденіе (даже «болѣе»). Такимъ образомъ, подлинной думы учителя не выражаетъ ни ученіе о вѣчности я (какъ оно передавалось въ популярныхъ школахъ саманъ и брамановъ), ни противоположный тезисъ о преходящемъ будто бы характерѣ призрочнаго я. Мы чувствуемъ здѣсь въ «учителѣ» Буддизма какую-то нерѣшительность мысли, остановку предъ категорическимъ утвержденіемъ по вопросамъ съ тонкими отгѣнками мысли. Нельзя разъяснить ихъ: лучше, поэтому, совсѣмъ ничего не отвѣчать. Точка зрѣнія, какъ видимъ, въ существенномъ та же, что и въ случаѣ съ Малункьяпуттой¹⁴.

Еще одна историческая справка прежде чѣмъ перейти къ заключительнымъ соображеніямъ объ отношеніи Будды къ занимающему насъ предмету.

Когда Гаутама-Будда умеръ, царь Козалы, Пазенади, спросилъ знаменитую его ученицу, мудрую монахиню Кхему: существуетъ ли по смерти совершенный? Она, однако, не отвѣтила ему ни да, ни нѣтъ: «совершенный не открылъ этого». Почему? Потому что есть вопросы, на которые нельзя отвѣчать. Сколько песчинокъ въ Гангѣ или сколько капель въ морѣ? Какой счетчикъ могъ бы отвѣтить на этотъ вопросъ? Такъ и о совершенномъ. Его природа неуволима и не подлежитъ яснымъ опредѣленіямъ, какъ неизмѣримъ, со стороны своей вмѣстимости, океанъ. Поэтому-то и нельзя сказать, что совершенный по смерти существуетъ

¹⁴ Ibid., 213—214.

точно такъ же, какъ нельзя сказать и того, что онъ не существуетъ. И опять здѣсь общая схема отвѣта та же: ни да, ни нѣтъ, *вопросъ отклоненъ* рѣшительно и по существу ¹⁵.

И такъ повсюду въ первоначальномъ Буддизмѣ,—и у его основателя, и у ближайшихъ учениковъ,—по вопросу о нирванѣ. Мысль движется, такъ сказать, въ одной и той же колеѣ: «нельзя сказать о нирванѣ что-нибудь опредѣленное». Уваженіе къ учителю, стремленіе первоначальной буддйской общины быть во всемъ, великомъ и маломъ, ему вѣрно повели къ тому, что между другими и мысль о томъ, что «нирвана есть нѣчто непостижимое и неизреченное», такъ сказать, отвердѣла, какъ бы кристаллизовалась въ религіозномъ сознаніи первыхъ послѣдователей Будды, отлилась, какъ это обыкновенно бываетъ, въ форму догмата. Этотъ догматъ былъ даже формально опредѣленъ и провозглашенъ на третьемъ буддйскомъ собраніи духовныхъ, которое, изложивъ устами предсѣдательствующаго ученіе о «непостижимости и неизреченности» нирваны, пояснило въ доказательство этой «непостижимости и неизреченности», что «никто не можетъ образовывать о нирванѣ правильнаго представленія, пока самъ не вступилъ въ нее». Поэтому, добавило собраніе, «всякій, кто рѣшится высказывать и учить о нирванѣ опредѣленнымъ образомъ, долженъ быть признанъ еретикомъ» ¹⁶.

Дѣло, какъ видимъ, совершенно ясное и остается лишь отыскать мотивы, которые заставили основателя Буддизма (ибо, какъ мы сказали, религіозная мысль первыхъ буддистовъ развивалась, повинуваясь данному имъ толчку) одѣть ученіе о нирванѣ покровомъ тайны, исключаящей возможность говорить о ней что-либо опредѣленное. Здѣсь, по вопросу объ этихъ мотивахъ, мы находимъ въ литературѣ о Буддизмѣ рядъ догадокъ болѣе или менѣе остроумныхъ и вѣроятныхъ. Едва ли можно отдать рѣшительное предпочтеніе какой-либо изъ этихъ догадокъ въ отдѣльности, такъ какъ ни одна изъ нихъ не даетъ исчерпывающаго объясненія. Но въ совокупности онѣ, быть можетъ, выражаютъ лишь различныя стороны или, какъ говорятъ, моменты одной и той же сложной причины изучаемаго нами явленія.

«Мы думаемъ»,—такъ одно мнѣніе въ его выраженіи авторитетнымъ современнымъ историкомъ индійскихъ религій,—«мы ду-

¹⁵ Ibid., 218—219.

¹⁶ Коеррен.. op. cit., S. 305.

маемъ, что въ отказѣ Будды отъ отвѣта на столь жизненный вопросъ (то-есть, на вопросъ о томъ, есть ли нирвана совершенное угашеніе бытія, или продолженіе жизни за гробомъ) заключается прямое и очевидное доказательство того, что самъ онъ понималъ «угашеніе», какъ *совершенное уничтоженіе, переходъ въ небытіе*. Вѣдь если бы, въ самомъ дѣлѣ, онъ думалъ иначе, то, конечно, онъ безъ колебанія сказалъ бы объ этомъ, такъ какъ это усилило бы его вліяніе среди тѣхъ, для кого мысль о совершенномъ уничтоженіи не была особенно пріятною»¹⁷.

«Намъ кажется»,—таково другое, болѣе эластичное и потому гораздо менѣе опредѣленное, объясненіе,—«намъ кажется, что исключительная духовность возрѣвннй мудреца Гаутамы была причиной того, что идея нирваны не получила никакого изобразительнаго выраженія въ текстахъ. Чувственная природа въ чловѣкѣ имѣетъ тенденцію отражаться и въ образахъ высшаго бытія созданныхъ чловѣческой вѣрой, мудростью и мечтою; чистая духовность свѣтится только чистыми духовными сознаніями. Ученіе Гаутамы, отбрасывающее чувственное начало во всѣхъ его формахъ, какъ во внѣшней, такъ и во внутренней жизни чловѣка, естественно могло идти только во второмъ направленіи, не въ созиданіи проникнутыхъ чувственными представленіями образовъ высшаго бытія, но въ чистомъ сознаніи о немъ, упоеніи счастьемъ этого сознанія»¹⁸.

Потому,—говорятъ еще (таково третье, наиболѣе распространенное, объясненіе),—потому Будда уклонялся отъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о нирванѣ, что этотъ отвѣтъ не могъ бы служить прямой цѣли, какую ставилъ себѣ основатель Буддизма, то-есть устроенію жизни: однихъ онъ вовлекъ бы въ пустыне и ненужные споры, другихъ, пожалуй, лишилъ бы бодрости и жизненной энергіи. Ибо вѣдь, въ концѣ концовъ, предъ послѣдовательнымъ буддистомъ, который способенъ продумать до конца слѣдствія, вытекающія изъ его началъ (въ частности изъ отрицательнаго отношенія къ вопросу о реальности души), все же вырисовывались бы чисто отрицательныя перспективы. Зачѣмъ же мудрому учителю было смущать ими своихъ учениковъ? Зачѣмъ говорить «слабому чловѣку суровую истину»? Не слѣдовало, конечно, и обманывать. Но «можно было прикрыть спасительной завѣсой

¹⁷ Hopkins: The Religions of India. London, 1896. P. 321.

¹⁸ Н. И. Герасимовъ: Лунный свѣтъ, стр. 43.

изображеніе истины, отъ взгляда на которую могъ ослѣпнуть не приготовленный глазъ... Будда именно это, говорить, и сдѣлалъ ¹⁹.

Таковы три различныхъ объясненія загадочнаго историческаго факта. Мы сказали уже, что, въ сущности, быть можетъ, они совсѣмъ не исключаютъ другъ друга, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. И это, по нашему мнѣнію, дѣйствительно такъ. При извѣстномъ освѣщеніи эти три гипотезы, дополняя другъ друга, обрисовываютъ предъ нами одно и то же въ высокой степени интересное психологическое явленіе, характеризующее душевную жизнь далеко не одного только основателя Буддизма, хотя у него и проявившееся, сообразно !размѣрамъ его силъ, съ особенною яркостью. Съ одной стороны, пронизательный умъ этого выдающагося человѣка, всматриваясь въ логически-неизбѣжныя слѣдствія положенныхъ имъ самимъ, въ основу своей религіозной системы, началъ, безъ сомнѣнія, видѣлъ *слишкомъ много* для того, чтобы не смутиться и не остановиться, по крайней мѣрѣ, предъ окончательною и рѣшительною формуловкою тезисовъ *нигилистической эсхатологии* ²⁰. Съ другой стороны, какъ

¹⁹ Ольденбергъ, *op. cit.*, стр. 215.

²⁰ Тотъ историкъ Буддизма (Бартеlemi-Севъ-Илеръ), который съ особенною, можно сказать, исключительною настойчивостію развиваетъ тезисъ о нирванѣ, какъ *совершенномъ уничтоженіи*, въ обстоятельной спеціальной статьѣ предложенной новому (2-му) изданію своей исторіи Буддизма (*Le Bouddha et sa religion*), доказываетъ, что именно самъ Будда, поскольку онъ создалъ свое обособленіе отъ Браманнизма, *долженъ былъ* учить о нирванѣ, какъ о *совершенномъ и полномъ уничтоженіи*. Вотъ краткое резюме его содержательной аргументаціи. 1) Буддизмъ есть реформа Браманнизма, слѣдовательно, его ученіе о концѣ и дѣли жизни *не могло быть* тѣмъ же чѣмъ въ Браманизмѣ: это не угасаніе *въ Брамъ*, но нѣчто иное. 2) Не могла быть буддѣйская нирвана „угасаніемъ“ въ Богѣ (=Брамѣ) и потому, что Будда совсѣмъ не вѣрилъ въ Бога, абсолютно и ни въ какомъ смыслѣ. 3) Не могъ Будда учить о нирванѣ, какъ посмертной жизни души, ибо совсѣмъ и не признавалъ души, отличной отъ тѣла. 4) Буддизмъ, несомнѣнно, вышелъ изъ атенстической *Санкхи*; но ея основатель, Капила, также ничего не говорилъ ни о Богѣ, ни о душѣ. 5) Въ *Суттахъ*, единственно надежномъ источникѣ, нирвапа понимается, какъ свобода отъ страданій и возрожденій, *par l'anéantissement de tous les principes, dont l'homme est formé*. 5) Есть, конечно, непоследовательности въ *подлинномъ* Буддизмѣ (например, вѣчно блаженные бодисатвы). Но, при опредѣленіи подлиннаго смысла нирваны, очевидно, нужно имѣть въ виду Буддизмъ первоначальный, основанный самимъ Буддою, утвержденный тремя соборами, хранимый въ канонической трипятаѣ. И вотъ этотъ-то первоначальный и подлинный Буддизмъ есть именно *Буддизмъ уничтоженія, le bud-*

умъ критическій и скептическій, Будда, хотя и слышалъ въ своей душѣ, когда прислушивался къ ея непосредственнымъ общечеловѣческимъ внушеніямъ (постулатамъ), требованія положительнаго безсмертія, однако видѣлъ *слишкомъ мало* и слишкомъ неясно, въ чертахъ слишкомъ тусклыхъ и смутныхъ для того, чтобы опредѣленно выразить *положительный идеалъ*, проектируемый «человѣческою вѣрой, мудростію и мечтой» и чтобы, такимъ образомъ, идея нирваны получила «изобразительное выраженіе» сначала въ его словахъ, а потомъ и въ текстахъ памятниковъ²¹. И совершенно естественно, конечно, что эта «*апорія мысли*», это неизбежное для идущаго ощупью ума *reservatio mentalis* на практикѣ, въ отношеніи къ другимъ, проявилась въ формѣ систематическаго уклоненія отъ рѣшительнаго отвѣта, въ формѣ эпоху слова. У самого Гаутамы-Будды это, повидимому, было дѣломъ вполне искреннимъ. Но въ искренности его ближайшихъ послѣдователей современные ученые справедливо сомнѣваются²²: у

dhisme de l'anéantissement. 7) Браманисты укоризненно называютъ буддистовъ *людьми неучаю* (les gens du néant, *nāstikas*), очевидно, отмѣчая самую существенную черту различія между собою и ими, при чемъ буддисты, съ своей стороны, обыкновенно этого не только не отрицали, но даже этимъ гордились. И дѣйствительно ихъ ученіе есть *vacuité absolue* (пустота) не только de toute existence, но и de toute notion. Это—*скептицизмъ* болѣе радикальный, чѣмъ античный или эпохи возрожденія. Это *радикальный нигилизмъ* (ср. *Burnouf: Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 483). 8) Италъ, *Le Nirvāna n'est que l'anéantissement*. 9) Миссіонеры всѣхъ странъ единогласно (?) свидѣтельствуютъ, что Nirvāna n'est que le néant. 10) Поэтому,—косвенное соображеніе,—въ атеистическомъ Китаѣ Буддизмъ палъ на подготовленную почву, чѣмъ и объясняется его широкое тамъ распространеніе.

²¹ Одна изъ заслугъ Ольденберга заключается въ томъ, что именно эту подробность онъ поставилъ въ полосу яркаго свѣта. „*За покровомъ тайны*“, пишетъ онъ, между прочимъ (332), „*скрывается желаніе спасти отъ мысленія надежду на точное бытіе*, которое выше всякаго пониманія“. Къ этому присоединялись также и мотивы, такъ сказать, педагогическіе. Виѣсть съ Ольденбергомъ такъ думаютъ и другіе. Такъ, *Кернъ* (*Der Buddhismus etc.* S. 464) видитъ въ уклоненіи Будды отъ прямого отвѣта на вопросъ о нирванѣ eine Massregel zur Bewahrung der Eintracht unter den Brüdern.

²² Для *Керна* при этомъ искренность, если не самого Будды, то во всякомъ случаѣ первоначальныхъ буддистовъ подлежитъ очень большому сомнѣнію. Es ist nicht unwahrscheinlich, пишетъ онъ (466), dass schon von Anfang an der metaphysische Begriff sich für den Eingeweihten deckte mit dem Tode sans phrase und bildlich mit dem Lebendtotsein des ruhigen unerschütterlichen Weisen, dass aber der Begriff in einen metaphysischen Nebel gehüllt ist, wegen des ättlichen Einflusses, den er ausüben sollte. Ausserdem spielt das Wort eine so

нихъ эта сдержанность есть, повидимому, не что иное, какъ *pia fraus*.

Такимъ образомъ, на своемъ мѣстѣ каждая изъ приведенныхъ нами выше гипотезъ получаетъ свою долю значенія. Если послѣдовательно и систематически проводимый основателемъ Буддизма и его ближайшими учениками отказъ отъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о сущности нирваны мы должны признать (я въ этомъ относительная правда послѣдней изъ трехъ приведенныхъ нами гипотезъ) цѣлесообразнымъ педагогическимъ приѣмомъ, то, съ другой стороны, самую эту педагогическую мудрость Будды мы должны разсматривать (и въ этомъ относительная правда двухъ первыхъ гипотезъ) лишь какъ слѣдствіе, необходимое и невольное, той апоріи мысли, которая создавалась постановкой сложной эсхатологической проблемы въ невозможныя условія рѣшенія (колебаніе между теоретическимъ нигилизмомъ, съ одной стороны, и практическими постулатами, съ другой).

III.

Ученіе позднѣйшаго Буддизма о нирванѣ.

Остановка мысли предъ окончательнымъ рѣшеніемъ эсхатологической проблемы, являющаяся въ основателѣ Буддизма, съ одной стороны, выраженіемъ его искреннихъ сомнѣній, а съ другой, его не менѣе искренняго желанія служить нравственной пользѣ своихъ послѣдователей, это своеобразное *époχῆ* слова, какъ выраженіе апоріи мысли, въ дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія, при его неизбѣжныхъ попыткахъ выйти изъ этого состоянія неопредѣленнаго колебанія, должно было привести къ такому или иному, но *опредѣленному* рѣшенію вопроса, отрицательному или положительному: или къ эсхатологическому нигилизму, или къ ученію о потустороннемъ раѣ. Если бы развитіе религіознаго сознанія всецѣло опредѣлялось тѣми же самыми законами, какими опредѣляется развитіе отвлеченно - теоретическаго мышленія, то,

grosse Rolle in der Legende, dass es besonders eindringlich klingen musste und schon deshalb verdiente, in Ehren gehalten zu werden. Unter solchen Umständen kann es nicht verwundern, dass die Doctoren und Heiligen der Kirche in salbungsvollem Tone über das Nirvāna zu sprechen pflegen und sich bestrebt haben, es in einen geheimnißvollen Schleier zu hüllen. Da man nichts dabei argwöhnte, konnte man leicht glauben, dass hinter dieser seligen Ruhe wonders wie viel stecke, aber wenn man genau zusieht, findet man dass es nichts ist...

несомнѣнно, мы имѣли бы предъ собою въ дальнѣйшей исторіи Буддизма *отрицательное* рѣшеніе эсхатологической проблемы: ибо «эсхатологическій нигилизмъ» есть неизбежное логическое слѣдствіе строго проведенныхъ началъ Буддизма. Но такъ какъ въ жизни религіознаго сознанія практическіе мотивы и постулаты всегда преобладаютъ предъ теоретическою послѣдовательностію отвлеченной мысли, то, хотя мы и находимъ въ исторіи Буддизма представителей эсхатологическаго нигилизма, но все же преобладающимъ было и остается въ немъ положительное рѣшеніе эсхатологическаго вопроса, то-есть, ученіе о нирванѣ, какъ о потустороннемъ раѣ.

Здѣсь мы имѣемъ предъ собою весьма интересный, въ смыслѣ освѣщенія вопроса объ исторической закономерности въ жизни религіознаго сознанія, фактъ. Основатель Буддизма своимъ скепτικο-критическимъ ученіемъ о нирванѣ проводитъ рѣзкую грань между буддѣйскимъ и до-буддѣйскимъ (браминистическимъ) отношеніемъ къ эсхатологической проблемѣ, являясь, такимъ образомъ, въ собственномъ смыслѣ религіознымъ реформаторомъ—и въ этомъ пунктѣ точно такъ же какъ во всѣхъ другихъ. Но эта его личная оригинальность или, какъ сказали бы современные исторіософы, его историко-религіозная «инновация», вступивъ въ русло традиціонной жизни религіознаго сознанія, уже въ ближайшихъ послѣдователяхъ Буддизма принимаетъ на себя черты до-буддѣйскаго догматизма, въ частности и по вопросамъ эсхатологіи. Съ одной стороны, какъ мы уже сказали, никогда не умирающія въ душѣ человѣка положительныя религіозно-практическія требованія вели мысль именно въ этомъ направленіи. Съ другой стороны, когда Буддизмъ, особенно въ позднѣйшія эпохи своей исторіи, сталъ распространяться среди народовъ, по своимъ національно-типичнымъ характерамъ не столь наклонныхъ къ пессимизму, какъ индійцы, болѣе жизнерадостныхъ и энергичныхъ, отрицательные элементы въ понятіи нирваны неизбежно должны были все болѣе и болѣе уступать мѣсто положительнымъ. Въ этихъ двухъ факторахъ общій религіозно-историческій консерватизмъ или, какъ мы предпочитали бы сказать, законъ исторической косности, согласно которому жизнь массъ лишь слишкомъ медленно мѣняетъ традиціонно-привычное русло жизни на другое (и притомъ почти никогда не мѣняетъ его вполнѣ), нашелъ себѣ могущественную поддержку. Такимъ образомъ, рѣшеніе эсхатологической проблемы въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, вопреки завѣтамъ основателя и логи-

ческимъ требованіямъ общихъ началъ системы Буддизма, отлилось въ до-буддійскія (брамаинстическія) формулы, такъ что столь популярная буддійская нирвана, въ своемъ опрощенномъ, живущемъ въ сознаніи массъ, смыслѣ (то есть, въ смыслѣ вѣчнаго и блаженнаго покоя) дѣйствительно является въ Буддизмѣ, какъ ска-зала одинъ изъ его историковъ, какимъ - то непонятнымъ и негармонирующимъ съ цѣлымъ обломкомъ иного міросозерцанія, именно брамаинстическаго ²³.

Если мы хотимъ разыскать *живые* историческіе корни понятія о нирванѣ, какъ блаженномъ покоѣ, то мы должны обратиться къ раннѣйшимъ слоямъ Магабгараты, этой неисощимой сокровищницы живыхъ отраженій мысли и творчества, между прочимъ, и изъ эпохи возникновенія Буддизма. Въ самомъ дѣлѣ, нирвана существуетъ въ Магабгаратѣ не какъ отвлеченное и притомъ трудно уловимое понятіе, но какъ живой и весьма могущественный факторъ, повсюду влетающійся въ сложныя отношенія, воспроизводимыя исполнскимъ эпосомъ, и опредѣляющій ихъ самымъ рѣшительнымъ образомъ ²⁴.

Но чтò же такое нирвана Магабгараты?

Хотя нирвана и въ Магабгаратѣ, или, что то же, въ до-буддійскомъ философско-поэтическомъ міросозерцаніи Индіи, буквально означаетъ угасаніе, но это угасаніе имѣетъ здѣсь свой особенный,

²³ Das buddhistische Nirvāna ist ein Torso, das Bruchstück eines fremden Systems. *Dahlmann*: Nirvāna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin. 1896. S. 23.

²⁴ Разъясненію этого вопроса посвящена специальная, только что названная нами, монографія *Дальмана* (ср. его же: Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, ein Problem aus Altindiens Cultur und Literaturgeschichte. Berlin. 1895). Отсылая за подробностями къ этой, весьма содержательной и документальной монографіи, мы, однако, должны съ самаго же начала отмѣтить одинъ *существенный пунктъ разногласія нашего съ авторомъ*. По гипотезѣ автора, уже *первоначальное* ученіе Буддизма о нирванѣ слагалось подъ вліяніемъ брамаинстическихъ идей, принявшихъ жизненно-конкретную форму въ эпосѣ, и даже, быть можетъ, цѣликомъ взято оттуда. Фактически *это возможно*, потому что *начало* организаціи исполнскаго эпоса, которая совершалась цѣлые вѣка, во всякомъ случаѣ, восходятъ къ буддійской эпохѣ. Но такое заимствованіе, по нашему мнѣнію, уже a priori *рѣшительно нестроитно*, по той простой причинѣ что Гаутама-Будда и его ближайшіе ученики съ самаго начала стояли въ рѣзкой оппозиціи съ Брамаизмомъ. Только *позднѣйшій* Буддизмъ могъ довѣрчиво пользоваться Магабгаратой, какъ источникомъ окрашеннымъ ярко-брамаинстическими идеями, чтò онъ фактически и сдѣлалъ, какъ это убѣдительно доказываетъ Дальманъ.

ярко очерченный смысл. Оно должно быть сравнено не съ угасаніемъ свѣтильника, въ которомъ недостаетъ горючаго матеріала, но съ неподвижно-ровнымъ пламенемъ, которое, заимствуя, по мѣрѣ горѣнія, все новый и новый матеріалъ изъ неисощимаго запаса (Брамы), горитъ неизмѣнно ровнымъ и спокойнымъ свѣтомъ, какъ бы въ абсолютно безвѣтренной атмосферѣ²⁵. Нирвана это, такъ сказать, субъективная, обращенная къ міру и человѣку сторона самого Брамы. Въ ней, какъ въ кристалльно-чистомъ зеркалѣ, отражается, съ одной стороны, сіяніе Брамы, а съ другой находитъ себя истинное существо человѣка или его самость. Нирвана это предвѣреніе высшей цѣли жизни, окончательнаго слиянія съ Брамой. Это та свѣтлая вершина бытія, около которой атмосфера дремлетъ въ абсолютной неподвижности и покоѣ. Это полнѣйшая свобода отъ желаній, страстей и страданій. Это излученіе въ человѣка божественной жизни, насыщеніе ума полнымъ знаніемъ, покой сердца, блаженство праведныхъ, успокоительный бальзамъ на раны больного, прохлада жаждущему, источникъ невыразимой радости, участіе въ вѣчномъ бытіи Брамы, храмина безсмертія и т. д. и т. д. Эпитеты, которыми изобрѣтательная мысль творцовъ Магабгараты надѣляетъ нирвану, поистинѣ, удивительны²⁶.

²⁵ Сообразно съ измѣненіемъ смысла термина, опредѣляемаго отношеніемъ нирваны къ Брамѣ, для него подыскивается и другая этимологія. „Und nun wird es möglich sein“, такъ описываетъ эту трансформацию Дайманъ (op. cit., 72—73), „den Lauf zu verfolgen, der die Bedeutung des Nirvāna aus dem Begriff des Erlöschens zum Bilde vollkommenster Ruhe eines seligen Seins führte. In dem Bilde der klar und heiter emporsteigenden Leuchte erscheint Nirvāna gleichbedeutend mit nirvatam sthānam „sturmfreie Stätte“, als wäre Nirvāna abgeleitet von nis und vanam „ohne Hauch des Windes“..., „wie die Kerze an sturmfreier Stelle“. Die Bedeutung ist das Ergebniss der engen Verbindung von Brahma und Nirvāna. Brahma ist „Stätte des Friedens“, „Ort der Unsterblichkeit“... Unter dem gleichen Bilde der „ewigen, jedem Wechsel und Wandel entzogenen Stätte“ wird der in Nirvāna erreichte Zustand beschrieben. Nirvāna ist „Ruhe“, „ruhige Stätte“, wo alle Gegensätze ausgeglichen“, „Unsterblichkeit“. Aus den Wogen der Leidenschaften, die vollständig entschwunden, steigt Nirvāna, die Stätte ewigen Friedens hervor, wo jeder Gegensatz erloschen (nirdvandva), jede Verschiedenheit erblichen (nirguna). So ist Nirvāna gleichbedeutend mit Ort des Friedens und führt zu jener etymologischen Umdeutung... Der Sturm ist das Bild der steten Unruhe, die von ahamkara, der Wahnvorstellung des Ich ausgeht. Sobald das „Ich“ erlischt (nirvāti), verweht der Sturm (nirvānam) und absolute Ruhe tritt ein. „Wer ohne Leidenschaft ist“, „ohne Sturm“ (nirvanah), er schaut auf Alles mit dem Blicke des starren Gleichmuths...“

²⁶ Dählmann: S. 50—53 folg.

Такъ какъ нирвана, по смыслу до-буддйскаго религіозно-философскаго міросозерцанія, есть лишь другая сторона Брами, такъ какъ въ ней, съ одной стороны, какъ бы пробуждается и доходитъ до сознанія себя самъ Брама, а съ другой человѣкъ возвышается до посясторонняго предваренія своего окончательнаго потусторонняго слянія съ Бравою, то ясно, что на нирвану должны были быть перенесены предикаты Брами. Именно съ такими предикатами она и является предъ нами въ Магабгаратѣ. Нирвана это состояніе неизмѣнное (горѣніе какъ бы угасающаго, — до того оно неподвижно, — пламени, абсолютно не подвижнаго дыханіемъ вѣтерка), возвышенное надъ всѣми противоположностями, въ себѣ уравниваемое, замкнутое и изолированное и потому единственное и единичное. Такое состояніе человѣка, погруженнаго въ нирвану, обусловлено именно тѣмъ, что онъ является какъ бы ареной дѣйствій Брами. Эпосъ говорить объ этомъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. «Не я дѣятель, не я дѣйствую, когда вижу, слышу, чувствую, обоняю, ѣмъ, хожу, силю, дышу» и т. д. Именно поэтому «достигнуть нирваны», на языкѣ творцовъ эпоса, значить то же, что «стать Бравою». Личное сознаніе людей погруженныхъ въ Браву-нирвану угасаетъ и они «становятся отрѣшенными отъ всякихъ обособляющихъ свойствъ и вступаютъ въ вѣчное безкачественное бытіе»²⁷.

Возвращаясь теперь къ Буддизму, мы находимъ что когда онъ, удалась отъ ограничительныхъ, въ отношеніи къ догматизму браманстическаго пониманія нирваны, скептическо-критическихъ формулъ своего основателя, сталъ искать, для наполненія открывшейся въ нихъ пустоты, положительнаго содержанія, то для него не было ничего естественнѣе и проще какъ взять это содержаніе изъ живого религіознаго сознанія, которымъ по законамъ переживанія или, какъ мы предпочли уже сказать выше, исторической косности, продолжали жить массы. Такъ онъ и поступилъ. И чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе Буддизмъ усвоилъ себѣ браманстическую нирвану, — хотя, какъ мы неоднократно говорили, она стояла въ кричащемъ противорѣчій съ его основаніями, со всѣмъ строемъ его ученій, какъ системы. Такимъ образомъ, въ Буддйскіе тексты прежде всего изъ эпоса, а затѣмъ и изъ философіи Браманизма стали переходить цвѣтистыя и пышныя характеристики нирваны, какъ состоянія положительнаго, а сухое и сдержанное

²⁷ Ibid., 67—8.

отношеніе къ ней основателя Буддизма, съ ярко выраженнымъ наклономъ къ «эсхатологическому нигилизму», преобразовалось наконецъ въ ученіе о нирванѣ, какъ вѣчномъ блаженствѣ. Безсмертіе, вѣчный покой, мѣсто или жилище безсмертія, потусторонній берегъ, островъ, негибущая храмина и т. д., и т. д.: эти и подобныя выраженія становились, по мѣрѣ движенія исторіи, столь же обычными и, такъ сказать, стереотипными въ буддійскихъ текстахъ, какъ и въ памятникахъ браманизма ²³.

Мы имѣемъ здѣсь, предъ собою такимъ образомъ, весьма интересное, въ отношеніяхъ психологическомъ и историческомъ, явленіе: взять плодъ мысли, но отброшены его корни, стволъ и вѣтви, на которыхъ онъ выросъ. Ибо въ Браманизмѣ и эпосѣ таково именно отношеніе между нирваною, съ одной стороны, и Брамюю съ другой: ученіе о нирванѣ, какъ мы видѣли, есть лишь слѣдствіе ученія о Брамѣ и безъ послѣдняго совсѣмъ непонятно и даже немислимо. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, была бы возможна въ послѣдовательномъ Буддизмѣ нирвана, въ смыслѣ потусторонняго блаженства, когда онъ не признаетъ ни пребывающей души въ человѣкѣ, ни неизмѣнно пребывающаго Божества, какъ ея основы и утвержденія? Но именно это невозможное для мысли и утверждаетъ позднѣйшій Буддизмъ своимъ ученіемъ о нирванѣ какъ вѣчномъ блаженствѣ. Мы должны поэтому признать весьма удачнымъ и вполне точно выражающимъ подлинную мысль *позднѣйшаго* Буддизма о нирванѣ характерное выраженіе Гартмана, который называетъ нирвану позднѣйшаго Буддизма *атеистическимъ раймъ* ²⁴.

«Атеистическій рай»: вотъ именно! Неискоренимая потребность человѣческаго сердца поставила въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, какъ догматъ слѣпой вѣры, то, возможность чего со всею рѣшительностію долженъ былъ отрицать ясный разумъ, если бы онъ

²³ Сообразно съ этимъ, въ тибетскомъ и монгольскомъ языкахъ слово нирвана означаетъ уже *состояніе радости, свободы отъ печалей и страданій* и пр. См. *Körppen*, op. cit., s. 307, прим. Именно къ этой позднѣйшей нирванѣ, то-есть, нирванѣ позднѣйшаго Буддизма и, въ частности, Ламанама слѣдуетъ относить тѣ изысканныя (положительныя) предикаты, которые разсѣяны во вводныхъ статьяхъ г. Герасимова (см. выше). Съ подобнымъ же значеніемъ нирвана, очевидно, изъ общаго источника, перешла и въ *Джайнизмъ*: для джайновъ «нирвана не есть уничтоженіе души, но ея освобожденіе и вступленіе въ безконечное блаженство» (см. *Бартъ*: Религіи Индіи, русск. перев. подъ ред. кн. С. Трубецкого. М. 1897, стр. 164).

²⁴ *Ein atheistisches Paradies. Hartmann: Das religiöse Bewusstsein etc.* S. 353.

последовательно продумаль начала Буддйского «атеизма». Но такова роковая антимонія ложнаго религіознаго сознанія: оно непреодолимо влечется къ тускло мерцающему предъ нимъ въ неясной дали свѣту, хотя бы мысль о немъ и признаніе его стояли въ прямомъ противорѣчій съ тѣмъ, что оно въ своемъ ослѣпленіи пока принаеть за истину.

IV.

Архатство, какъ положительная оторова, по существу отрицательнаго, понятія нирванъ.

Если оцѣнивать буддйское ученіе о нирванѣ по основнымъ началамъ Буддизма, то не только его позднѣйшая форма, то-есть, ученіе о нирванѣ какъ рай (ибо *атеистическій рай* есть вѣдь бессмыслица и самопротиворѣчье), но и форма первоначальная, сдержанная и критически-осторожная, то-есть, ученіе о нирванѣ какъ недовѣдомой тайнѣ, должна быть признана непослѣдовательностію. Ибо, строго говоря, послѣдовательнымъ для Буддизма, не признающаго ни Бога, ни души человѣческой, какъ реальнаго и пребывающаго начала жизни, былъ бы единственно *эстатологическій нигилизмъ*, то-есть, ученіе о нирванѣ, какъ *окончательномъ уничтоженіи*, «*абсолютномъ ничто*». Однако, такое ученіе о нирванѣ если бы оно проводилось систематически, а не являлось какъ теперь отрывочно и спорадически, было бы, очевидно, самымъ рѣшительнымъ опроверженіемъ Буддизма, какъ системы, его полнымъ *reductio ad absurdum*. Такимъ образомъ, предъ Буддизмомъ, какъ связанною системой мысли, становилась бы дилемма: или удержать очевидную нелѣпость, *абсолютное ничто*, какъ верховную цѣль жизни, или отказаться отъ своихъ основоначалъ, то-есть, отъ своего атеизма, своего психологическаго матеріализма (ибо вѣдь отрицаніе реальности души есть именно такое ученіе) и своихъ безконечныхъ самсаръ (перерожденій). Последнее, то-есть отказъ отъ своихъ основоначалъ, было бы конечно гораздо логичнѣе. Но полагая, что во имя отвлеченной логики Буддизмъ могъ бы и долженъ былъ бы, такъ сказать, наложить руки на самого себя, отказаться отъ своихъ началъ, мы, по справедливому замѣчанію Риса Дэвидса, высказанному въ аналогичномъ случаѣ, забываемъ объ одномъ, что тогда «Буддизмъ умеръ бы при самомъ своемъ рожденіи»³⁰. Ибо дѣйствительно, это значило бы для

³⁰ *Рисъ Дэвидс*: Буддизмъ, стр. 90.

него наложить на самого себя руки. Онъ этого не сдѣлалъ и не могъ сдѣлать—по силѣ того же инстинкта самосохраненія, который «коллективнымъ организмъ» присущъ въ степени не меньшей, чѣмъ единичнымъ.

Но, не будучи въ состояніи добровольно наложить на себя руки, Буддизмъ,—не Буддизмъ массъ, поверхностный и непоследовательный, но Буддизмъ основателя и его наиболѣе вдумчивыхъ послѣдователей, Буддизмъ внутренний, эсотерическій,—не могъ, съ другой стороны, ни обрекать себя со всею рѣшительностію на окончательное уничтоженіе, ни исповѣдывать со всею искренностію непоследовательное позднѣйшее ученіе о нирванѣ, какъ потустороннемъ вѣчномъ блаженствѣ или раѣ.

При такихъ трудностяхъ, обступавшихъ Буддизмъ со всѣхъ сторонъ, инстинктъ самосохраненія провель его такимъ путемъ, который изъ всѣхъ возможныхъ, при данныхъ условіяхъ, оказывался наиболѣе цѣлесообразнымъ. Мысль, уstraшенная безнадежною перспективой нирваны *отрицательной* и не смѣющая (вслѣдствіе коренного противорѣчія) признавать нирвану *положительную*, по законамъ психическаго отраженія, какъ лучъ свѣта отъ стекловидной поверхности, возвратилась въ Буддизмъ на саму себя и сосредоточилась на устройствѣ настоящаго, вмѣсто бесплодныхъ порываній въ проблематическое потустороннее будущее и напрасныхъ мукъ надъ выясненіемъ, съ его точки зрѣнія, рѣшительно неуяснимаго. Вся душевная энергія, весь свѣтъ и огонь изъ состоянія разсѣянія по периферіи великаго міра собраны у правобѣрнаго буддиста-эсотерика, какъ лучи въ фокусѣ, въ его собственномъ сознаніи, чтобы блаженствомъ момента, возвышеніемъ надъ всѣми противоположностями въ настоящемъ, сдѣлать для буддиста излишними всѣ и всякія помысленія о будущемъ, въ формѣ ли нирваны отрицательной или положительной³¹. Въ этомъ,

³¹ Никогда не слѣдуетъ терять изъ вида именно этого, *специально-буддийскаго* характера, описаннаго нами психологическаго процесса: *сосредоточеніе душевной силы буддиста въ себя самой* обусловлено здѣсь именно тѣмъ, что она *не расходится* на желанія и заботы о потустороннемъ, вслѣдствіе *полнѣйшаго равнодушія* къ нему, вообще вслѣдствіе *абсолютнаго индифферентизма* ко всему, что выступаетъ за сферу наличнаго момента, ко всему метафизическому (см. *Hartmann: Das religiöse Bewusstsein*, S. 336—8). Такимъ образомъ, за положительною стороною процесса здѣсь ясно сказывается неотдѣлимый отъ нея элементъ *радикально-отрицательный*: равнодушіе, индифферентизмъ ко всему *транс-субъективному*, какъ сказалъ бы современный европейскій ученый. Буддизмъ могъ „спасать“ своихъ послѣдователей *отъ отми-*

въ самыхъ общихъ чертахъ, и состоитъ сущность знаменитаго буддійскаго *архатства*.

Что такое архатство?

Архатство, печать «благородства» и «достопочтенности» на челѣ особыхъ избранныхъ изъ среды Буддизма, съ *отрицательной* стороны характеризуется свободою, отъ *четырёхъ основныхъ золь* (чувственности, индивидуальности, самообмана и невѣдѣнія), *десяти оковъ* или узъ (иллюзія реальности собственнаго я, сомнѣніе въ учителѣ, законѣ и общинѣ, вѣра въ дѣйствительность ритуала и «дѣлъ», ненависть и зложелательство или, вообще, злая воля, тяготѣніе къ жизни въ «мірѣ формъ» и «мірѣ безформенномъ», гордость, самооправданіе и невѣжество), *пяти видовъ духовной безчувственности* или сухости (недостатокъ вѣры въ учителя, законъ, общину и въ возможность достиженія святости *самоу*, и ссора съ братію), отъ *пяти «покрывалъ»*, «препонъ» или «разстройствъ» (вождедѣніе, злость, лѣность, гордость, самооправданіе), а съ *положительной*—совершеннымъ выполненіемъ «благороднаго восьмичленнаго пути» (правыя: вѣра, рѣшимость, слово, дѣло, жизнь, стремленіе, мысль, самопогруженіе) и стяжаніемъ *трехъ высшихъ совершенствъ* (миръ душевный, экстазъ и мудрость, то-есть пониманіе дѣйствительной природы вещей). Архатъ, достигшій свободы отъ «золь» и «узъ», жизни и украсившій себя совершенствами, входящими въ составъ положительнаго буддійскаго нравственнаго идеала, пріобрѣлъ и непрестанно носитъ въ себѣ отрадное и успокоительное сознаніе: «рожденіе (то-есть, перерожденіе) разрушено, чистая жизнь проведена, что нужно сдѣлано и нѣтъ болѣе возврата въ этотъ міръ»³².

Весьма характерно для пониманія сущности архатства то обстоятельство, что однимъ изъ условій его достиженія признается *отрпшеніе отъ тяготѣнія къ той жизни*, будетъ ли она представляться въ мірѣ формъ, или въ мірѣ «безформенномъ»³³.

ниль золь, уводя ихъ извнѣ въ самихъ себя и сосредоточивая въ себѣ. Но если бы человѣкъ сталъ искать въ Буддизмѣ спасенія *отъ золь внутреннихъ*, отъ самого себя, то Буддизмъ оказался бы въ положеніи, постигнаѣ, затруднительномъ, ибо увести человека отъ самого себя Буддизму некуда, такъ какъ *надъ человекомъ* въ Буддизмѣ нѣтъ ничего.

³² Edmund Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, S. 60 cfr. 59—62.

³³ Слѣдуетъ отмѣтить здѣсь различіе у комментаторовъ и историковъ Буддизма въ переводѣ термина, обозначающаго одну изъ *оковъ* (шестую). *Рисъ Дэвидъ* (Буддизмъ, стр. 80) передаетъ смыслъ ея такъ: „Привязанность къ

Въ этомъ выражается именно та, насквозь проникающая Буддизмъ, мысль, что *архатство дѣлаетъ будущую жизнь*, такъ сказать, *излишнею* и, таинмъ образомъ, въ принципѣ снимаетъ самый вопросъ о потустороннемъ бытіи или небытіи человѣка. Архатъ увѣренъ, что возрожденій,—этого самаго страшнаго для Буддиста призрака,—больше для него не будетъ и въ этомъ его высочайшее блаженство. Ему нѣтъ поэтому надобности искать его гдѣ-то тамъ. И не только нѣтъ надобности, но нѣтъ и пользы, ибо это мечтаніе о жизни потусторонней неизбѣжно отняло бы энергію и вниманіе къ жизни настоящей, чрезъ то лишивъ буддиста ея высшаго плода — архатства и доставляемаго имъ «дивнаго блаженства и мира духовнаго».

«Архатство»,—пишетъ Ризъ Дэвидсъ, которому, кажется, лучше чѣмъ какому-либо другому изслѣдователю Буддизма удалось уловить тонкій оттѣнокъ буддійскаго ученія о немъ въ его отношеніи къ ученію о нирванѣ и вопросу о потусторонней жизни,—«архатство, безъ сомнѣнія, само по себѣ есть уже цѣль. Архатство несказуемое блаженство. Оно представляетъ собою спасеніе отъ вѣчнаго водоворота возрожденія и, какъ таковое, становится цѣлью, идеаломъ, который слѣдуетъ осуществить... *Истинный буддистъ не долженъ искать спасенія, которымъ онъ самъ могъ бы насладиться въ будущей жизни.* Слѣдствіе его дѣль или плодъ его кармы, какъ сказали бы буддисты, переживетъ его послѣ его смерти и составитъ счастье какого-нибудь существа, которое не будетъ имѣть сознательной связи съ нимъ самимъ. Но, поскольку онъ способенъ достигнуть своего спасенія, постольку *онъ долженъ стремиться къ такому спасенію въ настоящемъ своемъ существованіи и въ настоящемъ же долженъ насладиться имъ.* Буддійскія книги постоянно настаиваютъ на томъ, что трата времени на погоню за предполагаемымъ блаженствомъ въ небесахъ совершенно безумна, особенно въ виду того, что существуетъ здѣсь столько дѣла для себя и для другихъ. Спасеніе же здѣсь на землѣ состоитъ въ освобожденіи себя отъ заблужденій относительно личности,—

земной жизни, дословно къ міражъ формы“. Напротивъ, Hardy (op. cit. S. 61) такъ: *Das Verlangen nach einem künstigen Leben in der Welt der Form.* Это, на первый взглядъ смущающее, различіе объясняется просто: кромѣ представленія о возможной посмертной жизни въ мірѣ *потустороннемъ* („въ безформенныхъ мірахъ“, — седьмая окова), у индійцевъ, какъ мы знаемъ (стр. 578 и слѣд.), было представленіе о возможной посмертной жизни въ „мірѣ формъ“ и даже мірѣ *потустороннемъ*,—въ дальнѣйшихъ перерожденіяхъ.

заблуждений, въ которыя впадаетъ каждый необращенный. Какъ только разумъ сбрасываетъ съ себя оковы этихъ заблуждений передъ вступленіемъ «на путь», — тотчасъ же раскрывается болѣе обширный, болѣе свѣтлый міръ. И буддійскія книги полны описаній того, что требуется для освобожденія отъ заблуждений, во-первыхъ, а затѣмъ для достиженія тѣхъ высотъ, гдѣ находится мирный градъ нирваны, въ которой живетъ, движется и существуетъ, всякій, кто освободилъ себя отъ всѣхъ заблуждений»³⁴.

Сопоставляя теперь только что разъясненное нами понятіе архатства съ понятіемъ нирваны, мы безъ труда можемъ замѣтить, что въ сущности первое есть не что иное, какъ положительная сторона послѣдняго, по существу отрицательнаго³⁵, и съ этой точки зрѣнія мы вполнѣ можемъ принять, на первый взглядъ нѣсколько сильное, положеніе Риса Дэвидса, согласно которому «архатство есть краеугольный камень Буддизма»³⁶ или, какъ онъ выражаетъ ту же мысль иначе, «архатство есть Буддизмъ»³⁷. Въ самомъ дѣлѣ, если своеобразіе Буддизма, поскольку онъ выразился въ подлинныхъ идеяхъ его основателя, какъ мы видѣли выше, заключается прежде всего именно въ томъ, что онъ держится вдали отъ всякаго эсхатологическаго догматизма, отрицательнаго и положительнаго, что и выражено по существу отрицательнымъ, какъ мы только что сказали, понятіемъ нирваны, то положительный идеаль архатства, сосредоточивающій всю энергію и всѣ помыслы буддиста, какъ на верховной задачѣ и дѣли жизни, на устроеніи *настоящей* жизни, своей собственной и окружающихъ, даетъ этой отрицательной оригинальности положительную точку опоры и устойчивости въ себѣ. Въ отношеніи къ *теоретическимъ* вопросамъ эсхатологін, Буддизмъ есть вѣрученіе или, если угодно, философема скепτικο-критическая, потому что единственное, на чемъ сосредоточены его помыслы и что для него имѣетъ значеніе (и въ этомъ, повторяемъ, его оригинальность), есть *практи-*

³⁴ Рису Дэвидсу: Буддизмъ, стр. 84, 70—1.

³⁵ Нирвана, какъ бы мы ее ни опредѣляли ближе, во всякомъ случаѣ есть лишь *свобода отъ чего-либо* (отъ страданій, перерожденій, „оковъ“, „золъ“, жизни и т. д., и т. д., — повсюду моментъ *отрицательный*). Напротивъ, *архатство* хочетъ поставить предъ сознаніемъ буддиста именно то *положительное* нечто (опять — такъ какъ бы мы его ни опредѣляли), во имя котораго слѣдуетъ стремиться (въ нирванѣ) къ свободѣ отъ и т. д.

³⁶ Рису Дэвидсу, 91.

³⁷ Рису Дэвидсу, 81.

ческое устройство земной жизни и чрезъ это земного счастья, стяжаніе земного блаженства. По этой чертѣ своей Буддизмъ является одною изъ типичнѣйшихъ формъ того стремленія къ основанію *земного рая*, которое подъ различными оболочками и формулами служитъ вѣчнымъ спутникомъ исторіи человечества, ея постоянною и неизмѣнною тавтологіей — отъ начала исторіи и до нашихъ дней ³⁴.

Однако, не смотря на столь ясно выраженное тяготѣніе къ *постороннему*, Буддизмъ далеко не устоялъ противъ обаянія со стороны *потусторонняго*. Здѣсь снова и лишь въ другой формѣ выступаетъ предъ нами то глубокое различіе между Буддизмомъ первоначальнымъ и позднѣйшимъ, Буддизмомъ массъ и основателя, экзотерическимъ и эсотерическимъ, которое мы уже отмѣчали. И здѣсь опять, какъ и въ пониманіи нирваны, позднѣйшій Буддизмъ не устоялъ на сдержанно-критической точкѣ зрѣнія. Да и трудно было ему устоять, ибо «эволюція мысли» здѣсь была неизбежна. Архатъ, по первоначальному и основному понятію о немъ, есть человекъ, стяжавшій неизреченный душевный міръ, такъ какъ онъ приобрѣлъ непоколебимую увѣренность, что возрожденій для него уже больше не будетъ. Но осуществится ли эта его увѣренность, то-есть, говоря иначе, останется ли онъ по разлученіи съ тѣломъ въ этомъ неизмѣнномъ состояніи блаженства, или угаснетъ навѣки и совершенно? Какъ бы мы ни настаивали на томъ что, съ точки зрѣнія правовѣрнаго буддиста, подобные вопросы не имѣютъ ни права на постановку, ни мо-

³⁴ Въ этомъ пунктѣ христіанскіе *хліасты* сходятся съ утопистами повѣйшаго социализма. Всѣмъ имъ обще именно это стремленіе основать *земной рай*, какъ бы они ни расходились въ его изображеніи. Буддизмъ есть одна изъ характерныхъ, «типовыхъ» разновидностей того же стремленія. „Поубѣжденію Гаутамы“, пишетъ Ризъ Дэвидсъ (стр. 89), „побѣда можетъ быть совершена лишь въ здѣшней жизни и *лишь въ здѣшней жизни дано намъ насладиться ею*. Это и подразумѣвается буддйскимъ идеаломъ архатства“. Дальнѣйшая приписка *Риза Дэвидса*, однако, показываетъ какъ легко переходима здѣсь грань между Буддизмомъ и Христіанствомъ, при недостаточномъ вниманіи къ основамъ той и другой религіи. „Христіанская *аналогія* такого состоянія духа“, пишетъ ученый историкъ Буддизма, „называемаго въ англійскихъ вѣнагахъ о Буддизмѣ обыкновенно нирваной (нирвана—архатство) это *пришествіе царствія небснаго въ человекъ*, того міра который превыше всякаго пониманія“ (стр. 90). Аналогія, да, но *совершенно вѣщная!* Земное блаженство христіанина есть предвареніе будущаго. Для Буддизма же ученіе о будущемъ блаженствѣ, строго говоря, есть непослѣдовательность, отказъ отъ своихъ началъ.

жетъ быть даже смысла³⁹, фактически въ исторіи Буддизма этотъ вопросъ былъ поставленъ и рѣшенъ въ смыслѣ перваго члена дилеммы. Да,—таковъ молчаливо признаваемый догматъ позднѣйшаго Буддизма, — архатъ будетъ несомнѣнно существовать по смерти, ибо иногда движимый чувствомъ состраданія къ оставшимся на землѣ (это открыто признаетъ Буддизмъ позднѣйшій, да и раннѣйшій косвенно), онъ нисходитъ къ людямъ какъ просвѣщенный и пробужденный, словомъ, какъ Будда (между другими и Гаутама-Будда). Отсюда мысль сдѣлала еще шагъ дальше и поставила во главѣ всѣхъ Буддъ (пратека - буддъ), такъ сказать, архи-будду, Будду-бога или точнѣе, человѣка-бога (Ади - Будда). Этими тремя основными формамъ архатства, — архатъ въ собственномъ смыслѣ или шравакъ, пратека-будда и Ади-Будда, — соответствуютъ и три степени нирваны или, на пали, nibbana: *нирвана* (или nibbana), *паринирвана* и *маггапаринирвана*. Когда же, по силѣ непреодолимаго тяготѣнія всѣхъ и всякихъ нашихъ идей къ символикѣ и образности, понятія о трехъ формахъ нирваны и архатства ассоціировались съ пространственными представленіями, искони характеризовавшими индійскую мысль, съ представленіями о различныхъ небесныхъ сферахъ, тогда ученіе о нирванѣ, преобразованное сначала въ положительную форму ученія объ архатствѣ, преобразовалось еще разъ въ ученіе о многочисленныхъ небесахъ и обителяхъ райскихъ, параллельно которому развилось и противоположное ученіе объ адѣ и еще болѣе многочисленныхъ мѣстахъ мученія⁴⁰.

Мы не будемъ вступать въ причудливую область прихотливой фантастики позднѣйшаго Буддизма. Но должны въ заключеніе отмѣтить, что, съ достигнутой нами точки зрѣнія, Буддизмъ является предъ нами въ совершенно иномъ видѣ, чѣмъ какой соответ-

³⁹ *Олденбергъ, Рису Дэвидъ* и др.

⁴⁰ *Körppen* S. 308. *Кертъ* (op. cit., 462) видитъ въ различіи буддистами тройкой нирваны отраженіе тройкаго „космическаго“ (частіе соларнаго = *heliakische*) угасанія свѣта: 1) ежедневный заходъ солнца; 2) кратчайшій день въ году и 3) ковецъ года. — Слѣдуетъ здѣсь, говоря о видахъ нирваны, отмѣтить еще и другое очень распространенное у буддистовъ различеніе нирванъ, такъ сказать, *предварительной* (*jīvanmukti*), когда человѣкъ настолько далеко ушелъ въ познаніи тицеты и суетности жизни, что даже находясь въ тѣлѣ какъ бы вышелъ изъ него, сдѣлался какъ бы живымъ мертвецомъ, и нирвана *окончательной* (мукти или чаще *moksha*), достигаемой лишь чрезъ смерть, когда отрѣшаясь отъ узъ тѣла человѣкъ, вмѣстѣ съ нимъ, окончательно порываетъ всѣ узы заблужденій и грѣховъ. (*Кертъ* 463).

ствуєть его существу и основнимъ предположеніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, казалось бы, что въ нирванѣ должно угаснуть и застыть все живое и живущее, пусть даже въ тѣ характерные «милліоны океановъ лѣтъ», которыми располагаетъ ничѣмъ не связанная буддійская фантазія. Но на самомъ дѣлѣ, какъ мы видимъ теперь, нирвана является въ Буддизмѣ не путемъ къ смерти, а вратами къ жизни: она создаетъ человѣка-бога, сонмъ буддъ* и несмѣтные сонмы архатовъ, которые, по вѣрованію позднѣйшаго Буддизма, возвышены надъ перерожденіями и уничтоженіемъ въ смерти. По мѣрѣ угасанія въ буддійскихъ «святыхъ» *того* бытія, все больше и больше расширяется область *того* и съ движеніемъ исторіи, съ распространеніемъ Буддизма, цѣпи мучительныхъ самсаръ (перерожденій) разрываются архатами все чаще и чаще. Такимъ образомъ, мысль о реальности потусторонняго идеальнаго не такъ чужда генію Буддизма, насколько онъ проявился въ его исторіи, какъ можетъ казаться съ перваго взгляда. И если мы отбросимъ миеологическую оболочку⁴¹, въ которой позднѣйшій Буддизмъ выразилъ свою невольную, стоящую въ противорѣчій съ его основами, вѣру въ идеальное, лежащее по ту сторону призрачнаго реальнаго, то предъ нами откроется перспектива, которая столь притягивала къ Буддизму мрачнаго Шопенгауэра: въ нирванѣ онъ видѣлъ именно снятіе призрака *того* міра, разъединяющаго людей и исполняющаго ихъ пагубными иллюзіями, и постановку *того*, всѣхъ объединяющаго и уравнивающаго въ единой безличной сущности. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ также и то, что послѣ ряда изученныхъ нами трансформаций, Буддизмъ уже настолько близко подошелъ къ той религіозной философѣ (Браманизму), оппозиція съ которою послужила для него точкой отпавленія, что между ними въ сущности не оставалось уже ни-

⁴¹ На это мы имѣемъ нѣкоторое право, такъ какъ позднѣйшее буддійское населеніе потусторонняго міра: „святые“, бодисатвы, будды до высшаго включительно, какъ разъяснилъ еще Васильевъ (*Буддизмъ*, I, 93—4), надѣляются реальностію слишкомъ неустойчивою. „Будда Махаянистовъ (то-есть, позднѣйшаго Буддизма)“, пишетъ Васильевъ, „въ своемъ Дармакал или отвѣченномъ бытіи есть лицо не существующее. И вообще Будды нигдѣ не являются ни судьями міра, ни его творцами и распорядителями. Во вселенной нѣтъ другого властителя, кромѣ судьбы, если можно такъ назвать идею о причинахъ и слѣдствіяхъ, господствующую въ физической и нравственной природѣ; воздаяніе за дѣла есть тоже явленіе, которое мы видимъ въ рожденіи ростка изъ сѣмени: нѣтъ воли, которая бы могла измѣнить судьбу человѣка“, и т. д.

какого существеннаго различія. И вотъ въ чемъ именно лежитъ между прочимъ, загадка того, на первый взглядъ страннаго, факта, что, послѣ быстраго расцвѣта и широкаго распространенія, Буддизмъ угасъ на своей родинѣ, а въ сопредѣльныхъ странахъ хотя и продолжаетъ существовать, но въ формахъ смѣшанныхъ и во всякомъ случаѣ весьма далекихъ отъ первоначальной.

Изложимъ теперь содержаніе нашихъ предыдущихъ разъясненій по вопросу о нирванѣ въ нѣсколькихъ общихъ положеніяхъ.

1. Слово нирвана, которое буквально означаетъ *уясненіе* (жажды бытія и проч.) и приобрѣтеніе *свободы* (отъ всѣхъ и всякихъ страданій) объясняется современными европейскими учеными различно, въ зависимости отъ того, какъ они понимаютъ общій характеръ Буддизма. Эти объясненія представляютъ рядъ переходныхъ отбѣнковъ между двумя крайними тезисами: чисто *отрицательнымъ пониманіемъ* нирваны въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія и *положительнымъ* въ смыслѣ вѣчной блаженной жизни. Неустойчивость и шаткость буддійскихъ текстовъ допускаетъ оба эти толкованія. Но первое болѣе соответствуетъ первоначальному Буддизму, а послѣднее позднѣйшему.

2. *Отрицательный характеръ первоначальнаго буддійскаго ученія о нирванѣ* выражается, во-первыхъ, въ постановкѣ (апорія) мысли предъ неразрѣшимую, съ буддійской точки зрѣнія, проблемой о потустороннемъ существованіи и, во-вторыхъ, въ сдержанности (*εποχή*) слова и формулы, *намышленно* не разъясняющей темный вопросъ до конца и одѣвающей его оболочкой тайны. У основателя Буддизма это скептическо-критическое отношеніе къ предмету имѣло, повидимому, характеръ искренній; но у его ближайшихъ послѣдователей оно было своего рода *pia fraus*, имѣло цѣлю закрыть покровомъ тайны пустоту, чисто отрицательный характеръ нирваны, который могъ бы смущать «вѣрующихъ».

3. *Положительный характеръ позднѣйшаго буддійскаго ученія о нирванѣ*, ученія массъ или экзотерическаго, обусловленъ усвоеніемъ со стороны буддистовъ, главнымъ образомъ черезъ эпосъ, браманстическихъ формулъ о нирванѣ, какъ о вѣчномъ покоѣ, «мѣстѣ безсмертія» и т. д. Въ такой формѣ, то-есть, какъ ученіе о потустороннемъ безсмертіи, нирвана является въ Буддизмѣ элементомъ инороднымъ, «обломкомъ иного міросозерцанія».

4. По существу отрицательное понятіе нирваны (свобода отъ..?) наполняется въ Буддизмѣ, первоначальномъ и позднѣйшемъ, *положительнымъ содержаніемъ* чрезъ понятіе архатства, ставящее предъ сознаниемъ буддиста идеаль, *во имя котораго* слѣдуетъ стремиться въ нирванѣ. Архатство сосредоточиваетъ всѣ желанія и помыслы буддиста на достиженіи блаженства *въ настоящей жизни*, систематически воспитывая въ немъ, такимъ образомъ, полнѣйшее равнодушіе къ жизни будущей, къ міру потустороннему. Однако, врожденное человѣку тяготѣніе къ этому послѣднему сказалось и здѣсь (опять-таки въ позднѣйшемъ Буддизмѣ)— въ усвоеніи архатамъ, въ прямое противорѣчіе съ основнымъ понятіемъ о нихъ, бытія потусторонняго (хотя съ чертами реальностей неустойчивыхъ), въ качествѣ «святыхъ», Буддъ, во главѣ съ верховнымъ Ади-Буддою, *человѣкобогомъ* ⁴².

⁴² См. о нирванѣ извлеченія изъ источниковъ въ концѣ книги, въ „Приложенія“,—*Примѣчаніе 23-е*.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Четвертая «святая» истина Буддизма: «путь ко спасенію».

I.

Общій характеръ буддійской этики и ея мѣсто въ ряду другихъ этическихъ системъ.

Исторія философіи показываетъ, что когда философствующая мысль отливаетъ съ высотъ умозрѣнія, перестаетъ заниматься вопросами «трансцендентальными», метафизическими и прежде всего вопросомъ о Существовѣ Высшемъ, Его бытіи и свойствахъ, тогда она тѣмъ съ большимъ увлеченіемъ и страстностью отдается вопросамъ нравственно-практическимъ. Въ такія эпохи (эпоха софистовъ или, въ новѣйшія времена, эпоха «морализма», отмѣченная именами Канта и Фихте), то-есть, въ эпохи теоретическаго скептицизма развитіе этики идетъ быстрыми шагами, потому что совершается насчетъ метафизики. Это явленіе при извѣстныхъ условіяхъ наступаетъ съ такимъ постоянствомъ, что въ немъ можно видѣть выраженіе одного изъ законовъ духовнаго развитія человѣчества, одинъ изъ случаевъ проявленія психологической и историко-соціологической закономерности. Но тотъ законъ, который имѣетъ силу въ примѣненіи къ развитію философскаго сознанія, очевидно, долженъ имѣть значеніе и по отношенію къ жизни сознанія религіознаго, поскольку въ немъ есть философскій элементъ. Вотъ почему мы уже и заранѣе должны ожидать встрѣтить въ Буддизмѣ, метафизика котораго, какъ извѣстно, развита сравнительно слабо, который по праву можетъ быть, вслѣдствіе этого, разсматриваемъ, какъ одна изъ формъ религіознаго скептицизма, преимущественную разработку вопросовъ этическихъ. И дѣйствительно это такъ. Буддійскіе памятники переполнены разъясненіями «четвертой благородной истины», ука-

зываютъ буддисту «путь ко спасенію», путь «правый» и «святой».

Не слѣдуетъ однако, увлекаясь этимъ внѣшнимъ фактомъ, заранѣе присоединяться къ числу тѣхъ, въ наше время очень многочисленныхъ, панегристовъ Буддизма, которые готовы возводить Буддизмъ за его будто бы «универсальную» мораль на исключительную высоту не только въ ряду религій Индіи, но и въ ряду всѣхъ религій вообще, не исключая и христіанской. Дѣло въ томъ, что, хотя *формула* буддѣйской этики иногда дѣйствительно предрасполагаетъ къ такому возвышенію ея, однако смыслъ и духъ ея въ такой же мѣрѣ заставляютъ относиться къ ней сдержанно и безъ всякихъ увлеченій. По справедливому замѣчанію Керна, одного изъ лучшихъ знатоковъ Буддизма, если буддѣйскую мораль судить не по буквѣ, а по смыслу, согласно основнымъ принципамъ буддѣйскаго вѣроученія, то необходимо будетъ признать что сходство Буддизма съ другими религіями лишь внѣшнее, что въ устахъ Буддизма заповѣди выражаемыя нашими или сходными съ нашими терминами суть лишь пустой звукъ, что его *этика* во всякомъ случаѣ представляетъ нѣчто очень своеобразное, во что нужно пристально всматриваться «по началамъ системы», чтобы не впадать въ неправильное пониманіе сущности дѣла ¹.

Итакъ, чтобы судить объ этикѣ Буддизма научно, мы должны разсматривать ее не въ ея поверхностныхъ совпаденіяхъ съ другими моральными кодексами человѣчества, но въ ея собственныхъ внутреннихъ принципахъ. И прежде всего мы должны уяснить

¹ Керн: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig. 1882 B. I. Ss. 570—571. Кернъ между прочимъ пишетъ: Um eine Beschreibung der Moral der Buddhasöhne zu geben und sie oberflächlich zu schildern, genügt es, sich der Worte zu bedienen, mit welchen sowohl die heidnischen Inder, Griechen, Römer, als auch die Israeliten, Christen und Mohamedaner dieselbe, oder beinahe dieselbe Bedeutung verbinden. Um aber zum Wesen durchzudringen, muss man die besonderen Vorschriften an den Hauptprincipien des Dharma prüfen. Wenn wir das thun, dann werden wir inne, dass die Ausdrücke, welche die buddhistische Moral aus der Umgangssprache entlehnt hat, nur Schall ohne Bedeutung sind. . . Die Moral der Buddhisten hat trotz der äusserlichen Uebereinstimmung in Worten und in der Praxis mit der anderen heidnischen und nicht heidnischen Religionen ganz eigenthümliche Theorien.—Deckt man, пишетъ другой изслѣдователь Буддизма (*Robert Falke*, Buddha, Mohammed, Christus etc., B. II, 193), die Wurzel nicht auf, aus denen die Moral Buddha's erwachsen, dann vermag mancher dieselbe kaum von der christlichen zu unterscheiden.

себѣ, чѣмъ послѣдовательная (эсотерическая) этика Буддизма не могла быть, если хотѣла быть вѣрною общими началами Буддизма.

Буддйская этика не могла быть, во-первыхъ, этикою гетерономною, то-есть, основанною на Законѣ Божиѣмъ и проникнутою сознаниемъ необходимости исполнять его по любви къ Богу, страху предъ Нимъ, или благоговѣйному уваженію предъ Его авторитетомъ, такъ какъ въ системѣ Буддизма вообще нѣтъ мѣста для Божества². Не могла быть она этикою гетерономною и въ томъ смыслѣ, что не оставляла человѣку, проходящему «путемъ ко спасенію», никакой надежды на высшую помощь, не только на помощь Божию, но и на помощь Будды, который для Буддиста есть не болѣе какъ «первый пробужденный», первый кто самъ прошелъ путемъ къ блаженству нирваны и другимъ указалъ этотъ путь (указалъ, но не болѣе³). Такимъ образомъ, этика Буддизма есть *этика автономная*, насквозь проникнутая мыслью о самозаконности и самодостаточности человѣка въ дѣлѣ спасенія, этика автаркии, которая, возлагая на человѣка задачи и требованія, несомнѣримыми съ его испытанно-слабыми силами, и предоставляя его при этомъ исключительно самому себѣ, именно вслѣдствіе этого *зачеathamна печатью глубокой резиньции, оставленности и. безомощности.*

² См. обстоятельное и подробное разъясненіе этой существенной для характеристики этики Буддизма черты въ монографіи-диссертациі проф. А. Ф. Лусева: *Нравственный идеалъ Буддизма въ его отношеніи къ Христіанству*. Ср. также: 1) *Каллоу*, Буддизмъ и Христіанство. Русск. перев. Ф. Е. Орнатскаго, изд. 2-е, Киевъ 1894, особенно стр. 212—213; 2) Robert Falke, Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen, Gütersloh, 1896 и 1897, B-de I—II; 3) Многочисленныя статьи въ нашихъ духовныхъ журналахъ (напримѣръ, свая. *Византискино*; Буддйская мораль, въ журналѣ *Вѣра и Разумъ*. 1887 г., т. I. ч. II, стр. 702 — 725, свая. *Цохровскаго* въ журналѣ *Вѣра и Церковь*, за 1899 и 1890 г.г., статьи: „Буддизмъ и современное невѣріе“ и „Буддизмъ предъ судомъ Евангелія“ и друг.).

³ Hardy (Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt, 1890, Münster, S. 60) пишетъ: Eine Erlösung anders als durch das eigene Erkennen giebt es nicht. Weder Autoritätsglauben, noch Erlösung durch fremdes Verdienst, noch Gehorsam gegen einen höchsten gesetzgeberischen Willen anerkennt der Buddhismus an. Gotama-Buddha ist ihm bloss der erste der Erkennenden, einer, der auch andern die Erkenntniss bringt oder sie in ihnen weckt, indem er sie lehrt, wie auch sie sich erlösen können, der sie aber keineswegs durch sein Leben, Lehren und Thun erlöst. Ein jeder, der erkannt und somit sich selbst erlöst hat, wie Gotama sein eigener Erlöser ist, kann von sich sagen: „Ich bin ein Buddha“.

Во-вторыхъ, какъ это ни странно, но говоря строго, буддйская этика не имѣетъ и не можетъ имѣть, если она хочетъ быть вѣрною своимъ началамъ, собственно этического характера, такъ какъ ея формулы лежатъ совсѣмъ въ иной плоскости сравнительно съ категоріями этическими, — какъ ихъ понимаетъ общечеловѣческое, религиозное, философское и житейское сознание. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь въ Буддизмѣ нѣтъ самаго главнаго, что необходимо для того, чтобы употреблять въ собственномъ смыслѣ этическія категоріи: нѣтъ понятія нравственной вины, какъ нѣтъ и субъекта, подлежащаго вмѣненію, ликущаго свободой отъ вины или «спасенія» въ нравственномъ смыслѣ термина. О какомъ же, въ самомъ дѣлѣ, субъектѣ вмѣненія и о какой нравственной его виновности (грѣхѣ) можно говорить, когда личность, съ буддйской точки зрѣнія, есть лишь случайный и мимолетный агрегатъ психическихъ и физическихъ элементовъ, которые сегодня даны въ одномъ сочетаніи и одной формѣ, а завтра (въ другомъ существѣ, въ которое переродилось первое) — въ иномъ сочетаніи и иной формѣ? Но не будучи этикой вмѣненія въ строго-нравственномъ смыслѣ этого слова, *буддйская этика естественно ниспадаетъ на уровень морали простого житейскаго благоразумія, съ ея постоянною и неизбѣжною эгоистическо-утилитарною основою* ⁴.

⁴ *Monier Williams* (Buddism in ist connexion with Brâhmanism etc., p. 124) пишетъ: In Buddhism the words *klesa* (kilesa), pain, and *akusala*, demerit, take the place of sin, and ist perfect saint is said to be free from pain (*nishklesa*) and from demerit, *not from sin in our sense*. By an unrighteous act it meant an act, producing suffering and demerit of some kind, and it bade every man act righteously in order to escape suffering and to accumulate merit (*kusala*) and thus work out his own perfection — that is to say his own selfextinction. Ср. у *Dahlmann*'а (Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berlin, 1898, S. 120 folg.), который обильными выписками изъ текстовъ хорошо иллюстрируетъ буддйскую *атомистику соманія виновности*, какъ онъ выражается (die Atomistik des Schuldbewusstseins, S. 141), признаніе „вины“ (въ очень условномъ смыслѣ, впрочемъ), но не *виновность*, ибо для послѣдовательнаго Буддизма вообще нѣтъ личности свободной и вмѣняемой. Съ своей стороны, *Келлогъ* (op. cit.) основательно разъясняетъ что „эгоизмъ въ буддйской морали составляетъ самое существенное“ (стр. 256), что „Будда не сумѣлъ или не смогъ возвыситься надъ системой морали чисто эгоистической по ея основному принципу“ (259), такъ какъ высшимъ благомъ считаетъ *свободу отъ страданій* до полного превращенія ихъ въ *нирванъ* и т. д. „Буддизмъ“, — пишетъ *Стивенсъ Гарди* (Manual of Buddhism, p 526, цит. у *Келлога*, стр. 258), человекъ вполне компетентный, такъ какъ онъ прожилъ около четверти столѣтія среди буддистовъ, — „Буддизмъ вслѣдствіе отсутствія въ немъ высшаго мотива, которымъ

Дѣйствительно, подлинная природа буддѣйской этики именно такова. Пользуясь терминологіей Канта, можно сказать, что она руководствуется *разумомъ прагматическимъ*, который указываетъ, что я долженъ дѣлать, *чтобы быть счастливымъ*, но не *разумомъ практическимъ*, не нравственнымъ сознаниемъ, которое связываетъ чело-вѣка безусловными требованіями долга. И какъ во всякой вообще оторванной отъ религіозной основы автономно-утилитарной этикѣ заботы о благѣ «ближняго» хотя и не исключаются, но принимаютъ существенно иной, сравнительно съ этикою религіознаго авторитета и нравственнаго вмѣненія, характеръ, такъ и въ Буддизмѣ, хотя и отводится широкій просторъ для предписаній направленныхъ на благо ближняго, но эти предписанія имѣютъ въ немъ существенно утилитарный характеръ и смыслъ. Извѣстно, что та специфическая забота о благѣ ближняго, объ «общемъ» благѣ, которая въ наше время извѣстна и усилена проповѣдывается представителями автономно-утилитарной этики подъ име-

Мы можно было руководиться, есть въ сущности система эгоизма... Добро-дѣтель буддиста столь же своекорытна, какъ предпріятіе купца озабоченнаго важною, корыстною, дѣлою. Отсюда и вся практическая жизнь китайскихъ буддистовъ пронизана тѣмъ же корыстнымъ духомъ. Они руководятся въ своей жизни книгой, носящей заглавіе „Заслуги и проступки“. Въ этой книгѣ внушается буддисту ежедневно вести счетъ своимъ добрымъ и дурнымъ дѣламъ, а въ концѣ года подводить итогъ тѣмъ и другимъ. Если при этомъ балаисъ окажется въ его пользу, то-есть, если добрыя дѣла, совершенныя имъ въ теченіе года, превзойдутъ дурныя, то остатокъ отнесется, какъ запасъ къ слѣдующему году, въ противномъ случаѣ дефицитъ долженъ быть восполненъ добрыми дѣлами также слѣдующаго года“. Для иллюстраціи положенія о себелюбіи, какъ существенномъ принципѣ буддѣйской этики, приведемъ слѣдующій характерный діалогъ изъ „матеріаловъ“, собранныхъ Нейманомъ въ его *Буддѣйской Антологіи*. На террасѣ своего дворца сидитъ царь съ царицею. Царь спрашиваетъ: „любимъ-ли ты кого-нибудь больше себя?“ „Нѣтъ“, отвѣчаетъ царица „я никого не люблю больше себя“. Тоже отвѣтилъ и царь, когда тотъ же вопросъ въ свою очередь ему предложилъ царица. Тогда царь пошелъ къ Буддѣ и передалъ ему свой разговоръ съ царицею. Будда выслушавъ призвалъ такое разсужденіе вполне естественнымъ и тѣмъ узаконилъ эгоизмъ: „Я обошелъ всѣ страны“, сказалъ Будда, „и однако я нигдѣ не нашелъ чело-вѣка, который бы считалъ что-нибудь дороже самого себя. Своя самость каждому существу равно дорога. Пусть по сему никто не причиняетъ вреда другому *по любви къ самому себѣ*“. *Buddhistische Anthologie*, Text aus dem Pali-Kanon zum ersten Mal übersetzt vom Dr. Karl Eugen Neumann. Leiden. 1892 №, XXVIII+237. S. 155. (Это—первоисточникъ для изученія первоначальнаго Буддизма). Ср. *Robert Falke: Buddha, Mohammed, Christus*, B. II, S. 193. Здѣсь ясно, такимъ образомъ, эгоизмъ ставится мотивомъ „альтруизма“.

нѣмъ альтруизма, въ сущности есть не что иное, какъ возведен- ный въ высшую степень эгоизмъ. Не дѣлай другому зла, потому что осложнившись въ социальной «средѣ» оно возвратится въ сто- кратне усиленной формѣ на твою же собственную голову; дѣлай другому добро, ибо изъ социальной «среды» ты получаешь въ со- отвѣтственно усиленной степени лишь то что самъ въ нее вно- сишь: вотъ формулы альтруизма оторваннаго отъ этики вмѣненія, возросшей на релігіозной почвѣ. И этика Буддизма носить на себѣ ясныя черты своей принадлежности именно къ этому типу этики.

Чѣмъ неопредѣленнѣе и эластичнѣе принципы системы,—будетъ ли то система релігіозная или философская и изъ философскихъ метафизическая или этическая; чѣмъ менѣе въ ней внутренней законченности и связности: тѣмъ болѣе подпадаетъ она соблаз- намъ легкаго и поверхностнаго эклектизма. Этическая система Буд- дизма какъ система неопредѣленная и эластичная естественно не избѣжала повтому власти этого соблазна. По справедливому замѣчанію Керна, она росла не столько въ глубину, сколько въ широту ⁵. Самъ Гаутама-Будда, конечно, ясно видѣлъ, что именно отличаетъ его этическую систему отъ этической системы Брама- низма. Но и онъ, какъ свидѣлствуютъ памятники, былъ вы- нуждаемъ дѣлать въ данномъ отклоненіи уступку общему мнѣнію и традиціи ⁶. Что же касается его учениковъ и послѣдователей, то эти подпадали соблазну этическаго эклектизма тѣмъ легче, чѣмъ менѣе они чувствовали себя связанными авторитетомъ отходи- вшаго все дальше и дальше въ глубину исторіи «учителя» и чѣмъ больше, съ другой стороны, входили въ общеніе съ иновѣр- цами Индіи,—что при индійской релігіозной терпимости, почти граничащей съ равнодушіемъ, было дѣломъ совершенно есте- ственнымъ. Такимъ образомъ случилось, что этическая система Буддизма (если только о системѣ при данныхъ условіяхъ еще остается возможность говорить) вмѣстила въ себя, какъ море впадающіе въ него рѣки и ручейки, все то, что въ области во- просовъ нравственно-практическихъ выработала до-буддійская фи- лософская мысль Индіи, явившись вслѣдствіе этого умственнымъ организмомъ, въ извѣстной мѣрѣ, чуждымъ. Съ точки зрѣнія

⁵ Kern, op. cit., Ss. 516—517.

⁶ Ibid. Ss. 556, cfr. 545, 538 и др. Ср. Kern: Manual of indian Buddhism, 1896, s. 71, гдѣ та же мысль высказана гораздо сильнѣе: Гаутама-Будда иногда просто-де боялся общественнаго мнѣнія и дѣлалъ ему уступки...

формально-логической, то-есть, съ точки зрѣнія тѣхъ требованій, которыя могутъ быть предъявлены ко всякой системѣ, какъ именно *системѣ*, только-что указанный нами характеръ буддѣйской этики (ея эклектизмъ), конечно, никакъ не можетъ быть ея совершенствомъ. Но зато со стороны предметной, какъ изложеніе и систематизація всего того, что въ ряду вѣковъ было выработано индѣйскою мыслью въ области вопросовъ нравственно-практическихъ, этика Буддизма, несмотря на ея иногда чрезмѣрный схоластицизмъ и рубрицистику, представляетъ явленіе въ высокой степени интересное.

Въ «справомъ» и «святомъ» пути ко спасенію въ буддѣйскихъ памятникахъ различаются, въ порядкѣ восходящемъ, три слѣдующія ступени:

1. *Первая ступень*, опредѣляемая заповѣдями «десятословія» или добродѣтелями *справедливости*.

2. *Средняя ступень*, возводящая человѣка къ чистотѣ, отрѣшающая его отъ всего земного, чувственнаго и страстнаго, чрезъ погруженіе въ состояніе созерцательнаго *самоулубленія*.

3. *Высшая ступень*, возводящая человѣка къ правильному пониманію, «мудрому разумѣнію» жизни, къ *мудрости*.

Разсмотримъ послѣдовательно каждую изъ этихъ трехъ ступеней, обращая вниманіе не столько на букву и подробности, сколько на смыслъ этического ученія Буддизма, опредѣляемый его отношеніемъ къ общимъ началамъ вѣроученія.

II.

Первая ступень буддѣйскаго «пути ко спасенію»: добродѣтели справедливости.

Первая ступень на пути ко спасенію состоитъ, по буддѣйскому ученію, въ исполненіи заповѣдей справедливости. Справедливость есть воздаяніе каждому существу *должною*, то-есть, того, что составляетъ его природу. Такъ понимаетъ ее общечеловѣческое сознаніе. Такъ понимаетъ ее и Буддизмъ. Но по требованію основныхъ философскихъ предположеній своей этики онъ уже съ самаго начала выдѣляется въ данномъ отношеніи изъ другихъ этическихъ системъ справедливости, выработанныхъ человѣчествомъ, тѣмъ что, тогда какъ эти знаютъ справедливое отношеніе не только къ себѣ и ближнимъ, но также, и даже прежде всего, и къ Существу Высшему,—Буддизмъ эту послѣднюю группу справедливыхъ отношеній, то-есть, всѣхъ заповѣдей объ отношеніи къ Богу, исклю-

часть изъ своего моральнаго кодекса, самымъ послѣдовательнымъ и радикальнымъ образомъ. Такимъ образомъ, въ его «десятисловіи»¹ остаются лишь двѣ группы заповѣдей: заповѣди объ отношеніи къ ближнему и заповѣди объ отношеніи къ самому себѣ или, по другой классификаціи, *заповѣди повелѣнія* или общеобязательныя и *заповѣди совета*, предназначенныя не для всѣхъ вообще, но лишь для тѣхъ, которые желаютъ достигнуть высшаго совершенства (для монаховъ).

Заповѣди повелѣнія, опредѣляющія отношеніе человѣка къ другимъ въ буддйскомъ кодексѣ, налагаются такъ:

1. Не убивай живого существа. 2. Не бери чужой собственности. 3. Не вступай въ общеніе съ женою другого (не прелюбодѣйствуй или, для монаховъ, храни дѣломудріе). 4. Не говори неправды (не лги и не клевети). 5. Не пей возбуждающихъ напитковъ.

Заповѣди совета, опредѣляющія обязанности человѣка въ отношеніи къ себѣ самому (для монаховъ, желающихъ достигнуть высшаго совершенства):

1. Не принимай пищи въ неположенное (послѣобѣденное) время. 2. Не принимай участія въ танцахъ, пѣніи, музыкѣ и театральныхъ зрѣлищахъ. 3. Не употребляй цвѣтовъ (вѣнковъ и букетовъ), благовоній, притираний и вообще предметовъ роскоши. 4. Не спи на высокой и широкой кровати. 5. Не носи золота и серебра.

Всматриваясь въ приведенный перечень буддйскихъ заповѣдей, нельзя не замѣтить, что всѣ онѣ носятъ на себѣ исную печать этики восточной, *этики непламѣн*: не дѣлай ничего такого, что хотя бы и доставляло тебѣ мимолетную радость, но потому, по неумолимому закону необходимости (изложенному во «второй благородной истинѣ», то-есть, въ ученіи о «цѣпи причинностей»), неизбежно должно превратиться въ страданіе. Не дѣлай, ибо зачѣмъ же увеличивать страданія, которыми и безъ того переполненъ міръ? Не дѣлай, ибо во всякомъ случаѣ тебѣ же самому отъ этого дѣланія будетъ хуже.

¹ *Dasasila*. Иногда, впрочемъ, тексты говорятъ лишь о *восами* заповѣдяхъ закона. Ср. у *Кельога* (op. cit., 217 слѣд.), *Köppen'a* (*Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, I, 445 folg.), *Kern'a* (*Der Buddhismus* etc., 539—540); которымъ буддйскія „заповѣди“ изложены параллельно съ заповѣдами Браманизма, частіе Йоги: совпаденіе почти полное, за исключеніемъ *реактивности*, которой Йога требуетъ, но о которой Буддизмъ, согласно своимъ принципамъ, совсѣмъ умалчиваетъ и др.

Съ полною ясностію этотъ смыслъ и мотивъ перечисленныхъ предписаній выразился въ послѣднихъ пяти «заповѣдяхъ»: всѣ онѣ направлены именно къ тому, чтобы предостеречь человѣка отъ размягченія путемъ погруженія въ удовольствія, отъ привязанности къ жизни и чрезъ то отъ содѣйствія ея закрѣпленію и продолженію (въ послѣдующихъ возрожденіяхъ). Но и первыя пять заповѣдей, направленные повидимому на благо ближняго въ сущности, если ихъ разсматривать съ субъективной стороны, то-есть, въ отношеніи къ дѣятелю, имѣютъ тотъ же смыслъ. Въ Браманизмѣ, изъ котораго съ легкими измѣненіями эти заповѣди перешли въ систему Буддизма², онѣ имѣли еще и другой смыслъ: «не дѣлай», потому что это не только служитъ закрѣпленію бытія и увеличенію кошмарныхъ призраковъ и страданій, но и оскорбляетъ Брахму-Атмана, чти въ другихъ существахъ и себѣ самомъ искру его сущности или «самости». Но въ Буддизмѣ который отрицаетъ не только міръ, какъ устойчивую реальность, но и Божество, этотъ мотивъ «недѣланія», очевидно, уже отпадаетъ. Такимъ образомъ буддійская этика является типичнѣйшимъ, безпримѣснымъ выраженіемъ пассивной «женственной» этики недѣланія, квіетизма, самопогруженнаго стоянія въ сторонѣ отъ потока жизни.

Если бы Буддизмъ былъ послѣдователенъ, то, исходя изъ началъ своей пассивной квіетистической этики недѣланія, онъ пришелъ бы въ концѣ-концовъ къ проповѣди абсолютнаго индифферентизма естественнымъ концомъ котораго, по справедливому замѣчанію Гартмана³, было бы самоубійство. Но къ принципу недѣланія и к квіетизма, который есть логическій выводъ изъ ученія о призрачности всего, кажущагося дѣйствительнымъ, въ Буддизмѣ присоединяются другіе мотивы этики: мотивъ утилитарный (альтруизмъ, сохраненіе общественнаго порядка и т. д.), съ одной стороны, и чувство состраданія съ другой.

Какъ бы убѣдительно для самозамкнутаго теоретизирования ни казался принципъ недѣланія, во всякомъ случаѣ для живого человѣка остаются ощутительными требованія общезжитія и волненія сострадательности. И если первыя мы должны разсматривать, какъ своего рода непослѣдовательность въ системѣ Буддизма, какъ переходъ съ эсотерической точки зрѣнія на эконо-

² Kern., loco cit., cfr. *Manual* etc., p. 70.

³ Hartmann: *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, S. 337—338.

терическую, то вторымъ являются въ немъ совершенно логичными и вполне естественнымъ выводомъ изъ ученія о *страданіи* *эсмъ*, отраженіемъ въ сферѣ чувства, «первой благородной истины» (то-есть, ученіе о страданіи, какъ основномъ и универсальномъ фактѣ мировой жизни). Всѣ мы, съ буддійской точки зрѣнія, равны въ своемъ ничтожествѣ и своимъ страданіямъ (разница лишь въ степени, а не въ существѣ). Всѣ мы *брамы* *съ собою ничтожествъ и прозрачности*, всѣ—не только, люди, но и всѣ вообще чувствующія существа ¹⁰. Зачѣмъ же мы будемъ еще усугублять свои страданія избіеніемъ другъ друга, захватомъ чужой собственности и т. д.? Итакъ, не убивай не только дѣломъ (лишеніемъ жизни или собственности), но и словомъ (злословіемъ, клеветою и т. д.). Не убивай не только человѣка, но и вообще никакого живого существа,—бойся вдохнуть насѣкомое съ твоимъ дыханіемъ, слушай осторожно по землѣ, чтобы не раздавить какое-либо живое существо. Не эксплуатируй силы животныхъ и ихъ продукты въ свою пользу и, если въ случаѣ крайней необходимости тебѣ пришлось бы, на примѣръ, ѣхать на животномъ, то отнюдь не понуждай его. Зачѣмъ? Зла и безъ того въ мірѣ много. Заслуживаетъ особеннаго вниманія составъ или, точнѣе сказать, архитектоника буддійскаго «пятого слова» опредѣляющаго обязанности человѣка въ отношеніи къ ближнему. Если оставить въ сторонѣ заповѣдь: «не говори неправды», которая можетъ быть, такъ сказать, раздѣлена на-двое, то остальные четыре заповѣди расположатся въ двѣ группы, представляющія въ своемъ параллелизмѣ дополненіе другъ друга: двѣ первыя заповѣди запрещаютъ *отнимать* у другого жизнь (прямо, убійствомъ и косвенно отнятіемъ имущества или,—четвертая заповѣдь,—злословіемъ), а двѣ параллельныя заповѣди (пятая и третья, которая въ иныхъ кодексахъ занимаетъ четвертое мѣсто), наоборотъ, запрещаютъ *давать* жизнь другому человѣку (не отуманивай себя спиртными напитками и не прельщай женщину ложью, чтобы общеніемъ съ нею дать жизнь другому существу). Итакъ, съ буддійской точки зрѣнія одинаково грѣшно и отнимать у другого существа жизнь и давать ему ее. Даже больше: *давать* жизнь другому существу есть для буддиста

¹⁰ „Терии, потому что всѣ терять и потому что при данномъ мироустройствѣ ничего другаго не остается“: такъ, такъ сказать, *зайтэ-моттэ* буддійской этики (ср. Hartmann, op. cit., 349), этики *атеистическаго пессимизма*, по выраженію *Келлоа* (op. cit. 211). О зависимости характера буддійской этики отъ его пессимизма см. *Кери*: Der Buddhismus, 562 etc.

болѣе тяжкая несправедливость, чѣмъ прекращать жизнь. Отъ тѣхъ страстныхъ возбужденій, которыми (особенно при содѣйствіи опьяняющихъ напитковъ) предваряется порожденіе живого существа, происходитъ все мировое зло: ибо не будь жизни, не будь рожденій, не было бы и страданій. Кто пораженъ этою опустошительною страстью, тотъ подобенъ человѣку, который противъ вѣтра несетъ зажженный факелъ: его пламя обращается прежде всего на него самого и жжетъ его. Но не менѣе преступно это порабощеніе себя плотской страсти и въ отношеніи къ тѣмъ существамъ, которымъ она даетъ жизнь, такъ какъ, вызывая ихъ къ жизни, она снова вовлекаетъ ихъ въ круговоротъ перерожденій, въ страшный потокъ неумолимой самсары.

И вотъ почему Буддизмъ такъ строго выдерживаетъ принципъ справедливости, какъ верховное начало всѣхъ и всякихъ отношеній къ другимъ, отнюдь не позволяя себѣ переходить отъ него къ ученію о любви, какъ началу дѣятельности въ какой бы то ни было формѣ: оказать справедливость ничтожеству (а вѣдь съ буддійской точки зрѣнія все призракъ и ничтожество) значить содѣйствовать разрушенію призрака его реальности, но любить значить утверждать ничтожество въ реальности, хотя и призрачной. Вотъ почему Буддизмъ не только не учитъ любить, но рекомендуетъ избѣгать любви. Любовь, съ буддійской точки зрѣнія, во-первыхъ, низводила бы человѣка на уровень животныхъ, которыя также руководятся ею (въ формѣ инстинкта). Во-вторыхъ, любовь, какъ привязанность къ женѣ, дѣтямъ, друзьямъ, неизбежно вовлекаетъ человѣка въ житейскіе интересы, ослѣпляетъ призракомъ Майи, удерживая чрезъ то надолго, если не навсегда, въ потокѣ самсары. Поэтому, хотя буддійскіе памятники и сообщаютъ примѣры самоотверженной любви (особенно въ «Джатакахъ», то-есть, въ легендарныхъ сказаніяхъ о перерожденіяхъ Будды), столь подкупающіе въ пользу буддійской этической системы людей недостаточно углубляющихся въ ея начала, однако, не смотря на все это, дѣятельность по мотивамъ любви въ Буддизмѣ отнюдь не правило, а скорѣе лишь рѣдкое исключеніе, какъ бы превышеніе нормы немногими избранниками и прежде всего самими Буддою. Притомъ, и это особенно важно, если мы вчитаемся въ памятники, столь цвѣтисто и пышно говорящіе о подвигахъ самоотверженной любви, то увидимъ что это не столько любовь, забывающая свою душу, чтобы сполна погрузиться въ заботы о благѣ ближняго, сколько проявленія изувѣрскаго и фанатиче-

сваго самоистязанія, за которыми, какъ его высшій мотивъ, чувствуется все тотъ же протестъ противъ жизни, все та же философія недѣланія, все то же, насквозь проникающее Буддизмъ, стремленіе выйти изъ цютока самсары, чтобы погрузиться въ нирвану ¹¹.

¹¹ Буддйскіе тексты, особенно *Джиттаки*, переполнены самыми возмутительными исторіями о мнимыхъ „подвигахъ“ Будды, совершенныхъ имъ будто бы во имя любви. То онъ, будучи въ одно изъ своихъ послѣднихъ перерожденій принцемъ, отдаетъ по желанію перваго попавшагоо нищаго ему своихъ дѣтей и жену. То, въ одно изъ раннѣйшихъ перерожденій, когда онъ жилъ на землѣ заплемъ, онъ добровольно отдаетъ даже и самого себя на съяденіе: „иди, собери вѣтогы и разложи костеръ“, — говоритъ онъ парю фоговъ Саккѣ, который пришелъ къ нему въ образѣ брамина и просилъ подаванія, — „я самъ себя изжарю и изжареннаго ты можешь съестъ мекъ“. (Ольденбергъ, Будда etc., русск. пер. Николаева, стр. 132—239). Читая объ этихъ мнимыхъ „подвигахъ“, о которыхъ такъ цвѣтисто и пышно говорятъ тексты, не знаешь чему больше дивиться, изуверству ли фанатизма, или слѣпотѣ нравственнаго чувства, столь очевидно несостоятельнаго въ своихъ опѣнкахъ... Во всякомъ случаѣ, если и можно усвоить Буддизму ученіе о любви, какъ мотивѣ отяженій къ другимъ людямъ, то это совсѣмъ не та любовь, которую знаетъ міръ христіанскій. „Старались сблизить буддизмъ съ христіанствомъ“, пишетъ Ольденбергъ (тамъ же, стр. 228-9), „и считали ядромъ благочестивой нравственности буддистовъ любовь и милосердіе ко всему существу. Въ этомъ есть нѣчто справедливое, и однако по своему существу нравственной потенціи обѣихъ религій существенно различныя. Языкъ Буддизма не имѣетъ словъ для поэзіи той христіанской любви, похвальную пѣснь которой поетъ апостола Павелъ, той любви, которая выше вѣры и надежды, безъ которой слова человека, если бы онъ говорилъ даже ангельскимъ языкомъ, есть лишь кивальдъ брацающій... Буддизмъ не повелѣваетъ любить своего врага, точно такъ же, какъ онъ не повелѣваетъ и ненавидѣть его. Буддизмъ возбуждаетъ и поддерживаетъ настроеніе дружественной доброты и милосердія ко всему міру, никогда не забывая при этомъ, что сердечная привязанность къ другому существу приводитъ къ радости, а, стало-быть, и къ страданію. Для Буддизма основнымъ мотивомъ любви служить не таинственное самопожертвованіе, а разсудочная рефлексія, убѣжденіе, что такъ лучше для всѣхъ, а также и не въ малой степени ожиданіе, что въ силу естественнаго воздаянія хорошее поведеніе получить высшую награду“. Поэтому, для послѣдовательнаго Буддизма любовь, строго говоря, есть не добро, но зло. Въ самомъ дѣлѣ, она упрочиваетъ наши привязанности къ жизни, во именно это-то, съ буддйской точки зрѣнія, и есть главный источникъ страданій и главное препятствіе къ достиженію нирваны. Итакъ, ни къ чему и ни къ кому не слѣдуетъ питать привязанности и любви, не исключая и людей самыхъ близкихъ, такъ какъ, по выраженію Сутты-Нипаты, и самая семья есть не что иное какъ „клоака нечистоты“ (у Ламона, стр. 236). Ср. *Falke*, op. cit., S. 204: Die Liebe wird nach buddhistischer Ethik nicht zu einem Gut, sondern zu einem Übel. „Чувство любви, пробужденное въ душѣ буддаистовъ“, — пишетъ *Хомяковъ* („Записки о все-

И опять, если бы Буддизмъ былъ логиченъ, если бы въ частности его этическая система была внутренне связана и послѣдовательна, то, исходя изъ своего отрицательнаго отношенія къ началу дѣятельности любви, онъ въ лучшемъ случаѣ развѣ лишь терпѣлъ бы тѣ семейныя и социальныя отношенія, которыя ею проникнуты и безъ нея, говоря строго, невозможны, а въ худшемъ прямо и рѣшительно налагалъ бы на нихъ свое veto. Но Буддизмъ, особенно позднѣйшій, и въ этомъ отношеніи, какъ во многихъ другихъ, непослѣдователенъ и, тогда какъ южный Буддизмъ, съ большею вѣрностію своимъ основнымъ началамъ дѣйствительно идетъ въ направленіи отрицательномъ относительно принципа любви и всѣхъ вытекающихъ изъ него требованій, сближаясь, въ данномъ отношеніи, съ Браманизмомъ, — Буддизмъ сѣверный, напротивъ, очень усиленно и очень старательно въ мельчайшихъ деталяхъ опредѣляетъ семейныя и общественныя обязанности буддистовъ, становясь, такимъ образомъ, въ открытое съ собою противорѣчіе ¹².

мірной исторіи, ч. II, стр. 177, см. „Полное собраніе сочиненій“, т. IV), — „доходитъ до безсмысла, ибо уравниваетъ человека съ животнымъ, самая любовь и самопожертвованіе теряютъ свое высокое достоинство, ибо высшее совершенство призвается не въ любви, а въ совершенномъ безстрастіи“.

¹² Нужно разсматривать какъ рѣшительное доказательство торжества непосредственнаго нравственнаго чувства, опирающагося на общечеловѣческую традицію, надъ ложнымъ доктринерствомъ теоретической стороны Буддизма, когда тексты, особенно позднѣйшіе и притомъ сложившіеся преимущественно на почвѣ сѣвернаго буддизма, вообще менѣе мирившагося съ этикою недѣланія, даютъ вамъ съ изумительною точностію выработанные перечни обязанностей, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ другимъ людямъ болѣе или менѣе ему близкимъ. Эти перечни настолько полны, что они охватываютъ всѣ главнѣйшія формы отношеній человѣка къ другимъ, а именно: 1) отношенія родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ; 2) отношеніе учениковъ къ учителю и учителей къ ученикамъ; 3) мужа къ женѣ и жены къ мужу; 4) отношенія человѣка къ своимъ друзьямъ и товарищамъ и этихъ къ нему; 5) господь къ слугамъ и слугъ къ господамъ; 6) отношеній къ аскетамъ и браминамъ и, наоборотъ, аскетовъ и браминовъ къ нему. Эти перечни, правда, довольно элементарны. Въ нихъ много искусственности, схоластики и рубрицистики. Но при всемъ томъ они не лишены интереса и поучительности — именно какъ выраженіе непосредственнаго нравственнаго сознанія человечества въ его *постулативной* *особенности*. Поэтому мы считаемъ нелишнимъ привести изъ нихъ хотя бы лишь нѣкоторые.

Отношеніе родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ. Родители должны своихъ дѣтей: 1) удерживать отъ зла, 2) направлять къ добру, 3) отдавать въ ученіе, 4) женить или выдавать замужъ, 5) оставлять съ наслѣдствомъ. За это дѣти должны проникаться рѣшимостью: 1) буду поддерживать тѣхъ, кто меня поддерживалъ; 2) буду стремиться удовлетворять тѣмъ семейнымъ

Такимъ образомъ, въ буддйскомъ ученіи о добродѣтеляхъ справедливости, какъ первой ступени на пути ко спасенію, мы имѣемъ предъ собою нѣчто двойственное. Съ одной стороны, Буддизмъ хочетъ быть вѣренъ началамъ традиціонной индійской этики *недѣланія*, для него конечно еще болѣе обязательной, чѣмъ для Браманизма. Съ другой стороны, онъ дѣлаетъ постоянныя уступки въ сторону непосредственныхъ внушеній обще-человѣческихъ нравственныхъ инстинктовъ, которые заявляютъ о себѣ наперекоръ требованіямъ отвлеченной догмы.

III.

Вторая ступень буддйскаго «пути ко спасенію»: осознательное самоуглубленіе.

Вторая ступень на пути ко спасенію есть самоуглубленіе. Самоуглубленіе въ системѣ атеистическаго Буддизма есть то же, что

обязанностямъ, какія на мнѣ лежать; 3) буду беречь родительское добро; 4) постараюсь оказаться достойнымъ оставляемаго мнѣ родителями наследства; 5) буду чтить память родителей, когда они отойдутъ изъ жизни.

Отношеніе супруговъ. Мужъ долженъ доказывать свою любовь женѣ: 1) своею внимательностію, 2) ласкою, 3) вѣрностію, 4) заботою о томъ, чтобы ее уважали и другіе, 5) приобретеніемъ для нея необходимаго платья и даже нарядовъ. Жена должна доказывать свое расположеніе мужу: 1) хорошимъ веденіемъ домашняго хозяйства, 2) гостепримствомъ въ отношеніи къ родственникамъ и друзьямъ, 3) добродѣтелями собственно жены, 4) хозяйки дома и, наконецъ, 5) расторопностію и рвеніемъ во всемъ, что ей приходится дѣлать.

Отношеніе господъ и слугъ. Господинъ долженъ заботиться о благополучіи своихъ слугъ: 1) давая имъ работу по силамъ, 2) давая имъ необходимую пищу и плату, 3) заботясь о нихъ въ болѣзняхъ, 4) дѣлясь съ ними лакомствами, 5) время отъ времени дѣлая для нихъ праздники и давая имъ отдыхъ. Слуги должны доказывать свою преданность господамъ: 1) вставаніемъ, когда они встаютъ, 2) засыпаніемъ болѣе позднимъ, чѣмъ они, 3) довольствомъ тѣмъ, что имъ даютъ, 4) вѣжливостію и прилежаніемъ къ работѣ, 5) почтительнымъ отношеніемъ къ хозяевамъ въ глаза и за глаза.

Какъ видимъ, это именно тѣ обязанности, которыя диктуетъ человѣку такъ-называемый *прагматическій разумъ*, непосредственное нравственное чувство или просто здравый смыслъ. Но въ высокой степени интересно, что въ этихъ перечняхъ вполнѣ узаконяется то, что Буддизмъ, послѣдовательный и вѣрный себѣ (эзотерическій), запрещалъ или долженъ бы былъ запрещать, какъ непозволительное съ его точки зрѣнія средство утверждать себя и другихъ въ жизни и тѣмъ закрывать себѣ и другимъ путь къ свободѣ отъ страданій и въ концѣ-концовъ къ нирванѣ, этому высшему для буддистовъ благу. Ср. подробности у Kern., Der Buddhismus etc, I, Ss. 562 und folg.

въ Браманизмѣ молитва: браманистъ молится, чтобы Брама-Атманъ помогъ ему пройти путемъ ко спасенію, но буддисту молиться *некому* и потому, вступая на этотъ путь, онъ сосредоточивается чрезъ самоуглубленіе въ себѣ самомъ, собираетъ изъ разсѣянія свои силы, такъ какъ можетъ надѣяться только на нихъ.

Здѣсь предъ нами одно изъ наиболѣе глубокихъ внутреннихъ противорѣчій Буддизма: индивидуальность, свободное и самостоятельное я, то самое я, реальность котораго въ своей теоретической части Буддизмъ рѣшительно отрицаетъ и въ которое нарочито «зоповѣдію» (объ этомъ рѣчь далѣе) запрещаетъ вѣру,—это самое я въ практической части вѣроученія признается *единственнымъ факторомъ спасенія*, который одинъ и единственно сосредоточиваетъ на себѣ надежды предоставленнаго своей собственной безпомощности буддиста. Въ одномъ изъ каноническихъ текстовъ буддистъ-наставникъ такъ убѣждаетъ ученика: «чрезъ твое я возбуждаю твое я; чрезъ твое я изслѣдую твое я; храня свое я и бордствуя, будешь жить ты, о монахъ, въ блаженствѣ, ибо защита и прибѣжище для я есть его я; посему держи твое я въ уздѣ, какъ наѣздникъ благороднаго коня»¹³. Итакъ, въ своемъ нравственномъ дѣланіи, въ созиданіи своего «спасенія» буддистъ предоставленъ исключительно самому себѣ, своему «я», и потому долженъ съ особеннымъ вниманіемъ заботиться объ этомъ я.

И, прежде всего, вмѣсто того, чтобы по обычаю браманистовъ и другихъ инновѣрцевъ-«еретиковъ» возлагать надежды въ дѣлѣ спасенія на богослуженія, религиозные обряды, различные гаданія, все это Буддизмъ строжайше запрещаетъ, особенно для ищущихъ высшихъ степеней совершенства¹⁴. Вмѣсто всего этого необходимо, по ученію Буддизма, отдаваться различнымъ самоуглубленнымъ размышленіямъ (*дьянамъ*, *dhyāna*): о тщетѣ всего земного, о неразлучныхъ съ нашимъ бытіемъ и бытіемъ міра страданійхъ и т. д.¹⁵, занимаясь, параллельно съ этимъ, непрестаннымъ очищеніемъ

¹³ *Dhammapada*, 379 и 378, по переводу *Ольденберга* (*Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 3-te Auflage, Berlin, 1897, S. 350*). Переводъ г. Герасимова совсѣмъ не выражаетъ подлинника (*Путь къ истинѣ*, М. 1898, стр. 94): „Пробуждай самъ себя, бди надъ самимъ собою“ и т. д.

¹⁴ *Кери: Manual etc.*, р. 70. Здѣсь глубокая черта различія между этикою Буддизма и Браманизма.

¹⁵ Буддизмъ различаетъ *четыре* основныхъ *дьянъ*: а) дьяна сопровождаемая *чувствомъ удовольствія*, обыкновенно рождаемая правильнымъ сужденіемъ, но вмѣстѣ связанная и съ *сомнѣніемъ*; б) дьяна, въ которой удовольствіе остается, но *сомнѣніе уже отпадаетъ*; в) дьяна, отъ которой *отпадаетъ*

своего я ото всего земного и чувственного, какъ «нечистаго», подобно тому какъ плавильщикъ очищаетъ серебро отъ стороннихъ примѣсей. Пусть монахъ, какъ молодая дѣвушка въ зеркало, возможно чаще смотритъ въ свою душу и, если найдетъ въ ней что нечистое (то-есть, связанное съ земнымъ, чувственнымъ), пусть искореняетъ. Кто этого не дѣлаетъ, за тѣмъ страданіе слѣдуетъ, какъ телѣга за воловь, который въ нее впряженъ, тотъ подобенъ лягушкѣ, подавшей въ пасть амфи, узнику заключенному въ тюрьму, рыбѣ захваченной неводомъ. А кто, хотя и видитъ свои недостатки и временно заботится объ ихъ устраненіи, но затѣмъ опять погружается въ водоворотъ обычной жизни, тотъ подобенъ путнику, который, забывъ о цѣли своего путешествія и соблазнившись перспективою пріятнаго отдохновенія, зашелъ въ пещеру и тамъ наткнулся на тигра. Напротивъ, кто непрестанно охраняетъ свое я, тотъ подобенъ лебедю, избѣгающему всѣхъ нечистыхъ мѣстъ и постоянно моющемуся въ водѣ; за тѣмъ радость слѣдуетъ какъ тѣнь за человѣкомъ...

Читая *Даммападу*, *Сутту-Питаму*, *Ръчи* и другіе древнѣйшіе памятники, въ которыхъ изложены наставленія и увѣщаніе самого Гаутами-Будды къ его ближайшимъ ученикамъ, нельзя, даже и при постоянной мысли о принципиальной односторонности этики Буддизма, не поддаваться обаянію этой пышной *нравственной поэзіи*, облудющей выразительными сравненіями и образами. Но этотъ пышный цвѣтокъ нравственной поэзіи, проникнутый элегіею пессимизма, оставленности и резиньяціи, столь подкупающей въ свою пользу даже и читателей-небуддистовъ, съ теченіемъ времени, по мѣрѣ «развитія» Буддизма, мало-по-малу засыхалъ отъ недостатка питанія, превратившись наконецъ въ пустую форму иногда красивую, но совершенно лишнюю жизни, — какъ цвѣтокъ положенный между листочками забытой книги. Взамѣнъ этой элегической поэзіи непосредственнаго нравственнаго чувства появились у буддистовъ тяжеловѣсныя, схоластичныя и мертвыя, рассчитанно-методическія наставленія къ благочестивой жизни, своего рода *техническія руководства ко спасенію*, какъ существуютъ, на примѣръ, руководства къ познанію медицины, земледѣлія, даже игры въ кости. Все живое изъ нихъ изгнано и замѣнено схоластикой и рублицистикой, перечнемъ мелочныхъ приемовъ *меха-*

не только сомнѣніе, но и чувство удовольствія: d) дьява, которая *была страданія и радости*, которая живетъ исключительно *объективно-равнодушными совершаніемъ проклама.* Kern: Der Buddhismus etc. I, 479—480.

ническаго достиженія самоуглубленія или самопогруженія, указаніемъ *опытными* путей и средствъ для этого.

Такъ, особенно подъ вліяніемъ Йоги, развилось въ Буддизмѣ ученіе о *дьянахъ* и *самади*, какъ методъ восхожденія чрезъ самоуглубленное размышленіе къ сліянію съ предметомъ созерцанія, какъ бы къ потерѣ себя въ немъ, чтобы такимъ образомъ пріикнуться отвращеніемъ ко всему земному и чувственному и затѣмъ подняться надъ потокомъ самсары въ царство чистоты и свѣта,—къ нирванѣ. Буддійская методика или точнѣе техника «дьянъ» и «самади» различаетъ на этомъ пути нѣсколько ступеней и соответственно имъ указываетъ вышніе приемы упражненій, подобно тому, какъ при обученіи наукамъ у буддистовъ соблюдается извѣстная постепенность въ переходѣ отъ фонетики чрезъ графамику, метрику, экзегетику и литургику къ астрономіи и астрологии¹⁶. И здѣсь, послѣ того какъ буддистъ прошелъ *первую ступень* «пути ко спасенію» (разсмотрѣнное нами раньше «десятословіе»), ему рекомендуются, въ восходящемъ порядкѣ постепенности, слѣдующіе «методы» самососредоточенія: спокойное сидѣніе, удерживаніе дыханія, отвлеченіе чувствъ отъ всего, что можетъ ихъ разсѣивать, вниманіе и сосредоточивающее размышленіе на извѣстномъ пунктѣ и наконецъ полное созерцательно-самопогруженное сосредоточеніе, какъ бы духовная концентрація¹⁷.

«Созерцаніе», пишетъ г. Позднѣвъ¹⁸, «вообще имѣетъ громад-

¹⁶ Въ *самади* (samādhi), какъ и въ *дьянахъ*, Буддизмъ также различаетъ четыре ступени: а) самади (самопогруженіе, концентрація духа) *еще не свободная отъ сомнѣнія*; б) самади *свободная отъ сомнѣнія*; в) самади *еще не вполне свободная отъ размышленія* (то-есть, рефлексивныхъ процессовъ); д) самади *отъ размышленія совершенно свободная* (то-есть, достигшая ступени чистаго созерцанія). Kern, 482.

¹⁷ Kern, 499—500.

¹⁸ А. Позднѣвъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи. Спб. 1887. См. *Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества*, т. XVI, стр. 202—227, развѣн (изложеніе этого буквально, но съ многочисленными и крупными выпусками). Какъ мы сейчасъ увидимъ, въ этой technikѣ самоуглубленія два момента: одинъ чисто-психологическій или, точнѣе, психо-физиологическій и другой патологическій. Техника хочетъ прежде всего путемъ упражненія воли, посредствомъ обращенія въ привычку того, что безъ упражненія требуетъ со стороны человѣка постоянного вниманія къ себѣ и постоянныхъ усилій, дать ему какъ бы механическую власть надъ движеніями своего тѣла и духа, хочетъ „механизовать акты воли“, говоря языкомъ современной психологіи. Съ другой стороны, она хочетъ настолько явнѣе посредствомъ своихъ приемовъ нормальное теченіе

ное приложение къ буддійской аскетикѣ и отсюда чрезвычайное разнообразіе его видовъ. Для буддистовъ созерцаніе служитъ всеобщимъ средствомъ для того, чтобы: а) возвысить его разумъ отъ матеріальнаго міра въ сокровенную таинственность міра духовнаго; б) освободить человѣческой духъ отъ страстей и условій матеріальнаго міра вообще и навсегда; и наконецъ для того, чтобы с) человѣкъ могъ получить и усвоить себѣ какіе-либо сверхъестественные дары. Созерцаніе предпринятое для того только, чтобы временно отдалить разумъ отъ предметовъ міра вещественнаго есть созерцаніе *низшее*; отличительную его особенность составляетъ то, что оно сопровождается видѣніями; цѣль его освобожденіе человѣка отъ нравственныхъ недостатковъ. Созерцаніе взятое какъ средство для двухъ послѣднихъ цѣлей, то-есть, для полнаго освобожденія духа отъ матеріи и для приобрѣтенія чувственныхъ силъ, есть созерцаніе *высшее* и характеристическую особенность его составляетъ то, что, не сопровождаясь никакими

психо-физиологической жизни, поставить ее въ такіа исключительна условія, что въ ней открывается широкій просторъ для всякихъ психо-патологическихъ явленій (магнетическаго сна, галлюцинацій, и т. д.). *Олденбергъ* (Будда, и проч., стр. 247—248, ср. *оригиналь*, 3-е изд., стр. 363—4) справедливо пишетъ по этому поводу слѣдующее: „Подробное описаніе душевнаго состоянія (достигаемаго путемъ *дьян* и *самади*), хотя схоластическія разсужденія о неопредѣленныхъ или воображаемыхъ психологическихъ категоріяхъ очень портятъ реальность описываемой картины, не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ этомъ состояніи кромѣ аффектовъ, возможныхъ и для здороваго ума, дѣло не обходилось и безъ явленій патологическихъ. Условій для этихъ патологическихъ явленій было много. У людей оторванныхъ силою религіозной идеи отъ всѣхъ нормальныхъ условій домашней и общественной жизни, въ соединеніи съ чрезмѣрнымъ возбужденіемъ нервной системы, истощаемою напряженною умственною дѣятельностію, они должны были вызывать предрасположеніе къ такимъ болѣзненнымъ явленіямъ. Въ священныя текстахъ часто упоминается о галлюцинаціяхъ слуха и зрѣнія, о „небесныхъ формахъ“ и „небесныхъ звукахъ“. Разсказывается что Будда въ то время когда стремился къ просвѣщенію, видѣлъ „свѣтъ и появленіе формъ“ или одинъ свѣтъ и одніи формы. Можно полагать, что явленіе боговъ и искусства, о которыхъ довольно часто упоминается въ священныя текстахъ, были именно такими галлюцинаціями“. На этой-то патологической почвѣ и развилась знаменитая буддійская теорія *четырехъ безконечныхъ чувствованій* или *четырехъ безконечныхъ состояній* (ласковость, доброта, живой интересъ и равнодушіе), на которыя такъ часто указывали, какъ на одно изъ выгодныхъ отличій Буддизма, его защитники. Ср. Герасимовъ. О связи этихъ чувствованій съ патолого-экстатическими состояніями достигаемыми чрезъ *самади* см. у *Edmund Hardy*, op. cit., 70.

видѣніями, оно состоитъ изъ однихъ отвлеченныхъ умопредставленій.

«По формѣ созерцаніе состоитъ изъ *самади*, изъ глубокихъ внутреннихъ самопогруженій. Яснѣе сказать, подъ именемъ самади буддисты разумѣютъ или непоколебимое утвержденіе мысли на одномъ какомъ-нибудь предметѣ, или же опять-таки сосредоточенное въ самомъ себѣ состояніе духа восторженнаго какими-либо представленіями. Понятно отсюда что, смотря по качеству созерцанія, и самади бываютъ различны. Въ низшемъ созерцаніи, въ силу того что оно преслѣдуетъ только частныя цѣли, самади являются отрывочными и отдѣльными; въ созерцаніи высшемъ, имѣющемъ цѣлью вознести духъ человѣка до безконечнаго совершенства, самади образуютъ собою какъ бы постепенную лѣстницу. Въ сложности всѣ эти самади составляютъ рядъ отрѣшеній отъ условій *трезъ міровъ*, на которые буддисты раздѣляютъ вселенную, то-есть: 1) отъ міра вождельній, 2) міра прославленныхъ формъ и 3) міра невещественнаго.

«Для искорененія страстныхъ пожеланій и вождельнія къ предметамъ оргилана (чувственный міръ, потокъ самсары) наставникъ предлагаетъ буддисту-подвижнику созерцаніе нечистоты и скелетовъ. Обративъ себя въ скелетъ, онъ такимъ же образомъ превращаетъ въ скелеты всѣ существа, населяющія вселенную. Подвижникъ ясно видитъ, какъ всѣ они, по дѣйствию его воли, отрѣшаются отъ своей верхней оболочки, тѣла, мяса, крови, нервовъ, жилъ, словомъ, отъ всего матеріальнаго и образуютъ передъ нимъ массу безобразныхъ костей. Сильныя душевныя потрясенія испытываемыя созерцателемъ при этихъ видѣніяхъ, равно какъ попеременные чувства отвращенія и страха, служатъ для него спасительнымъ врачеваніемъ противъ чувственныхъ и мірскихъ привязанностей. Для освобожденія отъ умственного омраченія наставникъ предлагаетъ созерцающему самади видѣнія Будды. Созерцатель предварительно своего подвига въ продолженіе семи дней представляетъ себѣ живо и раздѣльно образъ Будды во всемъ его величіи и красотѣ. Запечатлѣвши въ своемъ воображеніи этотъ образъ, онъ уединяется въ своей кельѣ и закрывъ глаза сосредоточиваетъ на немъ свои мысли. Потомъ онъ утверждаетъ свою мысль исключительно на своемъ лбу, и вскорѣ изъ лба его начинаютъ выходить будды одинъ за другимъ. При дальнѣйшемъ сознаніи изъ всѣхъ поръ тѣла подвижника выходятъ падмы съ буддами и наполняютъ собою все воздушное пространство въ

видѣ безконечной гирлянды и ожерелья и потому всѣ они возвращаются въ созерцателя.

«Созерцанія, возводяція по ученію Буддизма на высоту полнаго духовнаго совершенства, имѣють особый характеръ: они состоятъ изъ однихъ умопредставленій и постепенно очищаютъ душу ото всѣхъ формъ и условій существованія. Высшія созерцанія соотвѣтствуютъ двумъ высшимъ мірамъ буддійской космологіи, состоящимъ вмѣстѣ изъ восьми небесъ. Въ этомъ отношеніи самыя самади, входяція въ составъ высшихъ созерцаній, представляютъ собою неразрывную систему, называемую *восемью отрѣшеніями*, восемью переходами, или наконецъ восемью самопогруженіями. Первые четыре отрѣшенія или перехода соотвѣтствуютъ міру прославленныхъ формъ, въ которомъ, по экзотерическому ученію Буддизма, перерождаются люди за обыкновенныя добродѣтели. Пслѣднія четыре ступени соотвѣтствуютъ міру невещественному.

«Вступленіе подвижника въ первое небо міра лучезарныхъ (прославленныхъ) формъ обнаруживается тѣмъ, что тѣло его внезапно просвѣщается. Этотъ внезапный переходъ производитъ въ душѣ созерцателя сильное потрясеніе. Онъ разсматриваетъ новую для него сферу, чуждую малѣйшей наклонности къ вождельніямъ, и прославленную форму своего тѣла. На этой степени созерцающей можетъ (будто бы) дѣлать опыты могущества самади и силою ея иривращать все безпредѣльное пространство въ разные цвѣта, синій, желтый, красный, бѣлый, или же въ землю, воду, огонь и вѣтеръ. Но главное, что происходитъ въ душѣ подвижника на этой ступени, есть постоянное ощущеніе или воспріятіе впечатлѣній новаго міра и возрѣніе или дѣйствіе ума, возбужденное ощущеніемъ. На основаніи этихъ размысленій подвижникъ прекращаетъ дѣятельность своего ума и посредствомъ самопогруженія вступаетъ во второе небо міра лучезарныхъ формъ.

«Первый признакъ вступленія въ эту ступень созерцанія есть глубокое спокойствіе души, какъ слѣдствіе отрѣшенія отъ ощущенія и возрѣнія. Это спокойствіе души называется священнымъ безмолвіемъ или внутреннею чистотою. Но по мѣрѣ того какъ подвижникъ подчиняется вліянію этой новой сферы, онъ начинаетъ чувствовать восхищеніе, далеко превосходящее удовольствіе первой ступени. Хотя оно есть чувство безпримѣсное и чистое, но созерцатель не долженъ прилѣпляться къ нему, потому что всякая привязанность есть уже недостатокъ и обыкновенно оканчивается скорбью или страданіемъ. Восхищеніе на низшихъ сту-

пеяхъ созерцанія есть чувство грубое; поэтому подвижникъ слѣ-
дуетъ освободиться отъ этого чувства восхищенія и перейти на
третье небо.

«Сущность третьей ступени есть наслажденіе, но не то насла-
жденіе, которое служитъ удѣломъ для первой и второй степени,
а наслажденіе, если можно сказать, безъ удовольствія и восхи-
щенія. Очевидно, такъ какъ наслажденіе третьей ступени очень
высоко, то подвижникъ по необходимости напрягаетъ всѣ свои
душевные силы къ тому, чтобы сохранить его; но это-то самое и
ввергаетъ его въ волненіе, отчего наслажденіе дѣлается страда-
ніемъ. Поэтому созерцатель отвергаетъ его, какъ вещь времен-
ную, которую при томъ трудно сохранить, и ищетъ успокоенія
въ четвертомъ небѣ.

«При вступленіи въ четвертую ступень созерцанія, созерцающій
искореняетъ въ себѣ чувство радости и печали, наслажденія и
страданія и сохраняетъ свою душу въ совершенной простотѣ.
Отсюда отличительный признакъ этой ступени есть безстрастное
состояніе души, которая не сожалеетъ и даже не вспоминаетъ о
наслажденіяхъ низшихъ ступеней. Буддисты называютъ эту сту-
пень мѣстомъ неподвижности, мѣстомъ невозмущаемаго самопо-
груженія, мѣстомъ успокоенія. На этой высотѣ таинственной об-
ласти, на этой границѣ прославленныхъ формъ созерцатель уже
господствуетъ надъ всѣми силами природы: онъ видитъ все, что
происходитъ въ мірѣ; слышитъ всѣ рѣчи; знаетъ помысленія
существъ; вспоминаетъ прежнія перерожденія и можетъ непре-
пятственно обтекать вселенную; чувства его принимаютъ безпре-
дѣльную полноту. Такъ, когда онъ предается чувству любви, то
обнимаетъ ея весь міръ, друзей, враговъ, ближнихъ и дальнихъ,
простираетъ ее даже на всѣ движущіяся и летающія существа
во вселенной, до самыхъ незамѣтныхъ насѣкомыхъ. На этой же
ступени подвижникъ можетъ погружаться въ частныя самади,
имѣющія цѣлью большую или меньшую благотворительность су-
ществамъ. Таковы: самади крѣпости, самади величія, самади за-
кликанія, уничтожающая дѣйствіе яда и устраняющая физическія
бѣдствія, самади воскрешенія, самади возвращенія глухимъ слуха,
слѣпымъ зрѣнія и нѣмымъ дара слова и др.

«Но какъ ни высоко совершенство, достигаемое созерцателемъ
на четвертой ступени созерцанія, оно не составляетъ собой грани,
ибо за нимъ слѣдуетъ еще цѣлая область міра неведественнаго.
Міръ этотъ, подобно міру лучезарныхъ формъ, состоитъ изъ четы-

рехъ небесъ, а въ созерцаніи изъ четырехъ самади. Первое небо называется областью безпредѣльной *пустоты*, второе областью безпредѣльнаго *отдѣлія*, третье областью *небытія* и, наконецъ, четвертое областью *отрицанія мышленія и немышленія*.

«*Самоди пустоты* подвижникъ достигаетъ слѣдующими размышленіями: все, что имѣетъ форму, временно, не самобытно, ничтожно и причиняетъ только страданія. Если подвергнуть анализу формы, раздѣливъ ихъ на основныя и тоже дѣлимыя части, мы не увидимъ въ результатѣ ровно ничего. Возьмемъ для примѣра одну часть человѣческаго тѣла, именно органъ зрѣнія. Глазъ состоитъ изъ десяти элементовъ: четырехъ грубыхъ стихій,—земли, воды, огня и вѣтра,—и четырехъ тонкихъ стихій,—цвѣта, запаха, вкуса и осязанія тѣла и, наконецъ, изъ черныхъ и бѣлыхъ кружковъ. Если же глазъ раздѣлить на эти составныя части, то очевидно глаза не будетъ существовать. При томъ мы называемъ глазомъ то, что можетъ видѣть предметы, но если нѣтъ предметовъ, то нѣтъ и зрѣнія. Такимъ образомъ, все подвергается дѣленію и оказывается пустотою.

«Уничтоживъ формы, созерцатель приходитъ къ убѣжденію, что формы суть волненіе, а пустота — спокойствіе. Всѣ мысли его послѣ этого сосредоточиваются на пустотѣ. Въ результатѣ душа его совершенно отторгается отъ представленія формъ и свободно рѣшетъ по неизмѣримому и безпредѣльному пространству, подобно птицѣ (здѣсь зарожденіе отвлеченной идеи пространства). Съ другой стороны, *сила отдѣлія* мало-по-малу яснѣетъ, расширяется и обнимаетъ собой прошедшее, настоящее и будущее.

«Далѣе созерцающей познаетъ, что сила вѣдѣнія есть призракъ, потому что, завися отъ постороннихъ предметовъ, она вмѣстѣ съ ними является и вмѣстѣ съ ними исчезаетъ. Итакъ, все обманъ, слѣдовательно *небытіе*. Въ небытіи повтому должно скрываться успокоеніе. Съ этой-то мыслью созерцатель погружается въ *самоди небытія*, то-есть, *состояніе внѣ условій пространства и времени*.

«Однако въ созерцателѣ все еще есть дѣйствіе души. Что же такое это дѣйствіе? Убѣжденіе въ небытіи, противоположное убѣжденію въ бытіи, господствующему во всѣхъ низшихъ областяхъ. Убѣжденіе въ небытіи есть исключительный и слѣдовательно превратный взглядъ, за которымъ слѣдуетъ пристрастіе къ этому убѣжденію; за пристрастіемъ слѣдуетъ омраченіе ума, а далѣе перерожденіе. Поэтому, подвижникъ отвергаетъ область небытія и

возносится въ самую высшую во всѣхъ трехъ мірахъ область, въ которой, по выраженію буддистовъ, нѣтъ ни мысленія, ни немысленія, — состояніе чисто отрицательное и заключающее въ себѣ идею разумнаго покоя. Но эта идея такъ неопредѣленна по своему отрицательному свойству, что скорѣе можетъ быть переходною областью или связью предшествующей области съ конечнымъ отрѣшеніемъ отъ міра».

Описанная г. Позднѣвымъ, въ только что приведенныхъ словахъ техника восхожденія къ состоянію самопогруженнаго созерцанія можетъ быть названа *естественною*, такъ какъ она сосредоточиваетъ вниманіе буддиста - подвижника на предметахъ, составляющихъ обычный кругъ его размышленій и интересовъ. Но отъ нея можно отличать технику, такъ сказать, *искусственную*, приковывающую вниманіе буддиста къ какимъ - нибудь нарочито съ этою цѣлію придуманнымъ предметамъ, имѣющимъ условное или символическое значеніе¹⁹.

Здѣсь, въ технику искусственной, также множество формъ и приемовъ. Прежде всего очень распространена въ Буддизмѣ механическая рецитация (бормотаніе) различныхъ каббалистическихъ *абракадабръ*, стихотворныхъ и прозаичныхъ. Къ этому присоединяется техника вдыханія и выдыханія съ задержками, удлинненіями и ускореніями, и другими экспериментами всякаго рода, а также счисленіе ихъ. Но самый распространенный приемъ состоитъ въ фиксаціи вниманія на такъ - называемыхъ «универсальныхъ» или «космическихъ» кругахъ. Круги эти различаются какъ по матеріалу, изъ котораго состоятъ (глиняные, водяные, огненные, вѣтряные и воздушные), такъ и по цвѣту (синіе, желтые, бѣлые, красные).

Изготовивъ себѣ изъ земли или глины кружокъ, буддистъ-подвижникъ (таковъ первый приемъ) ставитъ кружокъ недалеко отъ себя на подставкѣ и, усѣвшись по всѣмъ правиламъ, какія на сей предметъ существуютъ, вперяетъ въ него неподвижно-пристальный взоръ. При этомъ онъ размышляетъ о томъ, что и его собственное тѣло состоитъ изъ того же вещества, какъ этотъ кружокъ... И такъ до тѣхъ поръ пока не начнетъ видѣть кружокъ

¹⁹ Мы не ставимъ конечно настаивать на точности выраженій: техника «естественная» и «искусственная», ибо вѣдь всякая вообще техника, по самому понятію о ней, *искусственна*. Но эти выраженія, на нашъ взглядъ, все же могутъ имѣть въкоторое оправданіе, ибо они достаточно ясно намѣчаютъ основное различіе двухъ группъ *дьяна* и *самеди*.

одинаково и закрытыми глазами и открытыми. Тогда онъ впадаетъ въ состояніе, подобное гипнозу или магнетическому сну. Такого же характера и второй опытъ. Буддистъ-подвижникъ берётъ въ круглый сосудъ воду (лучше всего дождевую, а за не достаткомъ ея рѣчную или колодезную) и, поставивъ сосудъ передъ собою, неподвижно-пристально смотритъ въ него съ мыслью о водянистыхъ или влажныхъ элементахъ собственнаго тѣла опять-таки до погруженія въ состояніе безсознательности, до магнетическаго сна. Тоже и съ огненными кругами, вѣтранными и воздушными: проходящій самади подвижникъ продѣлываетъ отверстіе въ стѣнѣ или за неимѣніемъ ея въ циновкѣ, которою отдѣленъ отъ стихій, и наблюдая вспыхиваніе огня или свистъ вѣтра размышляетъ, опять-таки до потери сознанія, до одуренія, все о томъ же, что-де и и въ его тѣлѣ есть элементы тѣхъ же стихій столь же непостоянныя и ничтожныя... И вотъ этими-то приѣмами буддистъ долженъ достигать отрѣшенія отъ всего преходящаго, а за тѣмъ даже и дара чудотворенія ²⁰.

Всматриваясь въ изложенное нами буддійское ученіе о самоуглубленіи, нетрудно замѣтить, что оно имѣетъ цѣль не предметную, но чисто-формальную. Оно не хочетъ возвести буддиста къ какой либо *опредѣленной* истинѣ, но хочетъ лишь поставить его внѣ вліяній со стороны чувственности, служащихъ препятствіями на пути восхожденія къ истинѣ и совершенству. По справедливому замѣчанію Керна ²¹, даже, наиримѣръ, размышленія о бренности собственнаго тѣлеснаго состава или насколько можно живое воображеніе трупа въ его обезображенномъ, зловонномъ, источенномъ червями, состояніи (одна изъ наиболѣе обычныхъ «самади»), имѣетъ значеніе не напоминанія о смерти (*memento mori*), но скорѣе значеніе, такъ-сказать, медицинско-профилактическое,—какъ энергично дѣйствующее средство укрѣпить нервы. Такимъ образомъ, выработка привычки къ самоуглубленію имѣетъ лишь значеніе переходное: она лежитъ на границѣ между практическими обязанностями Буддиста, опредѣляемыми справедливостію, и другими высшими, требующими отъ него мудрости.

²⁰ Kern, Der Buddhismus, etc., Ss. 501—516. Человѣкъ, достигшій высшихъ ступеней самоуглубленія, по буддійскому ученію, получаетъ способность испускать изъ себя свою духовною силу въ видѣ какъ бы тонкой жидкости и направлять ее на тотъ предметъ, который хочетъ подчинить своей чрезвычайной власти (укротить животное, собрать или разсѣять тучи и т. д.).

²¹ Kern, *ibid.* S. 512—513.

IV.

Третья (высшая) ступень буддйского «пути ко спасенію»: мудрость.

Чтобы достигнуть великой цѣли жизни, нирваны, недостаточно, по буддйскому ученію, ни добродѣтелей справедливости, ни свободы отъ условій чувственно-пространственнаго существованія или «чистоты», къ которой возводитъ самоуглубленіе. Къ этимъ двумъ *низшимъ* ступенямъ совершенства должна присоединиться третья, высшая, мудрость, то-есть, познаніе «четырёхъ благородныхъ истинъ», освобождающихъ отъ заблужденій и ставящихъ человѣка, въ отношеніи къ міровому «закону», закону страданій, въ такое положеніе, при которомъ этотъ «законъ» уже не можетъ дѣйствовать на него и принять ему страданія. Такимъ образомъ, мудрость есть вѣнецъ другихъ добродѣтелей, добродѣтелей справедливости и самоуглубленія, и особенно къ послѣднему стоитъ въ столь тѣсномъ отношеніи, что составляетъ какъ бы его другую сторону,— выражаетъ, такъ сказать, «разумъ» техники самоуглубленія. «Гдѣ нѣтъ самоуглубленія, тамъ нѣтъ и мудрости», говоритъ текстъ, «и гдѣ нѣтъ мудрости, тамъ нѣтъ и самоуглубленія; въ комъ живутъ самоуглубленіе и мудрость, тотъ воистину близокъ къ нирванѣ»²². Съ другой стороны, мудрость стоитъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи и къ справедливости, хотя и не столь непосредственнымъ и тѣснымъ, какъ къ добродѣтелямъ созерцательнаго самоуглубленія. Черезъ общеніе съ мудростію справедливость изъ внѣшней добродѣтели превращается во внутреннюю, какъ и наоборотъ, мудрость, чрезъ общеніе со справедливостію, становится дѣятельною и плодотворною. «Справедливостію проникнутая мудрость»,— читаемъ мы въ одномъ текстѣ²³,— «плодотворна и благодѣтельна; мудростію проникнутая душа становится совершенно свободною отъ всякаго зла: отъ зла пожеланій, отъ зла становленія (самсары перерожденій), отъ зла заблужденія и невѣдѣнія».

Въ чемъ же именно заключается эта, столь восхваляемая въ буддйскихъ памятникахъ, мудрость?

²² *Dhamapada*, 372, по перев. *Олденберга* (оригиналь, 3-е изд., стр. 368). У г. *Герасимова* (Путь къ истинѣ, стр. 93—94) опять не совсѣмъ точно: слишкомъ витиевато.

²³ *Mahāparinibbāna-Sutta* цит. у *Hardy*. *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken* 70.

Мудрость, которой училъ Гаутама-Будда «изъ состраданія къ міру, на благо, пользу и счастье боговъ и людей», слагается изъ двухъ элементовъ: положительнаго и отрицательнаго. Положительный элементъ исчерпывается предписаніями, извѣстными на характерномъ языкѣ буддистовъ подъ именемъ «семи перловъ закона». Отрицательный элементъ сводится къ ученію о «десяти узлахъ» или десяти «грѣхахъ».

Ученіе о «семи перлахъ закона» есть схематическая рекапитуляція всего положительнаго, что содержитъ въ себѣ буддійская нравственность на всѣхъ трехъ ступеняхъ. Однако, именно здѣсь слѣдуетъ относиться къ *формуль* текста съ тою особенною осторожностію и критикою, о которыхъ мы говорили выше, въ началѣ настоящаго этюда. Если, въ самомъ дѣлѣ, шаткіе термины буддійскаго ученія о «семи перлахъ закона» мы будемъ брать въ широкомъ смыслѣ, независимо отъ общихъ предпосылокъ буддійскаго вѣроученія, сообщающаго имъ специфическій характеръ, то буддійская этика, формулированная въ схемѣ «семи перловъ», предстанетъ передъ нами въ такомъ свѣтѣ, который вполне объяснитъ довольно распространенное преклоненіе предъ нею, какъ моралью будто бы «универсальною». Если же, напротивъ, какъ дѣлаютъ это наиболѣе осторожные и критически настроенные изслѣдователи Буддизма, съ терминами формулы мы будемъ соединять специфически-буддійскій смыслъ, опредѣляемый общими началами Буддизма, тогда ученіе о «семи перлахъ» станетъ именно въ ту перспективу, найдетъ въ ряду типовъ нравственности, выработанныхъ человѣчествомъ именно то мѣсто, которое ей и принадлежитъ по праву, то-есть, опредѣлится передъ нами, какъ разновидность *независимой морали*, носящая на себѣ несомнѣнную печать своей односторонности и ограниченности, не позволяющихъ классифицировать ее какъ мораль «универсальную» или общечеловѣческую.

Формула о «семи перлахъ закона», какъ она излагается въ канонической *Магатариниббана-Суттл*²⁴, читается такъ:

«Истины которыя я (Будда) постигъ и открылъ вамъ и которыя, узнавъ ихъ, вы должны осуществить и распространить широко, чтобы чистая религія могла долго пребывать,—открылъ изъ состраданія къ міру, на благо, пользу и счастье боговъ и людей,—суть слѣдующія: 1) четыре глубокія размышленія (о не-

²⁴ *Mahāparimibbana-Sutta*, III, 65, см. у Келлога, 224 и слѣд.

чистотѣ тѣла, объ ощущеніяхъ и злѣ изъ нихъ протекающемъ, о непостоянствѣ мыслей и, наконецъ, о разумѣ и характерѣ). 2) Четырехчленная великая борьба противъ грѣха. 3) Четыре пути къ святости. 4) Пять нравственныхъ силъ (вѣра, энергія, мысль, созерцаніе или самоуглубленіе и мудрость). 5) Пять органовъ духовнаго чувства (тѣ же что и нравственныя силы). 6) Семь родовъ мудрости (изъ нихъ три, энергія, мысль и созерцаніе или самоуглубленіе, уже указаны въ категоріи «силъ», а четыре прибавлены вновь: изслѣдованіе писанія, радость, покой и невозмутимость духа). 7) Славный (благородный) восьмичленный путь (правыя: вѣра, рѣшимость, слово, дѣло, жизнь, стремленіе, мысль и созерцательное самопогруженіе)»).

Всматриваясь въ эту схему, трудно не замѣтить, что она носитъ насквозь формальный характеръ, такъ какъ выставлемыя ею требованія *соотвѣтствуютъ безусловно со всякою* системою морали. Какая же, въ самомъ дѣлѣ, этика не требуетъ размышленій, борьбы со «грѣхомъ», энергіи, вѣры, мудрости и т. д.? Даже самая примитивная этика, этика народовъ некультурныхъ, и та въ данномъ отношеніи выставляетъ,—конечно, въ элементарной формѣ,—рядъ требованій о подчиненіи индивидуума чему-то сверхъиндивидуальному, что принимается только на вѣру и свободно ставится предъ сознаніемъ индивидуума «энергично» его личнаго утвержденія, идущаго параллельно съ самоутвержденіемъ. Дѣло не въ томъ, конечно, чтобы размышлять, вѣрить, созерцать, углубляться и т. д., а въ томъ, о чемъ слѣдуетъ размышлять, *во что* слѣдуетъ вѣрить, *что* считать «грѣхомъ» и *что* дѣломъ, словомъ, жизнью и т. д. «правыми», справедливыми, должными. Говоря иначе, дѣло не въ формальныхъ требованіяхъ или, по крайней мѣрѣ, не въ нихъ только, но и въ содержаніи этихъ требованій. И вотъ если мы раскроемъ смыслъ этихъ требованій по началамъ Буддизма, то окажется что «правова» и «святость», рекомендуемая Буддизмомъ своимъ исповѣдникамъ, очень и очень условны, а нѣкоторые изъ его «грѣховъ», наоборотъ, такъ сказать, безгрѣшны.

Условность буддійской «правова» и «святости» яснѣе всего видна именно въ ученіи Буддизма о «грѣхахъ», борьбу съ которыми рекомендуетъ второй «перлъ закона». Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ уже, что категорія грѣха, особенно важная при анализѣ нравственнаго сознанія, говоря строго, отсутствуетъ въ Буддизмѣ или, точнѣе, подмѣнена въ немъ другою, лишенною собствен-

но этического характера: грѣхи для буддиста суть не что иное какъ тѣ «узъ» или «оковы» (*klesa*), которыя держатъ буддиста *въ жизни*, ео *ipso* причиняя ему страданіе. Говоря иначе, грѣхъ для буддиста это не нравственная вина, не оскорбленіе Высшей Воли (ибо таковой совсѣмъ и не признаетъ Буддизмъ) чрезъ попраніе установленныхъ Ею законовъ *должно* существованія и жизни, но просто самый фактъ жизни, со всѣми тѣми потребностями, инстинктами и т. д., изъ которыхъ она складывается, а также и та «ложная» *теорія* дѣйствительности въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ этихъ словъ, которая, удерживая человѣка въ «узыхъ» невѣдѣнія, влечетъ за собою величайшее, съ буддійской точки зрѣнія, бѣдствіе, — продолженіе жизни ²⁵.

Каковы же именно эти грѣхи, борьбу съ которыми рекомендуютъ Буддизмъ?

Это, во-первыхъ, самообольщеніе относительно реальности собственного я или, что тоже, вѣра въ существованіе души, какъ реальнаго и самостоятельнаго начала духовной жизни человѣка. Это, во-вторыхъ, сомнѣніе въ истинности ученія Буддизма (то-есть, четырехъ благородныхъ истинъ). Это, въ-третьихъ, надежда на значеніе выполненія обрядовой стороны религіи въ дѣлѣ спасенія, какъ это ошибочно-де думаютъ «еретики»-браманисты. Это, наконецъ, — грѣхи шестой и седьмой, — привязанность къ жизни настоящей, земной, точно такъ же какъ и будущей, загробной. Итакъ, грѣхъ думать будто я дѣйствительно существую. Грѣхъ дорожить жизнью и надѣяться на ея продолженіе или его желать. Грѣхъ вѣровать въ дѣйствительность религіозныхъ установленій и «дѣлъ закона» для спасенія... Зна-

²⁵ Существуетъ, по буддійскому ученію, пять основныхъ „грѣховъ“ или „узъ“ (*klesa*), которыя держатъ человѣка въ потокѣ самсары: 1) невѣдѣніе; 2) чувство или сознаніе индивидуальности; 3) склонности или привязанности (включая и любовь); 4) ненависть (отвращеніе); 5) инстинктъ жизни (приверженность къ ней). *Kern*, 472—473. Впрочемъ, наклонный къ схематизаціи и рубрицистикѣ Буддизмъ даетъ иногда и другіе перечни „грѣховъ“, которые въ другихъ случаяхъ онъ опредѣляетъ, какъ *врата* для зла, а именно: 1) *три грѣха мысли* (алчность, злоба и сомнѣніе); 2) *четыре грѣха слова* (ложь, клевета, брань, проклятіе); 3) *три грѣха дѣла* (убійство, воровство, нарушеніе цѣломудрія). *Edmund Hardy*, *op. cit.*, 66. Очевидно, этотъ послѣдній перечень составляетъ отрицательную параллель десяти заповѣдямъ справедливости (о которыхъ рѣчь была выше), тогда какъ выше приведенный перечень (пять *klesa's*) беретъ дѣло независимо отъ этого ихъ отношенія къ добродѣтелямъ справедливости, по существу или въ привидѣніи.

читать, не грѣхъ, но путь «правый» и «святой», играть свою жизнь и вообще жить такъ, какъ-будто бы тамъ ничего не было, какъ нѣтъ ничего существеннаго, никакой дѣйствительной реальности и здѣсь, «въ мѣръ призраковъ и иллюзій». Когда Буддизмъ указываетъ на чувственность (или страстность), на ненависть, гордость, самооправданіе и невѣжество,—грѣхи четвертый, пятый, восьмой, девятый и десятый,—какъ на «узъ», препятствующія идти путемъ «правымъ» и «святымъ», тогда нельзя не отдать ему должнаго, такъ какъ это дѣйствительно «грѣхи», выраженіе общечеловѣческаго сознанія о жизни недолгой. Но когда, для искорененія этихъ дѣйствительныхъ грѣховъ, онъ рекомендуетъ бѣжать грѣховъ мнимыхъ, когда,—чтобы съ корнемъ вырвать страсти, ненависть, гордость, самооправданіе и невѣжество,—онъ рекомендуетъ вырвать у себя самую жизнь, настоящую и будущую, тогда нельзя не дивиться паразитическому ослѣпленію этого жизневраждебнаго изувѣрства ¹⁶.

Окидывая, съ достигнутой нами точки зрѣнія, общимъ взглядомъ весь составъ буддійской этики и рассматривая ее въ ея источникахъ и въ связи съ общими началами Буддизма, мы можемъ изложить Буддійское ученіе о спасеніи въ слѣдующей краткой формѣ,—для наглядности и раздѣльности въ вопросахъ и отвѣтахъ:

Отъ чего Буддизмъ хочетъ спасти своихъ послѣдователей?

Отъ зла, но не нравственнаго зла или грѣха, а отъ зла физическаго или, точнѣе, метафизическаго, отъ страданій, и такъ какъ страданія неразлучны съ нашею жизнью, то въ извѣстномъ смыслѣ и отъ самой жизни.

¹⁶ *Edmund Hardy* (op. cit., S. 64) называетъ этику Буддизма *этикой апатии и атаксии* (völlige Apathie und Ataxie soll Seelenzustand sein), въ чемъ съ нимъ согласенъ и *Ольденбергъ*, съ особеннымъ удареніемъ отмѣчающій *холодное безстрастіе* Буддійскаго „мудреца“ (Будда etc., русск. пер., стр. 234). Но принимая во вниманіе *жизневраждебный характеръ* требованій, которымъ отличаются особенно *вторая и третья* ступени Буддійскаго „пути во спасенію“, по всей справедливости можно было бы сказать гораздо сильнѣе и строже.—*Die buddhistische Selbsterkenntnis führt.. nur zur Selbstquälerei... Es ist alles Zwang und äussere Dressur*, справедливо пишетъ *Robert Falke*, op. cit., II, 195. И еще: *Die Persönlichkeit soll sich nicht entwickeln, nicht die Welt beherrschen, sondern sich selbst und ihr entsagen. Das Ziel ist also kein sittlich-lebendiges, sondern ein totes und tötendes...* Едва ли можно признать этотъ приговоръ хоть сколько-нибудь преувеличеннымъ, если мы примемъ во вниманіе рѣзко жизневраждебный характеръ многихъ требованій буддійской этики.

Къ какой конечной *цѣли* или къ какому верховному благу долженъ привести буддиста этотъ «путь ко спасенію»?

Къ нирванѣ, то-есть (по эсotericическому ученію), къ совершенному угашенію не только сознательности или индивидуальности, но самой жизни, самаго бытія, въ какомъ бы то ни было смыслѣ.

Въ чемъ состоитъ самый «путь ко спасенію», путь «правый» и «святой»?

Въ выполненіи того, что ведетъ къ нирванѣ, то-есть, въ медленномъ самоосвобожденіи себя ото всего конкретнаго и живого, въ медленномъ духовномъ умерщвленіи, чтобы чрезъ то сдѣлать возможнымъ переходъ въ пустоту чисто абстрактнаго существованія: это и есть буддійскій «правый» или «святой» путь ко спасенію,—правый (справедливый) потому, что онъ будто бы вполне соответствуетъ условіямъ нашего существованія въ этомъ мірѣ и нашему конечному назначенію, «святой» потому, что онъ, и онъ одинъ только, освобождаетъ будто бы человѣка изъ узъ «грѣха».

Какія наконецъ средства даетъ своимъ послѣдователямъ Буддизмъ, чтобы имъ по силамъ было идти этимъ «правымъ» и «святымъ» путемъ, долженствующимъ освободить отъ «узъ» грѣха и ввести въ абстрактно-пустынные обители нирваны?

Это, во-первыхъ, усилія личнаго я (этика Буддизма, какъ мы знаемъ, по существу автономна) и, во-вторыхъ, та удивительная техника «спекулятивной магіи», по выраженію Керна²⁷, которая должна восполнить недостатокъ свободныхъ и сознательныхъ усилій личной воли въ буддистѣ искусственно-механическимъ подъемомъ его духовной энергіи, или, что въ сущности для Буддизма то же,—такъ какъ энергія здѣсь разумѣется, такъ сказать, отрицательная,—искусственнымъ предвареніемъ нирваны, чрезъ погруженіе еще при жизни подвижника въ состояніе магнетическо-экстатическаго сна.

Таковъ въ существенныхъ моментахъ смыслъ буддійскаго ученія о «пути ко спасенію» или о четвертой «благородной истинѣ». Нельзя не поражаться, при сопоставленіи введенныхъ въ это ученіе понятій, глубокимъ, роковымъ, трагичнымъ, ихъ взаимно-противорѣчіемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, Буддизмъ хочетъ спасти человѣка отъ стра-

²⁷ Kern, Der Buddhismus etc., S. 516.

даній жизни (ибо *это* именно, какъ мы знаемъ, для него грѣхъ, совершенный, если и не въ *этой*, то во всякомъ случаѣ въ *той* жизни) и для этой цѣли рекомендуетъ ему еще большія страданія, насильственное подавленіе въ себѣ всего, чѣмъ дорога и отрадна жизнь, всего что сообщаетъ ей красоту; поэзію и значительность, съ конечною перспективою совершеннаго уничтоженія, то-есть погруженія въ нирвану.

Онъ рекомендуетъ борьбу съ «грѣхомъ», то-есть, привязанностью къ жизни съ ея обобщеніями, чтобы стать выше ихъ, и въ то же время объявляетъ «грѣхомъ» самую мысль о томъ, будто я есмь подлинная реальность, самостоятельная и свободная, которая можетъ начинать изъ себя рядъ дѣйствій, стоять за себя и бороться.

Онъ хочетъ исполнить своего послѣдователя добродѣтелью, мудростью и радованіемъ и въ то же время, приемами своей убійственной «спекулятивной магіи», превращаетъ его въ какой-то невмѣняемый (потому что несвободный и бессознательный) объектъ для психо-патологическихъ экспериментовъ...

Какой трагизмъ звучитъ въ этихъ сопоставленіяхъ, въ этой глубоко прочувствованной потребности спасенія, при ясномъ, хотя и замаскированномъ нагроможденными одно на другое предписаніями, сознаніи безсилія спастись собственными силами, къ которымъ не приходится, ибо и не можетъ придти, помощь свыше!...

Несостоятельная въ своихъ основаніяхъ, потому что внутренне противорѣчивая, этика Буддизма изобличаетъ себя и своими слѣдствіями, потому что не только совершенно бесплодна, но и жизневраждебна. Часто указываютъ на «универсальный» характеръ буддійской этики, на буддійскую проповѣдь состраданія ко всѣмъ и ко всему, на ученіе о братствѣ, разрушившее кастовую обособленность и вражду и т. д. Не отрицаемъ. Въ Буддизмѣ дѣйствительно ясное, чѣмъ въ какой-либо изъ религій Индіи, выразилось сознаніе постулятивной всеобщности требованій нравственнаго сознанія, особенно требованій, опредѣляющихъ наше отношеніе къ другимъ людямъ. И тѣмъ не менѣе мы уже и заранѣе должны сдѣлать очень существенныя ограниченія въ этихъ попыткахъ поставить «объективную» этику Буддизма на исключительную высоту. Въ самомъ дѣлѣ, какое положительное значеніе, въ качествѣ социализующей, исторической или культурной силы, можетъ имѣть этика, которая требуетъ отъ человѣка лишь *отрицательныхъ добродѣтелей недѣланія*, которая не только не рекомендуетъ ему

трудиться надъ развитіемъ и усовершенствованіемъ своихъ духовныхъ силъ, сообразно природѣ каждой, но требуетъ атрофіи, мортификаціи, угашенія и т. д.? Что положительнаго можетъ внести въ жизнь этика, которая семейные союзы развѣ лишь *терпитъ*, обставляя ихъ поэтому всевозможными, въ корнѣ подтачивающими ихъ нормальную жизнь, ограниченіями, которая въ дѣлахъ внѣшней политики, въ вопросахъ національнаго самосохраненія, предпочитаетъ пассивность всякимъ активнымъ начинаніямъ, которая даже и въ вопросахъ религіи, если и держится терпимости (хотя не скупится и на преслѣдованіе «ересей»), то единственно потому, что въ сущности ко всѣмъ вѣрованіямъ довольно равнодушна? Какое положительно-созидающее дѣйствіе можетъ имѣть этика насквозь проникнутая призывами къ ничтожеству нирваны? Пусть не только всѣ люди, но даже и всѣ живыя существа братья. Но это—«братья въ ничтожествѣ». А братство въ ничтожествѣ, не есть ли оно лишь карикатура подлиннаго братства, покоящагося на положительныхъ, этико-соціальныхъ, историко-культурныхъ и истинно-религіозныхъ обязанностяхъ, возглавляемыхъ въ ученіи о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ, къ Которому зоветь и которое проповѣдуетъ Христіанство?..

Не безъ основанія, поэтому, наиболѣе осторожные и вдумчивые изслѣдователи буддійской этики, въ числѣ соображеній, направленныхъ противъ односторонняго возвышенія этики Буддизма, указываютъ и на тѣ печальныя паратическіе плоды, которые повсюду даютъ себя чувствовать въ странахъ господствующаго Буддизма ²⁸.

Изложимъ теперь результатъ нашего предыдущаго анализа буддійской этики въ нѣсколькихъ общихъ тезисахъ:

1. Этика Буддизма по существу автономна: она насквозь проникнута мыслью о самозаконности и самодостаточности человѣка въ дѣлѣ «спасенія». Такъ какъ, однако, Буддизмъ, въ области этики, предъявляетъ человѣку два радикально-противоположныя и взаимоисключающія требованія,—требованіе автономіи и требованіе вѣры въ призрачность я, то-есть, самого субъекта автономіи,—то очевидно, что его автономизмъ, взятый въ своемъ существѣ, распадается отъ внутренняго противорѣчія. Это сообщаетъ этикѣ Буддизма специфическій характеръ, превращая ее изъ этики

²⁸ Келлогъ, *op. cit.*, стр. 269—279; *Dahlmann*, *op. cit.*, 163—216; *Falke*, II, 208—210; *Körppen*, *op. cit.*, 479—486; *Ed. Hartmann*, *op. cit.*, 350—351 и др.

самодостаточной, какою хочет быть всякій автономизмъ, въ *этику безпомощности*.

2. Этика Буддизма по существу утилитарна. Она указываетъ, какъ на высшее благо, на освобожденіе человѣка отъ золь и страданій жизни, на вѣчный и блаженный покой нирваны. Однако, такъ какъ самое это «высшее благо», самъ этический идеаль Буддизма характера отрицательнаго,—то этотъ утилитаризмъ буддѣйской этики проникнуть глубокими пессимистическими мотивами и, въ сущности, (для эсотеритического пониманія) буддѣйская этика не есть этика дѣланія, хотя бы и утилитарнаго, не есть этика труда бодрого и жизнерадостнаго (оптимистическаго), но этика недѣланія радикально-пессимистичнаго и безнадежнаго, этика *квѣтистической резимьяции*.

3. Наконецъ, этика Буддизма на всѣхъ трехъ ступеняхъ,—какъ этика справедливости, самоуглубленія, «мудрости»,—есть этика беспочвенная и неплодная, являющаяся на практикѣ, въ жизни индивидуальной и общественной, скорѣе началомъ разложенія, чѣмъ началомъ созиданія: весьма развитая и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ высоко развитая въ смыслѣ постулатовъ (требованій: всеобщаго братства, сострадательности и т. д.), она совершенно ничтожна, потому что ложно направлена, и безсильна въ смыслѣ положительнаго начала или фактора жизни. Это есть *этика комности и застоя*.

Кризисъ атеистическаго оознанія Индіи.

По своему радикально-отрицательному характеру, Буддизмъ представляетъ во всемірной исторіи явленіе единственное и исключительное. Его философія жизни, какъ мы теперь знаемъ, насковозъ проникнута самымъ *безнадежнымъ пессимизмомъ*. Его метафизика насковозъ *нигилистична*. Его религія радикально *атеистична*. Наконецъ, его мораль есть типичнѣйшая форма морали *не-дѣланія*. По своему существу, Буддизмъ, такимъ образомъ, есть нѣчто аналогичное рѣшимости человѣка на самоубійство, — только рѣшимости не единичной, а коллективной. И недаромъ глубокомысленный Хомяковъ видѣлъ въ основѣ Буддизма не что иное, какъ *«гордость духа, ищущаго своей свободы въ самоумищенности»*¹.

Однако, таковъ лишь Буддизмъ *первоначальный* и то лишь въ своихъ исходныхъ точкахъ и своихъ стремленіяхъ. Въ своей дальнѣйшей исторіи Буддизмъ не устоялъ ни на своемъ пессимизмѣ, ни на своемъ нигилизмѣ, ни на своемъ атеизмѣ, ни на своей этикѣ недѣланія. И если, такимъ образомъ, Буддизмъ первоначальный мы можемъ сравнивать съ рѣшимостью человѣка на самоубійство, то Буддизмъ позднѣйшій, выдерживая ту-же аналогію, мы должны сравнить съ положеніемъ человѣка, у котораго не хватило рѣшимости на самоубійство.

Въ самомъ дѣлѣ, на мѣсто ученія первоначальнаго Буддизма о радикальной бессмысленности и безцѣльности жизни, полной неизбежныхъ золь и страданій, позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе о блаженствѣ нирваны, объ этомъ своего рода *раѣ*, хотя, по мѣткому опредѣленію Гартмана, раѣ *«атеистическомъ»*, какъ цѣли жизни, вносящей въ нее смыслъ.

¹ Полное собраніе сочиненій А. С. Хомякова, т. IV, стр. 177 (по изд. 1873 г.).

На мѣсто ученія о радикальномъ ничтожествѣ міра и въ его сущности (Ничто), и въ его явленіи (чистая видимость, иллюзія), позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе о необходимости всего существующаго, о неизбѣжномъ слѣдованіи однихъ реальныхъ процессовъ (карма, какъ бы мы ее ни истолковывали, и самсара) за другими.

На мѣсто первоначальнаго ученія о призрочности боговъ, надъ которыми былъ вознесенъ единственно реальный «самобогъ», Гаутама-Будда, позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе объ Ади-Буддѣ, олицетворенной божественной сущности, при чемъ всѣ будды, не исключая и Гаутамы, стали уже разсматриваться, какъ его воплощенія¹.

Наконецъ, на мѣсто первоначальной этики не-дѣланія, на мѣсто проповѣди бѣгства изъ жизни и самоумерщвления, позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе о дѣланіи, активномъ отношеніи къ себѣ самому и другимъ, объ универсальномъ милосердіи, сострадательности и даже любви, какъ началѣ этики хотя и извращенной.

¹ Въ извѣстномъ смыслѣ Буддизмъ, въ своей исторіи, представляетъ процессъ, обратный Браманизму. Въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ этотъ послѣдній, въ своей исторіи, пытается перейти отъ „*Единого безъ второго*“, то-есть отъ *Брамы-Атмана*, къ его воплощенію (*Ишвара, Сфота*, позднѣе *аватары*, см. ниже главу объ Индуизмѣ),—Буддизмъ, наоборотъ, хочетъ, въ своей исторіи, возвыситься отъ „человѣка-бога“ или „самобога“ къ подлинному Божеству. И если, по ученію первоначальнаго Буддизма, Гаутама Будда *заступаетъ мѣсто устраненнаго Божества*, то, по ученію Буддизма позднѣйшаго, онъ, какъ и весь вообще сонмъ буддъ, является *воплощеніемъ верховнаго буддійскаго божества, Ади-Будды*. Во всякомъ случаѣ, идея боговоплощенія отнюдь не чужда Буддизму (позднѣйшему). Въ дѣломъ, Буддизмъ, въ истолкованіи одного туземнаго ученаго, извѣстнаго уже намъ *Свами-Вивекананды*, проникнуть идею (мы сказали-бы: *чашніемъ, постулятомъ*) *Сына Божія*, какъ Браманизмъ—идею *Бога-Отца*. The Buddhists, —пишетъ *Свами-Вивекананда* (*The world's Parliament of Religions* vol. II, p. 977, *Hinduism*),—do not depend upon God; but the whole force of their religion is directed to the great central truth in every religion, to evolve a God out of man: *They have not seen the Father, but they have seen the Son. And he that hath seen the Son hath seen the Father...* Конечно, почтенный идологъ говорить здѣсь съ очень понятнымъ въ устахъ туземца увлеченіемъ. Но суть дѣла,—тяготѣніе религіознаго сознанія буддистовъ къ истолкованію Гаутамы-Будды, именно какъ *Сына Божія*, и наличность у нихъ всеобщаго „чашнія языковъ“, и, слѣдовательно, ихъ невольный и безотчетный, но тѣмъ болѣе глубокой, протестъ противъ своего принципиально-теоретическаго атеизма,—все это отмѣчено имъ, на нашъ взглядъ, очень тонко и вѣрно.

Такимъ образомъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, Буддизмъ пришелъ въ своей исторіи къ самопротиворѣчію, а чрезъ это и къ отрицанію своихъ собственныхъ началъ, тѣмъ самымъ съ очевидностію доказавъ, что его безнадежно - нигилистическая философія, его атеистическая религія и квиетистическая этика глубоко противорѣчатъ живымъ постулатамъ религіознаго сознанія.

Очевидно, что въ исторіи позднѣйшаго Буддизма мы имѣемъ предъ собою явленіе, совершенно аналогичное тѣмъ двумъ «кризисамъ», которые пережила Индія и которые мы отмѣчали выше: кризисамъ сознанія мифологическаго и пантеистическаго. Убѣдившись въ радикальной несостоятельности *многобожія* и затѣмъ *всебожія* (пантеизма), религіозное сознаніе убѣждается теперь, путемъ долгаго опыта, пережитаго въ исторіи Буддизма, и въ радикальной невозможности для человѣка *безбожія* (атеизма).

Это мы и называемъ *кризисомъ атеистическаго сознанія Индіи* *.



* Именно этотъ *внутренній кризисъ*, пережитый Буддизмомъ, былъ, помимо вѣшнихъ причинъ, причиною упадка и даже, можно сказать, совершеннаго искорененія Буддизма въ Индіи, какъ это прекрасно разъяснено *Dahlmann* 'омъ въ его, достойной всякаго вниманія, книгѣ: *Buddha, ein Culturbiid des Ostens*, Berlin, 1898 (особенно въ *Zur Einleitung* и въ заключительныхъ соображеніяхъ). Ср. у *Барта*: Религія Индіи, стр. 152 и слѣд. „Все сходится къ доказательству того“, — пишетъ Бартъ, — „что Буддизмъ погибъ отъ истощенія, и, что причины его исчезновенія кроются въ его внутреннемъ несовершенствѣ. Дѣйствительно, Буддизмъ несомнѣнно былъ пораженъ преждевременной дряхлостію... Все, что онъ оставилъ намъ, носитъ печать дряхлости. Онъ не занимаетъ почетнаго мѣста ни въ поэзіи, ни въ наукѣ индусовъ; нигдѣ онъ не сумѣлъ создать національной литературы и возвыситься надъ народною сказкой и хроникой. Многія причины содѣйствовали тому, что Буддизмъ былъ ограниченъ такою однообразною и несправивою посредственностію, и не трудно отмѣсать такія причины въ самой доктринѣ Шакіамуни, въ ея отвращеніи къ сверхъестественному, въ его концепціяхъ, слишкомъ отвлеченныхъ для народа чувственнаго и одареннаго богатымъ воображеніемъ, а главное — въ нездоровой постановкѣ и рѣшеніи проблемы жизни“. — Къ характеристикѣ позднѣйшаго Буддизма см. въ „Приложеніи“, — *Примѣчаніе 24-е*.

ГЛАВА ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ.

Индуизмъ, какъ граница естественнаго религіознаго сознанія
и какъ выраженіе потребности въ помощи свыше.

I.

Общая характеристика Индуизма.

Исторія народовъ, какъ и жизнь отдѣльныхъ людей, измѣняется не числомъ лѣтъ, но значительностію и важностью совершенныхъ ими дѣлъ, величіемъ и оригинальностью внесенныхъ въ общечеловѣческое сознаніе идей и другихъ созданій духа¹. И вотъ, если мы станемъ измѣрять исторію религіознаго сознанія Индіи этою мѣркою,—именно *исторію*, то-есть то время его жизни, которое отмѣчено литературными памятниками (приблизительно три послѣднихъ тысячелѣтія),—то она распадется предъ нами на два, приблизительно равномѣрныхъ, періода: періодъ живой религіозной продуктивности, творчества религіозно-философски настроенной мысли, съ одной стороны, и періодъ застоя, прозябанія, вялости и эклектизма, съ другой.

Въ этотъ послѣдній періодъ, восходящій, своимъ началомъ, къ первымъ вѣкамъ нашей эры, религіозная мысль Индіи знаетъ уже, какими путями *не должно* ходить предъ Богомъ, но она еще совсѣмъ не знаетъ, какими *должно*. Она пережила, къ этому времени, какъ мы знаемъ², три религіозныхъ кризиса, которые обличили предъ нею эти ложные пути,—кризисъ сознанія *миологическаго*, *пантеистическаго* и *атеистическаго*,—но, къ несчастію для страны, она все еще находится внѣ истиннаго свѣта, свѣта религіи хри-

¹ Ср. нашу брошюру („актовая рѣчь“): *Время и Вѣчность*, 1900, стр. 17 и 24.

² См. выше, стр. 390—394, 534—535, 689—691.

стианской, который бы открылъ ей пути истинные, и развѣ лишь отдаленные и невѣрные отзвуки истины достигаютъ до ея духовнаго слуха³.

Именно этимъ обусловливается тотъ своеобразный *электизмъ* религіозной мысли, которымъ отмѣченъ характеризуемый нами періодъ: измученное разочарованіями, встрѣченными на самостоятельномъ (естественномъ) пути къ истинѣ, и не имѣющее твердой опоры во-внѣ (въ религіи сверхъестественной), религіозное сознаніе Индіи цѣпляется теперь за все, что имѣетъ хотя бы лишь видимость настоящей, подлинной истины и, такимъ образомъ, все болѣе и болѣе выступаетъ на тотъ скользкій путь уравниенія разнороднаго, равнодушія и индифферентизма, на которомъ чувство истины и жи, различіе добра и зла сказывается обыкновенно лишь въ самой неясной формѣ.

Таковъ именно и есть *Индуизмъ*⁴.

³ Мы разумѣемъ, кроме проповѣди перваго просвѣтителя Индіи, апостола Фомы, и позднѣйшихъ христіанскихъ миссіонеровъ, такъ же и общее вліяніе христіанско-европейской культуры, подготовившее почву для такихъ характерныхъ явленій, какъ знаменитое индійское общество, основанное въ началѣ нашего столѣтія: *Брамо-Самаджъ*. Объ условіяхъ христіанской миссіи въ Индіи и причинахъ ея сравнительной неудачи см. у *Барта*, *op. cit.*, 332—333.

⁴ *Вплитная* исторія Индуизма, съ подробностію, которой она едва ли заслуживаетъ (во всякомъ случаѣ, по бѣдности выраженныхъ въ ней идей, она не заслуживаетъ такой подробности съ философской точки зрѣнія), изложена у *Барта* (почти половинна всей его книги о *Религіяхъ Индіи*, стр. 170—337). Но объ исторіи собственно, конечно, и здѣсь, можно говорить лишь *сunt grano salis*: „мы должны примириться съ тѣмъ“,—пишетъ *Барта* (стр. 213),—„что, въ теченіе періода въ тысячу лѣтъ и болѣе, для сектанскихъ религій (изъ которыхъ слѣдуются Индуизмъ) нѣтъ другой хронологіи, кромѣ *своего рода внутренней хронологіи*, весьма неопредѣленной и болѣе или менѣе основанной на предположеніяхъ“.—Современное состояніе Индуизма ярко характеризовано въ книгѣ проф. *Краснова*: „Изъ колыбели цивилизаци, письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“, Спб. 1898, а такъ же и въ составленныхъ изъ главѣхъ, приложенныхъ къ русскому переводу книги *Беттани и Дулласа*: „Великія религіи Востока“, къ которой, какъ и къ книгѣ *Барта*, и отсылаемъ читателя за всѣми *вѣтшиками* подробностями.—Основная тенденція Индуизма „направлена къ нѣкоторому личному монотеизму или, лучше сказать, къ политеизму, признающему высшаго Бога и приближающемуся къ монотеизму, въ различныхъ степеняхъ, иногда даже настолько, что смѣшивается съ нимъ“ (*Барта* стр. 203). Къ этому у индійцевъ, настроенныхъ философски, присоединяется еще нѣкоторая доза „отвлеченнаго унитарнаго мистидизма“ (*ibid.*, стр. 207). Но эта тенденція,—тенденція внутренняя или эсotericическая,—лежитъ очень глубоко въ сознаніи послѣдователей Индуизма и почти совершенно заслонена

*Индюизмъ есть не столько религіозная, сколько социальная система, характеризующаяся съ положительной стороны радикальнымъ эклектизмомъ религіозной мысли, а съ отрицательной—полнѣйшею въпротертимостью, за которую, однако, скрывается не что иное, какъ совершеннѣйшее равнодушіе ко всемъ и всякимъ върваніямъ*⁵.

Поэтому, съ внѣшней стороны, Индюизмъ представляетъ непрерывное дробленіе сектъ, пороку переходящее въ чисто патологической процесъ болѣзненной атомизаціи религіозной мысли и религіознаго чувства, почему онъ справедливо называется также индѣйскимъ сектантствомъ, а Индія эпохи Индюизма — *Индѣю сектантскою*⁶.

различными суевѣрїями, низменными и мерзостными культами, различными проявленїями „мистическаго эротизма“ (Бартъ, стр. 225) и утонченнаго болѣзненно-сентиментальнаго благочестїа, обыкновенно связаннаго съ грубымъ развратомъ, доходящимъ до гнуснаго распутства... Въ этомъ послѣднемъ отношенїи, исторїя Индюизма представляетъ мало интересную, особенно съ философской точки зрѣнїя, *тавтологію*, которая скорѣе способна заинтересовать врача-психїатра, изучающаго формы патологическаго псловаго вкстаза, чѣмъ мыслителя, погруженнаго въ міръ идей. Мы не говоримъ уже о томъ, что, даже и въ томъ случаѣ, когда историкъ ставитъ своею задачею прослѣдить именно внѣшнюю исторїю Индюизма, его стремленїя наталкиваются на препатствїа, почти непреоборимыя: перечень ново-браминскихъ сектъ, съ ихъ чрезвычайно разнообразными мнѣологемами, по справедливому замѣчанїю Барта (стр. 201), „былъ бы трудомъ безконечнымъ“ и притомъ совершенно напраснымъ, такъ какъ, „въ смыслѣ ученїа, историческія секты Индюизма придумали мало новаго“ (стр. 233) и перечислять ихъ значило бы лишь „прибавлять одни имена въ другимъ“ (стр. 289).—Мы, сообразно общей задачѣ своего труда, ограничиваемся, поэтому, въ отношенїи къ Индюизму лишь немногими, представляющими философскїй интересъ, вопросами.—Литературныя указанїа по исторїи Индюизма см. въ „Приложенїа“,—*Примѣчанїе 25-е*.

⁵ Въ этомъ именно смыслѣ Индюизмъ истолковывается въ книгѣ ученаго (хотя нѣсколько наивнаго) туземца *Guru Prosad Sen: An Introduction to the Study of Hinduism*, Calcutta, 1895. Въ частности, на существенно-электичскїй характеръ Индюизма указываетъ авторитетный *Свами-Вивекананда*, въ своемъ замѣчательномъ рефератѣ, читанномъ на *Конгрессѣ Религїи въ Чикаго*. См. *The world's Parliament of Religions*, vol. II, pp. 968—978: *Hinduism*, by *Swami Vivekananda*. Онъ видитъ въ Индюизмѣ объединенїе „духовной“ (=идеалистической) философіи Веданты, буддїйскаго агностицизма и джайнїстскаго атеизма съ традиціонною индѣйскою *миѣологією* и даже *идолопоклонствомъ* (р. 968).

⁶ Напр., L. de *Milloué* (*Histoire des religions de l'Inde*, 1890, Chap. V) называетъ Индюизмъ *сектантскимъ Браманизмомъ* (*L'Indouisme ou Bráhmanisme sectaire*). Подобнымъ образомъ смотрятъ на Индюизмъ: *Hopkins*

Какъ система религиозной мысли радикально *электрическая*, Индуизмъ представляетъ странную смѣсь ученій о различныхъ богахъ, древнихъ и новыхъ. Униженные и развѣнчанные, божества Ведаизма, Браманизма, Буддизма и даже Джайнизмa, нестройною толпою, проходятъ предъ смутнымъ сознаниемъ послѣдователя Индуизма. Ни одно изъ божествъ, которыми отмѣчена долгая исторія религиознаго сознания Индіи, не отринута совершенно. Но, по мѣрѣ того, какъ они отступали въ глубь прошлаго, ихъ образы становились все тусклѣе и тусклѣе. Варуна, глава Адитій, божество нравственнаго сознания по преимуществу, теперь превратился въ скромное божество воды, — почти что въ «водного»¹. Девы, свѣтлыя божества Ведійскаго пантеона, аспекты Адитій, такъ же были низведены на низшую ступень: геніевъ, духовъ рошъ и полей, иногда такъ же просто «демоновъ». Но такъ-же поблекли и повикли и образы позднѣйшихъ божествъ, божествъ-замѣстителей Варуны: Индры, Агни, даже самаго Брами². Этотъ послѣдній, правда, еще продолжалъ высоко стоять надъ другими богами, но не какъ богъ единовластитель и даже не какъ божество личное, а лишь какъ темная *судьба*, таящая въ себѣ отвѣтъ положенныя въ мировомъ строѣ рѣшенія, опредѣляющія участь боговъ и людей, какъ нѣчто темное, почти проблематичное и призрачное³. Къ этимъ божествамъ, завѣщаннымъ древ-

(ор. cit. 388), *Бартъ*, проф. *Брасновъ* („Изъ колыбели цивилизаціи—письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“, Спб. 1898, стр. 163—4, гдѣ почтенный профессоръ сравниваетъ Индуизмъ съ „толпами нашихъ раскольниковъ“) и др.

¹ См. *Hillebrandt: Varuna und Mitra*, Breslau, 1877, s. 83 folg.

² Объ этомъ см. цѣлый рядъ мастерскихъ, по тщательности обработки, монографій *Adolf'a Holtzmann'a*: 1) Indra nach den Vorstellungen des Mahabhārata (см. въ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, V. XXXII); 2) Agni nach den Vorstellungen des Mahabhārata (отдѣльная монографія, Strassburg, 1878); 3) Brahman in Mahabhārata (*Zeitschr. d. D. M. Ges.* V. XXXVIII). Ср. *Шантети-де-ля-Соссей*: Иллюстрированная Исторія Религій, т. II, стр. 180 и слѣд.

³ Zwischen Brahman und allen anderen der hervorragenden epischen Götter,—пишетъ *Гольцманъ* (*Holtzmann*: Brahman in Mahabhārata, *Zeitschr. d. D. M. Gesellsch.*, V. XXXVIII, S: 167, folg.)—ist der bedeutende Unterschied dass er keine Naturkraft, kein Element vertritt. Er ist eine Nachschöpfung im indischen Götterkreise, ein speciell indischer Gott, zu dem wir in den Mythen verwandter Völker vergeblich ein Gegenstück suchen, nicht der alten Natursymbolik verdankt er sein Dasein, wie Agni oder Vayu, er ist vielmehr das erste *Geschöpf philosophierender Phantasie*. Der Glaube an die alten Götter herrschte noch voll und ungeschwächt, als sich doch schon die Frage nach einer im

ностью, прибавились и непрерывно прибавлялись сонмы другихъ божествъ, происхожденія позднѣйшаго и совсѣмъ поздняго,—божествъ, возросшихъ на туземной, не-арійской почвѣ, равно какъ и принесенныхъ отъ-инуду, божествъ, о которыхъ ходили лишь темныя сказанія, полныя неопредѣленности и фантастичности. Такъ, мало-по-малу, формировался неустойчивый пантеонъ Индуизма.

Какъ система вѣрованій, безусловно толерантная, насквозь пронизанная религіознымъ *индифферентизмомъ*, Индуизмъ оказался удобной почвой для произрастанія и развитія всякихъ патологическихъ аномалій религіознаго изувѣрства и фанатизма. Мы имѣли уже случай указывать на то, что служеніе богамъ въ Индіи, особенно въ позднѣйшіе періоды, начиная съ эпохи господства въ религіозномъ сознаніи Индры¹⁰, имѣло внѣш-

Hintergrunde wirkenden Macht aufdrängte, der sich auch sie beugen mussten. Diese Macht ist das *Schicksal*, die Moira Homers. blieb aber im griechischen Epos die Moira ein unpersönlicher Begriff, so wurde im indischen das *Schicksal personifiziert in der Gestalt des Brahman*. Denn dieser ist, episch genommen, nichts weiter, als die personifizierte Moira. Er weiss die Zukunft und steht daher den Göttern mit seinem Rathe bei, die sich in allen Verlegenheiten an ihn wenden und welchen er stets das rechte Mittel zur Hand giebt, ohne sich jemals selbst an ihren Thaten zu betheiligen... Denmach ist Brahman im Epos zugleich *das Orakel der Götter*, der Kenner der Zukunft, woraus sich dann sehr bald die Idee entwickelte, er sei der Herr des Schicksals, ja das Schicksal selbst. S. 167—9, *passim*.

¹⁰ См. выше, стр. 346 и слѣд. Ср. у проф. *Овсяннико-Куликовскаго*: „Религія индусовъ въ эпоху Ведъ“ (*Восточникъ Европы*, 1892, апрѣль, стр. 666: „Погова за богами“). „По понятіямъ эпохи“,—пишетъ, между прочимъ, почтенный профессоръ,—„божество дѣйствуетъ не иначе, какъ движимое силою культа, при чемъ оно должно *самолично* явиться къ жертвоприношенію; вкусивъ жертвенные дары, возліянія и гимны, выслушавъ моленія тѣхъ, которые совершили культъ, оно въ некоторомъ образѣ *облизуется* или *принуждается* исполнить то, о чемъ его просятъ. Понятно, что, разъ божество услышало однихъ и явилось къ нимъ, ео ipso оно отвернулось отъ другихъ. На многочисленныя обращенія смертныхъ Индра могъ бы отвѣтить: не разорваться же мнѣ! *Ведійскіе боги въ строгахъ смыслѣ не вседѣющи и не всемоущи*. . . . Индру нужно „остановить“. Буйный богъ грозы, онъ мчится, какъ слѣпая сила природы, окруженный сонмомъ воннественныхъ Марутовъ, божествъ вѣтровъ и бурь; онъ мчится, привлекаемый заклинаніями противниковъ; нужно напрячь всѣ силы культа, нужно пустить въ него закодзованной стрѣлою гимна,—быть можетъ, онъ остановится, быть можетъ удастся перехватить его по дорогѣ и удержать у себя. Это дѣло не легкое. Приходится конкурировать со многими совсѣтелями“.

не-договорный характер: «дай и дамъ», при чемъ молитвы, культъ разсматривались, какъ въ высокой степени могущественное средство вліянія со стороны людей на боговъ, а чрезъ нихъ и на весь строй природы, на всѣ явленія, какими человекъ, въ тотъ или другой моментъ, заинтересованъ. «Для индійца»,— пишетъ *Виндизъ*,—жертва была средствомъ достиженія своихъ желаній, средствомъ болѣе могущественнымъ, чѣмъ сами боги. Какъ мы, въ настоящее время, думаемъ чрезъ механизмъ методическаго мышленія добиться всего, чего хотимъ, такъ нѣкогда индеецъ вырабатывалъ механизмъ жертвы, отъ котораго ожидалъ всего, если только онъ правильно приведенъ въ движеніе»¹¹. При неглубокомъ и равнодушномъ эклектизмѣ религіозной мысли, какимъ характеризовался, какъ мы только что сказали, Индуизмъ, это внѣшне-договорное отношеніе къ культу, какъ къ своего рода механизму, мало-по-малу выродилось въ бессознательное и бессмысленное волхвованіе, какъ это всегда бываетъ, при нездоровомъ внѣшне-ритуалистическомъ и формалистическомъ направленіи религіозной жизни, когда мѣсто замирающаго религіознаго чувства заступаетъ буква и форма¹². Къ этому присоединилось еще разлагающее и деморализующее вліяніе мѣстныхъ культовъ. И вотъ, благодаря совокупному дѣйствию всѣхъ этихъ обстоятельствъ, мы видимъ въ Индуизмѣ то, чего не видали ни въ Ведизмѣ, ни въ Браманизмѣ, ни даже въ Буддизмѣ,—видимъ развитіе практики отвратительныхъ и гнусныхъ культовыхъ формъ, съ человѣческими жертвами и самыми разнузданными проявленіями патологически-извращеннаго сексуальнаго чувства¹³.

Такимъ образомъ, религіозная мысль и жизнь индійцевъ ниспадають въ Индуизмѣ на такой уровень, который не только самъ, ни въ какомъ смыслѣ и ни съ какой точки зрѣнія, не можетъ быть разсматриваемъ, какъ движеніе впередъ, сравнительно съ предшествующими моментами религіознаго сознанія

¹¹ Prof. Ernst Windisch: Die altindischen Religionsurkunden und die christliche Mission. Leipzig, 1897, S. 11.

¹² См. превосходное разъясненіе этого положенія, въ примѣненіи къ нашимъ раскольниковымъ старообрядцамъ, которые въ извѣстномъ отношеніи, представляютъ аналогію „сектантскому Браманизму“ или Индуизму. — у проф. В. О. Ключевскаго: „Западное вліяніе въ Россіи XVII в. — историко-психологической очеркъ“ (*Вопросы философіи и психологіи*, кн. 39, стр. 763).

¹³ См. о культахъ *фаллоса* и *лиши*, объ аномаліяхъ *эротизма* и проч. яркія страницы у *Барта*, op. cit., стр. 183. 236. 298. 225—31. 264. 269—9. 313.

Индіи, но отъ котораго даже *немыслимо было* движеніе впередъ, въ прямомъ направленіи. Если при тѣхъ ужасающихъ извращеніяхъ религіознаго чувства, картинами котораго переполнены страницы исторіи Индуизма, въ немъ, въ его лучшихъ представителяхъ (въ экзотерикахъ Индуизма), все еще можно услѣдить проявленія лучшаго богосознанія, то они стоятъ къ Индуизму, съ его сектантско-эклетическимъ вѣроученіемъ, *не въ прямомъ* отношеніи, не въ генетическомъ отношеніи слѣдствія къ основанію, но въ отношеніи *обратномъ*, въ отношеніи контраста, протеста, болѣе или менѣе сознательной его критики, поднимавшейся изъ глубины человѣческой души, изъ вѣчно присущихъ ей *постулятовъ* лучшаго богосознанія. Конечно, эти психологическіе моменты, вступая въ свѣтъ конкретнаго религіознаго сознанія, не могли не сложиться продуктами этого послѣдняго, облекаясь въ его формы и, вслѣдствіе этого, неизбѣжно теряя въ своей чистотѣ и силѣ. Но, съ другой стороны, все же именно лишь этимъ постулатамъ, оживленнымъ отзвуками откровенной истины, хотя слабыми и невѣрными, обязаны своимъ происхожденіемъ тѣ характерныя ученія Индуизма, на которыя нерѣдко указываютъ, если и не какъ на предвареніе и предвосхищеніе истинъ Христіанства, то во всякомъ случаѣ, какъ на «обломки иного міросозерцанія», негармонирующіе съ общимъ строемъ Индуизма.

Мы говоримъ о популярной индуистской *Тримутри* и не менѣе популярномъ ученіи объ *аватарахъ* (боговоплощеніяхъ). Намъ нужно разсмотрѣть каждое изъ этихъ ученій въ отдѣльности, чтобы уяснить себѣ ихъ происхожденіе, а чрезъ это и ихъ подлинное мѣсто и значеніе въ исторіи религіознаго сознанія Индіи, въ частности въ исторіи Индуизма.

II.

Тримутри.

Съ постоянствомъ, наводящимъ на многія размышленія, религіозное сознаніе человѣчества испытываетъ притяженіе къ нѣкоторымъ числамъ, предпочтительно предъ другими. Семь, пять, три, особенно три,—эти числа въ религіозномъ сознаніи почти всего человѣчества окружаются какимъ-то особеннымъ, мистическимъ ореоломъ.

Почему это?

Относительно нѣкоторыхъ чиселъ этотъ вопросъ все еще остается пока загадкою, разгадка которой кроется въ различныхъ *сторичныхъ* (этнографическихъ, лингвистическихъ и проч.) условіяхъ религіозной жизни. Но относительно числа *три* нѣтъ необходимости искать объясненій гдѣ-либо далеко, въ какихъ-либо «вторичныхъ» условіяхъ и факторахъ. Въ самомъ дѣлѣ, это число мы можемъ разсматривать, какъ схему, по которой развертывается вся наша духовная жизнь, какъ своего рода законъ, глубоко заложенный въ основныхъ свойствахъ и процессахъ нашей внутренней жизни, какъ нѣкоторый духовно воспринимаемый ритмъ, который вѣчно звучитъ въ душѣ, настраивая ее гармонично и согласно. Умъ, воля, чувство; истина, добро, красота; единство, различіе, отношеніе (тожество): вотъ нѣкоторыя изъ проявленій этого внутренняго закона нашей духовной жизни.

Углубляясь въ природу и свойства этого закона, съ цѣлію найти его источникъ, христіанскіе богословы всѣхъ временъ, вслѣдъ за Отцами и Учителями Церкви, находятъ его объясненіе въ томъ, что самъ онъ, въ своей внутреннѣйшей сущности, есть не что иное, какъ *воображеніе* или *впечатленіе* въ человѣкѣ, въ его духѣ, тайны троичности. Именно поэтому, говорятъ они, законъ троичности, управляющій внутренней жизнью человѣка, и можетъ служить естественною почвою для воспріятія сверхъестественнаго христіанскаго догмата о Св. Троицѣ¹⁴.

Съ этой точки зрѣнія для насъ становится совершенно понятнымъ тотъ фактъ, что, даже на низшихъ ступеняхъ развитія, сознаніе человѣчества, и въ частности сознаніе религіозное, все еще испытываетъ какое-то безотчетное притяженіе именно къ троякости, трехсоставности, трехчастности, трехчисленности и въ частности—къ трехчисленности міра божественнаго.

¹⁴ См., кромѣ курсовъ *Догматическаго Богословія* (особенно у пресвящ. Сильвестра, т. II, стр. 585 и слѣд., ср. нашу монографію: «Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ Митрополита Макарія и архимандрита—потомъ Епископа—Сильвестра» въ *Чтеніяхъ Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія* за 1886 г.): 1) «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» Вл. С. Соловьева, написанныя, впрочемъ подъ значительнымъ вліяніемъ Шеллинга, какъ это указано въ статьяхъ 2) *И. И. Соколова*—«Ученіе о св. Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи» (*Вѣра и Разумъ*, отд. философскій, 1893, т. II, ч. 2-я, о Соловьевѣ замѣтка стр. 424); 3) *Епископа Антонія* (Храповицкаго)—«Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» (*Полное собраніе сочиненій*, т. II, — эта монографія особенно важна, какъ выясненіе недостаточности естественнаго способа познанія истины Троичности).

Индія, въ своей религіозной исторіи, не только не представляетъ въ данномъ отношеніи исключенія, но напротивъ является типичнымъ проявленіемъ власти надъ религіознымъ сознаниемъ только-что разъясненнаго нами закона жизни. Въ самомъ дѣлѣ, чрезъ всю исторію религіознаго сознанія Индіи, начиная съ временъ древнѣйшихъ, проходитъ стремленіе выѣстить свое содержаніе, то - есть всѣ образы боговъ и представленія объ ихъ отношеніи къ міру, именно въ трехчастную схему: три царства боговъ (небесные, воздушные и земные, — во главѣ съ Варуною, Индрою, Агни), три верховныхъ Адитія (Варуна-Митра-Арьманъ), «троякій» Агни, Агни-Сома-Бригаспати и т. д. Даже въ Буддизмѣ сказалось это бессознательное и невольное тяготѣніе религіознаго сознанія къ трехчастности и триадѣ, именно—въ его извѣстномъ исповѣданіи: «вѣрую въ Будду, законъ и церковь». Когда же во времена христіанскія, это бессознательное исконное тяготѣніе индійскаго религіознаго сознанія, этотъ существенный постулатъ истины троичности былъ пробужденъ къ свѣту сознанія отдаленными отзвуками христіанскаго догмата о св. Троицѣ (чрезъ проповѣдь Апостала Ѳомы, чрезъ христіанскихъ миссіонеровъ и вообще христіанъ), — тогда въ Индіи проявилось уже и сознательное стремленіе фиксировать триаду божествъ, наиболѣе возвышавшихся въ индуистскомъ пантеонѣ надъ другими. Наиболѣе пригодными для этой цѣли оказались Брами, Вишну и Шива¹⁵. Такъ образовалась индуистская *Тримутри*. Какъ видимъ, она есть продуктъ очень сложныхъ вліяній и различныхъ факторовъ.

Уже изъ сказаннаго видно, что сопоставленіе индуистской Тримутри, представленіе о которой образовано внѣшне-эклетиическимъ и механическимъ способомъ, съ христіанскимъ ученіемъ о Св. Троицѣ болѣе, чѣмъ поверхностно. Но, въ виду широко распространенныхъ, въ данномъ отношеніи, мнимо-научныхъ толкованій, необходимо здѣсь указать, по крайней мѣрѣ, двѣ черты индуистской Тримутри, глубоко и существенно отличающія ее отъ христіанскаго ученія о Св. Троицѣ.

Во-первыхъ, въ индуистской *Тримутри*, въ радикальную и принципиальную противоположность христіанской Св. Троицѣ, различіе трехъ божествъ не реальное, но чисто номинальное: Брами,

¹⁵ Генеалогія Вишну и Шивы и вообще *отличная исторія* индуистской Тримутри подробно изложена у *Норкинса* (op. cit., особенно pp. 457—471).

Вишну и Шива суть лишь проявленія въ мірѣ единаго «сокрытаго» божества, въ его тройкой дѣятельности, —созидающей, сохраняющей и разрушающей,—лишь три аспекта единаго божества. И такъ какъ, съ индуистской точки зрѣнія, міръ есть лишь созданіе Майи, призракъ, то *Тримутри*, очевидно, *есть не что иное, какъ двойной призракъ, двойной обманъ и двойная ложь наивнаго сознанія.*

«Твореніе, сохраненіе, разрушеніе», —пишетъ одинъ изъ лучшихъ комментаторовъ *Бхагаваты-Пураны*, главнато источника для изученія вопроса объ индуистской Тримутри, — «Брама, Вишну, Шива суть не что иное, какъ *тройкая иллюзія* (triple rêverie), мы сказали-бы даже *тройкая ложь* (triple mensonge), которой ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Существуетъ лишь одно верховное Существо. Все остальное есть чистая игра Майи, фантазія или греза (la fantaisie) божества, которое, чтобы развлечь себя, утѣшается создаваніемъ фантомовъ. Читить Брамю, Вишну и Шиву значить чтить Бгагавата, лишь его одного, *подъ тремя формами*, — *подъ формами божества созидающаго, сохраняющаго и разрушающаго.* Тримутри есть, такимъ образомъ, не что иное, какъ *тройкая манифестация одного и того-же божества, но не три различныхъ божескихъ лица...* Бгагаватъ превыше всѣхъ существъ. Онъ довлѣетъ себѣ, тогда какъ все остальное существуетъ лишь чрезъ него или, говоря точнѣе, есть лишь его множественная и многообразная манифестация. Тримутри, если бы ее можно было изолировать отъ Бгагавата, не была бы совсѣмъ чѣмъ-либо. За фразеологією памятника, торжественность которой далеко не всегда исключаетъ точность, мы легко узнаемъ чисто монистическій принципъ (advaita), который авторъ Бгагаваты-Пураны развиваетъ въ разнообразной формѣ. Твореніе, сохраненіе, разрушеніе существъ (которыя, однако, вовсе не существуютъ, такъ какъ они суть продуктъ Майи), очевидно, есть не что иное, какъ *тройкая иллюзія въ иллюзіи...* Такимъ образомъ, Тримутри отнюдь не очень далека отъ мистификаціи. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, творецъ, который, въ сущности, ничего не творить, хранитель, которому нечего сохранять, или разрушитель, которому нечего разрушать?.. И если эта роль Брамы, Вишну и Шивы есть, такъ сказать, ихъ единственный *raison d'être*, единственное основаніе ихъ существованія и признанія, то нельзя не придти къ мысли, что эти три въ сущности суть не что иное, какъ просто *тройкое отрицаніе...* Это, такъ сказать, лишь *тройкая маска* высшаго и единственнаго Божества, дѣйствующаго подъ ея прикрытіемъ. Бгагаватъ, по

разъясненію текстовъ, есть корень, изъ котораго исходятъ три ствола, развѣтляющіеся въ безконечность. Его безчисленныя вѣтви—это и суть «созданія», существа. Одно и тоже начало циркулируетъ въ этомъ древѣ жизни. Боги и люди, не говоря уже о животныхъ и растеніяхъ, всё черпаютъ отсюда свое питаніе»¹⁶.

Таково *первое* существенное отличіе призрачной индуистской Тримутри отъ христіанской Св. Троицы.

Во - вторыхъ, *въ индуистской Тримутри отношенія между отдельными божествами не представляютъ никакой, даже отдаленнѣйшаго, намёка на отношенія между Лицами Св. Троицы, по ученію христіанскому, то-есть на отношенія отчества, сыновства и исхожденія.*

Будучи лишь аспектами одинаго божества или формами его обнаруженія, члены Тримутри—Брама, Вишну и Шива—относятся другъ къ другу приблизительно такъ - же, какъ видовыя понятія, соподчиненныя одному и тому родовому, между собою и къ этому послѣднему. Весьма замѣчательно, при этомъ, какъ доказательство шаткости и неустойчивости самой триады божествъ, входящихъ въ составъ индуистской Тримутри, еще и то обстоятельство, что, недовольствуясь тремя божествами, тексты иногда говорятъ еще о четвертомъ членѣ божественной схемы (*Turīya*), который, повидимому, понимается какъ синтезъ свойствъ двухъ первыхъ членовъ триады: Брами и Вишну¹⁷. Все это показываетъ, что въ индуистской Тримутри мы имѣемъ предъ собою не столько божественныя личности, съ ясно выраженною индивидуально-личною субъективностью каждой, какъ мыслятся Лица христіанской Св. Троицы, сколько отвлеченныя схемы, обобщенія извѣстныхъ группъ отношеній одинаго божества къ міру, гипостазированныя и одѣтыя покровомъ Майи¹⁸.

III.

Индуистское ученіе объ аватарахъ.

Въ индуистскомъ ученіи объ аватарахъ слѣдуетъ различать двѣ стороны: *популярно-мифологическую* и *философскую*.

¹⁶ A. Roussel: Cosmologie Hindoue d'après le Bhāgavata Purāna, Paris, 1898, pp. 56—61, passim.

¹⁷ Ibid., p. 63. 67 — 68. Съ другой стороны, „наряду съ тріединнымъ богомъ, индуисты имѣли такъ-же *двуединнаго бога, Хари-Хару (Хари-Хара, то-есть Вишну-Шива)*“. Бартъ, op. cit., 209. Мы не говоримъ уже о томъ, что члены индуистской Тримутри, какъ извѣстно, *имѣютъ женъ...*

¹⁸ Ibid., p. 68.

Популярно-мифологическое представление объ аватарахъ есть не что иное, какъ одна изъ формъ общей всему язычеству вѣры въ *метаморфозисъ боговъ и людей*. Мiры боговъ и людей, по языческому воззрѣнiю, не суть два, существенно различныхъ, мiра, — такъ какъ, по языческому воззрѣнiю, «все полно боговъ», — но одинъ и тотъ же мiръ, только въ двухъ разныхъ формахъ и естественно, что люди, при такомъ мiросозерцанiи, признаются выраженiемъ той же природы или сущности, чтó и боги, — воплощенiемъ сущности божественной¹⁹. Этою вѣрою въ метаморфозисъ насквозь проникнуто и религиозное сознание Индiи, съ начала и до конца. Боги Ригъ - Ведiйскаго пантеона, переходя, въ ряду генераций, другъ въ друга, не исчезаютъ безслѣдно, но остаются тѣмъ же «миромъ божественнымъ», лишь въ иной формѣ и, такъ сказать, съ иною перегруппировкой, съ иными правами старшинства, съ инымъ распорядкомъ преимуществъ чести и власти, при чемъ одни нисходятъ въ разрядъ людей и даже существъ, стоящихъ ниже человѣка, а другiя наоборотъ, изъ людей возводятся въ боговъ. Позднѣе, когда, въ Индуизмѣ, религиозное сознание вступило на путь эклектизма, когда оно стало озабочено тѣмъ, чтобы не оставлять безъ вниманiя, не отвергать и не оскорблять отверженiемъ никакое божество, и чрезъ него и въ немъ никакую народность, — тогда оно воспользовалось общезыческою вѣрою въ метаморфозисъ, какъ почвою, на которой легко и удобно было развить необходимое для Индуизма ученiе о достопоклоняемости, почти равенствѣ всѣхъ и всякихъ божествъ. Всѣ божества, какъ бы малы и ничтожны они иногда ни были, какъ бы они ни различались своимъ характеромъ, — всѣ они одной сущности и природы, всѣ божественны, какъ воплощенiя, во всѣхъ нихъ *нисходящаго* и всѣхъ ихъ проникающаго, единаго божества, какъ божественные *аватары*²⁰.

¹⁹ Ср. выше, *Прологемы*, гл. I.

²⁰ *Roussel*, op. cit. 71 — 100; *Hopkins*, op. cit., см. Index, и особенно — *Macdonell*: The mythological basis in the Rig-Veda of the Draft and Boar Incarnation of Vishnu (въ *Journal Asiatic*, 1896 pp. 165 и слѣд.).

„Первоначальная цѣль ученiя объ аватарахъ“, — пишетъ *Шампени-де-ля-Соссей*, — „повидимому, стоятъ въ связи съ той практикой приспособленiя, благодаря которой индуистская религiя вообще приобрѣла свой характеръ. Это есть оданъ изъ способовъ и, пожалуй, самый дѣйствительный, съ помощью котораго основатели сектъ включали существующiе культы въ свою религiю, чтобы создать ей тѣмъ болѣе прочное положенiе въ средѣ народа. „Когда брахманы хотятъ обратять казое-нибудь туземное племя, почи-

Философское учение объ аватарахъ тѣсно примыкаетъ къ извѣстному уже намъ ученію Веданты объ *Ишварѣ* и *Сфотѣ*²¹. Въ концепціяхъ Ишвары и Сфоты пробивалась къ свѣту сознанія, не чуждая и язычеству, мысль о томъ, что твореніе относится къ Творцу, какъ *опышнее* слово, слово - звукъ, къ слову *внутреннему*, слову - смыслу, слову - идеѣ, — хотя эта мысль, въ естественномъ религіозномъ сознаніи смутная и трепетная, какъ не имѣвшая опоры въ откровенномъ ученіи объ вѣстасномъ Богѣ-Словѣ, постоянно погружалась во тьму представленій пантеистическихъ, переходя въ ученіе о мірѣ, какъ *чувственномъ явленіи* божества и объ Ишварѣ и Сфотѣ, лишь какъ о совокупности чувственныхъ вещей, какъ бы внѣшней сторонѣ божества. Это ученіе Веданты, осложнившись вѣрою въ метаморфозы, и явилось въ Индуизмѣ въ формѣ *философскаго ученія объ аватарахъ*. Новое здѣсь, въ этомъ послѣднемъ ученіи, сравнительно съ ученіемъ объ Ишварѣ и Сфотѣ, заключалось въ томъ, что не весь чувственный міръ, но лишь нѣкоторые существа, преимущественно люди и изъ людей преимущественно нѣкоторые, въ концѣ - концовъ одинъ—Кришна—считались проявленіями, «нисхожденіями», воплощеніями, словомъ аватарами божества. Но это «новое», какъ мы знаемъ, въ сущности, давно уже было извѣстно индійскому религіозному ученію—изъ вѣры популярно - миеологической. Такимъ образомъ, философское ученіе объ аватарахъ предполагало народно - миеологическое, какъ это, въ свою очередь, предполагало то.

Индуистское ученіе объ аватарахъ, какъ видно уже и изъ сказаннаго, очевидно, имѣетъ столь же мало сходства съ христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога - Слова, какъ и индуистское ученіе о Тримурти съ христіанскимъ ученіемъ о Св. Троицѣ. И здѣсь опять, въ ученіи объ аватарахъ, между христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи и его индуистскою *симуляціею* можно указать двѣ существенныхъ и глубокихъ черты различія.

тающее поросенка, то они рассказываютъ, что поросенокъ это аватара Вишну⁴ (Лайель). Въ самомъ дѣлѣ, въ аватарахъ можно прослѣдить весь религіозно-историческій путь, пройденный вишнуйскимъ культомъ: мы встречаемъ здѣсь въ видѣ пестрой вереницы ведійскія переживанія, образы и сажі изъ вическаго періода, любимыя черты мѣстныхъ культовъ, даже самъ Будда долженъ выступить въ качествѣ одной изъ формъ этого бога⁴.

²¹ См. выше, стр. 511—514.

Во-первыхъ, подобно тому, какъ ученіе о Тримурти имѣетъ въ Индуизмѣ значеніе не реальное, но лишь земниальное, такъ точно и ученіе объ аватарахъ лишено реального значенія и смысла. И они суть *дѣла Майи*. По выраженіи текстовъ, воплощаясь, Вишну уподобляется антеру, который лишь мѣняетъ востокъ и надѣваетъ маску: «Изумленная Адити (супруга Касьяпы, въ предшествующемъ перерожденіи Прияни; супруга Суташы)», — читася въ одномъ темѣтъ, — «была на вершинѣ радости, когда увидѣла, что плодъ ея есть самъ верховный Пुरुша (Вишну), который принявъ на себя тѣло, съ помощью чудодѣйственной Майи и, хотя онъ царь и владыка созданный, однако изумился и воскликнулъ: *побѣда!*. Гари, существо незримое, весь умъ, богъ этотъ, видъ котораго сверхъестествененъ, предъ нѣмъ (Касьяпы и Адити) взирали, *преобразивъ въ брамина - парамма, какъ актеръ, мнимоушій собою*»²³. Такимъ образомъ, воплощеніе Гари или Вишну есть *что-то призрачное воплощеніе*, только кажущееся, а не дѣйствительное, такъ что индуистское ученіе объ аватарахъ въ собственномъ смыслѣ можетъ быть названо *докетическимъ*.

Во-вторыхъ, въ отличіе отъ христіанскаго ученія о Боговоплощеніи, какъ единственномъ и единичномъ фактѣ всемірной исторіи, индуистское ученіе объ аватарахъ характеризуется тѣмъ, что боговоплощеній (воплощеній бога Вишну) признается неопредѣленное и безграничное множество—какъ въ порядкѣ временной преемственности, такъ и въ пространственной совмѣстности. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдъ Кришна, высшее (двадцатое) воплощеніе Вишну, по ученію индуистскихъ первоисточниковъ, имѣетъ не только свою *ко-аватару*, въ лицѣ Рамы (девятнадцатое воплощеніе Вишну), но имѣетъ и множество другихъ, такъ сказать второстепенныхъ, *ко-аватаръ*, въ непрерывно нисходящемъ порядкѣ до вепря и даже рыбы включительно, равно какъ имѣетъ и одно-временныхъ ко-аватаръ, которыя притомъ нѣвѣдо стоятъ другъ къ другу въ отношеніи соперничества.

Мы знаемъ, какъ возникло это ученіе объ аватарахъ: въ Индуизмѣ религиозное сознаніе, такъ сказать, не хотѣло оставить въ небреженіи ни одно божество, когда бы и кѣмъ бы оно ни чтилось и, поэтому; всѣ божества склонно было признавать воплощеніями одного и того же Верховнаго Существа. Но эсotericскій Индуизмъ, конечно, хотѣлъ одухотворить этотъ грубый внѣшне-механическій

²³ Цит. у *Roussel's*, p. 87—88.

эклeктизмъ разлагающагося религіознаго сознанія и потому при-думываль для различныхъ аватаръ различныя объясненія — для каждаго свое—сходясь лишь въ основномъ принципѣ толкованія, который всѣ теологи Индуизма полагаютъ въ томъ, что въ постепенно-восходящихъ воплощеніяхъ Вишну, до Кришны включительно, религіозное сознаніе будто бы выразило различныя ступени космической эволюціи, постепенность происхожденія всего сущаго изъ «перводоуды»²³. Но какъ бы то ни было, въ аватарахъ во всякомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою одно и то же, — развѣ лишь въ двухъ различныхъ формахъ: мнeологической и философской, — чисто пантеистическое ученіе о *частичномъ воплощеніи* божественной сущности въ различныхъ существахъ (о ея, такъ сказать, дробленіи на части), съ одной стороны, и о ея постепенномъ раскрытіи (эволюцированіи въ ряду космическихъ существъ), съ другой. Ясно, что *такое* ученіе о боговоплощеніяхъ, по существу, и радикально, не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога-Слова.

IV.

Реформаціонная попытка Общества Брамо-Сомаджъ и ея внутренній смыслъ.

Сквозь «неописуемую смѣсь возвышенныхъ взглядовъ съ грубыми суевѣріями, встрѣчающимися на всѣхъ ступеняхъ Индуизма», сквозь смѣсь «религіозно-нравственной высоты и низости, героической религіозности и наглаго шарлатанства, встрѣчаемой нами въ сектантской жизни индусовъ»²⁴, все же просвѣчиваютъ запросы *подлинной* религіозной истины, при томъ проникнутые и частичнымъ ея прозрѣніемъ. И если своими аномаліями и мерзостями Индуизмъ показываетъ, *до чего можетъ упасть* естественное религіозное сознаніе, когда оно предоставлено само себѣ и поставлено въ неблагопріятныя для своего развитія условія, — то, своими запросами относительно подлинной истины, своими прозрѣніями въ нее, хотя бы и частичными и преломленными чрезъ грубую форму языческаго богосознанія, онъ показываетъ, что и естественное религіозное состояніе способно не только къ вос-

²³ Macdonell, op. cit.

²⁴ Выраженія Барта, op. cit., стр. 277. 240.

прямую истину, но, вспомогательное извѣдѣ, чрезъ отъезды высшихъ идей и началъ жизни, способно и само порождать въ области религіозной жизни и мысли нѣкоторые какъ бы намеки, символы и подобія подлинной истины.

Въ данномъ отношеніи для насъ, подлѣ индуистскаго ученія о Тримурти и аватарахъ, представляетъ весьма большой интересъ основанное въ началѣ истекшаго столѣтія реформаціонное общество *Брамо-Сомаджъ* (*Brahmo-Samaj*)²⁵.

Общество Брамо-Сомаджъ проникнуто тою-же основною тенденціею, которою проникнуто и весь вообще Индуизмъ, то-есть тенденціею *соціологическою*. Оно, прежде всего, хочетъ реформировать социальный строй индійской жизни, въ частности: уничтожить кастовыя различія, ввести въ индійское сознаніе мысль о совершенной дозволительности общенія и даже, напригѣръ, брачнаго общенія (такъ называемый «интермарьяжъ», *intermarriage*) между лицами, принадлежащими къ различнымъ кастамъ, о преступности сожиганія вдовъ, вмѣстѣ съ ихъ мужьями, о дозволительности имъ вторично выходить замужъ и т. д. Но за этою соціологическою реформою или, точнѣе сказать, подлѣ нея, какъ ее основаніе и нравственное право, въ Обществѣ кроется стремленіе къ иной реформѣ, — чисто религіозной. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи Брамо-Сомаджъ является чистѣйшимъ и характернѣйшимъ типомъ Индуизма, съ его радикальнымъ эклектизмомъ. Отличаясь отъ другихъ, популярныхъ формъ Индуизма, стремленіемъ поставить на мѣсто *внѣшнихъ-ритуалистическаго* Индуизма, съ его гнусностями и мерзостями, Индуизмъ *внутренній*, Индуизмъ *настроений*, — общество-Брамо-Сомаджъ къ этой послѣдней цѣли идетъ, однако, тѣмъ-же путемъ, какимъ шелъ и весь вообще традиціонный Индуизмъ, хочетъ достигнуть ее опять-таки чисто *эклектическимъ* методомъ. Именно, оно хочетъ, взявъ изъ всѣхъ религій міра, изъ всѣхъ священныя книгъ народовъ все лучшее и возвышенное, слить эту сумму избранныхъ идей въ одно цѣлое, въ одну *новую веру*, которую можно было бы противопоставить народнымъ суевѣріямъ, принижаящимъ жизнь и мысль.

²⁵ Общество *Брамо-Сомаджъ* основано въ 1830 г. раджой *Ram Moha Roy*. Сущность реформаціонныхъ стремленій этого общества крѣпосно изложена, въ докладѣ-рефератѣ на *Конгрессѣ Религій въ Чикаго*, туземнымъ ученымъ, представителемъ Общества, *Protap Chunder Mookondar*’омъ. См. *The World's Parliament of religions*, Vol. I, pp: 345—351. Внѣшняя исторія Общества — у *Барта*, *op. cit.*, 334 слѣд.; у него же и о другихъ реформаціонныхъ стремленіяхъ въ Индуизмѣ.

«Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ движеніе росло», — пишетъ *Протестъ Чандеръ Моламдаръ*, въ своемъ докладѣ-рефератѣ, прочитанномъ на Конгрессѣ Религій въ Чинаго, — члены общества начали сомнѣваться, действительно-ли индуистское «*писаніе*» непогрѣжимо. Въ своей собственной душѣ, въ глубинѣ своей мысли они, казалось, слышали голосъ, который звѣлъ и тамъ, сначала лишь слабо и невнятно, возвышалъ протестъ противъ вѣроученія Ведъ и Упанишадъ. Что должно признавать въ качествѣ нашихъ богословскихъ принциповъ? И на какихъ именно принципахъ должна держаться наша религія?... Неслыные звуки, въ которыхъ сначала послышались эти вопросы, становились все громче и громче, находили въ растущемъ обществѣ все болѣе и болѣе отзвукъ, пока наконецъ не перешли въ самую настоящую и неотложную изъ всѣхъ практическихъ проблемъ: *на какихъ книгахъ должна основываться истинная религія?*

«Кратко, члены общества нашли, что невозможно, чтобы индуистское «*писаніе*» было единственнымъ напутникомъ истинной религіи. Они нашли, что духъ есть великій источникъ утвержденія истины, что голосъ Божій есть великій судья, что внутренній человѣкъ есть откровеніе истины и что, хотя и въ индуистскомъ «*писаніи*» есть истины, однако онѣ не могутъ быть принимаемы за *единственный* основанія для признанія духовной реальности. Такъ, двадцать одинъ годъ спустя послѣ основанія (въ 1830 г.) общества Брам-Сомаджъ, *ученіе о непогрѣшимости индуистскихъ «*писаній*» было отвергнуто.*

Загѣмъ возникъ дальнѣйшій вопросъ... Библия проникла въ Индію. Ея страницы раскрыты. Ея истины прочитаны и имъ стали учить. Библия есть такая книга, которой родъ человѣческій не можетъ не знать. Поэтому, признавъ, съ одной стороны вдохновеннымъ индуистское «*писаніе*», мы не могли, съ другой стороны, и за Библию не признать *вдохновенности и авторитета*. И вотъ, въ 1861 г. мы опубликовали книгу, въ которой были собраны извлеченія изъ *всѣхъ (!)* «*писаній*», какъ такую книгу, которую слѣдуетъ читать при всѣхъ нашихъ молитвословіяхъ (*devotions*).

«*Нашъ монотеизмъ, такимъ образомъ, основывается разомъ на всѣхъ (!)* «*писаніяхъ*». Вотъ нашъ богословскій принципъ и этотъ принципъ не возникъ изъ глубины нашего собственнаго сознанія только, но явился предъ нами, какъ естественный результатъ внутренняго пребыванія Божественнаго Духа въ нашихъ сочленахъ. Не христіанская миссія привлекла наше вниманіе къ

Библии. Не могометанскіе мудлы показали намъ лучшія страницы Корана. Не послѣдователи Зороастра раскрыли предъ нами величіе Зендъ-Авесты. Нѣтъ. Но самъ Богъ, въ сердцахъ нашихъ, — Богъ безконечной реальности, источникъ вдохновенія всѣхъ св. книгъ, Библии, Корана, Зендавесты, — самъ Онъ привлекъ наше вниманіе къ открытымъ въ нихъ, равно какъ и въ опытѣ каждаго, Своимъ совершенствамъ»²².

Вотъ своеобразное «исповѣданіе» ново-индуистской вѣры, — вѣры, какъ видимъ, радикально эклектической. Что на этомъ пунктѣ окончательно Индуизмъ устоять не можетъ и что никакая, въ духѣ *такого* эклектизма, выполненная, реформа не можетъ быть глубокою и радикальною, это, конечно, само собою понятно: ибо кто же въ самомъ дѣлѣ, въ концѣ концовъ, будетъ рѣшать, что слѣдуетъ взять изъ различныхъ «писаній» и какъ возможно, при *данной* постановкѣ дѣла, избѣжать безконечныхъ разногласій и споровъ?.. Отсюда ясна неизбѣжность дальнейшей религіозной эволюціи въ Индіи. Но — «какова будетъ вѣра Индіи въ тотъ день, когда ея старыя религіи, осужденныя погибнуть, но которыя съ упорствомъ живутъ, окончательно разрушатся?»

Этимъ безотвѣтнымъ, при современныхъ условіяхъ жизни индійскаго религіознаго сознанія, вопросомъ авторитетный Бартъ заканчиваетъ свою книгу о религіяхъ Индіи. И этотъ вопросъ дѣйствительно способенъ остановить предъ собою, въ великомъ смущеніи и недоумѣніи, всякаго, размышляющаго надъ религіозными судьбами Индіи, историка...

Одно несомнѣнно, что, судя по всѣмъ признакамъ изъ которыхъ наиболѣе симптоматичнымъ служить только-что характеризованное нами реформаціонное общество Брам-Сомаджъ, современная религіозная Индія проникнута глубокимъ сознаніемъ, что:

1. *не должно* впредь ходить тѣми путями, которыми на протяженіи своей исторіи, оно ходило въ бесплодныхъ поискахъ истиннаго Бога, — путями *политеизма, пантеизма и атеизма*, — и что
2. *должно* идти къ истинному Богу *какимъ-то новымъ, доподлинно неизвѣдомымъ путемъ*, который слѣдуетъ еще открыть и уяснить, чутко всматриваясь въ тѣ пути, какими шли къ Богу другіе народы, — при вѣрѣ въ *помощь свыше*.

²² The World's Parliament etc., p. 346—347.

Ретроспективный взглядъ.

Въ заключеніе окинемъ общимъ взглядомъ пройденный нами путь.

Мы видимъ, во-первыхъ, что, въ продолженіе своей долгой, почти пятитысячелѣтней религіозной исторіи, Индія пережила не одинъ, но нѣсколько принциповъ, выступавшихъ въ строгой внутренней послѣдовательности. Подобно тому, какъ отдѣльный человѣкъ въ дѣтствѣ, отрочествѣ и юности, живетъ преимущественно представленіями и образами фантазій, такъ точно и Индія, въ первый періодъ своей религіозной исторіи, живетъ, измѣнчивыми образами миеобразующей фантазіи и, лишь насытившись ихъ игрою, испытавъ чувство неудовлетворенности («кризисъ миеологическаго сознанія»), переходитъ къ болѣе глубокой и сосредоточенной религіозной жизни,—къ жизни *мыслию* (понятіемъ) о «Единомъ безъ второго». Но и понятіе, хотя оно и углубило религіозное сознаніе, не могло, однако, удовлетворить его окончательно, ибо, по самой своей сущности, понятіе пусто и безжизненно. Поэтому, переживъ новое разочарованіе («кризисъ пантеистическаго сознанія»), Индія вступаетъ на путь отрицанія разомъ и фантастическаго *многобожія* и абстрактнаго *всебожія* и, ради сохраненія и сосредоточенія религіозной жизни въ ней самой, въ ея собственной, по преимуществу практической, стихіи и сущности, приходитъ къ теоретическому отрицанію всѣхъ и всякихъ боговъ,—вступаетъ на путь *безбожія*. Однако, и здѣсь оно испытываетъ разочарованіе и тѣмъ болѣе глубокое и тяжелое, чѣмъ радикальнѣе было уклоненіе отъ истины («кризисъ атеистическаго сознанія»). И вотъ, послѣ цѣлаго ряда разочарованій, послѣ безплодныхъ, вѣка длившихся, попытокъ устоять на истинѣ смутнаго религіознаго образа, отвлеченной мысли и слѣпыхъ (потому что они насквозь проникнуты теоретическимъ отрицаніемъ) практическихъ постулатовъ, религіозное сознаніе Индіи снова чувствуетъ въ себѣ потребность возвратиться къ той формѣ вѣры, отъ которой ушло когда-то, цокидая первородину арійцевъ,— потребность въ высшемъ богосознаніи теизма. Такимъ образомъ, оно реально пережило три *неистинныхъ* формы религіозной вѣры. Четвертая же *истинная* жила въ немъ отчасти какъ отзвукъ свѣтлаго прошлаго, отчасти какъ предвареніе лучшаго будущаго,— лишь въ стремленіи, но не въ достигнутомъ состояніи.

Въ этомъ послѣдовательномъ выступленіи въ религіозномъ сознаніи Индіи принциповъ, исчерпывающихъ все основныя моменты естественнаго религіознаго сознанія¹, предъ нами выступаетъ *эволюціонная закономѣрность процесса*, опредѣляемая общепсихологическими, частію геобологическими законами его жизни.

Мы видимъ, во-вторыхъ, что, хотя основныя принципы, управляющіе жизнью индійскаго религіознаго сознанія въ ея исторіи, выступаютъ предъ нами достаточно ясно, однако, — лишь до той поры, пока мы беремъ процессъ въ самыхъ общихъ очертаніяхъ. Въ частностяхъ же, въ своемъ конкретномъ разнообразіи онъ далеко не такъ прозраченъ и ясенъ. Движеніе, въ каждый періодъ жизни индійскаго религіознаго сознанія, совершается не прямолинейно, но такъ сказать, зигзагообразно, съ постоянными пониженіями и подъемами, съ непрерывными переходами изъ одного типа религіозной жизни въ другой. Это потому, что *эволюціонная закономѣрность процесса*, опредѣляемая общепсихологическими законами, въ дѣйствительной исторіи осложняется закономѣрностію *эволюціонною* («космическая среда»), равно какъ и другими видами закономѣрности: социологическою, историческою и, наконецъ, нравственною. Къ сожалѣнію, при изложеніи исторіи Браманизма и Буддизма, вслѣдствіе сложности процесса и сравнительно малой разработки ихъ исторіи именно въ этомъ отношеніи и съ этой точки зрѣнія, намъ по необходимости приходится ограничиваться лишь самыми общими указаніями. Но въ исторіи Ведизма указанный нами характеръ процесса выступаетъ, надѣемся, съ достаточною ясностію. Мы видимъ тамъ, какъ съ перемѣною вѣдическихъ (климато-географическихъ) условій быта, съ перемѣщеніемъ центра тяжести въ социально-исторической жизни народа, съ перемѣною его нравственныхъ идеаловъ, — какъ, вслѣдствіе всего этого, совершались перемѣны и въ характерѣ жизни религіознаго сознанія, его повышеніе или пониженіе. По аналогіи, мы могли бы, съ помощію тѣхъ же приемовъ, конструировать и дальнѣйшую религіозную исторію Индіи, повсюду въ ней подѣлать и указать ту-же непрерывную борьбу «понижающихъ» и «повышающихъ» факторовъ процесса, ту-же его радикальную двойственность, все тѣ же попытки, подняться къ лучшему богосознанію, при постоянныхъ фактическихъ доказательствахъ ихъ бесплодности.

¹ Проломены, гл. I—IV.

Въ этомъ; въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія, предъ нами отеривается *визуальная. запомнѣнность. процесса*, осложненная факторами социологическими и нравственными.

Мы видимъ, далѣе, что чрезъ пеструю тмь исторіи индійскаго религіознаго сознанія, обусловленную взаимодействіемъ ея внутреннихъ и внѣшнихъ факторовъ, просвѣчиваетъ одна основная идея, которая, какъ Духъ Божій, носившійся надъ первобытнымъ хаосомъ, преобразуетъ невнятные историческія сказанія въ ясное и вразумительное откровеніе мысли Божіей, сообщающей имъ высшій смыслъ. Мы видимъ, что и индійское религіозное сознаніе, какъ все вообще языческое сознаніе², *никогда мало истинно*, но что потѣмъ, въ своей дальнѣйшей исторіи, мало-по-малу, по жѣрѣ погруженія въ жезъ земли и міра, все далѣе далѣе уходило отъ нея. Въ культѣ Сомы, въ проявленіяхъ извращеннаго браминскаго аскетизма, въ уродливостяхъ позднѣйшаго Буддизма, особенно же въ патологическихъ аномаліяхъ Индуизма, во всемъ этомъ религіозное сознаніе Индіи ниспадало до такой глубины, такая только вообще возможна. Тутъ же самый *деградационизмъ* мы видимъ и въ мысли Индіи, особенно позднѣйшей. «Современный Индуизмъ, создавшійся на развалинахъ Ведизма, Браминизма и Буддизма, представляетъ изъ себя рядъ семи съ бесчисленнымъ количествомъ толковъ и подраздѣленій искажающихъ основныя идеи, легшія въ основу его ученія, *де омыагъ феноменальныа уродливостей*. Въ средніе вѣка и до нашихъ дней, какъ мыльные пузыри, поднимающіеся у ребенка въ чашкѣ, наполненной мыльною водою, создавались и создаются все новыя и новыя религіозныя ученія, чтобы лопаться какъ пузыри же, превращаясь въ уродливыя искаженія этихъ ученій, постепенно пропадающихъ въ массѣ народнаго суевѣрія, и чтобы возродиться вновь въ болѣе оригинальной, но и столь же пестрой формѣ, изъ матеріала, когда то заготовленнаго въ умѣ массы»³. Такимъ образомъ, не устоявъ въ религіозной истинѣ, которой первоначально были причастны, и индійцы, подобно всемъ народамъ міра языческаго, были наказаны погруженіемъ въ мерзостные культы и хаотическую тьму суевѣрій, — но общими богоположенными законамъ, нормирующими жизнь язычества⁴. Но это нака-

² Прологомены, гл. VIII.

³ Проф. Красновъ, во „Вступленіи“ къ русск. изданію книги Беттманъ и Думаса: „Великія религіи Востока“, стр. V—VI.

⁴ Прологомены гл. VIII.

заніе, являющееся внутренним и неизбежным слѣдствіемъ ихъ ижековымъ грѣховъ: претивъ Бога, и для нихъ, какъ для всѣхъ вообще язычниковъ, послужило вѣсѣльемъ съ тѣмъ и вразумленіемъ. И вотъ мы видимъ (въ Индуизмѣ), что тусклый свѣтъ общечеловѣческихъ религіозныхъ постулатовъ, всемогуществующій отзвуками прошлаго, идущій изъ первобытнаго міра общечеловѣческой традиціи и болѣе или менѣе отдаленными вліяніями міросозерцанія христіанскаго, просвѣчиваетъ сквозь этотъ хаосъ и эту тьму, озаряя по крайней мѣрѣ для лучшихъ представителей религіознаго сознанія, все то, чего не должно быть, и чрезъ то возбуждая въ ихъ душѣ жажду лучшаго богосознанія и приводя ихъ къ *Богу Неизданому* ⁵.

Такъ, со всею очевидностію, выступаетъ предъ нами, въ исторіи религіознаго сознанія Индіи, общій планъ и общая идея, опредѣляющая смыслъ исторіи язычества: *да неже ослѣпнутъ Ело и обрѣцутъ*, — открывается высшая закономерность индійскаго религіознаго процесса, которая на философскомъ языкѣ называется *закономерностью теломатическою*, а на богословскомъ *Промысла Божіимъ* ⁶.

Наконецъ, весьма замѣчательно, что въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія, какъ и въ исторіи язычества вообще, *нѣтъ истины* въ томъ, въ чемъ оно проявило себя съ наибольшаю самостоятельностью, — нѣтъ истины ни въ ведійскомъ политеизмѣ, ни въ браманистическомъ пантеизмѣ, ни въ буддійскомъ атеизмѣ, ни въ индуистскомъ эклектизмѣ. Напротивъ, въ томъ, въ чемъ индійское религіозное сознаніе заявляло себя главнымъ образомъ отрицательно, осужденіемъ своего прошлаго (въ «кризисахъ»), — повсюду тамъ, по крайней мѣрѣ въ формѣ постулатовъ и стремленій, предъ нами выступаетъ нѣкоторое частичное предвареніе истины, во имя которой именно и осуждается «дурная» исто-

⁵ См. объ этомъ въ поучительной книгѣ Ганцеля (Iulius Harnel): Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, aus den Sanscritquellen vom völkergeschichtlichen Standpunkte des Christenthums aus dargestellt und beurtheilt. Giessen. 1902. Ss. 250. Пересматривая исторически одну религіозно-философскую проблему за другою (вѣра въ Бога, міротвореніе и міропромышленіе, понятіе о человѣкѣ, его достоинствѣ и назначеніи, грѣхъ и спасеніе), Ганцель повсюду показываетъ, *какія стороны истины* уяснило себѣ, въ своей исторіи, религіозное сознаніе Индіи и какія остались для него сокрытыми, какъ недоступныя для *естественнаго* религіознаго сознанія вообще.

⁶ *Проломены* гл. VIII.

рическая дѣйствительность религіознаго преілага. Такихъ образъ, духовный опытъ націи, на всемъ протяженіи ея многовѣковой исторіи, съ непререкаемою ясностію учить, что путь человѣка къ *своей* истинѣ и путь къ истинѣ *Божіей* не одинъ и тотъ-же путь: нужно отвергнуть *свое*, — отвѣять обольстительные политическіе образы фантазій, наполнить утрюмую пустоту отвлеченно-пантеистической мысли живымъ религіознымъ содержаніемъ и смирить «гордость духа, ищущаго свободы въ самоуничтоженіи», — чтобы чрезъ то дать просторъ для вступленія въ религіозное сознаніе истины *Божіей* и проникнутыя началами теизма. Но тотъ же многовѣковый историческій опытъ показываетъ, что, когда (въ эпохи «кризисовъ») религіозное сознаніе націи отвергало *свою* истину, поставленную на мѣсто истины Божіей, то въ немъ оставались такіе слабые, бѣдные, смутные и неясные намеки на истину, которымъ лишь идущая изъ глубокой древности человечества традиція и приходящая изъ міра христіанскаго, внѣшнія вліянія сообщали нѣкоторую опредѣленность, возвышая ихъ на ступень чашій, смутнаго прозрѣнія и вѣрующаго утвержденія подлинной истины, хотя и преломленной сквозь невѣрную и обманчивую духовную среду.

Отсюда ясно, что для возрожденія религіознаго сознанія Индіи, какъ и всего вообще язычества, нужна помощь свыше, — *необходимо Откровеніе Сверхъестественное.*

Конецъ перваго тома.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Литература, извлеченія изъ источниковъ и спеціальныя подробности.

Примѣчанія.

1. (Къ *Пролого. менамъ* вообще). Проф. Н. И. Кареевъ, въ своей книгѣ „Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи“ (Спб., 1890 г., стр. 537—538), пишетъ: „Для того, чтобы освѣтить себѣ общій вопросъ (одинъ изъ вопросовъ *Философіи исторіи*, вопросъ о закономерности историческаго процесса и роли личности въ немъ) частными на него отвѣтами со стороны специалистовъ, я довольно много рылся въ болѣе или менѣе для меня доступныхъ спеціальныхъ литературахъ, а также обращался и лично къ специалистамъ за идейными или библиографическими указаніями по интересующему насъ вопросу; но книжные розетки мнѣ ничего не давали, а лица, къ которымъ я обращался, прямо мнѣ отвѣчали, что не знаютъ ни большихъ, ни малыхъ сочиненій, гдѣ вопросъ ставился бы въ желательномъ для меня смыслѣ. Нельзя не считать этого важнымъ пробѣломъ въ большей части спеціальныхъ литературъ: я разумѣю именно исторіи (и теоріи исторіи) языка, *живологии, религии, морали, нравовъ*“. *Mutatis mutandis*, мы могли бы тоже самое сказать и относительно условій выполненія плана нашихъ, помѣщенныхъ въ началѣ настоящей книги, *Пролого. мена* и даже относительно самаго ихъ плана. Говоря строго, мы можемъ указать лишь три, прямо относящіяся къ области нашего предмета, книги, которыя, впрочемъ, оказали на насъ вліяніе развѣ лишь общими своимъ замысломъ, но не подробностями и, тѣмъ менѣе, характеромъ,—а именно:

1. A. Réville: *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1881, pp. III + 319 (3-me éd.).

2. Max Reischle: *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*. Freiburg. 1889. S. 124.

3. Frank Byron Jevons: *An Introduction to the history of religion*. London. 1896, p. 415.

Сюда-же могутъ быть, впрочемъ, отвесены и общіе курсы *Философіи Религии*, изъ которыхъ нѣкоторые отмѣчены нами въ слѣдующемъ примѣчаніи.

2. (Къ стр. 29). Современная наука справедливо различаетъ вѣру, въ смыслѣ *обще-психологическаго*, и вѣру, въ смыслѣ *спеціально-богословскаго*. Первой,

въ общихъ курсахъ психологіи, отводится обыкновенно очень значительное мѣсто (см. обильныя литературныя указанія въ *Dictionary of philosophy and psychology* by Baldwin, London, 1901, подъ словомъ *Belief*, pp. 110—112). Но второй, то-есть вѣрѣ въ смыслѣ специально-богословскомъ, напротивъ, обыкновенно удѣляется чрезвычайно мало вниманія (*ibid.*—*Belief in theology and religion*, pp. 112—113). Въ самомъ дѣлѣ, *общіе курсы психологіи* послѣдняго времени, особенно нѣмецкіе, — каковы, наприм., курсы *Фолкмана-фон-Фолкмана* (*Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus*, von Ph. Dr. Wilhelm Volkman Ritter von Volkmar), *Кюльпе* (*Grundriss der Psychologie*, von Oswald Külpe Ipz. 1893), *Ремке* (*Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, von Dr. Johannes Rehmke, Hamburg und Leipzig, 1894), *Лодля* (*Lehrbuch der Psychologie*, von Friedrich Lody, Stuttgart, 1896), *Драмара* (*Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung*, von Udalrick Kramar, Ipz., 1898—два громадныхъ тома) и др., — какъ будто намѣренно обходить вопросъ о природѣ религіознаго сознанія. Развѣ лишь въ психологіи чувствованій удѣляется иногда двѣ-три страницы вопросу о чувствованіяхъ религіозныхъ (такъ у *Фолкмана*, В. П., Св. 368—372, по четв. изд. 1895 г.). Въ англійскихъ курсахъ психологіи (*Стаута*, *Боолдуина* и др.) кое-что можно встрѣтить; но, въ большинствѣ случаевъ, въ нихъ говорится о вѣрѣ не въ специально-религіозномъ, а въ обще-психологическомъ смыслѣ, — то-есть въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ о ней говорили *Джемсъ Милль*, *Бэнъ* и др. (см. о нихъ, въ отношеніи къ нашему вопросу, статью въ *Русскомъ Богословѣ*, за 1883 г., г. Л.: „Генезисъ вѣры по изслѣдованію англійскихъ психологовъ“). Повторю, старые нѣмецкіе психологи теистическаго направленія, *Ульрихи* и *Фисте jun.*, все еще сохраняютъ, въ данномъ отношеніи, свое первенствующее значеніе.

Несравненно большій интересъ представляютъ для насъ, время отъ времени появляющіеся на Западѣ, курсы *Философіи Религіи*, а равно и спеціальныя монографіи по *психологіи вѣры*. Отмѣтимъ здѣсь нѣсколько произведеній этого рода, имѣющихъ наиболѣе выдающееся значеніе:

1. *Dr. Hermann Siebeck*, Prof. der Phil. in Giessen: *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Ipz. 1893 (изъ серіи богословскихъ учебниковъ—*Sammlung theologischer Lehrbücher*). Точка зрѣнія автора опредѣляется двумя тенденціями: *морализмомъ* и — *эволюціонизмомъ*. Религіозная вѣра на чисто теоретической точкѣ зрѣнія *недоказуема*, но и *неопровержима*: поэтому, она — *актъ свободного признанія*. Ея существенное содержаніе опредѣляется идеєю *добра*, которая, на различныхъ ступеняхъ культуры и въ прямой зависимости отъ нея, понимается различно—все яснѣе и яснѣе. Такимъ образомъ, *религіозная истина относительна*. Однако, ея основныя положенія—понятіе о Богѣ, ученіе о цѣлесообразности, свободѣ воли, назначеніи человѣка, злѣ (теодицея)—допускаютъ научное оправданіе (см. вторую часть — *Истинность религіи*). По нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ (наприм., по вопросу объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ) Зибекъ даетъ иногда цѣльныя разъясненія. Но его основная точка зрѣнія, опредѣляемая ученіемъ объ относительности и подвижности религіозной истины, — не наша: мы думаемъ, что даже и зерно „естественнаго откровенія“ неподвижно и неизмѣнно, ибо заложено въ основной организаціи нашего духа.

2. *Ravenhoff*, Prof. in Leiden, übers. von *Hanne*, Braunschweig, 1894.^S На голландскомъ яз. книга имѣла большой успѣхъ. Сочувственно отмѣчена она

и гнѣвномъ критикою. Книга дѣйствительно представляется въ частностяхъ много дѣланого; но ея основная точка зрѣнія еще менѣе наша, чѣмъ точка зрѣнія Янбека. Рауенгофъ—*новокантіанецъ* богословской формы (почему его книга одобрена богословомъ-неокантіанцемъ *Липпеусомъ* и, напротивъ, встрѣтила возраженія со стороны известнаго *Либманндера*—см. предисл. перев.). Религіозная вѣра, по Рауенгофу, есть *постулатъ* нравственнаго сознанія и содержаніе ея научно недоказуемо. Поэтому, собственно можно говорить лишь о религіозномъ *міросозерцаніи*, но не о вѣрѣ въ Бога, такъ какъ такое бытіе Его—проблема. Формы религіознаго сознанія суть *продукты творчества* и совершенно относительны. Какъ у всѣхъ *новокантіанцевъ*, у Рауенгофа съ особою яркостью выставлена связь религіознаго сознанія съ нравственнымъ и въ этомъ главное значеніе его книги для нашего изслѣдованія. Не лишены также интереса главы: *объ интеллектуализмѣ, мистицизмѣ, морализмѣ*.

3. *Gustav Vorbrodt: Psychologie des Glaubens, zugleich ein Appel an die Verächter des Christenthums unter den wissenschaftlich interessirten Gebildeten.* Göttingen, 1895. XXX+257. Содержаніе и задачи книги указаны уже самимъ ея заглавіемъ. Это—опытъ психологіи вѣры, оставленный въ дѣлѣхъ *аполотеистическихъ*. Авторъ выступаетъ какъ бы посредникомъ между библейско-богословскимъ ученіемъ о предметѣ и современными научно-психологическими. Основное понятіе у него есть понятіе *скушенія* (*Gejessen, Genuss*) *Бога*, реальнаго и опытнаго общенія съ нимъ—*разумомъ, волею и чувствомъ*. Недостатокъ книги—перевѣсъ матеріала надъ выводами. Велѣднѣе этого она болѣе пригодна для справокъ. Но за то въ этомъ отношеніи это едва-ли не лучшее пособие къ изученію нашего вопроса: библиографическія указанія обильны и точны. Къ этой книгѣ отсылаемъ читателя для дополненія нашихъ указавій по литературѣ вопроса.

4. *Dr. Emil Koch: Die Psychologie in der Religionswissenschaft, I. p. 1896, Ss. 146.* Авторъ горячо протестуетъ противъ пораженія психологіи отвлеченною философіею и, въ частности, религіозной психологіи—философіею религія. Религіозная психологія должна имѣть *свои факты и законы*. Основной фактъ и вмѣстѣ законъ религіознаго сознанія есть *законъ безконечнаго*. Смутно таинственное безконечное сначала принимаетъ *конкретную форму и окисляется*—подъ влияніемъ опыта и силою размысленія, а затѣмъ, сообразно опредѣляющемуся въ немъ, при этомъ условіи, достоинству и внутренней дѣятельности, возводится на высоту Существа достопокланяемаго, Божества. Таковъ, по Коху, психологическій генезисъ религіозной вѣры. По своему основному содержанію, вѣра есть *„облеченное въ форму конкретнаго представленія сознание о безконечномъ, связанное съ чувствомъ возвышеннаго“*—ein vorstellungsmässiges Bewusstsein vom Unendlichen, verbunden mit dem Gefühl des Erhabenen (S. 129). Небольшая книжка Коха дала автору настоящихъ строки нѣсколько плодотворныхъ умственныхъ импульсовъ,—особенно по вопросамъ: *о сужденіяхъ чистоты* (*Werthurtheile*), въ ихъ отношеніи къ религіи, и—*законъ безконечнаго*.

5. *William James: The psychology of religion, an empirical Study of the Growth of Religious Consciousness.* London. 1900, pp. XV+423. Какъ видно отчасти уже и изъ самаго заглавія, книга носитъ эмпирическій и именно *вопросно-статистическій* характеръ. Цѣль—эмпирико-статистическое изученіе условій религіознаго обращенія.

6. Наконецъ, можно еще, пожалуй, отметить книгу Генриха Буа—*Henri Bois, Prof. de Théol. protest. de Montauban: De la connaissance religieuse, essai critique sur des récentes discussions. Paris. 1894. Pp. 363.* Книга полемическая (противъ извѣстнаго *Sabatine*). Этики объясняются ея достоинства во вѣствѣ—и недостатки. Умная полемика всегда обогащаетъ новыми мыслями (*du choc des opinions jaillit la vérité*)—особенно по вопросамъ тонкимъ, раздѣляющимъ людей, въ главномъ и существенномъ единомысленныхъ. Но, съ другой стороны, полемика, въ болѣе или меньшей степени, обыкновенно бываетъ опрашена и осложнена увлеченіями. Такъ и въ данномъ случаѣ. По вопросамъ, касающимся специальныхъ отдѣловъ религіозной психологіи (особенно по вопросамъ о взаимномъ отношеніи религіозной мысли въ религіозному чувству и религіозной волѣ), въ книгѣ Буа разбросано много тонкихъ замѣчаній; но этотъ научный бисеръ не всегда легко извлекать изъ массы разъясненій, опредѣляемыхъ исключительно полемическими приемами.

7. Поватіе о вѣрѣ съ православно-богословской точки зрѣнія раскрыто: а) *Струтинкова*: „Вѣра, какъ увѣренность, по ученію Православія, изслѣдованіе по вопросу объ отношеніи вѣры и знанія“. Самара. 1887. б) *Протоіерей І. Вильсон*: „Ученіе св. Апостола Павла о вѣрѣ“. Москва. 1900.

8. Въ самое послѣднее время вышло обширное изслѣдованіе прот.-профессора *Т. А. Бутковича*: „Религія, ея сущность и происхожденіе (Обзоръ философскихъ гипотезъ)“, Харьковъ, 1902, стр. 560, которое, какъ по богатству содержанія, такъ и по солидности критическаго анализа, должно занять почетное мѣсто въ нашей богословской литературѣ.

9. Сюда-же могутъ быть отнесены и книги: 1) *П. Е. Астафьева* (вызванная отчасти полемическими мотивами—противъ книги Струтинкова),—„Вѣра и знаніе въ единствѣ мировоззрѣнія, опыты начала критической монадологіи“. М. 1898; 2) *Вамбура*—„Основанія вѣры, философское введеніе въ изученію богословія“, перев. подъ ред. *Вл. Соловьева*, М. 1900.

10. Въ дополненіе къ сдѣланному нами перечню, позволяемъ себѣ, наконецъ, рекомендовать наше собственное сочиненіе: „*Вѣра съ Бога, ея происхожденіе и основанія*, положительное рѣшеніе вопроса, въ связи съ историко-критическимъ изученіемъ его въ текущемъ столѣтіи“. М. 1891. 465 стр. Въ теченіе десяти лѣтъ, которыя протекли со времени составленія этой книги, авторъ ея нѣсколько измѣнилъ свои взгляды на „положительное рѣшеніе вопроса“. Но историческая часть,—классификація основныхъ литературныхъ направленій въ новѣйшей исторіи вопроса,—по его мнѣнію, и теперь не требуетъ какихъ-либо существенныхъ измѣненій. Впрочемъ, кто возьметъ на себя трудъ сравнить наше настоящее изслѣдованіе съ только-что указанною книгою, тотъ убѣдится, что и по существу наши взгляды не потерпѣли измѣненія: они лишь формулированы теперь *рѣшительнѣе* и—смѣемъ думать—въ нѣкоторыхъ пунктахъ *отчетливѣе*.

3. (Къ стр. 46). По вопросу объ отношеніи вѣры и знанія съ *миссологической точки зрѣнія* до сихъ поръ едва-ли не лучшимъ изслѣдованіемъ остается классическій трудъ *Ульрици*: *Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft, zur Versöhnung des Zwiespaltes zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie, von Hermann Ulrich* Lpz. 1858.

Въ этомъ сочиненіи (Сар. 5, 1-ter Abschn., Сар. 1—2-ter Abschn.), равно какъ и въ цитированныхъ выше трудахъ *Зибера* (S. 194 folg.) и *Коза* (S. 112, 118 und A.) авторъ настоящаго изслѣдованія намѣлъ новое подтвержденіе своего тезиса объ основномъ *мисологическомъ* различіи между вѣрою и знаніемъ,—тезиса, къ которому прежде (диссертація: *Вѣра въ Бога*, etc., отд. 1-й) онъ подходилъ съ другой стороны. Напротивъ, *Вундтъ*, въ своемъ капитальномъ трудѣ по Логикѣ (*Logik*, 2-te Auflage, Stuttgart, 1893, B. I, S. 422 sp. 412—422), хотя и считаетъ вѣру такъ-же „допадменіемъ“ знанія, но—дополненіемъ лишь „по субъективному“, частіе нравственнымъ, мотивамъ: sein (вѣры) bleibendes Gebiet—пишетъ онъ—ist die Ueberzeugung von der sittlichen Bestimmung des Menschen, die auf einen transcendenten Weltzweck als Ergänzung der Sinnewelt hinweist (422).

Вопросъ объ отношеніи вѣры и знанія въ различныхъ историческихъ эпохи понимался различно,—въ зависимости, главнымъ образомъ, отъ того, какъ понималось само знаніе. Главные, исторически опредѣлившіеся, фазисы отношеній между вѣрою и знаніемъ рельефно намѣчены проф. *Дитцихемъ* въ его книгѣ: „*Пособіе къ изученію вопросовъ философіи*“ (элементы философскаго міросозерцанія)“. Харьковъ. 1892 (первоначально—въ журналѣ: *Вѣра и Разумъ*). См. особенно статьи: *Вѣра и знаніе*, *Что различается вѣра отъ знанія*, *Какъ возможно единство вѣры и знанія?* Свой положительный взглядъ на отношеніе между вѣрою и знаніемъ почтенный профессоръ выражаетъ, между прочимъ, такъ: „Историческій опытъ“,—пишетъ онъ,—„ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что, какъ вѣра религіозная имѣетъ свое особое, ей присущее значеніе, заключающееся въ томъ, что она служитъ необходимымъ органомъ *отъчужденія* спасенія, устанавливая отношеніе конечныхъ существъ къ Безконечному, такъ, равнымъ образомъ, наука имѣетъ свое особое назначеніе—способствовать удовлетворенію *временныхъ* потребностей жизни, чрезъ установленіе правильныхъ отношеній человѣка ко *всѣмъ* видамъ бытія *конечнаго*. Поэтому, знаніе и вѣра, наука и религія не только не исключаютъ и не могутъ замѣнять одна другую, напротивъ, необходимы одна для другой, ибо чрезъ религіозную вѣру возвышается достоинство науки,—потребность знанія обращается въ безкорыстную и возвышенную любовь къ истинѣ; съ другой стороны, съ помощію науки углубляется и очищается религіозная вѣра, такъ что полная истинно человѣческаго бытія, сопрягающаго *временное* съ *вѣчнымъ*, *человѣческое* съ *божественнымъ*, возможна только при тѣсномъ союзѣ и взаимодействіи науки и религіи“. Стр. 27, „Лишь въ томъ оказываются знаніе и вѣра противоположными, что понятія, входящія въ составъ знанія, суть понятія реальныя, имѣющія своимъ предметомъ дѣйствительность, напротивъ, понятія, принадлежащія къ области вѣры, имѣютъ характеръ идеальный, далеко возвышаются надъ дѣйствительностію, познаваемою нами и... имѣютъ преимущественно практическое значеніе, такъ какъ прямая цѣль ихъ заключается въ управленіи жизнью человѣка—частною и общественною; религіозныя убѣжденія должны служить главною пружиною *всѣхъ* дѣйствій человѣка; прямая цѣль религіи—созиданіе царства Божія на землѣ и руководство къ вѣчному спасенію. Состоитъ въ связи съ познаніемъ, а съ другой стороны имѣя практическій характеръ, вѣра есть, такимъ образомъ, принципъ *единства знанія и дѣла, науки и жизни*“. Стр. 39—40.

Богатый матеріалъ для изученія отношенія къ нашему вопросу—сходство и различіе между вѣрою и знаніемъ, какъ гносеологическими состояніями

(то-есть въ моментъ *уверенности*)—св. Писанія и Отцовъ Церкви собрать въ книгѣ г. Струнникова: „Вѣра, какъ увѣренность“ etc. Въ соціальную, авторъ поддерживаетъ въ своей книгѣ тезисъ крайній—совершенно *отчужденности* вѣры и знаніе. Въ своей диссертациі (*Вѣра о Воля*, стр. 434—6, прим.) мы—надѣмся—достаточно выяснили несостоятельность подобнаго отождествленія: „объемъ вѣры—писали мы тамъ (436)—шаръ; она захватываетъ болѣе кругъ; плетъ дальше—въ область, въ которую знаніе за ней проникнуть не можетъ...“ Еще подробнѣе,—хотя я въ другомъ отношеніи,—односторонность изслѣдованія г. Струнникова указана покойнымъ П. Е. Астафьевымъ: „Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія“ (главы VI—X—„Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ“). Въ отличіе отъ Струнникова, Астафьевъ наставляетъ, во-первыхъ, на *свободно-волевымъ* характерѣ вѣры („охотное согласіе“—стр. 65) и, во-вторыхъ, на ея *субстанціальномъ* характерѣ, въ отличіе отъ *феноменальнаго* характера знанія. Последнее различіе—особенно характерное для „міровоззрѣнія“ покойнаго Астафьева—отмѣчаетъ однихъ самыхъ тонкихъ, доступныхъ весьма немногимъ умамъ, различій между вѣрою и знаніемъ и при томъ какъ именно гносеологическими состояніями.

4. (Къ стр. 51). Вопросъ *объ отношеніи знанія (и вѣры) къ воле* много занималъ и занимаетъ французскихъ *критицистовъ* (отъ Ренувье во главѣ—см. объ этой школѣ нашу книгу: „*Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи*“, 1894, отд. II). Тезисъ о вліяніи воли на вѣру и знаніе они развиваютъ съ такимъ увлеченіемъ, что иногда доходятъ уже до крайности, объявляя, что и вѣра и знаніе суть *фактомъ*, субъективное порожденіе, такъ-что объективный или предметный элементъ вѣры и знанія ими почти уничтожается. Эта крайность повзротно проявляется во французской критической школѣ въ томъ, что *знаніе сводится къ вѣрѣ*, считается *актомъ вѣры*.

Для ознакомленія съ современнымъ положеніемъ вопроса объ отношеніи вѣры (и знанія) къ волѣ можно рекомендовать слѣдующія сочиненія:

1. *Ch. Renouvier: Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Paris. 1886. Vol. II, *Sixième partie* (L'évidence: la croyance). Здѣсь Ренувье доказываетъ, что *реальности внешнего міра* покоятся на вѣрѣ, что *самодостоверность эмпирически опыта* покоится такъ-же на вѣрѣ, причѣмъ тотъ фактъ, что здѣсь дѣло не рѣшается ссылкой на очевидность, свѣдѣтельствуемъ, по Ренувье, о высотѣ нашего духа; дальѣе—что законы логики (законы мышленія) и даже математика, въ концѣ концовъ, сводятся такъ-же къ вѣрѣ (еще Паскаль говорилъ: *le cœur sent, qu'il y a trois dimensions dans l'espace* и вообще сердце раздѣляетъ *математическое* точно такъ-же, какъ и всѣхъ остальныхъ смертныхъ); что выборъ метода (дедукція или индукція) опредѣляется опять-таки вѣрою и т. д. и т. д. Словомъ, вѣра (особенно въ формѣ привычки) проникаетъ во всѣ области теоретической жизни нашего сознанія. Но гдѣ вѣра, тамъ и чувство, и страсть,—тамъ особенно *воля*. Вотъ почему въ вѣрѣ (а, слѣдовательно, и въ знаніи) всегда есть (и слѣдуетъ различать) намъ *данное* и *каваемое*, *статическое* нами *самими*,—*les idées et les affections, envisagées passivement, c'est-à-dire comme des données à la conscience, dans la conscience, et les actes d'adhésion, que la conscience donne, quand c'est avec réflexion, à tout ce qui n'avait jusque là pour elle qu'une valeur de suggestion* (23—4). Здѣсь *актъ вѣры*—*affirmation définitive et souveraine, assiette volontairement inébranlable de l'esprit*.

2. *Claude Gayte: Essai sur la croyance (thèse), étude de philosophie critique, Paris. 1883.* Характеръ книги опредѣляется уже ея эпиграфомъ: *Διά πίστewς περιπατοῦμεν, οὐ διά εἰδovς* (2 Кор. 5. 7). Основная мысль ея близка къ тезису *Астафьева: вѣра есть высшее, достоинствѣннѣе* („субстанціальное“—по терминологіи Астафьева) *знаніе*. Вѣруя, мы вѣдь бы вносимъ въ объектъ часть своего существа, даже *какъ бы сами перемѣщаемся* въ него, почему именно и знаемъ его *непосредственно и лично* (40—1). Увѣренность въ бытіи предмета *творимъ мы сами* (125). Въ Бога мы вѣруемъ потому, что *всѣмъ существомъ хотимъ* богоподобной жизни, — хотимъ истинны, правды, блаженства. Невѣріе и свентизмъ есть, поэтому, прежде всего слабость воли (105).

3. Тезисъ *Claude'a Gayte* съ большимъ сочувствіемъ отмѣченъ *Victor'омъ Brochard'омъ* въ его монографіи: *De la croyance* (*Revue Philos.*, 1884 t. XVIII pp. 1—23), которая и сама-по-себѣ—несмотря на краткость—представляетъ большой научный интересъ. Вѣра, по Брошару, есть *родъ*, а достовѣрность (*certitude*)—*видъ*. „Не очевидность критерій достовѣрности, но достовѣрность—критерій очевидности“ (5). Эти два слова, говоря иначе, выражаютъ одно и то же,—только одно съ объективной стороны, а другое съ субъективной. Это—понятія соотносительныя и одно безъ другого немислимы. Поэтому, выраженіе: „субъективная достовѣрность“ страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ (6—7). Истина всегда идеаль и *дѣло доброй воли* (11—12). Судить значить вѣрить, а вѣрить—желать. Такъ думали уже стоики, а за ними: Декартъ, Мальбраншъ, Спиноза (14). Даже въ такихъ положеніяхъ, какъ $2 \times 2 = 4$, участвуетъ воля, по меньшей мѣрѣ, какъ вершитель, который произносить свое вѣяющее: *fiat* (15—19). Вообще, повѣи λόγw λόγoc ἀντι-κεῖται. — Какъ противовѣсь взгляду Брошара, слѣдуетъ отмѣтить статью знаменитаго психолога *Rinne*, въ томъ же томѣ *Revue Philos.* (pp. 675—684): понятіе о волѣ научно еще не установлено, а посему и тезисъ Брошара о вѣрѣ, какъ актѣ воли, не представляеть-де интереса; вмѣсто того, чтобы вставлять волю *вездѣ*, ей, говоря строго, не слѣдовало бы оставлять мѣста *нигдѣ*...

4. *Léon Ollé-Laprune: De la certitude morale. Paris. 1880. Pp. V+422.* По увѣренности това, по простотѣ и ясности изложенія, наконецъ, по исчерпывающей полнотѣ, это едва ли не лучшая книга въ области нашего вопроса (обоснованіе тезиса о волѣ въ вѣрѣ). Воля участвуетъ преимущественно въ познаніи истинъ *порядка нравственнаго* (71—2), посему—и въ вѣрѣ. Точка зрѣнія автора *критико-теологическая* (50). Заслуживаютъ вниманія въ книгѣ такъ-же и обильныя замѣчанія историко-терминологическаго характера (наприм., о *fides* и *πίστις*—стр. 216—218). Вообще книгѣ можно смѣло рекомендовать вниманію читателя. Есть второе изд.

5. *Жюль Нейо: О вѣрованіи, популярно-философскіе очерки, перев. съ фр. Спб. 1897, стр. 168.* Книжка носитъ печать той же школы, то-есть возвышаетъ активность въ вѣрѣ. Написана легко и иллюстрирована массою прирѣзовъ, облегчающихъ пониманіе и усвоеніе тезисовъ автора.

6. Литература вопроса о свободѣ воли, какъ извѣстно, почти безгранична. Здѣсь достаточно, однако, указать лишь тѣ сочиненія, которыя имѣютъ отношеніе къ нашему спеціальному вопросу („свобода воли и религіозная вѣра“) и которыя, притомъ, такъ или иначе, положительно или отрица-

тельно, связаны съ предложеннымъ нами рѣшеніемъ этого вопроса. Таковы: 1) *Вл. Соловьевъ*: Оправданіе добра. Сиб. 1897. (Особенно стр. 26—33); 2) *Геромаха (нынѣ епископъ) Антоній*: „Психологическія данныя въ пользу свободы и нравственной отвѣтственности“, Сиб. 1888, изд. 2-е; 3) *Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit* (безъ имени), Gotha. 1881; 4) *Gustav Hüpeden*: Die menschliche Freiheit und ihre Beziehung zum christlichen Glauben, Lpz. 1889; 5) *Heinrich Kahnis*: Die natürliche Freiheit des Menschen, ein Beitrag zur Kritik des modernen Determinismus, Lpz. 1895; 6) *Monrad*, Prof. a. d. Un. Christiania (съ норвежскаго): Die menschliche Willensfreiheit und das Böse, übers. von *Harling*. Lpz. 1898.

5. (Къ стр. 77). Къ литературѣ вопроса:

1. *Юркевичъ*: Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію Слова Божія, *Труды Киевской Духовной Академіи*. 1860. Ч. I, стр. 62—118. Замѣчательная монографія, какъ по полнотѣ собранныхъ свидѣтельствъ, такъ и по серьезной выдержанности взгляда—строго-библейскаго, съ одной стороны, и глубоко-философскаго, съ другой.

2. *О стѣнъ сердца*, слово на новый годъ высокопреосв. *Амеросія*, архіеп. Харьковскаго и Ахтырскаго. *Вѣра и Разумъ*, 1888. Слово богато научно-психологическими элементами.

3. *Das Herz* von Prof. *Lazarus*. Въ его *Ideale Fragen (in Reden und Vorträgen)*, Lpz. 3-te Auflage, 1885, Ss. 43—177).

4. *Alfr. Lehmann*: Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, übers. (съ детскаго) von *Bendixen* Lpz. 1892. Къ сожалѣнію, вопросу о специально-религіозныхъ чувствованіяхъ здѣсь уделено *всего лишь три страницы* (353—355)—изъ 356!!

5. *Theobald Ziegler*: Das Gefühl, eine psychologische Untersuchung, 2-te Auflage, Stuttgart, 1893, Ss. 328. О религіозныхъ чувствованіяхъ довольно подробно и обстоятельно (182—192). Ср. того же автора. *Religion und Religionen*. 1893.

Чувство—разъясняли мы (въ текстѣ)—требуетъ жизни истинной и, потому, находить въ религіи, между прочимъ, и залогъ *вѣчной жизни*. Вотъ почему нѣкоторые мыслители самую сущность религіи видятъ въ стремленіи къ вѣчной жизни. См., напр., брошюру Prof. *Alfred'a Weber'a*: Die Religion, als Wille zum ewigen Leben. Strassburg. 1888. Ss. X+45.

6. (Къ стр. 85). Къ вопросу объ отношеніи вѣры и чувства могутъ быть рекомендованы:

1. *Carblom*: Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, im Gegensatz zu dem Intellectualismus innerhalb der kirchlichen Theologie unserer Zeit, Berlin. 1857. IX+188. Основное понятіе автора есть понятіе *Rührung* (соприкосновенія съ Божествомъ), которое разрѣшаетъ мучительное субъективное *Spannung* (напряженіе, обусловленное чувствомъ недостатка, неполноты, связанности, и, потому,—исканіемъ свободы, полноты и т. д.). Резюмируя свой взглядъ по занимающему насъ вопросу, авторъ различаетъ слѣдующіе моменты психическаго процесса: 1) *psychische Spannung*, то-есть состояніе напряженности, нерѣшимости, смущенія и колебанія, производимое противорѣчіемъ дѣйствительности,—множественной въ своихъ обнаруженіяхъ и

намъ, повидимому, чуждой,—съ нашимъ я: съ его внутреннему жизнью; 2) *чувствование неудовольствія*, производимое темнотою и непроницаемостію для насъ предметной дѣйствительности, ея кажущимся безмыслиемъ; 3) *догадка*, что дѣйствительное только *для насъ* полно противорѣчій и чуждо намъ исключительно по субъективнымъ причинамъ, такъ какъ само по себѣ, какъ выраженіе творческой мысли, оно должно быть и внутренне-разумно и близко намъ; 4) *разрѣшеніе субъективной неудовольственности* чрезъ откровеніе предмета нашему духу, въ его существѣ и внутреннемъ смыслѣ; 5) *соприкосновеніе—die Rührung*—возжигающее въ субъектѣ свѣтъ откровенія объективности, *Rührung*, какъ das Phänomen der formellen und reellen Lösung dieser Spannung и, наконецъ, 6) *die logische Evidenz*, какъ завершеніе и раскрытіе смысла, заключеннаго въ темноту сначала чувствованіи соприкосновенія съ дѣйствительностію. Ss. 60—1. Ср. всю вообще главу. *Das objective Gefühl als Rührung* (S. 38 folg.). Въ смыслѣ именно этой, только-что изложенной психологической теоріи, развитъ *Карльблёмомъ* и его взглядъ на чувствованія специально-религіозныя.

2. *Dr. Emil Koch* (Die Psychol. in der Religionswiss., Kap. V. § 2: *Werthurtheil und Seinsurtheil*) такъ-же ставитъ сужденія оцѣнки въ зависимость отъ постиженія существа предмета *въ его дѣйствіи на насъ или отношеніи къ намъ*, къ нашему внутреннему міру (для матери, наприм., гардеробъ умершаго ребенка имѣетъ громадную цѣнность, потому что онъ тѣсно связанъ, какъ наполняеіе о дорогомъ существѣ, со всею ея интимнѣйшею жизнью). Въ религіи слѣдуетъ различать три момента: 1) религіозное *Этвас* (=Безконечное); 2) оцѣнивающее представленіе—*die wertende Vorstellung* (напр.: „Безконечное возвышенно“, „Богъ есть любовь“, „Христосъ есть Искупитель, Владыка міра“); 3) *чувствование удовольствія* (у Коха грубѣе—*удовольствія*) въ его различныхъ тонахъ и краскахъ: любовь, благодарность, или-же—страхъ и т. д. Это и есть, по Коху, то, что называютъ *религіознымъ опытомъ*. Ss. 135—7.

3. Проф. *Н. Я. Гротъ*: „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человека“ М. 1889. Эта маленькая брошюра (42 стр.) хорошо выясняетъ *объективно-познавательный* моментъ въ чувствованіяхъ. Чувствованія отерывають намъ внутреннюю, субъективную сторону вещей, степень присущей ихъ внутренней природѣ гармоніи или дисгармоніи (3), почему отъ нихъ именно, отъ ихъ развитія и ясности зависитъ наша *оцѣнка бытія*—„знаніе истинной внутренней цѣны и значенія вещей и всего міра“ (11). Познаніе чувствомъ *интуитивное или ирраціональное*—авторъ называетъ *постиженіемъ*, въ противоположность познанію *раціональному*, которое мы называемъ *пониманіемъ* (25). „Ирраціональное познаніе выражается всего лучше понятіями *мистическаго, религіознаго* постиженія дѣйствительности; его отличительныя особенности выражаются въ понятіи *отры*, которая всегда дополняетъ и завершаетъ знаніе“ (28).

7 (Къ стр. 108). Для *первоначальной* ориентировки въ вопросѣ см. *Э. Лангъ*: Мифологія, русск. перев. *Харузинскъ*, М. 1901. Стр. 209. Подробнѣе того же автора: *Myth, ritual and religion*, лучше — французскій переводъ (*Mythes, Cultes et Religions*, trad. par Léon Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes - Études, avec la collaboration Dirr, élève de l'École des H. - É.,

Paris, Alcan. 1896. 8°. XXVIII + 680), такъ какъ, вмѣсто предисловія, въ немъ помѣщена интересная статья самого *Marillier*: *Rôle de la psychologie dans les études de mythologie*, а въ концѣ книги, въ формѣ примѣчаній, помѣщены цѣнные извлечения изъ книги голл. ученаго *Knappert*'а. Не лишена интереса направленная противъ „мнеомановъ“, сводящихъ религію къ простымъ ощущеніямъ, книжка *Felix*'а *Robiou*: *La question des mythes*, Paris. 1892. 90. Напротивъ, слѣдуетъ предостеречь отъ подбуждающей своимъ заглавіемъ (но не содержаніемъ) книги *John O'Neill*: *The Night of the Gods. an inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism* (Londres, 8°, 581). Авторъ пытается объяснить *всѣ* (!) мифы и суевѣрія *небесными революціями* (ихъ наблюденіемъ) и, конечно, постоянно при этомъ дѣлаетъ натяжки. Съ нимъ, по мѣткому выраженію одного изъ его рецензентовъ (*Revue de l'histoire des religions*, XXXI, 1895, pp. 76—7), случилось тоже, что случается со всѣми гіерографами и мнелогами, которые хотятъ открыть всѣ святилища древнихъ религій и всѣ корни народныхъ суевѣрій однимъ и тѣмъ же ключемъ: замкѣи, въ большинствѣ случаевъ, ему приходится взламывать, потому что отпереть ихъ не удастся...

§ (Къ стр. 181). *Raoul de la Grasserie*: 1) *Des religions comparées au point de vue sociologique*, Paris, 1899, pp. 396; 2) *De la psychologie des religions*, Paris, 1899, pp. 308 (переведена на русск.,—въ серіи научно-популярныхъ изданій *Пашетова*). Слѣдуетъ предостеречь противъ книгъ, которыя, хотя и могутъ (по заглавію) заинтересовать своимъ отношеніемъ къ нашему предмету (религія и социологія), однако, какъ проникнуты слѣпымъ, не критическимъ эволюціонизмомъ, и потому совершенно анти-научнымъ, — совсѣмъ не заслуживаютъ вниманія:

1. *Letourneau*: *L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines*. VIII+607. Par. 1892. Книга до того тенденціозна, что даже единомышленникъ *Летурно*, работавшій въ той же области, тѣмъ же методомъ (сравнительный) и въ томъ же направленіи, *Goblet d'Alvielle* (см. *Revue de l'histoire des religions*, XXVI, 1892), рѣзко высказывается противъ нея. *Nous regrettons*,—пишетъ онъ (334),—*de devoir le constater, que cet ouvrage est moins un exposé historique qu'un acte d'accusation dirigé contre toutes les manifestations de l'idée religieuse. L'auteur ne veut voir que les vilains côtés des religions et pour qu'on n'en ignore, chaque fois qu'il a achevé de décrire les conceptions religieuses d'une race, il ajoute un paragraphe pour démontrer, que cette race aurait été beaucoup mieux partagée, si elle avait été dépourvue de ses croyances. On dirait qu'il en est encore à l'idée, dont les écrivains orthodoxes commencent à se déprendre et qui leur faisait voir dans toutes les fausses religions quelque chose d'absolument et de foncièrement maléfaisant, pervers, diabolique. Онъ не признаетъ за религіею даже тѣхъ заслугъ, которыя признаетъ, на примѣръ, Спенсеръ (по Спенсеру, религія предохраняла распаденіе семей, содѣйствовала установкѣ социальныхъ связей, учила предпочитать отдаленные интересы ближайшимъ, — *тройкое* благотворное вліяніе). Особенно рѣзки его нападки на религію іудео-христіанскую. Онъ здѣсь выступаетъ въ качествѣ „апологета“... на измѣну: c'est ici surtout que se montrent ses préoccupations d'apologiste... à rebours (напр., глава его книги, надписанная:*

La morale biblique, по мнѣнію рецензента, могла бы быть точною озаглавлена: *L'immoralité de la Bible...*

2. *Lefèvre: la Religion*. Paris (Bibliothèque des sciences contemporaines). 12°. XLI + 386. 1892. Подобно предыдущей, книга тенденціозная: сравнительно-миеологическій элементъ перемежаясь съ полемическимъ, направленнымъ къ доказательству тезиса, который компетентный рецензентъ *Marillier* (см. *Revue de l'histoire des religions*, XXVI. 337—9. 1892) выражаетъ такъ: toute religion, quelle qu'elle soit, est un ensemble d'illusions puériles et le plus souvent dangereuses pour la bonne santé de l'esprit humain (337). Безиристрастія нѣтъ въ книгѣ. Это опять родъ *аналогистики à rebours*. Цѣль—утвердить невѣрующихъ въ невѣрн или, точнѣе, излѣчить читателей „отъ предрасудковъ суевѣрія и неизбежно связанныхъ съ нимъ ошибокъ“. Теоретическій элементъ служить этой практической задачѣ книги. Авторъ хочетъ доказать, что всѣ формы религіи, въ сущности, однородны, происходятъ изъ одного источника,—предрасудковъ и различнаго рода ошибокъ. Это доказательство авторъ и выполняетъ въ 12 главахъ: зоолатрія; филолатрія; литолатрія; гидролатрія; пиролатрія; le culte de la génération; анимизмъ; боги атмосферы; астролатрія; боги и миры космическіе; обоготворенныя понятія (les concepts divinisés); культъ (la liturgie). Такимъ образомъ,—такъ резюмируетъ Лефевръ свой взглядъ,—все возможное было для религіознаго человѣка предметомъ суевѣрія... И при этомъ авторъ во всей книгѣ *привелъ не болѣе дюжины точныхъ цитатъ (!)*. Обыкновенно его свѣдѣнія общи и шатки. Источниковъ не указано. Такимъ образомъ, при своей нескрываемой тенденціозности, и съ объективно-научной точки зрѣнія книга цѣнности никакой не имѣетъ.

Перечень *общей* социологической литературы см. у проф. Н. И. Карцова: Введение въ изученіе социологіи, Спб. 1897 (въ концѣ книги).

9. (Къ стр. 163). Для *предварительной* ориентировки въ вопросѣ см. брошюру *Tannenberga*: Die Religionsforschung und das historische Prinzip, Berlin-Friedrichshagen. 1898. Подробнѣе въ общихъ курсахъ философіи религіи (*Шлейдера, Зибка* и др.—см. выше, прим. 2-е). Далеко не излишне и въ наше время просмотрѣть глубокомысленныя „Записки о всемирной исторіи“ *А. С. Хомякова* (особенно первую часть,—*Собрание сочиненій*, т. III). Перечень общихъ курсовъ по исторіи религіи см. въ библиографическомъ указателѣ, приложенномъ къ русск. перев. „Исторіи религіи“ *Шантени-де-л-Соссей* и составленномъ подъ ред. кн. *Трубецкого*. Однако, въ данныя въ этомъ указателѣ свѣдѣнія далеко не всегда можно полагаться (ср. проф. С. С. *Глазовъ*: „Религія, какъ предметъ изученія“, въ *Волоса. Вѣстникъ*, 1897, май—іюль, и *Вѣра и Церковь*, 1900, I, стр. 116—126); по отзыву рецензентовъ указатель составленъ несомнѣнно односторонне, если только не прямо тенденціозно.—Вопросамъ *общей* философской исторіи (рѣдко, однако, философской исторіи *религии*) посвящены многіе статьи нѣмецкихъ историческихъ журналовъ: 1) *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, herausg. von *Quide* и 2) *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft im Auftrage der historischen Gesellschaft*, herausg. von *Jastrou*. Въ нихъ же и перечни литературы.

10 (Къ стр. 202). Кромѣ извѣстныхъ,—объемистыхъ, тяжеловѣсныхъ, но, къ сожалѣнію, *принципиально неясныхъ*,—книгъ *Христіана Бунзена* (*Christian*

Carl Josias Bunsen: Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung, in sechs Büchern—drei Theile—Leipzig, 1857—1858), можемъ указать, къ гл. VIII:

1. *Steude—Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung, Leipzig, 1881, S. 107.* Книжка небольшая, но очень ясная, написанная по хорошимъ источникамъ, въ строго-христианскомъ духѣ и вообще полная глубокаго и серьезнаго интереса.

2. Проф. *С. С. Глазовъ*: а) О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго, М. 1894 и б) Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе въ истинной Церкви, Харьковъ, 1900.

3. *Александръ Покровский*: Библейское ученіе о первобытной религии, 1901.

4. *Ernst von Bunsen*: 1) Die Einheit der Religionen im Zusammenhange mit den Völkerwanderungen der Urzeit und der Gemeinde, in zwei Bänden, Berlin, 1870; 2) Die Ueberlieferung, ihre Entstehung und Entwicklung, in zwei Bänden, Leipzig, 1889.

II. (Къ стр. 237). Въ одномъ изъ своихъ бюллетеней извѣстный индологъ *Барнэ (Revue de l'histoire des religions, XXVII, 1893, p. 178)* пишетъ: Les études indiennes sont répandues maintenant sur un si vaste domaine, l'Inde même y prend depuis plusieurs années une part si active, qu'il est impossible de se procurer tout ce qui est de valeur, à plus forte raison d'en prendre connaissance. Дѣйствительно, нѣтъ рѣшительно никакой возможности отгнать на необозримой области индологій не только всё вообще, но даже лишь наиболѣе значительныя изслѣдованія, а тѣмъ болѣе, спеціальныя монографіи Ихъ перечень могъ бы занять многія страницы. Поэтому, мы по необходимости должны здѣсь ограничиться лишь указаніемъ, такъ сказать, *справочниковъ*, въ которыхъ можно найти болѣе спеціальныя указанія.

Прежде всего, мы должны назвать здѣсь *журналы*, посвященные—вполнѣ или отчасти—разработкѣ вопросовъ, относящихся къ области исторіи религій и, въ частности, исторіи индійскихъ религій, а именно:

1. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,—пезамѣнный компендіумъ индологій.

2. *Indische Studien*, herausg. von Alfr. Weber.

3. *Revue de l'histoire des religions*.

4. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* (сравнительно немного относящихся къ нашей области монографій, хотя между ними встрѣчаются подписанныя очень крупными именами *Купа, Шинцеля* и др.).

5. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (немного статей).

6. *Le Muséon, Revue des sciences et des lettres, publiée par la société internationale des lettres et des sciences.* Louvain.

7. *Journal Asiatique*.

8. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*.

9. *Journal of the American Oriental Society* (New-Haven).

Къ сожалѣнію, всеми этими журналами можно пользоваться лишь въ одной изъ заграничныхъ библиотекъ (гдѣ пользовались ими и мы). Въ Московской Румянцевской библиотекѣ, если не ошибаемся, нѣтъ ни одного изъ этихъ журналовъ (!!),—ни даже *Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft*, столь популярнаго и столь необходимаго для занятій въ области индологій.

Изъ курсовъ, посвященныхъ религіямъ Индіи (кромя соответствующихъ отдѣловъ и главъ въ общихъ курсахъ: *Мексика, Шантени-де-ля-Соссея*, преосв. *Хрисстова* и др.), могутъ быть рекомендованы:

1. *Barth*: Les religions de l'Inde, Paris, 1879, русск. перев. подъ ред. кн. С. *Трубецкого*.

2. *Hopkins*: The religions of India, London, 1896 (въ концѣ книги богатыя литературныя указанія и хорошо составленный *индексъ*). Одинъ изъ рецензентовъ (*The Journ. of the R. A. S.*, 1896, 400—404) называетъ эту книгу *необходимымъ дополненіемъ* къ книгѣ *Барта*, хотя и упрекаетъ автора за отсутствіе опредѣленнаго критерія при обработкѣ матеріала.

3. L. de *Milloué*: Histoire des religions de l'Inde, 1890 (достаточно обильныя литературныя указанія).

4. Для первоначальной ориентировки можно рекомендовать книгу *Paul*'а *Wurm*'а: Geschichte der indischen religion. Basel. 1874 (для миссіонеровъ).

5. Для специальныхъ справокъ (по исторіи ритуала, нравственности, прада etc.) слѣдуетъ обращаться а) къ соответствующимъ выпускамъ издаваемого подъ редакціей *Georg*'а *Bühler*'а: Grundriss'a der indo-arischen Philologie и б) къ обширному двухтомному сочиненію *Max*'а *Müller*'а: Contributions to the science of mythology, New York and Bombay, 1897 (въ концѣ превосходный *индексъ*),—эта книга составляетъ какъ бы *resumé* многолѣтней работы знаменитаго индолога.

6. Для *вѣтшей* исторіи Индіи незамѣненнымъ пособіемъ служить извѣстная книга *Лэфмана*—*Lefmann*'s: Geschichte des alten Indiens, Berlin, 1880.

7. Для исторіи индійской *литературы* до сихъ поръ лучшимъ справочникомъ остается извѣстная книга *Albrecht Weber*'а: Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte. Berlin. 1876.

Для изученія собственно *Ведизма*, кромя общихъ курсовъ исторіи религій и, въ частности, религій Индіи, необходимо имѣть подъ руками, по крайней мѣрѣ, слѣдующія книги:

1. *Adolf Kacgi*: Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder, Leipzig, 1881. Незамѣнимый справочникъ, съ обильными и точными литературными указаніями.

2. *Edmund Hardy*: Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, nach den Quellen dargestellt. Münster, 1893 (въ концѣ богатыя литературныя указанія).

Въ своей рецензіи на книгу *Hardy Barth* (*Revue de l'h. d. rel.*, XXIX, 338 suiv.) пишетъ, что книга не однородна. Послѣднія главы (о культѣ и философіи Уванишады) хороши. Первые (о народѣ и условіяхъ его жизни) по мѣстамъ слишкомъ гистетичны. Средняя (ведійскій пантеонъ) плоха: перспектива совершенно невѣрная,—все поставлено вверхъ ногами (le panthéon védique est ici retourné sans dessus dessous). *Hardy* стоитъ подъ вліяніемъ *Гиллебранда* съ его увлеченіемъ луною, культъ которой онъ готовъ видѣть повсюду. Отсюда у *Гарди* классификація божествъ лунныхъ и солнечныхъ. Сомы, Агни, Варуна и проч. превратились у него поэтому въ божествъ лунныхъ (вполнѣ или отчасти). Между тѣмъ, какова бы ни была религія Ведійская, она несомненно не была религіею луны и солнца: „прежде всего она была религіею мистическихъ силъ, которыя служатъ агентами жертвы“ (339). Авторъ разсѣкаетъ дѣлостные Ведійскіе образы божествъ и затѣмъ пытается возсоздать какъ бы ихъ мозаическую копію. Невѣрно передавалъ иногда и детали, а дѣло рас-

положено совсѣмъ по другому плану, чѣмъ въ оригиналѣ. Для специалистовъ книга полезна, такъ какъ въ ней собрана масса материала и высказано много интересныхъ и тонкихъ замѣчаній. Но простымъ читателямъ книга можетъ легко завести на ложные пути.

3. Hermann *Oldenberg*: Die Religion des Veda, Berlin. 1894.

4. *Macdonell*: Vedic mythology. Straassburg, 1897 (изъ *Grundriss*'а, издаваемого *Бюлеромъ*). Обильная и чрезвычайно точная цитация.

5. *Bergaigne*: a) Les dieux souverains de la religion védique, Paris, 1877; б) La religion védique, vol. I—III, 1878.

Первоисточникомъ служить, конечно, *Риг-Веда*, существовавшая на европейскихъ языкахъ въ нѣсколькихъ переводахъ, а именно:

1. Rig-Véda, ou livre des hymnes, trad. du sanscrit. par *Langlois*, 2-е изд. 1871 г., съ аналитическимъ индексомъ, составленнымъ *Foucaux*. Переводъ не можетъ быть рекомендованъ, какъ уже значительно устарѣвшій и слегка проникнутый натуралистическою тенденціею.

2. Der Rig-Veda, oder die heiligen hymnen der Brahmana's, zum ersten Male ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung. Prag. 1876. Von Alfred *Ludwig*. Монументальное шеститомное научное сооруженіе, чрезвычайно богатое матеріаломъ, очень обдуманное и тщательно выполненное (превосходный индексъ, составляющій цѣлый отдѣльный томикъ), но... *неудобочитаемое*, вслѣдствіе невообразимой запутанности изложенія (и перевода), отчасти же и вслѣдствіе усвоенной ученымъ индологомъ варварской орфографіи.

3. Rig-Veda Sanhita, the sacred hymns of the Brahmins, translated and explained by *Max Müller*, Vol. I (только одинъ,—переводъ недокопченъ), 1869, и—Vedic hymns (къ *Марутамъ, Рудрѣ, Вайю и Вата*), Part. I (опять только одна часть), 1891.

4. Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Hermann *Grassmann*, in zwei Theilen, Leipzig, 1877. Лучшій по удобочитаемости. Объяснительныя примѣчанія не подавляютъ своимъ обиліемъ и специальнымъ характеромъ, какъ у *Людвига*.

Наконецъ, въ качествѣ первоисточника, слѣдуетъ указать на пятитомный сборникъ матеріаловъ (систематизированный) *Muir*'а: *Original sanscrit texts* (1858—1870),—хотя, послѣ выхода въ свѣтъ переводовъ *Людвига* и особенно *Грассманна*, этотъ сборникъ въ значительной мѣрѣ уже утратилъ свое значеніе.

12 (къ стр. 236). *Литература вопроса о принципахъ организации Риг-Веды* за послѣднее время очень разрослась. Но для того, чтобы ориентироваться въ вопросѣ, достаточно ознакомиться лишь съ трудами ученыхъ: *Пинкотта* (*Pincott*), *Берга* (*Bergaigne*), *Олденберга* (*Oldenberg*) и *Арнольда* (*Arnold*).

Въ 1884 г. *Пинкоттъ* помѣстилъ въ *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (vol. XVI, pp. 381—399) весьма тщательно составленную и очень рѣшительную статью: *On the Arrangement of the Hymns of the Rig-Veda*, by *Frederic Pincott*. Существенное содержаніе монографіи можно свести къ слѣдующимъ общимъ чертамъ.—До него, *Пинкотта*, вопросъ-де затрогивался мало и ничего существеннаго по нему не сказано. *Сайяма* откровенно заявляетъ, что *Риг-Веда* организована безъ всякаго руководящаго принципа. *Максъ Мюллеръ* въ своей исторіи индійской литературы (*History*

of Ancient Sanscrit Literature) ограничѣлся лишь общими мѣстами: „есть-де нѣкоторая система“, „замѣтно нѣкоторое жреческое вліяніе“, „есть слѣды нѣкоторой преднамѣренности“ (traces of one superintending spirit) и т. д. Въ доказательство этой „преднамѣренности“ Максъ Мюллеръ указалъ на общеизвѣстные и непосредственно замѣтные факты, а именно указалъ, что каждая изъ 8 первыхъ мандалъ начинается гимномъ Агни, за которымъ (въ семи мандалахъ) слѣдуетъ гимнъ Индрѣ и т. д.; что послѣдніе 100 гимновъ Ригъ-Веды расположены по степени ихъ убывающей краткости и проч. И у другихъ ученыхъ индологовъ сказано-де не больше. Въ виду этого, свой опытъ Пинкоттъ прямо считаетъ „открытіемъ“ (въ одной изъ своихъ позднѣйшихъ работъ: *The first Mandala of the Rig-Veda*, въ томъ же *Journal of the R. A. S.*, 1887, XIX, 598, прилѣжаніе).—Однако, это притязаніе Пинкотта на „открытие“ не совсѣмъ понятно въ его устахъ уже по одному тому, что, какъ онъ самъ заявляетъ, онъ слѣдуетъ въ своей аранжировкѣ гимновъ Ригъ-Веды браминской традиціи, отъ которой и дѣйствительно дѣлаетъ лишь незначительныя отступленія. Брамины дѣлили всю Ригъ-Веду на *пять* частей: 1) I Манд.; 2) II—VII Манд.,—ядро или *corpus* Санхиты; 3) VIII Манд.; 4) IX Манд. и 5) X Манд. Пинкоттъ же, въ отличіе отъ браминовъ, дѣлитъ X Манд. на двѣ части и, такимъ образомъ, всю Ригъ-Веду на *шесть* частей, а именно такъ и по слѣдующимъ основаніямъ:

1. I Мандала—эkleктическій культовый церемоніаль (an eclectic ceremonial liturgy), раздѣленный на 11 частей. Эти гимны обособлены и поставлены во главѣ Санхиты потому, что всѣ послѣдующія части Ригъ-Веды суть лишь дополненіе къ этому великому церемоніалу.

2. II—VII Мандалы—семейные сборники гимновъ, изъ которыхъ выбраны наиболѣе характерныя гимны (representatives) для образованія 1-й Мандалы, т. е. въ обще-культовый сборникъ.

3. VIII Мандала—полузаконоическій сборникъ дополнительныхъ гимновъ, выбранныхъ опять-таки изъ всѣхъ семейныхъ сборниковъ.

4. IX Мандала—гимны Сомѣ—имѣютъ подчиненное (меньшее) значеніе: въ первыхъ Мандалахъ воспѣвались сами божества, здѣсь же лишь то, что имъ приносится (the virtues of that, which was offered to the gods).

5. 84 первыхъ гимна X Мандалы—миеологическаго содержанія.

6. Миеологическіе гимны Bhrigus—усвоенные чисто миеологическимъ пѣвцамъ (риши): здѣсь совершенно иная, мистико-миеологическая атмосфера, сравнительно съ гимнами другихъ Мандалъ. Это миеологическія поэмы.

Въ предѣлахъ второй группы гимны расположены по очень тонкому принципу, который автору представляется не только весьма остроумнымъ, но и вполне пригоднымъ (385: nothing could be more systematic than this): въ среднѣ (6-я Манд.) помѣщены гимны *нейтральныя*—*Atri's*; около нихъ по обѣимъ сторонамъ гимны вліятельнаго жреческаго рода *Angiras'овъ*; далѣе роды соперничествовавшія, полярныя противоположности. Слѣдующая таблица изображаетъ этотъ порядокъ наглядно:

1. II Мандала, гимны Bhrigu.
2. III Мандала — Visvāmītra.
3. IV Мандала — Angiras, вѣтъ Gautama (Vāmadeva).
- Atri—V Мандала.

3. VI Мандала гимны Angiras, вѣтвь Bhāradvāja.

2. VII Мандала — Vasishta.

1. VIII Мандала — Pragātha hymns.

Atri занимаетъ центральное положеніе вслѣдствіе отношенія къ Сомѣ—Луиѣ—Буддѣ (сыну Луны), вообще вслѣдствіе своего выдающагося значенія. При Angiras'ахъ и, вѣроятно, подѣ ихъ влияніемъ организовава Сахита Ригъ-Веды.

Отъ VIII Мандалы (такъ-же электическаго характера) 1-я Мандала отличается тѣмъ, что, тогда какъ въ VIII Мандалѣ гимны собраны безъ всякаго единства (очевидно, сюда вошло все, что не вмѣстилось въ другія Мандалы),—въ 1-й они все приспособлены для опредѣленныхъ цѣлей культа: въ срединѣ гимны пѣвцовъ Сомы (100—101), въ началѣ и въ концѣ гимны Агни. Такимъ образомъ, средоточіе, начало и конецъ сборника—характера литургическаго. Въ распредѣленіи гимновъ 1-й Мандалы замѣчается принципъ, сходный съ принципомъ распредѣленія гимновъ 2-й группы (II—VIII Манд.), какъ это видно изъ слѣдующей таблицы:

1. Семейные гимны Visvāmītr'ы (1—10).
2. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Bhāradvāja (11—64).
3. Гимны Vasisht'ы (65—73).
4. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Gautam'ы (74—94).
5. Гимны Kuts'ы Bhāradvāja Angiras (95—99). Kasyapa и пять Rishis (100—101).
6. Гимны Kuts'ы Bhāradvāja Angiras (102—116).
4. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Gautama (117—127).
3. Bhrigu's family (128—140).
2. Angiras family, вѣтвь Gautama (141—164).
1. Agasti (165—196).

Три принципа управляли распредѣленіемъ гимновъ въ каждой Мандалѣ (кроме I и X): 1) отношеніе къ богамъ; 2) сравнительная длинота; 3) стихотворный метръ. 1) Въ Мандалѣ II—VII, сначала гимны, посвященные высшимъ богамъ (*dii majores*: Агни и Индрѣ, 333 изъ 618, тогда какъ во всемъ другимъ богамъ лишь 285); затѣмъ гимны Висвадеважъ и Марутамъ, какъ соратникамъ Индры; далѣе божества солярныя и метеорологическія. 2) Гимны каждому божеству расположены въ порядкѣ убывающей длиноты—сначала длинныя, потомъ краткія. 3) Исключенія изъ этого послѣдняго правила представляютъ отличія по стихотворному метру (гимны другого стихотворнаго метра выдѣляются въ конецъ). Такъ VIII Мандала, вслѣдствіе своего смѣшаннаго характера, представляетъ больше исключеній изъ указаннаго правила (такихъ исключеній въ Мандалахъ II—VII очень мало). Въ IX Мандалѣ—гимны Сомѣ—принципы сравнительной долготы и метра опять проведены вполне последовательно. Въ X Мандалѣ сравнительно небольшое число гимновъ, усвоенныхъ каждому риши (какъ и въ VIII Мандалѣ) мѣшаетъ подмѣнить во всехъ подробностяхъ господство тѣхъ же трехъ принциповъ; но въ общемъ ихъ господство и здѣсь несомнѣнно.

Вѣроятно, не безъ влияния со стороны Пинкотта (въ смыслѣ общаго возбужденія интереса къ вопросу, но—едва ли больше!) извѣстный индологъ Беризъ (Abel Bergaigne) въ Journal asiatique, Sept. Octobre 1886 (*La Saṁhitā primitive du Rig-Veda*, par Abel Bergaigne, pp. 193—271) подвергъ тщательному исследова-

нию тот же вопрос о составѣ и организаціи Ригь-Веды. Наша *Самхита* (сборникъ) Ригь-Веды,—такъ ставитъ Бергэнь свой вопросъ,—подлинна ли и не слѣдуетъ ли различать въ ней ея *древтѣйшую основу* (первоначальная *Самхита*, *Samhita primitive*) и *позднѣйшіе придатки* къ ней? Кроме *внѣшняго* критерія,—такъ отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ,—даваемого цитатами изъ Ригь-Веды въ позднѣйшей браминской литературѣ, существуетъ еще *внутренній* критерій для рѣшенія этого вопроса,—именно *распорядокъ гимновъ*, ихъ организація въ Ригь-Ведѣ. И этотъ признакъ для отличенія древнѣйшихъ частей Ригь-Веды отъ позднѣйшихъ, по Бергэню, достаточно ясенъ. Въ самомъ дѣлѣ, уже и съ перваго взгляда ясно, что гимны распределены по извѣстному искусственному принципу, который можно назвать *числовымъ* или *нумерическимъ* (*numérique*): гимны одному божеству (въ мандалахъ II—VII, IX) расположены по степени убывающаго числа стиховъ (по числу стиховъ въ нисходящемъ порядкѣ,—такъ и расположены мандалы въ переводѣ Грассмана): *toute exception véritable trahit interpolation, totale ou partielle, ou une altération quelconque* (196). Но числовой принципъ,—говоритъ Бергэнь,—опредѣляетъ не только мѣсто гимновъ, обращенныхъ къ одному и тому же божеству, въ одной и той же серіи или группѣ боговъ. Нѣтъ, онъ, по Бергэню, опредѣляетъ: 1) въ предѣлахъ каждой серіи мѣсто гимновъ съ однимъ и тѣмъ же числомъ стиховъ,— *по убывающей долготѣ господствующаго метра* (*par la longueur décroissante du mètre dominant*); 2) порядокъ серіи одной и той же мандалы или одного и того же сборника (какъ въ мандалахъ I, VIII, IX и X),— *по убывающему числу гимновъ каждой серіи* (*par le nombre décroissant des hymnes de chaque série*); 3) порядокъ самыхъ мандалъ II—VII,—по первоначальному числу гимновъ, но здѣсь уже въ постепенности восходящей (199). Принявъ это за основной принципъ, мы можемъ, продолжаетъ Бергэнь, возстановить первоначальную Самхиту Ригь-Веды: принципъ *нумерическій* даетъ *un critérium souvent infailible pour la restitution de la Samhita primitive* (200). И дѣйствительно, лишь за малыми исключеніями, этотъ принципъ выдержанъ строго. Если, напримеръ, въ одной серіи два или нѣсколько гимновъ имѣютъ одно число стиховъ, то различіе между ними дѣлается по долготѣ метра (200—1). Порядокъ серій опредѣляется числомъ гимновъ каждой серіи въ убывающей постепенности (215—6). Если же двѣ или болѣе серіи имѣютъ одинаковое число гимновъ, то они *расположены по числу стиховъ перво гимна каждой серіи, всегда оцѣтнѣ таки въ убывающей постепенности* (*en gradation descendante*). Отдѣльные гимны, которыхъ только по одному, такъ-же расположены по принципу убывающей краткости числа стиховъ (224). Мандалы II—VII расположены опять-таки по нумерическому принципу, т. е. по числу гимновъ каждой Мандалы, но—въ обратномъ, *восходящемъ* порядкѣ, по степени *увеличивающагося* числа гимновъ, такъ что въ каждой послѣдующей Мандалѣ число гимновъ больше (263—4). Такъ какъ только что указанный принципъ, съ неуклонною послѣдовательностью проведенный въ мандалахъ II—VII, не управляетъ помѣщеніемъ 1-й Мандалы въ началѣ, то она едва ли принадлежала къ первоначальному составу Ригь-Веды. Въ ней, то-есть въ 1-й Мандалѣ, вѣроятно, есть первоначальное зерно,—небольшое число первоначальныхъ гимновъ (гимны Готамы или Кутенъ),—около котораго позднѣе сгруппированы были другіе. Такимъ образомъ, первоначальная Ригь-Веда, вѣроятно, состояла изъ части I Мандалы + II—VII Мандаль—и священное семидесятичное число гово-

рить косвенно именно за это: la valeur sacrée de ce nombre est elle-même un argument en faveur de l'hypothèse, qui assignerait à la Samhita primitive du Rig-Véda le chiffre de sept mandales (270). Затѣмъ идетъ 8-я мандала, т.-е. первое прибавленіе. IX и X Мандалы суть позднѣйшіе элементы (268—271).

Теорія Бергэна, только что изложенная нами, встрѣтила сочувственное призваніе специалистовъ-индологовъ (см., наприм., въ *Revue de l'histoire des religions*, t. XIX, 1889, бюллетень *Barth'a*, который хвалитъ Бергэна за тщательность его математическихъ выводовъ, хотя и находитъ, что зерно его теоріи въ сущности уже не новость, pp. 132—135). Но, съ другой стороны, она встрѣтила и возраженія, ограниченія и оговорки, доказывавшія, что, по сознанію специалистовъ, вопросъ не доведенъ до такой формы, когда его можно было бы сваять съ очереди. Такъ *Pinckott* (*Journal of the Asiatic etc.* 1887, XIX, 598—624: The first Mandala of the Rig-Véda), вопреки Бергэну, подробнѣе развила свою, прежде высказанную, теорію состава первой Мандалы (это, по Пинкотту, эклектичскій сборникъ ортодоксально-церемональнаго или литургическаго характера, образованный по аналогіи съ Манд. II—VII, тогда какъ, по Бергэну, il, то-есть первая Манд., se compose primitivement d'une seule collection, qui est devenue le noyau, autour duquel se sont groupées successivement les autres). Съ своей стороны, *Barth* (op. cit., 136—137) отмѣтилъ излишнее увлеченіе Бергэна арифметическимъ принципомъ, исхлдившее изъ чертучуръ оптимистическаго взгляда его на собирателей (даскевастовъ) нашей Самхиты, которые *будто бы* (чего доказать нельзя) дружелюбно слѣдовали разъ поставленному (числовому) принципу (самъ Бергэнъ,—можетъ быть, не безъ вниманія къ этимъ замѣчаніямъ Пинкотта и Барта,—позднѣе ограничилъ свой нумерическій принципъ литургическимъ; см. его *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique* въ *Journal asiatique*, 1889, Janvier).

Но самый значительный вкладъ въ исторію нашего вопроса, послѣ изложенной теоріи Бергэна, сдѣлалъ нѣмецкимъ индологомъ *Ольденбергомъ*.

Ольденбергъ (въ своемъ обширномъ капитальномъ трудѣ: *Die Hymnen des Rig-Véda, B. I., Metrische und Textgeschichtliche Prolegomena*) заявилъ о своей полной солидарности съ Бергэнемъ относительно *основного принципа* организаціи гимновъ Ригъ-Веды: по его мнѣнію (S. 192), Бергэнъ убѣдительно, разъ и навсегда, доказалъ, что серіи гимновъ въ Манд. II—VII+IX (въ VIII Манд. принципъ проведенъ далеко не съ такою послѣдовательностію, какъ кажется Бергэну) расположены по степени убывающей длиноты, при чемъ, въ случаѣ равенства серій по числу гимновъ, рѣшаетъ число стиховъ перваго гимна каждой серіи. Но,—добавилъ *Ольденбергъ*,—есть и исключенія. Такъ, въ распорядкѣ Манд. II—VII, даскевасты, по *Ольденбергу*, руководились главнымъ образомъ назначеніемъ гимновъ тому или другому божеству; въ Манд. IX—метромъ; VIII Манд. расположена по принципу авторства (въ этомъ *Ольденбергъ* видитъ одно изъ существ. отличій своей теоріи отъ теоріи Бергэна, см. S. 210, примѣч.), при чемъ, какъ въ этой Мандалѣ, такъ и въ другихъ, за принадлежность гимновъ одному и тому же автору ругалась, по *Ольденбергу*, непрерывность традиціи: für die Zusammenordnung der Lieder,—именно *Ольденбергъ* (S. 229—230),—hat entschieden die thatsächliche von Anfang an vorhandene und bekannte Zusammengehörigkeit der Lieder desselben Autors oder nahestehender Autoren, ganz so, wie etwa die Lieder des vierten Buches

офенбар nicht deshalb im vierten Buch stehen, weil sie demselben Verfasser zugeschrieben werden, sondern sie wurden auf denselben Verfasser zurückgeführt, weil sie in demselben Buch standen; in demselben Buch aber standen sie, weil sie von alterher als eine zusammengehörige Serie überliefert waren. — VIII Мандала помещена въ своемъ мѣстѣ, вѣроятно, потому, что имѣеть сходство по распорядку съ Мандалой I. Это, вѣроятно, позднѣйшая добавка къ I, 54—VII, можетъ быть, не безъ вниманія къ хронологическимъ датамъ. Во всякомъ случаѣ, es bildeten zu der Zeit, in welcher das zehnte Mandal entstand, ohne Zweifel die neun ersten Bücher ein grosses Liedercorpus, in dessen Kunde die Dichter des zehnten aufgewachsen sein müssen, als dessen Kenner sie sich in ihren eignen Liedern auf Schritt und Tritt beweisen; ein Corpus, dessen gegenwärtige Anordnung, allem Anschein nach, der Verfasser der Sammlung X, 20—26 vor Augen hatte, als er Anfangsworte desselben an den Anfang seiner eignen Liederbuche stellte *agnim ile*; ein Corpus, in dessen weitem Umfang sich das Opferritual bewegte, wie es dem Dichter von X, 181 bekannt war. — Какимъ нибудь прочнымъ хронологическимъ выводомъ относительно сравнительной древности I—IX Манд., однако, сдѣлать нельзя. Напротивъ, по справедливому общепринятому мнѣнью, Мандала X несомнѣнно позднѣйшаго происхожденія. За это говорить: 1) исчезновеніе нѣкоторыхъ божествъ (например, Варуны) въ ней; 2) появленіе космологическихъ и философскихъ гимновъ, заимательныхъ формулъ etc. (267—8). За то же говоритъ метръ и лексическій составъ Мандалы (268—9). Такимъ образомъ, das zehnte Buch ist das Buch der jüngeren Liedergarpen und jüngeren Einzellieder (270).

Наконецъ, четвертая теорія организаціи гимновъ Ригъ-Веды, въ связи съ вопросомъ объ ихъ сравнительномъ старшинствѣ, принадлежитъ *Arnold'y*. Арнольдъ въ весьма ученомъ изслѣдованіи (*Literary epochs in the Rigveda*, пом. въ *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, изд. E. Kuhn'омъ и Schmidt'омъ, 1896. В. XXXIV, Neue Folge B. XIV, p. p. 297—344), опираясь на предварительныя изслѣдованія проф. Ланман'а (*Noun - Inflection in the Rigveda*), классифицировалъ всѣ гимны, по ихъ сравнительной древности. Вотъ въ общихъ чертахъ путь, которымъ идетъ Арнольдъ, и результатъ, къ которому онъ приходитъ:

1) Такъ называемыя Веды суть произведеніе *группы или школы* писателей, раздѣленныхъ между собою нѣсколькими столѣтіями и различающихся по языку, стилю, религіознымъ, философскимъ и социальнымъ концепціямъ. Съ этой точки зрѣнія можно ясно различить въ развитіи и организаціи Веды *пять литературныхъ эпохъ* (*literary epochs*): Rigveda, Atharvaveda, Brahmanas, Sūtras и Upanishads.

2) Отличіе Ригъ-Веды (по языку, т. е. лексическому составу, грамматикѣ, флексіямъ, стилю и метру) отъ Атарвы-Веды и ея древности, сравнительно со всѣми другими частями Веды, въ настоящее время доказана самымъ неопровержимымъ образомъ (ср. у Ланман'а *op. cit.*, pp. 516 seq.). Но по тѣмъ же признакамъ (*Vocabulary, Flexion, Metre*) можно расположить въ хронологическомъ порядкѣ и матеріалъ, собранный въ Ригъ-Ведѣ и расположенный теперь безъ всякаго вниманія къ сравнительной древности гимновъ (такъ называемыя Мандалы, какъ извѣстно, суть не что иное, какъ родовые и семейные сборники—*family collections*,—въ которыхъ около основного древняго зерна сгруппированы позднѣйшіе придатки, то-есть вновь сложенные гимны;

и даже въ отдѣльныхъ гимнахъ можно выдѣлить части, весьма различныя по характеру и эпохѣ, 316—7).

3) Именно, на основаніи точныхъ числовыхъ данныхъ, касающихся употребленія въ различныхъ гимнахъ словъ, формъ и т. д., всё гимны можно, по Арнольду, раздѣлить на три большія группы: *гимны древнѣйшаго періода* (Hymns of the earliest period—A), *гимны средняго періода* (middle period—B) и *гимны третьяго періода* то-есть позднѣйшую Ригъ-Веду (Third period: the later Rigveda, C), между которыми можно, сверхъ этого, различить еще группы промежуточные, переходныя (B' и C'). Основныя группы гимновъ, относимыя Арнольдомъ къ тремъ послѣдовательнымъ литературнымъ эпохамъ, онъ связываетъ состоящими каждая изъ совершенно однородныхъ (fairly homogeneous) гимновъ. Эти группы суть:

A. I, 1—30, 36—50, 58—73, 127—139, 149—156, 165—191; IV: VI: VII: VIII: IX, 1—67, 98—114; X, 20—26.

B. 1, 31—35, 51—57, 94—126, 140—148, 157—160; X, 27—80.

C. X, 145—191.

Изъ остальныхъ, гимны въ Манд. 1—V, написанные *осмысленными метромъ*, принадлежать къ *первому* періоду; около половины гимновъ 1, 74—75; II: III; V; IX, 68—97; X, 1—9 относятся ко *второму* періоду, другая-же половина относится къ переходной эпохѣ между A и B; гимны X, 10—19, 81—144 отчасти принадлежать такъ-же ко второму періоду, отчасти къ *третьему*; гимны 1, 161—164 принадлежать къ *третьему* періоду; въ IV Манд. есть гимны позднѣйшаго происхожденія (изъ третьей эпохи) и, наоборотъ, въ X Манд. есть гимны сравнительно ранняго происхожденія, но и тѣхъ и другихъ сравнительно немного.

Такова теорія Арнольда. Общій *методъ* его былъ отмѣченъ учеными специалистами со вниманіемъ. Но самая теорія вызвала возраженія. Такъ проф. *Hopkins*, довольно крупный современный авторитетъ въ области индологій, въ своей ученой монографіи: *Pragāthikani* (Journal of the American oriental society, ed. by *Latham et Moore*, New-Haven. 1896, 17 vol., pp. 23—92) дѣлаетъ существенныя поправки въ выводахъ *Arnold'a* (ср. особенно p. 26—9) и, между прочимъ, какъ на основаніи лексическаго состава Мандалы VIII, такъ и на основаніи упоминанія въ ней о кастахъ,—продуктъ несомнѣнно позднѣйшаго времени,—доказываетъ ея позднѣйшее происхожденіе, *сравнительно* съ Мандалами II—VII; свой окончательный выводъ онъ формулируетъ такъ: The time to formulate nicely any positive results in this field, which still invites investigation, if not yet come; but i would suggest tentatively, that the observations, made in the course of this paper, indicate with some verisimilitude, first, that much of the Kanva collection is late (like the Avesta); and second, that at least a branch of the Kanvas, lived in the Northwest near the Iranians, perhaps not far from where the late Atharvan, was patched together (92).

13 (къ стр. 241). *Вопросъ о хронологическихъ датахъ въ предѣлахъ самой Ригъ-Ведійской эпохи* съ особенною тщательностью былъ изслѣдованъ *Ольденбергомъ* въ его специальной монографіи: *Über die Liedverfasser des Rigveda, nebst Bemerkungen über die Vedische Chronologie und über d. Geschichte des Rituals* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1888, XLII,

199—247). Однако, заключения сдѣланы здѣсь крайне сдержанно. Несомнѣнно, конечно, что періодъ составленія гимновъ былъ болѣе или менѣе продолжителенъ; но насколько именно продолжителенъ, этого,—говорить Ольденбергъ,—съ несомнѣнною точностію сказать нельзя. Nur ganz im Allgemeinen lässt sich als wahrscheinlich aussprechen, dass von den Anfängen der Vedischen Dichtung bis zur Entstehung der Hauptmasse der Lieder eine Zeit verstrichen ist, die der zeitlichen Entfernung zwischen Vasishtha und einer vermuthlich zahlreichen Familie der Vasishtha's entspricht, und dass ferner auf jene Hauptmasse der Lieder Anfänge folgen, für welche die Gestalt des Vasishtha bereits in vorweltliche Fernen geschwunden ist. Den Endpunct aber der Rigveda-Zeit können wir, wie ihr Anfang sich an die Namen des Sudâs und Kuruhutsa knüpfen liess, mit zwei, nicht minder glänzenden Königsnamen, wenigstens, in dem Sinne verbinden, dass diese Könige zwar nicht an jenem Endpunct selbst stehen, aber, wie es scheint, kurz hinter demselben folgen: die Kurukönige *Parikshî* und dessen Sohn *Janamejaya*. Die ersten Spuren des später so bedeutenden Volks oder wahrscheinlichen Völkerbundes der Kuru, in welchem eine Reihe der den rigvedischen Schauplatz erfüllenden alten kleinen Völker aufgegangen zu sein scheint, treten gegen das Ende der Rigvedazeit auf (237).—Нельзя указать съ несомнѣнностью и того, кому именно принадлежитъ тотъ или другой гимнъ, хотя они и надписаны различными именами. Гимны усложняются въ надписаніяхъ различными составителями (Васиштъ и т. д.). Но имя составителя употребляется то въ единственномъ, то во множественномъ числѣ, то, наконецъ, отъ него образуется имя, такъ-называемое отчествонное (Васиштиды). Важно очень опредѣлить: что именно въ данномъ сборникѣ принадлежитъ самому *главѣ* рода и что его *потомкамъ*? Это, къ сожалѣнію, далеко не всегда удастся. Даже и въ томъ случаѣ, когда имя употребляется въ единственномъ числѣ, оно далеко не всегда означаетъ главу рода (*der Vasishtha*),—оно можетъ означать при этомъ и *одного изъ членовъ рода* (*Vasishtha*). Даже больше: *der Singular in der Regel* ist von einzelnen Vasishthiden zu verstehen (203)*.—Blicken wir auf das Besprochene zurück,—продолжаетъ Ольденбергъ,—so dürfen wir nicht versuchen für das Resultat eine bestimmtere Ausdrucksweise zu wählen, als zu der uns die Beschaffenheit unsrer Quellen das Recht giebt. Wir haben gefunden, dass, wie wir im zweiten Buch nur den Grissamadas, nicht dem Grissamada selbst begegneten, so es auch hier im Grossen und Ganzen Vasishthiden sind und schwerlich Vasishtha selbst, die wir als Lieddichter anzusehen haben, während die Gestalt des Vasishtha in der Vergangenheit hinter der Entstehung der Lieder zurückliegt. Dass doch für die Ältesten derselben ein anderer Sachverhalt anzunehmen ist, stellt sich als nicht unwahrscheinlich (!!), wenn auch andererseits nicht als durchaus gesichert heraus (!!). Vasishtha in eigener Person,—und ähnlich Visvâmitra,—wird durch Zeugnisse, die zwar nicht über jeden Zweifel erhoben, aber immerhin nicht ungewichtig sind (!), mit historischen Thaten einer historischen Persönlichkeit in Verbindung gebracht; mit Thaten, die der Gegenwart

* Что касается самого Васишты, какъ главы рода, то его мы находимъ (очень большая вѣроятность !) около Суды, въ сообществѣ одного изъ своихъ потомковъ (VII, 18,—см. истолкованіе этого текста *ibid.* 205—6 и въ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXIX, 8), чему не препятствуетъ и гимнъ VII, 33, въ которомъ образъ Васишты, очевидно, уже поблѣднѣлъ.

des Liedes VII, 18 anzugehören scheinen. Entschlossen wir uns übrigens dazu an die geschichtliche Realität dieser Männer zu glauben, so ist damit selbstverständlich über die Auffassung der andern Geschlechtshäupter noch keineswegs ohne Weiteres entschieden (206—7). На основании нѣкоторыхъ косвенныхъ соображеній, Ольденбергъ приходитъ къ выводу, что главная масса гимновъ VII кн. составлена потомками Васишты гораздо позднѣе времени его жизни (209). Впрочемъ, за исключеніемъ гимновъ VII, 18 и 33, другія, упоминающія о Васиштѣ, мѣста не устранимъ возможности понять Васишту, какъ „вымышленнаго, идеальнаго представителя рода Васишты, такъ что скорѣе онъ отъ нихъ получилъ свое имя, чѣмъ онъ отъ него“ (204).—Сказанное о Васиштѣ *mutatis mutandis* Ольденбергъ переноситъ и на другихъ риши. Такъ, по его мнѣнію, не вѣроятно, наприкѣръ, что глава гимнографовъ, которымъ принадлежитъ III Мандала, *Visvāmitra*, былъ современникомъ Васишты и Суды (210); man wird bei der oben behandelten Frage nach der Gleichzeitigkeit des Vasishtha mit Sudas das hier hervorgehobene Factum nicht unübersichtigt lassen dürfen, dass die Gleichzeitigkeit des Visvāmitra mit jenem König nicht gerade schwach beglaubigt ist. Für die Lieddichter der dritten Mandala aber liegt, wie für die meisten der siebenten, jene Epoche des Visvāmitra—Vasishtha—Sudas, so weit wir sehen können, in der Vergangenheit.—Тотъ же приблизительно результатъ и относительно шестой книги: древнѣйшіе гимны (VI, 15, 2. 3) относятся къ той эпохѣ, которая отмѣчена именемъ Суды. Приблизительно то же можно сказать и о другихъ Мандалахъ. Но этого, очевидно, немного...

14 (Къ стр. 242). Въ наукѣ извѣстны двѣ выдающихся попытки установить Ригъ-Ведійскую хронологію, въ отношенія къ общей исторіи человѣчества, на основаніи астрономическихъ данныхъ, двумя выдающимися индологами: 1) извѣстнымъ переводчикомъ Ригъ-Веды, *Людвигомъ* и 2) не менѣе извѣстнымъ индологомъ, *Германомъ Якоби*.

1. *Людвигъ* (Ludwig: Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen in Rig veda, vorgetragen 11 Mai 1885. Sitzungsberichte der Königl. Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften, Philosphil.-Histor. Classe. 1885, Ss. 76—90) принимаетъ за точку отправленія для себя единственную твердую дату — годъ смерти Будды, т. е. 478 до Р. Хр. Позднѣе времени жизни Будды (558—478, —полагая, что онъ жилъ 80 л.), — разсуждаетъ онъ, — конечно, Р.-В. не могла явиться. Но передъ Буддой непосредственно лежалъ періодъ *Браманъ* (Brahmanas), которыя смылаются на *Яджуръ-Веду*, а *Ригъ-Веда*, во всякомъ случаѣ, ведетъ насъ еще дальше въ глубь исторіи. Далѣе, въ Ригъ-Ведѣ двѣ царскихъ фамиліи, изъ которыхъ въ одной *шестъ*, а въ другой *семь* преемственныхъ генераций. Кромѣ того есть меньшія генерации— всего 3—6. Полагая на нихъ вмѣстѣ 250 л. + 550: получимъ 800, — время завершенія Ригъ-Веды. Это-де вѣроятнѣе, чѣмъ отнесеніе Ригъ-Веды за 2400 л. Заглянуть за предѣлы этого предѣльнаго года есть только одно средство — опредѣленіе времени четырехъ, упоминаемыхъ въ Р.-В., затмений (позднѣйшее V, 40, 5: молитвѣ *Atri's* приписывается сила снова заставить свѣтитъ солнце, которое долго было сокрыто во тьмѣ; другое мѣсто V, 33, 4: Индра сблалъ солнце, Сурью, чернымъ; третье мѣсто X, 138 и четвертое IV, 28, 2; ср. V, 29, 9—10; IV, 30, 4; IV, 17, 14; ср. V, 25, 54 и 31, 11). Проложивъ эти данныя Р.-В. при помощи новѣйшихъ, специально астрономическихъ данныхъ (сообщен-

ныхъ проф. *Ritter* (омъ *von Oppolzer*), Ludwig опредѣлялъ время одного затмѣнія въ 1001 г. до Р. Хр. (20 апр. по юл. кал.), другого, (V, 33, 4) въ 1029 г. — 29 апр. Остальныя же два *гипотетически* (на основаніи косвенныхъ соображеній) отнесъ ко времени отъ 1050 до 1200 г. до Р. Хр. Въ своей рецензій на этотъ рефератъ, *Уитней* (*Journal of the Amer. Oriental Society*, vol. 13. 1889. *Proceedings*, LXI—LXVI: On Prof. Ludwig's views respecting total eclipses of the sun as noticed in the Rig-Veda, by Prof. Whitney of New-Haven) оспариваетъ выводъ Людвигъ на двухъ основаніяхъ: 4) затмѣнія, о которыхъ говорится въ Р.-В., не насколько-де индивидуальны, чтобы ихъ принимать за какія-либо опредѣленныя, историческія данныя; 2) съ другой стороны, „ожоженіе (затмѣній, чит. въ Р.-В. и опредѣленныхъ *Oppolzer* (омъ) до тѣхъ поръ будетъ имѣть лишь приблизительное значеніе, пока, изучивъ астрономическую таблицу еще на 1000 л. дальше, не убѣдится, что какое-нибудь другое, болѣе раннее затмѣніе не удовлетворяетъ указаніямъ Р.-В. такъ же хорошо, если не лучше“. Можетъ быть, — заключаетъ *Уитней*, — тогда окажется, что Р.-В. гораздо древнѣе, чѣмъ думаетъ Людвигъ (относящій въ эпоху за 8—9 стол. до Р. Хр.).

2. *Якоби* (*Jacobi*: а., *Über das Alter des Rig-Veda*, см. *Festgruss an Rudolf von Roth, zum Doctor-Jubiläum, 24 August 1893, von seinen Freunden und Schülern, Stuttgart, 1893*, и б., *Nochmals über das Alter des Veda*, см. *Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft*, 1896, L., 69 — 83) относитъ Ригъ-Ведійскій періодъ (по крайней мѣрѣ его начало) за 3000 л. до Р. Хр. Вотъ сущность его аргументаціи (*Nochmals etc.*, 69—71): индійцы знали одну звѣзду, которую называли *неподвижною* (*dhriva*), и—при томъ *называли* такъ потому, что *считали* ее неподвижною, т. е. *не знали* о ея подвижности (это ясно изъ того, что на этотъ фактъ, т. е. на ея неподвижность, какъ на основаніе прочнаго брачнаго союза, они указывали въ свадебномъ ритуалѣ). Это названіе, следовательно, идетъ изъ времени, когда ясная звѣзда такъ близко стояла къ небесному полюсу, что наблюдателямъ казалось, будто она совсѣмъ неподвижна (*stille zu stehen schien*). Очевидно, это не могла быть наша Полярная звѣзда, потому что за 2000 лѣтъ она находилась еще такъ далеко отъ полюса, что такого названія не заслуживала и, дѣйствительно, у древнихъ его не имѣла. Кромѣ этой пол. звѣзды (нашей) мы находимъ другую за 2800 л. до Р. Хр. Именно, въ то время *болѣе полутысячелѣтія* звѣзда α Дракона была такъ близка къ полюсу, что невооруженному телескопомъ глазу она *должна* была казаться неподвижною. Въ виду этого, происхожденіе термина *dhriva* для обозначенія полярной звѣзды, равно какъ и происхожденіе обычая указывать на эту звѣзду, какъ на символъ твердости и постоянства (*Festigkeit*) въ свадебный вечеръ, должно относиться именно къ этому времени, т. е. къ *первой половинѣ третьяго тысячелѣтія до Р. Хр.* Этотъ обычай, однако, въ Р.-В. не упомянутъ, хотя она очень богата именно указаніями на свадебный церемоніаль. Очень *впрямую*, поэтому, что примѣненіе къ свадебному церемоніалу указанія на *dhriva* относится не ко времени Р.-В., но къ слѣдующему періоду, и что, следовательно, періодъ Ригъ-Веды лежитъ предъ третьимъ тысячелѣтіемъ до Р. Хр., — *die Rigvedische Culturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt 71.* — Тезисъ *Якоби* вызвалъ оживленную полемику (*Oldenberg* въ *Zeitschr. d. D. M. G.*, XLIX, S. 470 f., *Thibaut* въ *Indian Antiquary*, 1895, S. 85, *Barth* въ *Journal Asiatique*, 1894,

III и др.) и, хотя не был признанъ доказаннымъ окончательно, однако, по крайней мѣрѣ, былъ признанъ значительнымъ шагомъ впередъ. Такъ, Бартъ (ор. cit.), какъ на фактъ въ пользу мнѣнія Якоби, указываетъ на то, что къ тому же результату, какъ и Якоби, хотя инымъ путемъ, пришелъ въ сущности туземный Индiанскій *Bâl Gangâdhar Tîlak de Poona* (въ книгѣ: *The Origin of Researches into the Antiquity of the Vedas*, Bombay 1893,—краткое резюме книги напечатано въ *Transactions* Лондонскаго конгресса ориенталистовъ, 1892 г., vol. I, p. 376). Отмѣтивъ это совпаденiе, которое говоритъ само за себя, и подвергнувъ разбору соображенiя Якоби, Бартъ, съ своей стороны, пришелъ къ заключенiю, что 1) въ строгахъ смыслѣ тезисъ не доказанъ, хотя приведенные Якоби доводы приближаются къ строгому доказательству (*Les arguments ne constituent pas une démonstration... mais je crois, qu'ils en approchent*, 169); 2) изысканiя Якоби, во всякомъ случаѣ, представляютъ большой шагъ впередъ (*les recherches de M. Jacobi nous avalent d'un grand pas*), — уже по тому одному, что полагають ковецъ произвольному передвиженiю хронологическихъ датъ относительно времени происхожденiя Р.-В. (въ предѣлахъ отъ 1500 до времени Александра Македонскаго), вызванному оппозициею слишкомъ фантастическому указанiю древности Р.-В. со стороны туземныхъ ученыхъ.

Какъ видимъ, результаты не особенно твердые. Но хорошо уже и то, что „произвольнымъ передвиженiемъ положень предѣлъ“ (XXX — X или IX вв. до Р. Хр.).

15. (Къ стр. 247). М. Bergaigne,—пишетъ Бартъ (*Revue de l'histoire des religions*, t. XI, p. 40 suiv.),—opère sur les formules presque avec la même rigueur que sur les mots, et c'est ici surtout que je dois accentuer mes réserves. Un mot est quelque chose de limité et de solide, dont l'imagination la plus fantaisiste ne peut abuser que jusqu'à un certain point. Une formule est un produit complexe et infiniment plus flottant, dont on peut faire à peu près tout ce qu'on veut. La Vêda. comme toute oeuvre foncièrement collective, est pleine de ces formules et, dès le commencement des études védiques, on y a vu avec raison un des principaux facteurs de l'interprétation: l'essentiel est de n'en point être la dupe... J'admire son industrie à rassembler les formules et les locutions, son ingéniosité à les combiner et la sagacité rare avec laquelle il a su très souvent leur arracher leur secret, mais souvent aussi elles l'ont séduit et lui ont fait lâcher la proie pour l'ombre. *Ce sont en grande partie des formules qui l'ont conduit à donner une importance, selon moi, fort exagérée à tout cet appareil de physique et de cosmographie sexuelles; au rôle des nombres dans le Vêda...*; à la conception très vraie, à condition qu'elle n'en vienne pas à étouffer toute autre, du sacrifice, considéré comme la représentation des phénomènes de la nature. C'est de ce long commerce avec les formules qu'il a contracté une prédilection inquiétante pour les solutions paradoxales et leur influence n'est pas pour peu de chose dans cet esprit de systématisation excessive qui domine tout l'ouvrage, qui en a inspiré l'ordonnance...

16. (Къ стр. 250)... La clef du Vêda,—пишетъ Бартъ (*Revue de l'histoire des religions*, vol. XXVII, p. 207),—est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagemens à garder. *Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le Rig-*

védu; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des rishis; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées saugrenues, celle-ci n'a pas poussé toute seule, elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps, qu'on a remarqué, que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Véda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Mimamsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud: pour eux les dieux n'existent que dans le *śabda* (nous dirions „dans la lettre“) du Véda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme *des athées*. On a appelé cela, chez les rishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé: il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Véda et, par delà le Véda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. *S'il n'y a point de dieux, il est clair, qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux.*—Prof. Regnaud, —*нимеръ, съ своей стороны Брахме (Zeitschrift der D. M. Gesellschaft, B. XLIX, 1895, s. 331—332),—hat sich von dem, was wir sonst in Europa Philologie und Sprachwissenschaft nennen, in hohem Grade emancipirt.* Er verwirft, als Hilfsmittel der Rigveda-Exegese, nicht allein die einheimischen Commentare, sondern auch die nachrigvedische Sprache und Litteratur... Im Interesse der jungen Leute wäre es aber zu bedauern, wenn sich, wie Prof. Regnaud ankündigt, eine Schule bildete, die seinen Theorien folgt.

17 (Къ стр. 322). Beginnen wir, —*нимеръ Оуденберъ (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1897, B. I, s. 474 — 484, passim),—* mit dem Namen. Wenn Agni durch seinen Namen als das Naturwesen „Feuer“ charakterisiert wird, wenn der Name Varunas über die Vorstellung des Sündenstrafens hinaus in eine dunkle Vorgeschichte weist, so haben wir hier einen Gott, der einen ebenso klaren und deutlichen Namen hat, wie Agni, aber *dieser Name charakterisiert ihn* nicht als Sonne, oder Mond, oder Feuer, oder als irgend eine andere Naturwesenheit, sondern er charakterisiert ihn *als „Antreiber“*. Gibt es andere Götter, welche Namen von demselben grammatischen Typus führen? Eine ganze Reihe, deren Namen auf das Genaueste entsprechen. Es giebt einen Gott Schöpfer (Dhâtar), einen Gott Ordner (Vidhâtar), einen Gott Schützer (Trâtar), einen Gott Führer (Netar), eine Göttin Schirmerin (Varâtri) u. a. m. Nichts deutet darauf hin, dass der Schützer die Verkörperung irgend einer Naturwesenheit sei, welche secundär das Amt des Schützens übernommen hätte... Wir glauben nach dem allen aus der Benennung des Savitar mindestens eine prima facie sich darbietende Wahrscheinlichkeit dafür ableiten zu dürfen, dass *das Wesen dieses Gottes das ist, als was sein Name ihn benennt, dass er nicht ein Sonnengott ist, sondern ein „Gott Antreiber“*... Jene Idee erfüllt diese Texte, wie die auf Savitar bezüglichen Riten, von Anfang bis zum Ende... Er ist ja der Erzeuger aller Bewegung im Himmel und auf Erden: mit ausge-

III и др.) и, хотя не были признавъ доказаннымъ окончательно, однако, по крайней мѣрѣ, были признавъ значительнымъ шагомъ впередъ. Такъ, Бартъ (op. cit.), какъ на фактъ въ пользу мнѣнія Якоби, указываетъ на то, что къ тому же результату, какъ и Якоби, хотя инымъ путемъ, пришелъ въ сущности туземный Индѣецъ *Bâl Gangâdhar Tilak de Poona* (въ книгѣ: *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas*, Bombay 1893,—краткое резюме книги напечатано въ *Transactions* Лондонскаго конгресса ориенталистовъ, 1892 г., vol. I, p. 376). Отмѣтивъ это совпаденіе, которое говоритъ само за себя, и подвергнувъ разбору соображенія Якоби, Бартъ, съ своей стороны, пришелъ къ заключенію, что 1) въ строгомъ смыслѣ тезисъ не доказанъ, хотя приведенные Якоби доводы приближаются къ строгому доказательству (*Les arguments ne constituent pas une démonstration... mais je crois, qu'ils en approchent*, 169); 2) изысканія Якоби, во всякомъ случаѣ, представляютъ большой шагъ впередъ (*les recherches de M. Jacobi nous avancement d'un grand pas*), — уже по тому одному, что полагають конецъ произвольному передвиженію хронологическихъ датъ относительно времени происхожденія Р.-В. (въ предѣлахъ отъ 1500 до времени Александра Македонскаго), вызванному оппозиціею слишкомъ фантастическому указанію древности Р.-В. со стороны туземныхъ ученыхъ.

Какъ видимъ, результаты не особенно твердые. Но хорошо уже и то, что „произвольнымъ передвиженіемъ положень предѣлъ“ (XXX — X или IX вв. до Р. Хр.).

15. (Къ стр. 247). М. Bergaigne,—пишетъ Бартъ (*Revue de l'histoire des religions*, t. XI, p. 40 suiv.),—opère sur les formules presque avec la même rigueur que sur les mots, et c'est ici surtout que je dois accentuer mes réserves. Un mot est quelque chose de limité et de solide, dont l'imagination la plus fantaisiste ne peut abuser que jusqu'à un certain point. Une formule est un produit complexe et infiniment plus flottant, dont on peut faire à peu près tout ce qu'on veut. La Vêda, comme toute oeuvre foncièrement collective, est pleine de ces formules et, dès le commencement des études védiques, on y a vu avec raison un des principaux facteurs de l'interprétation: l'essentiel est de n'en point être la dupe... J'admire son industrie à rassembler les formules et les locutions, son ingéniosité à les combiner et la sagacité rare avec laquelle il a su très souvent leur arracher leur secret, mais souvent aussi elles l'ont séduit et lui ont fait lâcher la proie pour l'ombre. *Ce sont en grande partie des formules qui l'ont conduit à donner une importance, selon moi, fort exagérée à tout cet appareil de physique et de cosmographie sexuelles; au rôle des nombres dans le Vêda...*; à la conception très vraie, à condition qu'elle n'en vienne pas à étouffer toute autre, du sacrifice, considéré comme la représentation des phénomènes de la nature. C'est de ce long commerce avec les formules qu'il a contracté une prédilection inquiétante pour les solutions paradoxales et leur influence n'est pas pour peu de chose dans cet esprit de systématization excessive qui domine tout l'ouvrage, qui en a inspiré l'ordonnance...

16. (Къ стр. 250)... La clef du Vêda,—пишетъ Бартъ (*Revue de l'histoire des religions*, vol. XXVII, p. 207),—est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. *Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le Rig-*

véda; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des rishis; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées saugrenues, celle-ci n'a pas poussé toute seule, elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps, qu'on a remarqué, que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Véda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Mimamsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud: pour eux les dieux n'existent que dans le *çabda* (nous dirions „dans la lettre“) du Véda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme *des athées*. On a appelé cela, chez les rishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé: il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Véda et, par delà le Véda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. *S'il n'y a point de dieux, il est clair, qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux.*—Prof. Regnaud, —иметь съ своей стороныEpocha (Zeitschrift der D. M. Gesellschaft, B. XLIX, 1895, s. 331—332),—hat sich von dem, was wir sonst in Europa Philologie und Sprachwissenschaft nennen, in hohem Grade emancipirt. Er verwirft, als Hilfsmittel der Rigvéda-Exegese, nicht allein die einheimischen Commentare, sondern auch die nachrigvedische Sprache und Litteratur... Im Interesse der jungen Leute wäre es aber zu bedauern, wenn sich, wie Prof. Regnaud ankündigt, eine Schule bildete, die seinen Theorien folgt.

17 (Къ стр. 322). Beginnen wir,—иметь Олденберъ (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1897, B. LI, ss. 474 — 484, *passim*),—mit dem Namen. Wenn Agni durch seinen Namen als das Naturwesen „Feuer“ charakterisiert wird, wenn der Name Varunas über die Vorstellung des Sündenstrafens hinaus in eine dunkle Vorgeschichte weist, so haben wir hier einen Gott, der einen ebenso klaren und deutlichen Namen hat, wie Agni, aber *dieser Name charakterisiert ihn* nicht als Sonne, oder Mond, oder Feuer, oder als irgend eine andere Naturwesenheit, sondern er charakterisiert ihn als „Antreiber“. Gibt es andere Götter, welche Namen von demselben grammatischen Typus führen? Eine ganze Reihe, deren Namen auf das Genaueste entsprechen. Es giebt einen Gott Schöpfer (Dhâtar), einen Gott Ordner (Vidhâtar), einen Gott Schützer (Trâtar), einen Gott Führer (Netar), eine Göttin Schirmerin (Varâtri) u. a. m. Nichts deutet darauf hin, dass der Schützer die Verkörperung irgend einer Naturwesenheit sei, welche secundär das Amt des Schützens übernommen hätte... Wir glauben nach dem allen aus der Benennung des Savitar mindestens eine prima facie sich darbietende Wahrscheinlichkeit dafür ableiten zu dürfen, dass *das Wesen dieses Gottes das ist, als was sein Name ihn benennt, dass er nicht ein Sonnengott ist, sondern ein „Gott Antreiber“*... Jene Idee erfüllt diese Texte, wie die auf Savitar bezüglichen Riten, von Anfang bis zum Ende... Er ist ja der Erzeuger aller Bewegung im Himmel und auf Erden: mit ausge-

III и др.) и, хотя не был признанъ доказаннымъ окончательно, однако, по крайней мѣрѣ, былъ признанъ значительнымъ шагомъ впередъ. Такъ, *Бартъ* (ор. cit.), какъ на фактъ въ пользу мнѣнія Якоби, указываетъ на то, что къ тому же результату, какъ и Якоби, хотя инымъ путемъ, пришелъ въ сущности туземный Индiанецъ *Bâl Gangâdhar Tilak de Poona* (въ книгѣ: *The Origin of Researches into the Antiquity of the Vedas, Bombay 1893*,—краткое резюме книги напечатано въ *Transactions* Лондонскаго конгресса ориенталистовъ, 1892 г., vol. I, p. 376). Отмѣтивъ это совпаденiе, которое говоритъ само за себя, и подвергнувъ 'разбору соображенiя Якоби, Бартъ, съ своей стороны, пришелъ въ заключенiю, что 1) въ строюмъ смыслѣ тезисъ не доказавъ, хотя приведенные Якоби доводы приближаются къ строюму доказательству (*Les arguments ne constituent pas une démonstration... mais je crois, qu'ils en approchent, 169*); 2) изысканiя Якоби, во всякомъ случаѣ, представляютъ большой шагъ впередъ (*les recherches de M. Jacobi nous avancement d'un grand pas*), — уже по тому одному, что полагаютъ конецъ произвольному передвиженiю хронологическихъ датъ относительно времени происхожденiя Р.-В. (въ предѣлахъ отъ 1500 до времени Александра Македонскаго), вызванному оппозитiею слишкомъ фантастическому указанiю древности Р.-В. со стороны туземныхъ ученыхъ.

Какъ видимъ, результаты не особенно тверды. Но хорошо уже и то, что „произвольнымъ передвиженiемъ положенъ предѣлъ“ (XXX — X или IX вв. до Р. Хр.).

15. (Къ стр. 247). М. Bergaigne,—пишетъ *Бартъ* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XI, p. 40 suiv.),—opère sur les formules presque avec la même rigueur que sur les mots, et c'est ici surtout que je dois accentuer mes réserves. Un mot est quelque chose de limité et de solide, dont l'imagination la plus fantaisiste ne peut abuser que jusqu'à un certain point. Une formule est un produit complexe et infiniment plus flottant, dont on peut faire à peu près tout ce qu'on veut. La Vêda. comme toute oeuvre foncièrement collective, est pleine de ces formules et, dès le commencement des études védiques, on y a vu avec raison un des principaux facteurs de l'interprétation: l'essentiel est de n'en point être la dupe... J'admire son industrie à rassembler les formules et les locutions, son ingéniosité à les combiner et la sagacité rare avec laquelle il a su très souvent leur arracher leur secret, mais souvent aussi elles l'ont séduit et lui ont fait lâcher la proie pour l'ombre. *Ce sont en grande partie des formules qui l'ont conduit à donner une importance, selon moi, fort exagérée à tout cet appareil de physique et de cosmographie sexuelles; au rôle des nombres dans le Vêda...*; à la conception très vraie, à condition qu'elle n'en vienne pas à étouffer toute autre, du sacrifice, considéré comme la représentation des phénomènes de la nature. C'est de ce long commerce avec les formules qu'il a contracté une prédilection inquiétante pour les solutions paradoxales et leur influence n'est pas pour peu de chose dans cet esprit de systématization excessive qui domine tout l'ouvrage, qui en a inspiré l'ordonnance...

16. (Къ стр. 250)... La clef du Vêda,—пишетъ *Бартъ* (*Revue de l'histoire des religions*, vol. XXVII, p. 207),—est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. *Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le Rig-*

véda; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des rishis; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées saugrenues, celle-ci n'a pas poussé toute seule, elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps, qu'on a remarqué, que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Véda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Mimamsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud: pour eux les dieux n'existent que dans le *çabda* (nous dirions „dans la lettre“) du Véda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme *des athées*. On a appelé cela, chez les rishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé: il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Véda et, par delà le Véda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de débayer un peu le terrain. *S'il n'y a point de dieux, il est clair, qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux.*—Prof. Regnaud, —*нимеръ съ своєю кроповы Брахе* (*Zeitschrift der D. M. Gesellschaft*, B. XLIX, 1895, s. 331—332), —*hat sich von dem, was wir sonst in Europa Philologie und Sprachwissenschaft nennen, in hohem Grade emancipirt.* Er verwirft, als Hilfsmittel der Rigveda-Exegese, nicht allein die einheimischen Commentare, sondern auch die nachrigvedische Sprache und Litteratur... Im Interesse der jungen Leute wäre es aber zu bedauern, wenn sich, wie Prof. Regnaud ankündigt, eine Schule bildete, die seinen Theorien folgt.

17 (Къ стр. 322). Beginnen wir, —*нимеръ Оуденберъ* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1897, B. II, ss. 474 — 484, *passim*), — mit dem Namen. Wenn Agni durch seinen Namen als das Naturwesen „Feuer“ charakterisiert wird, wenn der Name Varunas über die Vorstellung des Sündenstrafens hinaus in eine dunkle Vorgeschichte weist, so haben wir hier einen Gott, der einen ebenso klaren und deutlichen Namen hat, wie Agni, aber *dieser Name charakterisiert ihn* nicht als Sonne, oder Mond, oder Feuer, oder als irgend eine andere Naturwesenheit, sondern er charakterisiert ihn *als „Antreiber“*. Gibt es andere Götter, welche Namen von demselben grammatischen Typus führen? Eine ganze Reihe, deren Namen auf das Genaueste entsprechen. Es gibt einen Gott Schöpfer (Dhâtar), einen Gott Ordner (Vidhâtar), einen Gott Schützer (Trâtar), einen Gott Führer (Netar), eine Göttin Schirmerin (Varâttri) u. a. m. Nichts deutet darauf hin, dass der Schützer die Verkörperung irgend einer Naturwesenheit sei, welche secundär das Amt des Schützens übernommen hätte... Wir glauben nach dem allen aus der Benennung des Savitar mindestens eine prima facie sich darbietende Wahrscheinlichkeit dafür ableiten zu dürfen, dass *das Wesen dieses Gottes das ist, als was sein Name ihn benennt, dass er nicht ein Sonnengott ist, sondern ein „Gott Antreiber“*... Jene Idee erfüllt diese Texte, wie die auf Savitar bezüglichen Riten, von Anfang bis zum Ende... Er ist ja der Erzeuger aller Bewegung im Himmel und auf Erden: mit ausge-

streckten erhobenen Armen muss er durch das Weltall greifen um dem, was ruht und schlummert, Leben und Schwung mitzuthemen... Die Rolle des Savitar im Opferritual führt durchaus auf dieselben Grund- und Hauptzüge im Bilde dieses Gottes, wie die eben betrachteten Zeugnisse der Hymnenpoesie... Die *Substanz, aus welcher dieser (Savitar's) Körper gebildet ist, ist die Vorstellung des Antreibens*: wenn auch mit sehr begreiflicher Vorliebe in der solarischen Religion, treibt doch Savitar sein Wesen nicht in dieser allein, sondern überall da, wo in Welt und Leben die Function des Antreibens zur Erscheinung kommt. Es ist nun einmal,—такъ заключаетъ Ольденбергъ,—nicht so, dass sich allein *Naturwesenheiten, wie Sonne oder Gewitterwolken der mythologischen Phantasie als die einzigen grossen Agenten im Weltleben darstellen konnten. Diese Phantasie konnte auch aus Typen des Handelns oder Geschehens ihre Gestalten aufbauen.* Und je mehr die Fähigkeit einer wenn auch noch primitiven Abstraction erstärkte, um so weiter und allgemeiner, ich möchte sagen, um so philosophischer konnten diese Typen werden.

18. (Къ стр. 382). Вотъ какъ самъ Гиллебрандтъ формулируетъ сущность своей гипотезы (*Vedische Mythologie*, 1-ter B., Soma und verwandte Götter, Breslau, 1891, s. 275—276, *passim*): Der Mond ist für den vedischen Inder nicht nur der stille Beherrscher der Nacht. Das ist nur eine Seite seines mannigfaltigen Wesens und nicht die wichtigste. Ungleich bedeutsamer ist die folgende. Der Mond enthält den Trank der Götter; er schwillt an, ihnen zur Nahrung; er ist ein Tropfen, eine Woge, ein Brunnen, auch ein Meer voll süsster Götterspeise im Himmel, sowie er in der späteren Volkssprache „ein Klumpen frischer Butter“ heisst. Nach diesem Inhalt nennt man ihn Soma; dies ist der geläufigste seiner Beinamen geworden. Nicht selten erinnern sich die Sänger des Sachverhalts; sie unterscheiden den Inhalt vom Gefäss, den Besitz vom Besitzer, das Amṛta von seinem Herrn und dieser Herr ist Agni. Agni wohnt in allem was leuchtet und wärmt; Agni ist die Flamme des Heerdes und des Opferfeuers, er ist die Sonne und eine seiner Formen ist auch der den Göttertrank bergende Mond. So wird er zum Hüter Somas, zum Agni Somagopā, Svadhāvant... Der Mond ist ferner der Aufenthaltsort seliger Geister. Soma heisst „pitr̥bhīḥ samvidānah“, mit den Manen vereint, und sein Trank verheisst auch dem Lebenden einst Unsterblichkeit. So berührt er sich nah mit Yama. Nicht zuletzt ist er ein Herr der Zeiten. Er lenkt der Monde Lauf und ordnet die Feste der Götter an. Er ist ein Kenner aller Geheimnisse und an verborgener Weisheit reich. Der Veda rühmt ihn als Brahman unter den Göttern, als Pfadführer unter den Dichtern, als R̥ṣi unter den Weisen. Er ist also gleichen Wesens mit Bṛhaspati.

19. (Къ стр. 393). Мы даемъ здѣсь гимвъ X, 129 сначала въ переводѣ Шермана (*Scherman*: Philosophische Hymnen aus der Rig und Atharva-Veda-Saṁhita etc.), соображенномъ съ лучшими изъ существующихъ переводовъ (ср. X, 129. Ludwig II, p. 573 und V, p. 433. Grassmann II, p. 405. Muir V, p. 356—IV, p. 3. Geldner und Kaegi p. 165. Müller p. 564. Williams p. 22. Gough, Calcutta Review, Volume 63, 1876, p. 296 und 316), а затѣмъ въ русскомъ стихотворномъ (вольномъ) переводѣ проф. Осянко-Куликовскаго (*Русское Издѣство*, 1884, III, стр. 107—108).

I. Nicht das Nichtseiende war, nicht das Seiende war damals, nicht war der Dunstkreis, nicht der Himmel, welcher darüber (ist). Was bewegte sich? Wo? In wessen Schutz? War das Wasser eine unergründliche Tiefe?

II. Nicht der Tod war, nicht Unsterblichkeit damals, nicht war die Erscheinung von Tag und Nacht. Das Eine atmete vom Winde nicht bewegt aus eigener Kraft, nicht etwas Anderes als dieses gab es weiter.

III. Dunkel war, in Dunkel verhüllt; unerkennbar war am Anfange alles dies Wasserflut. Das Ungeheuer, das eingeschlossen war in den leeren Raum, dies allein entstand durch die Macht des Tapas.

IV. Der Wille zuerst entstand in ihm; dies war der erste Samenerguss des Geistes. Die Verwandtschaft des Seienden fanden im Nichtseienden die Weisen mit Einsicht, im Herzen danach geforscht habend.

V. Ihre querüber ausgespannte Schnur, war sie wohl unten oder war sie oben? Besamende Wesen waren, Mächte waren, eigene Kraft von unten, Streben von oben.

VI. Wer weiss es fürwahr, wer möchte es hier verkünden, woher entstand, woher diese Schöpfung? durch seine (des Universums) Emanation sind die Götter herwärts (gekommen); wer weiss nun, woher sie entstanden ist?

VII. Diese Schöpfung, von dem sie entstanden, ob er sie geschaffen oder ob nicht—der sein (des Universums vgl. „durch seine Emanation“ str. VI) Aufseher ist im höchsten Himmel, er nur weiss es, oder sei es, dass er es nicht wisse.

Превосходнымъ комментариемъ этого важнаго гимна служить указанная выше статья проф. *Овсянко-Куликовскаго*, который даетъ такой переводъ:

1. *Бытье и небытье тогда не были,
И не было ни воздуха, ни неба.
Но что вращалось? Гдѣ? Подъ чьимъ покровомъ?
Была ли водъ зялющая бездна?*
2. *И не было ни смерти, ни безсмертья,
Межъ днемъ и ночью не было различья.
Само, безъ вѣтру, то одно дышало,
И не было тогда бытья иного.*
3. *Въ началѣ тьма была покрыта тьмою,
Весь этотъ миръ былъ мрачною лучиной.
Но—бездною прикрытое начало—
Оно одно телья родилось силой.*
4. *То искони любви начало было,
Исконное то было сѣмя Духа,
И связь бытья съ небытіемъ открыли
Поэты въ сердцѣ, разумомъ възсхуя.*
5. *И поперекъ протянуть лучъ ихъ мысли
Внизу и наверху сіяеть лучъ тотъ...
Они творцы, они велики были,
Внизу ихъ воля, наверху ихъ сила.*
6. *Кто-жъ это знаетъ, кто здѣсь это скажетъ,
Откуда вышло это мирозавье?
Съ нимъ за одно и боги появились.
Но кто же знаетъ, какъ оно возникло?*

7. Откуда вышло это мірозданье?

Была ли создана, или нѣтъ, природа?

Ея благодѣтель на небѣ то знаетъ,—

Или, можетъ быть, и онъ того не знаетъ!...

20 (Къ стр. 395). Табеллярное обзорѣніе браманнистической литературы, см. у *Hardy* (Ved.-brahm. Periode etc., *Anhang* I). Въ дополненіе къ сдѣланнымъ нами, въ отдѣлѣ о Браманизмѣ, литературнымъ указаніямъ, можемъ отмѣтить:

1. *Gough*, A. E.—The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. London. 1882.

2. *Gough*, M.—The origin of Brahmanism. 1867.

3. *Williams Monier*—Brahmanism and Hinduism or Religions Thought and Life in India as based on the Veda and other Sacred Books of the Hindus. London. 1887.

4. *Sacred books of the East*, t. I и XV (переводъ Упаннадаъ, *Макса Мюллера*), t. XII и XXVI (*Satapatha-brāhmana*, перев. *Eggeling'a*), t. XXV (*Законы Ману*, перев. *Bühler'a*) и t. XIV (*Sacred Laws of Aryas*, перев. *Bühler'a*).

5. Для предварительной ориентировки въ содержаніи Браманизма полезно ознакомиться съ книжкою *Шанкарачарьи* — *Das Palladium der Weisheit von Sankaracharya*, aus dem Sanskrit übersetzt von *Mohini Chatterji*. Leipzig (года нѣтъ).

21 (Къ стр. 536). Къ многократно цитированнымъ нами подъ строкою въ отдѣлѣ о Буддизмѣ вторымъ источникамъ,—*Ольденбергъ*, *Бертъ*, *Дальманъ*, *Робертъ Фалке*, *Ваддель*, *Эппель*, *Келлогъ*, *Кюнетъ*, *Монте-Вильямсъ*, *Рисъ-Дэвидсъ*, *Бастіанъ*, *Эдмундъ* и *Спенсъ Гарди*, *Бюрнуфъ*, *Бартеlemi-Сентъ-Илеръ*, *Васильевъ*, *Минаевъ*, *Герасимовъ* и др.,—къ этимъ вторымъ источникамъ намъ здѣсь прибавить еще нечего. Первые источники будутъ указаны въ слѣдующемъ (22) примѣчаніи. Намъ остается здѣсь указать лишь популярныя книги, по которымъ всего легче предварительно ориентироваться въ вопросѣ о Буддизмѣ и его исторіи. Таковы:

1. *Olcott*. Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens. Geprüft und zum Gebrauch für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala, dem Hohenpriester von Sripada und Galle (Ceylon). Mit den Anmerk. der amerikan. Ausgabe von E. Cones. Erste deutsche Ausgabe. Berlin 1887.

2. *Subhadra Bickshu*. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. Braunschweig. 1888.

3. Die Religionslehre der Buddhisten. Aus dem „Evangelium Buddhas“. Nach dem Originaltexte ins Englische übersetzt von *Paul Carus*. Ins Deutsche übertragen von *Franz Hartmann*. Leipzig.

4. Le Bouddhisme éclectique, exposé de quelques-uns des principes de l'école par *Léon de Rosny*. Paris 1894.

Катехизисъ *Олкотта* перевед. и на русскій языкъ протоіер. *Бутковичемъ*, въ журналѣ: „Вѣра и Разумъ“ (1887 г., II, 401, 453, 557). Объ этомъ катехизисѣ см. обстоятельную и очень трезво написанную рецензію въ *Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общ-*

ста, т. I, 1887 г. стр. 331 и слѣд. „Издавая впервые этотъ Катехизисъ въ 1881 г.“,—писать рецензентъ,—„г. Олькоттъ имѣлъ специально цѣлью доставить руководство къ изученію Буддизма въ начальныя школы цейлонскихъ буддистовъ, которые до той поры не имѣли у себя еще ничего подобнаго. Авторъ, по собственному его заявленію, составилъ свой трудъ выписками изъ сочиненій Rhys Davids'a, Childers'a, Beal'a и др.; но, такъ какъ засимъ отдалъ свою работу еще на провѣрку Сумаягалы, начальника буддійской школы Widiodaya, а равно состоящаго при той же школѣ священника Девамитты, то трудъ его во многомъ и отличается отъ изслѣдованій упомянутыхъ авторовъ. Успѣхъ катехизиса былъ замѣчательный: въ какіе-нибудь три года 17,000 экземпляровъ этого сочиненія было уже роздано по различнымъ школамъ и семьямъ цейлонскихъ буддистовъ; въ 1885 г. предпринято было его бирманское изданіе въ 15,000 экземпляровъ какъ на туземномъ, такъ и на англійскомъ языкахъ; засимъ въ томъ же году катехизисъ былъ изданъ съ добавкою къ нему примѣчаній Elliot Coues'омъ въ Вашингтонѣ; въ слѣдующемъ 1886 г. вышло превосходное изданіе этого сочиненія въ Парижѣ на французскомъ языкѣ; и, наконецъ, въ 1887 году оно переведено на нѣмедій языкъ и издано въ Лейпцигѣ.— По содержанію первое изданіе этого сочиненія представляло собой только главныя черты изъ жизни будды Гаутамы и самыя основныя положенія его ученія; въ послѣдующихъ изданіяхъ авторъ сдѣлалъ въ немъ нѣкоторыя перемѣны и дополненія. Такими образомъ были прибавлены вопросы: о пяти и десяти заповѣдяхъ; объ отношеніяхъ между „волнами жизни“ личности, или индивидуальнаго бытія; о причинахъ, по которымъ теряется воспоминаніе о прежнихъ „волнахъ жизни“ или перерожденіяхъ и пр. Помимо того, авторомъ было представлено лучшее объясненіе понятій объ архатствѣ, бодисатвахъ и проч.— Для насъ катехизисъ г. Олькотта можетъ служить лучшимъ образцомъ того, до какой степени благотворитъ предъ своею наукою европеецъ, изучившій философскіи ученіями востока, способенъ забывать истину и возвышать предметъ своею ученіемъ. По словамъ очарованнаго буддизмомъ г. Олькотта, der Weise von Kapilawastu, bereits sechshundert Jahre vor der christlichen Zeitrechnung, nicht nur ein ganz unvergleichliches Moral, Gesetz, sondern auch eine Philosophie aufgestellt hat, welche auf so breiter und umfassender Grundlage beruht, dass er thatsächlich die Endergebnisse unserer neueren Untersuchungen und Anschauungen schon damals vorweg genommen hat (!!!). Олькоттъ такъ глубоко вѣритъ въ мудрость именно этого философа изъ Капилавасты, что всѣ произведенныя доселѣ нашими учеными изслѣдованія по Буддизму кажутся ему невѣрными и не заслуживающими вниманія. Но спрашивается, что поручится автору за принадлежность взятыхъ имъ въ Катехизисъ выраженій именно Сакья-муни?... Впрочемъ, для г. Олькотта такихъ вопросовъ, повидимому, не существуетъ. По нему вся философія Буддизма есть произведеніе Сакья-муни... По Олькотту выходить, что по ученію Буддизма нельзя довѣрять ни древнимъ преданіямъ, ни писаніямъ великихъ мужей, хотя бы то и учениковъ самого Будды, но буддійскому катехизису позволительно подтверждать свои положенія словами англійскихъ ученыхъ“.

22. (Къ стр. 558). Вотъ содержаніе *Трититакки* въ томъ порядкѣ, какъ оно перечисляется въ буддійскихъ кодексахъ:

А. Vinaya-Piṭaka.

1. Vibhanga }
a. Parājika } „раздѣляющая, т. е. разбирающая въ подробности всѣ
b. Pacittiya } постановленія, касающіяся духовныхъ“ (*Мимасэ*).
2. Khandhaka
a. Mahāvagga (большая).
b. Cullavagga (малая).
3. Parivāra Pāṭha, прибавленіе и позднѣйшее резюмэ.

В. Sutta-Piṭaka.

1. Dīgha-Nikāya, сборникъ 34 большихъ суттъ.
2. Majjhima-Nikāya, сборникъ 152 среднихъ суттъ.
3. Saṃyutta-Nikāya, сборникъ соединенныхъ суттъ.
4. Aṅguttara-Nikāya, сборникъ суттъ.
5. Khuddaka-Nikāya, сборникъ суттъ, состоящій изъ:
 - a. Khuddaka-Pāṭha, малыя изреченія.
 - b. Dhammapada, путь къ истинѣ.
 - c. Udāna, словословіе (82 сутты).
 - d. Itivuttaka, сказанія, относящіяся къ изреченіямъ Будды.
 - e. Sutta-Nipāta.
 - f. Vimāna-Vatthu, о небесныхъ чертогахъ.
 - g. Peta-Vatthu, сказанія о духахъ отшедшихъ.
 - h. Therā-Gāthā, стихи объ иновкахъ.
 - i. Therī-Cāthā, стихи объ инокиняхъ.
 - k. Jātaka, о перерожденіяхъ (550 сказаній).
 - l. Niddesa, объясненіе нѣкоторыхъ суттъ *Сарипуттой*.
 - m. Paṭisambhidā-Magga, путь различенія и непосредственнаго вѣдѣнія.
 - n. Apadāna, легенды.
 - o. Buddha-Vamsa, исторія 24 предшествовавшихъ буддъ и исторія Гаутамы.
 - p. Cariyā-Piṭaka, корзина поведенія, достохвальныхъ дѣла Будды.

С. Abhidhamma-Piṭaka.

1. Dhamma-Saṅgani, перечисленіе условій жизни.
2. Vibhanga, изслѣдованія (18).
3. Kathā-Vatthu, книги предметовъ для обсужденія (темы).
4. Puggala-Paiṇḍitti, изясненіе личности.
5. Dhātu-Kathā, объ элементахъ.
6. Yamaka, чѣты (десять отдѣленій).
7. Paṭṭhāna, книга причинъ.

Vinaya есть главный *сосудъ* (пятака) буддйской литературы. Собственно, это есть „собраніе правилъ“ для лицъ, посвятившихъ себя буддйскому ученію (*Васильевъ*, 81). „Она имѣетъ цѣлью соединить духовныхъ, усовершенствовать ихъ и доставить имъ спокойствіе, обуздать нарушителей, возбудить и увеличить благоговѣніе, освободить послѣдователей отъ узъ настоящей и будущей жизни и тѣмъ доставить прочность и продолжительность нравственности“ (81—2). „Она есть столько же средство, сколько и цѣль—освободиться отъ узъ жизни

или такъ называемой сансары“ (82). Характера *отрицательнаго*—указываетъ, что было бы противно званію буддиста. По содержанію, это—перечень *грѣховъ*, отъ которыхъ буддистъ долженъ отказаться, или обѣтовъ *не дѣлать* того-то (число обѣтовъ простирается до 250). Есть грѣхи *смертные* (нарушеніе цѣломудрія, воровство, убійство и пр.) и отпущаемыя *проступки* (непристойный разговоръ, ложь, брань, сиплетни и проч., 83). По составу своему, Винаяя очень обширна (13 томовъ). Она раздѣляется на *два главныхъ* отдѣла: 1) отдѣлъ обѣтовъ (*Праѣмокиа*) и 2) положеній (*Винаяасту*).

Съ *Праѣмокией* можно познакомиться и на русск. языкѣ,—по переводу *Минаева* (*Праѣмокиа-Сутра*, буддійскій служебникъ, изд. и перев. *Минаева*, Спб. 1869). См. *Sacred Books of the East*, t. XIII Vinaya-texts (*Rhys Davids and H. Oldenberg*), t. XVII и XX—*The Mahavagga, The Cullavagga* (*Rhys Davids and H. Oldenberg*).

„Въ Сутрахъ“ (или суттахъ),—пишетъ *Васильевъ* (стр. 110),—„произошло самое главное и послѣднее распространеніе буддійской литературы; собственно подъ ними должно разумѣть первоначально только краткіе афоризмы, а въ послѣдствіи времени они были расплочены... Соединеніе прозы со стихами весьма часто встрѣчается въ Сутрахъ и, кажется, составляетъ любимый образъ изложенія. Что Сутры были первоначально краткія—это не должно насъ нисколько изумлять, потому что всѣ первые философы древности выражаются отрывисто, такъ какъ систематическое и правильное изложеніе не могло никакъ создаться вдругъ на первыхъ порахъ проявленія чело-вѣческаго ума“.

Изъ *Сутта-питаки* слѣдуетъ отмѣтить переводы: 1) *Majjhima-Nikāya—Neumann*’омъ (неоднократно цитированныи нами *Die Reden*, два тома); 2) *Даммапада, Буддійскія Сутты* и *Сутта-Нипата* (*Sacred Books of the East*, X, XI, переводы *Фаусбюля, Риса-Дэвидса*, ср. русск. переводы Н. И. *Герасимова*) 3) *Джастаки* (*Cowell*’емъ, 1895—1897).

Само собою понятно, что отнюдь не весь буддійскій канонъ восходитъ къ самому Гаутамѣ Буддѣ.

„Исходнымъ пунктомъ *Абидармы*“,—пишетъ *Васильевъ* (136),—„служатъ теоретическія воззрѣнія. Это философія. Но какъ скоро эти философскія начала получили доступъ въ дѣлѣ религіи, когда разуму присвоили право быть орудіемъ къ выхожденію изъ міра, то средствомъ къ этому выхожденію является уже не нравственность, а стремленіе разума превратиться въ тѣ высшія и отвлеченныя идеи, которыя онъ создалъ. Это-то усвоеніе, называемое иначе созерцаніемъ, составляла въ началѣ нѣчто примкнутое, посредствующее, все болѣе и болѣе развивавшее влослѣдствіи, сперва становившее наравнѣ съ самою философіей, а, наконецъ, и превозмогающее надъ ней въ Тантрахъ, т. е. въ послѣднихъ отдѣлахъ даже превосходство хитрости или ирактикѣ передъ разумомъ“.

„По мѣрѣ развитія теорій увеличивалось и собраніе священныя книгъ; ни одна теорія не обходилась безъ того, чтобы не приписать своего ученія Буддѣ, не издать книги отъ его имени. Даже, какъ видно, старыя буддисты многія книги (*Абидармы*), сочинители которыхъ уже извѣстны были по именамъ, хотѣли назвать словомъ Будды. Однако, почему же и нѣтъ? Вѣдь, собственно говоря, и то, что принято называть словомъ Будды, вовсе не скрываетъ, что оно составлено послѣ. „Такъ мною слышано“: вотъ слова, ко-

торыми начинается всякая книга, приписываемая Буддѣ; затѣмъ описывается обстановка, гдѣ находится Будда, что дѣлають другіе. Затѣмъ, по какому-нибудь случаю, завязывается разговоръ, даже не всегда Будды съ учениками, а между послѣдними, и Будда во всей книгѣ развѣ скажетъ только не много. Есть и такіе фокусы: поговорить о чемъ-нибудь, да потомъ и начнутъ восхвалять эту самую книгу, которую вы читаете—является и тотъ, и другой духъ, богъ и т. и. и общають всевозможныя блага тому, кто будетъ читать, хранить, распространять эту книгу. Но растянутъе самого изложенья трудно что и вообразить; можно впередъ наизусть прочитать то, что сказано въ цѣлыхъ томахъ, никогда ихъ не читавъ. Дѣло въ томъ, что въ праджна-парамитѣ перечисляется постоянно болѣе ста терминовъ: зрѣніе, слухъ, обонаніе и пр.; но если надобно сказать, что всѣ эти термины пусты, чисты, ни откуда не приходятъ, нигуда ни уходятъ, то въ книгѣ непремѣнно написано: зрѣніе пусто, слухъ пустъ, обонаніе пусто и т. д.; перечисляются всѣ термины; затѣмъ говорится: зрѣніе чисто, слухъ чистъ, зрѣніе ни откуда ни приходитъ и т. д. Или напроимѣръ: зрѣніе пусто слухомъ, зрѣніе пусто обонаніемъ, и т. д.; потомъ: слухъ пустъ зрѣніемъ, слухъ пустъ обонаніемъ. Словомъ, *propriina sunt odiosa* (*Васильева*, Буддизмъ etc., стр. 71 и слѣд.).

Критическій разборъ первоисточниковъ Буддизма см. у *Миталева*: Буддизмъ, т. I, Спб. 1887. Книга пользуется заслуженною извѣстностью даже и у западныхъ издологовъ. Такъ, одинъ изъ рецензентовъ фр. перевода книги (см. въ *Le Muséon* XV, 1896., *Louis de la Vallée Poussin*, prof.) пишетъ: depuis les publications de Burnouf et de Wassilieff aucun ouvrage n'a paru sur le Buddhisme, qui soit aussi riche en aperçus nouveaux, en rapprochements ingénieux, qui contribue plus utilement à l'intelligence de l'hindouisme Buddhique, qui dénote une méthode plus sûre et plus consciencieuse d'elle-même (207). Сужденіе независимое; источники знаетъ изъ первыхъ рукъ (жилъ тамъ) и т. д.

23 (Къ стр. 655). Весьма характерно, для выясненія принципиально-экетической точки зрѣнія буддистовъ въ вопросѣ о нирванѣ, приведенное въ *Revue de l'histoire des religions*, т. XI, 1885, pp. 336 — 352 извлеченіе изъ одного буддійскаго первоисточника (*Le bonheur du Nirvâna, extrait du Milindapprashnaya* ou Miroir des doctrines sacrées, traduit du Pâli par *Levcis de Sylva Pandit* de Colombo). Царь *Минида* разговариваетъ съ буддійскимъ авторитетнымъ начетчикомъ *Нагасеною* о нирванѣ (жизнь приблизительно около 140 г. до Р. Хр., см. *Monier-Williams*, Buddhism etc. p. 141). *Нагасена* описываетъ нирвану, какъ вѣчто въ высочайшей степени *блаженное*, какъ само блаженство, какъ вѣчто *сверхъестественное*, лишь умопостигаемое и т. д. Но когда дѣло доходитъ до разъясненія самой вещи, что такое именно есть нирвана,—тогда оказывается, что эта блаженная и умопостигаемая нирвана въ сущности есть *ничто*.

Le dévot et fidèle ascète,—говоритъ *Нагасена*, въ заключеніе своего діалога (pp. 351—352),—qui cherche à s'affranchir de toutes les appréhensions et qui voit l'horreur de la condition des mortels, affligés dans toutes leurs existences, est dans une disposition d'esprit telle qu'il voit cette existence continuellement embrasée par les trois passions destructives auxquelles l'humanité est sujette. Ces trois passions sont: la luxure ou les desirs inmodérés, la haine et l'igno-

rance. Cette existence, en effet, est en proie à la flamme des trois passions qui la consomment; sa récompense est le chagrin que l'on éprouve dans ce monde et dans l'autre si on conserve les désirs de cette misérable existence. *Lorsque quelqu'un est parvenu à l'état de non-existence, il a atteint un état sublime, un état où toutes les passions sont complètement domptées, et où règne l'indifférence pour les objets plaisants ou pénibles.* Cet état, c'est l'apaisement de toutes les appréhensions, la destruction des sources de toutes les misères auxquelles l'existence est sujette dans toutes ses conditions et qui, aussi longtemps qu'elles existent, à quelque degré que ce soit, dans un homme ou dans un être doué de sentiment, forment le lien de son existence. Cet état, c'est la destruction des trois passions destructives, qui sont la luxure, la haine et l'ignorance; c'est l'abandon des affections voluptueuses et des désirs totalement domptés ou la destruction entière des passions. La considération de toutes ces choses fait naître dans ce dévot ascète un vif désir d'atteindre le Nirvāna et son esprit attaché à la non-existence devient joyeux, tressaille d'allégresse et est animé d'un parfait contentement en pensant qu'il a déjà atteint l'affranchissement de l'existence. Grand empereur! lorsqu'un homme s'est égaré de sa route et qu'il est dans une contrée éloignée, il est très heureux de trouver le chemin qui conduit dans son pays natal; de même l'esprit du pieux ascète, qui voit toutes les appréhensions de l'existence, tressaille de joie, il est dans un grand contentement et éprouve une agréable surprise lorsqu'il a obtenu lui-même l'état de non-existence qui est exempt de toutes les appréhensions. Dans le but d'atteindre cet état de non-existence, il recueille son esprit avec le même effort, la même énergie qu'il apporte à dompter ses passions pour s'affranchir de la transmigration; il coordonne ses idées, les corrobore, les épure pour que sa mémoire ne tienne par aucun lien à l'existence mondaine et que son esprit s'approche de plus en plus du saint Nirvāna. Tous ses efforts, tous ses plaisirs tendent vers ce but, son esprit étant sorti du quatrième chemin dans lequel sont détruites les passions, source de l'existence, et ayant franchi l'état de transmigration, il parvient à celui de non-existence, c'est-à-dire dans cet état où toutes les passions sont anéanties. O grand empereur! ainsi le dévot ascète qui a atteint l'état de non-existence, s'étant continuellement complu dans le bien, est parvenu à l'impérissable, l'immortel, le préminent, l'excellent, l'éternel Nirvāna.

Съ своей стороны, *Мюге-Вильямс* (op. cit., pp. 141—142), какъ бы продолжая развивать мысли *Нанасены* дальше, сравниваетъ нирвану съ безчувственнымъ сноподобнымъ состояниемъ, подобнымъ состоянiю полусонной рыбы, восмной по морскимъ волнамъ.

In crossing the Indian Ocean *пишетъ онъ*,—when unruffled by the slightest breeze, I have sometimes observed a jelly-fish floating on the surface of the transparent water, apparently lifeless. The creature is evidently neither asleep nor awake. It certainly is not thinking about anything, and its consciousness is doubtful. All that can be affirmed about it is that it seems to be drinking in the warm fluid in a state of lazy blissful repose. No Buddhist, at least, could look at such a sight without being reminded of this idea of Nirvāna—the idea of, so to speak, floating in perfect repose and peace and cessation from all pain, and all work, and even all thought, on a kind of ocean of half-conscious, half-unconscious beatitude. It is not consciousness, neither is it unconsciousness. It is symbolized by a full-blown, perfectly formed lotus—a fre-

quent emblem of perfection — reposing on a calm mirror-like lake. With regard to *Pari-nirvāṇa*—the complete termination of migrations and passing away of all the elements of bodily existence—if this is to be distinguished from the Brāhmanical idea of absorption into an impersonal spirit—whereby the Ego of personal identity is destroyed—it is a distinction without much difference. Strictly, however, in Buddhism the dissolution of the body leaves no surviving personality or individuality, and consequently *Pari-nirvāṇa* is not properly described either as absorption into a void (*sūnya*) or as annihilation. It is simply the absolute termination of a series of conscious bodily organizations. The Buddha himself evaded dogmatic definitions, and would probably have said:—it is not life, neither is it non-life; it may be compared to infinite space (*sūnya*) which is not to be comprehended or explained. We should also bear in mind that although *Nirvāṇa* and *Pari-nirvāṇa* constitute the ultimate goal to which all the morality of a true Buddhist tends, they have no place either in the aims or thoughts of the ordinary adherents of Buddhism at the present day. The apex of all the desires, the culminating point of all the ambition of the most religiously-minded Buddhists of modern times, points to a life in one of the heavens, while the great mass of the people aim only at escaping one of the hells, and elevating themselves to a higher condition of bodily existence in their next birth on this earth, and perhaps on that very part of this earth which is the scene of their present toils, joys, and sorrows.

Въ виду нерѣдкаго сближенія понятія нирваны (которое, —особенно въ новѣйшемъ Индуизмѣ, по существу эвектическомъ,—слилось съ идею Брами въ одно понятіе *Брами-Нирваны*) съ христіанскимъ ученіемъ о царствіи небесномъ (раѣ), почитаемъ великимиъ привести здѣсь изъ новѣйшей книги *Гаппеля* (*Julius Hoppel: Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, Giessen, 1902, S. 250*) точное разграниченіе этихъ понятій.

Brahma-Nirvāṇa, —пишетъ Гаппель,—und Reich Gottes: in diesen zwei Worten ist der ganze Gegensatz der altindischen und der christlichen Gottes- und Weltanschauung schar ausgeprägt.

Brahma-Nirvāṇa fordert ein Aufgehen aller in Einem, ein Sichverschlingenlassen aller von dem Einem Brahman, als dem Weltdespoten für den allein die Welt da ist. Im Reiche Gottes giebt der Eine alles was er hat, den Einzelnen, als den geliebten Kindern der geliebte Vater.

Brahma-Nirvāṇa bedeutet die Losmachung (Entfesselung) des Geistes von der Welt der Formen und Gestalten; das Reich Gottes die Verklärung der dunkeln Körperwelt durch den Geist.

Brahma-Nirvāṇa ist das Zergehen und Verfliessen der Einzelfarben und Einzelgestalten, wie die Quellen, Bäche, Flüsse und Ströme aufgehen in der einen Salzfluth; das Reich Gottes, die Entfaltung der Mannigfaltigkeit in der Einheit, wie die Gemeinschaft der Leibesglieder zur Familien-, Volks- und Völkergemeinschaft sich entfaltet (und aufschliesst).

Brahma-Nirvāṇa kann überhaupt nicht gesehen und gehört, sondern bloss (dampf) empfunden werden; des Reiches Gottes schönes Erbe wird nur von dem irdisch-sündigen Auge, Ohre, Herzen nicht gesehen, gehört, begriffen: es zu schauen ist von Gott vorbehalten denen, welche ihm gleich sind, ihm sehen werden, wie er ist.

24. (Къ стр. 691). Въ своемъ анализѣ Буддизма мы отмѣтили лишь тѣ моменты изъ его *попдтйшей* исторіи, которые имѣютъ значеніе для пониманія „эволюціи“ его *принциповъ*, то-есть значеніе философское. Но „эволюція“ Буддизма представляетъ такъ-же крупный этнографическій и историко-соціологическій интересъ (это, однако, очень обширная и сложная тема, которая не входила въ нашу задачу спеціально), такъ какъ показываетъ, какъ *мало устойчивости* представляла, по существу, отрицательная (нигилистическая и атеистическая) доктрина Буддизма, равно и основанный на ней укладъ жизни буддистовъ, и какъ легко, вслѣдствіе этого, и доктрина и жизнь буддистовъ поддавались ввѣшнимъ вліяніямъ.* „Буддизмъ“,—пишетъ проф. *Васильевъ* (Религіи Востока, Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ, стр. 54, 57 и 58),—„вовсе религіи не консервативная; и дѣйствительно, она не останавливается ни передъ какими нововведеніемъ. Три части составляютъ предметъ этой религіи: нравственность или аскетика, теорія или догматы и практика или созерцаніе. Эти части подвдлись каждая не вдругъ, но присоединялись къ Буддизму постепенно и, въ то же время, въ каждой части происходило свое внутреннее развитіе, разрастаніе... О Буддизмѣ мы можемъ сказать, что онъ началъ нравственностью, а кончилъ созерцаніемъ или чародѣйствомъ... Нововведенія или прогресъ вырабатывались временемъ, возбуждали недоумѣнія, которыя разрѣшались не Буддой, а *потребностями*. Буддійскіе духовные (хошавы) не употребляютъ, напримѣръ, мяса, рыбы и всего раздражающаго; а ламы отыскали въ Винаѣ мѣсто, гдѣ говорится, что они были бы еретники, если бы не стали ѣсть мяса. Старые буддисты не должны были ни торговать, ни давать денегъ въ проценты; нынѣ же въ Тибетѣ и Монголіи ламы—первые торгаша: это запрещеніе обойдено позволеніемъ заботиться о монастырскихъ доходахъ. Строгій аскетизмъ возможенъ былъ въ Индіи только на первыхъ порахъ. Самое распространеніе Буддизма было причиной его развитія или перемѣвъ. Это распространеніе произошло или естественнымъ путемъ увеличенія приверженцевъ, или, какъ свидѣтельствуеъ отчасти и исторія, возстаніемъ жителей, часто подъ вліяніемъ другихъ ученій противъ тунеядцевъ. Развѣ мы обязаны кормить эту толпу? говорили Бенаресцы—и бикшу потянулись въ сторону... Когда имъ пришлось зайти въ Гималайскія горы, странствовать по пустынямъ, то прежде всего сказались ноги, не знавшія доселѣ обуви, и первое отступленіе отъ прежняго образа жизни послѣдовало дѣйствительно въ обуви, а оттуда перешло и на платье; ница, какъ видно, удержалась ближе къ первымъ учрежденіямъ, по что бы стали ѣсть монахи въ странахъ, не знающихъ земледѣлія, если бы имъ не разрѣшено было питаться мясомъ? Въ холодныхъ климатахъ нельзя было жить и подъ деревомъ. Уже и при первыхъ учрежденіяхъ, предполагалось, что бикшу, во время лѣтнихъ періодическихъ дождей, заберутся въ хижины милостынедателей съ ихъ согласія и будутъ кормиться на ихъ счетъ, потому что имъ нельзя было выходить въ это время никуда, чтобы не раздавить ползающихъ червей“.—„Вообще“,—пишетъ проф. *Васильевъ* въ другомъ своемъ сочиненіи (Буддизмъ, его догматы etc., стр. 18—19),—„Буддизмъ руководится во всемъ одной, хотя съ перваго взгляда и странной идеей, выраженной имъ на первыхъ порахъ своего существованія: „все, что согласно съ здравымъ смысломъ или, говоря вообще, съ обстоятельствами, то, какъ согласное съ истиной, и должно быть принято за руководство,—то только и

могъ преподавать учитель Будда“⁴. Въ этомъ изреченіи открывается обширное поприще для будущаго развитія; и что могло препятствовать къ проповѣдыванію такой идеи, когда Буддизмъ въ своемъ юношескомъ возрастѣ былъ еще богатъ той пустотой, которую онъ сталъ проповѣдывать впоследствии, когда его членамъ можно было подставлять не одну только чашу для наполненія ея пищей, но и не вписанное полотно для правилъ нравственности, ума и сердца; что покажется ему хорошо, отъ кого бы онъ не услышалъ, то онъ и внесетъ въ свои скряжалки; придетъ къ мысли, что такое мнѣніе невѣрно, что надобно его измѣнить на слѣдующее,—онъ готовъ и на это...“—Вслѣдствіе этой-то „пироты принципа“, положеннаго въ основу жизни и мысли Буддизма и обусловившаго уступчивость требованіямъ обстоятельствъ, вся его позднѣйшая исторія есть не что иное, какъ сплошной рядъ уступокъ и измѣнъ себѣ, и въ принципахъ и во вѣрности, какъ это превосходно изображено проф. *Васильевымъ* (Буддизмъ etc., стр. 66—87). Такимъ именно путемъ *позднѣйшій* Буддизмъ пришелъ къ признанію того, что *первоначальный* отрицалъ: 1) вступилъ на путь теоретизированія и софистиванія и выработалъ свои, впрочемъ очень ничтожныя, по сравненію съ браминистическими, „философскія школы“ (*Вайбхики, Саутрантики, Махаяна-Йогаচারья и Мадьянки*, см. у *Васильева*, Буддизмъ etc., I, *прибавленіе III*); 2) вступилъ на путь создаванія самыхъ фантастическихъ сказаній о неслѣпѣйшихъ „чудесахъ“ (см. *Исторію Буддизма въ Индіи*, соч. *Даранат’ы*, перев. съ тибетскаго проф. *Васильева*, въ III т. его *Буддизма*).

Кромѣ цитированнаго нами превосходнаго сочиненія *Waddell* (*Waddell—Lamaism etc.*), для исторіи позднѣйшаго Буддизма можно указать еще:

1) *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem Tibetischen übers. von Georg Huth*, I—II Th. (въ первой части предисловіе, текстъ и примѣч., во второй переводъ).

2) *Le Bouddhisme au Tibet, précédé d'un résumé des précédents systemes bouddhiques dans l'Inde par Emile de Schlagintweit, traduit de l'anglais par L. de Milloué*. Lyon, 1881 (*Annales du Musée Guimet*, t. III). Очень цѣнная и высоко цѣнимая книга съ мног. гравюрами. Въ концѣ обильныя литературныя указанія.

3) *Le Bouddhisme Japonais. Doctrines et l'histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon par Ryuon Tujishima, ancien élève à Kyoto etc.* Paris. 1889. 12-e XI. III + 160. Это собственно переводъ съ добавками переводчика. Длинное введеніе (43 стр.) вводятъ въ повѣданіе сектъ. Авторъ, какъ буддистъ, пишетъ о Буддизмѣ съ энтузіазмомъ.

4) *Copleston* (еписк.-миссіонеръ): *Buddism primitive and present in Magadha and in Ceylon* (Londres, Longmans). Ср. рецензію въ *Revue de l'histoire des religion*, t. XXVII, 1893, p. 251. По словамъ Коплестона, массѣ остаются совершенно чужды буддійскія спекуляціи. Вся работа ея направлена къ тому, чтобы привлечь на свою сторону благоволеніе демоновъ. Въ Коломбо, правда, замѣчается за послѣднее время пробужденіе спекуляціи, но—лишь подъ вліяніемъ европейцевъ. Религіозно-нравственная жизнь не только массы, но даже и монаховъ (*moines*) представляетъ мало назидательнаго. *La somme partout, говорить по этому поводу рецензентъ, le mot de Pascal se vérifie: „qui veut faire l'ange fait la bête“*. Не слѣдуетъ, конечно, терять изъ виду, что характеристика сдѣлана миссіонеромъ; но, съ другой

стороны, въ виду распространенной теперь идеализаціи Буддизма, il n'est pas mauvais d'être amené, si j'ose ainsi dire, par l'avocat du diable, à reconnaître la réalité actuelle du Bouddhisme en tant que religion populaire, et à ne pas le béatifier d'une façon superficielle.—Однако, со стороны литературы книга не даетъ намъ больше того, что уже извѣстно отъ Макса Müller'a, Rhys-Davids'a и Monnier Williams'a.

См. также у Köppen'a (II B.) и Kern'a.

25 (Къ стр. 694). Первоисточникомъ, для исторіи Индуизма, служить *Le Bhagâvata - Purâna*, ou l'histoire poétique de Krischna, tr. fr. par Eug. Burnouf, Paris, 1840 — 1884, 4 vol. Изъ вторыхъ источниковъ, кромя указанныхъ нами въ главѣ объ Индуизмѣ книгъ, можно еще рекомендовать: 1) Monnier Williams — Modern Hinduism, 1887; 2) Crook — An Introduction to the popular religion and folklore of Northern India, 1894 и 1896; 3) John Garret — A classical dictionary of India, 1871; 4) John Dawson — A classical dictionary of Hindu mythology and religion etc., 1879; 5) Le Râmâyana au point de vue religieux, philosophique et moral par Schöbel, Paris, 1888; 6) Das Râmâyana, Geschichte und Inhalt von Hermann Jacobi, Bonn, 1893; 7) Die Erkenntnislehre der Bhagavad Gita im Lichte der Gemeinlehre betrachtet von Franz Hartmann, Leipzig (даты вѣтъ); 8) Для вѣдической исторіи Индуизма — *Leftmann: Geschichte des alten Indiens*.

Къ общей характеристикѣ Индуизма, въ связи съ историко-соціальнымъ положеніемъ новѣйшей Индіи, см.: 1) A History of Civilisation in Ancient India, based on sanscrit literature by Romesh Chunder Dutt, in three volumes, Calcutta. Это талантливая идеализація прошлой исторіи Индіи, написанная туземцемъ, недовольнымъ ея настоящими. Авторъ начитанъ и европейски образованъ. Но трудъ его не строго научный, а скорѣе популярный, проникнутый патристическимъ стремленіемъ пробудить въ измельчавшихъ современникахъ героическій духъ индійцевъ Ведической эпохи и времени появленія Будды. Авторъ дѣлитъ исторію Индіи на пять періодовъ: ведійскій періодъ (2000—1400 до Р. Х.); эпическій періодъ (1400—1000); періодъ философскій (1000—242); періодъ буддійскій (242 до Р. Х. 500 по Р. Х.); періодъ Пуранъ (la période puranique, 500 по Р. Х. до VIII в.). 2) Alfred C. Lyall: Études sur les moeurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient, авториз. перев. съ англ. 8°, 534, Paris. 1885. Ernst Thorin. Вопросы ходячему мнѣнію, авторъ показываетъ, что Индія не есть страна застоя: даже касты очень подвижны и кастовыя различія легко стираются. Методъ историко-соціальный. Авторъ опасается, какъ бы, подъ напоромъ европейскихъ вліяній, у индусовъ не выработался политензмъ, подобный политензму конца классическихъ эпохъ. Этими опасеніемъ заканчивается книга. Переводчикъ (въ предисловіи) предостерегаетъ отъ навязыванія европейцами индусамъ своей культуры.

Addenda et corrigenda.

Къ стр. 8, прим. 5-е. Слѣдуетъ имѣть въ виду, что указанная у *Hardy* численность буддистовъ другими учеными оспаривается и — на совершенно законномъ основаніи, такъ какъ въ данномъ случаѣ въ число буддистовъ включены все жители тѣхъ странъ, гдѣ господствуетъ Буддизмъ, часто вовсе и не буддисты. Ср. у *Подпорбунскаго*: Буддизмъ etc. Иркутскъ, 1900, стр. 248.

Къ стр. 234, *ad fin.* „Именно въ Индіи“, — пишетъ *Рисъ-Дэвидъ* (Буддизмъ, стр. 4), — „эволюція религіозныхъ вѣрованій представляется для насъ, западныхъ людей, наиболѣе поучительною. Въ Индіи можно прослѣдить эти вѣрованія съ большою полнотою и ясностью; въ Индіи мы можемъ на нихъ взглянуть болѣе самостоятельно и безпристрастно. Рѣдко человѣческія способности были такъ глубоко-серьезно и умѣло направлены на религіозные вопросы. Мало гдѣ была большая свобода мысли. Религіозная эволюція здѣсь была въ большой мѣрѣ ограждена отъ постороннихъ вліяній. Мало гдѣ въ другихъ мѣстностяхъ мы найдемъ столь полную картину стремленій и вліяній, совершившихъ чудесное превращеніе незрѣлыхъ гипотезъ первоначальной эры въ величественныя представленія самобытныхъ мыслителей“.

Къ стр. 514, прим. 24-е. Лучшимъ руководствомъ, — по документальности, по тщательности обработки и ясности изложенія, равно какъ и по обилію литературныхъ указавій, — для изученія философіи *Санкхи* должна быть признана книга *Satish Chandra Banerji: Sankya Philosophy, Calcutta* (безъ даты).

ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ:

Страницы:	Строка:	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
114	7 снизу (въ примѣчаніи)	Inductive	Inductive
272	16 сверху	Судой,	Судой,
300	18 снизу (въ примѣчаніи)	(σ ουρανός),	(σΦουρανός),
417	16 сверху	персонификація	персонификація