

Проф. Алексѣй Введенскій.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА.

О П Ы Т Ъ

ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ

ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГИЙ.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

Основные вопросы философской исторіи естественныхъ религій (Prolegomena).—Религіи Индіи.



МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульварѣ.

1902.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Задумавное 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, Прологомены, 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* рабства¹. *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 современный 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 міру силъ своихъ, думаетъ служить и авторъ настоящаго изслѣдованія. Ему хотѣлось бы изложить исторію язычества и язычествующихъ разномыслія съ христіанско-теистической точки зрѣнія, въ терминахъ современнаго философскаго со-

¹ *Ев. Іоанна*, V:11, 32.

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

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 Блюнчли назвалъ все болѣе и болѣе растущую въ кругахъ современныхъ ученыхъ страсть къ цитации торжествомъ *бюрократизма въ науку* (*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 *много* тѣхъ указаній и справокъ, которыми переполнены наши подготавительныя записки и которыми, если книгѣ не суждено увидать второго 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 Библиотекѣ). 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 Библиотеку) ⁶ собственною выпискою книгъ, однако это не могло существенно помочь дѣлу: ибо многотомныя изданія (особенно журналы, посвященные изученію исторіи религій ⁶), 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, вл. „Приложеніи“, — *Приложеніе II-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 истины и какъ исторія постепеннаго уясненія послѣднихъ своихъ границъ	13
III. Частныя проблемы Прологомена и руководящая точка зрѣнія	25

ГЛАВА ВТОРАЯ.

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

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

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

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

I. Волевая природа вѣры и вѣрющая 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 воли	74

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Психологическая закономерность религиознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ жизнь 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 одѣйки	85
III. Опредѣленіе вѣры въ ея отношеніи къ чувству.	91
<i>Общіе выводы о психологической закономерности религіознаго процесса.</i>	96

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Закономѣрность мифологическаго процесса (религія и мифологія).

I. Господствующія гипотезы	103
II. Установка объяснительнаго принципа.	113
III. Разясненіе принципа.	118
IV. Приявленіе 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 априорно-дедуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества.	163
II. Невозможность апостериорно-индуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества	174
III. О различіи номологической и телеологической точекъ зрѣнія на историко-религіозный процессъ.	188

† ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Телеологическая закономерность религіознаго процесса (смыслъ исторіи язычества).

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

РЕЛИГИИ ИНДИИ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Древнѣйшій періодъ: Индійскій религіи—Ведавзмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

	<i>Стран.</i>
I. Самхита Ригъ - Веды, какъ источникъ, и вопросъ о хронологическихъ датахъ	237
II. О методахъ толкованія Ригъ-Веды	248
III. Климато - географическія и социальнo - историческія условія жизни индійцевъ въ Ведійскую эпоху	258
IV. Исходная точка процесса	264
V. Основные моменты въ развитіи Ведійской религіи	270

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Божество, какъ начало этическое.

I. Дьяусъ-Азура-Питаръ, какъ высшее Божество до-Ведійской эпохи, воспоминаніе о которомъ ясно хранилось и въ эпоху Ведійскую	276
II. Варуна, какъ конкретное откровеніе Дьяуса-Азуры-Питара въ религиозномъ сознаніи древнѣйшихъ аріицевъ 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 стимуль для перехода индійскаго религиознаго сознанія съ этической на космическую точку зрѣнія. Объяснительный принципъ	314
II. Божества свѣта и свѣтиль небесныхъ	321
III. Божества влаги и сферы воздушной	330
IV. Концепція Индры	334

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Божество, какъ начало мистическое.

I. Споръ о первенствѣ между Варуной и Индрой и разрѣшеніе этого спора	351
II. Концепція Агни въ его тройкой функции и тройкомъ значеніи	360
III. Собственно религиозное (мистико-религиозное) значеніе Агни	371
IV. Сома и Бригаспати или Браманаспати	380
<i>Кризисъ мивологическаго сознанія древней Индіи</i>	<i>390</i>

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Брамаизмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

	<i>Стран.</i>
I. Культурно-соціальныя условія возникновенія Брамаизма	395
II. Организація Ведъ и ея основной принципъ	404
III. Первая (неудавшаяся) попытка Индйскаго религіознаго сознанія подняться вадъ миеологическимъ міросозерпаніемъ: концепція Праджалати	412
IV. Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ миеологическимъ міросозерпаніемъ: 1) концепція Атмана, какъ единого, духовнаго космическаго Первопринципа	418
V. Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ миеологическимъ міросозерпаніемъ: 2) концепція Брамъ, какъ субъективнаго откровенія Атмана	423

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Теологія Брамаизма.

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

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологія, этика и эсхатологія Брамаизма.

I. Психологія Брамаизма	464
II. Сотериологія и этика Брамаизма	474
III. Эсхатологія Брамаизма	487

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Философскія школы, какъ саморазложеніе непосредственной религіозной философіи Брамаизма.

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

Ш. Дуалистическо - реалистическое направление философской мысли в браминистической Индии (Санкья и Вайшешика)	514
IV. Мистико-объединительное направление философской мысли в браминистической Индии (Йога)	525
<i>Кризис религиозно-пантеистическаго сознания Индии</i>	535

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Буддизмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I. Условія возникновенія Буддизма. Буддизмъ и философія Санкьи. 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: „всѣ въ пламени“, „бытіе—страданіе“.

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

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

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

I. Формула и ея разъясненіе по первоисточникамъ	589
II. Самсара и карма, какъ необходимое предположеніе буддійскаго ученія о „цѣпи причинностей“	599
III. Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о „цѣпи 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, понятія 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 Индии</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 Брам-Сомадж 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.



На этотъ вопросъ отвѣчаетъ другое, не менѣе распространенное, опредѣленіе, которое подъ именемъ язычества разумѣтъ религіи *естественныя*.

«Язычество»,—по этому опредѣленію,—«есть совокупность религій естественныхъ». Что это значитъ? Въ какомъ именно смыслѣ мы употребляемъ, въ данномъ сочетаніи, послѣдній терминъ?

Несомнѣнно — въ смыслѣ *генетическомъ*. Признакъ «естественности» указываетъ прежде всего не на составъ языческаго религіознаго сознанія, но на его происхожденіе: естественно въ области религіи то, что человѣкъ вырабатываетъ самостоятельно, своимъ собственнымъ умомъ, что является дѣломъ его свободной воли, что ставится имъ, какъ продуктъ его творческаго чувства.

Но естественныя обнаруженія человѣческаго ума, воли и чувства представляютъ двойственный характеръ. *Humanum ergare est*, то-есть человѣку, какимъ знаетъ его ежедневный опытъ, человѣку, какъ говорятъ, *эмпирическому* «естественно» ошибаться. точно такъ же какъ ему «естественно» падать волею и поддавать соблазнамъ ложно направленнаго чувства, — словомъ, человѣку эмпирическому свойственно уклоняться отъ *нормъ* жизни. Но, съ другой стороны, человѣку, какимъ мы знаемъ его въ его лучшихъ обнаруженіяхъ, составляющихъ въ его жизни обыкновенно лишь свѣтлыя исключенія, человѣку, какъ говорятъ, *идеальному*, живущему по *нормамъ*, не менѣе «естественно» своимъ разумомъ возвышаться къ истинѣ и постигать ее, хотя бы лишь

тѣльво съ народомъ Божиимъ, возложенъ въ исторіи *религиозно-приветвенно развитія человечества и въ исторіи спасенія*; во 2-хъ, *языками* или *язычниками*, ἑθνη, называются *язычники* въ собственномъ смыслѣ, то-есть *не-христиане*. — люди, стоящіе внѣ Церкви Христовой. См. *Gerhard Cremer. Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, 8-te Aufl. Gotha 1895. ἔθνος, ἑθνικός и у *Гильдебранта*: Справочный и объяснительный словарь къ нов. завѣту: *языкъ, язычник*. — Такимъ образомъ, подъ именемъ *язычскаго*, согласно повозвѣтвому значенію терминовъ: *языкъ, язычникъ*, мы должны разумѣть *всѣ, свойственное людямъ или народамъ, стоящимъ внѣ общенія съ народомъ Божиимъ, Богомъ спасенія и Церковью, какъ обществомъ спасаемымъ*, а подъ *язычествомъ* — именно *религіи, вѣрованія, христіанства, не ведущія ко спасенію, неистинныя*. См. раскрытіе понятія язычества: 1) у *Adolf'a Wuttke: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst und Staatsleben* (Breslau, B. I — 1852, B. II — 1853), B. I, §§ 15 — 17 и др.; 2) у пресвящ. *Хрисанфа: Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, историческое изслѣдованіе*, т. 1, стр. 8—28, Сиб. 1873.

частично, — «естественно» испытывать подъемы воли и чувства къ идеаламъ, къ чистому добру и подлинной красотѣ. Соответственно этому и въ области собственно религіозной человѣку «естественно», съ одной стороны, впадать въ заблужденія но съ другой — и подниматься своимъ прозрѣніемъ въ свѣтлыя области религіозной истины.

И дѣйствительно обычно религіозная жизнь естественнаго человѣка представляетъ именно такую двойственность. Религіозная истина дана ему *лишь въ стремленіи*, но не въ достигнутомъ состояніи. Онъ живетъ лишь частичками раздробленной истины, перемѣшанными съ наслоениями заблужденій и лжи и облеченными въ несоотвѣтственныя формы. И такъ какъ онъ живетъ не одиноко и не изолировано, но въ обществѣ людей, болѣе или менѣе ему единомышленныхъ, то это смѣшеніе религіозной истины и лжи какъ бы оплотнѣваетъ, кристаллизуется, отливаясь въ стойкія формы общенародныхъ вѣрованій, привычныхъ религіозныхъ воззрѣній, ходячихъ формулъ и словъ, — становится именно *языческимъ*, т. е. отображается въ *языкъ* и составляетъ общее достояніе народа, который говоритъ этимъ языкомъ и который налагаетъ на *свою* религію печать *своихъ* этническихъ особенностей и *своей* ограниченности. Именно языкъ, собирая духовно-однородное, соотвѣтственно этническимъ особенностямъ говорящаго даннымъ языкомъ народа, въ то же время и чрезъ то самое и обособляетъ извѣстную группу религіозныхъ воззрѣній *этого* именно народа, отъ другой группы, отлитой въ другую словесную оболочку, — отъ религіи *того* народа. Такимъ именно образомъ и опредѣляются, въ естественной религіозной жизни человѣчества религіи языческія, народныя, націоналистическія, въ ихъ виѣсложности относительно другъ друга, съ одной стороны, и въ ихъ общей противоположности религіи, предназначенной быть общечеловѣческою, религіи универсальной, христіанской, — съ другой ².

² Для языческихъ религій ихъ связь съ народнымъ характеромъ, съ этническими особенностями той или другой народности, не есть что-либо случайное и поверхностное, но существенное и необходимое. — „*Язычество*“ — пишетъ протоіерей Г. П. Смирновъ-Платоновъ — „не есть только система отвлеченныхъ понятій или вымысловъ о религіозныхъ предметахъ: оно *имеетъ свои основанія въ глубинѣ народной жизни* раскрывающейся подъ извѣстными условіями и потому уже утражающейся въ определенной системѣ представлений. Жизнь идетъ прежде, система образуется послѣ; религіозныя состоянія ис-

Итак, религии языческой суть религии *естественныя* по своему происхождению. Какъ религии естественныя, онѣ неизбежно несутъ на себѣ печать *ограниченности и не-истинности*, — по существу *националистичныя*. Какъ такія, какъ существенно националистическія, ограниченныя и не-истинныя, онѣ *противоположны религии 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; много впечатлѣваетъ во внѣшнемъ выраженіи то, что наполняло собою жизнь". *Иррациональное Общественіе*, 1860 г., т. I, стр. 22—3. *Протог. Христіанскіе* разъясняетъ эту важную подробность еще обстоятельнѣе. „Основная, характеристическая черта всего духовнаго развитія древняго міра и всей его исторіи“ — пишетъ онъ (op. 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, не уничтожаясь и не утрачивая своего характера, въ то же время позволяетъ къ общечеловѣческому. Древній міръ, наоборотъ, жилъ разрозненною народною жизнью и не зналъ подобныхъ стремленій, какъ не признавалъ 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 находился древній языческій міръ, какъ глубоко-значенательно выражается это въ одной изъ нашихъ церковныхъ пѣсней: *Еди естество, язки еди, райнѣши язки Винои. Еди же отъяне язки райнѣши, въ соединеніе въсь призва*. Что было во всей жизни древняго міра, то было по преимуществу и въ его религии, какъ основной и первоначальной формѣ его духовной жизни. *Язычество въ своемъ цѣломъ есть система боговъ или даже раздробленія народностей религий*... Почти каждая религія существуетъ только для нѣкотораго племени и народа; каждый богъ есть богъ національный и внѣ страны, гдѣ поклоняются ему, онъ теряетъ свое божественное достоинство, перестаетъ быть богомъ... Частныя свойства боговъ и богинь несутъ на себѣ отпечатокъ жѣстной природы, стоятъ въ связи съ исторіей и судьбами своего народа и его страны, и внѣ сферы жизни этого народа не нужны, не пригодны, не понятны, лишены смысла и значенія... Боги язычества живутъ въ жѣстной сферѣ жѣстной 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 безцѣльное стремленіе выйти изъ этихъ узкихъ и тѣсныхъ предѣловъ разрозненной народнои жизни. Она развивается и процвѣтаетъ, пока живетъ въ этой сферѣ, по мѣрѣ съ тѣмъ, какъ являются попытки на ея общеніе, она гибнетъ безвозвратно и ея мѣсто занимаетъ религія общечеловѣческой цѣли“.

однѣ 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 неизбѣжно, 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, говорятъ, 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 мнимаго 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 человѣка ⁴. И вотъ если мы взглянемъ на вопросъ съ этой стороны, то предъ нами сразу откроется все неизмѣримое различіе между религіею христіанскою, покоящеюся на сверхъестественномъ откровеніи,

³ A. Коэнъ. Prof. à l'université de Leyde: Religion nationale et religion universelle (Islam, Israëlisme, Induisme et Christianisme, Buddhismisme). Cinq lectures. 1883.

⁴ Ср. cit. pp. 4—6. Коэнъ различаетъ „универсальность“ религіи *фактическую*, то-есть способность религіи переходить за предѣлы той или другой націи, и универсальность *качественную*, то-есть болѣшую 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,—продолжаетъ свои разсужденія Коэнъ (р. 229),—несомнѣнно, что христіанство наиболѣе обладаетъ характеромъ универсальности, такъ какъ оно наиболѣе способно къ нравственному воздѣйствію на народы, къ l'inspiration et la consécration de la vie personnelle et nationale. Поэтому,—заключаетъ Коэнъ,—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, *возвышаетъ* 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 *эмпирическаго*, точнѣе противоестественное), воспринимаетъ остающееся (естественное въ смыслѣ *идеальнаго*, въ смыслѣ присущихъ человѣку по природѣ *нормъ* жизни) въ свой составъ. Напротивъ, религіи языческія, переходя отъ народности къ народности, сами *принижаются* 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 Päli-Werken dargestellt.* Münster. 1890. S. 158—*Statistik des Buddhismus.*

⁶ Какъ это признають и сами защитники мнимои универсальности нѣкоторыхъ языческихъ религій (наприм., *Кюневъ*, ср. примѣч. 4). Понятіе такъ называемой *постулативной всеобщности* (или „универсальности“) религіозной истины, то-есть всеобщности *запроса, требованія, стремленія*, которыми, въ существѣ своемъ, томится душа человѣка *по призыву своей*, — понятіе, которому мы придаемъ и здѣсь и дальше, во всемъ вообще настоящемъ изслѣдованіи,

Теперь мы достигли той ступени, на которой можем уже дать искомым нами формулы опредѣленія язычества. *Подъ именемъ язычества мы разумемъ совокупность религій, которая, какъ естественныя по своему происхожденію, носятъ на себѣ неизбѣжную печать ограниченности и, вслѣдствіе этого, относясь враждебно-отрицательно одна къ другой и одна дружно исключая, въ то же время стоять въ общей и существенной противоположности къ религии іудео-христіанской, какъ религии націоналистическія и неистинныя къ универсальной и едино-истинной.*

Данное нами опредѣленіе язычества, въ его отличіи отъ религии іудео-христіанской, есть опредѣленіе такъ-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, такъ-называемое *морфологическое*, то-есть основанное на составѣ религіознаго сознанія, на анализѣ его элементовъ и ихъ сочетаній въ извѣстной *формѣ*¹. Морфологическое опредѣленіе язычества, въ его отношеніи къ христіанству, уяснить намъ понятіе о немъ съ другой стороны и, чрезъ это, дополнить 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 самимъ существомъ вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь форму сочетаній, въ той или другой религіи, основныхъ элементовъ рели-

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

¹ *Морфологическое* понятіе о предметѣ называется иногда такъ-же *идеологическимъ*. Различіе здѣсь лишь въ отъѣнахъ: первый терминъ подчеркиваетъ *форму* или *ситель* элементовъ предмета (въ нашемъ случаѣ религій), а второй—самыя *элементы* или *объекты содержанія* предмета.

гіознаго сознанія и опредѣляемый этимъ 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 отгѣнковыхъ въ опредѣленіи одного и того же понятія язычества, въ его отличіи отъ христіанства⁴. Но если изъ 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 которой недавно, и по нашему мнѣнію вполне основательно, были подведены такъ же деизмъ и атеизмъ⁵) и опредѣленіе язычества, какъ совокупности религій пантеистическихъ.

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

⁴ Сравнительную оцѣнку различныхъ принциповъ классификаціи религій съ морфологической точки зрѣнія см. у *Ranunculhoff'a*: Religionsphilosophie (Abiers. von Hamme, Braunschweig, 1891, 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 дѣлѣ замучительное! Намъ говорить (Grasserie) о religions *humanistes* (ou subjectives) и *divinistes*; *coutumières* 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 проглядываетъ себя страсть къ оригинальничанью. Даже недоожиданно ученые платятъ иногда дань этому увлеченію. Принимаемъ, наприм., хотя-бы *Teismalleri* съ его „проективистическими“ религіями (*Gustav Teichmüller*, Religionsphilosophie, s. 113. Die *projectivischen* Religionen)!

⁵ *И. Бодилова*. Теизмъ и Пантеизмъ, *Нижегіи-Полноградъ*, 1899, стр. 28 и 274. Авторъ, по нашему мнѣнію, совершенно основательно считаетъ *деизмъ* и *атеизмъ* (материализмъ) лишь „недоразвѣншими формами“ *пантеизма*. Что касается политеизма который иногда ставятъ *на ряду* съ теизмомъ, деизмомъ и пантеизмомъ, то отвѣтъ, очевидно, есть не что иное, какъ *вниманіе въ повѣрливостямъ стороны* все того же, еще несозвѣдавшего себя въ своей сущности, пантеизма.

своехарактерно и глубоко, принципиально различно, начиная уже с исходных точек. Въ тензмѣ релігіозный идеаль осуществленъ отъ вѣка и вполне определенно,—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 тензмѣ Личный Богъ, какъ свободный, признается творцемъ міра. Напротивъ, въ пантеизмѣ, безлично, пока еще пребывающее лишь въ возможности, потенциальное, «сокрытое» божество, не можетъ, конечно, быть творцомъ, но служить лишь какъ-то неопределенно-тонкимъ субстратомъ, который «эволюируетъ» въ міръ, проходя затѣмъ въ мировомъ процессѣ различныя формы и лишь медленно восходя къ совершенству. Съ тенстической точки зрѣнія смыслъ исторіи есть *Богочеловѣкъ*, воплотившійся для спасенія павшаго человечества. Въ пантеизмѣ смыслъ исторіи есть *человѣко-богъ* или, по новѣйшей терминологіи, *сверхчеловѣкъ*, къ порожденію котораго будто бы, направляется весь мировой процессъ. Итакъ, съ одной стороны, въ тензмѣ, Личный Богъ, тварный и, слѣдовательно, 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 *человѣко-богъ*, какъ цѣль¹¹. Мы дѣй-

¹⁰ Ernest Renan: 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 реализованъ,—онъ только будетъ, будетъ реализованъ сознаниемъ, интуитивнымъ или чему, но безусловно онъ превосходнѣйшій... Универсальная задача всего живущаго *усовершенствовать Бога* (de faire Dieu parfait): организовать человечество, разумъ нѣкогда организуетъ 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, далъ 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 *человѣко-богѣ* включительно, въ нашей бро-

«ствительно видимъ, такимъ образомъ, радикальную противоположность во всѣхъ существенныхъ пунктахъ между этими двумя религіозными міросозерцаніями: тепстическимъ 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 полуистинное 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 генетическій («язычество есть совокупность религіи естественныхъ») и морфологическій («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, по сущности своей 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 индшеанскимъ культомъ «сверхчеловѣка» и который всѣ тиготѣють къ «порожденію» *новаго божества* и его воплощенію въ человѣко-богѣ. Въ отличіе отъ *сознанія язы-*

шюръ: *Изъ источниковъ языка*. литературно-философская характеристика XIX столѣтія. 1901.

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

Собирательный субъектъ исторіи, расчлененный на множество народностей, исповѣдующихъ различныя языческія религіи, живетъ сложною и многостороннею жизнью, которая, протекая широкимъ 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* неотдѣлимѣсно связана въ язычествѣ со всѣмъ 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 спеціальными вопросами, на которые даетъ отвѣтъ религія: вопросами о Богѣ, о безсмертномъ человѣческомъ 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 все другія истины, которыми живетъ и дышетъ религіозное сознаніе. Въсѣтъ 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 гдѣ умѣстно вспомнить, для ориентировки въ вопросѣ, введенное Кантомъ различеніе философіи, какъ мудрости, съ одной стороны, «школьной», а съ другой «міровой» (общечеловѣческой), то это именно здѣсь. Ибо именно здѣсь, въ отношеніи къ вопросу о бытіи Божіемъ, школа и жизнь расходятся наиболѣе глубокимъ образомъ.

Школа думаетъ утвердить истину бытія Божія на остріѣ 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 призмѣненіе приѣмовъ теоретическаго логизированія тамъ, гдѣ вопросъ идетъ объ опытѣ, объ установкѣ факта, гдѣ осязающая рука и созерцающей глазъ говорятъ гораздо больше, чѣмъ умозаключающей рассудокъ,—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 вопроса 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, влицине еще разъ перечислять здѣсь всѣ тѣ ошибки мысли, которыми отжѣченъ долгій путь тѣологической разработки доказательствъ бытія Божія ¹². Для нашей цѣли совершенно достаточно указать лишь основную логическую ошибку, равно присущую имъ вѣмъ. Эта ошибка здѣсь та же, что и при регрессивномъ доказательствѣ реальности внѣшняго міра и реальности нашей души ¹³, то есть, скрытое *petitio principii*: выводы всякій разъ гораздо больше, чѣмъ насколько уполномочиваютъ послыжки, доказательства и здѣсь сохраняютъ видимость логической состоятельности лишь благодаря тому, что тихомольомъ уже заранѣе вводятъ то, что еще только хотятъ «доказать». Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь изъ того, что въ мірѣ все случайно, измѣнчиво и неостоянно — послыжка 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 послыжкѣ и не дано). И если, вопреки этому, космологическое доказательство дѣлаетъ такое умозаключеніе, то ясно, что оно вводитъ тихомольомъ некой тезисъ *изъ какого-то другого источника*. Равнымъ образомъ, никакая логика не уполномочиваетъ изъ частныхъ проявленій въ мірѣ цѣлесообразности — послыжка телеологическаго доказательства — заключать къ существованію премудраго и разумно-цѣлесолагающаго 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 ужъ заранѣе вбросать въ цѣлесообразное устройство всего міра, не-

¹² См. критику традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія 1) у *Н. В. Тихомольова*: «Измамнитная критика рациональнаго богословія (гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія)», Харьковъ, 1899 (первоначально въ *Вѣрь и Разумъ*); 2) у проф. *Печельова* въ его докторской диссертациі: «Наука о человекѣ (опытъ психологической исторіи и критики основнаго вопроса жизни)», Казань, 1898, т. 1, стр. 312 и слѣд.

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

смотря на очевидныя отрицательныя инстанціи. Точно такъ же, если различныя формы доказательствъ, берущихъ точку отправленія въ субъектъ,—доказательства: гносеологическое, нравственное, психологическое,—опираясь на требованіе человѣкомъ истины, добра и красоты и, минуя факты постоянныхъ уклоненій человѣка въ область лжи, зла и т. д., заключаютъ о бытіи живаго Первообраза души человѣческой, живаго Носителя и Первоисточника истины, добра и духовной красоты то здѣсь опять таки не эти *двойственные* факты человѣческой жизни (стремленіе разумъ и къ истинѣ и ко лжи и т. д.) уполномочиваютъ на выводъ, но скорѣе, наоборотъ. антиципированный, зараженъ молчаливо взятый изъ другого источника, выводъ заставляетъ сосредоточивать наше вниманіе на одной сторонѣ психической дѣятельности, 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 заключение, а *предположеніе* и, въ сущности, «доказательства» здѣсь не имѣютъ ничего общаго (кромѣ развѣ силогистической схемы) съ дѣйствительными выводными процессами¹⁴.

¹⁴ Это, можно сказать, въ настоящее время общепризнанный тезисъ. Что въ доказательствахъ огь *объективнаго* міра истина бытія Божія есть не выводъ, а *предположеніе*—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. «Если философская мысль»—пишетъ проф. *Несмьловъ* 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 *заранне* *опущенной* вѣрой человѣка въ дѣйствительное существованіе Бога. Не имѣй человѣкъ этой вѣры въ дѣйствительное *бытіе* Бога, онъ никогда бы, конечно, и не узналъ въ механизмѣ физическаго міра творческой *дѣятельности* Его, какъ это и бываетъ съ человѣкомъ въ состояніи невѣрія, когда онъ воплѣтъ признаетъ цѣлесообразную дѣятельность природы и однако же сводитъ начало этой цѣлесообразности не къ разумному величію Божественной воли, а къ слѣпой необходимости физическихъ движеній» (op. cit., стр. 322). По мысли почтеннаго автора, истина бытія Божія перестаетъ быть простымъ предположеніемъ и ставится истинною доказанною и научно оправданною лишь въ доказательствѣ психологическомъ: «Во всякомъ случаѣ»,— пишетъ онъ (тамъ же, стр. 331),—«никакого *другую* пути къ оправданію боговѣрованія не существуетъ и *психологическое* доказательство является единственнымъ *ожидательствомъ*, которое *примымы* и *дѣйствительно* научнымъ путемъ ведетъ человѣка къ *достовѣрному* познанію о Боѣ». Однако, и самъ авторъ только-что приведенныхъ словъ считаетъ необходимымъ сдѣлать къ этому тезису, имъ самимъ подчеркнутому, слѣдующее важное оговореніе: «Если мы посвѣтуемъ *заблужденію* *выбужденію* *человѣку*

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 ихъ должна быть установлена существенно иная точка зрѣнія. Это не *регрессивныя* доказательства, не обратныя заключенія отъ фактовъ, но доказательства *прогрессивныя*, стремящіяся оправдать для идущаго 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 вѣшняго міра. Принимая, вмѣстѣ съ непосредственнымъ («наивнымъ») сознаніемъ, вѣшній 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 даннымъ давно уже порѣшилъ своею мыслью видѣть въ себѣ только организовавшую глыбу земли, то ясное дѣло, что, прежде чѣмъ говорить о Богѣ, нужно еще приготовить его къ этому разговору, нужно еще разъяснить ему его самого. Паскалю возможно это разъясненіе чловѣка, настолько возможно и научное доказательство бытія Божія, и насколько недостаточно научное познаніе о чловѣкѣ, настолько *необъективно 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 *идеально природу чловѣческой личности* въ смыслѣ образа Божія, такъ какъ лишь въ такомъ случаѣ «*объективное существованіе Бога было бы для чловѣка такъ же несомнѣнно, какъ несомнѣнно для него фактическое 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, *богословіе чловѣческой 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, выводъ, на основаніи анализа психологическаго доказательства, приходится и другой изъ названныхъ нами выше критиковъ психологическаго доказательства бытія Божія: онъ признаетъ необходимымъ условіемъ его состоятельности «*логическій постулатъ теоморфизма*» (Н. В. Тисморязъ, *op. cit.*, стр. 64), опираясь, въ этомъ своемъ сужденіи, на голось нашего авторитетнаго богослова, епископа Сильвестра. Но если *теоморфизмъ*, мысль о чловѣкѣ, 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...

пелегкую (и часто двусмысленную) задачу «доказать» объективную действительность этого факта, стремится, во-первых, *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 вѣшняго 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 вѣшняго 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 вѣшняго.

Здѣсь мы приходимъ къ возстановленію 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. *Нельковъ*, *op. cit.*, стр. 311. См., напротивъ, блестящую и убедительную 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.—иметь, между прочимъ, *Fechner* (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 nachwächst, nicht auf die Länge fortbestehen. Je länger er Bestand hat, je weiter er um sich gegriffen hat, je mehr sich seine Conflicte mit der Natur der Menschen und Dinge entwickeln, seine nachtheiligen Folgen häufen und verbreiten, so näher rückt er seinem Wendepunkte, 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, единственный 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 разсматриваетъ 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 malorum...

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 «страшными новшествами», обыкновенно цорываютъ 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 адонтовъ (а при этомъ только условіи и 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 «страшными» новшества, или отвергнуть со всею властью единодушнаго 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*, отлпчающіеся отъ другихъ лишь тѣмъ, что, какъ лучшие представители человѣческаго типа, уже приближающагося въ нихъ къ своему идеалу или своей нормѣ, они *смотрятъ туже и видятъ*

24

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 понстинѣ неисчерпаемомъ и необозримомъ фактѣ, какъ основной фактъ

идеѣ, больше и меньше. И вотъ почему—именно вслѣдствіе этого тождества основного типа, во всѣхъ его существенныхъ свойствахъ,—даже и самый обыкновенный человѣкъ, при извѣстныхъ 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 оцѣнки *этихъ* истинъ проверка чувствомъ или „предчувствіемъ истины“, конечно немного значить). Здѣсь, какъ и повсюду въ аналогичныхъ случаяхъ, съ философской точки зрѣнія необходимо строго различать,—чего, къ сожалѣнію, обыкновенно не дѣлаютъ,—всеобщность *эмпирическую* и такъ-называемую *постулятивную*. 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 уворовать въ ней они, конечно, не будутъ (если это субъекты нормальные). А это и значить, что законы мышленія имѣютъ *постулятивную всеобщность*, то-есть, что при извѣстныхъ условіяхъ они признаются 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 безпрядвенные, 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 постулятивную всеобщность. Недобрымъ же образомъ, мы должны относиться и къ вопросу о всеобщности религіозныхъ истинъ: и опѣ непремѣнно закрываютъ о себѣ въ сознаніи каждаго человѣка властнымъ требованіемъ себѣ признанія и, при извѣстныхъ условіяхъ, признаются и признаются каждымъ; значить, и имъ, несмотря на исключенія, должна быть усвоена опять-таки именно постулятивная всеобщность. И такая всеобщность несомнѣнно доказывается исторически,—даже самыми укловеніями одъ религіозной истины, самыми уродливыми и аномальными религіозной жизни, даже самымъ варварствомъ, агачемомъ.

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

Попробуемъ 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 себя цѣлью вывести изъ извѣстнаго нѣчто долготъ 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 человечества 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 отправления 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 себя, 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 говорить, объективный коррелятъ, то-есть Само

верховное Основаніе и Начало нашей религіозной жизни, посколькѣ въ томъ или другомъ отношеніи Оно открывается въ ней. Это дѣлаетъ, для удостовѣренія въ своей 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 большею *объективностію*, чѣмъ постановка индивидуально-психологическая. И вотъ почему, при всѣхъ отрицательныхъ инстанціяхъ, ничто неспособно въ большей мѣрѣ оправдать истину бытія Божія *ex factis*, какъ именно правильно поставленное историческое доказательство. Даже мрачныя явленія религіозной исторіи, служа *обличеніемъ жи*, присущей естественнымъ религіямъ и чрезъ то вызывая къ сознанію естественнаго человечества требованіе (поступить) религіи лучшей, служатъ косвеннымъ доказательствомъ и какъ бы свидѣтельствомъ отрывающейся и естественному религіозному сознанію истины.

Но если, такимъ образомъ, съ своей положительной стороны, исторія религіи показываетъ намъ, *чѣмъ именно* живетъ религіозное сознаніе, въ основныхъ своихъ направленіяхъ и тѣсахъ, 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 открывается 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 вторыхъ о первыхъ. Это своего рода *experimentum crucis* въ жизни естественнаго религіознаго сознанія,—испыта-

ние истинности вброванной степени их жизнеспособности. В истории общечеловѣческихъ исканій Бога, въ этой «міровой трагедіи вѣри», 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 исторій религій всегда почиталось необходимой *пропедевтикой* въ отношеніи къ систематическому запитію богословіемъ. Къ сожалѣнію, хотя исторію религій и рассматриваютъ обыкновенно, какъ пропедевтику къ богословію или философіи 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 челоувѣчество. 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 послѣдовательно, дала бы возможность *оправдать*, путемъ сведенія къ объективнымъ коррелятамъ, все элементы, входящіе составными частями въ развитое и сложное понятіе о Богѣ¹⁷.

¹⁷ Одно изъ наиболее распространенныхъ выраженій прогннз историческаго доказательства бытія Божія заключается въ указаніи на то, что оно дѣлаетъ-де ложный выводъ, когда *отъ мысли челоувѣчества* о Богѣ заключаютъ *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 необытнаго факта, признаніе котораго соперяетъ не однимъ челоувѣкомъ, но всеъмъ челоувѣчествомъ. Правда, фактъ этотъ завлечетъ о себѣ не такъ, какъ завлечетъ виѣшній міръ, дѣйствующій на виѣшнія чувства. Но отъ этого онъ не становится менше очевиднымъ: ибо хотя и иными путями, но онъ столь же и даже иногда еще болге властно вступяетъ въ наше сознаніе, опредѣляя мысль челоувѣчества, нормируя его волю и вводя его чувство въ новое русло. Необходимо лишь, какъ мы сказали, при изложеніи доказательства, индивидуализировать этотъ фактъ, опредѣлить чертами, выдѣляющими его изъ ряда другихъ фактовъ. И тогда онъ *выступитъ* *прель* *минимъ* *сознаніемъ* *со* *всею* *очевидностью* *натурно-опредѣленную* *объективно* *перезапанія* *или* *опанія*. Излишне-требовательная скептическая мысль не переставетъ, конечно, возражать и прогннз таковой постановки факта. Но намъ кажется, что вдохновляемая св-

Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ 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, изначала заложенныхъ въ немъ въ постулативно-всеобщей формѣ, хотя и пробуждающихся къ 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 достоиніе, но, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, въ высшіе моменты своего развитія, частично предчувствуетъ даже и истины, входяція въ составъ откровенной религіи: истину бытія Бога-Слова (греческій Λόγος, индійская *Sphota* и т. д.), истину Троичности, необходимость Боговоплощенія. Однако — именно лишь *предчувствуетъ*, ставитъ 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., нелѣпныя языческія сказанія о боговоплощеніяхъ и внѣшне эклектическія конструкціи троичности). Здѣсь именно сказывается, со всею очевидностію, та непереходимая грань, которою 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 „доказательствами“ они часто переносятся и на самую доказываемую истину (что очень симптоматично), исходить не изъ вышепечисленныхъ требований, критеріевъ и идеаловъ, но изъ *совершенно отрицанія* всякихъ вообще логическихъ критеріевъ и идеаловъ. Часто, въ самомъ дѣлѣ, съ рѣшительнымъ забвеніемъ условий *человѣческаго* познанія, именно доказательства бытія Божія предъявляются такія требованія, какія не ставятся ни въ какой другой области знанія и которыми, поэтому, не могутъ удовлетворить вообще *никакімъ* доказательству. Но если, разсуждая о доказательствахъ бытія Божія, мы будемъ строго сообразовываться съ общенаучными методами и критеріями, тогда, подъ условіемъ перестановки „доказательства“ по указаніямъ 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 сноптическую 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 постулятивной, 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 сверхъестественномъ.*

III.

Частныя проблемы Прологомень и руководящая точка зрѣнія.

Познаніе предмета, каковъ бы онъ ни былъ, зависитъ не только отъ *его* 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, какимы бы точнымы оно ни казалось, какъ при-

знаетъ современная теорія знанія, вилетаются процессы творческіе, то въ «конструкціи исторіи» они имѣютъ значеніе по преимуществу. Весьма многое въ ней, въ самомъ дѣлѣ, опредѣляется личностію историка, его идеалами, его общими «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 собственыя взгляды и оцѣнки, свои симпатіи и антипатіи часто вовсе того не сознавая и, вѣдѣвше въ это 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 не критически, 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 разсматриваетъ каждый частный вопросъ въ связи съ дѣльми, съ точкой 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 разсматривать ее съ этой новой точки зрѣнія, разрѣшится въ дѣльи 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 инициально-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 закономѣрности мифологическаго процесса.* Элементы индивидуальнаго религіознаго сознанія, разъ опредѣлившись и вступивъ другъ съ другомъ въ сочетаніе, ищутъ затѣмъ своего выраженія во вѣѣ (въ языкѣ, въ образахъ фантазій, *въ мифѣ*), что такъ-же совершается по извѣстнымъ законамъ,—въ порядкѣ закономѣрномъ.

3. *О закономѣрности социологической.* Элементы, изъ которыхъ складается религіозный процессъ, живутъ не только единичною и изолированою 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 закономѣрность.

4. *О закономѣрности исторической.* Исторія не то же, что социологія и законы историческіе 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 закономѣрности телеологической* или вопросъ о смыслѣ исторій язычества,—вопросъ, представляющій высшій интересъ для философскаго изложенія исторій язычества.

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

Въ своемъ пониманіи сущности историко-религіознаго процесса и въ рѣшеніи основныхъ вопросовъ, входящихъ въ составъ философскихъ *Пролегоменъ* къ исторіи религій, авторъ настоящаго изслѣдованія исходитъ изъ началъ христіанско-теистическаго міросозерцанія. Однако, теистическое пониманіе исторій 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, волишь 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 сужденія предмета,—по началамъ логики и на основаніи фактовъ. Разяснить необходимость теистическаго пониманія религіозной исторіи и дать ему нѣкоторое предварительное оправданіе.—это и есть задача *Пролегоменъ*. 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 біогенетическій 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. Что 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», — *Приложеніе 2-е*.

ніе положенія: *ex nihilo nihil*. Пзвѣстный афоризмъ Гарвея: *omne vivum ex ovo*, лишь въ болѣе соотвѣтствующей уровню современнаго естествознанія формѣ: *omnis cellula ex cellula*², теперь уже окончательно восторжествовала надъ ученіемъ о тагъ-называемомъ самопроизвольномъ зарожденіи (*generatio aequivoca*) и возвышенъ на степень основнаго біологическаго закона, — *закона біогенезиса* (въ противоположность *абиогенезису*). Но слѣдъ этого закона, мръ органической отдѣленъ непроходимую гранью отъ міра неорганическаго: живое можетъ только *родиться* отъ живого же, 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. о.*

Аналогія между только что описанными процессами, — благодатно-таинственною жизнью «новаго человѣка», съ одной стороны, и естественною, опредѣляемою біологическими законами, жизнью всѣхъ вообще живыхъ существъ, съ другой, — какъ процессы 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, nelmlich 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 Erwarten 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. 17.*

³ По знаменитой формулѣ *Клода Бернара*: *жизнь есть твореніе или симуляція*. 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 вниманіи тѣхъ мыслителей, которымъ одинаково знакома и та и другая область ¹. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что въ сущности и тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ же біогенетическій законъ. И тамъ и здѣсь зарожденіе жизни является таинною, — 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, началъ и силъ, конечнымъ дѣямъ жизни, и превращеніи 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*, испадаетъ на низшую ступень жизни, или же и совсѣмъ умираетъ.

Казалось бы, что, когда въ сознаніе мыслящаго человечества вступила плодотворная мысль о подчиненіи обѣихъ предѣльныхъ граней жизни, — жизни духовной и физической, — одному и тому же біогенетическому закону, то этотъ законъ долженъ бы быть распространенъ и на промежуточную область жизни, на жизнь душевную. Казалось бы, что общебіологическій законъ долженъ 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?

Гѣ 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-

¹ См., наприм., во многихъ отношеніяхъ достойную вниманія книгу *Друммонда*: «Естественный законъ въ духовномъ мірѣ».

рѣшительной⁵. Правда, современные психологи мало-по-малу оставляют, еще такъ недавно широко распространенная, попытки выводить психическую жизнь изъ физиологической, вследствие очевиднаго нарушения въ данномъ случаѣ выше указаннаго постулата мысли: *ex nihilo nihil*. Въ этомъ отношеніи, такимъ образомъ, основной біогенетическій законъ ими выполненъ. Но, не нарушая его прямо, они перѣдко 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 определенной 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 біогенетическаго закона, каковымъ, по на-

⁵ Въ значительной мѣрѣ это обусловлено тѣмъ, что для современныхъ психологовъ душа наша не есть *жизнь в истинно-реальной реальности*, но *интенция*, очевидный выводъ, къ которому они восходятъ путемъ обратнаго заключенія отъ фактовъ «психической действительности». Разъясненіе этого принципиальнаго недостатка современной психологіи сдѣлано въ нашей книгѣ: *Умозрительная душа и истинно-реальная действительность* (выпускъ первый «Законы причинности и реальности въ высшемъ мірѣ»), стр. 242—255—*Методологія философскаго познания*.

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 дѣятельности, но въ совершенной полнотѣ и чистотѣ совмѣщенныхъ въ ихъ живомъ Первоисточникѣ, Богѣ.

II.

Приматъ религіозной вѣры въ жизни нашего сознанія.

Шеллингъ, въ своей глубокомысленной *Философiи Мифологiи*, между прочимъ пишетъ:

«Есть одинъ вопросъ, который не только въ изслѣдованіи о мифологiи, 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 присущъ 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, наприимръ, что человѣкъ *отъ природы* добродѣтеленъ или, что бываетъ чаще, золь, чѣмъ мы хотимъ выразить ту мысль, что добродѣтель (или, соотвѣтственно, порокъ) *отъ природы* присущъ ему, хотя и не предметно, не такъ, чтобы онъ этого желалъ или объ этомъ знать. 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 отбросим мысленно спеціально-пеллингианскіе 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, *человекъ 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 общеочевидную 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 любитъ истину, стремится къ знанію и «философствуетъ». Но когда онъ сосредоточиваетъ на этой, любимой и внутреннею для него истинѣ, свое вниманіе, онъ утомляется, съ трудомъ переноситъ ея яркій свѣтъ, требующій соотвѣтственнаго устройства жизни и, подобно почнымъ птицамъ, часто предпочитаетъ свѣту чистой истины полутьму истинъ такъ-называемыхъ относительныхъ и даже полную тьму заблужденій, лишь бы пріятныхъ,—пусть «обмановъ», но обмановъ «возвышающихъ». Не менѣе любитъ 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 всё существом своим. Но, опять таки наперекорь этому стремленію и этой любви, фактически рабствует «иному закону», живущему въ сферахъ низменныхъ, въ инстинктахъ животныхъ и воюющему противъ требованій высшихъ. Наконецъ, «по своей природѣ», человекъ жаждетъ счастья истиннаго, чистаго и безмятежно блаженнаго. Но эту многозначительную 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 человека, но всю вообще его жизнь. Это есть основной и всеобщій фактъ и, какъ такой, есть законъ (въ смыслѣ всеобщаго факта)—законъ жизни какъ отдѣльнаго человека, 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 себѣ» и «до себя», человекъ живетъ Богомъ и въ Богѣ, но, въ своемъ эмпирическомъ явленіи, какъ бы *оми себя и посяи себя*, живетъ собою и міромъ. Отсюда этотъ глубокий разладъ, это чувство самораздвоенности, проникающее всѣ стороны жизни естественнаго человѣчества, всѣ проявленія его мысли и творчества¹. Это есть какъ бы рели-

¹ *Где*. устами Фауста, жалуется:

Ахъ! Двѣ души живутъ въ груди моей,
Вражду вѣчно межъ собою:
Одна, любовью пылкой горя,
Хватается за жизнь земную;
Другая рвется, въ высоту паря,
Къ великимъ предкамъ, въ жизнь иную...

У *Полонскаго*, въ его превосходномъ стихотвореніи *Двойникъ*, идеальное начало въ человекѣ («двойникъ»), между прочимъ, говоритъ эмпирическому:

... ты видишь мнѣ мѣшаешь
И не даешь внимать гармоніи почтой:
Ты хочешь отравить меня своимъ сомнѣньемъ—
Меня, живой родникъ поэзии твоей...

Вообще, по свидѣтельству какъ ежедневнаго опыта, такъ и мировой поэзии, внутренній, идеальный человекъ непрерывно протестуетъ противъ эмпи-

гнозная 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, страпствующему по «пустынямъ безбожія», онъ указываетъ возвратный путь къ Себѣ, свѣти 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 само-раздвоенности и самоотчужденія, весь тотъ путь, которымъ ведутъ эти идеи, то оно возвратилось бы снова къ сокрывшемуся отъ него Божеству,—хотя бы медленно и лишь постѣ долгихъ блужданій. Ибо возвратиться *къ себѣ*, къ своей *идеальной* сущности, въ которой свѣтитъ Божество, и значитъ возвратиться къ Нему. Этотъ естественный возврат затѣмъ пробудить уже жажду откровенія сверхъестественнаго, которая довершить 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 спеціальныхъ психологическихъ основахъ и въ своей общей сущности, въ своемъ существенномъ тріединствѣ, *религіозной природы*. И такъ какъ въ нихъ естественному сознанию 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 триусъ всякой вообще, подлинно-человѣческой, духовно-человѣческой жизни* или, что тоже, что *религиозное* сознание есть примать сознания, *обращеннаго на мѣръ*, сознания «мѣрскаго».

И эта зависимость жизни нашего сознания 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 биогенетическій 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* совесть и перестанетъ томить его тоскою одиночества, неизбежнаго при удаленіи въ «безбожныя пустыни», то у него еще останется совесть сознания *нравственнаго*, теоретическаго и эстетическаго, — либо, въ извѣстномъ смыслѣ, можно говорить и о совѣсти сознания 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 доколь 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 сознания, существенно, по своей природѣ религиознаго. Вскрыть этотъ законъ, отрывающійся, 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 сознания *теоретическаго*, въ его основныхъ и существенныхъ моментахъ.

III.

Религіозна природа основного 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 иѣчто, познанное нами, можетъ заявлять себя нашему сознанію съ характеромъ достовѣрности, сопровождаться увѣренностью въ истинѣ, абсолютно исключаящую 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 подобные вопросы, безъ сомнѣнія, вполнѣ 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 перѣдко отвѣчаютъ, ссылкой на законы мышленія, выраженіемъ которыхъ является—де очевидность въ ея высшей формѣ, въ формѣ очевидности усмотрѣнія логическаго,—отвѣчать такою ссылкой значитъ 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 *вирю* 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, тѣснимый 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 тѣсячціе здѣсь со всѣхъ сторонъ вопросы дѣйствительно имѣть. Одни, какъ это дѣлаютъ, наприм., повѣйшіе критичисы 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 единичнаго разума. Но, поступая такъ, они въ сущности лишь *абсолютируютъ*, вмѣсто Божества, «коллективный разумъ». Другіе, какъ это дѣлалъ, 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—значить, вмѣсто Божества, *абсолютировать «Природу»*. Иные, наконецъ, не требуютъ для единичнаго 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 единичный разумъ. Словомъ, въ ссылкѣ на очевидность, въ той или другой, явной или прикровенной, формѣ, несомнѣнно скрыта вѣра, именно религіозная вѣра,—вѣра въ единичный 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 сознавшая себя въ своей истинной сущности,—родъ нѣкотораго мысленнаго кумиропослуженія, не сознающаго 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 смыслѣ 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—падъ 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 *постовѣрное*, то-есть абсолютно исключающее сомнѣніе (достоувѣрность, 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 идеаль истины?

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

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

въ большемъ или меньшемъ отдаленіи отъ нея, загораются другія свѣтоточкі. Мало-по-малу онѣ соединяются, то сливаясь до безразличія, то сохраняя свою относительную обособленность и самостоятельность. Такъ образуется одна свѣтоточка отчетливо познанной дѣйствительности, какъ бы носящаяся въ безбрежномъ мракѣ непознаннаго, не вошедшаго въ эту сферу. Одѣтая отовсюду мракомъ пространственнымъ, эта свѣтоточка, замкнутая совнѣ и внутренне 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 фантазіи, 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 организациі знанія и его соотношенія съ познаваемымъ, «пронизываютъ» за предѣлами познанной дѣйствительности нѣкоторую особую, невмѣстимую въ ея рамки, реальность. За горю, которую первобытный ариецъ не могъ ни обойти, ни объѣхать, за небомъ, котораго онъ не могъ обнѣть глазомъ, за «вратами солнца» (зарю) ему открывалось нѣчто необъятное, неограниченное («не-копечное», *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 среди 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, —ученымъ 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 отравленія 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 человѣка, который, качаясь въ утлой ладѣ на хребтѣ океана, сталъ бы увѣрять, что не океанъ держитъ ладью, но напротивъ ладья океанъ, или тому человѣку, 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 Пастѣровъ и наполняла ихъ душу чувствомъ смиренія и готовностію «просить помилванія у своего разсудка».

Если бы, однако, Безконечное открывалось человѣку лишь подъ этимъ несовершеннымъ образомъ, подъ образомъ безконечности чувственной, то, хотя оно и утоляло бы въ человѣкѣ жажду ви́шней 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 ви́шне-количественно, оно было бы крайне неполно и несовершенно качественно. Чтобы снять этотъ принципиальный разладъ и несоотвѣтствіе между ви́шнимъ обиліемъ и внутреннею бѣдно-

стію знанія, чловѣкъ усиливается протолковать эту, лишь несовершенно отрывшуюся ему, безкопечную 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 увидать 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 увидать 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 чловѣческой умъ идетъ къ осуществленію этого идеала знанія. Его изобрѣтательность въ данномъ отношеніи неистиннѣ изумительна и нестоцима. 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 чловѣческой умъ видитъ откровеніе Безконечнаго, *черезъ какую мировую реальность* онъ пытается протолковать себѣ реальность *внѣмірную, 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-

гіозної вѣры). Во-вторыхъ, міръ познається нами, какъ воплощенію логическихъ формъ, схемъ, и законовъ,—какъ системы координированихъ цѣлей, аналогичныхъ цѣлямъ, проникающимъ разумную дѣятельность человѣка: на этой ступени и для умовъ, расположенныхъ къ изученію именно этой стороны міра, Безконечное открывается, какъ цѣлополагающій Разумъ, установившій въ мірѣ соотношеніе средствъ и цѣлей (действическія формы релігіозної вѣры). Наконецъ, въ третьихъ, міръ познається 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, Безконечно открывается, какъ верховное Благо, Истина и Красота (теистическія формы релігіозної 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 тѣня и устраниая 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 релігіозної вѣры въ ея отношеніи къ знанію.

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

* Наша схема основныхъ типовъ конкретно-созерцательнаго опредѣленія Безконечнаго (Сила, Разумъ, Благо), замѣченная нами уже и въ нашей диссертации („Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“, М. 1891 г.), приняла окончательную форму подъ влияніемъ 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 отчетливостію замѣчаетъ три основныхъ типа естественно-философской мысли: *космологическій, антропологическій, теологическій*.

сторонѣ, въ различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Невниманіе къ этому послѣдному 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 гносеологической 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 состоитъ 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 *гносеологической точки зрѣнія* см. въ концѣ книги, въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 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 поконится 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 слѣбую 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 Ни. Введенкинъ въ его монографіи: „О видахъ вѣры въ ея отношеніи къ знанію“ (*Вопросы Философій и Психологій*, кн. 20—1). „Что такое вѣра?“—спрашивается здѣсь, между прочимъ, почтенный авторъ и отвѣчаетъ такъ:— „Увѣренность, исключаяющая 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 знаніемъ, такъ что мы можемъ охарактеризовать вѣру, какъ *состояніе, исключяющее сомнѣніе иначе, чѣмъ это дѣлается при знаніи*. И вотъ, спрашивается, во сколькоихъ видахъ можетъ явиться такое исключеніе сомнѣній, если разсматривать это состояніе съ точки зрѣнія его отношеній къ разуму? 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 оказаться 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 *тѣмъ* пробужденія критической дѣятельности разсудка. Но это устраненіе можетъ быть произведено двумя путями: разсудокъ отказывается отъ своихъ сомнѣній или добровольно (т.-е., осѣбывая 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, разсматриваемая и допущенная критическимъ разсудкомъ, которая въ свою очередь, въ зависимости отъ дѣйности ея мотивовъ, распадается на вѣру суетную и сознательную“ (стр. 75—6). Суетная вѣра, по автору, отличается отъ сознательной тѣмъ, что ея мотивы *сверженно ничтоже-*

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* имѣеть 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 дѣлѣ, 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 со знаніемъ, 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). По такое, то-есть, ясное, раздѣльное, исчерпывающее и чистое знаніе, хотя и возможно,—но крайней мѣрѣ въ идеалѣ, т.-е. при предположеніи

мы по своей внутренней цѣлности (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 міроздавнiа состоитъ только въ томъ, чтобы сдѣлать наше міровоззрѣніе состоящимъ изъ самыхъ простыхъ и легкихъ предположеній“!—Кн. 21, стр. 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 *мировой высокой цѣлности*, 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 Каптовой философіи, именно *въ общемъ отношеніи особенно шаткой и спорной*, что, повидимому, признаетъ и самъ авторъ монографіи. 2) Видовъ вѣры *по отношенію къ знанію*, по нашему мнѣнію, только три: *слѣпая, пассивная и разумная*. Можно: или не *быть въ состояніи* проверить вѣру разумомъ (слѣпая вѣра), или не *хотѣть* проверить ее (пассивная) или, наконецъ, проверить 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 некоторые иные виды ея.

достигнутаго совершенства знанія,—относительно *конечныхъ* предметовъ (которые, пменно, 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, отрываясь намъ повсюду, какъ въ бытіи намъ внѣшнемъ, такъ и въ нашемъ собственномъ, подобно живымъ первамъ, 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 отвлѣ 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): значитъ, 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 мной сознаніемъ, хотя и не вмѣщающагося въ немъ Начала, то исключительно потому, что не могу мыслить и даже представить Его несущестующимъ,—не могу мыслить себя и всего конечнаго безъ восполненія со стороны Безконечнаго и утвержденія въ Немъ.

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

въра есть покоящаяся 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 вѣримъ* въ это». Почему не вѣримъ? Потому что, пока мы живы, пока полны здоровья 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 землю. 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 вѣримъ* смерти. Даже больше. Не только человекъ, полный здоровья и силъ, но даже и тотъ, кто уже приговоренъ къ смерти, доколѣ имъ ощущается хоть легкое трепетаніе жизненнаго пламени, *не вѣритъ* 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 властью надъ жизнью: смерть предощущаемая, а не предвоображаемая только перестаетъ уже быть простымъ моментомъ жизни, однимъ изъ многихъ, но становится ея основнымъ, опредѣляющимъ стимуломъ или идеею,—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 *пережидали*. Мы знаемъ, наприм., что существуетъ любовь, что она даетъ не однѣ 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 робства со смертию. Поэтому, вѣроятно, всегда возражается въ насъ машинальная, инстинктивная надежда, ватамвляющая разумъ и заставляющая сомнѣваться въ вѣрности научнаго рѣшенія. Жизнь стремится упорствовать въ бытіи. Она повторяетъ, какъ полугай въ баснѣ, даже въ ту минуту, когда его душатъ: „это, это ничего““. Мысль видитъ дѣло, какъ оно есть, т. е., что положеніе плохо, но животное протестуетъ. Оно вѣрится 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 догмата*, пишетъ: „Конечно, я знаю, 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 *страхъ 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 достраиваемъ его элементами собственной активности), чтобы затѣмъ утвержденный такимъ образомъ предъ нашимъ сознаніемъ во всей своей конкретной полнотѣ фактъ сдѣлать моментомъ своей жизни и опредѣляющимъ началомъ воли. Если я воистину,

жить, только теперь понялъ слова одного французскаго писателя: „мы знаемъ, что должны умереть, но не *выри.мъ* 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 высокой степени, чѣмъ разработка какого бы то ни было другого вопроса. Интересъ здѣсь заключается не только въ томъ, чтобы прослѣдить переходъ *предвоображенія* смерти въ живое *предощущеніе* ея, но также и въ томъ, чтобы установить сказу психологическихъ оттѣнковъ 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 обмиралъ и чувство это зваю,
Гдѣ мукамъ *всѣмъ* конецъ и сладокъ томный хмѣль:
Вотъ почему я всѣ *бѣзъ* страха ожидаю,
Ночь безразсвѣтная и вѣчная постель!
(Фетъ)

Или еще:

Смерть вѣдала надо мною...
Но не было въ душѣ ни страха, ни печали.
И чистую трозную улыбкой встрѣтилъ я...
И смерти нидѣлъ взглядъ. *Великая отрада*
Была въ спокойствіи ея нѣмого взгляда:
Въ немъ чуялся душѣ неслыханный привѣтъ,
И въ немъ брезжилъ на землѣ невиданный *рассвѣтъ*.
(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 предошущемъ своимъ я, живущій теперь и здѣсь, уже переживаю состоянія своего будущаго, присмертнаго и посмертнаго, я и, переживъ эти состоянія, дѣлаю ихъ опредѣляющимъ мотивомъ своей настоящей жизни въ тѣлѣ. Моя жизнь этою вѣрою какъ бы возводится 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

Гдѣда извѣѣ, внутри мученье...
Да вотъ, когда вообразу,
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 тильо дрожь беретъ невольно...
(Огаревъ)

Наиболѣе тонкое описаніе присмертнаго самоощущенія мы находимъ у того же Амиеля, на котораго уже ссылались. Удручаемый тлжестію физическаго педуга, овъ писалъ: «Категорія времени уже не существуетъ для моего сознанія и вслѣдствіе этого всѣ перегородки, которыя дѣлають изъ жизни дворець въ тысячу комнатъ, падаютъ для меня, и я не выхожу изъ первобытнаго одноклѣточного состоянія. Я знаю себя только въ состояніи монады и чувствую, что мои способности вновь возвращаются въ ту субстанцію, которую они индивидуализировали. Всѣ выгоды животности, такимъ образомъ откинута, уничтожено также все то, что дало изученіе и культура... Птица вернулась въ яйцо, организмъ въ зародышъ. *Это психологическое явленіе есть предвареніе смерти*; оно изображаетъ жизнь загробную, возвращеніе къ тому, изъ чего я вышелъ, или скорѣе укрошеніе личности, которая, откинувъ всѣ случайности, существуетъ уже только въ состояніи пераздѣльности, въ состояніи точки, въ состояніи потенціи, въ состояніи нуля, но нуля плодотворнаго... Это ничто есть все. Этотъ punctum безъ измѣреній есть punctum saliens. Что такое желудъ, какъ не дубъ, лишенный своихъ вѣтвей, листьевъ, 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 отбросила. Это обдѣвнвіе, стало быть, есть только вѣтшнее сокращеніе. *Волъратиться къ своей выности*, это-то и значить умереть, но не уничтожить-ся, это значить *возратиться къ своей потенціальности*“...

моменты неизбежнаго его предвоображенія, останавливаться лишь на его поверхности, какъ на чемъ то мнѣ видѣнемъ и меня,— настоящего, 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 *отрывать* въ это.

Въ совершенно подобномъ же отношеніи къ нашей активности стоять и вѣра религиозная. Выше мы опредѣлили вѣру, *какъ покоющуюся на немьслимости противоположнаго утвернности 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 религиозная 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 видѣнно, не воображеніемъ и умомъ только ставитъ Его предъ своимъ сознаниемъ, но внутренно 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 идеалъ. 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 водъ: 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 насъ волящее, вмѣстѣ со всѣмъ міромъ, Божество, жидительное Начало мировой жизни теперь, на этой ступени, ставится и утверждается вѣрою, какъ воля *трансцендентная*, не исчерпываемая никакими частными творческими актами и въ нихъ невѣстима⁴.

⁴ „Если воля“.—справедливо говорить П. К. Астафьевъ (*Истина и знаніе въ единствѣ мірозольннн*. М. 1893. стр. 90),—„если воля, составляющая существо субъекта, непосредственно и всеобще создается, какъ дѣятельная, производящая, словомъ, *творческая* воля, то ея существо, какъ творческой, производящей, никогда не покрывается ни однимъ изъ ея проявленій, ни какимъ угодно множествомъ ихъ. Она всегда глубже, больше по содержанію своему, чѣмъ все произведенное ею, получившее отъ нея свое бытіе. Иначе если бы она *вполнѣ* 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 корни, и корень, и вершина *выходитъ 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 призваніемъ начала *творческой, дѣятельной* воли, какъ существа субъекта, и *implicite* заключающима въ немъ призваніемъ міра трансцендентныхъ, лежащихъ внѣ всякаго опыта и всякой феноменальности *началъ и конечныхъ цѣлей*,—знаніе субъекта о себѣ, внутреннее, субстанціальное и безусловно достовѣрное ставится и естественно, общюю 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 важдо (а даны они въ общечеловѣческомъ внутреннемъ опытѣ, сознаніи, лежащемъ также въ основѣ и всякой объективной, феноменальной мысли)—тамъ существовать и условія и потребности религиознаго вѣрованія, религиознаго наученія. Душа, знающая о себѣ въ этомъ непосредственномъ внутреннемъ знаніи является, повторяя извѣстное выраженіе Тертуліана, отъ рожденія, по природѣ религиозно-настроенной, какъ по природѣ же она и метафизична“...

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 усилием понять всё явления мировой жизни, в качестве непосредственных обнаружений или актов Божественной воли, но и низшие формы религиозного сознания некультурных народов (анимизмъ, фетишизмъ), своею наивною религиозною динамизацією и пневматизацією предметовъ природы, въ которыхъ они видятъ обнаружение высшей (непонятной для ихъ ума и несонизмѣримой съ ихъ волею) Силы, самымъ своимъ заблуждениемъ неотразимо доказываютъ неоскоренимую потребность человека чтить въ Безконечномъ именно *волю*.

И именно, сообразно двумъ основнымъ ступенямъ въ развитіи воли, и религиозное сознание человечества отливается какъ бы въ двѣ основныхъ формы, принимаетъ два главныхъ типа. Или человекъ останавливается на ступени *желаній*, разрозненныхъ, отрывочныхъ и измѣнчивыхъ (низшая ступень въ развитіи воли, если оставить въ сторонѣ, свойственныя и человеку и животному, полунстинктивные влеченія или побужденія) и—тогда онъ населяетъ свой *политеистическій* пантеонъ множествомъ божествъ, устанавливая между ними совершенно произвольныя отношенія и условную субординацію въ зависимости отъ ихъ отношенія къ его желаніямъ. Или же, напротивъ, испытавъ муку безвольнаго рабства отдѣльнымъ желаніямъ, измѣнчивымъ и потому тираническимъ, онъ стремится сообщить всей своей волевой энергій одно основное направленіе, сосредоточить ее на одномъ неподвижномъ полюсѣ, на одномъ неизмѣнномъ Объектѣ своихъ желаній и—тогда онъ приходитъ къ вѣрѣ *монотеистической*, которая и является внутреннимъ объединяющимъ, координирующимъ и регулирующимъ началомъ *воли*.

II.

Религіозная вѣра, какъ основаніе свободы.

Παντί λόγῳ—говорили древніе—λόγος ἀντικείμετα. Взятый въ этой общей формѣ, въ примѣненіи ко всемъ гносеологическимъ

состояніямъ нашего сознанія, приведенный афоризмъ, очевидно, совершенно невѣренъ. Ибо, хотя иной человѣкъ 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 вполнѣ 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. Слѣдя принятому словоупотребленію, мы называемъ эту свободу *формальною* (*liberum arbitrium indifferens*), — 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 невѣры не съ точки зрѣнія свободы формальной, но съ точки зрѣнія свободы *реальной*, то-есть единственно научной, то увидимъ, что какъ состоянiе вѣры не только само-по-себѣ есть состоянiе свободы, но и все остальное, всѣ на ней утверждающiеся и ею проникнутые акты и положенiя жизни дѣлаются свободными, такъ, наоборотъ, невѣрiе 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 вѣрующiй свободенъ свободою истинною, достойною человѣка, тогда какъ невѣрующiй, 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 понятiе, получающее свой конкретный смыслъ лишь отъ дополнительнаго опредѣленiя, отвѣчающаго на вопросъ: *отъ чего?* Если мы говоримъ, что тотъ или другой человѣкъ свободенъ, то мы непременно примышляемъ дополнительное положенiе, указывающее, *отъ чего* именно онъ свободенъ. Вотъ почему одинъ и тотъ же человѣкъ можетъ быть свободенъ отъ одного и связанъ другимъ, свободенъ въ одномъ отношенiи, но связанъ въ другомъ. Ошибка защитниковъ популярнаго пониманiя свободы (свободы *формальной* или *мнимой*) заключается именно въ томъ, что они берутъ человѣка *отвлеченнаго*. Конечно, такой человѣкъ безусловно свободенъ, но—лишь потому, что не стоить безусловно ни въ какихъ конкретныхъ отношенiяхъ ни къ кому и ни къ чему. Но такого человѣка, который бы не стоялъ ни къ кому и ни къ чему ни въ какихъ отношенiяхъ,—такого человѣка на самомъ дѣлѣ вѣдь нѣтъ. Въ дѣйствительности каждый человѣкъ поставленъ въ извѣстныя условiя, 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 удовлетворенiе присущихъ ему потребностей, стремленiй 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 потолокъ 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 замыслъ, 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 *степеней*, въ предѣлахъ одной и той же внѣшней свободы, но и различіе *качества*,—различіе, какъ говорить, генерическое.

Различіе *степеней* 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* состоитъ въ томъ, что, тогда какъ свобода или связанность *существъ, стоящихъ ниже челоѣка*, 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 имѣеть здѣсь, говоря строго, лишь переносный, метафорическій смыслъ),—свобода или связанность *челоѣка*, даже внѣшня, 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 сполен 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, челоѣкъ 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, превратить, пересоздавать себя самого для даннаго міра и его условій ³.

³ Слѣдуетъ строго отличать отъ *безусловной реальной свободы*, совпадающей съ нравственной необходимостью («истина свободна въ») и составляющей идеаль челоѣка, къ которому онъ вѣчно стремится и къ которому если ра-

Это условно-свободное творчество, если только оно примет надлежащее направление, может возвести человека к свободе

бобастъ надъ собою, мало-по-малу приближается.— *свободу условную, условно-свободное строительство человеком 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 *Сергей Кириковъ*, въ своей книгѣ: *Ислажденіе и долгъ* (изд. Ледерле, 1894 г.), стр. 231—232: „Личность непрерывно и неудержимо стремится впередъ, закладывая по пути основанія то тому, то другому, вследствие чего выборъ становится все труднѣе и труднѣе,—приходится вѣдь разрушать ранее заложенныя 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“, во лишь плохой кормчій забудетъ, что корабль продолжаетъ въ это время нести своимъ 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 и рѣчи не можетъ быть о выборѣ, не потому, что послѣдній сдѣлать, 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, во въ силу опасенія, что въ слѣдующую минуту я буду уже не такъ свободенъ выбирать, такъ какъ успѣю уже пережить кое-что, и это-то нерешитное 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 раньше, чѣмъ выборъ совершился фактически, и, если человекъ откладываетъ его, выборъ этого дѣлается самъ собою, помимо воли и сознания человека.—подъ вліяніемъ темныхъ силъ человѣческой 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 передѣловъ 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, возей неволей приходится начинать снова. Вотъ отчего такъ важно сдѣлать выборъ, и сдѣлать его во время.“— Тотъ же, въ сущности, взглядъ выражаетъ и проф. *Исмаиловъ*, 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 въ одной только механической связіи 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 размышленийъ человѣка въ отношеніи каждаго отдѣльнаго случая жизни, но путемъ постепеннаго обобщенія многочисленныхъ частныхъ въ процессѣ 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 ними, 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 все-таки 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 формулою: *я свободенъ, если я могу дѣлать все, что хочу*. Вмѣстѣ со всеми наборниками 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 непрежнѣнно закономерная, и понимать свободу иначе хотя конечно и можно, но только не должно, потому что всякое другое пониманіе ея совершенно будетъ несогласно съ действительнымъ фактомъ свободы“ (*тамъ же*, въ примѣчаніи).—Мы, съ своей стороны вполне признаемъ основательность пониманія свободы, высказаннаго Биркеторомъ и проф. Исмаиловымъ, но полагаемъ, что то *условно-свободное строительно жизни*, о которомъ они говорятъ есть лишь *переходная ступень*, путь къ идеалу безусловной свободы, „свободы въ истинѣ“, свободы, совпадающей съ *нравственною 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 изнутри 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, плѣвникъ, 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 созданія благъ (искусства, ремесла, прикладная наука и вся вообще матеріальная культура), или же путемъ отказа отъ части своихъ потребностей и желаній, погашенія ихъ, стоической резнищяціи и т. д., при чемъ жизнь наша, со всѣми ея ограни-

ченіями, оказывается чѣмъ-то въ родѣ одежды, которая сдѣлана какъ разъ по нашей мѣркѣ 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 пдола 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 предствленіе о Божествѣ), но какъ верховную Цѣль и высшее Начало его внутренне-достоинной 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.

Религіозна 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 вѣдѣнныхъ ограниченій и условности онъ можетъ освободиться лишь утверждаясь на сознаніи 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 вѣдѣли заирами, 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 внести 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 сознающіе только что указанную ошибку Канта, но въ сущности, лишь въ болѣе тонкой формѣ, ее раздѣляющіе: субстанція человѣка не есть ничто «безкачественное», не, 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 сознаніи въ себѣ высшаго, а именно — на сознаніи 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 суцему, сознаваемая нами въ качествѣ безусловнаго тре-*

бованія или, говоря, Кантовскимъ языкомъ, — въ качествѣ категорическаго императива. Въ конкретномъ сознаниіи 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, *постулятивною*. Это значитъ, 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 нныя формы отношеній къ существу и къ самому себѣ нормальными. Это значитъ, что нравственный законъ, хотя и сказывается обыкновенно у людей въ видѣ слабыхъ перперцій чувства или столь же слабыхъ и невнятныхъ стремленій воли, однако, по существу, допускаетъ объективно-всеобщую, постулятивно-обязательную формулировку⁴. А это, въ

⁴ Въ вопросѣ о нравственномъ законѣ мы придаемъ особенное значеніе понятію *постулятивной всеобщности*, которое уже разъяснили выше (стр. 20, примѣчаніе). По нашему убѣжденію, лишь это понятіе можетъ дать твердую точку опоры для выхода изъ чрезвычайно трудной *aporin*, 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) за послѣднее время (*даже въ богословскихъ изслѣдованіяхъ*) нередкость 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 теорій, 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 теорій, — они стали отрицать и самое ея зерно. По нашему мнѣнію, это теченіе новѣйшей богословской мысли совѣмъ 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 относящіеся 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 приближенительно такія соображенія: если я буду поступать вопреки требованіямъ нравственнаго закона, если, наприм., буду захватывать

существо и задачамъ, какъ именно науки богословской, а въ дальнѣйшемъ 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 данномъ отношеніи гораздо дальновиднѣе и осторожнѣе. Такъ профессоръ-протоіерей *Н. А. 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-нравительныя условія сознательно-духовной жизни, эти *мнимо-отсутствующія* врожденныя начала оживуть въ нихъ снова. На этой почвѣ до самаго послѣдняго времени стоитъ даже и протестантское (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 Кузеню (см., въ краткомъ изложеніи, въ нашемъ *Очеркѣ современной французской философіи*). — Отмѣтимъ еще весьма поучительный сборникъ изреченій древнихъ классиковъ, свѣдѣтельствующихъ о „постулативной всеобщности“ (въ разлѣсномъ нами 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 bezüglichen 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 болѣе 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 животнаго, разрушу свои силы и подорву здоровье, сдѣлаю невозможною совмѣстную 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 значитъ, 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 постулативно-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 сообразуйся съ этимъ твоимъ достоинствомъ и въ отношеніи къ Тому, Кто указалъ каждому существу его мѣсто въ общей градаціи 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 несоизмѣримость 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 *minimum*'а 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 сознанію (а не одному только чувству) и допускаетъ выраженіе въ логически-ясныхъ понятіяхъ: то очевидно, категоріальный характеръ нравственнаго закона, сознаніе нами нашего *долга* ему повиноваться,—именно съ *этой* стороны и въ *этомъ* отношеніи,—тожественно 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 вышешлозанному, 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

отношения: то, относясь къ существу нормально - достойно или нравственно, мы, очевидно, въ сущности, воздаемъ ему лишь то, что ему принадлежит, лишь *должное* ему съ нашей стороны, — совершенно подобно тому, какъ, наприм., въ области коммерческихъ отношений, мы уплачиваемъ заимодавцу своей *долгъ*. И вотъ почему всякій безнравственный актъ сознается нами не только какъ *посягательство* 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 религіознымъ ⁷. Если преступ-

⁷ Въ повѣдѣніяхъ теченіяхъ философско-богословской литературы по вопросамъ нравственности замѣчается одна очень существенная односторонность: это — *разрывъ нравственного 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 — высокое повышаетъ и характеръ религіозныхъ представленій, низкое понижаетъ; бывають-де и между нечѣрующими людьми нравственные и т. д. Все это несомнѣнно: „каковъ человѣкъ, такова и его религія“. Но, по-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 *сразу*, самымъ человекомъ, тогда какъ откровенная религія опредѣляетъ человека, его жизнь и сознаніе, между прочимъ и нравственное, *сверху*, всегда оставляя на своей, богоустановленной высотѣ и отнюдь не понижаясь вѣдѣ за пониженіемъ сознанія и жизни отдѣльныхъ людей и даже народовъ. Во вторыхъ, — 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 неоставимъ 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 оказываться измѣнчивымъ и условнымъ. Одинъ изъ защитниковъ (и прочее, не очень рѣшительныхъ) „независимой морали“, г. Вл. Соловьевъ, въ своей извѣстной книгѣ: *Отриваніе добра*, между прочимъ, пишетъ (стр. 346): „Когда намъ указываютъ на религію, какъ на нравственную основу общества, то нужно еще посмотреть, имѣетъ ли сама эта религія нравственную основу, согласна ли она съ нравственнымъ началомъ; слѣдо-

никъ, человѣкъ безнравственный, въ тайникахъ своей совѣсти, сознаетъ себя,—а это общечеловѣческій фактъ, засвидѣтельствованный исторіею, не разъ изображенный словеснымъ искусствомъ и ежедневно подтверждаемый жизнію,—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 нравственнаго 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 нравственнаго Законодателя и Мздовоздателя, составляющая основаніе нравственности, есть, такимъ образомъ, вѣра естественно-всеобщая (опять-таки въ смыслѣ постулативной 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, сознанный въ только что разъясненной формѣ, есть суровый законъ—*diva lex*. Черезъ всю исторію человечества проходитъ жалоба на его суровость и несонзѣримость съ силами человѣка. Я знаю, что долженъ выше всего чтить

нательно, послѣднимъ основаніемъ и критеріемъ остается это начало, а не религія, какъ такая“. На это разсужденіе мы отвѣтимъ вопросомъ: само нравственное начало, должествующее служить основаніемъ и критеріемъ религіи, — чѣмъ оно завѣряется со стороны своей истинности? Здѣсь получается кругъ, изъ котораго выходъ только одинъ: разъ дамы—въ естественныхъ (постулативно-всеобщихъ) задаткахъ нашего духа и открытой 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 повокантанствѣ,—см.: 1) *Otto Pfleiderer: Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss. geschichtlich und philosophisch erörtert.* Лpz. 1872; 2) *А. Г. Гусевъ: религія, какъ основа нравственности* (первонач. въ *Прав. Обзорнѣ*). Опытъ установленія нравственнаго закона на почвѣ религіознаго сознанія—единственный достойный уваженія научно-методическій опытъ во всей русской литературѣ—данъ у Протоіерея (нынѣ Протопресвитера) *И. Л. Яничева*, 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, по свое я мнѣ ближе моихъ «ближнихъ». Знаю, что въ себѣ самоѣ я долженъ хранить и развивать лишь свое лучшее, идеальное я, но мое низшее я мнѣ родиге 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 отдаюся 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* нравственнаго 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 благости, 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 *дѣлахъ вѣры*. 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 чадь Божіихъ, до безконечнаго богоуподобленія.

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

что, какъ основаніемъ его 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 вышезложеннаго видно, что религіозная вѣра и воля находятся между собою въ тѣснѣйшемъ *обоюдостороннемъ* 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 изправленіи, 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 сознаніе, путемъ непрестаннаго лично-свободнаго жизненнаго подвига возвышаетъ религиозную вѣру на высшую ступень,—на ступень добродѣтели. Здѣсь на этой религиозно-нравственной высотѣ, достижимой лишь немногими, человѣкъ 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 психологій 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 *матеріальной*,—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 вмѣняемости. 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* человѣка на множество частныхъ вѣрованій въ низшихъ и взаимно ограниченныхъ божествахъ, держитъ человѣка 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 человѣкѣ субъективнымъ условіемъ открытія 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 эддемонологическая, эгоистичная, корыстная, или же — этическая, самоотверженная, безкорыстная. Въ первомъ случаѣ она обыкновенно ассоціируется съ безвольпо-суевѣрными религіозными настроеніями, съ извращенными проявленіями религіозной жизни, — не только у человѣка некультурнаго, въ его разнovidныхъ политеистическихъ религіяхъ, но даже и у человѣка культурнаго. Во-вторыхъ, напротивъ, она, какъ и вѣра энергичная и «охотная», служитъ 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, приписываемы во вниманіе и всѣ указанная выше ея видоизмѣненія, — она можетъ быть только *добродѣтелью*, 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 *заблужденіе*, но и *грѣхъ*, вѣнчаемый человѣку, его нравственно-неустроенной и вялой волѣ, въ зависимости отъ степени его умственного и особенно нравственного развитія, какъ объ этомъ учить согласная общецерковная традиція ³.

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.

³ По выразительной и точной формулѣ схоластикова *fidelis semper habet unde dubitet, infidelis semper habet unde credat, ut fideli datur pro fidelitate proscium 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 религиозного процесса (психологія вѣры): вѣра въ жизни чувства.

I.

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

«Когда Богъ изгнать Адама изъ рай, Онъ сказалъ ему: отнынь сердце твое—рай твой»¹.

Какъ заповѣдь Божию, 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 по всей вообще. Но этотъ взглядъ иногда и даже часто доводится до крайности (такъ, напр., даже такой уравновѣщенный 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 интелектуалисты 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 *Pöhlch*). 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, мнръ 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 мнръ, 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 лжетъ 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 усиліями, конечно, но хотя бы лишь совокупными усиліями 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 усилій, хотя бы и всѣхъ вмѣстѣ, а увѣровалъ въ «прогрессъ», совершающійся не только помимо личныхъ усилій, но даже и вопреки имъ, съ фатальною необходимостію: мечта пріятная, но совершенно утопичная, ибо прогрессивное челоѣчество, быть можетъ, еще дальше отъ дѣйствительнаго счастья, чѣмъ некультурное челоѣчество былыхъ временъ! Но если, такимъ образомъ, ни разумъ, ни воля не могутъ дать челоѣку счастья, въ смыслѣ состоянія безпечальности и непрестающихъ радостей, то ихъ источника остается искать только въ сердцѣ, въ его настроеніяхъ, возбуденіяхъ и оцѣнкахъ,—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 относительною независимостію отъ жизни ума и воли.

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

ловѣка, который налагасть опредѣленную печать личности на все 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 согрѣваются 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 принадлежать, ибо не выражаютъ «задушевныхъ» движеній души его и природы *внутренняго* человѣка.

Съ другой стороны, какъ въ физическомъ организмѣ сердце есть средоточіе жизни и, будучи безусловно необходимо для мозга, первовъ и мускуловъ, само, однако, далеко не въ такой степени отъ нихъ зависить, такъ и въ жизни духовной,—будучи безусловно необходимо для личной жизни ума и воли, сердце само далеко не въ равной мѣрѣ зависить 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, аштиты и влеченія самостоятельны и независимы какъ относительно другъ друга, такъ и относительно эмоціи. Вотъ почему сердце часто продолжаетъ еще жить своею жизнью, когда и физическій организмъ, и умъ, и воли уже усыплены: «я сплю, а сердце мое бодрствуетъ».

Только-что указанный характеръ жизни сердца—интимно-личный, съ одной стороны, и независимо-центральныи, 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 дѣлаеть это, то именно потому, что имѣеть тенденцію дѣйствовать именно въ этомъ направленіи, имѣеть 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 вышшняго, 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, категорій, идей); 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, 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 сверхличный. Въ самомъ дѣлѣ, если достоинство личной жизни, ея чуждый двоедущій, «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 перемѣняемо 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*² 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 міровому 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 человѣка съ Абсолютно-Сущимъ, 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 автаркіи,—воистину *творческимъ принципомъ религіозной мысли и жизни*.

Религіозно-мистическое начало жизни проявляется въ трехъ главныхъ формахъ, сообразно тройному 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 неусыпному 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 человѣка, въ интимнѣйшихъ глубинахъ своего существа и существованія, открыта для вступленія въ нее идеальныхъ вліяній или, точнѣе, для дѣйствія Божества³. Не только все великое и значительное, необычное и

³ Наприм., *Гейдингъ*, въ своей *Психологій*, пишетъ: „Опредѣленное и безусловное разобцѣленіе 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 какъ *нѣчто намъ данное*. Мы чувствуемъ, что къ намъ *притекаетъ питаніе*, безъ котораго мы ни на что не были бы способны, и что собственно вся наша дѣятельность служитъ только для усиленія и развитія того, что заложено въ насъ тихимъ

неожиданное, превышающее объемъ и мѣру нашихъ силъ—какъ бы проблески высокихъ мыслей, внушенія героическихъ дѣяній и подвиговъ, оригинально-творческія концессіи во всѣхъ сферахъ—не только все это, исключительное и выдающееся, ясно запечатлѣнное печатью высшего воздѣйствія, но и все обыденное и привычное, поражая впечатлительность людей, склонныхъ и способныхъ давать себѣ отчетъ даже въ самомъ привычномъ, усвоится имъ, 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 безознательнымъ ростомъ. Правдивое чувство религиозно, заключая въ себѣ моментъ преданности и почтенія, нераздѣльный съ этимъ чувствомъ, а религиозное чувство правдиво, когда оно становится выше эгоистическаго эувѣрія и сантиментальной мечтательности... Въ симпатіи и нравственно-религиозныхъ чувствованіяхъ индивидуумъ чувствуетъ себя частью великаго цѣлаго, членомъ организма, біеніе пульса котораго мы ощущаемъ внутри себя. Онъ уже не отдѣляется 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., *Филле Мелодий* и *Уэриш*, выражаются по этому вопросу еще опредѣленнѣе. Такъ, *Уэриш* пишетъ: „Довольно часто нами овладѣваетъ неопредѣленное томленіе; мы чувствуемъ себя неудовлетворенными, пытаемся чувство заинтересованности, условности, ограниченности, не зная, собственно, чего намъ недостаетъ, чего мы желаемъ, каково тяготимся зависимостью. Такимъ образомъ, эти чувствованія возникаютъ, не вследствие представленія, но сами возбуждаютъ воображеніе и выдвигаютъ представленія, которыя, правда, часто бывають ошибочны, не попадая на вѣстѣиый предметъ нашихъ желаній,—но часто, однакожь, и попадаютъ на него“. И это такъ и быть должно—если существуетъ Богъ и Божіе промышленіе о мѣрѣ: „Сохраняющая дѣятельность“, — пишетъ *Уэриш*,—„предполагаетъ существованіе творенія и заключается въ постоянномъ (возбуждающемъ, специализирующемъ) воздѣйствіи на него. Если твореніе одарено такими струнами, такимъ пѣкнымъ, легко возбуждаемымъ составомъ чувства, что оно отъ этого воздѣйствія зачѣтно аффектуруется, то эта дѣятельность также должна вызывать опредѣленное чувствованіе, особенную, отличную отъ прочихъ, аффектацію, какъ интегрирующий моментъ его самочувствованія, потому что какъ всякое ощущеніе въ сущности уже есть и самоощущеніе, такъ и всякое чувствованіе,—только еще примѣ и непосредственнѣе—есть самочувствованіе души, какъ 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. Открывается въ человѣческой душѣ, созидая и сохраняя, Богъ необходимо открывается и самою

то онъ сразу погрузился бы въ почву небытія. Здѣсь предъ нами то чувство, которое съ такою полнотою и точностію 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 говорить мнѣ, что вся моя жизнь, въ великомъ и маломъ, создается Божествомъ, но я не понимаю, *какъ* именно это совершается: здѣсь тайна, превышающая мѣру моего разумѣнія. 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 изощрена, чувствительна душа, чтобы воспринимать откровеніе". *Души и тѣло*. Стр. 733—4. 735—6. Но съ особенною точностію, потому что на основаніи собственнаго опыта, описываетъ мистическое чувство *Амисъ* въ своемъ знаменитомъ *Диссерккѣ*: „И испытаваю“, 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 содѣяніе, стараясь позитивно стертеться.—для того чтобы какъ можно меньше извратить высшее дѣло этого генія, 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, илѣнники; когда мы въ согласіи съ общей гармоніей, когда мы вибрируемъ въ униссонъ съ Богомъ, явне я исчезаетъ. Такъ въ совершенномъ согласномъ хорѣ трудно фальшивить, чтобы услышать самого себя. Состояніе религіозное это есть сдержанный энтузіазмъ, прочувствованное созерцаніе, спокойный экстазъ. Это есть состояніе внутренняго счастья"... Поэтому одинъ психологъ (*Forbrødt: Psychologie des Glaubens*, 1895, S. 220) называетъ—быть можетъ, нѣсколько грубо, но выразительно—чувствованія „*канакми*, чрезъ которые изливается на насъ благодать Божія и Духъ Божественный всего ближе и искреннѣе (am innigsten) соприкасается съ нами“, называетъ „показателями, что совершается въ что въ той, иначе назъ, недоступной и неизвѣстной, психической области, которую мы называемъ неопредѣленнымъ терминомъ *безсознательнаго*“.

ніе возвыситься до разумѣнія этой возвышенной тайны. Когда же, какъ въ развитыхъ религіяхъ, силою окрѣпшей мысли и кри свѣтъ 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-этической и, ассоціируясь по средству съ чувствомъ космически-возвышеннаго, приводитъ человѣка къ преклоненію предъ духовной красотой Божества, открывающеюся въ душѣ его точно такъ же, какъ и въ гармоніи міровыхъ 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 же 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 ограниченной 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 вѣрою 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 человѣка и у всего человѣчества чувство, загорающееся при всякихъ—внѣшнихъ и внутреннихъ, карающихъ и милующихъ, личныхъ и общественныхъ—прикосновенияхъ перста Божія, предваряетъ истину бытія Бога-Промыслителя, прежде чѣмъ свѣтъ сверхъестественной благодати отверзаетъ человѣку духовныя очи и прежде чѣмъ размышленія философовъ вводятъ эту истину въ ясность отчетливо-доказательнаго познания.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что рай, предначертанный въ сердцѣ человѣка, 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 посюстороннее «счастье» явилось истиннымъ предвареніемъ потусторонняго «блаженства». Именно въ этомъ смыслѣ, въ этомъ объемѣ и формѣ, чувство входитъ, какъ одинъ изъ соопредѣляющихъ факторовъ, въ религиозную вѣру и, наоборотъ, эта послѣдняя вступаетъ въ жизнь сердца, какъ его основной, нормирующей жизненный принципъ.

II.

Религиозная природа такъ называемыхъ сужденій оцѣнки⁵.

Разъясненная нами точка зрѣнія помогаетъ намъ разобраться въ весьма популярномъ, но вмѣстѣ и весьма трудномъ, вопросѣ современной психологій и теоріи 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* Мережковскаго:

Я Бога жаждалъ—и не зналъ:
Еще не вѣрилъ. Но, любя,
Пока *умислужкомъ* отрицалъ,
Я *сердцемъ* *чужествовалъ* Тебя...

⁵ Указанія на литературу вопроса см. въ концѣ книги, въ „Приложеніи“.—*Примечаніе 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 теоріи, изъ которыхъ первую можно было бы назвать *эмоціональнымъ онтологизмомъ*, а вторую *эмоціональнымъ субъективизмомъ*⁶.

Начнемъ съ разсмотрѣнія послѣдней теоріи, какъ болѣе простой.

Эта теорія отиравается 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: *Взгляды на Гегеля* 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 Werturtheile für das religiöse Erkennen, von *Max Scheide*, 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 Ритшля* изложено въ нашей книгѣ: *Взгляды на Гегеля*, etc., стр. 358—360.

пость, какъ для богача), то, при послѣдовательномъ примѣненіи указанного 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 удовольствіи никогда не будутъ въ состояніи погасить всѣхъ растущихъ съ безмѣрно болѣею быстрою потребностей и желаній. Это, какъ извѣстно, и есть тезисъ пессимизма въ той формѣ, въ какой онъ развитъ Шопенгауеромъ, то-есть въ наиболѣе цѣлѣдовательной и глубокомысленной формѣ. И именно пессимизмъ этой формы служить самымъ нагляднымъ опроверженіемъ теоріи эмоціональнаго субъективизма.

Эмоціональный онтологизмъ представляетъ въ исторіи нашего вопроса радикально противоположный полюсъ мысли. Онъ признаетъ въ показаніяхъ оцѣнивающаго 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 черезъ всю раціоналистическую философію, отъ Декарта до Гегели. 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 устоячивость 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, направившихся въ разные времена противъ этого взгляда.

И прежде всего цѣнность реального, необходимій или *должный* характеръ дѣйствительнаго не есть ничто самоочевидное. Не все существующее цѣнно, по крайней мѣрѣ — не все существующее *равно* цѣнно. Значитъ, 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-

тія, во имя его цѣнности, мысль необходимо должна попадать въ затрудненіе, по крайней мѣрѣ въ пѣкоторыхъ случаяхъ, это съ очевидностію доказываетъ хотя бы, напримѣръ, исторія вопроса о реальности виѣшняго міра. Допустимъ, что для человѣческой мысли виѣшний 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 мншые «постулаты» у ихъ защитниковъ обыкновенно принимаютъ форму *доказательства*,— даже съ виѣшней стороны развитыхъ по всѣмъ правиламъ, предписываемымъ логикою.

Во-вторыхъ, допустимъ, что въ томъ единственномъ случаѣ, въ которомъ Бытію (Богу) непререкаемо приличествуетъ предикатъ совершенства, 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-закононымъ. 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 соблюдѣніи всѣхъ предосторожностей и ограниченій, не можетъ быть выраженіемъ *объективной* идеи, а, съ другой стороны, при всей искренности, и никакъ не могу быть увѣренъ, что изъ всѣхъ, отрывающихся 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 дорожить Имъ, чтобы Онъ возбуждалъ чувствованія удовольствія (опытъ показываетъ какъ разъ противное—религіозныя требованія стоятъ всего чаще въ отношеніи рѣшительной противоположности съ эвдемонологическими потребностями) и не потому, чтобы, взвѣсивъ всѣ возможности, человѣкъ остановился на одной, какъ достойной бытія или долженствующей быть (для этого человѣкъ слишкомъ слабъ и перѣштителенъ), но потому, что божественныя воздѣйствія, воспринимаемая имъ, особенно въ минуты духовнаго просвѣтаенія, ведутъ его въ сторону склоненія лучшихъ началъ его собственной природы и, такимъ образомъ, идеальное въ человѣкѣ оказывается въ совершеннѣйшей гармоніи съ идеальнымъ сверхчеловѣческимъ. Когда въ минуты восторговъ и «вдохновеній» человѣкъ, охваченный жаждою истины, воспринимаетъ «откровенія», превышающія мѣру его разумѣнія (мнимыя или дѣйствительныя—это для насъ, въ данномъ случаѣ, все равно); когда наше сердце, иѣбогда устрешенное неисполнимо-суровыми требованіями правственнаго закона, внезапно 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 всѣмъ существамъ, независимо отъ ихъ достоинствъ и недостатковъ, побуждаетъ фантазію къ «идеализаціи» и «проектируетъ» надъ міромъ Начало верховной гармоніи, называемой на религіозномъ языкѣ Провидѣніемъ: во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ безусловная цѣнность Предмета вѣры свидѣлствуется чувствованіями совершеннѣйшей гармоніи между Его дѣйствованіями въ насъ и нашими идеальными стремленіями, потребностями и силами. Здѣсь совершается иѣчто подобное тому, когда въ математическомъ уравненіи по нѣсколькимъ извѣстнымъ опредѣляется неизвѣстное: неизвѣстное ставится именно въ томъ математическомъ опредѣленіи, которое гармонируетъ съ извѣстными и чрезъ то превращаетъ уравненіе изъ вопроса въ отвѣтъ⁷.

⁷ Мысль, заложенная въ основу нашего рѣшенія вопроса о сужденіяхъ личности (Werthurtheile), въ ихъ отношеніи къ вѣрѣ, состоитъ въ томъ, что чувствованія, являясь „*номъ*“ отношенія къ намъ какого-либо предмета и его значенія для нашей внутренней жизни, *тогда самамы и чрезъ то самамы* выражаютъ его (предмета) *внутреннюю природу*, а слѣдовательно и — *объективную личность* (которую, въ концѣ концовъ, опредѣляется и его *цѣн-*

Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое полное оправданіе столь извѣстная *идеализация* Абсолютнаго. Усволя Абсолютному различныя совершенства, мы не произвольно «примышляемъ» къ понятію о немъ, нами самими измышленныя опредѣленія, но лишь формулируемъ въ понятіяхъ тѣ качества Его реальныя дѣйствія 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 идеализация 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 субъективной—дѣйность по значенію для насъ, для нашей внутренней жизни). Божество, *отрицаясь* съ человѣческимъ духомъ и вступая въ его жизнь, заявляетъ Себя и познаетъ человѣкомъ, какъ *высочайшая духовная гармоничность и красота*, какъ *жизнь истинная*, самооблаженная и самолюблющая, почему чувствованіе жизни божественной и является глубочайшимъ основаніемъ и въѣтъ масштабомъ всѣхъ чувствованій офіанки: въ чувствѣ *мистическаго соприкосн* съ Божествомъ совершается *оцѣноное познаніе*, какъ бы *духовное оживленіе* Божества. Эта теорія стоитъ въ полномъ согласіи съ началами церковно-библейской психологіи. Именно *оцѣноное оцѣноное красноты 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 или радостно оживленіе. Его и доставляетъ намъ сладостное и исполненное великаго наслажденія наслажденіе. Посему вкушавшій Его и опытно извѣдавшій сладчайшее и пріятнѣе наслажденіе говорятъ: *окушете и оидите, яко благи Господи*. Итакъ, кто не вѣруетъ въ Господа, тотъ не близокъ къ природѣ истинной Красоты и не вкушаетъ въ умозрѣніи о Ней. Ибо не въ стройности членовъ и не въ благообразной добродѣтельности, чрезъ что-либо пріятное для гласнаго чувства, по единому мыслѣ, до превзыбка оцѣновою, и только въ Божіемъ естествѣ познается собственно прекрасное, согласно съ идеаломъ, въ которомъ сказано: *краснотой твоею и добротью твоею*. Посему, кто окомъ своимъ не пріемлетъ молніеносныхъ блестящій Божіей красноты, тотъ блуждаетъ доброе лукавое, а тѣмъ самымъ, что отрицаетъ сіе, очевиднымъ образомъ соглашается на противное. Ибо если Господь есть свѣтъ, то противникъ, очевидно, тьма. Если природа истинна сладостна, то ложь, очевидно, горька...“ Понятіе *оцѣнон* (Genuss) въ примененіи къ религіозному познанію и религіозной жизни, развито у *Фюрбротта* (Furbrödt, Psychologie des Glaubens, S. 50 и др.). Актъ „*оцѣнон*“ по Фюрбротту, 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 дѣйственность, 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 лицемѣрныхъ, такъ и вѣра можетъ быть, съ этой точки зрѣнія, или *искренне-задушевною* или *формально-показною* и лицемѣрною. 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, переходя къ нему—или по традиціи, или какъ патисъ 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 интимнѣйшими процессами всей духовной жизни. Здѣсь вѣра не только не противорѣчитъ остальному содержанію сознанія, но становится ея неотторжимою частью, вызывая тучи эмоцій и пафосъ страсти. Это—вѣра *горячая и страстная*⁸. Такая вѣра захватываетъ всю душу человѣ-

⁸ Одинъ психологъ (Жюль Навс Боснитане воли, русск. перев., Спб., 1895, стр. 56) о такой вѣрѣ говоритъ: „Религіозное чувство создаетъ

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

Разсмотримъ теперь религіозное чувство (вѣру въ отношеніи къ чувству) со стороны содержанія или направленія. Какъ мы видѣли уже выше, въ составъ сложнаго религіознаго чувства входятъ двѣ сгѣлы чувствованій,—не только разнородныхъ, но даже прямо противоположныхъ. Когда человѣкъ найдетъ въ своемъ сердцѣ истинную мѣру оцѣнки себя самого и всего остального, онъ ясно и вѣдмъ 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 *оторичныя* чувствованія того же характера и тона: чувствованія страха, трепета, смиренія, недостаточности, физической и нравственной ограниченности, зависимости, грѣха и т. д. Изъ втораго—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—слочены въ крѣпкій союзъ. Болянь общественаго мнѣнія, преклоненіе предъ авторитетомъ лицъ, облеченныхъ ореоломъ святости, цикль воспоминаній, имѣющихъ своимъ источникомъ воспитательную среду, страхъ вѣчной кары, надежда на вѣчную награду, страхъ Бога, карающаго Судій, всевидящаго, вездѣсущаго, читающаго самыя сокровенныя наши помыслы,—все это какъ бы сливается въ одну эмоцію, въ высшей степени сложную, но кажущуюся нашему сознанію простою. Мысли и поступки накрѣпко сплываются между собою въ жаркомъ пламени этого могучаго чувства. Такъ, наприм., у вѣдшихъ 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, очинены, убиты чувственными вождельвія, ослабляющія мозгъ человѣка, столпаго на болѣе изкомъ нравственномъ уроствѣ. Религіозное чувство даетъ намъ превосходный примѣръ, на которомъ мы можемъ воочію убѣдиться, что самыя могущественныя плеченія могутъ быть побѣждены одной только силою противождѣствія болѣе высокой эмоціи. Ренанъ говоритъ: „Я чувствую, что всею моею жизнью управляеть вѣра, которой у меня уже нѣтъ: вѣра имѣеть ту особенность, что продолжаетъ дѣйствовать даже когда она умерла“.

ныхъ *вторичныхъ* чувствованій: чувствованія снисходящаго Провидѣнія, благодати откровенія, освященія и т. д. Когда объ эти противоположныя скалы эмоцій сливаются въ сознаниі въ одно общее религіозное чувство, чувство въ высокой степени сложное, человекъ можетъ сосредоточивать свое вниманіе преимущественно на той или другой одной, а сообразно съ этимъ и его жизнь можетъ принять одно изъ двухъ направлений. Онъ можетъ безраздѣльно погрузиться въ сѣтованіе о своей недостаточности, даже своемъ ничтожествѣ и, вытѣснивъ изъ сознанія противоположную скалу чувствованій, относиться къ Божеству лишь вѣщно-созерцательно и бесплодно-піетически. Такая вѣра будетъ вѣрою *мертвою*, ибо піетизмъ и религіозная сантиментальность не только совершенно бесплодны 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 воды живої, текущей въ жизнь вѣчную. Это—вѣра *дѣятельная и живая*. Въ развитой формѣ она переходитъ въ устойчивое настроеніе благочестія—въ постоянное освѣженіе религіознаго идеала, который, возстановляя равновѣсіе нашего внутренняго строя, благотворно проявляется и во вѣѣ. Въ этой формѣ и при такомъ направленіи жизни религіозная вѣра перестаетъ быть бесплоднымъ, сантиментально-піетистическимъ томленіемъ души и становится, по Апостолу, *вѣрою къ праведности* * и вѣчной жизни. Итакъ, ре-

* Это многосодержательное выраженіе Апостола (Римл., X, 10) прекрасно разъяснено въ одной изъ проповѣдей высокопреосв. Амвросіемъ, покойнымъ архіепископомъ Харьковскимъ. „Сердцемъ“, — говоритъ архипастырь въ одной изъ своихъ проповѣдей, — „по апостолу, *вѣруется въ правду*, или, по русскому переводу, къ *праведности*. Что это значитъ? Что за особенная вѣра въ правду?—Здѣсь указывается (не замѣчаемая многими современными учеными христіанами) глубочайшая черта различія познанія вѣры отъ всякаго человѣческаго познанія. Божественныя истинны вѣры сообщены намъ не для любознательности, не для нашего научнаго сочетанія ихъ съ истинами, добываемыми самостоятельностью ума человѣческаго, то-есть философскими и даже не для цѣлей земной жизни (хотя и для нихъ онѣ благотворны),

лигіозная вѣра, разсматриваемая въ оя отношеніи къ чувству со стороны *содержанія* и *направленія*, можетъ быть различаема, какъ вѣра *мертвая* (безплодная, лишонная цѣлности) и *живая* (дѣятельная, направленная къ одной конечной цѣли—вѣчному блаженству—и, потому, безконечно цѣлная).

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 таковыхъ психологовъ (*Jerusalem*), можетъ быть опредѣлена, какъ *чувство согласія новаго элемента сознанія съ его прежнимъ содержаніемъ, съ прежнимъ міровоззрѣніемъ*, 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 устроении жизни). Обыкновенно же значеніе чувства въ нашей религіозной жизни проявляется не въ томъ, что человекъ,—какъ бы слѣдовало по идеалу,—стремится согласовать свою жизнь съ

по для вѣчнаго спасенія, которое достигается путемъ оправданія во Христѣ, нравственнаго исправленія или приобрѣтенія праведности. Это именно убѣжденіе или опытное познаніе, что богооткровенная истина и другія богодарованная средства ведутъ насъ ошутительно, обязательно, постепенно, къ внутреннему благоустроению, очищенію и умиротворенію нашего духа—и 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 неопостижимаго и таинственнаго будущаго; сердце вѣруетъ къ праведности, то-есть къ свободенію духа отъ болѣзненнаго ощущенія внутренняго разстройства, нравственнаго безсилія, безплодной борьбы съ грѣховными вождѣльями, страданій совѣсти и—къ приобрѣтенію чистоты, бодрости и силы, радостнаго окриленія 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 къ надеждою вѣчнаго блаженства въ Немъ и съ Нимъ“.

требованиями религиозного начала, заложенного въ идеальныхъ задаткахъ нашего духа и истолкованнаго христіанствомъ, и не въ томъ, что, свѣряя традиціонно переданныя формы религиозной жизни съ этими идеальными задатками, хочеть сознательно избрать форму истинную, но въ томъ, что формируетъ свои религіозныя «убѣжденія» согласно съ *своею привычною жизнью*. 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 сформулированному нами. А именно.

если въ идеаль (въ жизни подлинно-христіанской) *религіозная вѣра есть признаніе Божества и Божественнаго міропорядка, покоящагося на чувствѣ согласія нашей жизни съ жизнью 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 Юржадема — *Wiblm in Jerusalem: Die Urtheilsfunction, eine psychologische und erkenntniss-kritische Untersuchung.* Wien und Lpz. 1895. Много цѣлыхъ замѣчаній высказано такъ же въ книгѣ *Иейо: „О вѣрованіи“* (стр. 124—128). „Окончательному сформированію идеи“ — пишетъ здѣсь, между прочимъ, *Иейо* — „присутствуетъ періодъ выработки. Пользуясь свободой выбирать себе точку зрѣнія, мы естественно склонны останавливаться на той, которая намъ нравится. Слѣдовательно, во время образованія нашихъ идей, мы стигматизируемъ жертвой пидкой илюзорности чувства. Некаженіе довольно простыхъ воспріятій ненавистью, ревностью, любовью, материнскимъ чувствомъ есть только крайнее проявленіе того, что происходитъ почти всегда. Если же, такимъ образомъ, наши идеи, въ процессѣ ихъ выработки, испытываютъ вліяніе аффективныхъ состояній, то и соединеніе ихъ въ суженія, въ предметы вѣрованій; подвергается тому же вліянію. Чтобы составить сужденіе, нужно собрать мотивы, заставляющіе вѣрить или не вѣрить, и оцѣнить ихъ, взвѣсить какъ можно точно...“ — О стремленіи къ формированію человекомъ своихъ религіозныхъ

Общие выводы о психологической закономерности религиозного процесса.

Итакъ, человекъ есть существо *субстанціально-религіозное*. Вѣра въ Бога, религія не есть что-либо ему внѣшнее, но заложена въ самомъ его существѣ,—есть *prius* 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 Его ¹¹, но «относится» къ Нему, «связанъ» съ Нимъ

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

¹¹ Курсы психологіи и психологическія изслѣдованія съ преобладающимъ богословско-умозрительнымъ характеромъ. — каковы, напр., изслѣдованія: *Филите Младича* (Psychologie, Грз. 1864). *Ульрихи*, протоіер. - проф. *Голубинскаго*, архим. *Феофана Давенста* (см. Сборникъ изъ лекцій профессоромъ Кіевской духовной Академіи, Кіевъ, 1869).—указываютъ въ самой субстанціи человека пѣчто *божественно-сверхъестественное и божіе подобное* (душа человека или, точнѣе, его духъ опредѣляется, какъ „образъ Божій“, какъ „живая связь твари съ Творцомъ“ и т. д.) и, потому, не имѣютъ нужды призывать, для объясненія религіи и религіозной вѣры, какой-либо особенной, специфически-религіозной *органъ*. Напротивъ, мыслителямъ, понимающимъ душевную субстанцію въ смыслѣ непосредствующаго опредѣленія („принципъ единства во множествѣ психическихъ явленій“ и т. д.), вынуждены, для объясненія религіозной жизни, призывать *особый органъ*, чрезъ который въ существенно-нерелигіозную субстанцію входило бы *новое*, какъ бы придаточное начало жизни религіозной. Этими, между прочимъ, объясняется особенно настойчивое указаніе на этотъ „особый органъ“ именно въ послѣднее время: имъ, внимъ указавшемъ, дѣлалась какъ бы поправка къ очевидно-одностороннему пониманію души человека въ новѣйшей эмпирической психологіи (уравнивающей человека съ животными). Нужна, однако, не эта, искусственно-измышленная добавка къ душѣ человека,—сомнительная и бесплодная уже вслѣдствіе самой своей искусственности, — но радикальное преобразование самаго понятія о субстанціи въ смыслѣ *исчерпывающаго* отличія души человека отъ души животныхъ свойствомъ ея существеннаго богоподобія. Тогда ученіе объ „особомъ органѣ“,—довольно популярное въ настоящее время у пѣкоторыхъ теологизирующихъ психологовъ (см. *Alphonse Gilardin: 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 излишествомъ*. — Въ дополненіе къ соображеніямъ, высказан-

существенно и всецѣло. Бытіе Божіе, по смыслу сдѣланныхъ нами разъясненій, есть всеобщій и общечевидный, 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 довѣріемъ принимаемъ благой законъ нашей жизни и чрезъ то «вкушаемъ» сладость жизни по вѣрѣ, *или* же, напротивъ, мучаемся по истинѣ адскимъ мукамъ 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 ее 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-

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

„Есть“—пишетъ почтенный профессоръ—„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 изъяснить 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 каждымъ 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,

А. П. ВЕДЕЦКІЙ.

7

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

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

опредѣленную конечно самимъ Богомъ, т.-е. дѣйствіе Божіе на духъ человека можетъ быть только необычнымъ, чрезвычайнымъ, потому и называется такое дѣйствіе *откровеніемъ*: какъ дѣйствіе свободное, оно можетъ состоять лишь въ сообщеніи человеку воли Божіей. Откровеніе не можетъ имѣть цѣлью сообщеніе человеку знанiя: оно имѣетъ всегда цѣль болѣе широкую, объемлющую всю духовную жизнь человека: почему истины, сообщаемыя чрезъ откровеніе въ собственномъ смыслѣ, по справедливости называются *спасительными*; ихъ отличие отъ всякихъ иныхъ истинъ состоитъ въ томъ, что онѣ оказываютъ дѣйствіе, если только усвоются должнымъ образомъ, на всю нравственную жизнь человека, преобразуя оную и направляя къ высшимъ цѣлямъ ея предвѣщеннымъ. Между тѣмъ, говоря объ усовершеніи, мы можемъ разумѣть въ настоящемъ случаѣ не чрезвычайный способъ сообщенiя человеку необходимыхъ для него истинъ, а обычный и везданшій, въсѣмъ людямъ болѣе или менѣе свойственный образъ дѣйствіеванiя нашего ума. Только наичетическое понятіе о Богѣ, какъ всеобщей сущности, все собою объемлющей, приводитъ неизменно къ тому предствленiю, что дѣйствіе на насъ существа Божiя непрерывно и необходимо...

Къ вопросу о взаимоотношенiи въ рел. вѣрѣ началъ Божескаго и человѣческаго могутъ быть еще отмѣчены:

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 подробности въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго миропониманiя*, выпускъ 1-й, стр. 242 и слѣд. («Методологія философской психологіи»).

онъ непрестанно убѣждается опытомъ, субстанціальныя свойства его души не суть ничто самоисточное, достигнутое изначала, абсолютное, но лишь нечто непрестанно ставимое и достигаемое, въ большей или меньшей полнотѣ и силѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въдѣтъ 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 религиознаго 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 потенциально дано въ немъ изначала: истину, добро и кра-

¹³ „Картезиецъ“, писалъ покойный Вл. С. Соловьевъ въ своей статьѣ: *Формы разумности и разумъ истины*. „И до пылъ обычно забываетъ все о душѣ, за о душѣ. Есть ли эта забота истинно философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣеть 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 мыслью самой истинѣ, вотъ единственно вѣрный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: въдѣ оно зависеть отъ истины и ни отъ чего болѣе“ (*Вопросы Фил. и Пс.*, кн. 50, стр. 898). Прекрасныя слова!—Сообразно съ этимъ пониманіемъ души, какъ *дѣятельной силы, имѣющей свое утвержденіе въ Божѣ*, должно быть, при ближайшемъ раскрытіи, видоизмѣнено и понятіе о субстанціальности души. Впрочемъ справедливо, поэтому, почтенный Н. И. Герасимовъ, въ своей книгѣ: „Философія души“ (М. 1897), настаиваетъ на томъ, что, въ отличіе отъ субстанціи абсолютной, какъ начала „самонестичнаго, самопричиннаго и свободнаго въ себѣ“, субстанціи нашей души „необходимо предстаетъ сущію вышнимъ опредѣленіемъ, являясь ничѣмъ 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 успіе 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 успію со стороны «дурной дѣйствительности»: вотъ три *фактора*, которыми создается жизнь естественнаго человека, три *корня* или *три основы*, которыми держится и живетъ естественное религиозное сознание. Сообразно этой, такъ сказать, трехосновности духовной жизни естественнаго человека 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 желаемъ 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 троектому опредѣленію или тремъ сторонамъ нашего эмпирическаго существованія. Человекъ есть, во-первыхъ, теоретическое сознаніе, микрокосмъ, отражающій въ себѣ (въ формѣ идеи или логическихъ эквивалентовъ) великій дѣйствительный міръ; во-вторыхъ, онъ есть дѣятельный агентъ въ этомъ мірѣ; въ третьихъ, наконецъ, — судія или цѣнитель всего существующаго и совершающагося. Сообразно этому и *законъ безконечнаго* опредѣляется предъ нами въ трехъ главныхъ категоріальныхъ требованіяхъ: 1) отражай въ своемъ сознаніи дѣйствительность полноты—такъ какъ она есть (критерій истины); 2) будь въ своей жизни и дѣятельности совершеннымъ и направляй все ко благу (правственный законъ); 3) устрой прежде всего свою жизнь, а чрезъ свою и жизнь міра, возможно гармоничнѣе (законъ красоты). Здѣсь предъ нами мѣсторожденіе идей и идеальныхъ началъ, опредѣляющихъ жизнь человека, какъ имѣно человека, озаряющихъ его мысль высшимъ свѣтомъ: идей религиозныхъ, мистико-филосо-

для *человѣка* и безконечность духовнаго совершенства, превышающая 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 inconscissum*,—тотъ неустранимый элементъ, который всегда привлекаетъ къ себѣ наше вниманіе, тотъ *punctum pruriens*, который не даетъ намъ успокоиться на чистомъ религіозномъ отрицаніи.

2. *Законъ свободы*. По силѣ перваго закона, *человѣкъ 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 сопровождающийся необходимо-принудительнымъ характеромъ, моментъ вѣры, *человѣкъ* можетъ путемъ непрерывныхъ усилій, настолько подавить его проявленія, придать ему такую блѣдную, безцвѣтную и безсилную въ конкретной жизни форму, что онъ испадетъ на ступень психическихъ величинъ, въ нашей дѣйствительной жизни почти безразличныхъ и совсѣмъ «не подлежащихъ расчисленію». Мало этого: *человѣкъ* можетъ привлечь всѣ живые и шатательные элементы конкретно-сознательной жизни къ началамъ—идеямъ, рѣшеніямъ воли и эмоціямъ—виѣ-религіознымъ, которыя пріобрѣтутъ тогда почти исключительную власть надъ его сознаніемъ и жизнью. Словомъ, *человѣкъ свободенъ перемѣстить центръ своей жизни*, придать ей направленіе религіозное или вѣрелигіозное и даже, наконецъ, антирелигіозное.

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

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

ствуется его собственному нравственному устройению. Явление обратное, то-есть не пониженіе религiи до себя, но подъемъ самаго челоуѣка 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 челоуѣка со стороны Божества.

Только что формулированныя нами *законы* опредѣляютъ, прежде всего, жизнь *индивидуальнаго* религiознаго сознанія. Но, осложняясь моментами соціологическимъ и историческимъ, они переходятъ за предѣлы индивидуально-религiозной жизни и входятъ въ составъ болѣе сложныхъ законовъ, опредѣляющихъ уже не индивидуальную, но коллективно-религiозную жизнь челоуѣчества. Однако, такое расширеніе смысла изложенныхъ законовъ уже переводитъ насъ въ область вопросовъ о законномѣрности соціологической и исторической, о чемъ рѣчь дальше.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Закономѣрность мифологическаго процесса (религія и мифология) ¹.

I.

Господствующія гипотезы.

Религіозному сознанию христіанина истина предстоить въ опредѣленной и раскрытой формѣ вѣрученія, то-есть въ формѣ божіе или менѣе постижимой *мысли*. Но въ сознаниі языческаго или язычествующаго, то-есть или еще не поднявшагося до христіанства или отпавшаго 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 сознания). Но именно то самое, что онъ никогда не удовлетворяется тѣми формами, въ которыя все снова и снова облачаетъ это свое стремленіе, доказываетъ, что даже и онъ ими *вспоминаетъ* не удовлетворяется, что и для него онѣ въ большей или меньшей степени — неистинны. Эти-то неистинныя, «баснословныя» представленія и сказанія о Божествѣ и суть то, что принято называть *мифами* (мифъ—басня).

Ясно, что мифология *не есть* ни сама религіозная вѣра, ни ея источникъ или корень. Она не есть самая вѣра хотя бы и въ языческаго сознаниі: ибо необходимо, конечно, отличать неистинную оболочку психическаго факта (вѣры) отъ его истиннаго зерна. Мифология 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 мнѣѣ, вѣра, по крайней мѣрѣ въ формѣ религиознаго стремленія, очевидно, должна предвѣрять его ².

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

Вотъ въ чемъ заключается вопросъ о происхожденіи мнѣѣвъ, 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 Лобека, въ своемъ классическомъ трудѣ ³, выступилъ противъ *аллегорическаго* толкованія мнѣѣвъ, въ нихъ перестали уже видѣть искусственную, *преднамеренно-неистинную* оболочку ученія: религиозныхъ (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, вносимыя въ толкованіе мнѣѣвъ крайнюю искусственность и произволь, уступаютъ теперь мѣсто другимъ, болѣе простымъ и естественнымъ гипотезамъ. Однако, какъ это часто наблюдается въ исторіи науки, новыя гипотезы происхожденія мнѣѣвъ лишь мало-по-малу освобождались отъ старыхъ традицій, волюнѣ 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, влѣдствіе чего они, хотя и стремятся къ «естественному» объясненію, но часто невольно спускаются на уровень прежнихъ, искусственныхъ и произвольныхъ, гипотезъ.

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

² Принципиальное различіе между религиозною вѣрой и мнѣѣмъ, какъ *отчужденнымъ* содержаніемъ и его *преодоленною*, болѣе или менѣе истинною, формой, съ особенною ясностію указалъ Штейнгалъ 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.

³ Lobeck: *Aglaophantus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. 1829.

ній и взглядовъ на мнѣе и мнѳологическій процессъ, всего чаще представляющихъ самое некритическое смѣшеніе существенно-разнородныхъ элементовъ. Однако, если мы ихъ разложимъ, съ цѣлію 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 мнѳа двойной источникъ: семейную (родовую, національную, наконецъ общепсторическую) традицію, съ одной стороны, и — сновидѣнія, съ другой. Традиція, хранимая ею воспомнанія, суть, такъ сказать, вещество, изъ котораго творитъ мнѳообразующая фантазія, а образы сновидѣній суть мнѳообразующій (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 воспомнаніи тотъ или другой характерный эпитетъ, отмѣчавшій его индивидуальное свойство, то этотъ эпитетъ, въ свою очередь, самъ велъ къ расширенію первоначального 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 человѣчества, 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 происхожденіе¹.

¹ Спенсеръ. *Основанія социологіи*.

Такова первая из господствующих въ настоящее время гипотезъ происхожденія мнѣа. Не касаясь ея недостатковъ, имѣющихъ специальный характеръ ⁵, 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 отвергнутого въ настоящее время (по крайней мѣрѣ, въ принципѣ) аллегорическаго толкованія мнѣовъ. Чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, опирающаяся на сонныя грезы фантазія, какъ объяснительный принципъ, лучше преднамѣреннаго закрытія «истины» оболочкой мнѣа въ объясненіяхъ аллегористовъ? Пусть тамъ (у аллегористовъ) преднамѣренность, а здѣсь бессознательность и слѣпота («естественность»). Но отсутствіе закономѣрности,—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 мнѣо 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 урожаевъ, *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 усвоило этому лицу свои дѣйствія, какъ человѣку или существу челоѣкообразному. Такъ зарождались «баснословныя сказанія» (мнѣа) о вещахъ и процессахъ природы. На извѣстной ступени развитія и въ извѣстномъ смыслѣ, *каждое слово есть мнѣо*, и вса вообще *мнѣологія*, съ этой точки зрѣнія, *есть* не что иное какъ *диалектъ, устарѣвшая форма языка*. Разъ сложившись, конкретный, и пла-

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

стичный, переполненный олицетвлениями и метафорами, первобытный язык оказывал затѣмъ роковое *обратное воздѣйствіе* на мысль и всю вообще духовную жизнь народа, налагая на нее ту же печать образности и олицетвореній. Мнѣзъ, въ сущности, есть не что иное какъ «темная тѣнь отбрасываемая языкомъ» на мысль и другія сферы духовной дѣятельности. Падая, въ частности, въ область религіозныхъ 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 отдѣльных образовъ, далеко не одинаково пригодныхъ для воплощенія этой идеи. Въ этомъ-то «лучепреломленіи языка» знаменитый санскритологъ и видитъ разрѣшеніе «старой загадки», извѣстной подъ именемъ мнѣологій, единственно истинное, «дѣйствительное» разрѣшеніе ⁶.

⁶ Max Müller: *Ueber die Philosophie der Mythologie* и др. Связному изложенію взглядовъ Макса Мюллера на занимающій насъ вопросъ, съ указаніемъ литературы, вамъ посвящена специальная монографія: *Къ вопросу о происхожденіи религіи, изложеніе и разборъ теоріи Макса Мюллера* (Въра 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 Georg'a Runze: *Sprache und Religion*. Berlin, 1889 (особенно вторую главу, гдѣ приняты во вниманіе и возраженія Максу Мюллеру со стороны Шмидта).— Съ Максимомъ Мюллеромъ, во взглядѣ на мнѣзъ сходитъ нашъ извѣстный *Аванасевъ* („Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу“, тт. I—III). Но оба вмѣстѣ они встрѣтили основательнаго противника въ *Котляревскомъ*: „Сочиненія“, т. II, Сиб. 1889 (Сборникъ Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ, т. XLVIII), стр. 256 и слѣд. „Аванасевъ“, — пишетъ Котляревскій, — „сходитъ съ М. Мюллеромъ, по мысли котораго вся мнѣология есть только слѣдствіе болѣзни языка“ (271), а именно Аванасевъ полагаетъ, что „слово человѣческое было единственнымъ источникомъ мнѣческихъ представленій: пока оно сохранило свое живое, коренное значеніе, мнѣовъ 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 мнѣческихъ 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 вѣрованіемъ“ (272). Если источникъ мнѣологій—порча языка, то „мнѣзъ будетъ 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 мѣла 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, мѣлъ) 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, религиозная идея вообще искала для себя мѣтологической оболочки? Вотъ центръ тяжести въ вопросѣ. Начинать же съ оболочки, а не съ зерна, значитъ извращать «естественный» порядокъ объясненія. Такимъ образомъ гипотеза Макса Мюллера, объясняя нѣчто на поверхности мѣла, такъ сказать, на его периферіи, не затрагиваетъ, однако, его сокровенной глубины.

Наконецъ, третья гипотеза связана съ именемъ *Тейлора* и извѣстна подъ именемъ гипотезы «*анимизма*»¹. По смыслу этой гипотезы, мѣлъ отвѣчаетъ прежде всего на чисто-теоретическіе вопросы: *какъ и почему*, и отвѣчаетъ *на основаніи аналогіи* внѣшнихъ процессовъ съ нашими внутренними. Мѣтологъ предполагаетъ, что въ вещахъ живутъ такіе же души какъ и въ вѣсь самихъ (духи добрые и злые, гены, гномы, эльфы и т. д.). Въ дальнѣйшемъ процессѣ происходитъ простое суммирование этихъ примитивныхъ анимистическихъ мѣловъ, какъ бы концентраціи духов-

ловѣкъ по мѣрѣ опыта жизни утрачивалъ прежній разумный взглядъ на природу“ (274)? Расположенность къ созданію мѣловъ „несколько была присуща нравственной природѣ младенствующаго человечества“ (274). Сверхъ этого, „сколько существуетъ въ языкѣ метафоръ и синонимовъ, которые не даютъ повода къ созданію мѣловъ“ (275). Это потому, что они основываются не на прирожденномъ религиозно-мѣловомъ, а на поэтическомъ міровоззрѣніи. *Языкъ „оказалъ вліяніе на мѣлы, такъ сказать, вторично образованія, когда грубое толкованіе древнихъ выраженій произвело массу баснословныхъ повѣствованій“* (270).

¹ *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 функціи или родовыя понятія, предположенныя, въ силу той же аналогіи съ нами самими, для управленія спеціальными порядками явленій, группами сходныхъ функцій,—какъ въ механизмѣ природы, такъ и въ жизни человѣка. Наконецъ, божества политеизма, путемъ той же «естественной» суммаціи, 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 вѣдъ 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 теологизирующіе философы, все 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 формѣ⁸.

⁸ Такъ, напримеръ, извѣстный *Прессанс*, въ своихъ *Началахъ* (у насъ подъ руками нѣмецкій авторизованный переводъ, 1884 г.), говоритъ (стр. 411), что первобытный анимизмъ «таитъ въ себѣ *предоцужденіе спиритуализма*», служить проявленіемъ *„духовнаго инстинкта*, заставляющаго человѣка вѣрить что, кромѣ вѣшняго міра, есть другой, духовный міръ, который поситъ и проникаетъ міръ вѣшній, что каждое существо имѣетъ свою идеальную сторону». Это, по выраженію того же мыслителя, есть своеобразный «элементарный платонизм». Первоначальное значеніе въ мнооологическомъ процессѣ представленій о нашемъ собственномъ „я“ разлѣчено въ поучительной книгѣ Гугава 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 своимъ «суммаціямъ»,—касается, подобно гипотезѣ Макса Мюллера, болѣе периферіи, чѣмъ существа мнѳологическаго процесса.

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

ваемому нами тезису даетъ *Полонскій* въ своемъ, довольно большомъ, стихотвореніи: „Фантазія“. Онъ только рисуетъ въ немъ, какъ первобытный чловѣкъ, руководимый творящею фантазіею, „глазами силу мѣрить неодолимую, чему-то смутно вѣрить“, за что не осудилъ его и самъ Богъ:

И Богъ откликнулся на гласъ, Его зовущій.
— Оставь Фантазію творить нѣмъ образъ Мой:—
Пусть камень говоритъ нѣмъ сердцу какъ живой.—
Фантазія Мой даръ... Не Мы не осудимъ...
Все, что творить она,—она творить по людямъ
Пли по мѣрѣ нѣмъ ребяческихъ умовъ:
Нѣмъ мысль въ зародкѣхъ,—у нѣмъ немного словъ...

* Къ перечисленнымъ нами гипотезамъ можно было бы прибавить иногда пользовавшуюся широкимъ распространеніемъ *натуралстическую гипотезу*. Но, во-первыхъ, это не столько *объяснительная* гипотеза, сколько обобщенный матеріалъ, постановка задачи и точка отравленія для другихъ, въ собственномъ смыслѣ объяснительныхъ гипотезъ. Мнѳ.—говоритъ натуралистическая гипотеза.—есть поклоненіе природѣ (непосредственно, въ ея стихійной мощи, или духовнымъ началамъ въ ней). Но вѣдь задача именно въ томъ и состоитъ, чтобъ объяснить *какъ* и *почему* чловѣкъ олицетворилъ и обоже- ствилъ природу, *какъ* создалъ, въ примѣненіи къ ней, религіозный мнѳъ. На эти-то именно вопросы и отвѣчать гипотеза перечисленная нами, но по натуралистической. Во-вторыхъ, если даже мы и примемъ эту постановку обобщенныхъ фактовъ и постановку задачи за объяснительную гипотезу, то мы ея все же не удовлетворимъ: ибо искусственность ея слишкомъ очевидна. Въ самомъ дѣлѣ, гипотеза хочетъ понять и разъяснить весь мнѳологическій процессъ посредствомъ сведенія *всѣмъ* и *всѣмъ* мнѳомъ къ *пату- ральной основѣ* или.—какъ дѣлать ея разнопородности (гипотезы: *солнечная, теллурическая, грозовая, луннолуническая* и т. д.).—своди все мнѳы 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 мнѳологовъ-натуралистовъ покойный *Вл. С. Со- ловьевъ* въ своей глубокомысленной статьѣ: *Первобытное дичество, его живые*

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

и мертвые остатки („Русское Обзорѣе“, 1890, августъ, стр. 623): „Главная бѣда этой школы, въ ея псевдо-критическихъ изысканіяхъ, состоитъ въ крайней и неизбежной безсодержательности природныхъ мѣовъ, позволяющей принимать 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... Наилучшимъ средствомъ противъ нихъ (мѣологовъ-натуралистовъ) остается до сихъ поръ, по моему мнѣнію, книжка епископа Уэтли, блестящимъ и неопровержимымъ образомъ показавшаго все черты солнечнаго бога въ знаменитомъ мѣическомъ героѣ, называющемся Наполеонъ I,—какъ онъ поднимается въ своей славѣ съ Востока (египетская экзекенция), какъ окруженный своими двѣнадцатыми 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 мѣовъ способно приводить къ совершенно неожиданнымъ, чтобы не сказать великимъ, результатамъ. И вотъ почему, хотя объясненіе мѣовъ въ смыслѣ натуралистической гипотезы держится въ наукѣ и доселѣ (ср. *Введеніе въ мѣологию Одиссея*, 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 — *рѣшить одно изъ элементовъ* цѣльной теоріи мѣа, объясняющаго тѣ или другіе отдѣльные моменты сложнаго мѣологическаго процесса, лишь нѣкоторыя группы мѣовъ. Въ этомъ смыслѣ и намъ придется даже обращаться къ „натуралистической“ гипотезѣ.

¹⁰ Тенденція къ объединенію различныхъ методовъ толкованія мѣовъ несомнѣнно замѣчается теперь въ наукѣ. Въ этомъ отношеніи очень характеренъ разрывъ мнѣній между учеными въ *Revue de l'histoire des religions*, т. XXXIII pp. 121 — 123, по поводу французскаго перевода книги *Lamy* (A. *Lamy: Mythes, cultes et religion*, trad. par Marillier). Здѣсь нѣтъ мѣологовъ распределяются на *два* школы: *антропологическую* и *натуралистическую* и между ними, въ свою очередь, отнекиваются пункты сѣриковсвенія и примиренія. A leur principe *a priori* et quelque peu mystique de l'unité de l'esprit humain, nous,—имѣетъ представитель натуралистической школы,—continuons 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 mammit-fère, 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 тоиъ примиреніи, 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 sensitives. 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 мисологовъ различныхъ отбѣлковъ проишкуть тою же примирительною тенденціею. Въ своей указанной нами уже выше статьѣ: *Первобытное измѣщеніе, его живые и мертвые остатки* онъ, между прочимъ, пишетъ: „Дилемма: анимизмъ или натурализмъ должна упраздниться болѣе соответствующею первобытному религиозному сознанію идеей *смутнаго пандемонизма*“ (авг., стр. 629). Разсмотрѣвъ далѣе религіи *Манчжуровъ*, *Юпарей* и *Алхадійцевъ*. Соловьевъ продолжаетъ (октябрь, стр. 515): „Разсмотрѣнные нами образчики первобытной религіи у Манчжуровъ, Юпарей и Алхадійцевъ при всеиъ различіи въ чертахъ національнаго характера представляютъ одау и ту же религиозную сущность. Со стороны предмета вѣры эта религія есть *смутный пандемонизмъ* одинаково далекій отъ повѣрныхъ представленій, какъ „натурализмъ“ такъ и „анимизмъ“. Ни культа боговъ природы какъ *таковыиъ*, ни культа души умершихъ какъ *таковыиъ* мы здѣсь не найдемъ. Боги Манчжуровъ, Юпарей и Алхадійцевъ суть стихійные духи, неразрѣдно сливающіеся съ покойниками въ одну сторону и съ небесными свѣтилами 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 объяснительнаго принципа.

Не можетъ быть, конечно, сомнѣнiя въ томъ, что мнѳологическiй процессъ есть *процессъ творческiй*. Въ самомъ дѣлѣ, въ формѣ мнѳа религиозное сознание ставитъ предъ собою то, чего въ дѣйствительности нѣтъ (нѣчто не-реальное), но что, по своему влiянiю, по своей власти надъ его мыслью и жизнью, имѣетъ безмѣрно большее значенiе, 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 значенiи и смыслѣ, для сознаниа виѣррелигиознаго.

Но если такъ, если мнѳологическiй процессъ, по своему родовому признаку, есть процессъ творческiй, то ясно, что его разгадка должна лежать тамъ же, гдѣ мы ищемъ объясненiя 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-творческiй процессъ представляютъ много неразъясненнаго,—много такого, что, вѣроятно, навсегда останется *не опомъ* разъясненнымъ. Причина этого заключается въ томъ, что на половину, а можетъ быть и въ болѣеишей своей части, онъ, какъ говорятъ психологи, протекаетъ въ «досознательной (безсознательной) сферѣ». Сюда прежде всего поступаютъ, какъ бы поглощаемыя исключительною воспримчивостью художника, впечатлѣнiя. Здѣсь «кипятъ первообразы и трепещутъ творческiя силы». Здѣсь совершаются тѣ ритмическiя движенiя вступившихъ какъ бы въ химическое сочетанiе элементовъ и слѣдовъ предше-

Шапен у Манчжуровъ, Имбела у Ловарей и Эа (Оаннест) у Аккадiйцевъ—рыбообразный водяной богъ и вмѣстѣ съ тѣмъ первый родоначальникъ всенныхъ культуры. *Стигiйному пандемонизму религиознаго мировоззрѣнiя соответствуетъ такъ-называемое шаманство* въ области религиознаго культа".—Мы, съ своей стороны, думаемъ, что *аттикс*е сближенiе различныхъ мнѳологическихъ школъ не достигаетъ цѣли и, потому, пытаемся (далѣе въ текстѣ) найти *внутреннiй принципъ* объясненiя, въ признанiи котораго могли бы сойтисъ различныя школы мнѳологовъ.

ствующей сознательной жизни, которая, как разбушевавшееся море о морской берегъ, ударяють о «порогъ сознанія» художника, волнують и тѣснятъ его душу, ищутъ своего выхода, своего проявленія въ формѣ творческихъ созданій и чувствуются имъ какъ нѣчто сверхъличное, 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 гениа.

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, эмоцій 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 *гиперпросекціей*, то-есть болѣзненно-повышенною внимательностію къ нѣвѣстной группѣ впечатлѣній при игнорированіи другихъ), и особенно—со страстью. Извѣстно, что страсть, оста-

¹¹

Ср. у Пушкина:

И пробуждается поэзія во мнѣ:
Душа стеснилась лирическими волненіемъ,
Трепетъ и журить, и шепчетъ, какъ во снѣ,
Палитъ, искоса, свободнымъ проявленіемъ...

Или у А. К. Толстого:

Какъ горней буре приближенъе,
Какъ патвекъ пѣвничаея вода,
Теперь въ груди моей речеть
Святая сила одиозности...

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) *прогрессиваніе* 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 толкованіи процесса.

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

Законъ *прогрессирующей подстановки* оправдывается во всѣхъ сферахъ художественнаго творчества, но въ нѣкоторыхъ опъ выпадаетъ 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 *настроеніе*, 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 шумяція 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 спеціальная 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 спеціальныхъ изслѣдованій переходитъ уже и въ изящную литературу¹³. Испо, 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 *Сильной музыкантъ* Короленко, разсужденія символиствъ и декадентовъ о „голосѣ молочнаго цвѣта“, „пѣсняхъ, разматывающихся о видѣ клуба яркихъ летъ“, и т. д., — разсужденія, которыми нестрять, впрочемъ, произведенія отнюдь не однихъ декадентовъ.

¹⁴ Бѣльшая часть объема этой (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 «фантазия»: *Призраки*. Авторъ рассказываетъ какъ онъ, въ какомъ-то полудремотномъ-полубодственномъ состояніи, какъ бы въ психопатологическомъ трансѣ, летаетъ надъ міромъ, носимый призракомъ (Элиась). 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 «фантазій» свое яркое, такъ-сказать *графическое* (пріуроченное къ извѣстнымъ страданіямъ и мѣстностямъ земного шара) изображеніе. Законъ постановки здѣсь выступаетъ предъ нами въ весьма наглядной, какъ бы осязательной, формѣ.

Въ драмахъ Шекспира ихъ читатели 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 минно-неестественныхъ или, точнѣе, сверхъ-естественныхъ явленій: они суть не что иное какъ наглядное, воззрительное выраженіе тѣхъ движениій 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? Книжкаль—
И рукояткою ко мнѣ... Возьму!
Ты не даешься и не исчезаешь—
Такъ ты неуловимъ? Такъ ты недоступенъ
Однимъ глазамъ, видѣнье роковое?
Книжкаль—мечта, дитя воображенья,
Горячки жгущей угнетенный мозгъ.
Но нѣтъ: ты здѣсь; твой образъ ослѣпаетъ
Не меньше этого въ моей рукѣ.
Ты въ путь задуманный меня ведешь:

Такой клинок хотѣлъ употребить я.
Мой глазъ безумствуетъ, или опъ скорѣе
Всѣхъ прочихъ чувствъ. Ты здѣсь еще!
Вотъ капли крови па твоёмъ клинкѣ.
Ихъ прежде не было. Нѣтъ, это призраки:
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 последнемъ 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 *Сумеркасъ боговъ*),—полно движенія, жизни и мысли, все говоритъ ему и съ нимъ:

Изъ старой заброшенной сказки
Мнѣ кто-то все машетъ рукой:
Тамъ игры и пѣсни, и пляски,
Волшебный тамъ край дорогой.
Тамъ ронцы ведутъ разговоры,
Для пѣнья и вѣжды тамъ свои,
Для тапцевъ, пропикнувъ сквозь горы,
Журчатъ выбѣгаютъ ручьи.
И сколько наивовъ тамъ дивныхъ
Какихъ и не слыхивалъ ты... и т. д.

Такъ говоритъ воспримчивой душѣ поэта лѣсъ «изъ старой заброшенной сказки». Море нашептываетъ ему нныя рѣчи:

Нештово буря бушуетъ,
И бьетъ она волны,
И волны, вздымаясь и бѣшено пѣная,
Восходить одна на другую,—
И будто живыя гуляютъ
Вѣвня горы воды.
Мой зовъ замираетъ въ бушующемъ голосѣ бурн
И въ шумѣ сердитаго вѣтра:
Реветь опъ и свистеть, и воесть, и стонеть,
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 разьясняемаго нами закона прогрессирующей подстановки.

Возвращаясь теперь къ нашему спеціальному вопросу о происхожденіи мнѳовъ, мы должны выразить свою мысль такъ: если мнѳы, 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 разьяснить этотъ общій законъ въ прижненіи къ спеціальной сферѣ творчества религіознаго.

III.

Разьясненіе принципа.

Итакъ, сущность мнѳологическаго процесса заключается въ томъ что, повинаясь закону *прогрессирующей подстановки*, мнѳотеоріящая 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 обьясняется и разнообразіе мнѳовъ, 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 большою силой и властью: во-первыхъ, отъ субъективнаго различія мнѳослагателей 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. Въдъ каждый художникъ видитъ вещи по-своему. Каждый удерживаетъ изъ воспринятыхъ впечатлѣній и слагаетъ «въ досознательную сферу» лишь тѣ,—которые имѣютъ средство 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 павоса страсти. Аполлонъ такъ часто требуетъ генія «къ священной жертвѣ» что у него остается сравнительно мало времени (если только оно вообще остается) для погруженія «въ заботы суетнаго свѣта». Но и здѣсь, въ пошлой обстановкѣ «суетнаго свѣта», геніи являются исключеніями: даже въ ихъ увлеченіяхъ свѣтится величіе души, живущее рядомъ съ безхитростною простотой и доврчивостію 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 поучительной книгѣ Türk'a; *Der geistige Mensch*. Berlin. 1898. Этотъ тезисъ не есть, впрочемъ, исключительная принадлежность книги Тюрка. Онъ вообще довольно распространенъ и, между прочимъ, заложенъ въ основу эстетическихъ взглядовъ Шюенгауера.

гой,—вот почему, говоримъ, гении по преимуществу объективны. И вотъ на чемъ, далѣе, покоится ихъ общечеловѣческое значеніе. Гамлетъ Шекспира общечеловѣченъ, потому что каждый человѣкъ, къ какой бы эпохѣ и національности онъ ни принадлежалъ, найдетъ въ немъ нѣчто созвучное и сродное¹⁶. Общечеловѣченъ и Фаустъ Гёте¹⁷. На порогахъ къ общечеловѣчности стоятъ (если не въ собственномъ смыслѣ общечеловѣчны) и наши разновидности Пушкинскихъ Онгина («лишніе люди» разныхъ отгѣнковъ, 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 энергій», создаютъ, такъ-сказать, *гудожественныя формулы* (обобщенія, типы, образы) *имѣющія общечеловѣческое значеніе*,—«своего рода очаги умственного свѣ-

¹⁶ „Вчера ночью“,—пишетъ Генрихъ Сенкевичъ,—„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 аналогій съ собой, сколько въ этой драмѣ, основанной на грубой и кровавой легендѣ Голлиншеда?.. Гамлетъ—*это чело-вѣческій 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 перечувствовать все непозы составляющіе достояніе девятнадцатаго,—для меня останется вѣчною загадкой, несмотря на всю обширность литературы о Гамлетѣ“. *Бѣль домана*, стр. 225 (по изд. Лаврова, М. 1896 г.).

¹⁷ „И только что перечелъ Фауста“,—пишетъ Аміль.—„Увы! каждый годъ я бываю вновь охваченъ этою безпокойною жизнью и этою темною личностью. Это именно та тоска къ которой меня влечетъ. и я встрѣчаю въ этой повѣсти все больше и больше словъ, поражающихъ меня прямо въ сердце. *Безсмертный, злоторный, проклятый титъ!* Призракъ моей совѣсти, привидѣніе моего мученія, изображеніе непрерывной борьбы которая не нашла своей нищи, своего мира, своей вѣры,—не есть ли ты примѣръ жизни пожирающей себя, потому что не встрѣтила своего Бога, и которая въ своемъ бужданіи черезъ міры несетъ съ собою, какъ комета, неугасимый пожаръ желаній и казнь неизлѣчимаго разочарованія? И я тоже приведенъ къ великому и чувствую себя охваченнымъ тоской но неизвѣстному, измученнымъ каждой безпопечнаго, уничтоженнымъ предъ невыразимымъ я содрогаюсь на краю великой пустоты своего внутренняго существа. И тоже иногда ощущаю эти глухія бѣшенства жизни, эти отчаянные порывы къ счастью, но чаще всего полное изнеможеніе и молчаливую безнадежность...“ *Изъ дневника Амї-ел.* 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, имѣющіе или могущіе имѣть значеніе общечеловѣческое»¹⁴.

Отсюда, отъ гениальныхъ проявленій художественной объективности, идетъ, въ нисходящемъ порядкѣ, цѣлый рядъ произведеній болѣе или менѣе ей чуждыхъ, болѣе или менѣе окрашенныхъ субъективными налетами,—памфренными подгасовками тенденціозности или безсознательными искаженіями недомыслия и невнимательности. Подобно тому какъ гениальность художниковъ служить для нихъ нравственно-воспитательнымъ началомъ, уже просто 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 черныя 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 созданій 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, акаѳи-

¹⁴ Профессоръ Овсянко-Куликовскій: *А. С. Пушкинъ, какъ художественный гений* (Жизнь 1899, май, стр. 7).

сты и проч.), поставленного подъ определенное высшее руководство Откровенной Истины, мы находимъ какъ бы одну непрерывную и, въ сущности, неизмѣнную струю вдохновенно-творческой мысли, облакающей идеи въ свойственные имъ образы и, поэтому, имѣющей въ собственномъ смыслѣ общечеловѣческое или *вселенское* значеніе. Но человѣкъ стоящій виѣ этого руководства, предоставившій самому себѣ («естественный»), по своей жизни не способенъ къ такому чистому и безкорыстному постиженію религіозной идеи, а слѣдовательно и ея *воплнть объективному* возсозданію. По закону средства,—одному изъ основныхъ законовъ всей духовной жизни человѣка вообще¹⁹,—религіозное сознаніе въ своемъ творчествѣ стремится переносить на Божество именно тѣ свойства, определенія и образы какіе ближе, средиѣ ему самому, и въ какихъ, поэтому, ему *хотѣлось бы* представлять и чтить свое Божество. И вотъ почему здѣсь такое разнообразіе. Вотъ почему творчество стоящее виѣ высшаго, сверхъестественнаго руководства, творчество, мифологическое или мифологизирующее, всегда и неизбежно 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 оцннкѣ совершенства*: несовершенное онъ переноситъ на Божество со слѣпою увѣренностью въ его совершенствѣ.

Такимъ образомъ *формальная закономерность* мифологическаго процесса, определяемая закономъ подстановки, нарушается *произволомъ прихотливаго настроенія* мифослагателя. Эти нарушенія закономерности становятся, съ другой стороны, еще болѣе частыми вслѣдствіе *свободы* мифослагателя *въ выборѣ 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 матерьялъ, въ которомъ часто предобразованы уже и самыя формы,—подобно тому какъ, по преданію, въ тѣхъ глы-

¹⁹ См. выше, стр.

бахъ мрамора которыя выбирали 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, «миѳологиченъ», а слѣдовательно миѳологичны и заключенныя въ словесной оболочкѣ образы. Эта ихъ, такъ-сказать, природная миѳологичность увеличивается далѣе отъ передачи. Такимъ путемъ,—опять-таки по закону подстановки,—намеки и даже полунамеки нерѣдко переходятъ въ цѣлыя развитія сказанія, которыя затѣмъ закрѣпляются традиціей и, по законамъ ассоціаціи, вызываютъ новые миѳологическіе образы. Обычныя ошибки человѣческой мысли, о которыхъ говоритъ логика, какъ-то: несправильныя воспріятія, поспѣшныя обобщенія и т. д., играютъ здѣсь также немаловажную роль. При такихъ условіяхъ слѣдуетъ, конечно, удивляться не тому что миѳы, 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 миѳологическомъ или миѳологизирующемъ 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 миѳологическомъ 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 дѣйствительно-сложный и затруднительный мифъ, на который указываетъ Dr. Ruths,—широко распространенный въ мифологiи многихъ народовъ, особенно же развитой у Грековъ, мифъ 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, заставляютъ 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 оригинальныя и, во всякомъ случаѣ, достойныя вниманія соображенія.

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

«Правда»,—пишетъ онъ,—«есть животныя которыя любятъ музыку, и поэтому можно было бы, для объясненія мифа, 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 мифа вопросъ нашимъ современнымъ крестьянамъ, и они, безъ колебаній и размысленій, объявятъ глупостію мысль будто лѣсные звѣри могутъ быть укрощаемы, а скалы и деревья приводимы въ движеніе музыкой,—хотя силовъ и рядомъ они все еще вѣрятъ въ призраки, если только о нихъ имъ рассказываютъ люди заступающіе въ ихъ глазахъ довѣрія».

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

«Сравните теперь»,—пишетъ онъ далѣе,—«сравните эти сказанія объ Орфѣ съ наблюденіями надъ такъ называемыми *музыкальными фантомами*. У Франца Листа рвутся 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 — и́виіе 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 и́вцы пѣли и ударяли по струнамъ, между ихъ слушателями, были и люди, испытывавшіе феномены совершенно подобные тѣмъ о какихъ 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 или 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. распространились 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 *музыкальных фантомовъ*, послужившихъ основою разсматриваемаго 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.), которыя только позднѣе, — отчасти подъ вліяніемъ наблюденій надъ могущественнымъ дѣйствіемъ музыки на нѣкоторыхъ животныхъ (наприм., змѣй), отчасти же и подъ вліяніемъ «фантомовъ», этихъ своего рода музыкальныхъ чаръ или очарованій (которыхъ, хотя бы лишь въ элементарной формѣ, отрицать во всякомъ случаѣ нельзя), — перешли уже въ мифологическія сказанія о разныхъ видахъ очарованій, укрощеній и т. д., какъ о *фактѣ*. Впрочемъ, очевидно, что, и при этихъ ограниченіяхъ, формальный законъ прогрессирующей подстановки остается здѣсь въ полной силѣ: мифотворящая фантазія, во всякомъ случаѣ, идетъ здѣсь въ сторону наиболѣе яркаго и могущественнаго изъ переживаній, вызванныхъ музыкою.

Разсмотримъ теперь нашъ принципъ въ примѣненіи къ другимъ мифамъ.

Какъ мы сказали выше, всѣ мифы можно распределить въ нѣсколько опредѣленныхъ группъ. Именно, — по веществу, въ которое мифологическое сознаніе облачаетъ свою смуглую идею Божества, по тѣмъ источникамъ изъ какихъ оно черпаетъ матеріалъ для своего творчества, можно различать *три* основныя группы мифовъ: мифы съ *натуралистическою* основой, мифы съ основой *семейно-родовой* и *этико-соціальною*, и, наконецъ, мифы съ основой *мистико-магическою*.

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

Божество, съ *натуральною* основой, какъ это убѣдительно разъяснилъ, въ примѣненіи къ греческой религіи, др. Евгеній фонъ-Шмидтъ ²¹, является предъ мифологическимъ 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 подстановки 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 опредѣленное явленіе»), по мѣрѣ развитія сознанія, вставляются болѣе ясныя понятія: души и затѣмъ духа. Переходя съ одной ступени на другую (на той же натуралистической почвѣ), мифотворящая фантазія смѣшиваетъ черты разныхъ мифологическихъ типовъ (напримъ, *стихійную* мощь и *животную* форму, какъ наглядное выраженіе присутствія въ божествѣ живого дѣятельнаго начала, «живой души» и т. д.). Этими именно легко объясняются *смѣшанные* мифологическіе образы съ исполнискою, но вмѣстѣ чрезвычайно неопредѣленною и грубою, какъ бы не окончателъно оформленною, тѣлесностью, съ чертами *животнаго*, человѣка и божества (таковы титаны Грековъ, египетскія божества въ человѣческой формѣ съ головами животныхъ и пр.).

Мифологическое 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*, человѣкообразные и одухотворенные, боги побѣдятъ *старыхъ*, точно такъ же какъ *старые* (титаны и пр.) побѣдили или, точнѣе, «поглотили» первоначальныхъ (какъ Кроносъ своихъ дѣтей). Въ этомъ именно и заключается смыслъ различныхъ видовъ *борьбы боговъ*, этихъ своего рода *теогоническихъ катастрофъ*, повсюду раздѣляющихъ связанный мифологическій процессъ на послѣдовательный рядъ глубоко-различныхъ моментовъ: эта борьба есть не что иное какъ наглядное символическое выраженіе сгнны происшедшей въ самыхъ *мотивахъ* мифологическаго творчества.

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

развитіи міеовъ съ натуралистическою основою), а къ регресу, къ деградаціи, къ упадку. Дѣло въ томъ, что, если міеосложенеіе *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 развитія членовъ семьи и отраслей рода, по мѣрѣ умноженія и осложненія степеней родства и свойства,—эти послѣдніе также переносятся на Божество, дробя его единую идею и образъ. Дѣло, наконецъ, доходитъ до того, что первоначальный божественный пантеонъ оскверняется (хотя и бессознательно, влѣдствіе невольныхъ *ошибокъ въ оцѣнкѣ совершенства*) перенесеніемъ на божества отношеній нравственно сомнительныхъ и нечестыхъ, этихъ неизбежныхъ спутниковъ всякой цивилизаціи.

Наконецъ, тотъ же процессъ мы находимъ и въ развитіи міеовъ съ *мистико-магической основою*. Позднѣе, въ развитой, ясно сознающей 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 *иссовершенства* начала антропологическаго ²³. Но первоначально, прежде чѣмъ подняться на эту отвлеченную высоту, они, какъ это указать еще извѣстный профессоръ философіи Эрדманъ, въ своемъ старомъ, но отнюдь не устарѣвшемъ, трактатѣ, относимемъ къ области нашего вопроса ²⁴, покоятся 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, влѣдствіе чего сталъ менѣе воспримчивъ къ ея воздѣйствіямъ. Но даже и онъ иногда, на примѣръ, 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 суеврій и волшебства*, русск. перев., подъ ред. В. Н. Андѣ. М. 1900.

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 времени 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 ся неотразимыя таинственныя воздѣйствія. И вотъ предъ нами естественный петочникъ астрологін, магін и т. д. Конечно, къ дѣйствительнымъ воспріятіямъ здѣсь примѣшивается много ошибочныхъ. Сказанія уже какъ бы сами собою усложняются и накладываются. Многъ съ мистико-магическою основой растутъ быстро, при чемъ, на дальнѣйшихъ ступеняхъ развитія, ихъ естественная мистико-магическая основа осложняется мотивами искусственными, состоящими сознания 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 мнѳовъ, содержаніемъ которыхъ служатъ различныя, дѣйствительныя и мнимыя, формы отношеній человѣка къ таинственнымъ силамъ,— божественнымъ, демоническимъ и природнымъ.

Такимъ образомъ, повсюду въ мнѳологическомъ процессѣ мы видимъ *закономѣрность*, опредѣляемую именно закономъ прогрессирующей подстановки. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ данномъ случаѣ религиозное сознание вводитъ въ свое построеніе мнѳологическихъ 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 мнѳологического процесса другою: исчерпавъ одну основу и не удовлетворяясь ею, мнѳологическое сознаніе обыкновенно переходитъ на другую.

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

бенными въ каждомъ данномъ случаѣ, однако, опредѣлент *не опомнѣ и не безусловно*, какъ не безусловно опредѣляется своими мотивами и матеріальными средствами творчества и фантазія художника. Правда, здѣсь, въ мнологическомъ 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, повидному, не остается мѣста для свободы творчества. Однако, все это заставляетъ насъ развѣ лишь уменьшить въ мнологическомъ процессѣ степень свободы, но не уполномочиваетъ отрицать ее совершенно. Какъ справедливо говоритъ князь Трубецкой, «лишить мнологическое творчество свободы значитъ убить мнологию»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 мнологического 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 мноолагателей. Такимъ образомъ, при изученіи мноологического процесса, необходимо, руководясь общимъ закономъ мноообразования, искать въ каждомъ данномъ случаѣ *своею ключа*,—въ условіяхъ бытовыхъ и социальнo-историческихъ.

²⁵ Ср. сѣл. стр. 54.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Соціологическая закономерность религіознаго процесса (религія и соціологія).

I.

Мнимыя и дѣйствительныя задачи зоціологіи 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. Жизнь человѣка, въ самомъ дѣлѣ, не исчерпывается его отношеніями къ Богу, но слагается также и изъ многоразличныхъ отношеній къ людямъ и міру. Семейникъ, 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 человѣкъ, не переставая ради нихъ, за сравнительно рѣдкими исключеніями, подчиняться власти религіознаго начала и не выстулая чрезъ это, по крайней мѣрѣ принципиально, изъ своихъ отношеній къ Богу. Однако, входи въ соотношеніе съ другими началами жизни, испытывая, какъ говоритъ теперь, «соціальное треніе»¹, религіозное начало неизбежно претерпѣваетъ влѣдствіе этого большія или меньшія измѣненія, иногда въ хорошую, но иногда и въ дурную сторону. Прослѣдить эти измѣненія и есть задача зоціологіи въ ея отношеніи къ религіи.

¹ О *соціальному тренію* см. Лестеръ Уордъ: „Психическіе факторы цивилизаціи“, русск. перев. съ англійск. *Вопишка* (М. 1897). гл. XVII.—Литература вопроса о закономерности религіознаго процесса, съ соціологической точки зрѣнія, въ „Приложеніи“.—*Примечаніе 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 *минимья* задачи которыя хотя часто ставятся и рѣшаются социологами, однако лежатъ внѣ ихъ компетенціи, такъ какъ превышаютъ тѣ средства, которыми социологія законно можетъ располагать.

Первая *минимая* задача социологін касается *начала* религін.

Вопросъ о началѣ религін, конечно, не исключенъ изъ области науки. Его, какъ пзвѣстно, изслѣдуютъ и рѣшаютъ: *фактически*—психологія, *гипотетически*—философія религін и, наконецъ, *догматически*—теологія. Психологія изслѣдуетъ данныя въ нашей душѣ корни (источники, *психологическія* «начала») религиознаго сознанія. Философія религін гипотетически раскрываетъ пробужденіе этихъ началъ, этихъ психологическихъ зародышей религиознаго сознанія къ жизни, ихъ проявленія. Наконецъ, теологія сообразно со своими общими предпосылками догматически указываетъ на то сверхличное, божественное начало религиознаго сознанія, которое участвовало въ первоначальномъ происхожденіи его точно такъ же, какъ потомъ явилось существеннымъ соопредѣляющимъ факторомъ его развитія. Очевидно что всѣ эти науки рассуждаютъ о началѣ или происхожденіи религін *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, напримѣръ, 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. Пикомеви (М. 1899), стр. 141 и слѣд. (Лекція одиннадцатая: «Происхожденіе и общественное значеніе религін»). Штейнъ идетъ въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи и сущности религін «*психологическимъ* путемъ» (142) и рассматриваетъ религію какъ «выраженіе борьбы за сохраненіе и безопасность личности» (143), именно, какъ «выраженіе борьбы съ невидимыми, далекими, для обычныхъ орудій недоступными силами» (143). «Что такіа силы существуютъ», пишетъ Штейнъ (стр. 144), «это доказывали пробуждающемуся сознанію человека явленія дня и ночи, свѣта и тьмы, вѣтра и бури,

лософін релігій или теологін, починаєть разсуждать о происхожденіи релігій, 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 релігій въ смыслѣ *ея возникновенія изъ состоянія безрелігіознаго*. Но именно здѣсь-то и открывается то самопротиворѣчіе, о которомъ мы только что говорили.

Во-первыхъ, строить «*безрелігіознаго*» по природѣ человѣка или «*атеистическое*» человѣчество совершенно невозможно для науки которая хочетъ истолковывать неизвѣстное извѣстнымъ, а не наоборотъ: ибо въ наличной психической организаціи человѣка релігіозныя элементы даны, и притомъ даны какъ элементы жизни первичныя и невыводныя, слѣдовательно присущіе человѣку по природѣ, а не приобретенныя. Во-вторыхъ, допустивъ возможность такого построенія, хотя бы лишь въ смыслѣ простой и мало вѣроятной гипотезы, мы столкнемся съ другою трудностію, трудностію *вывести* релігіозное изъ безрелігіознаго, каковая трудность, очевидно, есть лишь спеціальнѣйшій случай нарушенія извѣстнаго закона *ex nihilo nihil*, подобно тому какъ, на-примѣръ, *generatio aequivoca* есть случай нарушенія этого закона въ спеціально біологической сферѣ.

грома и молніи, дождя и града, наводненій и землетрясеній, рѣки, море, солнце, луна, большія и малыя звѣзды, болѣзни, бѣдствія великаго рода и т. д. Въ началѣ человѣкъ пытался и съ этими силами бороться своими обыкновенными орудіями, подобно ребенку, бьющему стулъ, на который онъ наткнулся, или Ксерксу вѣдлившему высѣчь Геллеспонтъ. Но уже первые опыты въ этомъ направленіи должны были показать человѣку что его орудія совершенно неэффективны противъ этихъ силъ. Въ виду такого полного безсилія человѣка противъ сверхъестественныхъ силъ, въ виду созанія этого безсилія, содрывающаго медлено, но все-таки соарывающаго при скрежетѣ зубовномъ, пробуждается сначала *страхъ* предъ этими силами, а потомъ *почтеніе* къ нимъ. Привносящія вредъ, опустошительныя явленія природы пробуждаютъ преимущественно напряженное чувство безпокойства, тогда какъ полезныя человѣку, помогающія его благо явленія сначала тоже порождаютъ чувство страха, но оно постепенно превращается въ почитаніе и поклоненіе". „Такое *психогенетическое опредѣленіе релігій*", пишетъ Штейнъ, *настолько широко что оно включаетъ четыре господствующія въ настоящее время главныя теоріи о происхожденіи релігій* (анимизмъ Тейлора и Липперта, теорія духовъ Спенсера, фетишизмъ Копфа и его послѣдователей и тотемизмъ Грунне). *Но оно исключаетъ странную теорію Раубера, будто бы государство было создателемъ и всей цивилизаціи и релігій, а также и воззрѣніе Мортіле, будто релігій сравнительно новое изобрѣтеніе, существующее около пятидесяти тысячъ лѣтъ, тогда какъ человѣкъ жилъ безъ релігій 220 тысячъ лѣтъ*."

Если социологъ не хочетъ съ самаго начала вступать на путь такихъ странныхъ утверждений, окупаемыхъ дѣною противорѣчій 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 *соціально-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 *долимитернымъ*», пишетъ почтенный профессоръ, «то-есть, людей того періода изъ котораго до насъ не сохранилось поэтическихъ созданій, совершенно ускользаетъ отъ историческаго воссозданія, и если Леббокъ пытается путемъ умозаключеній установить, что всѣ народы нѣкогда пережили стадію атеизма, то-есть, совершеннаго отсутствія религиозныхъ представленій какого бы то ни было рода, или если Спенсеръ утверждаетъ, что религія выросла изъ идей объ умершихъ, то все это лишь *оргіи пренебрегающаго 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 vermittelst 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 Erkenntnis missachtenden Empirismus...“

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

Постановка этой задачи есть логическое следствие постановки первой мнимой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, если религія имѣтъ начало, въ смыслѣ перехода человѣчества отъ безрелигіознаго состоянія къ религіозному, то она должна имѣтъ и конецъ, въ смыслѣ обратнаго перехода отъ состоянія религіознаго къ безрелигіозному или всемірно-атеистическому и, разъ мы это признаемъ, то задача социологин 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 религии въ выше выясненномъ смыслѣ, то-есть, рѣшаютъ вопросъ о началѣ религии въ смыслѣ ея совѣщности 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 религии отнимается, конечно, все то, что составляетъ ея отличіе 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 цѣляхъ «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 *Frank: Nouveaux essais de critique philosophique*, 1890, pp. 130—161. Литературу о Гюйо см. въ нашей книгѣ: *Очеркъ современной французской философіи*, стр. 315.

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

Ясно, однако, что всё эти разсужденія соціологовъ о «новомъ назначеніи» религіи, ея «соціализаціи», постепенномъ «обмірщепіи» и переходѣ къ служенію, взамѣнъ небесныхъ, земнымъ интересамъ и задачамъ жизни,—всѣ эти разсужденія со стороны соціологовъ опять-таки есть переступленіе границъ ихъ компетентности совершенно подобное тому, какое мы отмѣтили въ постановкѣ первой мнимой задачи. И здѣсь снова выступаетъ предъ нами то же 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* дѣлей, но и при этомъ, однако, всегда сознаютъ, что собственное назначеніе ея есть указаніе пути къ небу. Вѣдь если мы не захотимъ отвертываться отъ очевиднѣйшихъ фактовъ, то мы должны безъ колебаній признать, что смыслъ религіозной

о *бесрелигіозности* „первобытнаго“ (152) и „будущаго“ (157) человѣчества. Но признавалъ необходимость „соціализаціи“ религіи будущаго (ср. лекцію 32), то-есть, исключенія изъ „религіи будущаго“ всего ея специфически-религіознаго содержанія и обращая ее единственно на службу земнымъ потребностямъ общества, Штейнъ полагаетъ въ положеніе *по истинѣ тратическое*. 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 *вѣчная* преобразующая сила, обладающая *безцелювымъ* авторитетомъ, каковою и является доказавшая 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 условий 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 („буддйскій“ 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 подыять меня то, что я самъ, *по своему желанію*, надъ собою ставлю и что всецѣло отъ меня зависить?!

жизни отнюдь не исчерпывается чисто земными интересами и цѣлими. «Предположите»,—пишетъ извѣстный французскій историкъ религій. 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, правами 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 на груди руки и опустивъ голову, то церемѣняютъ 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, чренія, 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 религій изъ цѣли въ сред-

⁷ A. Réville. Prolegomènes de l'histoire des religions. Paris. 1881. pp. 36—7.

ство вырастающей «социализации», действительно не хотят **понимать** и даже **знать** это. Они хотят удержать религию, **предварительно** лишивъ ее того, что единственно даетъ ей смыслъ. Однако, это не только *практически-неосуществимый* замыселъ, 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 значить противорѣчить *фактамъ*. Это во-первыхъ.

Во-вторыхъ, неменьшею несообразностію было бы возлагать на *такую*, какъ бы сдвинутую съ своего единственно-устойчиваго основанія и лишённую жизненныхъ стихій, религію надежды въ смыслѣ социального фактора. Если въ прошломъ религія постоянно являлась могучею социальною силою, то это единственно потому, что она выступала предъ сознаниемъ человѣка не только какъ начало сверхличное, но и какъ безусловный авторитетъ, коренящийся 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 социализующей силы будущаго» — это очевидное противорѣчіе или точнѣе самопротиворѣчіе, притомъ въ самой осязательной и кричащей формѣ.

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

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

Несмотря на такое ограниченіе соціологіи, которое инымъ легко можетъ показаться примымъ 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* наука: дать руководящія принципы для *пониманія* фактовъ прошлаго и настоящаго, во-первыхъ, и для *условнаго предсказанія* фактовъ будущаго, 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 возсозданія прошлаго (особенно прошлой религіозной жизни человѣчества) и, наконецъ, основаниемъ для условно-гипотетической прогностики будущаго.

На основаніи сказаннаго, отвѣтъ на вопросъ о границахъ и собственной задачѣ соціологіи 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 безрелигіозное) лежать *въѣ* области соціологіи, такъ какъ не только по своему конечному смыслу и назначенію, но даже и по своимъ обнаруженіямъ религіи трансцендентна всякой соціальной организаціи, то-есть, предваряетъ ее (есть ея *præius*) въ прошломъ точно такъ же какъ, безъ сомнѣнія, будетъ служить необходимымъ услови-

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

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

Если, согласно наиболѣе распространеннымъ взглядамъ, социологию понимать и опредѣлять какъ науку о «человѣческомъ жителствѣ и человѣческомъ сотрудничествѣ»¹, или, говоря технически, какъ изученіе общественной *статики* и *динамики*, то сейчасъ выставленными нами вопросами, очевидно, исчерпываются всѣ основныя задачи социологін относительно религіи, такъ какъ первый вопросъ ставитъ задачу социальной «статики» религіознаго сознанія, а второй—задачу его «динамики».

II.

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

Говорить о *статикѣ* общественно-религіознаго сознанія можно, повидимому, лишь въ смыслѣ самомъ отдаленномъ и условномъ. Въ самомъ дѣлѣ, не только въ *общечеловѣческой* исторіи религіознаго 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 религіозной жизни, начиная отъ высокихъ и развитыхъ формъ до самыхъ грубыхъ суевѣрій. Это обстоятельство, повидимому, дѣлаетъ «статикѣ» религіознаго сознанія *принципально* невозможною. Однако, если, съ другой стороны, мы обратимъ вниманіе на то, что при всей своей подвижности религіозное 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 религіознаго сознанія») получитъ свой опредѣленный смыслъ. И хотя современная социологія даетъ еще очень мало данныхъ для построенія этой спеціальной отрасли

¹ 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 повышеніе или пониженіе религіознаго сознанія и, соответственно этому, его обнаруженіе въ той или другой устойчивой, типовой формѣ. Рѣшеніе же этой задачи въ области соціологій представляетъ лишь частный случай и спеціальное примѣненіе къ религіозной жизни общесоціологическаго закона, *закона соотношенія* (согласія и содѣйствія или, наоборотъ, борьбы) между различными соціальными факторами общественнаго сознанія: тогь и окраску религіозной жизни даетъ тогь 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 соціального фактора (или одисіи формы общественнаго сознанія) надъ другими, въ свою очередь, обусловливается тѣмъ, что *въ данный моментъ* онъ всего болѣе отвѣчаетъ *инстинктамъ соціального самосохраненія*.

«Несомнѣнно», — пишетъ Людвигъ Штейнль, — «существуетъ борьба идей и учрежденій за существованіе. Духовныя и соціальныя силы борются между собою на жизнь и на смерть до тѣхъ поръ, пока какая-нибудь идея, обѣщающая соответственному 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 неизбежно остается за такою идеей, которая по принципу имманентной телеологій обѣщаетъ соответствующему 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*»⁹.

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 буквѣ, дополненіе, — инстинктъ социальнаго самосохраненія существуетъ и проявляется въ социальной жизни. Но въ чемъ заключается задача именно *социальнаго* самосохраненія? Какъ понимается *социальный субъектъ*, носитель социальной организаціи? 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 *средства* 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 социальной 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 социальнорелигіозной статистики, весьма важно имѣть въ виду природу и особенности «коллективнаго человѣка», переживающаго въ томъ или другомъ частномъ случаѣ религіозный процессъ.

Здѣсь можно различать два основныя 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

⁹ Штейн, *op. cit.* стр. 19—50.

отношениями (установлениями, учреждениями и проч.) социальной организации, съ болѣе или менѣе ясно сознанию *нормою* взаимоотношения различныхъ социальныхъ элементовъ и факторовъ, соответственно ихъ внутреннему достоинству, такое общество естественно будетъ стремиться придавать и своей религиозной жизни возможную высоту или по меньшей мѣрѣ держаться на высотѣ, разъ оно ее такъ или иначе достигло. Напротивъ, толпа или масса, со слабо выраженною внутреннею связностью, съ пониженнымъ уровнемъ интересовъ, стремлений и т. д., и въ религиозной жизни неизбежно должна явиться началомъ разложенія, пониженія и упадка ¹⁰.

¹⁰ Появленіе *толпы* въ отличіе отъ *общества* и описаніе ее различныхъ категорій см. у *Густави Лебона*: „Психологія народовъ и массъ“, перев. съ франц. Фридама и Пименовой. Сиб. 1896, стр. 281—5. Ср. *Спенсера*: „Преступная толпа, опытъ коллективной психологіи“, перев. съ франц. Доавасьева, Сиб. 1893, и *Тарда*: „Законы подражанія“, перев. съ франц. Сиб. 1892. Уже *Тардъ* (см. особенно главу третью: *Что такое общество?*) совершенно справедливо отмѣтилъ въ жизни общества (которое, однако, у него недостаточно ясно отличено отъ толпы, — ср. его народокоельное 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 *Тардъ* справедливо, хотя и съ утрировкой, отмѣтилъ наличие въ обществахъ *интеллектualmente*, механизованныхъ моментовъ: „общество не могло бы жить, не могло бы сдѣлать шага впередъ, извѣститъся, не обладая сокровищемъ рутинны, обязанности и совершенно бараньей стадности“ (стр. 76). *Спенсер* и *Лебонъ* раздѣляютъ этотъ взглядъ, но полагаютъ, — и въ этомъ ихъ существенная поправка къ *Тарду*, — что преобладаніе въ жизни интеллектualmente моментовъ (подражательность, гипнотизация, внушеніе и т. п.) характеризуетъ лишь *толпу* въ отличіе отъ *общества*. Именно этихъ они объясняютъ нивелирующее, *полюстительное* вліяніе толпы на средняго человека и развитіе въ толпахъ тѣхъ, чуждыхъ хорошо организованному обществу, свойствъ, благодаря которымъ она является тѣмъ то *непротимостегильнымъ* и *стариннымъ*, началомъ разложенія и упадка.

„Толпа“, пишетъ *Спенсер*, „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 падаетъ страхъ; очень рѣдко отъ нея ждутъ чего-нибудь хорошаго. Весь міръ знаетъ по опыту что примѣръ развратника или помѣшаннаго можетъ увлечь толпу къ преступленію; очень немногіе вѣрятъ, и на самомъ дѣлѣ это происходитъ весьма рѣдко, чтобы голосъ порядочнаго человека могъ убѣдить толпу успокоиться. Коллективный психологія богата сюрризмами: сто тысячъ человекъ соединившись могутъ

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

совершать поступки, которыхъ не совершитъ 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 резульатъ будетъ только посредственнымъ, подчасъ даже очень сквернымъ. Толпа это субстратъ въ которомъ микробъ зла развивается очень легко, тогда какъ микробъ добра умираетъ почти всегда, на пайди подходящихъ условій жизни. Большая часть понимаетъ что поступаетъ дурно, и все-таки дѣлаетъ это, потому что ее толкаетъ и увлекаетъ толпа. Члены ее знаютъ что, по послѣдуй они за общимъ теченіемъ, имъ придется расплатиться за это названіемъ подлецовъ и сдѣлаться жертвами чужаго гнѣва. Чисто матеріальный страхъ быть обруганнымъ и получить побое соединяется съ моральнымъ страхомъ прослыть трусомъ. Большая часть добрыхъ людей, находясь среди разъяренной толпы, должна, благодаря роковому закону психическаго минимума, вести себя такъ, какъ и тѣ, которые ихъ окружають.

Подобно тому какъ некоторые животныя члѣобы избѣгаютъ или свопл. аргатовъ и такимъ образомъ считается принимать окраску среды въ которой живутъ, точно такъ же и люди, избывая преслѣдованія и побоевъ, тоже переимчиво прѣвращаютъ окраску отъ окружающей, т.е. они кричатъ все то, чего хотятъ другіе, и дѣлають то, къ чему увлекаетъ ихъ общее теченіе. Вотъ почему дурныя страсти одерживаютъ въ толпѣ верхъ, уничтожая всекое доброе начинаніе меньшинства. При этомъ вследствие психологическаго броженія зародились всѣхъ страстей поднимаются изъ глубины души, и какъ съ химическии реакціи между несколькими веществами получается новый и отличный вещества, точно такъ же отъ психологическии реакціи между некоторыми чувствованіями возникаютъ новые, странныи, неизвѣстные до того времени человѣческой души пороки. Въ подобныи случаяхъ, когда гнѣвъ возможности не только разсуждать, но даже ясно видѣть и слышать, самый ничтожный фактъ принимаетъ грандіозныи размѣры и малѣйшее возбужденіе доводитъ до преступленія. Въ этии-то случаяхъ толпа предаетъ смерти невиннаго человѣка, не выслушавъ даже его. Отсюда естественно заключить что возбужденіе и гнѣвъ толпы, которая чувствуетъ ихъ очень глубоко переходять въ короткое время, благодаря одному только вліянію численности, въ настоящее бѣшенство. Это страшное вліяніе численности подтверждается наблюденіями всѣхъ естественннхъ наукъ. Такъ, хорошо извѣстна фактъ, что ярость какого-нибудь животнаго увеличивается прямо пропорціонально числу сотоварищей, которыи онъ видитъ прѣвъ собою и такимъ же образомъ уменьшается отъ болѣеи или менѣеи степени еи изолированности... стр. 41—56, passim. Ср. Густавъ Лебонъ въ „Психологіи массъ“ (отд. первый, г.л. вторая, §§ 2—4).

Теорія Сигеле (Гарда, Фурриана, Лебона и др.) не разъ подвергалась осужденію и ожесточеннымъ нападкамъ. Однако, нападки эти касались не природы толпы, не самой еи психологіи,—въ этомъ отношеніи въ настоящее время

Какъ бы далеко «индивидуальная психологія» ни проводила свой анализъ основаній вѣры, какъ бы тщательно она ни обнажала ея корни въ личномъ сознаніи, этотъ анализъ все же не будетъ достаточно полонъ и точенъ, если «индивидуальной психологіи» въ данномъ случаѣ не придетъ на помощь «психологія коллективная». Въ извѣстномъ смыслѣ и съ извѣстными ограниченіями можно сказать что религіозная вѣра является «биогенетическимъ» принципомъ коллективной психологіи и общественной жизни *точно такъ же, какъ она служитъ такимъ принципомъ для индивидуальной психологіи и личной душевной жизни*¹¹. *II социальная организація, въ ея наиболѣе глубокихъ жизненныхъ моментахъ, имѣетъ религіозную природу.* Необходимые элементы религіознаго сознанія, принципъ довѣрія или вѣры, стремленіе подчинить свою раздробленную мысль и жизнь *единому началу, мора-*

замѣчается довольно устойчивое единомысліе,—но лишь *мотивовъ* обособленія толпы отъ нормально-организованнаго общества. Такъ, наприм., ифто г. II. Д—въ, въ своей несправедливо-рѣзкой статьѣ, посвященной разбору этой теоріи («*Психологія преступной толпы, криминально-антропологической очеркъ*», *Русская Мысль*, декабрь, 1894 г., стр. 130—158), полемизируя съ Тарлоуэ, 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.). Насъ, однако, эти подробности, по свойству нашего вопроса, занимать не могутъ. Главное для насъ,—попозителное, такъ сказать, разлагающее дѣйствіе толпы въ отношеніи къ началамъ духовной жизни,—при современномъ состояніи «коллективной психологіи», можно признать прочно установленнымъ тезисомъ.

Въ частности, о *понижающемъ дѣйствіи массы на религіозныя творенія* много тонкихъ психологическихъ замѣчаній высказано покойнымъ *Ф. М. Достоевскимъ* («*Братья Карамазовы*», гл. о *Великомъ Инквизиторѣ*). «Нѣтъ заботы», пишетъ Достоевскій, «безпрерывнѣе и мучительнѣе для челоука какъ оставшіе свободнымъ, сыскать поскорѣе того, предъ кѣмъ преклониться. Но ищетъ челоукъ преклониться предъ тѣмъ, что уже безспорно, чтобы всѣ люди разомъ согласились на всеобщее предъ нимъ преклоненіе. Ибо забота этихъ жалкихъ созданій не въ томъ только состоитъ, чтобы сыскать то, предъ чѣмъ мпѣ или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтобы и всѣ увѣровали въ него и преклонились предъ нимъ и чтобы непремѣнно *всѣ* *вмѣстѣ*. Вотъ эта *потребность* *общности* *преклоненія* *и* *есть* *главнѣйшее* *мученіе* *каждаго* *челоука* *единолично* *и* *какъ* *цѣлаго* *челоучества* *съ* *нигила* *вѣковъ*. Изъ-за всеобщаго преклоненія они истребляли другъ друга мечомъ. Они созидали боговъ и вызвали другъ къ другу: „Бросьте вашихъ боговъ и придите поклониться паннимъ, по то смерть вамъ и богамъ вашимъ!“ И такъ будетъ до скопчанія міра, даже и тогда, когда исчезнутъ въ мірѣ боги: все равно, надутъ предъ идолами“...

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

лизация отношеній къ нему, усвоеніе ему верховнаго *сверхличнаго* авторитета и власти надъ жизнью и мыслію 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 стоятъ, конечно, внѣ всякаго сомнѣнія: безъ этого, такъ сказать, *соціального цемента*, говоря строго, общественная жизнь немислима, а съ другой стороны именно *социальное* обнаруженіе вѣры есть ея первичное и, потому, самое типичное обнаруженіе. Въ нѣкоторомъ смыслѣ *социальная 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 социальные отношенія рѣшительно *наперекоръ* очевидности знанія (напримѣръ, повинуемся *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 выступаютъ это въ тѣхъ проявленіяхъ социальной вѣры, въ которыхъ моментъ довѣрія осложненъ моментами *беззавѣтной взаимной преданности* другъ другу отдѣльныхъ социальныхъ еди-

ищъ, доходящей до готовности на самопожертвованіе, сознаемъ *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 заложеннаго 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 что иное, какъ система взаимоотношеній и взаимодѣйствій, 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 религій, 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, жизнію 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 иные 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 нравственные обязанности налагаются на сознание въ томъ и другомъ случаѣ: то какъ социальныя, то какъ религіозныя. Мы замѣчаемъ здѣсь самую послѣдовательную постепенность перехода отъ условныхъ и продолжающихся лишь определенное время обязательствъ до безусловныхъ требованій, связующихъ волю вѣчными и неизмѣннымъ закономъ. Отношеніе между этическими моментами религіознаго сознания и такими же социальнаго, очевидно, обоюдное: первые сообщаютъ послѣднимъ верховную санкцію и являются ихъ глубочайшимъ основаниемъ, послѣдніе обогащаютъ первые конкретнымъ содержаніемъ. Вотъ почему, коль скоро въ томъ или другомъ случаѣ социальная 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 сознания: 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 социальною организаціею,—моментъ гдѣ предъ нами съ очевидностію обнаруживается не только аналогія, но именно *приматъ* религіознаго сознания въ сравненіи съ социальнымъ,—есть ихъ сверхличныи характеръ, равно присущій (конечно, въ разной степени) какъ жизни религіознаго сознания, такъ и верховнымъ началамъ социальной и сообщеній имъ непререкаемую авторитетность. Соціологи справедливо отмѣчаютъ, касаясь этого вопроса, *противорѣчіе* между личными интересами социальной группы и интересами послѣдней. Инстинктъ индивидуальнаго самосохраненія силотъ и рядомъ внушаетъ отдѣльному человѣку образъ дѣйствій совершенно противоположный тому какой внушаетъ инстинктъ социального самосохраненія и если при этомъ все же побѣждаетъ послѣдній, то это зависитъ единственно отъ того, что интенсивно равный мотивъ въ послѣднемъ случаѣ получаетъ болѣшую цѣнность и высшій авторитетъ, который переносится на принципы и цѣли социальной жизни изъ области религіознаго сознания.

«Главная и основная особенность истории», — пишет известный социолог Бенжамеъ Киддъ, — «особенность значение которой до сихъ поръ вполне ясно не было понято ни наукой, ни философией, есть та *борьба*, которую человекъ вель въ любую эпоху своего общественнаго развитія съ цѣлю покорить себя своей же собственный разумъ. Силы для этой борьбы онъ несомнѣнно почерпаетъ изъ своихъ религиозныхъ вѣрованій. Мы поэтому поневоля приходимъ къ тому заключенію что роль этихъ вѣрованій въ эволюціи человечества состоитъ 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 религій, поскольку она интересуется науку какъ явленіе именно социальное, можетъ быть выражено приблизительно въ слѣдующихъ словахъ: *религія есть образъ отърваній, снабжающихъ супрарациональными правилами ту обширную область личной жизни, въ которой личные интересы и интересы социальнаго организма противоположны другъ другу и посредствомъ которыхъ 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 сознаниемъ одну изъ самыхъ глубокихъ и основныхъ социологическихъ истинъ, а именно: *социальная организація въ ея истинной природѣ и существѣ есть одна изъ (формъ естественнаго откровенія сверхразумнаго авторитета религіи и ея непреерекаемой власти надъ сознаниемъ—коллективнымъ столько же, сколько и единичнымъ*»¹³.

¹² Бенжамеъ 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 начинается пріять духовную нить, объединяющую психическіе 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 религіозно: 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-религіозными 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 сознаваемы въ своей истинной сущности и основѣ приводятъ общество къ наиболѣе совершенной формѣ естественной религіи, къ *этическому, монотеизму* который является наиболѣе воспримчивою почвою для религіи откровенной. И если бы законы социальной статки, опредѣляющіе нормальное взаимоотношеніе социальныхъ силъ и факторовъ, такъ часто не нарушались произволомъ отдѣльныхъ членовъ общества, вносящихъ въ него ферменты социального разложенія, то и статка общественно-религіознаго сознанія не была бы пустымъ словомъ: религіозная жизнь отлилась бы тогда въ одну устойчивую форму, именно въ форму *этическаго монотеизма*.

Этого однако въ дѣйствительности, какъ извѣстно, нѣтъ и по 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 *зла* получаетъ замѣтное и согласно отмѣчаемое почти всеми социологами преобладаніе. Вслѣдствіе этого социальныя факторы и силы неизбежно выводятся изъ ихъ нормального взаимоотношенія, и само общество, подавъ процессу дезорганизациі, превращается изъ организа въ социальный агрегатъ съ нѣсколькими отъединенными другъ

¹⁴ Georg Simmel: Zur Soziologie der Religion (*Neue Deutsche Rundschau*, 1898, 2, S. 111—123). Ср. Шницера, лекція 1 -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 дрящимся и прочнымъ благополучіемъ или, въ примѣненіи къ социальной группѣ, устойчивымъ социальнымъ равновѣсіемъ. Въмѣсто того, чтобы оставаться верховнымъ зпждительнымъ 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 религіозное начало, сведенное съ своей высоты, принимаетъ несоотвѣтствующее ему виѣшнее выраженіе и общественно-религіозное сознаніе, вступивъ на этотъ путь, переживаетъ рядъ метаморфозъ: его единство разрушается и уровень понижается. Не только въ язычествѣ, гдѣ этотъ естественный процессъ разложенія религіознаго сознанія не сдерживается началомъ сверхъестественнымъ, но и въ религіи откровенной, христіанской, мы ясно замѣчаемъ то же явленіе¹⁵.

¹⁵ На западныхъ неговѣданихъ, католичество и протестантизмъ, это, какъ извѣстно, отразилось съ особенною ясностію. Вообще классовые интересы и привычки человека имѣютъ большое вліяніе на усвоеніе христіанства. Въ интересной работѣ *Пауля Гора* (Paul Göhre), помѣщенной въ январской кп. 1899 г. нѣмецк. журнала *Umschau*: „Идея Бога въ различныхъ классахъ народа“, показано, что христіанское ученіе о Богѣ, въ различныхъ классахъ нѣмецкаго народа, преломилось 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 соціального 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 пролетаріатъ*, 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 противопѣсь 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 іе религіознаго сознанія въ дезорганизованномъ, превратившемся въ *толту*, 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 неизбѣжная замѣна изсякшей, живой и здоровой, соціальной вѣры и взаимнаго довѣрія членовъ общества; 2) *дробленіе* дотолѣ единаго религіознаго сознанія и, соотвѣтственно, его единаго объекта, какъ неизбѣжное слѣдствіе разрыва религіозно-соціальной связи; 3) вторженіе въ религіозное сознаніе и жизнь представленій, вѣрованій и культовъ безиравственныхъ, 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, политическія (и даже иногда политическія) 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*, Сиб. 1895, стр. 107 и слѣд. „Въ теченіе вѣсколькихъ 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 вслѣски искажали ученіе, недоступное ихъ пониманію въ его первоначальной чистотѣ“ (стр. 108). Вообще, „когда какой нибудь народъ, вслѣдствіе спеціальныхъ 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, обуславливаютъ, сопровождаютъ и поддерживаютъ другъ друга. Какимъ конкретнымъ содержаніемъ наполняются эти формальныя схемы разлагающагося религіознаго сознанія въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, это въ значительной степенн (каковы здѣсь ограниченія, увидимъ ниже) обуславливается именно даннымъ строемъ соціальной жизни. Такъ, народъ, еще погруженный въ жизнь природы (кочевые народы, а иногда и осѣдые съ значительно развитою культурой, напримѣръ, въ случаѣ долгихъ военныхъ переходовъ и проч.), естественно наполняетъ эти схемы символично-миѳологическимъ представленіемъ о жизни природы: отсюда *натурализмъ* во всѣхъ его формахъ (сабензмъ, зоолитрія и т. д. до фетишизма включительно). Первобытный семейно-патріархальный бытъ сопособствуетъ развитію *этемеризма*. Переходъ отъ этого быта къ олигархическому строю всего чаще отмѣченъ развитіемъ *политеизма*. Наконецъ, государственная деспотія благопріятствуетъ созданію такихъ религій какъ Исламъ, — религій хотя и съ ясно выраженною идеей единства Божества, но съ общимъ, свойственнымъ всему вообще язычеству, придаткомъ суевѣрій, осложненныхъ характеромъ антинормизма 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 заимствуетъ 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 усвоеніи* содержанія религій 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 владѣлъ 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 социальнымъ 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 начальною 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, какаѣ 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 постепенное усложнявшася первоначальнаго *эвгемеризма*. Напротивъ, Тэйлоръ считаетъ эвгемеризмъ лишь одною изъ многихъ формъ, попутно разви-

вшихъ изъ первобытнаго *анимизма*, и дѣлаеть 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 конструкціи* 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, всѣ вмѣстѣ наталкиваются на одинаково враждебное имъ всѣмъ встрѣчное научное теченіе, выразители котораго считают 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 общепhilosophическими различіями цѣлыхъ «міросозерцаній» на почвѣ которыхъ сложилось, а съ другой находитъ основаніе въ «фактахъ». Въ самомъ дѣлѣ, если для соціологовъ и историковъ культуры, проникнутыхъ эволюціоннымъ міросозерцаніемъ, 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 теистическаго направленія, проникнутые

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

мыслию о коренномъ различіи между человѣкомъ и животнымъ, и при томъ предполагающе 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, воплнѣ благопріятствуютъ теоріи первобытнаго монотензма, 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 монотензму предшествовать 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 *ипотезою* 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 затѣмъ *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 *ипотетическое* начало религіи человѣчества, соціологи и историки культуры столь же *ипотетически* ставятъ за нимъ рядъ послѣдовательныхъ моментовъ, изъ которыхъ, по ихъ теоріи, сложился единый непрерывно-связный 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, обездвѣченные факты при этомъ легко размѣщаются по удобной для ихъ группировки схемѣ, впервые установленной Контомъ (фетишизмъ, политеизмъ, моногенизмъ). 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 религіозныхъ вѣрованій дѣйствительно совершался именно такъ, какъ онъ стоитъ предъ нами въ этой его мозаической реконструкціи. Между тѣмъ ничто не можетъ быть призрачнѣе этой иллюзіи.

Вс-первыхъ, совершенно очевидно, что теорія эволюціи религіозныхъ 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 статистики, 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 коммунитности*, 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 папгенсты, 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 неизбежный анахронизмъ становится для нихъ въ нѣкоторой степени извинительнымъ, такъ какъ они хотять *уяснить смыслъ* исторіи, а не вывести ея внѣшнюю схему (ихъ точка зрѣнія логическая, а не историческая). Совсѣмъ иное дѣло эволюціонисты. Относительно исторіи религіознаго сознанія они повторяютъ ту же роковую ошибку, какую допускаютъ, только лишь въ другой формѣ, биологи, защищающіе эволюцію животныхъ типовъ: логическую преемственность 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 степенямъ 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, отнодь нѣтъ.

Далѣе,—и это вторая роковая ошибка теоріи эволюціи религіозныхъ вѣрованій,—съ замѣчательною легкостью социологи эволюціоннаго направленія при установкѣ своей формулы опускаютъ изъ вниманія законы соотношенія формъ религіознаго сознанія съ другими историческо-соціальными факторами. И это для нихъ неизбежно. 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 вторитетные социологи, каковъ, 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»¹⁸. Между тѣмъ нѣтъ ничего ошибочнѣе такого взгляда. Практическіе мотивы, этико-соціальные факторы, какъ мы уже говорили, имѣютъ громадное значеніе въ жизни религіознаго сознанія и ихъ всегда необходимо имѣть въ виду для полнаго и правильнаго пониманія соціально-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 собѣ на службу соответствующіе 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 *этическій монотеизмъ*. Такимъ образомъ, жизнь *теоретическаго* религіознаго сознанія сначала идетъ въ

¹⁸ Guillaume de Greef: Les lois sociologiques. Paris. 1893. p. 120—1. La classification hiérarchique des croyances en fétichisme, polythéisme, monothéisme métaphysique, philosophie positive,—иметь Греефъ,—*nous montre l'aspect particulier de cette même loi* (т. е. закона развитія *наши*) 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 религиозное 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*, вспомогательныхъ инстинктовъ соціального 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 бблшей или меньшей степени, будутъ отсутствовать этические моменты. Необходимъ параллельный подъемъ разомъ и теоретическаго и нравственнаго сознанія, чтобы совершалось *равномерное* восхожденіе религиознаго сознанія къ высшимъ, совершеннѣйшимъ ступенямъ по формулѣ эволюціонистовъ. Но этого обыкновенно не бываетъ: за моментами подъема въ религиозной жизни обыкновенно слѣдуютъ моменты упадка и, если бы въ религиозную 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 окуцается дѣною его упадка и пониженія въ *другихъ* отношеніяхъ. Особенно слѣдуетъ при этомъ остерегаться столь популярнаго въ современной соціологической наукѣ отождествленія «*процесса цивилизаціи*» съ прогрессомъ (въ смыслѣ непрерывнаго и постепеннаго восхожденія отъ низшаго къ высшему) *религиозныхъ тѣрованій*. Поверхностная обобщенія здѣсь вообще крайне рискованны вслѣдствіе разнородности процессовъ сливающихся въ конкретномъ потокѣ исторіи. Въ частности, хотя и нельзя, напримѣръ, поддерживать *во всемъ объемѣ* 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 сильнее, чѣмъ власть факторовъ противоположныхъ. Во всякомъ случаѣ, такъ какъ религіозный процессъ, въ каждомъ своемъ моментѣ, есть *синтезъ* взаимодействія различныхъ факторовъ изъ которыхъ однимъ присуща *повышательная*, а другимъ *понижательная* тенденція, то апріорное примѣненіе къ этому процессу общей схемы *прямолинейнаго прогресса* всего менѣе уместно.

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

¹⁹ Этотъ тезисъ (ср. контр-тезисъ у Бюкля, въ его „Исторіи цивилизаціи въ Англіи“, перев. Буйницкаго, стр. 92—93) выставленъ и весьма остроумно защищается въ книжкѣ г. М. А. Энгельгардта: „Прогрессъ какъ эволюція жестокости“ (Сиб. 1899, стр. IV—209), стр. 26. — „Совершенство“, пишетъ авторъ нѣсколько далѣе (стр. 27), „параллельно *двѣ 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 наказались эти ученія. Учители проповѣдуютъ все болѣе и болѣе требованія по части милосердія, правды и любви; ученики обнаруживаютъ все болѣе и болѣе дарованія по части жестокости, коварства и злости“... Книжка г. Энгельгардта обилуетъ парадоксами, страдает повсюдними обобщеніями. Въ сущности, и ея основной тезисъ, выраженный уже въ ея заглавіи, есть такое же *поситивно-прямолинейное обобщеніе* какъ и противоположный тезисъ защитниковъ „прогресса цивилизаціи“: прямолинейность, въ дѣйствительности, не имѣетъ мѣста ни тамъ, ни здѣсь... Это, конечно, недостатокъ книжки. Но какъ *протестъ противъ идолъ прогресса*, предъ которыми, особенно въ послѣднее время, стоить привѣклъ преклоняться, какъ *источникъ жизни и совершенства и мудрости*, повсюду озвоняющей даже и въ самыхъ парадоксахъ, книжка г. Энгельгардта заслуживаетъ самаго сочувственнаго отзыва и рекомендаціи.

²⁰ Ibid., стр. 30.

рованы совершенно аналогичны тому что для нас 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 социологіи законъ религіозной эволюціи не совмѣстимы ни со строгими требованіями логики, ни съ безспорными фактами религіозной *исторіи* человѣчества.

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

Здѣсь мы достигаемъ того пункта, на которомъ предъ нами ясно отерывается 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 процедурнаго и вспомогательнаго.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Историческая закономерность религиозного процесса (религия въ исторіи) ¹.

I.

Невозможность априорно-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. Исное 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 религіи замѣчается стремленіе группировать фактическій матеріалъ по заранѣе составленнымъ схемамъ, — *конструировать религиозную исторію* человечества изъ нѣкоторыхъ общихъ «началъ» (конструкція априорно-дедуктивная) или фактическихъ «данныхъ» (конструкція апостериорно-индуктивная). Это стремленіе не есть какая-нибудь случайность, зависящая отъ личныхъ симпатій или антипатій историковъ-систематиковъ, но обусловлена самымъ существомъ предмета, — именно пониманіемъ исторіи религіи, 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 *казуальному*“, и *культурной*, пользующейся „способомъ *эволюціоннымъ*“, см. у проф. *Карьева*: „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 влияніемъ внѣшнихъ факторовъ, сами собою должны развиться 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 построения общей исторіи развитія религіознаго сознанія человѣчества представляется столь естественною, а желаніе найти ее столь обаятельнымъ, что, какъ бы далеко ни расходились между собою историки 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 или,—общѣе,—антропологическіе законы².

Какіе же это законы?

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

² Объ аналогіи между отдѣльнымъ человѣкомъ и человѣчествомъ, какъ основаніи дедукціи для исторіи человѣчества *антропологическіе законы*, см. *Georg Grunz: 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, влияніи климатическихъ и географическихъ условій на человѣка, о „великихъ людяхъ“ въ исторіи и т. д.) богатую справочнымъ матеріаломъ книгу *Paula Barthe: Philosophie der Historie*, какъ социологія, Спб., 1900.

оттѣнки 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 связныхъ 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, вполнѣ подтверждаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, на низшей ступени, у народовъ некультурныхъ, мы повсюду находимъ неупорядоченную игру живыхъ религіозныхъ тенденцій (слабыхъ религіозныхъ стремленій, первичныхъ религіозныхъ волненій и проч.), проявляющуюся въ разрозненныхъ и отрывочныхъ возрѣзніяхъ, приуроченныхъ всего 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. Кудрявцевымъ въ основу его философіи исторіи религій (см. его *Сочиненія*, т. II, вып. 2-й стр. 104 и слѣд.). Краткое резюме взглядовъ В. Д. сдѣлаю намъ въ нашей брошюрѣ: „О характерѣ, составѣ и значеніи философіи В. Д. Кудрявцева“ 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 основаній возражать противъ только что изложеннаго нами пониманія религіозной исторіи человѣчества: 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 повѣйшей 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

оя теоретическіе моменты практическими, внушеніями воли и чувства, они приходятъ каждый къ *своей* конструкціи, при чемъ, самымъ своимъ разнообразіемъ, иногда доходящимъ до взаимноисключенія, 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 проникнуть 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, нѣкого и ни къ чему не обязываетъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить лишь наиболѣе выработанныя схемы конструкціи 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 законномъ переходѣ религіознаго сознанія отъ зачаточнаго и неустойчиваго натурализма къ развитому и устойчивому супранатурализму. Но движущею силою процесса онъ признаетъ не стремленіе религіознаго сознанія смѣнить несовершенныя *гносеологическія* 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 чловѣкъ 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 изложеніе этого сочиненія на русскомъ языкѣ, за исключеніемъ главъ, посвященныхъ христіанству и „религіи будущаго“, сдѣлано *кн. Д. Цертелевымъ*, 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 ступенями 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. Подунатурализмъ (Персы).
3. Результатъ натурализма (его недостаточность, недостаточность эвдемонизма, двойкій выходъ къ супранатурализму).

В. Супранатурализмъ.

I. Абстрактный монизмъ или идеалистическая религія [искупленія:

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

II. Теизмъ:

1. Первоначальный монотеизмъ (у Евреевъ).
2. Религія закона или гетерономіи (мозаизмъ, іудейская религія, попытки реформы религіи закона въ ессеиствѣ, новѣйшемъ іудействѣ, исламѣ и проч.).
3. Реалистическая религія искупленія (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 рационализаціи 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-

рін», чѣмъ Гартманъ⁶. Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся, хотя бѣльшая близость Гѳгеля 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 сочиненіе Гартмана острои и убѣдительнои критикѣ. Между прочиѳхъ оубъ 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 allzu streng 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; teils hat er dem Religionssystem selber zu Gute gerechnet, was spätere Theosophie und Speculation hineingetragen hat; teils 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 vereinzelte Elemente in das Christentum zu übertragen versucht hat, da ist hässliche Verzerrung die Folge gewesen (SS. 35—36). Дѣльниѳ критическіѳ замѣчанія противъ исторической конструкции религіѳ 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 законмѣрнаго развитія, послѣдовательнаго восхожденія религіознаго сознанія все къ болѣе и болѣе *адекватному* богосознанію,—отъ натуралистическаго возрѣнія къ духовному постиженію Божества. Сначала человекъ 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 схематизируетъ въ слѣдующей наглядной формѣ:

А. Религія природы.

I. Непосредственная религія (религія волшебства).

II. Раздвоеніе сознанія:

1. Религія мѣры (Китайская религія).
2. Религія фантазій (Индійская религія, частіе браманизмъ).
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 передвей Азіи, особенно Сирія и Финикія).
3. Религія загадки (Египетская).

В. Религія духовной индивидуальности.

- I. Религія возвышеннаго (Иудей).
- II. Религія красоты (Греки).
- III. Религія цѣлесообразности или разсудка (Римлене).

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, какою отлѣчаются 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, чѣмъ 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-теософическій элементъ, равно какъ и ихъ, чисто алгебраическую, символику, то они опредѣлятся предъ нами въ слѣдующей простой формѣ:

Естественный (=мнеологическій) религиозный процессъ, сначала и до конца, опредѣляется въ сущности однимъ и тѣмъ-же апіорнымъ закономъ, повинувшюся которому религиозное сознание всегда стремится перейти отъ однобожія чрезъ двубожіе къ многобожію. Требованіе такого перехода въ естественномъ (=мнеологическомъ) религиозномъ сознаниіи неотступно, потому что лишь такимъ образомъ изъ первоначальнаго, неразвитаго и неустойчиваго, представленія о Богѣ (изъ относительнаго монотеизма) могутъ выступить содержащіяся въ немъ элементы духовнаго пониманія Бога (а это вѣдь и есть цѣль религиозной исторіи),—лишь такимъ образомъ могутъ вступить въ религиозное сознаниіе «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 представленій, а въ пестрой и фантастической оболочкѣ мнеологическихъ образовъ, носящихъ на себѣ ясную печать случая и поэтическаго произвола мнеослагателей. Въ исторіи естественнаго религиознаго сознаниія, 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 прочитать всѣ элементы духовнаго понятія о Божествѣ, составляющія *смыслъ процесса*, но—лишь въ томъ случаѣ, если предварительно научимся отбрасывать въ ней все то, что опредѣлилось конкретными условіями, въ которыхъ раскрывался необходимый теогоническій процессъ⁸.

⁸ Schellings *Sämtliche Werke*, 2-te Abtheilung, I—II B-de—*Philosophie der Mythologie*. Лучшее изложеніе (точное и полное, при вѣшной краткости) указаннаго сочиненія Шеллинга даю 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 *протоіеря Петропавловскаго*: „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“, вын. II, часть 2-я стр. 143—156.—По Шеллингу, мнеологическій процессъ есть процессъ *необходимый* (В. 1-ter, Ss. 192—3)—я 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 мієологій Шеллінга, по нашому 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 необходимого, въ смыслѣ *общей* закономерности 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 *жизніе* богосознанія то замедляется, то отклоняется, то принимаетъ обходные пути вмѣсто прямыхъ. Все это—*дѣло* *человѣческой свободы*, подавленіе которой, ради прямолинейности и безызыятой закономерности процесса, отнюдь не лежало въ планахъ Провидѣвія. 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 Wiederstehenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muss bis zur letzten Erschöpfung. Die ihm zugeдacht ist, soll nicht von aussen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, dass es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben... In der Allmählichkeit. Stufenmässigkeit der Überwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über dieser Bewegung waltende Vorsehung. *Направленіе* религіозной мысли и жизни у того или другого народа въ ту или другую эпоху, преобладаніе въ ней тѣхъ или другихъ *моментовъ* (грубо-матеріальныхъ или духовныхъ—созерцательныхъ, эстетическихъ или нравственныхъ), характеръ и форма *мира*: все это есть именно проявленіе свободы, предоставленной, *въ* *цѣль* *воспитательную*, человѣчеству (дабы само оно и самостоятельно пришло къ цели, составляющей цѣль всемірной религіозной исторіи) Провидѣвіемъ. In dem Prozesse selbst,—пишетъ *Schaper* (op. cit., s. 20), точно и совершенно въ духѣ Шеллинга выражающей 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 vielfältigsten und buntesten Gestalten. 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 религіи, считающихъ невозможнымъ апіорное конструированіе религіозной исторіи человѣчества, то намъ могли бы отвѣтить, что эти историкъ «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 религіозной исторіи человѣчества, ограничиваетъ сферу апіорнаго лишь существеннымъ, лишь тѣмъ, въ чемъ выражается смыслъ процесса, остальное же въ исторіи относитъ на счетъ человѣческаго произвола и исторической случайности,—тогда мы по праву можемъ разсматривать это обстоятельство, какъ поправку въ самомъ принципѣ, вызванную допущенною невозможностію провести его, какъ *самоограниченіе* принципа, и обязаны перейти къ изученію тѣхъ конкретныхъ условій, которыя въ дѣйствительной исторіи ограничиваютъ апіорную законмѣрность религіознаго процесса.

II.

Невозможность апостеріорно - индуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества.

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

отдѣльные конкретные народы,—а никакъ не «человѣчество», которое вѣдь существуетъ лишь въ мысли, какъ собирательное понятие,—именно народы, то-есть живое народное сознание съ своими стойкими традиціями, образуютъ ту, такъ сказать, подпочву религиозныхъ представленій, стремленій и волненій, которою питается индивидуальное религиозное сознание, 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 психологін народностей.

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

Народность не есть скопленіе (агрегатъ) 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 цѣлаго, съ индивидуализированною основою, передающею себя изъ момента въ моментъ, изъ прошлаго въ будущее, какъ внутренне 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 къ соціальной *организации*, то-есть недостатокъ внутренней жизненности стремится замѣнить виѣшнюю регламентацію и формою). Нѣтъ. Народность не есть ни то, ни другое. Она есть воплощеніе внутренне связаннаго и жизненностойкаго *идеальнаго типа* въ единомъ народѣ, проявляющагося 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 наследственности, 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 живою идеальнымъ типъ или, какъ предпочитаютъ говорить нѣкоторые изъ современныхъ исторіософовъ,—*національная душа*, душа народа или расы⁹.

⁹ 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 соціологіи. Нептѣ и опредѣленіе 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*),—„которые не могутъ дать анатомія, языки, среда, политическія группировки, даютъ намъ психологіей. Последняя показываетъ, что позади учрежденій, искусствъ, вѣрованій, политическихъ переворотовъ каждаго народа находится извѣстная моральная и интеллектуальная особенность, изъ которыхъ вытекаетъ его эволюція. *Эти-то особенности, въ своей совокупности, и образуютъ то, что можно назвать душой расы...* Моральная и интеллектуальная особенности, совокупность которыхъ выражаетъ душу народа, представляютъ синтезъ всего его прошлаго, наследіею всѣхъ его предковъ. Наблюденіе показываетъ, что большинство индивидуумовъ расы обладаетъ всегда извѣстнымъ количествомъ общихъ психологическихъ особенностей, столь же прочныхъ, какъ анатомическіе признаки, по которымъ классифицируются инды. Какъ эти послѣдніе, психологическія особенности воспроизводятся послѣдственною 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—представитель своей расы. Тотъ запасъ идей и чувствъ, который приноситъ съ рожденіемъ на свѣтъ всѣ индивидуумы одной и той же расы, образуетъ душу расы. Невидимая въ своей сущности, эта душа очень видима въ своихъ проявленіяхъ, такъ какъ въ дѣйствительности она управляетъ всею эволюціей народа. Можно сравнить расу съ соединеніемъ клетокъ, образующихъ живое существо. Эти миллиарды клетокъ имѣютъ очень непродолжительное существованіе, между тѣмъ какъ продолжительность существованія образовавшаго ихъ соединенія существа относительно очень долга; клетки, слѣдовательно, одновременно имѣютъ жизнь личную и жизнь коллективную, жизнь существа, для котораго онѣ служатъ веществомъ. Точно такъ же 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 несетъ ответственность и отъ которой онъ всегда зависитъ. *Раса, поэтому, должна быть релативирована, какъ постоянное существо, не подчиненное дѣйствию времени*“...—Осторожный *Филеъ* въ обширномъ обществѣ „Введеніи“ къ своей *Психологіи французскаго народа* (русск. перев. *Покитина*, М., 1900 г.), хотя и не хочетъ, вѣдѣвъ 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 религиозному процессу. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь съ объективно-исторической точки зрѣнія, религиозное сознаниѣ есть не что иное, какъ постановка и предрѣшеніе основ-

Лебономъ, Вормсомъ, Поппковымъ и др. „реализировать абстракціи“ (12), то-есть усвоить пародамъ „душу“, „я“, и т. д., однако высказывается, по занимающему насъ вопросу, въ сущности, совершенно сходно съ Лебономъ. „*Національный характеръ*“,—пишетъ онъ (стр. 7—8 и 12, *passim*),—*„не есть простая сумма индивидуальныхъ характеровъ. Среди общества необходимо происходить 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 состоитъ, по общепотребительному выраженію, изъ мертвыхъ гораздо болѣе, чѣмъ изъ живыхъ. Какъ нація, какъ опредѣленная социальная группа имѣетъ существованіе отличное (хотя и несомнѣнное) отъ существованія индивидуумовъ, точно также и національный характеръ выражаетъ то особенное состояніе психическихъ силъ, вѣтливимъ проявленіемъ котораго служитъ національная жизнь... 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 сознаниіи и управляющія имъ, 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 сознаниѣ націи, которое не есть простая сумма индивидуальныхъ умовъ. Эта систематизація идей-силъ во взаимной зависимости объясняетъ кромѣ національнаго сознаниа еще и „національную волю“, которая, какъ и всякая воля, реализируетъ болѣе или менѣе привѣтственный идеаль“.—Подобнымъ же образомъ относился къ нашему вопросу и покойный *Вл. С. Соловьевъ*, который понималъ національность „въ положительномъ смыслѣ характера, тина и творческой силы“ (*Оправданіе Добра*, стр. 387). „*Національный характеръ*“,—писалъ онъ еще (371 и примѣч.),—*„отличается отъ единичнаго болѣе-менѣе и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-либо принципиальнымъ. Это тѣмъ болѣе ясно, что единственный (?) разумный способъ объяснить генетически какой-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 родопачальника этой націи“ (?—мы увидимъ, что это—далеко не „единственный“ способъ объясненія).—Къ вопросу объ отношеніи народности къ другимъ началамъ общественной жизни см. краткую, но весьма содержательную, рѣчь Берлинскаго проф. *Вильмовича-Меллендорфа* (von Wilamowitz-Moellendorf): Volk, Staat, Sprache. Berlin. 1898.**

ныхъ вопросовъ о тайнахъ бытія, жизни и мысли. Но какъ ставятся эти важныя 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 отбѣлки.

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, какимъ 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, вызывали массовыя обращенія среди цѣлыхъ расъ, которыя, повидному, 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 бывають даже столь значительныя, 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, удаляется 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 браманнскія племена считаютъ Вишну и Шиву своими главными божествами, а Веды—своими священными книгами; но эти главныя божества оставили въ религіи только свои имена, священныя же книги — только свой текстъ. Рядомъ съ ними образовались безчисленныя 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 культурахъ 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. Индія, въ сущности политеистическая, нашла средство сдѣлать политеистической наиболѣе монотеистическую изъ религій. Для 50 милліоновъ мусульманъ-индусовъ Магометъ и святыя 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 имя 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, царившимъ между ними въ теченіе многихъ вѣковъ, когда еще господствовалъ Карагентъ.

«И религіи Европы не ускользнули отъ общаго закона—видоизмѣняться сообразно съ душею 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, нижебретонца, молящагося идоламъ; фетишистовъ, какъ напримѣръ, испанца, обожающаго амулеты; политеистовъ, какъ напримѣръ, итальянца, почитающаго за различныя божества Мадоннъ cadaго селенія. Вѣдъ изслѣдованіе дальше, можно было бы легко показать, что великій религіозный расколъ реформации 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 Англіи, въ Испаніи и во Франціи: какія различія! Развѣ реформация 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 религіозной исторіи мы видимъ самое тѣсное соотношеніе религіозныхъ вѣрованій съ тѣмъ, что называютъ «душею» народа или расы. И вотъ почему даже мыслители, увлеченные неосуществимою мечтою о чисто апіорной конструкціи религіозной исторіи человѣчества, не могли не сдѣлать невольныхъ уступокъ началу національности: ихъ характеристики отдѣльныхъ моментовъ общечеловѣческаго религіознаго 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 неизбѣжно влекло за собою произволь въ самой этой мысленной постановкѣ («дедукціи») конкретнаго. Именно только благодаря этому въ ихъ конструкціяхъ были возможны, наприм., чистые типы эстетическаго воплощенія религіи, морализаціи религіозныхъ мотивовъ или религіозной трагикки и т. д., — типы, весьма далеко отстоящіе отъ дѣйствительнаго историческаго характера религіи подлежащихъ народностей, всегда представляющаго смѣшеніе, такъ сказать въ большихъ или меньшихъ пропорціяхъ, различныхъ элементовъ. Чтобы избѣжать такихъ ненаучныхъ подстановокъ, объективный историкъ религіи долженъ, при выясненіи національныхъ элементовъ религіознаго процесса, осложняющихъ и отклонявшихъ движеніе общей схемы, опираться не на смутное чувство или прозрѣніе типичнаго у той или другой націи, очень благопріятствующее всякой произвольной «дедукціи», 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: наследственность, 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.,—вліянію 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, Іерингъ: «народъ»,—пишетъ онъ,—«есть та почва, на которой онъ живетъ», такъ что въ сущности «географія есть сокращенная исторія, а исторія есть приведенная въ движеніе географія»¹³. Однако, несмотря на авторитетную вѣсковость именъ, съ которыми связаны въ наукѣ подобныя утвержденія, и на несомнѣнно присущую имъ долю (и очень

¹¹ Альфредъ Фуке, *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) истины ¹⁴, — несмотря на всё 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 послѣднихъ 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 вышне-механической тѣпки, чего, — хотя такое пониманіе дѣла и слѣдуетъ изъ началъ послѣдовательнаго дарвинизма, — конечно, ни одинъ серьезный дарвинистъ утверждать не можетъ ¹⁵. Подобнымъ же образомъ и въ нашемъ случаѣ, хотя теоретики исторіи и говорятъ, будто имъ, для ея построения, достаточно одной географіи, но въ сущности они разумѣютъ здѣсь нѣчто совсѣмъ иное и самое понятіе географіи расширяютъ до такой степени, что оно теряетъ свой спеціальнй смыслъ ¹⁶. 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 *Бокли*, не усвоившаго челоуѣку въ историческомъ процессѣ почти никакой самостоятельной роли, нельзя не признать, что въ его трактатѣ о «вліянн физическихъ законовъ на организацію общества и характеръ отдѣльныхъ лицъ» (*Исторія цивилизаціи въ Англїи*, перев. *Бурншицаго*, Сиб. 1895, т. I и II) высказано много весьма основательнаго и не подлежащаго оспариванію, — въ частности и по вопросу о вліянн физической среды на жизнь религіозную (стр. 45 и слѣд.).

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

¹⁶ Выставивъ рядъ поразжающихъ 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), *Hering* 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 Фулье: «Психологія французскаго народа», стр. 32.—Исходя изъ своего основнаго положенія, по которому «народы суть *духовные существа*» и «духъ торжествуетъ надъ расой точно такъ же, какъ надъ землей» (33), Фулье вообще относится отрицательно къ увлеченіямъ социологовъ и историковъ, думавшихъ построить исторію изъ данныхъ «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 такимъ образомъ то, что Молашотъ называлъ итогомъ родителей, кормилицы, вѣста, времени, воздуха, температуры, звука, свѣта, нища и одежды; это вѣрно относительно человека-животнаго и несправедливо относительно моральнаго и общественнаго человека. 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 понять, что имѣетъ недостаточнаго теорія физическихъ средъ, когда она исключаетъ другія, сдѣлайте воображаемое путешествіе. Держитесь изотермы на 10° выше нуля. Вы пойдете въ старомъ континентѣ черезъ Инвернурль, Лондонъ, Мюнхень, Буда - Пештъ, Одессу, Хиву, Пекинъ, черезъ сѣверную часть острова Ниннопъ; 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 произведетъ Грековъ и Готтешотовъ; 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 жпзни, 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 организмъ¹⁴. 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 пріобрѣтеній. Разсуждая въ этомъ направленіи послѣдовательно, мы придемъ къ такому пункту, гдѣ предъ нами со всею неизбежностью 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 національных 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, частію—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 статуй изъ глины художникомъ, ни «переживаніе приспособленнѣйшаго», съ дополнительными факторами чисто-пассивнаго и

¹⁴ *Fouillée*, Alfred: *La science sociale contemporaine*. 1880. См. у проф. *Н. Карьева*: «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 удовлетворяютъ. Рѣшеніе трудной проблемы для нея лежитъ въ иномъ направленіи, въ иной, такъ сказать, плоскости, — проходить черезъ понятіе о чисто-внутренней природѣ процесса, опредѣляемаго цѣлестремительностью. Цѣтухъ, наприм., — возьмемъ примѣръ Фехнера, — выращиваетъ, 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 фізіологическихъ 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 фізіолого-анатомическій типъ, свой «видъ» — путемъ автоматизаціи и механизациі процессовъ, имѣвшихъ сначала иную, именно безсознательно-психическую, цѣлестремительную природу ¹⁹. 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 психологій, 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 самосохраненія ²⁰.

¹⁹ Ср. у Фр. Гауисена: 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: «⁽¹⁾ вышесъ блаѣ, какъ о верховной цѣли нравственной дѣятельности», Спб.

Отсюда еще одинъ шагъ и для насъ уяснится необходимость той точки зрѣнія,—единственной вполне 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 разлоенія единого человечества на племена и народы могъ бы быть конструированъ приблизительно въ слѣдующей формѣ. Исходною точкою процесса повсюду служилъ 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 неизбежно 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, дозволительнымъ въ данной области, требованіямъ, совмѣщая точки зрѣнія биологическую, психологическую и теологическую. Однако, въ примѣненіи къ нашему спеціальному вопросу, вопросу о законности

1886. „Народность“,—именъ оны (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 человечеству онъ опредѣляетъ народность такъ: „*народность есть человечество, индивидуализовавшееся или организовавшееся въ общество*“ (272).

²¹ *Einführung 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 апостерионо-дедуктивной конструкции 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 предмета 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 *номологической* (или *этіологической*), а другая *идеологической* (или *телеологической*). Какъ показываютъ уже самые термины, различіе здѣсь, въ существенномъ моментѣ, сводится къ различію понятій *причины* и *цели*: номологическая точка зрѣнія признаетъ только одну форму исторической закономерности — причинную или генетическую, телеологическая точка зрѣнія, не отрицая номологической закономерности, ограничиваетъ ее, однако, указаніемъ на иную, высшую закономерность, опредѣляемую конечною идеєю 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 созидающихъ его психологическихъ факторовъ, историки-априористы, какъ мы видѣли, пришли къ мысли о возможности построить, заранее и безъ справки съ фактами, общую схему исторiи. Но этотъ замысль ихъ, постоянно разбивался о конкретный материалъ религиозной исторiи, исключающей возможность какихъ бы то ни было априорныхъ конструкцій. Съ другой стороны, историки - индуктивисты, принявъ за точку отправленiя именно это конкретное содержанiе исторiи не оставляютъ мысли о возможности построить религиозную исторiю изъ географическихъ, климатическихъ, расовыхъ, психологическихъ и иныхъ особенностей,—если не всю вообще исторiю, то, по крайней мѣрѣ, исторiю каждаго отдѣльнаго народа. Однако, и этотъ замысль постоянно разбивается о такъ называемую историческую контингентность, вносящую въ историческiй процессъ,—путь непрерывныхъ инноваций,—измѣненiя, совершенно не поддающiяся предрасчисленiямъ, на какiя бы точныя индуктивныя данныя они ни опирались. Такимъ образомъ, если и можно говорить объ исторической закономерности религиознаго процесса, то отнюдь не въ смыслѣ безусловномъ, не въ смыслѣ безызытнаго господства въ немъ законовъ, дедуктивныхъ-ли то или индуктивныхъ, но въ смыслѣ условномъ и относительномъ: *если* даны такiе-то факторы историко-религиознаго процесса (традицiя, «среда»—физическая и духовная) *и если* въ него не приходятъ отклоняющiе его контингентные элементы (инновации), то, *отвратно*, онъ опредѣлится въ тѣхъ формахъ, какiя нормируются общими законами мнѳо-образованiя и соотношенiемъ религиозныхъ началъ съ общими законами жизни, индивидуальной и коллективной.

Конечно, и при этомъ ограниченiи мы все еще можемъ говорить о закономерности историко-религиознаго процесса. Но такою закономерностию, хотя она и достаточна для хроникальной и прагматической обработкi исторiи религiй, не можетъ, однако, удовлетвориться болѣе глубокое, именно философское, отношенiе къ ней, желающее не только знать факты исторiи, въ ихъ хронологической послѣдовательности и прагматической связи, но и *понимать смыслъ процесса*. Вотъ почему, рядомъ съ ошитами дедуктивныхъ и индуктивныхъ конструкцій историко-религиознаго процесса, какъ области безызытнаго будто-бы осуществленiя историческихъ законовъ, мы повсюду находимъ у представителей

религіозної історіософії, прежнього и нового времени, паралельніе опыты,—попыткы изложити історію религій, какъ область откровенія идей, точнѣй *идей-силъ*, ищущихъ своего воплощенія именно въ томъ, что, на первый взглядъ, является какъ бы нарушеніемъ законмѣрности, какъ бы изытіемъ изъ нея (въ контингентныхъ инновацияхъ), на самомъ-же дѣлѣ служить проявленіемъ или отраженіемъ законмѣрности высшей, идеологической или телеологической, подчиняющей себѣ и опредѣляющей, въ высшихъ источникахъ и для истинно-философскаго пониманія, и самую номологическую законмѣрность.

Точкой отправленія для історіософовъ этого второго типа, для защитниковъ телеологической законмѣрности въ історіи, служитъ тотъ, непосредственно извѣстный каждому, живущему религіозною жизнью, человѣку, фактъ, что наша религіозная жизнь говоря строго, никогда не есть механическій продуктъ внѣшнихъ вліяній, но всегда есть наше собственное *дѣло, живое созданіе нашею непрестанною духовною творчествомъ*, въ которомъ, какъ и во всякомъ творествѣ, не части механически, своимъ сложениемъ, опредѣляютъ цѣлое, но, наоборотъ, цѣлое,—живущее въ сознаніи, до своего осуществленія въ фактъ, лишь въ формѣ идеи,—опредѣляетъ выборъ и организацию 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, полунинстинктивной формѣ,—нѣчто аналогичное тому, что современные философы, вслѣдъ за натуралистомъ фонъ-Бэромъ, стали называть *цѣлестремительностію*²³. 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

²³ О понятіи *цѣлестремительности* (Zielstrebigkeit) у Бэра. 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 Бэра Паульсеномъ и неоднократно разъясняется въ его *Введеніи въ философію* (особ. въ „О причинности и цѣлесообразности“, стр. 224 слѣд.). О цѣлесообразности въ историческомъ процессѣ см. *Картеев*: Сущность истор. проц. etc. (II, II) и *Людвигъ Штейнль*: Соціальныи вопросъ съ философской точки зрѣнія (Лекція 4-я).

божественными или демоническими силами. На высших-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, заботившихся 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 разяснить здѣсь этотъ, очень важный для философіи исторіи и въ частности для философской исторіи религій, 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 Гарда, нашъ умственный и нравственный капиталъ всегда подѣленъ 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 Фумс: „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 націй, но скорѣе есть узелъ, въ которомъ скрещиваются различные ряды причинныхъ нитей. Каждое изъ этихъ совмѣстныхъ влияній, интерферируя другія, въ большей или меньшей степени освобождаетъ отъ нихъ личную творческую оригинальность индивидуума, открывая болѣе или менѣе широкой 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 называемая 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, культъ героизма и героическомъ въ исторіи, *Писаревъ*: Сочиненія, изд. Павленкова, т. II, 270—очень энергичная страница о „титанахъ мысли, любви и воображенія“, *Гаршевъ*: Введеніе въ изученіе соціологіи, гл. XI—XIII, ср. его „*Сущность истор. процесса*“ etc.), есть лишь специальная форма исторической континентности (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 библиотекѣ современныхъ западныхъ писателей“, вып. 6-й, о новѣйшій случайнаго см. *Windelband*: Die Lehren vom Zufall, Berlin 1870 и *Kirchner*: Ueber den Zufall, Verlag der dabei Stattgehabten Diskussion, 1888). Генійъ наибольшимъ изъ существующей исторіи. *Grosse Männer*, — ишотъ *Ranke* (*Weltgeschichte*, V. 2, 106 стр. у *Dippel*: Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte, Berlin, 1891, S. 103,—для некоторыхъ вопросовъ исторіографіи, 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

пѣи свободы и необходимости, индивидуума и общества и пр., книга *Dippe* 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 («Ученіе 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 вѣщныя вліянія и условія: она вноситъ въ свою среду иѣчто такое, что она отъ нея не заимствуетъ, и притомъ—иѣчто значительное, иѣчто такое, что само опредѣляетъ собою исторію въ какомъ-либо отпощеніи. 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 непоплатность генія, трагедія его жизни; отсюда и то невозможное изумленіе, которое онъ возбуждаетъ, какъ пришлецъ изъ другого міра: то новое, что онъ приноситъ съ собою, является страннымъ, несмысленнымъ 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 песчанья мелн въ человѣческомъ морѣ и притомъ тамъ, гдѣ ово всего глубже“. стр. 380—1.

²⁶ *Во-первыя*, и „великій человекъ“ проходитъ свой путь совершенно безслѣдно, если является въ исторической сцѣвѣ въ вѣ 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 человека“ должно падать на подготовленную почву, должно находить хоть что нибудь среднее въ жизни и мысли массы. „Въ своей психической организаціи“,—пишетъ Густавъ Лебоу (стр. 19—20), — „мы имѣемъ всевозможныя задатки характера, которымъ обстоятельства во 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

них 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 спеціальному вопросу. И въ религіозной жизни всегда остается нѣчто, не подлежащее обмѣну, и—здѣсь даже въ большой степени, такъ какъ именно религіозная жизнь преимущественно запечатлѣна характеромъ своеобразія и неповторяемой интимности. Каждый человѣкъ переживаетъ общую религіозную жизнь *по своему*, открываетъ Божеству, владычествуящему въ общемъ религіозномъ 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 религіозной мысли и жизни. Суммируясь мало-по-малу у соплеменниковъ (точнѣе: единовѣрцевъ) въ групповыя настроенія, по закону духовнаго сродства, эти проявленія религіозной оригинальности, находятъ наконецъ своихъ «типовыхъ» выразителей. въ лицѣ религіозныхъ новаторовъ, основателей новыхъ религіозныхъ общинъ, до цѣлыхъ религій включительно. И здѣсь опять, какъ и въ другихъ сферахъ исторіи человѣческой жизни, оригинальность новаторовъ не безусловна: историческія традиціи, хотя и отливаются на время, наталкиваясь на скалу оригинальной мысли религіознаго новатора въ свое прежнее русло, представляя ему нѣкоторое время возвышаться одиноко, но затѣмъ чрезъ среду, частіе чрезъ ближайшихъ послѣдователей реформатора, они

характерѣ, что кажется, будто все измѣнилось: нравы, идеи, поведеніе 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 дѣятели большихъ религіозныхъ и политическихъ кризисовъ кажутся намъ высшими существами въ сравненіи съ нами, своего рода колоссами, по отношенію къ которымъ мы являемся какими-то жалкими убожками. Однако, это были такіе-же люди, какъ мы, у которыхъ обстоятельства привели въ дѣйствіе задатки характера. какими обладаютъ все⁴. Ср. по вопросу о зависности великихъ людей отъ «среды» и проч., у *Тейлора* всю вообще *третью главу* третьаго отд. первой части, а такъ-же у *Бартра*: Философія исторіи, какъ соціологія (*третья глава* втораго 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 влияние 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 недѣлимыхъ,— подобно тому какъ свѣтъ электрической искры притягиваетъ къ себѣ разрѣженное атмосферное электричество. Такимъ образомъ, религіозные реформаторы двоякимъ образомъ испытываютъ на себѣ и своей дѣятельности ограничивающую и отчасти парализующую ихъ инициативу, ихъ религіозное новаторство, власть исторической закономѣрности. Но все же, въ ихъ дѣятельности, въ религіозныхъ реформахъ Конфуціевъ, Лао-Тзы, Будды и Магометовъ, мы повсюду видимъ новыя, болѣе или менѣе оригинальныя, синтезы традиціонныхъ стихій религіозной мысли и жизни.

Телеологическая точка зрѣнія на историко-религіозный процессъ отнюдь не исключаетъ нѣмологическую. 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 происхождение: 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 религіозная,—по подобію всѣхъ и всякихъ другихъ произрастеній. Но, какъ сынъ духа, онъ творчески преобразуетъ и пересоздаетъ эти естественныя произрастенія—по цѣлямъ. Внимательное изученіе религіозной жизни того или другого народа за данную эпоху могло бы показать, какъ совершается эта,—правда медленная, не непрерывная, — переработка коллективною душею естественныхъ религіозныхъ 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. Вступая въ исторію молнія гения и переплавляетъ эти частныя идеи въ одну новую, которая свѣтитъ въ даль исторіи на цѣлыя вѣка, уже сама, въ

²⁷ См. у проф. Герсе: *Философія исторіи Гердера (Вопросы философіи и психологіи)*, кн. 32 и 33, стр. 399.

значительной; мѣрѣ, опредѣляя направление, 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-дѣлоположною дѣятельностію ея создателей и участниковъ въ общей духовной работѣ, великихъ и малыхъ. Взоръ достаточно проникательный 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 дѣлесообразной постановки буквъ алфавита, прочесть заключенный въ нихъ смыслъ: идеи отдѣльныхъ религій были бы словами, изъ сочетанія которыхъ слагалась бы одна связная мысль — мысль, содержащая разгадку смысла всего историко-религіознаго процесса, его конечной цѣли²⁸.

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-

²⁸ Возможность уяснить себѣ общій смыслъ исторіи, несмотря на ея незавершенность, и при томъ со стороны самихъ историческихъ фактовъ, г. *Ролановъ* („Религія и культура“, сборникъ статей Спб. 1899, изд. Перцова) поясняетъ слѣдующимъ удачнымъ и много говорящимъ, сравненіемъ: „Какъ геометръ“, — пишетъ онъ (стр. 1-я и 14),—„найдя въ старинной рукописи недокопченый чертежъ какой-нибудь фигуры, можетъ, внимательно углубившись въ направленія и свойства начатыхъ линий, мысленно продолжить 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 окладываетъ взглядомъ все остальное поле исторіи и ищетъ, итъ-ли на немъ гдѣ-нибудь другихъ теченій, которыя бы соотвѣтствовали, гармонировали съ найденнымъ уже, шли бы ему навстрѣчу. Тогда завершеніе недокопченнаго узора исторіи, мысленное окончаніе еще только осуществляющагося плана ея уже не можетъ представлять большого 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 дѣлей, на практикѣ, фактически часто не придаютъ этому большого значенія, такъ какъ считаютъ невозможнымъ найти для историческаго процесса, переживаемаго человѣчествомъ, дѣли *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 дѣли, опредѣляющей предпоставленный *планъ исторіи*, было бы, повидимому, совершенно безнадежнымъ дѣломъ ²⁹.

²⁹ 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 апоріи мысли указываетъ и социологъ *Штейн* (соціальный вопросъ съ философскою 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 человечества, онъ идетъ въ обходъ чрезъ средіе вѣка, могутъ признавать только благочестивые люди; логика и философская послѣдовательность заставляютъ насъ при подобной вѣрѣ ставить вопросительный знакъ“. Но этотъ „вопросительный знакъ“ свмаетъ человеческая свобода, ея участіе въ исторіи. *Ранке*, въ своей „Всемирной исторіи“ (IX, 25, 8, XIV, цит. у *Dippe*, 115) пишетъ: Wenn ich sage: bedingen, so heisst das freilich nicht durcht 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 человеческой 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, дѣлесообразности 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, дѣли. Если въ ней и есть такой общій планъ, опредѣляемый одною конечною дѣлюю, то во всякомъ случаѣ, онъ отнюдь не исключаетъ свободы человѣческихъ дѣйствій, хотя бы ограниченной. Если-же такъ, то дѣлесообразность 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 дѣлесообразности 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 человѣчества 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 *Dirge*. 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 теченіе среднихъ 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 теченіе среднихъ 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, частію же историко-религіозный, служитъ лишь частью. 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 историкъ 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, апріорно-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 *закономѣрности внѣшней*, опредѣляемой зависимою челоуѣка отъ «космической среды». Однако, вслѣдствіе вступленія въ процессъ элементовъ контингентныхъ, опредѣляемыхъ челоуѣческой свободою, и апостеріорно-индуктивная конструкція религіозной исторіи челоуѣчества такъ-же не возможна и была бы попыткою не менѣе безплодною.

3. Разысканіе закономерности, внутренней (психологической) и внѣшней (космической), какъ основной постулаты 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 челоуѣчества,—найдентъ ключъ къ объясненію ея *внутренняго смысла*.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Телеологическая законѣрность 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 имѣеть 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 безызыатнымъ 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 бѣльшей или меньшей 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“,—*Примечаніе 10-е*.

сочиненіи *Воспитаніе рода человеческого*, по словамъ одного нѣмецкаго историка ², намѣтилъ программу всего вообще дальнѣйшаго развитія нѣмецкой философіи исторіи. Затѣмъ, сродныя идеи нашли 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 серіознаго 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 мнѣяхъ и религіозныхъ сказаніяхъ человѣчества, библейскихъ и внѣ-библейскихъ, до грубѣйшихъ натуралистическихъ мнѣевъ включительно. Ибо и природа, поэтически-символическимъ отраженіемъ которой являются эти первобытные мнѣя, 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 Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, I, S. 138.

³ Это движеніе можно прослѣдить по курсамъ исторіи религіозной философіи: Pfleiderer'a (op. cit.), Pünjer'a (Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, B-de I—II, Braunschweig, 1880 und 1883), Arthur'a Drens'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 основоположателей направленія, Лессинга и Гердера, см. спеціальную монографію: Die Philosophie unserer Dichterheroen, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus von dr. Joh. H. Witte, 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, единого 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: чтò являлось сначала «откровенною» истинною, то-есть отвиѣ данною и принятою *на отру*, то должно въ концѣ процесса стать собственною, самостоятельно установленною истинною *разума*; чтò являлось сначала въ формѣ положительнаго закона, съ виѣшними 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 виѣшняго наученія и традиціи, долженъ чрезъ историко-религіозный процессъ возвратиться къ себѣ и въ себя, снять призракъ религіозной виѣшности 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 руководство 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 самоискупленія», 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, «словаго, 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 zeretztes 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: Schellings Philosophie der Offenbarung*, Naueu, 1894, S. 10 und folg.

⁶ Такъ у *Ренана*, отчасти у *Тэна* и *Вашро*. (ср. переведенную подъ нашею редакціею книгу *Киро*: Иден Бога и безсмертія души, 3-й выш. „Избранной бібліотеки“ Харьковъ, 1898). Вотъ почему именно у полупантеиста Шеллинга, какъ и у Гердера и Лессинга, *теоонія*, въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ, есть *боготороженіе*: или точнѣе, *богосамотороженіе*, въ рядѣ все болѣе и болѣе совершенныхъ потенцій до высшей потенціи (въ христіанствѣ или,—для новѣйшихъ полупантеистовъ,—въ „религіи будущаго“) включительно.

Мини? Неудивительно, что нѣмецкая исторіософія, измѣряющая смысл исторіи столь растяжимою 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 изначала дѣяющагося настоящаго. Конечный смысл исторіи и достоинство ея отдѣльныхъ явленій опредѣляются, по этому пониманію, ея отношеніемъ къ средоточію ея, Богочеловѣку⁷ 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 язычества”.

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 научномъ 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 (типа у насъ—комментарій епископа Теофана), характеризуется тѣмъ, во-первыхъ, что, останавливается лишь на объемѣ 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 ужающихъ, по своей оргіастической безнравственности, культахъ, 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 премушественно великаго апостола языковъ. Павла,—то она распа-

изслѣдуемый предметъ *въ связи* съ общимъ строемъ библейско-тенетическаго міросозерцанія, выраженнаго 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 оны определяются взаимоотношеніемъ трехъ основныхъ факторовъ всякой вообще исторіи—начала божескаго, человѣческаго и дьявольскаго. Для частныхъ справокъ (филологическихъ, реальныхъ и проч.) рекомендуемъ читателю, кромя *наибѣжныхъ* 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“, смѣшавшаяся, 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), пачало которой восходитъ уже ко времени до потопа, по котораго внѣшнимъ образомъ обособилась отъ истинной Церкви лишь съ призваніемъ Авраама. Язычество, въ отличіе 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: вѣдь 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 влечь съ должными ограниченіями*, скрыта совершенно вѣрная мысль. Дѣло въ слѣдующемъ. До призванія Авраама были отдѣльные люди, которые, какъ Мельхиседекъ, царь и священникъ Бога вышнего, Авимелехъ, царь герарскій, благочестивый Иовъ, самъ Авраамъ (до призванія) съ племянникомъ Лотомъ, хотя сами и не имѣли 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 противоположнаго, извращающаго умъ и сердце и закрывающаго слухъ для чрезвычайныхъ откровеній, что могутъ быть разсматриваемы, какъ представители нормальнаго или естественнаго человѣчества, въ смыслѣ противоположности *противоестественному* (уклонившемуся отъ нормы). Это и есть то „язычество до отпаденія отъ Бога“, о которомъ, съ такимъ очевиднымъ вербальнымъ самопротиворѣчіемъ, говоритъ пѣмецкій богословъ.

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

Однако, естественное чловѣчество,—это второй моментъ,—не устояло въ томъ строѣ жизни, который опредѣлялся его первоначальнымъ знаніемъ о Богѣ. Храби непркосновенную мысль о Немъ въ умѣ, оно не славило Его своею жизнью и вотъ въ его сознаніи открылась роковая двойственность: ослабѣвшая воля туманила умъ, а затемненный умъ допускалъ волю шснадъ все ниже и ниже въ область началъ земныхъ и чувственныхъ. Такъ образовалось изычество, 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, изычество, какъ евангельскій блудный сынъ, смутно чувствуетъ потребность возвратиться въ домъ Отца, нѣкогда 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 воспримчивость язычниковъ къ проповѣди Евангелія и обращеніе къ новой жизни, какъ единственный выходъ изъ тѣхъ роковыхъ коллизій, изъ которыхъ слагалась ихъ «трагедія вѣры».

Всмотримся въ указаніе моменты исторіи изычества ближе, руководясь прямымъ и точнымъ смысломъ ученія апостола Павла.

II.

Язычники нѣкогда знали Бога.

(Рим. I, 19—21а).

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

нія, проникнутаго біблейско-теистическою идеєю исторіи, здѣсь нѣтъ и быть не можетъ не только сомнѣній, но даже и вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, съ біблейско-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 ви́шше-этнологическомъ или племенномъ, является выдѣленіемъ изъ язычества, съ которымъ опъ 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 привычекъ, оказалось настолько несогласнымъ съ истинною вѣрою первобытнаго 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 боговѣднія 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 ви́шняго 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, допускаящими несправедливо 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 мыслію 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, апостолъ Павелъ усвоилъ имъ сравнительно высокую форму религіознаго знанія. Позднѣ язычники достигнуть такого безпомощнаго состоянія, что въ мірѣ ясныхъ и очевидныхъ откровеній Божиихъ будутъ бродить какъ въ потемкахъ, полагаясь подобно слѣпцамъ, но на зрѣніе, но лишь на низшее изъ чувствъ—осязаніе⁴¹. Но теперь, въ началѣ своей исторіи, они еще владѣютъ истиной (ст. 18—ἀλήθεια), которая въ зародышѣ преобразована въ самоѣ человѣческомъ духѣ и, при благоприятныхъ условіяхъ, должна выступить къ свѣту сознанія. Ибо, хотя Богъ по существу Своему неостижимъ, но нѣчто все же можно знать о Немъ, и то, что о Немъ можно знать (τὸ γινώσκον τοῦ Θεοῦ, ст. 19) человѣку, даже и язычнику, пѣтъ надобности искать внѣ себя, потому что это дано въ немъ самоѣ (ἐν αὐτοῖς)— дано ясно, какъ свѣтъ солнечный (φανερὸν ἐστὶ) и неотразимо-принудительно, какъ откровеніе самого Бога (ὁ Θεὸς ἐφανέρωσέ), а не какъ произвольное утвержденіе, или шаткая догадка человѣка: *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 непрерываемою очевидностію, потому что въ нихъ осуществляется вся жизнь нашего сознанія и безъ нихъ оно было

⁴¹ Дѣян. 17, 26—27: *Сотворилъ есть отъ единыя крове... выскати Господа, ни поне оидяръ ео и обринутъ*. — εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εἶροεν. Частицы εἰ ἄρα γε (= ним forte) съ желат. накл. обозначаютъ весьма малую вѣроятность выраженной мысли. Значить, по мысли апостола, представленіе язычникамъ самаго некая Бога осязаніемъ имѣло цѣлю именно пробужденіе въ нихъ сознанія недостаточности назывательныхъ силъ человѣка, стѣсненныхъ отъ основы петинной 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 человѣка (умъ и совѣсть) въ настоящемъ, поврежденномъ грѣхонаденіемъ, состояніи человѣка пужаются въ руководствѣ со стороны сверхъестественнаго Откровенія, хотя бы оно хранилось лишь въ формѣ отдаленной традиціи.

бы темно, хаотично и, слѣдовательно, какъ именно человѣческое сознание, въ сущности не существовало бы. Но разъ эти понятія даны людямъ, даны въ нихъ самихъ, то, и не обращаясь воплѣ, 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 вѣншній міръ, въ которомъ невидимое Божіе предстопитъ вдумчивому взору (τὰ ἀίρατα—καθ'ἑρατα) въ наглядно-созерцаемой, какъ бы въ тѣлесной формѣ: смотри,—такъ можно было бы сказать такому человѣку,—вотъ *непререкаемое и общечевидное* 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 вѣшняго 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 *Вѣчная сила Его и Божество*—ή αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης. Здѣсь *hendiatys*: *вѣчная 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, выражаемыя указанными терминами, какъ два отдѣльных и относительно самостоятельныхъ момента мысли, при чемъ подъ δύναμις слѣдуетъ разумѣть именно проявленія божественнаго всемогущества, а подъ θεϊότης — явленіе въ мірѣ божественной славы (ср. ст. 21 и 23: ἐδόξασαν, ἤλλαξαν τὴν δόξαν: Псал. 18, 2; *Небеса похваляютъ славу Божію*, см. филологическій комментарий къ этому мѣсту у *Roque*, S. 9—11). Выражался отвѣечно-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 всѣ и всякія явленія и отношенія исключительно масштабомъ ихъ вреда или пользы, удовольствія или страданія. Если же апостоль столь рѣшительно заявляетъ о безотвѣтности язычниковъ въ виду указаній на открывающіяся въ твореніяхъ міра божественныя силу и совершенство, 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 дѣлую, умственно созерцаемую картину.

б) Если, обладая, въ столь высокой степени, внутреннюю способность и внѣшнюю возможность знать Бога, язычники,—какъ это случилось впоследствии,—не осуществилъ этой возможности и не воспользовались этою способностію; то это произошло единственно влѣдствіе 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, постоянность 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 непогрѣшительнымъ 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 *дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ* (Римл. 2, 15). Не законъ вообще и не опредѣленный, Моисеевъ законъ въ частности

(ὁ νόμος), но именно *дѣло закона* (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) написано въ сердцахъ язычниковъ. Что разумѣть здѣсь апостоль подѣломъ закона? Прежде всего, очевидно, не вишній 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: ὁ 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 самое указаніе на свой верховный источникъ и непрерываемый 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 сердцахъ, такъ какъ чувствованіе должнаго отношенія къ существу есть наиболѣе общій фактъ душевной жизни, всемъ 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 видности, и вотъ почему то, что написано въ сердцахъ, написано шисьменами самими, такъ сказать, удобочитаемыми и вразумительными.

О томъ, что «дѣло закона» написано у язычниковъ въ сердцахъ, имъ *свидѣтельствуется 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, *ожрепномъ и просвѣтленномъ мыслью о Богѣ* (что выражено уже и въ самомъ словѣ *со-+вѣсть*—вѣдѣніе *вмѣстѣ* ст. Тѣмъ, Кто видитъ все),—оцѣнка человѣкомъ своихъ дѣйствій, намѣ-

решій, мыслей, словомъ — всею своею жизнью, сообразно съ ея единымъ и неподвижнымъ критеріемъ¹³. 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 всеѣмъ 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 внутреннего довольства и успокоенія на отрадномъ сознаніи, что нравственная коллизія разрѣшена *какъ должно*. Тому, кто сказать бы, что онъ не знаетъ «дѣла закона» и никакія письмена, начертанныя въ сердцѣ, ему не говорить о немъ,—тому достаточно было бы указать на фактъ совѣсти, чтобы сдѣлать его безотвѣтнымъ. 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 человекъ 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,

¹³ Поэтому совѣсть и называется то *голосомъ Божіимъ* въ душѣ человека, то *окомъ Божіимъ*, то *наметницею Божію правосудія* (Ср. 1) Письма о христіанской жизни *епископа Теофила*, Прибавленія, стр. 282—293, по изд. Тузова, (Сиб. 1880; 2) *Апостоль* — „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 *дѣлають законное, дѣлають по природѣ, являясь сами себя 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 человечество, которой служили Авраамъ (еще до завѣта съ Богомъ), Мельхиседекъ, Иовъ и многіе другіе не только въ древнее, но и въ позднѣйшія времена—всѣ тѣ, «божціеся 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 устроешя могло бы стоять человечество, если бы оно *какъ должно* воспользовалось хотя бы только *естественными* средствами богопознанія, и на какой высотѣ дѣйствительно стояло первоначальное человечество, о которомъ апостолъ говоритъ, что оно *знало Бога*.

III.

Психологія отпаденія язычниковъ.

(Римлян. 1, 21б—32).

Нормальное устроение духовной жизни характеризуется совершеннымъ отсутствіемъ раздвоенности между вѣрою и жизнью, между теоретическими убѣжденіями и практическою настроенностью. 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 вѣру и воздалъ славу Богу* (Римл. 4, 20). Но язычники не такъ: они, *познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили*. Иѣчто недолжное, такимъ

¹⁴ „Божціеся Бога“ собственно прозелиты вратъ (см. справку у г. Артаблевскаго: 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. Вильева: О безбожнѣ и антихриствѣ. Сергіевъ посадъ 1893, т. I, стр. 23.

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

Что въ этомъ именно лежало начало отпаденія язычества отъ истиннаго богопознанія, что именно это было *πρωτον ψευδος* 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-свѣтопосной божественности на чудесахъ мірозданія, тотъ какъ можетъ не воздать славы Богу, содѣйствуя и съ своей стороны, насколько отъ него зависитъ, 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—прямая *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, *жизнь* о Богѣ, не проведенное въ жизнь, хотя бы оно было теоретически истинно, не есть еще религіозная *вѣра*. 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 *нечеріе* и свое *непослушаніе* нравственнымъ обязанностямъ, налагаемымъ *вѣрою* (задачею проповѣди апостола и было именно приведеніе язычниковъ *въ послушаніе вѣрѣ*, ср. Римл. 15, 18). Ср. у *Roque*, 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 полагаетъ 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 умствованія 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 богоустановленныхъ началъ жизни, неизбежно 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 губительною для истинно-духовной жизни *автономіею*. Такъ именно и случилось съ язычниками: *они осуетились въ умствованіяхъ 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 выступленій этихъ типовъ въ исторіи язычества опредѣляется психологическимъ закономъ ихъ смѣны въ индивидуальномъ сознаниіи. 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 послѣдовала второй — соблазнъ ума, замѣнившего мысль о Творцѣ и религиозное служеніе Ему мыслью о твари, какъ самостоятельномъ началѣ жизни, и служеніемъ ей (ст. 25—27). Наконецъ, — крайняя степень отпаденія, —

гордая своею «автономностью» воли, поддавшаяся соблазнам порока и утратившая всё и всякіе нравственные критеріи, увлекла человека 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 самосвѣтящееся сіяніе нетлѣнной славы Божіей обманчивымъ блескомъ призрачной и преходящей тварной красоты. Виѣшнимъ явленіемъ славы Божіей, откровеніемъ возвышенно-идеальныхъ божественныхъ совершенствъ (*θεῖος*), служить такъ называемая космическая красота, которая предлежитъ 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 взаимнообуславливающихъ 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, космическаго красота, своимъ тихимъ и непосредственнымъ, но неотразимымъ и властнымъ, дѣйствіемъ смиряетъ гордость человека, 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 повѣдаютъ славу Божію*. 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 бессмысленное сердце *измѣнило славу нетлѣннаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному человеку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся*. Потерявъ истинный критерій красоты и увлекаясь красотою обманчивою, какъ путникъ блуждающимъ огонькомъ, оно ниспадало все ниже и ниже до тѣхъ поръ, пока не стало вообразать себѣ Божество подобнымъ мерзкимъ пресмыкающимся. Но когда отпаденіе достигло этого крайняго предѣла, тогда со всею силою обнаружилась

и правда Божія—въ его слѣдствіяхъ: *и предель иль Богъ въ похотяхъ сердецъ иль 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 уподобились своею скверной нечистотою!

Безмѣрнымъ неразуміемъ было уже и то, что язычники усвоили славу нетѣльного Бога тѣльной твари. Однако, психологически этотъ процессъ все же до нѣкоторой степени понятенъ и объяснимъ: ибо тварь, хотя и тѣльная, все же носитъ на себѣ отблески несозданной красоты и разума,—преимущественно въ красотѣ богоподобнаго образа человѣческаго, дѣлающей, такъ сказать, нечувствительнымъ переходъ отъ славы нетѣльной къ красотѣ переходящей, но также и въ красотѣ другихъ тварей и явленій природы. Но уже совсѣмъ непостижимо, какъ язычники самодостаточное и самонесточное 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 самонесточный, но истекаетъ отъ силы Божіей. Еще менѣе самостоятельны отдѣльныя твари. Какое же посярженіе для человѣка, для его разума, распространяться ницъ предъ условнымъ и несамостоятельнымъ, какъ бы предъ самою вѣчною силою Божією! И оишь, и въ данномъ случаѣ, язычники наказываются именно тѣмъ, чѣмъ согрѣшили. Доведенные своими суетными умышленіями 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 противоестественное, *получилъ, такимъ образомъ, должное возмездіе въ самихъ себѣ за свое заблужденіе*.

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

Возможны, однако, и действительно 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 *дѣлающихъ одобряютъ* (ст. 32). Это уже крайняя степень отпаденія, очевиднѣйшее доказательство того, что умъ, утратившій мысль о Богѣ, опустошенный и обращенный исключительно на самого себя, рѣшительно неспособенъ съ надлежащею отчетливостію отличать нравственно-должное и дозволенное отъ недолжнаго и преступнаго. И здѣсь опять праведное возмездіе: *и какъ они не заботились имѣть Бога въ разумъ, то предавъ ихъ Богъ превратному уму дѣлать непотребства* (ст. 58). Въ числѣ этихъ непотребствъ, многочисленныхъ и весьма разнообразныхъ (ихъ апостолъ 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 вполнѣ очевидна: простое забвеніе Бога неизбежно превращается въ богоненавистничество, когда самохвальная гордыня человѣка, въ своемъ крайнемъ ослѣпленіи, признаетъ достойнымъ одобренія то, что праведный судъ Божій признаетъ *достойнымъ смерти* (ст. 32). Гордость, на крайней ступени своего развитія, не терпитъ иныхъ критеріевъ и иной оцѣнки своихъ мыслей, настроеній и дѣланій, 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* (Мт. 13, 12). Языщикамъ, 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 *πρότων φερόμενος*—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 губительными слѣдствіями, въ концѣ концовъ собрала на ихъ голову *τοὺς Βοηθίαι, ἀποκαλύπτουσαν τὸν οὐρανὸν ἐπὶ παντὸς ἀτυχεῖν καὶ ἀδικεῖν ἀνθρώπων, καταπιέζουσιν τὴν ἀλήθειαν ἀδικίᾳ* (ст. 18). Не въ громахъ и молніяхъ 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 человечества, исторически предшествовавшаго отпаденію язычества, смѣнилась у язычниковъ богоненавистничествомъ, тогда отъ ихъ жизни осталась лишь форма, даже и по вышнему виду иногда человѣку совсѣмъ непристойная: наступило торжество надъ духомъ плоти, въ ея низменныхъ вегетативно-животныхъ проявленіяхъ.

IV.

Томленіе язычниковъ по истинномъ Богѣ.

Изычество есть *ложь* (ст. 25). Однако, чистою ложью назвать его нельзя. Чистая ложь вообще есть понятіе нефилософское¹⁶. Въ частности это понятіе совсѣмъ неприменимо 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 человечества многими и многообразными путями. И дѣйствительно, апостолъ не считаетъ языче-

¹⁶ Мы называемъ понятіе *чистой лжи* понятіемъ нефилософскимъ потому что такое сочетание мыслей, которое было бы *абсолютно* неистинно, т.-е. неистинно въсѣхъ и по своимъ элементамъ и по своей формѣ, есть, говори 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 человека чистой лжи и чистаго отрицанія сказывается *положительное начало* его природы, предназначенной къ познанію истины.

ство чистою ложью. Подъ вѣковыми наслѣдіями заблужденій онъ видить 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, по увлекаемой 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 скитацій, человекъ 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 человека: 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 большою 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 сознаніемъ *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 безпомощности человека, 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-

рять и писаль о язычествѣ: ставя предъ сознаниємъ своихъ слушателей и читателей (язычниковъ или христіанъ изъ язычниковъ) предносивпійся его богопросвѣщенному взору образъ язычества, съ чертами не многочисленными, но ярко и рѣшительно намѣченными, онъ именно хотѣлъ пробудить въ нихъ сознанию недостаточности естественныхъ силъ человѣка для истинно-религіозной жизни и потребность въ благодати христіанства, бичуя при этомъ ложь язычества и опираясь на тѣ крушныцы *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, отиѣченные именами, или созданія искусства, грубаго ли то или изящнаго (идолы), — совсѣмъ *ничто*, обманъ и призракъ, разлетающійся отъ простаго дуновенія ¹⁷. 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? Великій образъ божества, — такова въ самой общей и отвлеченной формѣ мысль апостола, — есть произведеніе двухъ производителей: непреодолимаго религіознаго инстинкта, съ одной стороны, и природно-стихіейной основы, — съ другой. Повинуясь внутреннему религіозному влеченію, язычники, по апостолу, шли къ своимъ *безгласнымъ 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. Арноболевскаго, *op. cit.*, стр. 296—298.

родныхъ «стихій», то язычникъ, притѣвлявшійся 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 нѣмь, утръ бо умремъ* (1 Кор. 15, 32), возводищее 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 стѣпой и темной космической жизни. «Безсловесные», т.-е. неспособные давать истинныхъ откровеній и вразумленій, идолы несколько не могли, конечно, при этомъ помочь своимъ читателямъ выбираться изъ тьмы, въ которую ихъ вовлекло служеніе *немоцнымъ 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. 1 Кор. 2, 12; 11, 32 и др. Язычники живутъ по духу *„міра сего“*, который совершенно противоположенъ „духу отъ Бога“—какъ суетная человѣческая мудрость, пригвожденная къ земному и вѣчному, 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 съ срединнымъ положеніемъ между двумя крайностями: *раціонализмомъ* людей, совершенно отрицавшихъ существованіе демоновъ, съ одной стороны, и — *суетвѣріемъ* 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, влѣняется онъ ложнымъ языческимъ богамъ или ибѣтъ, съ другой. Вопреки мнѣнію первыхъ, апостолъ говоритъ: демоны существуютъ и на тѣхъ, кто отдается идолослуженію или угодбляется въ своей жизни язычникамъ, они оказываютъ свое порабощающее вліяніе. Вопреки мнѣнію вторыхъ, онъ говоритъ: не на всякаго человѣка простирается власть и вліяніе демоновъ, чрезъ представленіе оложныхъ богамъ или чрезъ идолотъ, но только на тѣхъ, кто погруженъ въ язычество или рабствуетъ грѣху (1 Римл. 6, 17). Ср. подробности у *Hotge*: op. cit., S. 59 и вообще параграфы, посвященные этому вопросу (14 — 19). — См. сводъ мнѣній объ этомъ предметѣ церковныхъ писателей у проф. *Хрисіана* въ его трудѣ: *Религій државно міра въ иѣхъ 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 міръ, возникали, апостоль не довольствуется общимъ указаніемъ на фактъ демонскаго воздѣйствія на язычниковъ, но опредѣляетъ способъ и объемъ этого

слѣд. Общую мысль церковнаго преданія по этому вопросу преосв. Хрисановъ выражаетъ такимъ образомъ: „Доказывая суестьность и пустоту языческихъ понятій о богахъ, признавая идоловъ бездушными и мертвыми статушками, апологеты христіанства вмѣстѣ съ тѣмъ допускали участіе въ идолопоклонствѣ живыхъ силъ и существъ — злыхъ духовъ. Идолъ есть дерево или камень; представление о силахъ природы, какъ живыхъ и имѣющихъ божественную власть надъ человѣкомъ, — грубое заблужденіе; все такіе боги — призракъ; призракъ и суевѣріе — и боги Олимпа съ челоѣбообразными свойствами, которые не могутъ принадлежать Богу. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ или не смотря на это, идолопоклонство *въ илзетной 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. Такой взглядъ на идолопоклонство у многихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей о язычествахъ. 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 дѣломъ, апологеты называютъ областью 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 *супраниструктурально-матическаго* природы, — есть случайное и безпорядочное па-слоеніе суевѣрій и культовъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ *единственно* кознямъ демоновъ. Нѣтъ, язычество происхожденія *естественнаго*, хотя его исторія и стоитъ подъ *косвеннымъ* воздѣйствіемъ (черезъ сѣти грѣха) темныхъ демонскихъ силъ. Этотъ послѣдній факторъ, конечно, не поддается строгому научному рачисленію. Но, при указанномъ ограниченіи, онъ нисколько не лишаетъ историка увѣренности въ томъ, что, изучая и воссоздавая процессъ развитія язычества, онъ имѣетъ дѣло съ естественными причинами и факторами, каковая увѣренность есть необходимов условіе научности его кон-струкціи.

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 суевѣріями, то тотъ, кто служитъ языческимъ богамъ, тѣмъ самымъ служитъ и демонамъ, которые всегда стоятъ на стражѣ около грѣшнаго человѣка. Говоря иначе, идолослуженіе есть лишь орудіе подчиненія язычниковъ демонамъ. *Принося жертвы*, язычники (въ сущности и вопреки своему намѣренію) *приносятъ блгамъ, 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 блсовъ (демонослуженіе, 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 вліянію и слѣдвать 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 невоспріимчивъ 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 отдѣльныхъ людей* и въ язычествѣ отнюдь не исключена возможность инициативы, выхода изъ-подъ власти демоновъ къ свѣту христіанской истины. Возможность такой ини-

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 самѣмъ 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 человѣческой для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленные времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутивъ ли Его и не найдуть ли» (Дѣян. 17, 26 — 27). При этомъ, людямъ недовѣрчивымъ и непослушнымъ, по захотѣвшимъ внимать голосу первобытной общечеловѣческой традиціи, Онъ предоставилъ «ходить своимъ путями» (Дѣян. 14, 16), предавъ ихъ и своимъ страстямъ и своему превратному уму (Римл. 1, 24, 28), а чрезъ то, наконецъ,—и влінію демоновъ. Словомъ, Онъ предоставилъ такихъ людей (язычниковъ) воплію своей воли и своей свободѣ. Результатъ ихъ жизни по своей воли и своимъ желаніямъ былъ двоякій: во-первыхъ, удалившись отъ истиннаго Бога, они не перестали искать Его и, самымъ фактомъ идолослуженія, доказали свою неискоренимую природную богобоязненность; во-вторыхъ, именно своею безконечною смѣною боговъ, они доказали, что ни однимъ ложнымъ божествомъ они удовлетвориться не могутъ, что должны быть иной Богъ, хотя имъ и *невѣдомый*. Такимъ образомъ, постулаты религіозной жизни, ея *форма* у язычниковъ воплію 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 искомаля истина*. Воздавая поклоненіе Невѣдомому Богу (Дѣян. 18, 23), лучшіе язычники эпохи «исполненія времени» стали уже и въ практику переводить то осужденіе языческихъ суетвѣрій и культовъ, которое задолго предъ тѣмъ было высказано устами наиболее глубокомысленныхъ философовъ. А радость язычниковъ, впервые стыпавшихъ 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 какъ языческихъ суетвѣрій и неправды языческой жизни,—оно само очищало себя отъ

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

Образъ язычества, поставленный, въ основныхъ чертахъ, великимъ апостоломъ языковъ предъ христіанскимъ сознаниємъ, имѣеть для него двоякое 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, липидарно-сжатыхъ, но психологически глубоко-правдивыхъ чертахъ даетъ историкамъ религіи и культуры незамѣнимыя указанія относительно того, чѣмъ началась жизнь языческаго сознанія, какія причины обусловливали ея упаденіе 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 хочеть 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 методологическіе 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 ориентировки 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 вышнему 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 историкъ, 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 «эвристическій 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 второстепенное². Мы должны *стыдиться лишь за общими 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 историкъ-хроникеру или прагматисту кажется имѣющимъ 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, прозрачно-яснымъ формуламъ, выражающимъ его сущность, направленіе и

вѣркѣ основаній ихъ слѣдствіями и наоборотъ, а не вышвыривая, догматическаго и мало убѣдительнаго, критика, опровергающая одну систему идей противопоставленіемъ ей другой системы, которая сама требуетъ еще предварительнаго оправданія.

² 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 религійи соответственно «расамъ» (религійи: арійскія, семитическія и туранскія) и народностямъ, у которыхъ онѣ возникли.—Мы не предисылаемъ нашему изложенію исторіи религій характеристики расъ и націй, такъ какъ, согласно нашимъ разъясненіямъ ⁴, какъ расовые, такъ и національные характеры народовъ прежде всего опредѣляются ихъ религією и, слѣдовательно, выясненіе особенностей той или другой расы, той или другой націи, какъ предполагающее знаніе и пониманіе особенностей ихъ религій, возможно лишь въ концѣ изложенія исторіи религіи того или другого народа, а не въ началѣ ⁵. Равнымъ образомъ, мы не увлекаемся и сравнительнымъ методомъ изученія и изложенія религій, который еще такъ недавно пользовался у историковъ религій особеннымъ вниманіемъ, хотя теперь уже это вниманіе къ нему замѣтно ослабѣваетъ ⁶,—по той простой причинѣ, что вѣдь для того,

⁴ См. выше, гл. VIII, II.

⁵ Для ориентировки въ вопросѣ см. 1) проф. А. Д. Бильмеогъ: «Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и іафетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ», М. 1881; 2) Барьеръ: «Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеаловъ человечества», 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*, I B., Stuttgart, 1889, Einleitung, XXXI—XXXII и др. Писхель и Гельднеръ справедливо думаютъ, что религіозные памятники человечества, какъ *органическій продуктъ* расъ, народовъ и т. д., должны быть объявляемы *прежде всего* наъ нихъ самихъ, а затѣмъ уже и при помощи приемовъ 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 как, в противном случае, они тотчас же утратят свою индивидуальность. Да и независимо от этого, сравнительно-исторический метод изучения религии скорее способен, конечно, дать историческую мозаику, кѣчто въ родѣ изложенія «эволюціи» религиозныхъ вѣрованій у Спенсера или Тэйлора, чѣмъ исторію въ подлинномъ и собственномъ смыслѣ.

Наконецъ, *точкой отправленія* для насъ служатъ религии народовъ *вѣтви арійской* и, въ частности, именно *религии 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 которыхъ подѣлилось человѣчество, совершенно невозможно, такъ какъ ихъ источники теряются въ доисторическомъ туманѣ, вслѣдствіе чего религии 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 мѣологии. 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 религии: *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 (ианеч. 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 тенденціозности* („филозофскаго“) освѣщенія исторіи религии. Thiele, Réville, Coblet стоить за эволюціонно-филозофскую исторію. Напротивъ, Van den Gheyn вездѣ упоминается съ признательностію, какъ противникъ этого злоупотребленія методомъ: онъ-де опровергъ эволюціонную гипотезу Тале (почему и самого его „подозрѣваютъ“ въ аналогетической тенденціи). *Le Muséon*, T. VI, 1887, p. 636—638.

которыя сначала существовали вѣдь въ нераздѣльномъ единствѣ съ другими арійскими,—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 формулъ, дающихъ возможность «идеально овладѣвать» громоздкимъ матеріаломъ исторій религій по закону «наименьшей траты силъ»⁸. Въ этомъ же отношеніи религій Индіи представляютъ интересъ негравненный.

⁷ Deussen (Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Śankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śankara 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. Макс Мюллеръ (Шесть системъ индѣйской философіи М. Мюллера. Переводъ съ англійскаго П. Николаева. М. 1901, ст. 38) высказывается, еще рѣшительнѣе: „Какъ бы мы ни смотрѣли на Веда, они для насъ единственный и безцѣпный руководитель, открывающій намъ могилы мыслей, болѣе богатые останками, чѣмъ царственныя могилы Египта и болѣе древнія и первобытныя по мыслию, чѣмъ самыя старыя или гимновъ вавилонскихъ или аккадійскихъ поэтовъ“.

⁸ Бокль, въ своей *Исторіи цивилизаціи въ Англій* (перев. Вуйницкаго, Спб. 1895 г., стр. 95) пишетъ: „Если бы мы могли найти какую нибудь 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 самобытнаго развитія и показала бы намъ, какъ дѣйствуютъ законы прогресса въ состояніи уединенія; она была бы какъ бы готовымъ для насъ опытомъ и пмѣла бы ту же цѣлу, какъ тѣ искусственныя сочетанія обстоятельствъ, которыми естественныя науки обязаны столь многими открытіями“. Mutatis mutandis и excerptis excerptendis, 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 служатъ *Ригъ-Веда*,—частнѣе, *Самхита Ригъ-Веды*, то-есть ея первая догматико-поэтическая часть, въ отличіе отъ *Браманъ Ригъ-Веды* (часть ритуальная) и *Упанишадъ Ригъ-Веды* (часть догматико-философская). Сравнительная древность Самхиты Ригъ-Веды, въ отношеніи къ другимъ частямъ *Ведъ*, давно уже стоитъ виѣ спора². Но въ послѣднее время не менѣе твердо установлена въ наукѣ и подлинность этого памятника.

Строго охранительный характеръ жизни религіознаго сознанія, оно, такъ-сказать, природный консерватизмъ, вообще, быть можетъ, ни въ чемъ такъ ясно не проявляется, какъ въ охраненіи неприкосновенности памятниковъ священной письменности. Это вполне понятно. Служа выраженіемъ вѣрованій, облечен-

¹ Литературныя указанія въ „Приложеніи“—*Примѣчаніе 11-е*.

² См. ниже—*Отдѣлъ второй*, гл. I, П.

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 формировація Ригъ-Веды. По мѣрѣ того, какъ слагались священныя гимны,—являвшіеся сначала живымъ проявленіемъ непосредственнаго, свободно-вдохновеннаго творчества и лишь позднѣе продуктомъ искусственнаго сочинительства для опредѣленныхъ цѣлей, хотя и по древнему, изначала преданному типу,—происходила ихъ постепенная кодификація. Образовались, прежде всего, фамильные сборники, составившіе основное ядро, *соргрис* 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 обнаружили кропотливыя изысканія современныхъ ученыхъ, по строгимъ и постѣдовательно проведеннымъ принципамъ, которые удовлетворяли столько же чувству художественной архитектуроники, сколько и чисто разсудочному требованію строго-математической точности ².

Вмѣстѣ съ открытіемъ принциповъ организаціи Ригъ-Веды открывалась, повидимому, 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 опредѣленнымъ 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-

² См. въ „Приложеніи“,—Примѣчаніе 12-е.

Веду»⁴. 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 принципозъ Ригъ-Ведійской архитектурники, 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 обнаружило совершенную неоднородность Сборника и, слѣдовательно, принадлежность различныхъ его частей къ различнымъ эпохамъ. Въ настоящее же время, когда, вследствие невозможности установить детальную хронологию 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 проникъ бы этимъ взглядомъ на мозаичскій характеръ Сборника и захотѣлъ бы работать надъ Ригъ-Ведой подъ влияніемъ 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“,—Примеч. 12-е).

чисто-филологическія гипотезы этого рода, тотъ не легко ввѣрить себя и свою специальную работу такому сомнительному союзнику и руководителю.

Такимъ образомъ, Самхита Ригъ-Веды, въ ея настоящей формѣ, вовсе не можетъ быть разсматриваема 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, — неизбежно 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 содержащемуся 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 написаніи тому или другому *ритми* (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 жизни, хранившіяся въ народной

традиціи. 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 опредѣленностію,—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: Васпшта, наприм., могъ означать и главу рода, т.-е. единичную историческую личность, и *одного изъ членовъ семьи* рода Васпшты (Васпштидъ,—подобно тому, какъ у насъ Ивановичъ, Петровичъ 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 *предѣльныхъ* 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 черезчуръ 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 *вывѣременностію* и *безначальностію* Ригъ-Веды, съ одной сторо-

⁶ См. въ „Приложеніи“—*Примечаніе 13-е*.

А. И. ВВЕДЕНСКІЙ.

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, имѣеть свой specialный смыслъ и свои своеобразныя основанія. Но до нѣкоторой степени и современный ученый могъ-бы

⁷ Вопросъ о хронологіи Ригъ-Веды, въ отношеніи къ общей исторіи человѣчества, есть чрезвычайно подвижный вопросъ. Туземные ученые, вообще не стѣсняющіеся цифрами.—какъ наприм., *Пяска* (*Yaska*) въ своей *Niructa* (см. *Revue de l'histoire des Religions*, t. XXVII, 1893, p. 194—5),—не стѣсняясь возводятъ происхожденіе Ведъ за многія тысячя тысячъ лѣтъ (Пяска—за 1,300,000) и вообще признавали изслѣдованіе этого вопроса „тщетнымъ“, такъ какъ-де „Веды вѣчны“. Европейскимъ ученымъ, конечно, чужды такой произвольности: но и между ними, однако, достаточно разногласій. Такъ, одни относятъ начало (?) періода къ 1200 до Р. Хр. (*Wilson*, *Bartholomew st. Nilave*, *Max Müller*, который, впрочемъ, самъ признавалъ потомъ эту дату слишкомъ позднею); другіе (*Wiedel*, *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 большими авторитетами въ области индологіи (*Whitney*, *Wentz* и др.), относить *расцвѣтъ* Ведійскаго религіознаго поэзіи къ *первой половинѣ второго тысячя до Р. Хр.* (2000—1500), при чемъ *начало* періода, конечно, относится дальше, а *конецъ* полагается позднѣе, тамъ что мы имѣемъ предъ собою именно тѣ грани, которыя нами указаны въ текствѣ (3000—1000 до Р. Хр.). Ср. *Adolf Koenig*: *Der Rigveda. die älteste Literatur der Inder*, 2-te Aufl. Leipzig, 1881. Ss. 14;—145.—См. ниже, въ „Приложеніи“—*Примечаніе 11*.

присоединиться къ этому взгляду, такъ какъ, вслѣдствіе отсутствія строго определенной хронологической фizioноміи Сборника и невозможности точно опредѣлить его возрастъ, онъ дѣйствительно является предъ нами чѣмъ-то какъ бы вѣвременною.

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* распорядка къ установкѣ ихъ хронологической преемственно-послѣдовательной 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 *свой* принципъ, который казался ему наиболѣе пригоднымъ для этихъ систематизаторскихъ цѣлей, совершенно безъ вниманія къ другимъ принципамъ и, такимъ образомъ, появилось другъ подлѣ друга множество принципиально различныхъ конструкцій древнѣйшаго періода религіозной исторіи индійцевъ, — конструкцій, взаимно исключаютъ другъ друга и потому, съ объективно-научной точки зрѣнія, одинаково подозрительныхъ и спорныхъ. Въ исторіи нашего вопроса повторилась старая и всеневная исторія: наклонность человѣка разсматривать предметъ исклю-

тельно съ своей точкѣ зрѣнія и неспособность смотрѣть на него съ другихъ точекъ ⁴.

Именно, на исторіи *построенія* исторіи Ведійскаго религіознаго сознанія отразились три слѣдующихъ общихъ принципа толкованія мѣа, 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 мѣа, какъ извѣстно, было весьма распространено въ героическую эпоху сравнительной мнѣологии, и въ частности—толкованія Ригъ-Ведійской мнѣологии. Когда, особенно подъ вліяніемъ Копта, на мнѣе 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 мнѣевъ и заложенныхъ въ нихъ идей: стоить-де лишь разсматривать мнѣе, какъ возсозданный фантазіею первобытнаго наивнаго человѣка, дублировать явленій природы и все будетъ ясно. Въ частности, мнѣология Ригъ-Веды казалась особенно пригодною для истолкованія именно въ этомъ смыслѣ и съ этой точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, уже и съ перваго взгляда въ Ригъ-Ведѣ нетрудно различить три группы божествъ, соотвѣтствующія

⁴ Штейнталь, иллюстрируя сущность психологическаго процесса, извѣстнаго подъ именемъ апперценціи, пользуется для этой цѣли извѣстнымъ анекдотомъ, дѣйствительно хорошо разъясняющимъ сущность дѣла. Одинъ путешественникъ, чтобы заполнить скучный дорожный досугъ, попросилъ своихъ спутниковъ дать несмѣнные 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—Кроносъ; четвертый—революція и т. д. Не трудно, конечно, было по этимъ отвѣтамъ угадать, кто изъ отвѣчавшихъ и какого былъ общественнаго положенія: ясно, что первый отвѣтъ *всего въролтише* могъ быть данъ натуралистомъ, второй—военнымъ, третій—филологомъ, четвертый—историкомъ-публицистомъ 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 *предвѣтныхъ идей*, характеризовавшихъ помянуто, въ послѣдніи десятилѣтія, научную мысль, занятую общими вопросами о направленіи и законахъ движенія исторіи, въ частности—исторіи религіозной (вопросъ о природѣ и происхожденіи религіознаго мѣа), еще частію—исторіи религіи индійскихъ.

тремя главнымъ сферамъ міра: 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 фантазій. Оставалось только точнѣе установить, откуда,—сверху или снизу, съ неба или съ земли,—началось въ древне-индійскомъ религиозномъ сознаніи мнѣологическое 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 земныя⁹. Однако, несмотря на эту кажущуюся простоту вопроса, въ такой его постановкѣ, послѣдовательное проведеніе натуралистическаго принципа толкованія мнѣовъ, 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 представленій о нихъ выполняется уже съ помощію другихъ методологическихъ приѣмовъ. 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 мнѣовъ обусловлена тѣмъ, что въ его основу положенъ чисто *оппортуніи* принципъ. Если бы человѣкъ былъ только умомъ, который, то фантазируя (фантастически), то строго логически, воспроизводитъ явленія природы, въ ихъ, вѣдшихъ отношеніяхъ, всегда одинаково холодно и безстрастно,—тогда, конечно, мнѣологія была бы именно только фантастическою *теоріею* міровыхъ явленій. Но человѣкъ есть нѣчто большее, болѣе существенное,

⁹ Это—очень обычный приѣмъ 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 сцѣпленіемъ 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, опредѣленъ въ смыслѣ одной изъ двухъ основныхъ функций органической жизни,—въ смыслѣ отношеній между полами. *Бергэнь*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. Бергэнь—одинъ изъ крупнѣйшихъ авторитетовъ въ области индологін, которому, въ частности, наука, кажется, болѣе, чѣмъ кому-либо другому, обязана пробужденіемъ серьезнаго интереса къ изученію Ригъ-Веды. Въ своемъ главномъ классическомъ трехтомномъ изслѣдованіи: *La religion védique* Бергэнь сдѣлалъ замѣчательную попытку написать нѣчто въ родѣ словаря идей Ригъ-Веды (*index rerum* ou mieux *index des idées*,—въ отлччіе отъ обычныхъ словарей, *index* овъ *verborum*). При такой постановкѣ дѣла, алфавитный порядокъ, очевидно, для него былъ столь же мало пригоденъ, какъ и порядокъ 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 бы дѣлала идеи Р.-В. въ цѣломъ наглядными. Тщательнѣйшимъ образомъ онъ собираетъ разрозненные элементы идей Р.-В., прослѣживаетъ всѣ ихъ аналоги, 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 гипотетичное слюшь и рядомъ перемеживаю съ несомнѣннымъ и бесспорнымъ. Только благодаря этому, конечно, онъ оказался 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 припаялъ за *точку откровенія* для своихъ изслѣдованій и понялъ весь процессъ такъ, какъ будто его конецъ былъ данъ уже въ его началѣ. Говоря иначе, для него Р. В. есть какъ бы *вѣновременная* 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 Бергэнь 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 конструкціи. „Ротъ и Грамматъ,—говоритъ оль—чтобы упростить смыслъ гимновъ, часто не страшаетъ усложнить словарь (complicquer le vocabulaire): я же, напротивъ, стремлюсь возстановить простоту въ словарѣ, допуская сложность въ идеяхъ, — я не отступаю даже предъ идеею странною (bizarrte), когда, по моему мнѣнію, мои предшественники избѣжали этой странной идеи лишь ввиду значенія словъ (en faisant violence aux mots)“⁴. Что и при этомъ условіи, авторъ, какъ оль „надѣется“, могъ представить „довольно вѣрное изображеніе (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 совсѣмъ инымъ способомъ. Именно такую, *независимую отъ памятника*, группировку *данныхъ въ немъ* элементовъ мы и находимъ у Бергэя. Распутывал хаосъ представленій, образцовъ, сказаній и пр., представляемый Р.-В., Бергэнь исходитъ изъ *предположенія*, что процессъ долженъ былъ идти 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 Бергэня на этотъ вопросъ нами изложенъ въ текстѣ.—Бергэнь очень большой авторитетъ и уважаемый ученый. Но *односторонность* его метода замѣчена и отмѣчена учеными, не менѣе авторитетными (*Людвигъ, Картомъ* и др.). Такъ, извѣстный *Людвигъ*, авторъ громаднаго переводно-исполковательнаго 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 Бергэня, между прочимъ, пишетъ (приводимъ текстъ съ удержаніемъ варварской орфографіи автора,— орфографія таже, 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 übersehn, dasz wenn man das facit ziehn will von einem denkmal, wie der Rigveda, man, noch weniger als bei schildering und beurteilung eines philosophischen systems dem urheber desselben, sohler den jarhunderte auszeinander ligenden dichtern zusammen alle die consequenzen zumuten darf, die sich ausz aussprtchen eines jeden einzelnen ziehen lassen, wofern man nicht eine kuzere oder innere garantie dafür findet dasz ihnen dieselben zum bewusstsein gekommen, dass sie dieselben wirklich gezogen. S. 6. — См. о Бергэнѣ мнѣніе извѣстнаго индолога *Гурни* въ „Приложеніи“,—*Примчаніе 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 Бергэнь, и въ природѣ индіецъ эпохи Ригъ-Веды разлпчаль «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 животного царства, есть лишь фрагментъ этой общемировой жизни, служащій въ своихъ сравнительно ограниченныхъ предѣлахъ откровеніемъ общемирового принципа, управляющаго жизнью боговъ и всей вселенной, во всѣхъ ея трехъ сферахъ (небесной, воздушной и земной). Къ этой концепціи, основной и руководящей, по толкованію Бергэня, въ Ведійскомъ мифологическомъ міровоззрѣніи присоединилась еще другая, вспомогательная. Первобытный индіецъ, продолжая свои разсужденія Бергэнь, вѣровалъ, что именно, въ дѣствіе единства принципа міровой жизни, косвенно можно воздѣйствовать и на тѣ явленія природы, которыя стоятъ внѣ прямой власти человѣка (напр., на явленія солярныя и метеорологическія): стоить лишь для этого воспроизвести желанныя явленія, путемъ имитациі, въ другихъ, болѣе доступныхъ намъ явленіяхъ и такимъ образомъ воззвать къ дѣятельности міровой принципъ, который затѣмъ, уже самъ собою, совершитъ то, что нужно. Такою имптациею и явилась жертва, въ ея разнообразныхъ модификаціяхъ. Жертвенный огонь можетъ, напр., по Ведійскому воззрѣнію, вызвать огонь на небѣ (солнце, молнія); жертвенныя приношенія или «возліанія» (молоко, масло) могутъ вызвать съ неба воду (дождь, питающій растенія и животныхъ, а чрезъ нихъ и обратно дающій тѣ же продукты, въ безмѣрно умноженныхъ количествахъ) и проч. Такимъ образомъ, чрезъ культъ человѣкъ можетъ (по крайней мѣрѣ частично), какъ бы управлять вселенною, вызывать въ ней по желанію тѣ или другія явленія, причемъ божества оказываются чѣмъ-то въ родѣ живыхъ силъ, скрытыхъ за оболочкою внѣшнихъ явленій природы и ими управляющихъ, какъ бы «со внушенію» со стороны людей: чрезъ жертву молитвы и проч. Слѣдуетъ еще добавить, для полноты характеристики этого второго принципа толкованія Ригъ-Ведійской мифологіи, насколько онъ развитъ особенно у Бергэня, что орга-

ническо-сексуальные мотивы мнѳосложенія, при своемъ дальѳѳѳшемъ 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 мнѳовъ, переходитъ въ *антропологическій* и сливается съ нимъ.

Если продумать изложенную теорію толкованія Ригъ Ведійской мнѳологіи до конца, то въ ней нетрудно замѣтить нѣкоторую какъ бы недоговоренность, которая, при болѣе строгой оцѣнкѣ, закономерно 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 идолога, *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^o, XI+518). Рэнью — неутомимый труженикъ. Кроме 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) отдать должное «замѣчательной энергіи» неутомимаго ученаго, съ какою онъ отстаиваетъ свои взгляды, не вѣтрившіе сочувствія ни у индѳивидуумовъ, ни у представителей сравнительной мнѳологіи: но — сожалѣть о томъ, что ученый идетъ *несомнѣнно* ложнымъ путемъ. Основная мысль Рэнью, — жертва (и молитва) существовала раньше 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. Поэтому, *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, *Олтрамара* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXXI, 1895, 320 et. suiv. — *Paul Oltramare*), который, помимо ло-

И постановка вопросов и отвѣты на нихъ у Рэнью 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 самыхъ божествъ сначала не было). Процессъ, по Рэнью, 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 *моменты* 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 уносится, послужили основами для другихъ (воздушныхъ и земныхъ) божествъ (Варуна, Сварогъ,

гической и фактической несостоятельности теоріи Рэнью, находить ее еще „тенденціозною“: это,—говоритъ онъ,—есть не что иное, какъ „эволюціонизма“. По мнѣнію *Иурта* (Revue de l'histoire der religions, t. XXVII, 1898, p. 203—215), Рэнью *вообще* идетъ ложнымъ путемъ,—*le regnard 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 спорятъ... Но какъ спорить съ человѣкомъ съ которымъ не имѣешь ни одного общаго пункта? Рэнью надѣется, что около него сгруппируется „повалъ школа“. Но,—замѣчаетъ Бартъ,—franchement, je souhaite, qu'elle (школа) 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*) Рэнью съ жаромъ настаиваетъ на томъ, что *единственный* ключъ къ правильному истолкованію Ригъ-Веды состоитъ въ томъ, чтобы, устранивъ все *realia*, принять одно несомнѣнное и безспорное *scale*—признать, что „гимнографы“ Ригъ-Веды, когда составляли свои гимны, имѣли передъ глазами и воспѣвали (таково по крайней мѣрѣ, было ихъ намѣреніе) одиный единственный феноменъ, хотя и производимый игрою двухъ факторовъ: *жертву*,—сожженіе легко воспламеняемой жидкости на огнѣ жертвенника.

Гадесъ, Гел, Посейдонъ, Ураносъ, Ээиръ и проч.). Возліанія это—вода Стикса, Нимфы и т. д. Трепетаніе пламени—голосъ боговъ, оракулъ. Пѣвцы гимновъ—«Отцы» и «Пророки» (риши), Ману, Сивиллы, Пнеи 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, повидимому, 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, обнаружившія 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-

те широкихъ 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 рецензіи на книгу Рэнно ¹³, — «что мнѳологическія и этимологическія гипотезы, хотя 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 индологіи, извѣстный Ольденбергъ ¹⁴, — «однимъ ключемъ нельзя отпереть всѣхъ замковъ и, если во что бы то ни стало пытаются сдѣлать это, то неизбѣжно 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 собой болѣе широкій кругозоръ ¹⁵. 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; *Savitur 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 Но вѣрно 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: *положительною* и *отрицательною*, — одной погой онъ, такъ сказать, стоитъ на *предположеніи*, другой на *отсутствіи предположеній* (voraussetzungslosigkeit). Здѣсь, въ отношеніи этихъ двухъ сторонъ, коренное различіе въ методахъ толкованія Р. В. у разныхъ авторовъ: entweder, — пишетъ Людвигъ, — *kommt man den*

эти принципы и методъ нами уже установлены въ *Проломенахъ*: мы нашли тамъ, что необходимо, прежде чѣмъ приступать къ генеалогіи идей, сначала ориентироваться во вѣдѣніяхъ, климато-географическихъ и культурно-историческихъ, условіяхъ существованія народа, его духовнаго развитія и, въ частности, развитія его религиозныхъ вѣрованій. Именно эту задачу, слѣдовательно, намъ и предстоитъ выполнить, прежде всего, относительно древней исторіи Индіи.

III.

Климато-географическія и социальна-историческія условія жизни индійцевъ въ Ведійскую эпоху.

Индійцы, какъ извѣстно, образуютъ одно изъ развѣтвленій азіатской вѣтви арійцевъ¹⁶, которое нѣкоторое время жило вмѣстѣ

tatsachen mit voraussetzungen, oder den voraussetzungen mit satsachen su hilfö. *Правильность* толкованія обусловлена именно сочетаніемъ обонхъ этихъ факторовъ.

¹⁶ Терминъ *Арійцы* (отъ *arya*,—любимый, вѣрный, преданный, *превосходный*; хозяинъ, господинъ, достойный уваженія; не—варваръ) имѣетъ двоякій 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 отлпчаются ни *логическою точностію*, ни *благозвучностію* (ni logiques, ni harmonieux) и что, поэтому, выраженіе: „семья арійская“ во всѣхъ отношеніяхъ предпочтительнѣе.—Было высказано мнѣніе, которое, одно время, находило себѣ многочисленныхъ адептовъ (ср. *Тэйлоръ II*: „Происхожденіе арійцевъ и доисторическій чело-вѣкъ, 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. ето 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 Muséeon, Revue des sciences et des lettres, publiée par la société internationale des lettres et des sciences, Louvain, t. vu, 1888, pp. 374—376*). Теперь большинство ученыхъ признаетъ, что арійцы происхожденія азіатскаго (ср. *Гаржанъ*: „Изслѣдованіе о первоначальномъ обиталищѣ 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 Иксарты (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 *идь* именно,—въ этомъ вопросѣ ученые значительно расходятся. Одни искали первоначальнаго мѣстообитанія арійцевъ въ *Индия*, этой «кровлѣ вселивной» (*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 стлб.) по вопросу о томъ, гдѣ разлѣщались *массы* аріевъ—къ *западу* (у Каспія) или къ *востоку* (въ Центральной Азій), согласно съ нимъ опредѣляетъ, гдѣ осяло первоначально *ядро народа*. Мерв, Nishapur, 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., ограничивая *Индускунемъ* съ юга, Бухарой съ сѣвера, Белуттагомъ съ востока, Мервомъ и Гератомъ съ запада). Климатъ здѣсь былъ укрѣпный. 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 Окесомъ 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 склоскія. Вообще,—внѣтъ 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 древнѣйшихъ индійцевъ въ эпоху, непосредственно востовавшую за ихъ обособленіемъ отъ иранцевъ, см.: 1) В. О. *Коршъ*: Всеобщая исторія литературы, т. I, Сиб. 1880 (статья *Минасовъ*: Очеркъ важнѣйшихъ памятниковъ санскритской литературы); 2) *Каеги* (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. Muir*.—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. Кіевъ, 1879. 6) *Heinrich Zimmer*.—Altindisches Leben. Berlin, 1879. 7) *Geiger*.—Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882. 8) *Spiegel*.—Die Arische Periode, Leipzig, 1887. 9) *Lefmann*.—Geschichte des alten Indiens. Berlin, 1880. 10) *Schrader*.—Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2-ое изд., Iena, 1890, есть русскій перенъ съ 1-го изд. — По вопросу объ арійцахъ и ихъ происхожденіи, для ориентировки въ немъ, мы можемъ реко-

этих народов,—родство большее, чѣмъ между азиатскою и европейскою вѣтвями арийцевъ. Для насъ этотъ фактъ важенъ въ томъ отношеніи, что онъ даетъ намъ твердую точку отправленія для конструкціи тѣхъ климато-географическихъ и культурно-соціальныхъ условій, въ которыхъ зарождалась и развивалась собственная культура индійцевъ, частію — культура духовная, еще частію — жизнь религиозная.

И прежде всего несомнѣнно, что индійцы, продвинувшіеся къ концу Водійскаго 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 во всякомъ случаѣ, тамъ, гдѣ они жили сначала, климатъ былъ несравненно болѣе умѣренный и ровный, а почва несравненно болѣе подра, чѣмъ въ Палканадѣ (Пенджабѣ), куда они передвинулись къ концу періода, подъ влияніемъ роста населенія, а вмѣстѣ съ нимъ и потребностей¹⁸. И если по современнымъ климато-геогра-

мендовать очень осторожно, почти въ тонѣ скептицизма, написанную книгу *Salomon'a Reinach'a: L'origine des Aryas. Histoire d'une controverse* (Paris, Leroux, 124. Bibliothèque orientale ézevirienne 189). Было время, когда (главнымъ образомъ подъ влияніемъ работъ *Pictet*) думали, что можно съ точностію указать первоодину арийцевъ и возстановить ихъ бытъ. Потомъ пришло другое время. Это панвие 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. *Reinach* слѣдитъ за этими мнѣніями исторически. Прочитавъ эту 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 арийцевъ 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 испости, при сравнительной краткости, изложеніе результата этихъ научныхъ изысканій у *Geiger'a: La civilisation des Aryas. les noms géographiques dans l'Avesta et dans le Rig-Veda*, 430 et suiv., въ *Le Muséon*, III, 1884, — оно (это передвиженіе) совершалось сначала нераздѣленными еще племенами иранцевъ и индійцевъ (раздѣленіе совершилось вѣроятно на великой Рѣкѣ—*Hindhu, Sindhu, Индъ*.—по которой одна вѣтвь азиатскихъ ариевъ и назвала *индійцами*).—Кромѣ этихъ *доказательствъ* указаній пути, по которому совершилось

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 исключеніями, едва ли могутъ быть указаны серіозныя препятствія,—то нужно думать, что различіе между вышними условіями существованія индійцевъ въ древнѣйшей и позднѣйшей періоды Ведійской эпохи и тогда, какъ теперь, было глубоко и существенно.

Если при характеристикѣ климато-географическихъ условій жизни индійцевъ въ древнѣйшей 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: „открытіе“. Мы разумѣемъ одинъ фактъ, сохраненный въ обще-индійской традиціи и запечатлѣнный словомъ, частію *названіемъ страны*. Дѣло въ томъ, что *Седмиръчіе*, каковымъ именемъ названъ былъ индійцами бассейнъ свачаза 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 первородинѣ, гдѣ, дѣйствительно и въ собственномъ смыслѣ, было *Седмиръчіе*. „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 первородинѣ 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 относится 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 самимъ, индійцы назвали (позднѣе) *пяти-рѣчьемъ* (Пенджабъ), такъ и притоки Верхняго Инда (независимо отъ ихъ числа) они называли (по традиціи) *Седмиръчіемъ*... Таково мнѣніе Раулинсона. Томасъ (Thomas), съ своей стороны, къ этому прибавляетъ: „Есть въ этомъ новаторствѣ семи священныхъ рѣкъ одинъ, достойный особеннаго вниманія, пунктъ: ведійскіе аріи настоячно стремятся оживить въ своей памяти традиціонное число *семь* и, поэтому, примѣняютъ его, конечно совершенно несоотвѣтственно, къ бассейну лишь *пяти* рѣкъ. Въ новой странѣ было только пять *болышихъ* рѣкъ. Но между Индомъ и Сѣтледжемъ (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“.

безъ основанія признается учеными средоточіемъ первоначальныхъ Индійскихъ поселеній (далеко не ограничивавшихся, впрочемъ, однимъ Кашмиромъ), то поймемъ, почему въ воспомнаніи 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 красотъ природы. Рѣка Джламъ разливается мѣстами въ видѣ широкаго озера; сквозь группы растущихъ по берегамъ платановъ, вязовъ, высокихъ и стройныхъ тополей, виднѣются поля и разбѣяныя деревеньки, осыяенныя орѣшникомъ и другими фруктовыми деревьями. Климатъ Кашмира — единственный въ Индіи и походитъ на климатъ Западной Европы, только съ меньшимъ неостоянствомъ». Другой географъ (Русселъ) дополняетъ эту картину Кашмира слѣдующими строками: «Растительность въ Кашмирѣ великолѣпная: все время видишь темные еловые лѣса; попадаются дубы и платаны, а склоны ущелій покрыты рододендронами и буками. Однимъ словомъ, передъ вами, какъ будто, не Индія, а Европа. Воздухъ чрезвычайно свѣжій; горные потоки извиаются 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 Джехангиръ, обыкновенно говаривалъ: «я скорѣе согласился бы отдать всю огромную Индію, чѣмъ лишиться моего милаго Кашмира»». Ландшафтные элементы этого рая — увѣчанные снѣгомъ пики, живописныя долины и ущелья, многочисленныя озера, красивыя рѣчки съ водопадами, великолѣпные лѣса и роскошныя ковры цвѣтовъ на равнинахъ»²². Мѣстности, прилегающія къ Кашмиру и такъ же, вѣроятно, занятыя индійцами въ древнѣйшій переводъ Ведійской эпохи, каковы напѣ Восточный Туркестанъ, области верхняго

¹⁹ *Leffmann*. — Geschichte des alten Indiens. s. 27: Первородина... als das Land der glückseligen gepriesen ward...

²⁰ Томъ I Ш — Индія и Индостанъ, 88—89.

²¹ Живописная Индія (по Русселъ).

²² Земля и ея народы, т. II. Живописная Азія, стр. 218.

Инда и проч., правда, не производят уже такого чарующаго впечатлѣнія, какъ Кашмиръ. Но въ общемъ и здѣсь условія жизни вполне удовлетворительны,—по крайней мѣрѣ, при усиленнхъ со стороны самого человѣка²³.

Не то мы видимъ въ Пенджабѣ. Уже въ верхнемъ теченіи Инда природа начинаетъ быть негостеприимною 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 *верхняго теченія Инда* это можно сказать положительно. — «Благодаря снѣговой водѣ, богатой топкимъ иломъ, приносимымъ съ горъ», — пишетъ *Мель*, — «огромная пустыня Восточнаго Туркестана окаймлена изумруднымъ ожерельемъ оазисовъ, протянувшихся у подошвы 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 канавы разрастается пышная растительность. Группы грецкихъ орѣховъ и тополей, шелковичныя деревья, груши, яблони, персики, оливы, виноградъ сплелаются въ зеленую чащу и приносятъ превосходные 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, пбнѣемъ птлицъ, 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 полнѣе называются оросительные каналы. Нѣкоторые изъ ручьевъ настолько плодородны, что, оросивъ мѣстные сады, сливаются вмѣстѣ и образуютъ 4 рѣки: Хатанъ-Дарью, Иркандъ-Дарью, Кангаръ-Дарью и Бизиль-Куиней». — Подобное же можно сказать и о верхнемъ бассейнѣ Инда. Элизэ Реклю (т. VIII, стр. 25) пишетъ: «Сѣверный бассейнъ, инвентурируемый и оплодотворяемый рѣками, которыя черезъ него протекаютъ, естественно сдѣлался большимъ притягательнымъ фокусомъ для окружающихъ націй. Земледѣльцы группировались 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 столкновенія 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 Италіи, 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 течъ либо на югъ, либо на сѣверъ. Въ среднѣмъ лѣтѣ, единственнаго времени года, когда путешественники отваживаются вступать въ эту «страну смерти», снѣгъ растаиваетъ, кромѣ нѣкоторыхъ мѣстъ, гдѣ его скопится 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 вечеромъ дѣлають всякое усиліе здѣсь чрезвычайно тягостнымъ. Миражи, которые безпрестанно возобновляются въ дрожащемъ воздухѣ, показывая всюду фантастическія озера, страшно утомляютъ путешественниковъ. Въ этихъ безплодныхъ плато почти или совсѣмъ нѣтъ растительности, или же только кое-гдѣ на разстояніи 15—20 километр., встрѣчаются пучки эвродіи или полоски лишаевъ, а мѣста пастбы для скота раздѣлены промежутками въ сотни верстъ. Однако, кое-гдѣ животныя — яки, дикіе ослы, антилопы — бродятъ 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 негостеприимную страну. «Пенджабъ», — пишетъ Русселъ, — «представляетъ изъ себя нескончаемая, монотонная равнина, лишенная почти всякой растительности и мѣстами покрытая какъ будто соленой плѣсенью, которая издали походитъ 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 стрюу*. 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 каждого 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 ²⁶ «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 зарождавшемся кастическомъ стрюу, 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 яркостію дало себя знать лишь гораздо позднѣе, въ эпоху зарожденія браминизма. 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 браминистической періодъ индійской исторіи», — пишетъ Мечниковъ, — «тѣснѣйшимъ образомъ соотвѣтствуетъ развитію географическихъ условій, среди которыхъ осуществились послѣдовательныя фазы исторической эволюціи Индіи». «Болѣе древнія изъ этихъ фазъ», — продолжаетъ онъ, — «именно отмѣченная характеромъ *идиллической анархіи*, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебнo-плодородныхъ долинъ Капипира;

²⁶ Мечниковъ: Цивилизація и великія историческія рѣки, перев. съ франц. Гроденкаго, 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 зачумленною мѣстностію, а на востокъ нездоровою болотистою страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царица Смерть»²⁷. И чѣмъ ближе придвигалось население Индіи къ этой огромной Ганго - Индійской долинѣ, въ которую окончательно оно вступило лишь въ эпоху возникновенія браманнизма, тѣмъ болѣе давали себя чувствовать обострившія социальныя различія, выступившія на смѣну простыхъ пастушеско - земледѣльческихъ занятій древнѣйшихъ индійцевъ, идиллически разсыпавшихся по «волшебной-плодоносной» долинѣ Кашмира 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 древніе 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 vélique*), 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 установленіемъ римскаго кодекса. Этотъ фактъ тѣмъ болѣе замѣчателенъ, 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 религиозной 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 религиозную экстазію, въ своего рода опьяненіе, имѣла своимъ источникомъ особенность расы, проявившуюся уже въ самомъ началѣ ведійской эпохи. Несомнѣнная религиозная свобода этой эпохи являлась простымъ и естественнымъ результатомъ полнѣйшаго отсутствія какой либо жреческой или національной организаціи у аріицевъ 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, *вѣс*—аналогичной русскому «міру». По свидѣтельству ученыхъ авторовъ, *вѣйсін*, т. е. члены общинныхъ образованій верхняго Пенджаба, периодически приступали къ передѣламъ земель между общинниками, какъ это и доселѣ практикуется въ Россіи. Во главѣ общины у древнихъ аріицевъ стоялъ *вѣсраті*, 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 религиозныхъ гимновъ; при нуждѣ все они брались за оружіе и обращались, такимъ образомъ, въ *вшатріевъ*. Въ силу одинаковыхъ правъ и обязанностей, все аріицы являлись одинаково равноправными. Но, по прошествіи какого-то промежутка времени, хронологическая принадлежность котораго намъ неизвѣстна, терминъ аріицевъ, *агіа*, потерялъ исключительно этнологическій смыслъ и сталъ обозначать лишь свободныхъ людей, земельныхъ и помѣстныхъ владѣльцевъ. Рядомъ съ ними явился низшій классъ (*даѣа*) «служителей», «крѣпостныхъ», «поданныхъ». Терминъ *даѣа* 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»²³.

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*, бессознательныхъ 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 обилуетъ именами дѣятелей и намеками на событія, — можно даже сказать подавляетъ ими. Но, за очень немногими исключеніями, эти имена суть лишь ничего не говорящія помятки событій, несомнѣнно хорошо знакомыхъ самимъ гимносласгателямъ, 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

²³ Ibid., стр. 248—250, 254—255.

борьбу съ аборигенами (дасіями,—племенами уже съ достаточно развитой матеріальной культурой), а стольновеніе экономическихъ интересовъ, племенная борьба за лучшіе участки земли неизбежно вела къ усобицамъ и взаимному обособленію индійскихъ племенъ.

Мы увидимъ ниже, какъ эти,—повидному, 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 единаго владыки-міровластителя... Должно, поэтому, признать, что древніе, сообразно ихъ выдающимся заслугамъ, даже видимо вступали въ общеніе съ богами и пророками, какъ и писаніе (Упанішады) говоритъ: «изученіемъ (писанія) достигается единеніе съ благимъ и вождѣльнымъ Божествомъ».

Въ этихъ, конечно далеко не точныхъ, но за то достаточно рѣшительныхъ словахъ знаменитаго ученаго и авторитетнаго истолкователя браманнизма 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.

вѣческому 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 человѣчества³¹. 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 разяснить ниже, способна окрѣпить общечеловѣческая мысль о «золотомъ вѣкѣ», — времени близкаго и непосредственнаго первоначальнаго общенія съ Божествомъ.

³¹ *Митрополитъ Филаретъ* однажды высказалъ по этому вопросу слѣдующее, весьма замѣчательное, сужденіе: „Древнее и петхозавѣтное человѣчество жило именно остатками въ своей природѣ адемскаго духовнаго свѣта, первобытной райской жизни, остатками впрочемъ истощавшимися у грѣшныхъ людей съ продолженіемъ времени. Языческія древнѣйшія творенія, напр. *Иліада* и *Одиссея* Гомеровы, или индійскіе поэты незапамятныхъ временъ, поражаютъ насъ стиводъ не ребячествомъ, а какимъ-то духовнымъ величіемъ древняго патриархальнаго человѣка. Чѣмъ ближе былъ человѣкъ къ пребыванію своему въ Эдемѣ, тѣмъ обильнѣе и живнѣе были въ немъ остатки адемской 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 надшіи человѣкъ располагалъ этими благодатными остатками подъ вліяніемъ уже своей грѣховной страстности. Чѣмъ ощутительнѣе для грѣховнаго человѣка была во всемъ мірозданіи творческая Божественная сила, тѣмъ педерживнѣе могъ онъ подъ омрачающимъ вліяніемъ своей страстности обоготворять самыя созданія и надать во прахъ предъ неразумными твореніями, какъ предъ божествами. И вотъ вамъ изъясненіе восточнаго язычества! Чѣмъ виднѣе и осиятельнѣе были древнему человѣку слѣды богонодобія въ человѣческой природѣ, тѣмъ живнѣе онъ могъ вообразить въ страстномъ увлеченіи „богоравныхъ“ людей и притомъ всякую мощную силу въ человѣчествѣ, всякую энергическую его страсть представлять человѣкообразнымъ богомъ или богинею. И вотъ вамъ классическое язычество!“—(Филаретъ, митрополитъ 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 религіозному конгрессу, имѣвшему мѣсто въ Чикаго, въ 1893 году ³².

«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 пріобрѣсти своихъ понятій о божественныхъ свойствахъ и функціяхъ и путемъ *интуитивнымъ*. Въ самомъ дѣлѣ,—только 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 пріобрѣтено древними индійцами интуитивно, то и понятіе объ ихъ Носителѣ было бы также пріобрѣтено 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 религіозныхъ 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—305).

³³ *Ibid.*, p. 303.

Такимъ источникомъ,—заключаетъ, на основаніи всѣхъ этихъ соображеній, референтъ,—могло быть только сверхъестественное откровеніе.

«Если»,—пишетъ онъ,—«на основаніи авторитета Библіи, мы примемъ, что Богъ первоначально далъ человѣку откровеніе о Себѣ Самомъ, то знаніе божественныхъ свойствъ и функцій, находимое нами у древнѣйшихъ индійцевъ, мы должны будемъ признать именно *воспоминаніемъ*. И если, съ другой стороны, столько же на основаніи авторитета Библіи, сколько и на основаніи свидѣтельствъ нашего собственнаго сознанія, мы примемъ во вниманіе грѣховную наклонность человѣческой природы создавать себѣ изъ познанія вещей божественныхъ затрудненія и даже питать 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! Попробуемъ уяснить эту точку зрѣнія ближе, при помощи тѣхъ соображеній и выводовъ, какіе были изложены нами въ *Прологоменахъ*.

Философія религіи,—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. *Прологомена*, гл. VI.

отвергла уже дѣтскую попытку нѣкоторыхъ социологовъ и историковъ найти, въ предѣлахъ самаго социально-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 *præius*. Это значитъ, что никакіе историческіе документы и никакіе социологическіе 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 нынѣ, *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, слова 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 серьезнаго вниманія, какъ отвѣтъ,—въ предѣлахъ своихъ, сравнительно скромныхъ утверждений,—хорошо, ясно и основательно, мотивированный и притомъ опирающийся на фактъ, который, хотя и не можетъ быть подтвержденъ какими-либо ссылками или цитатами, однако совершенно несомнѣненъ, ибо, такъ сказать, говоритъ съ каждой страницы подлежащей 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 *своиства* Божества (всемогущество, всевѣдѣніе и проч.), но 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 религиозному сознанию успокоиться на подстановкѣ, на мѣсто этого Субъекта, какого-либо другого,—каковъ бы онъ ни былъ,—какъ *не отвѣчающаго идее того Субъекта*, мысль о Которомъ хранится въ отголоскахъ смутнаго воспоминанія? Не ясно ли, что религиозное сознание Ведійской эпохи есть сознание *переходное*, живущее потеряннымъ и теперь искомымъ религиознымъ идеаломъ и, потому, не установившееся на чемъ-либо опредѣленномъ, на какомъ-либо неподвижномъ религиозномъ представленіи и вѣрованіи?

Твердость постановки въ сознаниіи 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-религиознаго 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 сознаниіи, тѣмъ, очевидно, ниже его уровень и наоборотъ), съ другой — сравнительная *высота* тѣхъ объектовъ, которые религиозное сознание Ведійской эпохи, на различныхъ ступеняхъ, признавало пригодными для подстановки, въ качествѣ Субъекта-Носителя божественныхъ предикатовъ, и къ которымъ фактически становилось въ религиозное отношеніе.

И вотъ если мы, руководясь только что установленнымъ критеріемъ, прослѣдимъ движеніе религиозной мысли въ Ведійскую эпоху, то должны будемъ на поставленный выше вопросъ о на-

чалъ и характеръ *первоначальной* Ведійской религіи, дать отвѣтъ въ смыслъ признанія, по крайней мѣрѣ общаго, ея сравнительной высоты, то-есть высказаться за послѣдующій *деградационизмъ*, 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, — мнѣологическое 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 религіозныхъ 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, — безусловно 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, соответствующій 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 См. *Прологъ*, 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 красоту природы и, прежде всего, красоты небеснаго свода. Такимъ образомъ, на этой ступени идеи Божества облекается въ возвышеннѣйшій символъ, какой только вообще знаетъ человѣчество. И хотя, съ теченіемъ времени, боязливое и робко-немогущее 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 возвышеннѣйшихъ, 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 условій и требованій жизни. Эти идеалы воспитывали мирныхъ обывателей, которымъ хорошо было оставаться у себя дома. Но когда

пришлось отвоевывать новыя мѣста для поселеній, тогда, для воспитанія духа воинской отваги и предпріимчивости, потребовались иные релігіозные и нравственно-жизнейскіе идеалы. Теперь стали увлекать за собою массу тѣ пѣвцы и релігіозные вожди, которые учили о Божествѣ не какъ о недостижимо-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 идеаль замѣнился другимъ, соотвѣтственно чему измѣнился и его символъ. Но, конечно, эта замѣна не могла быть мгновенною, всеобщю 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» — божествами 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 другой³⁷: въ ней выразилась борьба двухъ релігіозныхъ 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, утвержденія 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 релігіозно-культурной. Однако, прежнія, до сихъ поръ исторически опредѣлившіяся формы релігіи,—

³⁷ Объ этомъ подробнѣе *тамъ же*.

этико-идеалистическая религія *Царя небеснаго* (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. Возникала, 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 социальнo-политическихъ мотивовъ, эта религіозно-объединительная тенденція соответствовала, въ то же время, и запросамъ религіозно-теоретическаго сознанія, которое все болѣе и болѣе прозрѣвало недостаточность мнeологическихъ 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 *a priori*, вслѣдствіе сравнительно меньшей доступности этой глубокой сферы для всѣхъ и каждаго, споры и разногласія менѣе вѣроятны 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, безъ сомнѣнія, оказывать вліяніе характеръ отдѣльныхъ индійскихъ племенъ и, въ концѣ концовъ, индивидуальность отдѣльныхъ пѣвцовъ. Но рано или поздно каждый циклъ идей выступать изъ этой своей колыбели и становился выраженіемъ общиндійскаго религіознаго сознанія, при чемъ послѣдовательное выступленіе и господство этихъ цикловъ опредѣляется ихъ генеалогіею, символизированною подъ образомъ генеалогіи самихъ божествъ: *боги-родоначальники каждаго цикла различаются между собою ясно выраженными отношеніями отчества и сыновства, дающими строю 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 религiи опредѣленныхъ *внѣшне-хронологическихъ* датъ, мы имѣемъ достаточно твердыя, — хотя, къ сожалѣнiю слишкомъ общія, — даты *внутреннія*, основанныя на генеалогiи идей.

Что касается теперь вопроса объ общемъ *направленiи* Ведійскаго религiознаго процесса, то, на основанiи, только что сдѣланной нами характеристики трехъ главныхъ моментовъ этого процесса, нетрудно дать на этотъ вопросъ опредѣленный отвѣтъ: *Ведійская религiя*, таковыя, въ общихъ чертахъ, долженъ быть этотъ отвѣтъ, *есть процессъ условной религiозной деградации.* Второй моментъ есть *очевидная и безусловная* деградация — и въ отношенiи къ полнотѣ предикатовъ Божества и въ отношенiи къ высотѣ субъекта или носителя этихъ предикатовъ: содержанiе понятiя о свойствахъ Божества въ этотъ моментъ *блiзше* (нѣтъ въ немъ такъ называемыхъ *этическихъ* свойствъ: нравственной высоты, святости и проч.), въ отношенiи же къ субъекту или носителю этихъ свойствъ — *ниже*, на сколько образъ безжалостнаго и грубаго воителя-варвара въ нашемъ сознанiи менѣе высокъ и обаятеленъ сравнительно съ образомъ патриарха-отца и насколько, съ другой стороны, воздушныя сферы ниже сферъ небесныхъ. Но третiй моментъ хотя въ одномъ отношенiи и ниже перваго (поскольку, въ отношенiи къ вопросу объ этическихъ предикатахъ божества, онъ стоитъ на почвѣ религiознаго сознанiя *второго* момента), однако въ другомъ выше не только втораго, но, въ извѣстной мѣрѣ, и перваго. Именно, начинавшееся и уже довольно ясно обнаружившееся въ *этомъ* периодѣ прозрѣнiе въ мистико-монистическую глубину религiознаго сознанiя являлось могучимъ противовѣсомъ мифологическому дробленiю идеи Божества, съ особенною ясностью и силою сказавшемуся во второй моментъ въ развитiи Ведійской религiи, но, какъ увидимъ далѣе, не совсемъ чуждому и моменту первому. Такимъ образомъ, *въ одномъ отношенiи* третiй 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 отношенiяхъ ниже перваго и въ одномъ ниже третьяго. Жизнь религiознаго сознанiя здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ (типичный примѣръ — религiя Грецiи, съ сильно выраженной монистическою тенденцiею, съ одной стороны, и поразительнымъ нравственнымъ упадкомъ съ

другой), идти не прямолинейно, но такъ сказать зигзагами: въ одномъ отношеніи понижается, но въ другомъ, — какъ бы въ возмѣщеніе этого пониженія, — повышается. Здѣсь, какъ мы знаемъ ³⁸, проявляется общій законъ духовной жизни. Человѣкъ вообще легче держится на высотѣ *теоретическаго* сознанія, требующей дисциплины одного только ума, чѣмъ на высотѣ сознанія *нравственнаго*, требующаго упорной работы надъ всѣми проявлениями 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 определяется 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 мнѳовъ, 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.

³⁸ *Ирригюлени*, гл. VI.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Божество, какъ начало этическое.

I.

Дьяусъ-Азура-Питаръ, какъ высшее Божество до-Ведійской эпохи, воспоминаніе о Которомъ 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, просительно-умилостивительныхъ и пр. пѣсногѣній 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 бессознательнаго 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 наклонность 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 общечеловѣчeskій 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 *общіе* имъ предикаты *божественности* и, такимъ образомъ, въ ихъ сознаниі образовалось нѣчто въ родѣ формулы, въ которой мѣнялись лишь субъекты (различныя боги), предикатъ же оставался одинъ и тотъ же.

Совокупнымъ дѣйствіемъ трехъ только что указанныхъ психологическихъ факторовъ объясняется, почему поэты Ригъ-Веды, — не связанные въ своемъ творчествѣ никакими строгими формулами, наклонные (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 всѣ 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 философский парадоксъ,—мысль о равенствѣ многихъ боговъ,—съ такою діалектическою силою опровергнутой позднѣе представителями греческой элейской философіи (особенно Ксенофаномъ), выражалъ, конечно, вполне естественную, психологически вполне понятную и, можно даже сказать, единственно возможную точку зрѣнія *средняго религіознаго сознанія* эпохи Ведъ. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть *естественнѣе* того, что чловѣкъ, со слабо развитымъ религіознымъ сознаніемъ, переходя въ своихъ обращеніяхъ отъ одного божества къ другому, усваиваетъ 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-

auff., Strasburg. 1881. S. 329.—Ср. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1894. I B. 1-te Abtl., S. 104—5. — Ученіе о *гепотенизмѣ* (είς, ἐνός, *одна*, въ отличіе отъ μόνος, *одна 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 распространение. Покійный Вл. С. Соловьевъ, въ его цитированномъ уже нами этюдѣ: „Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки“ (*Русское Обозрѣніе*, 1890 г., августъ, стр. 629), беретъ *гепотенизмъ* или, какъ онъ предпочитаетъ, *кавенотеизмъ* (то-есть усвоеніе единства и божественности поспѣвно одному божеству за другимъ и—полностью) подъ свою защиту. „Дилемму: *единобожіе или многобожіе*“, — пишетъ онъ, — „Макс Мюллеръ справедливо устранилъ третьимъ терминомъ *кавенотеизма*“. Но, съ другой стороны, весьма большіе авторитеты въ области исторіи религій и, въ частности, въ области исторіи религій индійскихъ (*Уитней, Гопкинс, Ольденберг* и др.), категорически высказались противъ предложенной Максомъ Мюллеромъ теоріи *гепотенизма*, къ которой вообще, повѣтому, въ настоящее время отношеніе со стороны ученыхъ,—какъ къ теоріи, хотя и оригинальной, но не выдерживающей серьезной критики, — довольно сдержанно. По мнѣнію *Уитнея*, *гепотенизмъ*, т.-е. какъ суммируетъ Бенфей теорію Макса Мюллера, *l'adoration temporaire d'un dieu unique* (ср. опредѣленіе *Ольденберга*: *гепотенизмъ* есть *der Glaube an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter*), не можетъ быть выдѣляемъ въ особую группу религій, но можетъ быть признаваемъ особымъ типомъ или особенною формою религій, на ряду съ *политеизмомъ* и *монотеизмомъ*. Вотъ этому доказательству 1) И, (т.-е. Макс 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 fait sporadique et secondaire.* 2) En second lieu, il implique, dans sa dénomination, une forme religieuse différente du polythéisme,

говорить о первоначальном моментѣ въ жизни индѣйскаго религиознаго сознанія на характерѣ религиозной 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 общезвѣстные факты и общія мѣста, ходичіе 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 pur 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. Появляя свой общій тезисъ, только-что приведенный нами въ подлинныхъ словахъ автора, Уитней показываетъ, что, съ одной стороны, въ *Ведійской религіи* не только не забываются другія божества, когда прославляется одинъ какъ высшій, но прямо иногда предполагаются (парныя божества: Иядра-Варуна; группы божествъ: Адити, Маруты; божества, необходимые 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 гепотензмомъ, именно можно наблюдать une exagération naturelle, commise dans la ferveur de la dévotion (Джян. XIX, 34). Въ позднѣйшихъ Ведахъ даже царя и героя прославляютъ, какъ единственные и несравненные (132—138). И если бы было иначе, т.-е., если бы отдѣльные боги дѣйствительно возвышались въ абсолютныхъ, то въ Ведійской религіи произошли бы раздѣленія, секты, изъ которыхъ одна имѣла бы одно устройство, другая другое, чего де 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, признаана генотеизмомъ; религія же, признающая одно божество высшимъ, по 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 гепотензмѣ у Ольденберга (Oldenberg: *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894, S. 101, прим.). По замѣчанію Макдонелла (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 гепотензма“.—Наше собственное отношеніе къ вопросу о гепотензмѣ 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 обмолвки, 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 гимносласгателей 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 *органическій*, вырастающій изъ прошлаго и рождающій будущее; если, съ другой стороны, исходной точкой для него, какъ мы разясняли выше, дѣйствительно служили *воспоминанія* 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 признана представителями современной индологій и плодотворность этого приѣма блестящимъ образомъ оправдана на успѣшномъ рѣшеніи при его помощи нѣкоторыхъ существенныхъ вопросовъ и прежде всего вопроса о первоначальномъ *высшемъ 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 формахъ сравненій, ненамѣренныхъ и случайныхъ, вскользь и мимоходомъ брошенныхъ замѣчаній,—достаточно указаній на Него, какъ на нѣчто, для поэтовъ совершенно извѣстное и самопонятное. *Азура-Дьяусъ-Питаръ*, Самосущій-Свѣтоподатель-Отець, воспоминаніе о которомъ, какъ о высшемъ Божествѣ, очевидно уже уясло въ *среднемъ сознаніи* эпохи Ведъ, для представителей *луч-*

шаго сознания, 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 міросозерпанія, какъ обрывокъ сказаній объ иномъ, болѣе свѣтломъ, мірѣ, какъ непорванная золотая шить изъ преданія о золотой юности человечества, вѣра въ Азуру-Дьяуса-Питара, замѣчанія объ этомъ Высшемъ Божествѣ, объ этомъ Идеалѣ божественности, повсюду влетаютъ въ прихотливую ткань Ведійской мифологіи².

Три великихъ идеи вступили въ религиозное сознание индійцевъ Ведійской эпохи вмѣстѣ съ перенесшимъ къ нимъ по традиціи представленіемъ и именемъ этого высшаго Божества, — идеи 1) *саможизненности* (*Asura*) Божества, 2) Его *свѣтлой и свѣтоподательной* природы (Дьяусъ) и, наконецъ, 3) Его *отческаго 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 зародыши 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 аріевъ, 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. Ср. 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-Ведѣ только два раза и оба раза въ связи съ эпитетомъ *Jiva*—живой, I. 113. 16; 140. 8). *дыханіе, дыханіе, жизнь, Athem*, какъ переводитъ *Максъ Мюллеръ* (Op, cit. 227), *smiffle, vie*, какъ переводитъ *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 *असुर* *असुर*. Его, такъ сказать, «азурность» (*asura*) не только довлѣтъ 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 хранять боги (Девы) изначальныя свойства (*asuraṅgī-азурность*) верховнаго Владыки» т.-е. Азуры ⁴. «Тебѣ, о Индра, богами сполна отданы власть и мѣсто Азуры,—азурность (*asuriam*) Дьяуса тебѣ дана» ⁵. Итакъ, быть, *какъ Азура*, имѣть такую-же, *какъ Онъ*, 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 древнѣйшій 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 мифологическихъ 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 пѣсень, прорывается наружу вѣчное томленіе души человѣческой по Нему,—Азурѣ: «сойди къ намъ съ этимъ громомъ, излейся съ этой тучей, *Азура, Отче нашъ*» ⁶).

Bergaigne, 71. Ср. *Bratke*, 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 *аму*, 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 *Градке* (op. cit., 31, стр. 30—2): *Ich, Varuna, bin der König: für mich halten (die Dēvas) jene uralten Attribute des höchsten Herrschers aufrecht (d. i. sie haben dieselben auf mich übertragen)*.

⁵ P. B. VI, 20. 2.—по переводу *Градке* (op. cit., 27 стр. 32): *Dir, o Indra, ward von den Dēvas 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, олицетворенныхъ дыханія и жизни («Живой»), въ своей чистой формѣ, была, конечно, слишкомъ отвлеченна для того, чтобы ее могло удержатъ, именно въ этой чистой и непримѣсной формѣ, конкретное и пластичное сознаніе древняго человѣка. Вотъ почему, въ тѣхъ *падахъ* (строфахъ), которыя своимъ очевиднымъ отрывочно-вставочнымъ характеромъ, своею дисгармоніей, 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 ассоциированнымъ 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 всѣми 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 низводитъ 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 итскыхъ и кингахъ, 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 *Аугустъ* (*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*'а перечислены мѣста, въ которыхъ связаны имена Дьяуса и Азуры (S. 312).

⁸ Отъ *div* или *dit*. 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 «самонсточная 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 ganitā* (= pater genitor, πατήρ γενετήρ). И дѣйствительно, въ *падахъ*, 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 идеи 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 *Selbsterherrschafft* (svakshatram) gebührt. Grassmannъ понимаетъ svakshatram въ смыслѣ самоопредѣленія: Dem hohen Himmel (Dyaus),.... dessen *käner Sinn sich selbst bestimmt* (Rig-Veda, übers. von Grassmann, 2-ter Th., S. 58). Очень интересное мѣсто: поэтъ начинаегъ свой гимнъ обычнымъ изображеніемъ физическихъ свойствъ героин-ратоборца Индры, который вслѣдствіе потоки, заставляетъ шумѣть лѣса; но потомъ, когда нужно указать на его высшее положеніе въ сонмѣ боговъ, на его *самонсточную 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 паѣвъ, 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 мнѳологіи¹³.

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, влѣдствіе 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. Максъ Мюллеръ, — кажется, все еще сомнѣваются, дѣйствительно ли существуетъ въ Ригъ-Ведѣ такое Божество (Дьяусъ Цита или Питаръ) и они ссылаются на позднѣйшую индійскую литературу, въ которой, конечно, нельзя найти слѣдовъ Божества Дьяуса въ мужскомъ 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 Ζεὺς πατήρ), и у римлянъ (какъ Joviter), и въ Еддѣ (какъ Tǫr), 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 менѣе нигдѣ нельзя было найти. Въ Ригъ-Ведѣ оно явилось внезапно и не только какъ Dyauṣ (mascul.), но и какъ Dyauṣh-Pitā, Отецъ небесный, въ такомъ же тѣсномъ сочетаніи этихъ двухъ словъ, какое мы находимъ въ латинскомъ языкѣ, въ словѣ Ju-riter. Дѣйствительно случилось нечто подобное тому, что случается, когда съ помощію 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“. Mac 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 служитъ 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 ригма и римы, 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 Азурѣ-Дьяусу-Интару, 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, повинуваясь лучшимъ инстинктамъ челоувѣческой природы, возвышались въ эти мгновенія своею мыслию и своимъ чувствомъ надъ обычнымъ мнѳологическимъ 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., Р. В. 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*, въ кѣтѣ *Asurastellung*, ставитъ: die ganze

столь униженный въ *среднемъ* религиозномъ сознаниі, 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 временъ глубокой древности, формулу, закрѣпившую перасторжимо тѣсную связь Азуры съ Дьяусомъ? Если мы не примемъ этого предположенія, то слова Ведійскихъ поэтовъ будутъ звучать для насъ самую жестокою пронию. Въ самомъ дѣлѣ назвать побѣжденнаго, безсильно склонившагося, наприм., предъ Индрой и, слѣдовательно, утратившаго уже свою «самонсточную власть», свое «самоопредѣленіе» и «самодержавіе» Дьяуса *Азурой*, т.-е. истиннымъ Богомъ,—не значить ли еще болѣе унижать уже униженнаго *Великаго*? Итакъ, или пронія,—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* относившихся къ Дьяусу пады въ гимнахъ, принадлежащихъ различнымъ гимнотворцамъ. Приплюсь 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* сознания Ведійской эпохи еще хранился образъ древняго Азуры-Дьяуса-Питара, хотя уже значительно потускнѣвшій, озарившій своимъ лучезарнымъ свѣ-

Gottesfülle. Ist.—добавляетъ, по этому поводу *Бридке*,—ist *asurya*=ganze Gottesfülle, so wäre Asura=ganzer, voller Gott, also Gott, kat' ἔσχατον, 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, на нашъ взглядъ, разъясняетъ у *Бридке* (op. cit.).—Мы видимъ, при дальнѣйшемъ изложеніи Ведійской религіи, что въ религиозномъ сознаниі 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. Непо, что эти послѣдніе 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 мнѳологическаго 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, опредѣляемымъ смысломъ его трехосновнаго имени (какъ оно было разъяснено нами выше).

Minor: Новыя Божества (Варуна, Индра и пр.) обладаютъ *тѣми 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 вариіровалась, разнообразилась и осложнялась. Мѣнялись генерации боговъ. Мало-по-малу угасать первоначальный смыслъ предикатовъ и признаковъ божественности и подмѣнялся 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 сознаниіи Ведійскихъ поэтовъ и тайно управляла мнѳологическимъ процессомъ: попрежнему, съ начала и до конца процесса, лишь участіе *въ Отчей азурности и сѣтолюбности* дѣлало новое божество подлиннымъ Божествомъ. Очевидно, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ *такимъ фактомъ* или точиѣе, *факторомъ* Ведійскаго мнѳологическаго процесса, реальность котораго въ самой Ригъ-Ведѣ столь несомнѣнна, что данныя сравнительной мнѳологіи, заставляющія 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 мнѳологіи, 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 религиозномъ сознаніи древнѣйшихъ арійцевъ и какъ Его замѣститель.

Дьяусь-Азура-Питарь, высокое Божество до-Ведійскаго періода, Отецъ обитателей общеарійской первородины, не послѣдоваль 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 зеленью долиною, и солиде не сжигало бы своими знойными лучами, но тихо и кротко свѣтило бы, какъ въ счастливой первородинѣ, если бы съ ними послѣдоваль ихъ свѣтолѣпный Жизнеподатель - Отецъ... Нѣтъ. Онъ теперь далеко отъ нихъ—этотъ, когда то близкій, Богъ!

И вотъ въ нихъ пробудилась тоска по Немъ, желаніе снова пайти Его. II, 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 прозкіи* своей тоски по Дьяусѣ, Его образы (аспекты) и выраженіе Его потенцій. Тоска по Богѣ *отмозъ* 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 филологія слова *Mitra* спорна (см. у Ludwig'a, op. cit., 314: ist es ungewiss, ob man Verbalwurzel *má*, oder *mī*, oder endlich *mit* 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»шла свое выраженіе въ *Варуны*, Владыкѣ неба и всего поднебеснаго ¹⁸. *Варуна*, *Митра*, *Арьяманя*,—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 лишентъ индивидуальности въ сравненіи съ ярко выраженною индивидуальностью его властительнаго наперсника, *Варуны* ²⁰. Равнымъ образомъ и

въ Ведахъ) совершенно несомнѣнно: „*брунъ*“, „*союзникъ*“, „*неразрывный членъ пары*“ (см. у Bergaigne'а, op. cit. 110 слѣд., 134). Слово *Mitra* является въ Ведахъ то какъ собственное имя одного изъ Адитій, то какъ нарицательное имя и, въ такомъ случаѣ, прилагается также и ко многимъ другимъ божествамъ (см. у Бергэна).

¹⁸ Фил. слова *Варуна* см. ниже, примечаніе 51-е.

¹⁹ *Aditi* (корень *di*—связывать) *несвязанный, свободный*,—свободный отъ всякихъ ограниченій, узъ,—*абсолютный*, Bergaigne; op. cit., p. 89. Олденбергъ (Die Religion des Veda. Berlin. 1894. S. 203 слѣд.), присоединился 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 монографіи Коліне,—толковали различно. По Роту, это *вышній неукасаемый свѣтъ*, озаряющій Адитій и, съ другой стороны, самъ ими порождаемый (Z. d. D. M. G. VI); по М. Миллеру, „*видимая безконечность*“; по Берно, *се qui est sans lien, la liberté* (II. 88); по Миллеру, *la nature universelle etc.* Авторъ, прежде самъ раздѣлявшій это мнѣніе (т. е. мнѣніе объ абстрактномъ характерѣ *Aditi*), теперь думаетъ, что Адити всегда была *богиней личною*, хотя въ Р. В. ея имя употреблялось иногда съ дополнительными абстрактными отгнками. Верно 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 jungere Gestalt des Dyaus ist*. Что *Варуна* есть *Gestalt* Дьуса, это есть довольно установленное мнѣніе (мнѣніе всѣхъ тѣхъ санскритологовъ, которые свободны отъ навязности разсматривать исторію Ведійской религіи съ натуралистическо-эволюціонной точки зрѣнія). Но что эта *Gestalt* есть *eine jungere*, — это выраженіе, конечно, нужно понимать *cum grano salis* и относительно. *Varuna*. — справедливо замѣчаетъ Гилле-

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 немногими 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 мнѳологической концепціи, того же идейнаго содержанія, какъ новую форму той же самостоичной *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 древнѣй (Дьяусъ). Но, конечно, выступивъ въ новой мнѳологической формѣ, прежняя идейная сущность опредѣлилась съ новой стороны, соотвѣтственно новымъ потребностямъ и измѣнившимся обстоятельствамъ. Тогда какъ до-Ведійскій Азура, при своей обстрактно-денстической концепціи, являлся «Владыкою источниковъ дыханія и жизни», лишь въ самомъ общемъ смыслѣ,—новый Азура, сообразно своему конкретно-активному ха-

брадтъ (Alfr. Hillebrandt: Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. Breslau. 1877. S. 109—110 sp. Cap. IX) ist, wenigstens seiner Gestalt nach, eine in die arische Zeit hinaufreichende Göttererscheinung.

²¹ Varuna est l'aspect sôcier de la divinité, comme Mitra... l'aspect propice (Bergaigne op. cit., 115). два аспекта одного и того же сокрывающагося Божества (Дьяуса).

²² *Asurasya* (V. 85. 5), то-есть *преемникъ* или *прирожденный наслѣдникъ* азурности, сынъ,—см. Bradke, 73. Geldner-Kaegi (Siebenzig Lieder des Rigveda, Tübingen, 4) и Grassman (1,228), вѣроятно, по ихъ примѣру обезличиваютъ выраженіе подлинника (перенодать: *d. hochberühmte Gott*).

²³ *Asurya* (совокупность свойствъ и предикатовъ Дьяуса) усваются *одному* Варунѣ: IV. 42. 2; Варунѣ *вмѣстѣ* съ Митрою: VII, 66, 2; VIII, 25, 3. II, 27, 4 (сп. стихи 3 и 8); VII, 65, 1; V, 66, 2 (сп. 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 *Ашурой*: VII, 65, 2; VIII, 25, 4; I. 151, 4 (Bradke: 87 sp. 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 потенціального 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 угасавшемся сознаніи древнихъ индійцевъ о Божествѣ²⁷. *Варуна есть Азура, открывшійся оовнѣ*. Въ противоположность отчески-кроткой и скрытой, въ собѣ заключенной, азуриности Дьяуса, открывшаяся повнѣ азуриность Варуны опредѣлилась частіею, 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.—говорить 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 zurückgeführt...

²⁶ V, 63, 1. По переводу *Грассмана* (417): Wem hier, o Mitra-Varuna, ihr hilfreich seid, dem schwillt des Himmels (Dyaus) Regen voll von Süßigkeit (*Ludwig* переводить точіею).

²⁷ *Германъ* (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, ô Azura: quant à toi, ô Varuna, tu es le roi de l'Univers etc. Переводъ спорный, такъ какъ указанный стихъ допускаетъ различныя толкованія (ср. у *Grassman's*. 958: Auch jener andere, o höchster Gott,—Asura,—wurde geboren von Himmel; du, o Varuna, bist König über Alle; *Wilde* у *Brakke*, 71 стр. 42; jener andere, o Asura, wurde geboren, nämlich Dyaus; du, Varuna, bist König über Alle: за послѣдній переводъ и *Nardy*. op. cit., 23 и 52). Но намъ кажется, что, если не по буквѣ, то по смыслу, отношеніе между Дьяусомъ—Азурой и Варуной Бергземъ схвачено и выражено мѣтко.

²⁸ Истѣинна мѣста, въ которыхъ Варуна называется *Царемъ* (König) и *Вседержителемъ* собраны у *Nardy* op. cit., S. 52. — О преимуществѣ его власти, сравнительно со властью Дьяуса—Азуры, о совершенномъ узавлечіи

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 ви́шней природѣ.

Въ отношеніи къ человѣку Варуна является прежде всего какъ его олицетворенный нравственный свѣтъ, говоря иначе—какъ его совѣсть. Ничѣмъ отви́ не ограниченный Владыка, онъ знаетъ лишь одно ограниченіе, — внутреннее, въ своей нравственно-настроенной, *святой воли*. Предикать *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 предикать, 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, — соотвѣтствіемъ ей. Замѣчательно, что терминъ, употребляемый въ Ригъ-Ведѣ для обозначенія *нравственнаго закона* (*rta* = *rita*), по своему первоначальному смыслу, означаетъ *отношеніе*, — нѣчто, подходящее, соотвѣтствующее: свято и нравственно въ людяхъ то, что соотвѣтствуетъ волѣ Варуны, положившей *риту* (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 X, 132, 4).

²⁹ *Karl Bohnenberger: Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda. Tübingen. 1893. S. 63.* Синонимы святости Варуны: *чистота, безжизненность, безупречность, блескъ*, отражающійся на людяхъ, какъ *благоволеніе* и *благодѣяніе*, сходящее свыше. Перечень этихъ терминовъ и соотвѣствующихъ имъ савскритскихъ 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 богособразнаго и богопротивнаго т.-е. идущаго въ *прямомъ* направленіи отъ Бога и въ направленіи *уклоняющемся* отъ Него, *кривою*, *rīta* и *anrīta*, особенно въ своихъ, болѣе конкретныхъ, синонимахъ³¹,—эти понятія, правда, стави-

³¹ См. превосходный анализъ понятій *rīta* и *anrīta*, сопровождаемый обильными текстуальными справками у Bergaigne', op. cit., 179 слѣд. Важнѣйшіе синонимы *rīta* и *anrīta*, по Бергю суть: *прямота* и *кривизна*, извѣстность (*rīti* и *rījina*); *прямота*, *искренность*, *отсутствіе двойственности* и—*коварство*, *вѣроломство*, *двойственность* (*advaya* и *dvaya*); *истинность* и—*ложность*, *обманъ* и др. Мы впрочемъ, думаемъ, что Бергъ уклоняется съ историко-искологической почвы на отвлеченно логическую, когда выставляетъ тезисъ (р. 179 cfr. 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 *истииннаго*, но едва ли въ дѣйствительности понятія о нравственности развились изъ понятій объ истинѣ. Намъ кажется, что этотъ *раціонализмъ* 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 Rta* (Revue de l'histoire des religions, t. XVI, 1887, pp. 26—7), онъ, вопреки общераспространенному производству слова *рита* отъ корня *ar* (ср. особенно у Бергя, *La religion védique*, t. 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 совсемъ чужда эта односторонность Реньо (можетъ быть, ему именно и обязанна своя собственная теория) и нашему авторитетному пидологу, проф. *Овсннко-Куликовскому* (см. его монографію: *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Ведъ*, изслѣдованіе приватъ-доцента Д. И. Овсннко-Куликовскаго, Одесса, 1887). Но у послѣдняго эта односторонность, до пѣкоторой степени, уравновѣшена 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 сѣна дня и ночи, время года, движенія свѣтилъ, прозябаніе растений—все это поддерживается въ нерушимомъ порядкѣ ничѣмъ инымъ, какъ именно—силою культа. Искони завязаны таинственные связи между природою и культомъ. Для обозначенія, какъ той законсообразности, которая царитъ въ природѣ, такъ и таинственной силы культа въ его соотношеніяхъ съ природою и богами служилъ корень *rtam*, возводимый къ корню *ar*—„приводить въ движеніе“. Форма *rtam*, по своему происхожденію, есть причастіе прош.

ли предъ сознаниемъ поклонника Варуны лишь общее формально-нравственное требованіе: *будь въ своемъ поведеніи прямъ, искренъ и простъ, избѣгай двоедушія и коварства* и т. д. Но, очевидно, что, если мы возьмемъ это общее требованіе въ примѣненіи къ опредѣленнымъ конкретнымъ отношеніямъ, то выражаемый имъ нравственный законъ и со стороны содержанія также получить свою опредѣленность.

И прежде всего, что значить «ходить прямымъ путемъ» предъ верховнымъ адитіемъ, Варуною? Это значить чтить его, чтить право, т.-е. искренно и вѣрно: *благочестивый* угоденъ Варунѣ и святые Адитіи служатъ ему защитниками и покровителями²¹. Итакъ, «*богамъ молитва*»: вотъ *первая заповѣдь* ведійскаго нравственнаго закона,—молитва, поклоненіе и приношеніе²².

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 проклятіемъ²⁴. Замѣчательно

страд. въ сред. р. отъ этого корня *ar*; оно обозначаетъ, стало быть, вѣчто „приведенное въ движеніе“, вѣчто „пущенное въ ходъ“. Но есть основаніе полагать, что къ основному значенію корня *ar* присоединялось также понятіе порядка, стройности, прилаживанія, приспособленія (ср. гр. ἀραρίσκω) Принимая во вниманіе этотъ отгѣвочъ, мы опредѣлимъ основное значеніе *rtam* такъ: это вѣчто упорядоченное, организованное, заведенное и пущенное въ ходъ. Въ примѣненіи къ природѣ, *rtam* обозначаетъ тотъ строгій порядокъ, который царитъ въ ней; природа есть своего рода механизмъ, исконо упорядоченный и приведенный въ движеніе. Въ примѣненіи къ культу, *rtam* обозначаетъ тотъ порядокъ, который составляетъ, такъ сказать, душу культа и нарушение котораго повлекло бы за собой соответственныя измѣненія въ самой природѣ и въ отношеніяхъ людей къ природѣ и къ богамъ. Уже въ древнѣйшее время на культовомъ значеніи напластывалось значеніе этическое: *rtam* стало обозначать правду, истину, нравственный законъ²³. Ludwig Die religiös. und philosoph. Anschauungen des Rig-Veda, см. 3-й томъ его большого труда: Der Rig-Veda (Die Mantralitteratur und das alte Indien, Prag. 1878, стр. 284 и сл.).

²¹ V, 62, 6; VII, 64, 4; VIII, 67, 3. См. у. Bohnenberger'a, op. cit., s. 64; cfr. Bergaigne, op. cit., p. 176 и 178.

²² VI, 51, 8: *Gebet den Göttern!* Перев. Grassmann'a (492). Bergaigne ср. 178 передаетъ еще выразительнѣе: *Hommage aux dieux!*

²³ Bohnenberger: Ausdrücklich zu Varuna in Beziehung gebracht werden im Rg folgende Gebote bez. Verbote: *nicht töten* (hau, I, 41, 8), *nicht fluchen* (cap. 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 зналъ 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. Согласноя, вѣжная и искренняя, семейная жизнь служила, поэтому, для древнѣйшихъ ведійскихъ пѣвцовъ *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: «чисто наше намѣреніе, но слабы наши силы»,—вотъ общій смыслъ покаянныхъ моленій къ Варунѣ³⁷.

Такимъ образомъ, *нравственный законъ Варуны или вообще Адитиі*,—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 поклонивовъ этого божества³⁸. Мы увидимъ далѣе, что нравственно-

³⁵ Переводъ *Bergaigne*'я (178): „quelque péché que nous avons 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 Бергэвъ,—le mot *cega* 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, délire le“. Cfr. *Grassmann*, 439 (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. виже.

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, по 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 взисканъ съ человѣка Варуною, отъ котораго ничто не утантсѣ, который вмѣстѣ съ сонмомъ всевѣдущихъ святыхъ Адитій и другихъ служебныхъ силъ⁴⁰, непрестанно блюдетъ за исполненіемъ своего святаго 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 «пути», 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 à la loi“.

⁴³ *Bohnenberger*, 64—74.

⁴⁴ *Пути, сужия, менета*,—иногда съ добавленіемъ *путы и пр. Варуны*,—именно въ смыслѣ орудій кары за грѣхъ (въ общемъ смыслѣ всякихъ вообще карательныхъ средствъ). Bergaigne, 157 слѣд., *Bohnenberger*, 59—60.

⁴⁵ *Bohnenberger*, 57—62.

⁴⁶ Bergaigne, 156,

полный желаний, окруженный соблазнами, даже во снѣ подвергающийся искушениямъ, неопытный и неосторожный ⁴⁷,—можетъ ли человѣкъ, при такихъ условіяхъ, быть достойнымъ счастья и получать его по правдѣ, если Варуна и святые Адити, 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, 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 укоснялъ своимъ исправленіемъ, миръ успокоенной совѣсти нисходилъ иногда въ его душу, ибо въ религіозномъ сознаніи поклонниковъ Варуны и святыхъ Адити жила вѣра, что они милуютъ каждого, кто проситъ помилованія, и сохраняютъ жизнь всякому, кто «обращается отъ грѣха» ⁵⁰: Варуна знаетъ слабость человѣческихъ силъ и, потому, чистое намѣреніе вмѣняетъ въ дѣло.

⁴⁷ *Ibid.*, 176.

⁴⁸ Заключительная *pada* 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 eifersvollen Gotte).

⁵⁰ VIII, 56, 17: „Jedem, der von der Sünde sich herkehrt, dem schafft ihr, Aditya, dass er lebend bleibe (испев. *Bohnenberger* 'а. 63, у котораго, однако, цитата поставлена 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 возвышена. Въ частности связанное съ этою концепціею ученіе Ригъ-Веды о *урукъ* 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 Гольдманъ (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 характеръ 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 вѣгшней 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*.

Ходячее отождествленіе *Варуны* съ *śr̥vós*, 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 mit der Strafe willen fürchten. Mit diesem wesentlichen Unterscheidungs-momente hängt die Verschiedenheit in der Auffassung der Sühne zusammen. Davon abgesehen, dass die Rshi'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, под-вергнувъ критикѣ различныя филологическія толкованія этого слова, самъ оста-

болѣе тщательный логическій анализъ относящихся къ нашему вопросу текстовъ показали, что самое болѣе, на что они даютъ логическое право, это признаніе у поклонниковъ Варуны неразсторжимо—тѣсной *association* между представленіемъ этого Божества и неба, какъ его мѣстопробыванія: при словѣ *Варуна* древніе индійцы поднимали свой взоръ къ свѣтлому небу и, на-

павливается именно на отождествленіи *Varun*'ы и *Oûranôs*: das skr. Varuna,—говоритъ опъ (14),—*ursprünglich den umfassenden, bedeckenden bezeichnet, was gilt auch für Oûranôs in welchem das alte a noch erhalten...* So führt uns der Name *Varuna*'s zu der Bedeutung des „Umfassenden“. Ср. у *Berguine* (op. cit.). Напротивъ *Oldenberg* (op. cit. 194, прим.) говоритъ: die alte Gleichung *Varuna*—*Oûranôs* hat sich bekanntlich von lautlicher Seite als höchst bedenklich und nur durch gezwungene Auskunftsmittel haltbar herausgestellt. Ср. *Spiegel* *Varena* (въ *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft*, В. 32, 1878, Ss. 716—723: перестановка гласныхъ „быль бы здѣсь,—то-есть въ словахъ: *Varuna*, *Varena*, *Oûranôs*,—*исключительнымъ явленіемъ*“). *Regnaud* (*Revue de l'histoire des religions*, XIX, p. 79—82: Etymologie védiques), не отвергая корневого еродства (даже тожества) между *Varuna* и *Oûranôs*, указываетъ, однако, для обонхъ этихъ словъ другой корень: не *var* („обнимать“, „покрывать“ и проч.), какъ до-сегѣ, а *scar* („блестѣть“, „блистать“, „сіять“), въ чемъ опъ примыкаетъ къ *Bollensen*'у (см. у *Hillebrandt*'а, op. cit. 13), который держался того же производства. Вотъ кратко соображенія *Regnaud*: Основная идея *Варуны*,—разсуждаетъ *Рэно*,—не *воды* („посылатель дождя“) и не *покровеніе* („покровитель“—сводъ небесный), но *блескъ* (*varuna* отъ корня *scar*). Это, такое объясненіе филологин слова,—продолжаетъ *Рэно*,—исполнѣ согласно съ законами фонетики. *S* можетъ выпадать предъ *V* и дигаммой (*F*). Отсюда, вмѣсто *varuna*, *oûranôs*, можно сказать *scaruna* (*σ ouranôs*), гдѣ предъ нами уже ясно выступаетъ корень *scar*, съ основнымъ значеніемъ *блестѣть*, *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 *Дьлуса*,—„*Отблескъ*“, „*Свѣтоподатель*“. 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 вполнѣ* толкованія по слѣдующимъ двумъ основаціямъ: во-первыхъ, при такомъ именно толкованіи переходъ отъ *Дьлуса* къ *Варунѣ* будетъ психологически совершенно естественъ и повятепъ (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 Варунѣ⁵². Въ далекомъ, свѣтломъ и таинственномъ небѣ—этомъ золотомъ *тысячевратномъ чертогѣ*, на троигъ высокомъ и твердомъ, золотомъ и тысячеколонномъ, царить Варуна, внимательно слѣдя за всѣмъ видимымъ и невидимымъ, за всѣмъ, что уже совершилось и что еще только имѣетъ совершиться⁵³. Солнце—ликъ и око его. Лучи солнечныя—его руки, достигающія повсюду⁵⁴. Видъ его лучезарный и свѣтолюбный: одежда, оружіе⁵⁵, колесница и кони: все это блеститъ, какъ золото⁵⁶. Престоль его окружаютъ неисчислимые сонмы прислѣшниковъ и слугъ, блющихъ законы его и всегда готовыхъ исполнять велѣніе его, не дремлющихъ, вѣчно бодрствующихъ и чуткихъ,—подобно сторожевымъ псамъ⁵⁷.

различныхъ представлений. Подобнымъ образомъ и съ словомъ *Варуна* могло ассоціироваться и представление *Покровителя* и представление *Отблеска Дьяуса*. Но, конечно, тѣмъ больше аспектовъ (олицетворенныхъ божественныхъ атрибутовъ) объединилось подъ однимъ и тѣмъ же именемъ и представлениемъ Варуны, тѣмъ менѣе возможнымъ было отождествленіе его съ видимыхъ небеснымъ сводомъ: ибо, очевидно, при обилии ассоціированныхъ аспектовъ (предикатовъ), идея Варуны не могла бы уже покрываться представлениемъ видимаго небеснаго свода.

⁵² *Bohnenberger* (op. cit., 26—30) справедливо настаиваетъ на этомъ, вопреки *Nillebrandt*'у (op. cit., 14—21), хотя и держится той же филологіи, что и этотъ послѣдній (*var*—*bedecken*, s. 22). Но, конечно, вълѣдствіе 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).

⁵³ Мѣста цитованы у *Bohnenberger*'а. op. cit., 33—6.

⁵⁴ *Ibid.*, 22—4. Ср. *Bergaigne*. op. cit., 168.

⁵⁵ *Четверозубецъ?*—Ср. у *Bohnenberger*'а 32.

⁵⁶ *Ibid.*, 30—33.

⁵⁷ *Ibid.*, 36—7. *Bergaigne* (op. cit., 119) высказываетъ догадку, что *les espions représentent peut être les étoiles*, каковую догадку, очевидно, 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 Ригъ-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 Dharmasūitren*. Leipzig. 1895, Anhang II, S. 80—86. Здѣсь, очевидно, отгнѣивъ уже социальный моментъ съ конценціи *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 объятъ 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 низводитъ благодатный дождь на землю (V, 63 и др.) и, собирая упавшія на землю капли въ ручьи и рѣчки, 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 гѣснопѣнія,—все это установилъ Варуна или, точнѣе, установила великая тріада 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 проявленій⁵⁹.

Идею творенія, въ ея чисто теистической формѣ, мы уже ранѣе не можемъ, конечно, ожидать встрѣтить у поклонниковъ Варуны, религиозное сознаніе которыхъ, хотя и стояло еще на относительно высокой ступени, но, съ одной стороны, уже замѣтно подпало мнѣологическому процессу и еще не овладѣло тою силою отвлеченнаго мышленія, которая позднѣе⁶⁰ 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 *Boluenberger*, 41—6. О Варунѣ, какъ дождьедателѣ, см. *Bergaigne*, op. cit., 122 слѣд.

⁵⁹ *Oldenberg*, op. cit., 195—6.

⁶⁰ Мы познакомясь съ этимъ моментомъ въ развитіи Велійскаго религиознаго сознанія, когда будемъ выяснять переходъ отъ Велійской религіи къ браманнзму.

тамъ мы можемъ, конечно, вычитать и указанія на Его творческую силу. И, дѣйствительно, мы находимъ въ стихъ 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 цвѣтуція 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, приятную 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 сплю 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 наследниковъ 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 lehre Himmelswölbung hoch emportrieb, das Sternenneer, 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 нѣчто качающееся, катящееся,—качели, 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.

опредѣлились предъ религіознымъ сознаниемъ древнѣйшихъ индійцевъ и какъ *сыны Адити* ⁶³.

III.

Концепція Адитій и вопросъ о первоначальной формѣ индійскаго религіознаго сознанія.

Итакъ, до-Ведійское верховное Божество, Дьяусть-Азура-Питарь, уже на самомъ, такъ сказать, порогѣ исторіи индійскаго 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 индійцевъ изъ первородины 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 персонифицируя ихъ, индійцы 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 *Амша* (раздаватель). Затѣмъ, къ этимъ пяти Адитіямъ, прибавлялись другіе—уже, такъ сказать, *не подлинныя* (позднѣйшіе) Адити, — Адити иной при-

⁶³ См. у проф. *Овсепко-Гудикова*: «Ведійскіе зтоды — Сыны Адити» (*Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, ноябрь 1892 г., часть ССLXXXIV, стр. 277—306). Почтенный ученый видитъ въ V, 63, 3 Р. В. именно «воспоминаніе о древнемъ Азурѣ», а Варуну считаетъ развившимся «изъ древняго видюрапскаго (едва ли не индоевропейскаго) божества правственнаго закона, власти, суда и т. д., которое называлось Азура» (стр. 303).

роды: *Сурья* (божество солнца), *Ушась* (божество заря) и др. Вообще, чѣмъ дальше шель процессъ, чѣмъ ниже мы спускаемся по руслу религіознаго сознанія Индіи, тѣмъ число Адитій становится больше, тѣмъ личные особенности ихъ, ихъ индивидуально-личные облики, менѣе устойчивы, тѣмъ сомнительнѣе ихъ чистота и высота. Дѣло доходитъ, 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 монотензмъ переходилъ въ Индіи въ политеизмъ. Взамѣнъ мало-по-малу, — подъ влияніемъ частію внѣшнихъ, частію внутреннихъ условій духовной жизни, — ту-скнѣвшаго образа Единаго Божества, какимъ для индійцевъ былъ до-Ведійскій Дьяусъ-Азура-Питаръ, религіозное сознаніе, силою

⁶⁶ Матеріалъ для изученія концепціи *Адити* 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 послѣдовалъ 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, 1897, B. 41, S. 503 folg.*). 3) проф. *Овсѣянко-Куликовскій*: Ведійскіе этюды — „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*: Varuna 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 *Риг-Веда* прибавила еще двухъ сыновъ. *Вим-Риведійская* же легенда (ср. у *Roth'a* — *Indische St., op. cit.*) стала считать сыновъ 8, по *Боговъ* все же только 7. Восьмой сынъ Адити, — говоритъ легенда, — родился въ видѣ безформенной массы, изъ которой другіе Адити выкроили челоукообразное существо, бога солнца (*Вивасвант* — богъ солнца и вмѣстѣ родовачальникъ челоуческаго рода), изъ обрѣзковъ же его сдѣлали слона, почему и существуетъ повѣріе, что слона нельзя брать въ подарокъ (ибо онъ челоуческаго рода). Позднѣе (см. Упаншатахъ), какъ мы сказали, число Адитій возросло до *двѣнадцати* (см. указанія у *Deussen* — *Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, Index*).

многообразующей фантазии, 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, *обличившалося въ образъ вторичныхъ божествъ*, первоначальнаго Единаго Божества,—въ зависимости отъ этого религіознымъ сознаниемъ опредѣлялся и характеръ этихъ новыхъ и первоначально ему чуждыхъ, боговъ. Все это,—повторимъ,—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, Упась, 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 *первыхъ пяти* Адитій (Арьманъ, 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 вѣдѣ 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 *двутриничность* концепцій Адитій, не есть, однако, радикальный ду-

ализмъ. Иѣтъ. Начало космическое въ Адитіяхъ всецѣло подчинено началу этическому, есть, такъ-сказать, лишь оболочка, одно изъ проявленій послѣдняго. Правственная природа Адитій — певниные, 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 Адити, сообразно степени удаленія его отъ существенно-этической природы Дьяуса, у позднѣйшихъ же Адитій (Сурьи, Ушаса, Индры и др.) уже всецѣло перевѣшивающая моментъ этической.

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, послѣ опять-таки существенно-этической характеръ. Потомъ — въ *Упанишадахъ* — подъ именемъ богини Адити стали понимать иѣчто въ родѣ хаоса, всепоглащающую безконечность или бездну, иѣчто темное и страшное, объясняя, въ соотвѣтствіи 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 *di* — вьзать), свободное отъ ограниченій и, прежде всего, отъ *узъ зръха*:

⁶⁷ Такъ, въ *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣhad* I, 2, 5 (по переводу *Дейссена*, стр. 384) мы читаемъ: Alles, was er (*Ijama*) immer schlief, 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.

вот первоначальная концепція Адити ⁶⁹. 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 Единого 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-биологическій процессъ рожденія: 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 вспыхи-

⁶⁹ „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 грѣховъ и проступковъ*. Какъ таковые, они и были названы *сынами невинности*, то-есть *непорочными, белыми*. Непорочность—*a-diti* — это былъ сперва лишь атрибутъ Варуны и его братьевъ. *Позже атрибутъ превратился въ богию*; 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 „закошъ“ (*ritam*), *стала* нравственный и юридическій, получилъ также значеніе закона космическаго“. *Op. cit.*, стр. 298 и 302. — *Poty*, въ свое время, былъ такъ пораженъ *существенно-этической природой Адити* и ихъ матери, Адити, что советъ не замѣтилъ 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 Beziehungen 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 *Poty*, die Bedingungen des sittlichen Lebens und Gemeinwesens... *Op. cit.*, 76.—Напротивъ, *Боллензъ* и *Кун* повсюду подчеркиваютъ ихъ космическую (= свѣтовую и свѣтосвѣтную) природу. Ср. *выше*, примѣч. 19-е этой же главы.

вающими и озаряющими сознание своимъ свѣтомъ, то гаснущими и сливающимся 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 *Други* 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 союзомъ дружбы, согласія, договора* (Ригъ-Веда, III, 59), въ частности *семейнаго союза и согласія*, почему концепція Митры, съ теченіемъ времени, развилась 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. *Овсянничко-Куликовскій* 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 *Рому* (op. cit., 70), Митра—другъ, приносящій въ міръ радость, по вѣстѣи и трудъ (такъ какъ радость—радость согласія, мира и т. д.—безъ труда невозможна).

Уже значительно блѣднѣ 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 aricus*, подобно тому, какъ, наприм., Туиско есть національный богъ германцевъ)⁷⁰. Очень вѣроятна, направленная къ объясненію такой именно квалификаціи этого новаго божества, догадка проф. Овсянко-Куликовского, по которой Арьяманъ есть «не что иное, какъ дубликатъ Митры и первоначально былъ (лишь) его другимъ именемъ»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 *Амиша*, 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. Овсянко-Куликовскій,—«обособилась ихъ функція, какъ божествъ заправителей и распредѣлителей богатства. Въ качествѣ таковыхъ они характеризовались терминомъ *bhaga*,—раздѣлюющій, надѣляющій, благодѣтель. Съ теченіемъ времени этотъ эпитетъ, обособившись, сталъ божествомъ и къ Варунѣ, Митрѣ, Арьяману присоединили

⁷⁰ *Bollensen*, op. cit.

⁷¹ *Op. cit.*, стр. 304.

еще одного брата—*Бхага*, специальность которого состояла въ дарованіи и распредѣленіи богатствъ⁷². Другое слово, обозначававшее того-же дѣятеля, было *Амши* (Амша), надѣлитель. Оно, въ свою очередь, оторвалось и образовало особое божество⁷³. Мы видимъ, такимъ образомъ, что основная этическая концепція Адитій, по мѣрѣ движенія мнѳологическаго процесса, переводившаго религіозное сознаніе индійцевъ отъ монотеизма къ полетеизму, все болѣе и болѣе закрывалась функціями характера внѣшняго 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. Буликовскаго, 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 Упась—заря—къ зарѣ... Сыны Адити суть боги власти, какъ земной, такъ и космической. Ихъ существенный атрибутъ это *asuyam*, верховное владычество, царственное достоинство»⁷⁴. Этими чертами дѣйствительно точно и ярко отграничивается характеръ Адитіевъ отъ другихъ, низшихъ божествъ, возобладавшихъ надъ сознаніемъ индійцевъ въ послѣдующую эпоху: тѣ все еще *надмірны*, какъ владыки и правители, а эти въ значительной мѣрѣ (иныи и вполне) уже *погружены въ міръ*, такъ сказать, натурализованы.

⁷² По *Potny* (op. cit., 75), Бхага значитъ: *Austheiler, Segner, Beglucker*; Амши значитъ *Theilnehmer*; dieser Gott,—попоялетъ Ротъ,—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 *генотеизма* или *катенотеизма*, его стали примѣнять особенно усиленно и увѣренно именно къ этому первому моменту въ развитіи Ведійской религіи. Однако, при болѣе строгомъ отношеніи къ вопросу, едва ли можно удовлетвориться такимъ его разрѣшеніемъ.

Начнемъ съ того, что понятіе генотеизма, какъ справедливо говорятъ нѣкоторые изъ его авторитетныхъ критиковъ⁷⁵, дѣйствительно есть понятіе фиктивное, логическій и психологическій компромиссъ между монотеизмомъ и политеизмомъ. Правда, *среднее сознание* индійцевъ, какъ мы сказали выше, могло удовлетворяться посмѣннымъ усвоеніемъ божествамъ своего пантеона предикатовъ единственности и божественности, но именно только лишь *среднее*. Болѣе развитое и требовательное сознание не могло довольствоваться такимъ компромиссомъ и рано или поздно неизбежно должно было стать лицомъ къ лицу предъ дилеммою—вопросомъ: единый Богъ или многіе боги? И вотъ, если мы попытаемся 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 рѣшителенъ, давать два не только различныхъ, но и радикально противоположныхъ отвѣта: насколько рѣшительно *въ началѣ* періода онъ долженъ былъ признать *Единого Бога*, Дьяуса-Азуру-Шитара, настолько же рѣшительно *въ концѣ* періода долженъ былъ признать *многихъ боговъ* (Адитіевъ, заслонившихъ собою образъ Дьяуса). Такимъ образомъ, *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, беспильнымъ и бесплоднымъ стремленіемъ устоять въ истинѣ первоначальнаго монотеизма и постепеннымъ испаденіемъ въ политеизмъ,— хотя первоначально, по своему основному (этическому) характеру, достаточно высокой.

Если бы теперь, когда мы признали неточнымъ обозначеніе древнѣйшаго періода Ведійской религіи словомъ *генотеизмъ*,— 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 возбудитъ
противъ себя возраженія и, можетъ быть, — вслѣдствіе сочетанія
въ немъ двухъ, повидимому (однако, только повидимому!), несо-
вмѣстимыхъ терминовъ и (подъ ними) понятій, — возраженія бѣль-
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* (*надмѣрность 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 фантазіи, политеистическаго мистотворчества.

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 Дьнуса-Азуры озарило своимъ свѣтомъ и осмыслило одну сторону бытія и жизни, — все свѣтлое и свѣтовидное. Но тѣмъ мрачнѣе, хаотичнѣе и безмысленнѣе выступила на этомъ свѣтломъ фонѣ другая сторона, — область тьмы и всего темнаго. *Rita*, непреложный законъ Варуны и святыхъ Адитій, объяснилъ свободную закопосообразность нравственныхъ дѣйствій человѣка и закономѣрность явленій вѣщней природы. Но тѣмъ необъяснимѣе, беспорядочнѣе и грознѣе выступило все противозаконное и вѣзаконное, все непредвидимое и неперасчислимое, — 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 pruriens* всякой религіозной мысли, — систематической, точно такъ же какъ и первобытній, — вставъ предъ сознаніемъ поклонниковъ первоначальнаго Ведійскаго пантеона (Адитій), далъ ему, его печаніямъ и творчеству,

совершенно иное направлѣніе. Въ Ригь-Ведѣ остались слѣды этого пового, творческо-аналитическаго процесса, представляющаго высокій психологическій интересъ. *Азурность* (божественность) первоначальныхъ Ведійскихъ божествъ, сначала сосредоточенная и какъ бы сокрытая въ Дьлүсѣ, а потомъ проявленная, разсѣянная, неопредѣленная и неуловимая, какъ бы излившаяся вовнѣ, въ образахъ Адитій, — эта *азурность* теперь очищается отъ всего ей внѣшняго и ипороднаго (всего не соизвѣстимаго съ понятіемъ о Божествѣ), съ одной стороны, а съ другой, такъ сказать, кристаллизуется, отливается въ болѣе устойчивыя и опредѣленныя, болѣе конкретныя и близкія сознанию формы новыхъ божествъ. Все темное и злое, все невѣстимое въ эти формы, отлагается въ особую мифологическую 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 мифологическій 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 доиѣ 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 міроваго закона, закона ригь. 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 этическаго 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* (утайтель, 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 корня ¹. Вритра есть, такъ сказать, перешедшій свои границы Варуна: опредѣляемая справедливостію Варуны, его осторожность и осмотрительность въ раздѣленіи сынамъ земли небесныхъ благъ, легко могла показаться скупостью, 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 объяснить 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 *Verquaine* (op. cit. 115), развившій теорію о средствѣ мифологической концепціи Вритры съ концепціею Варуны. Его взгляды усвоилъ, развилъ дальше и точнѣе формулировалъ *Brunnhofier* (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 нечто ему неподвластное, съ чѣмъ онъ долженъ бороться. Его часть пробилъ. Его былая слава и величіе, начиная съ этого момента, меркнуть. Въ теченіе вѣковъ, когда то единодержавный сынъ Дьяуса-Азуры-Питара 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 ³).

Судьба, постигшая Варуну, конечно, не миновала и другихъ Адитій. И въ нихъ, въ ихъ природѣ, было открыто нечто двойственное и изъ нихъ темные и демоническіе элементы отклонились, обособились и отлились въ формы демоновъ, которые стали ограничивать ихъ власть и значеніе. И для нихъ наступилъ моментъ деградации, ниспаденія на низшія ступени. Это былъ общій удѣлъ Адигіевъ. 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 смѣнились 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: *святъ* ³ и *влага* ⁴. Соотвѣтственно этому, и идея Божества, какъ космическаго начала, опредѣлилась предъ сознаніемъ Ведійскихъ

³ См. объ этомъ превращеніи у *Bohlenberger's*, op. cit., 86—90 и *Hillebrandt's*, op. cit., 83—88.

³ Точнѣе, свѣтъ зарю, который называется *дыханіемъ жизни, жизненнымъ дыханіемъ* (I, 113, 16,—по перев. *Герзля* Op. cit., 71: *souffle vital; Grassmann: des Lebens Odem*).

⁴ II, 22. 4. *Veruigne*, *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 направленихъ: въ ряду божествъ *свѣта*, охранявшихъ его отъ силъ или демоновъ *тѣмы*, и въ ряду божествъ *влаги*, 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 напѣ *объяснительный принципъ* и нашу основную *точку зрѣнія*: иначе мы рисковали бы затеряться въ безконечномъ и безвыходномъ лабиринтѣ относящихся сюда именъ и мифовъ. Сдѣлать это именшо здѣсь тѣмъ удобнѣе, что наша точка зрѣнія до нѣкоторой степени опредѣляется уже общимъ смысломъ нашихъ предшествовавшихъ разъясненій и порядкомъ изложенія Ведійской религіи. Въ самомъ дѣлѣ, предиславъ ученію о космическихъ божествахъ изложеніе Ведійскаго ученія о божествахъ этическихъ (Дьяусъ, Адитіяхъ и Варунъ), мы, очевидно, не можемъ уже смотрѣть на космическихъ божествъ, какъ на выраженіе *первичнаго момента* въ Ведійскомъ религіозномъ сознаниі. Съ другой стороны, указывая на вѣрованіе въ этихъ божествъ, какъ на попытку Ведійскаго сознаниа 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 физикку, попытку дать теоретическое объясненіе окружающихъ явленій, — не предполагая въ нихъ и за ними болѣе глубокихъ, *этико-религіозныхъ* и вообще культурно-психологическихъ мотивовъ, опредѣлившихъ ихъ возникновеніе и развитіе.

Итакъ, Ведійскіе космологическіе мифы выражаютъ *оторванный* моментъ въ жизни сознаниа, которое при томъ уже стояло подъ властію сложныхъ *культурно-психологическихъ* и, въ частности, *этико-религіозныхъ*, мотивовъ. Историческая и логическая правотѣрность 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 цѣлый ряд непреодолимыхъ затрудненій. Мы укажемъ здѣсь два, наиболѣе значительные, факта этого рода.

Во-первыхъ, изучая циклъ 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 явленіями 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 сознаніи вмѣстѣ, какъ рядъ *равно цѣнныхъ* вѣрованій и образовъ? Съ другой стороны, чтó 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 явленіямъ 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 сознаніемъ 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 *отдельныхъ моментовъ* въ представленіи одного и того же явленія (наприм., есть божество *восходящаго и заходящаго* солнца); что божества, одинаково примѣнимыя къ различнымъ явленіямъ, 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 сознаніи читателей, чѣмъ въ эпоху непосредственно предшествовавшую. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою

зачатки *аналитических процессов* ведийскаго сознания; во втором—*процессовъ обобщенія*; наконецъ, въ третьемъ видимъ *практическіе, этико-религіозныя мотивы* этихъ анализовъ и этихъ обобщеній, какъ ихъ движущій нервъ, какъ принципъ для объясненія ихъ *характера*, теперь уже чуждаго этическихъ опредѣленій.

Другой фактъ, обязывающей насъ разсматривать космологическіе міоны 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 усвоается 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 Ведийскихъ гимнотворцевъ, какъ олицетвореніе опредѣленной силы, тождественной во всѣхъ этихъ явленіяхъ. Очевидно, міеотворческая 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, *имымъ 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 Дьлусъ, 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 солнечномъ, 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 почти 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 процессѣ возбужденія (Antreiben): именно эта мысль даетъ, такъ-сказать, ту общую рамку, которая обнимаетъ всё, относящаяся 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 мировой жизни⁶. Савитаръ, по своему генезису, еще во всемъ подобенъ *Адитямъ*: разница лишь въ томъ, что въ немъ олицетворено не *этическое*, но *космическое* свойство отступившаго въ недоступную глубину сѣдой древности Божества (Дьяуса). Однако, если *здесь*, въ концепціи Савитара точкой отправленія для религіознаго сознанія служитъ 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 *восходящаю* 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 Ольденберга въ Zeitschrift. d. Deutschen Morg. Gesellschaft, 1897, B. II. S. 473—484, подъ заглавіемъ: Savitar. 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., Haráy (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. А. Миллеръ (Очерки аріійской мифологіи въ связи съ древнѣйшей культурой, т. 1, М. 1876 г.,—Асвинья-Диоскуры) на стр. 333 говоритъ: „солнцу посвящены (въ Ведахъ) многіе гимны и значеніе его проявляется въ томъ, что созерцаніе индуся уловило 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), чтятся какъ Вивасвантъ (Vivasvant отъ vi+vas—разсвѣтать⁸): онъ освобождаетъ свѣтъ отъ ночной тьмы и, какъ божество, приуроченное ко времени пробужденія чловѣка, ко времени молитвы и жертвъ, позднѣе развивается въ божество именно жертвоприношеній,—въ небснаго жреца и жертвоносителя, 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 чловѣка и другихъ существъ¹⁰. *Савитаръ*, уже знакомое намъ божество свѣта, олицетворившее въ себѣ широкую концепцію источника движенія и жизни (Egwecker, Beleber), въ частности въ одной изъ своихъ функцій, 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. О. 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 солярный характеръ и считаетъ его божествомъ пространства и всего входящагося въ пространство (главнымъ образомъ чловѣческихъ 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 теоріи, конечно, возможно 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 солярную сферу.

¹¹ X, 17, 4.—по переводу Grassmann'a (843): wohin die frommen gingen, wo sie weilen, dahin soll dich Gott Savitar versetzen. IV, 54, 2.—Grassmann (350): du zuerst verschaffst der heiligen Götterschar Unsterblichkeit, o Savitar, als höchsten Theil und dann erschliessest dem Geschlecht der Menschen du, als ihren Antheil, Leben, das auf Leben folgt. Ср. Hardy op. cit., 33.

ризонтомъ, взятое исключительно со стороны его благотворной свѣтовой энергій, олицетворено въ божествѣ *Сурья* (Surya), который сначала предсталъ предъ религиознымъ сознаниемъ индійцевъ, какъ «око Варуны», какъ одинъ изъ аспектовъ или какъ одна изъ формъ откровения этого божества¹², а затѣмъ получилъ самостоятельное значеніе, какъ божество дневного свѣтила («колесница» Савитры, его «бѣлый конь», «орель» 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 концѣнн 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 *Всевола. О. Миллера*, op. cit., 185), «Тваштаръ представляетъ солнце въ тотъ моментъ, когда оно причется за тучи». *Hardy* такъ же усомнеть Тваштару солярное значеніе, хотя и съ очень темнымъ смысломъ (op. cit. 30). Объективнѣе, т.-е. въ болѣе широкомъ согласіи съ показаніями текстовъ, описываетъ сферу власти Тваштара *Oldenberg* (op. cit. 233—235), который понимаетъ и характеризуетъ его, какъ *божество формъ*, принципъ *формованія*,—всякаго вообще и, въ частности, органическаго (рожденія),—какъ всеобщаго *Творца* и *Отца* (которому, поэтому, молились объ исцѣленіи отъ безплодія).—*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 *glutenreicher 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 пѣвѣстъ прямой путь изъ дома отца въ домъ жены, сопутствуетъ странникамъ, выводитъ заблудившихся на прямой путь (почему его символомъ служитъ *козель*,—животное, способное проходить по самымъ непроходимымъ тропикамъ). 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, по которой 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-

этих 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 сознание 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, являшагося, такимъ образомъ, вѣдъ и выше свѣтового тѣла съ его небесными и земными вліяніями. Говоря иначе, *солнце со всеми его функціями, явилось для Ведійскаго религиознаго сознанія лишь объектомъ или точкою приложения различныхъ божественныхъ силъ, олицетворенныхъ въ божествахъ свѣта*, 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 солнечныхъ. Правда, *въ общую* связь съ луною ставятся многія божества¹⁵. Но собственно лунныхъ божествъ сравнительно немного и, при томъ, всѣ они являются съ неопредѣленнымъ характеромъ

кіе же продукты олицетворенныхъ *общихъ понатій* о различныхъ божественныхъ функціяхъ, какіе мы открыли и въ солярныхъ божествахъ, сфера власти и вліянія которыхъ, какъ мы сказали, не совпадаетъ со сферой того или другого космическаго явленія.

¹⁵ Напр., *Варуна, Сома* и др. Однако, по крайней мѣрѣ, отношенію *Варуны* къ лунѣ лишь очень отдаленное: не отождествляясь вообще съ небомъ и его свѣтилами, онъ, въ частности, и къ лунѣ относится лишь постольку, поскольку, какъ богъ-блудистель нравственнаго порядка, пользуется луннымъ свѣтомъ для разсвѣтленія ночного мрака, въ которомъ особенно любятъ укрываться пороки и зло. Подобнымъ образомъ и *Сома* имѣетъ лишь отдаленное и косвенное отношеніе къ лунѣ, — поскольку амброзіи, которою онъ питается, усваивается въ Ведійскихъ мифахъ 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 свѣтенія божества солнечнаго. И замѣчательно, что это уравненіе божества луннаго съ божествомъ солнечнымъ совершилось лишь цѣною *отвлеченія* отъ обоихъ божествъ ихъ опредѣленныхъ очертаній и превращенія ихъ обоихъ, — подъ неспредѣленными очертаніемъ и именемъ *Асвинъ* («сыны неба», «конники»),— 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 «многочумными», «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 *Trita, Arām narāt, Sarasvatī, Handharva* и др.,—см. у *Hardy*, op. cit. 35—50.

¹⁷ *Проф. Всевол. Миллеръ*, op. cit., особенно главы IV и VII. Мы позволяемъ себѣ привести здѣсь характеристику этихъ божествъ, какъ именно божества свѣта, въ собственныхъ словахъ почтеннаго профессора. „Мнѣ изображаютъ паря, — пишетъ онъ, — двухъ свѣтлыхъ братьевъ, видимыхъ на небѣ ранняго утра. 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 — зари и при ихъ появленіи вся природа блеститъ каплями меда и росы. Мнѣ изображаютъ такіе моменты, когда оба дивные шара, плѣнявшіе всегда воображеніе человѣка, 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. Следовательно, какъ и эти послѣднія, они выражаютъ собою уже вторичный моментъ Ведійскаго мифологическаго процесса.

Даже и богиня заря, — этого конкретнѣйшаго изъ свѣтовыхъ явленій, которое наполняло душу Ведійскихъ поэтовъ, быть можетъ, еще болѣею радостію, чѣмъ душу современнаго культурнаго человѣка, которое воспѣто въ совершенно исключительныхъ, обвѣянныхъ свѣжестію 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 отворяетъ врата неба, совлекаетъ съ міра темный покровъ, про-

въ то время года, когда по народному выраженію „заря съ зарей сходится“, когда ночи кратки и свѣтлы и обильная роса покрываетъ землю. Небесные близнецы видимы утромъ и вечеромъ; утромъ блѣдный дискъ мѣсяца выныкаетъ 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 замиранія оживаетъ, одѣвается блескомъ, лунный всадникъ. *Это близнецы. это братья* — думалъ младенческій народъ и это убѣжденіе пустило глубокіе корни въ его представленія о природѣ. Фантазія начинаетъ работать надъ этой темой, вышивая узоры по первоначальной канвѣ. Оба тара 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 сестрой въ роскошномъ, брачномъ одѣяніи (Sūryā, Елена) и помѣщаетъ на колесницу Асвиню. Въ то же время земля покрыта обильнымъ медомъ, а возницы вооружаются медоточивымъ бичемъ“. Своимъ подробнымъ и основательнымъ разборомъ главнѣйшихъ взглядовъ (семи — см. стр. 110), высказанныхъ учеными по вопросу о смыслѣ и значеніи въ Ведійской мифологій 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 Асвиню, 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 мифологій), — то это объясняется единственно незнакомствомъ западныхъ савскритологовъ 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 загадочную «Солнечную Дѣву» или «Солнцеву Дочь», т.-е. въ родовое божество, въ божество съ общою и отвлеченною основою, когда ставится въ связь съ Асвинамп, 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'я, 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 Sarga просто *солнцеза дочь* и ничего болѣе. Здѣсь, какъ во многихъ другихъ вопросахъ Ведійской міеологии, 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 „пидусы 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 разпогласіе 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 сходимся съ нимъ также въ довольно существенномъ пунктѣ: признаемъ Ведійскіе мнѣнія свѣтовыхъ божествъ уже вторичнымъ моментомъ въ исторіи ведійской религіи.

имѣвшимъ подѣ собою конкретную основу, поставило божество съ основою общеою 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 нестойимой 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 открыли, 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 иссушаетъ ее засухами и Вивасвантъ, дающій сіянье утреннему солнцу, нерѣдко разить сыновъ земли своею изощренною стрѣлою ²⁰. Луна бѣжитъ отъ солнца и не даетъ освѣтить себя, равно какъ и, наоборотъ, солнце, настигнувъ луну, иногда поглощаетъ ее. Даже заря, эта «Солнцева дѣва», рассылающая изъ колесницы Асвиновъ свои дары, не только возбуждаетъ о пробужденіи дня и призываетъ къ жизни, но отворяетъ и врата ночи. Откуда эта власть тьмы и всего совершающагося подѣ ея покровомъ? Мы сказали уже выше, что и Ведійское религіозное сознание, 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 кознями ²¹.

²⁰ VIII, 56, 20,—по Grassmann'у (676): nicht möge des Vivasvat (Vivasvat?) 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, Cusna), Kuyava, Namuci, Sambara, Pipru, Svarbhānu (демонъ, наводящій затмѣніе солнца), Rakshasas (духи мучители, наводящіе почвде кошмары) и др. См. перечель упоминаемыхъ въ Ригъ - Ведѣ демоновъ, съ краткой характеристикой каждаго, на основаніи текстовъ у Perry: Indra in the Rîgveda (*Journal of the American Society*, vol XI, 1, P. 199—205). См. также у Hardy, op. cit., 101—105, и проф. Весс. *Миллѣри*, op. cit.,—по имен-

Такимъ образомъ, рядомъ съ источниками и раздавателями свѣта были указаны источники тьмы и всякихъ темныхъ наводеній.

III.

Божества влаги и сферы воздушной.

Перейдемъ къ божествамъ-охранителямъ другого источника дыханія 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 (функция) 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, мифологическимъ 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 предѣ со стороны демоновъ (особенно, поздѣйшей эпохи,—эпохи *Атарва-Веды*, но такъ же отчасти и *Риг-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* (1930): *Varuna liess frei die Ströme ohne Macht*. Очевидно, концепція Варуны (въ ея древнѣйшей формѣ),—божества съ преобладающимъ *этическимъ* характеромъ,—еще лишена была въ сознаниіи Ведійскихъ поэтовъ характера *физической* силы, необходимой для сокрушенія демона, похитителя небесныхъ источниковъ.

начальных аспектов или эпитетов²⁴. Въ чертахъ величественныхъ, благодѣтельныхъ, но вмѣстѣ и грозныхъ, очерченъ въ Ригь-Ведѣ Парджанья, богъ «крѣпкій» и «страшный», отъ лица котораго сбѣжить 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 напоетъ землю; возвращаетъ деревья и травы, даетъ плодъ животнымъ и человѣку, — по роду ихъ²⁵. 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 агрикультуры²⁶), а съ другой стороны мало-по-малу превратила его изъ конкретного мифологическаго образа въ отвлеченно-пантеистическій принципъ, въ мировую душу или дыханіе, пронцающее все движущееся и неподвижное²⁷. Замѣчательно при этомъ, что эти отвлеченно-пантеистическіе атрибуты Парджаньи такъ тѣсно слились съ его конкретными чертами (въ одномъ и томъ же гимнѣ они часто чередуются самымъ 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, Савитаръ, въ сущности,

²⁴ VII, 102, 1—*Divas putraya*, безъ необходимости переданное у Грассмана безцвѣтнымъ *Himmelsohn* (ср., напротивъ, *Muir*, op. cit., V, 142: *Parjanya* is called the son of *Dyaus*). *Parjanya*, — говоритъ *Hardy*, op. cit., — war vielleicht ursprünglich bloss ein *Dyaus* beigelegtes Epitheton und drückte als solches die „füllende“ oder „sättigende“ Thätigkeit des Himmels aus.

²⁵ См. особенно гимны: V, 83 (по *Grassmann*'у: 437, по лучшій переводъ у *Muir*'а: 140—141); VII, 101 и 102. Лучшая характеристика Парджавьи дана у *Bergaigne*'я, op. cit., 25—30. Ср. такъ же: *Hardy*, 88—82; *Muir*; 140—142; *Oldenberg*, 226.

²⁶ Вотъ почему Парджанья, говоря словами Бергена (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*'у: 617). Въ переводѣ Бергена (29) пантеистическая тенденція позднѣйшей переработки концепціи Парджавьи (что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ *позднѣйшей 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 *сыновства* 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 *оторичнаго 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 функцій 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*, вмѣстѣ собственно свѣта (не приуроченнаго, по ихъ возрѣнію, 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, «вихрямъ подобныя», вѣчно безпокойные и подвижные, сыны дождеподателя Рудры, воссѣдающаго на красно-голубыхъ, дождеобильныхъ облакахъ. Само собою понятно, что рефлексія коснулась и этихъ божествъ. Она сказала 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. 37 folg.).

которых узнают лишь по шуму, возвѣщающему объ ихъ явленіи, но—и въ знакомомъ уже намъ расширеніи ихъ сферы и влияния 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*», дѣлитель всѣхъ 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 препятствуетъ небеснымъ источникамъ дѣлаться общимъ достояніемъ. Такимъ образомъ, заботы и дѣятельность благодѣтельныхъ божественныхъ силъ въ значительной мѣрѣ парализуются противодействіемъ темныхъ силъ 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 *тммы*: 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 влияніемъ.

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 разитъ его громомъ и молнією; 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 восхлѣли 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: филинъ, 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 прислѣзникомъ *Пани*, загнали небесныхъ коровъ (облака). И вотъ эти коровы-дождедонительницы разыскиваются и выводятся изъ мрачныхъ стойлъ и пещеръ на просторное и широкое пастбище (небо). Индра шлетъ свою вѣстницу *Сараму* на конецъ свѣта къ Пани, спритавшему коровъ, съ требованіемъ выдать похищенное и, хотя Пани, сначала угрозамъ, а потомъ коварными

ласками, хочеть склонить Сараму отказатья отъ своего требовапія, однако поэтъ, драматизировавшій препирательство Пани съ Сарамой, не сомнѣвается, что воля грознаго бога будетъ исполнена ³¹.

Низложеніе Вритры есть главный подвигъ Индры, около котораго группируются всѣ 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*, op. cit., pp. 132—142, гдѣ собрано множество относящихся сюда текстовъ. Филология слова *Индра* очень темна и спорна. Кромѣ общераспространенной и общезвѣстной (по которой Индра есть *deus pluvius*, божество *дождевыхъ капель* = дождя), слѣдуетъ отмѣтить двѣ противоположныхъ объяснительныхъ гипотезы: *натуралистическую* (принадлежащую Болензеву) и *антропологическую* (высказанную Якоби). По Болензеву (см. *Zeitschrift d. Deutsch. Morg. Gesellschaft*, 1887, B. 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 1,6 darthut, der Repräsentant d. *ersten Morgenlichtes*, das dem Morgenroth und der Sonne vorausgeht. 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, *Čusna*, 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 Болензеву, и называется *творцомъ* солнца, днл и утр. зарн: 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+ra*, чрезъ *d*—*indra*, позднѣе перешедшее въ греч. *ἰνδρο* (*ἰνδρ*), что значитъ *Манин*, *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 sinifälligen Wesen auch nicht benennen, und so konnte sich um so eher ein Epitheton als sein Name festsetzen (318).

³² Поэтому *Tri-rahān* (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 тщетно стремится разогнать огустѣвшую отъ козней Вритры тьму и разрѣшить мрачныя и зловѣщія тучи въ живительную влагу,—и съ такими чертами и атрибутами, которые соотвѣтствовали его назначенію. Это—*гигантъ*, 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 $\frac{1}{4}$ 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*»,—единъй сильный, которому равнаго по силѣ даже и между богами нѣтъ²⁴. И страшенъ врагамъ своимъ, демонамъ, этотъ исполнѣнь-богатырь, когда онъ возьметъ колчанъ свой, вооружится стрѣлою и начнетъ разить громомъ и молніею, когда помчится на колесницѣ своей, запряженной вѣтрами и носящейся по небу быстрѣе 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—*тауа*), Индра можетъ и измѣнять свою форму (111, 53, 8; VI, 47, 18), являться предъ врагами въ иномъ образѣ,—неожиданнымъ и неизнаннымъ. 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 побѣдить²⁵. Мало-

²⁴ Весьма поучительны въ данномъ случаѣ числовыя данныя относительно употребленія въ Р.-В. термина: „сильный“ Śakra 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 Śakra. Такъ, Индра *пятьдесятъ разъ* названъ śacivat („обладающій или облеченный силою“), тогда какъ другія божества—*дванадцать; пятьдесятъ восемь разъ* онъ названъ śa-takrati („стосильный“, „обладающій стократною силою“), тогда какъ другія божества—только *два раза* и т. д. Поэтому, Индрѣ по преимуществу усвоится эпитетъ: „владыка силы“ или (одважды) „сильный владыка силы“. Macdonell, 58. Главное дѣло Индры—убійство Вритры и освобожденіе *потоковъ*. Какъ богъ *дождя*, выступаетъ онъ рѣке. Объясняется это такъ. Въ Индіи полноводіе рѣкъ (махиш) бываетъ въ июль-августѣ, въ декабрѣ же уровень воды совсѣмъ падаетъ до minimum'a, потому что зимою горы замерзаютъ и рѣки остаются безъ воды. Отсюда выводъ: Индра весною побѣждаетъ *землю испанна*, залегающую въ горахъ, Вритру, и освобождаетъ рѣки. Въ этой роли онъ является, какъ *богъ солнца* (онъ уводитъ коровъ отъ Вритры: рѣки рождаются изъ пѣдръ 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 *землю испанномъ*, и освобожденіи Индрою отъ его власти рѣкъ. Напротивъ, на юго-востокѣ, 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 Morgenlindischen Gesellschaft. 15 B. 1896, 665—6.

²⁵ Характеристику Индры см. у Perry (Journal of the American Oriental

по-малу это идейное зерно Индры переросло его мифологическую оболочку и божество, имѣвшее сначала ограниченную сферу и узко-спеціальное назначеніе, выросло въ божество съ универсальнымъ космологическимъ значеніемъ: исполнская сила Индры превратилась въ всемогущество, а его коварство, изощренное въ борьбѣ съ коварными демонами, превратилось, просвѣтлилось въ мудрость и тотъ, кто отцами почитался лишь, какъ низложитель демоновъ, предъ сознаніемъ 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 мифологической 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 сплюгистической 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 изливаться на жаждущую землю дождемъ и рѣкамъ, наполняющимъ землю и все живущее и растущее на ней: не онъ ли и изначала повелѣлъ небеснымъ водамъ напоить жаждущую землю и напоенной землѣ—известіи растенія и животныхъ?

Повторяемъ: процессъ обобщающей мысли, возводящей религиозное сознаніе отъ Индры - низложителя демоновъ, къ Индрѣ-

Society, op. cit., pp. 193—198) 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, былъ для примитивной мысли вполне естественъ. Только какія-нибудь внѣшнія обстоятельства могли бы помѣшать религіозному 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 путемъ³⁰.

б) Новое божество выступило съ такимъ своеобразнымъ характеромъ, было такъ не похоже на прежнія генерации боговъ, что мнѣологическое сознание, смущенное этимъ своеобразнымъ явленіемъ, оказалось не въ состояніи распутать его подлинную генеалогію и указать *ею* 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: *Тваситара*, *Праджапати* и даже *Сому*. Та же смутность и слутанность, то же смущеніе безотвѣтнаго мнѣологическаго сознания замѣчается и по

³⁰ *Perry* (Journal of the American Oriental Society, op. cit., особенно стр. 182 — 186) формулируетъ мысль объ этомъ *постепенномъ возвышеніи* или преобразеніи Индры изъ божества съ частнымъ и ограниченнымъ значеніемъ въ божество универсальное, со всею *отчетливостью и доказательностью*. Онъ пишетъ, поэтому, полное право выразить надежду (186), что его новый взглядъ, признающій Индру *позднѣйшимъ* (сравнительно съ Адитіями) божествомъ Ведійскаго пантеона, со временемъ окончательно уничтожитъ старыя предразсудокъ санскритологовъ, которые, опираясь на позднѣйшіе тексты Ведъ, называющіе Индру - Творцомъ, считали его главнымъ божествомъ Ведійскаго пантеона. Проф. *Овсянко-Куликовскій*, въ своемъ изслѣдованіи: *Къ исторіи культа огня и индусовъ въ эпоху Вѣдъ* (sic), Одесса, 1887, стр. 39, пишетъ: „Та концепція Индры, которую мы знаемъ изъ многочисленныхъ гимновъ Ригъ-Вѣды, посвященныхъ Индрѣ, возникла не сразу, — она разрабатывалась постепенно, въ теченіи вѣковъ, но мѣръ того, какъ Индра все болѣе и болѣе приобреталъ популярности и выступалъ на первый планъ въ религіозномъ сознаніи аріицевъ Семирѣчья, постепенно оттѣсняя на второй планъ Варуна и его сподвижниковъ. Исходя изъ этихъ соображеній, мы получимъ слѣдующую схему: въ древнѣйшее время вѣдійскаго періода первенствующимъ божествомъ признавался Варуна (а съ нимъ выѣстъ Митра, Арьямалъ, быть можетъ Внага и Амса)...; затѣмъ стала 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. *Екастака* (*Ekāstaka*), дочь Тваштара (такъ что Индра, если усвоить ему происхождение именно отъ Тваштара, оказался-бы сыномъ дочери отъ ея отца), какую-то таинственную *Нистири*, въ которой, вслѣдъ за индійскимъ комментаторомъ Сайяной, ученые хотять видѣть Адити и т. д. Нисколько не удивительно, поэтому, что, затерявшаяся въ запутанной родословной Индры, мнѳологическое 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, мнѳологическое сознание дошло здѣсь до конца. Шагъ за шагомъ оно пришло 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 героѣ-исполнѣ Индрѣ: *Онъ есть сынъ Силы* (IV, 24, 1 ср. VIII, 81, 14)³⁷. 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 мнѳологическое 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

³⁷ Давныя для рѣшенія вопроса о генеалогіи Индры собраны у *Macdonell*'а (op. cit., 56—7), *Hardy* (op. cit., 78—9) и особенно—у *Perry* (op. cit., 124—133), у котораго этотъ вопросъ обработанъ съ исключительною тщательностью.—*Perry* основательно считаетъ концепцію Индры, какъ „сына силы“ (*putrah cavasah, cavasah sunih*), продуктомъ позднѣйшей спекуляціи (130—133), обусловленной неясностью родословной Индры (*vague statements concerning Indra's Parents, 129—130*).

и земли. Во всякомъ случаѣ, именно на этомъ рѣшеніи Ведійское сознание остановилось.

Какъ-бы, впрочемъ, запутанна и смутна ни была генеалогія Индры, его отношеніе къ другимъ божествамъ совершенно ясно и опредѣленно. А именно: *онъ стоитъ внѣ сомна 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 двоякимъ 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 равнопоклоняемое³². Правда, онъ иногда появляется подлѣ Варуны, но — лишь какъ генераль предъ лицомъ главнокомандующаго или вассаль предъ очами монарха: Варуна лишь даетъ ему порученія, приказанія и т. д. Самозаклученные 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 законовъ³³, который неутомимо преслѣдуетъ виновныхъ, какъ

³² 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 она, дѣйствительно, могъ быть сопоставленъ съ Индрю, космическимъ божествомъ по преимуществу (ср. *Perry*, 152—3). Правда, въ позднѣйшую эпоху имя Индры сопоставлялось даже съ именемъ Варуны (есть цѣлыя гимны, надписанные именами этихъ обоихъ божествъ вмѣстѣ: „Индра-Варунъ“); но эти гимны служатъ выраженіемъ не равночестности Варуны и Индры, а ихъ соперничества: поэтъ становится уже настолько смѣль, 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).

³³ *Гр. dāpa devānam* (V, 2, 8, X, 32, 6) — the law-protector of the gods (*Perry*, 152), der Götter Rechtsbeschirmer (*Grassmann*).

мечом члены разсѣкаетъ неправду людей, нарушающихъ законы Варуны и Индры ⁴⁰. Бываютъ дни, когда злодѣи, нарушители законовъ Варуны подвергаются очищающимъ грѣхъ карамъ и тогда 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 первопричинниковъ 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 Дьяушъ—Азура (VI, 20, 2), а послѣ него, когда онъ отступилъ въ глубину недостижимой 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 *Golbery'a* и *Kaegi*: Es sollen ja die bösen Menschen büßen (wortlich: 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 отношенія Индры къ Варунѣ, наклоненъ переводить и истолковывать въ смыслѣ равночестности *обоихъ* этихъ божествъ или, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ принадлежности Индры къ совму Адитій. *Perry*, которому мы въ данномъ случаѣ слѣдуемъ, опредѣляетъ взаимоотношеніе *обоихъ* божествъ точнѣе и болѣе согласно съ ихъ основнымъ характеромъ (ср. всю вообще его оппозицію *Hillebrandt'у* по вопросу о приложимости Индрѣ эпитета: „*Domini*“,—148 стр.), гдѣ ученый авторъ убѣдительно доказываетъ, что Индра не былъ однимъ изъ Адитіей, какъ то утверждаетъ *Hillebrandt*).

⁴² Относящаяся сюда цитата см. у *Hardy*, 74. Ср. *Max Müller*, *Vorlesungen etc.*, 321 folg. Максъ Мюллеръ приводит много характерныхъ текстовъ,

Такимъ образомъ, въ теченіе вѣковъ положеніе Индры относительно Варуны радикально измѣнилось: бывшій вассалъ 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 ковачъ 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. вмѣстѣ со всѣми этими божествами, Индра имѣетъ одну задачу при томъ *не ту*, которую имѣетъ Варуна и его сподвижники, Адити,—*возстановленіе порядка въ жизни внѣшней, физической природы*, периоди-

говорящихъ о верховенствѣ Индры и между прочимъ: I. 131, I.—Vor Indra neigte sich Dyans, der lebendige Gott, I. 61. 9—Die Größe Indra's fürwahr übertragt den Himmel и проч.

⁴³ Между Индрой и Варуной въ некоторое время существуетъ какъ бы перемиріе.—когда соперники стоятъ другъ противъ друга и изучаютъ другъ друга. Этотъ моментъ въ жизни Ведійскаго мифологическаго сознанія выраженъ именно тѣми гимнами, которые подписаны именами Индры и Варуны вмѣстѣ.

⁴⁴ Почему Индра часто называется *marutant* или *marutsakhi* („окруженный Марутами“, „имѣющій Марутъ союзниками“), а Маруты называются *indravantah* или *indrajyeṣṭhāh* („имѣющие Индру предводителемъ“). *Perry*, 160.

⁴⁵ Индра вмѣстѣ съ *Vata* и *Vaiyu* называется, поэтому, *marojwa* („быстрый какъ мысль“).

чески нарушаемаго неугомонными и неспокойными 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 Адитіевъ. Этимъ опредѣляется его мѣсто въ Ригъ-Ведійскомъ пантеонѣ ⁴⁶.

с) Индра есть національный богъ позднѣйшихъ индійцевъ по преимуществу ⁴⁷, — какъ Варуна богъ индо-иранцевъ, а Дьаусъ 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 шпицеобразныя 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 дѣлымъ днямъ висѣвшія надъ горными вершинами, это—слѣды его разрушительныхъ и вмѣстѣ освободительныхъ подвиговъ. Дождевые потоки, это—его дары ⁴⁸. Словомъ, все и повсюду напоминало о немъ, этомъ славномъ воипственномъ богѣ. Что же удивительнаго, если изъ всѣхъ боговъ индійцы зывали о помощи именно къ Индрѣ, когда имъ приходилось вступать въ горячія схватки съ безобразными, но храбрыми аборигенами, — дазаями или дазіяими? Онъ и только онъ, этотъ испытанный и непобѣдимый герой, можетъ помочь имъ, если умолить его, если склонить на свою сторону обильными возліяніями любезнаго ему нашатка, сомы. И онъ, дѣйствительно, помогаетъ имъ: онъ выводитъ ихъ изъ самыхъ затрудни-

⁴⁶ Обь отношеніи Индры къ Марутамъ и др. космическихъ божествъ см. у *Perry*, op. cit., pp. 160—182, 190—3.

⁴⁷ *Ludwig*, Einleitung, 317—9; *Cook*, 53 sq.; *Hardy*, 74—5.

⁴⁸ 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 положеній ⁴⁹, дасть побѣду надъ превосходнѣйшимъ численно непріателемъ 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 преимуществу ⁵⁰.

Однако, Индра не только подаетъ своимъ читателямъ успѣхъ на войнѣ, но и вообще является подателемъ всякаго успѣха и благополучія. По выраженію одного Ведійскаго поэта (I, 51, 1), Индра—«океанъ богатствъ», которая стремятся къ его читателямъ неистощимою рѣкою. Онъ щедродателенъ ⁵¹. 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 презобильномъ числѣ. Вообще, онъ *владыка и раздатель богатства* (*vasupati*).

Такимъ образомъ, богъ войны является вмѣстѣ съ тѣмъ, и *богомъ матеріальнаго благополучія*. Этими двумя функціями 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* (*Trīṣus*), было окружено несмѣтными толпами враговъ, которыхъ поэты, записавшіе этотъ фактъ, насчитывали до 100,000. Тритсы, уступившіе 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 возлінія, приказываетъ жрецу—поэту *Васинтѣ*, обратиться съ молитвою о помощи къ Индрѣ. Въ бѣлыхъ одеждахъ, окруженный членами своего рода, Васинта идетъ впереди войска и поетъ гимны побѣдителя Индрѣ (вѣроятно, гимны 18—32, 7-й Мандалы, приписываемые Васинтѣ). Индра услышала молитву, послала дождь, напоившій изнемогавшихъ отъ жажды Тритсовъ, и возбудилъ смятеніе въ ставѣ враговъ. Тритсы воодушевились и разѣяли непріятеля. VII, 18; 33, 1 ff. См. у *Perry*, 189, подробности у *Cook's*, 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, отнести къ именамъ властителей туземнаго населенія».

⁵¹ Поэтому, одинъ изъ его обычныхъ эпитетовъ—*maghavan* (щедродатель—*bountiful*, какъ переводитъ *Perry*, 63).

матеріального 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 *Амши*, точно такъ же, какъ и во власти Индры. Однако, какое различіе въ ихъ *раздаяніи*! Варуна, какъ мы видѣли, руководствуется принципомъ справедливости, умѣряемой милостію: даетъ достойнымъ или же покаявшимся 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 помощникъ⁵². 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 возліяніями. И Индра, съ своей стороны, къ однимъ, приносящимъ ему въ изобиліи *сому*, относится съ особымъ расположеніемъ, съ пристрастіемъ; тѣхъ же, которые «не выжимаютъ для него *сому*» (VIII, 14, 15), не только лишаетъ своихъ даровъ, но прямо истребляетъ⁵³. Словомъ, здѣсь со стороны Индры полный *произволъ*, не связанный никакими нормами: «что хочу, то и даю,—хочу коня, хочу вола,—вѣдь я напился *сому*»⁵⁴:

⁵² Проф. Всев. Миллера, ведя за *Веберомъ* (Indische Studien, X, 322) справедливо отгѣпляетъ эту характерную подробность ведійскаго культа, но совсѣмъ несправедливо обобщаетъ эту подробность и усвоить культу всѣхъ боговъ то, что было свойственно лишь культу Индры (op. cit., 98 слѣд.).

⁵³ *Perry*, 179—180, 186—190; *Macdonell*, 62—3; *Lefmann*, 53.

⁵⁴ X, 119, 1. 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 Вев. Миллера* (op. cit 96): «Вотъ мое намѣреніе: я дарю корову, коня! Вѣдь я выпилъ *сому*!.. Одинокъ со своимъ переводомъ *Овсянко-Куликовскій* (op. cit., 31): «такое, такое мое желаніе: я стяжалъ бы корову и лошади! Вѣдь я напился *Сомы*!.. Впрочемъ, г. проф. Овсянко-Куликовскій усвоить этотъ гимнъ не Индрѣ, а великому вообще пьяному.

Когда до слуха бога достигала просьба, одобренная добрым приношением сомы; когда «выпитые напитки возбуждали его, как бурные вѣтры», и влекли его желанія и мысли, какъ «быстрые кони влекутъ 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, чтитель Индры считалъ самой пріятной для него жертвой опьяняющій напитокъ и, потому, старался вдоволь напоить своего бога и за это выпрашивалъ себѣ великія и богатыя милости»⁵⁶. Естественно, что, при такомъ условіи, грозный и могучій богъ; низложитель Индры и совершитель многихъ славныхъ подвиговъ, принялъ 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, молодитъ старухъ, снисходительно

⁵⁵ X, 119, 2—4, 9—10,—по переводамъ Всев. *Миллера* и *Овсяннико-Букочева*. „Какъ опьяненный человѣкъ,—замѣчаетъ проф. Миллеръ въ своемъ посвященіи 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, сквозь 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, вовлекають его во всѣ мелочи жизни и даже дѣлають 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 перепоею. Онъ не только напивается, но даже и пропивается, вслѣдствіе чего вынужденъ иногда прибѣгать къ воровству, — похищать сому⁶². Дѣло доходить, наконецъ, до того, что, въ припадкѣ 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 *выше* 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 говоритъ (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, Индрані. Впрочемъ, Брадке (*Bradke*, — *Zeitschrift d. D. M. G.*, 46, 465) видитъ въ этомъ гимнѣ не каррикатуру, а сатиру, въ которой поэтъ будто бы воспользовался именами Индры и Индрані для осмѣянія семейныхъ неурядицъ въ нѣкоторыхъ княжескихъ домахъ. Это, конечно, дѣла не мѣшаетъ: не высоко, очевидно, ставилъ то божество, имя котораго казалось пригоднымъ для обозначенія *типа* сварливаго человѣка! Ср. *Makdonell*, 64.

⁶² По мѣткому выраженію Перри (*Perry*, 165), Индра не знаетъ различія между *тею* и *тум*, если только вопросъ идетъ о сомѣ. Всего больше терпитъ отъ кутиты Индры его несчастный отецъ Тваштаръ, котораго Индра обираетъ, надъ которымъ дѣлаетъ насилія (III, 48, 4, по Грассмауну: *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 этической идеаль, приближающейся къ общечеловѣческому, что и выразила въ своей удивительной по возвышенности концепціи Варуны. Но, рядомъ съ этою возвышенною концепціею, незамѣтно проросло инородное идейное зерно, которое, находя себѣ соответствующую идейную пищу, развилось также въ цѣлую и очень сложную мифологическую 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 мифологическому сознанию предстала трудная задача рѣшить: какой же изъ двухъ, равныхъ по могуществу, боговъ есть богъ истинный, — *дѣйствительный 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 генераціи, 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 (Адигіи), 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 вполнѣ 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-пантеистическою («вся природа полна боговъ») и первоначальной монотеистической формы богосознанія формою политеистическою,—не съ тѣмъ неустойчивымъ и трепетнымъ характеромъ, какимъ отличался политеизмъ конца перваго періода (концепція Адигіевъ), но съ характеромъ, вполнѣ опредѣлившимся 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.

1.

Споръ о первенствѣ между Варуной и Индрой и разрѣшеніе этого спора.

Въ Ригъ-Ведѣ нѣтъ противоположности болѣе глубокой, чѣмъ противоположность между Варуной и Индрой. Богъ нравственной чистоты и божество высшаго земного благополучія; олицетворенный нравственный законъ, нравственный свѣтъ и совѣсть, съ одной стороны, и отрѣшенная отъ всякихъ нравственныхъ опредѣленій стихійная сила, съ другой: какой контрастъ! Здѣсь передъ нами, въ мнѳологической 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, объединитъ 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 парюю 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-

ненія: «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 продолжали 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 утѣсненнаго врагами арійскаго племени, воспѣтъ во главѣ войска пѣснь 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 праздникѣ, 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 такіа 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 юношеское увлеченіе, опьяненіе (4—8)².

¹ См. выше, стр. 345.

² По перев. Гассмана (602), *Гельотри и Кли* (III, стр. 6—7). Объ исто-

Не всегда, однако, религиозный конфликт разрешался утверждением традиционного культа Варунѣ, какъ въ данномъ случаѣ. Иногда и, повидимому, гораздо чаще предпочтеніе отдавалось новому божеству, Индрѣ. Въ Ригь-Ведѣ сохранился весьма интересный гимнъ (IV, 42), въ которомъ его пѣвецъ (нѣкто *Trasadasi*, сынъ *Purukutsa*), также, повидимому, сильно озабоченный вопросомъ о сравнительномъ достоинствѣ обоихъ 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 имѣеть 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 совѣмъ не тотъ, что у Васшты.

Конечно сравнимаемый и съ этой только стороны, Варуна могъ бы отстаивать 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 образовать 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*).

рическихъ обстоятельствахъ появленія этого гимна см. у *Cook'a*, *op. cit.*, 45—9. Можетъ быть, связь фактовъ и не такова, какъ еѣ указываетъ Кукъ, но, во всякомъ случаѣ, этотъ покаянный гимнъ написанъ тѣмъ-же пѣвцомъ, которому принадлежатъ и хвалебные гимны Индрѣ (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-запосчивымъ, какою-то необузданною удалю звучитъ приводимая непосредственно за этою важною рѣчью Варуны похвальба Индры:

«Меня призываютъ всадники въ горячей схваткѣ и пѣшіе, отовсюду тѣснимые врагомъ; я, могучій, завязываю бой, взметая 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 отуманяетъ напитокъ (сома) и возбудить хвалебныя гимны,—тогда дрожать безграничныя пространства».

Речь запосчивая и подвиги сомнительные, совѣмъ несвойственные богу! Но когда истинный критерій для оцѣнки достойнаго и недостойнаго, богоприличнаго и богомерзкаго потерять, когда все стало измѣряться масштабомъ силы: тогда удалому Индрѣ, несмотря на все его нравственное педоношество и ничтожество, могло быть отдано предпочтеніе предъ величавымъ и спокойнымъ Варуною. Вѣдь подвиги побѣдителя-Индры близки и всѣмъ извѣстны,—не такъ какъ проблематическія дѣянія міроустроителя, мірохранителя Варуны, о которыхъ говоритъ 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 Варуной» и т. д.²

² По переводамъ *Grassmann'a* (338), *Geldner'a und Kugi* (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 перевод дѣлается, какъ въ данномъ случаѣ, разомъ по тремъ текстамъ.—Всѣ, только что названные авторы, равно какъ и многіе другіе изслѣдователи Ведійской религіи (*Hardy*, 58; *Verquigne*, 142—4 и др.) согласно видятъ въ гимнѣ IV, 42 отраженіе переворота, совершившагося въ Ведійскомъ религіозномъ сознаніи,—борьбу между Варуною и Индрою и переходъ отъ перваго къ послѣднему. По *Verquigne* думается, что *оборачиваетъ только Индра в пѣвецъ* (по *не Варуна*);—слова Варуны, ст. 1—4, опы усюдуетъ Индрѣ, который будто бы утверждаетъ за собою подлинн. достоинство и власть Варуны: «я, Индра, есть Варуна» и т. д., ст. 3). А *Oldenberg* полагаетъ, что приговоръ пѣвца имѣеть въ виду установить не превосходство Индры надъ Варуною, но *равенство обоихъ божествъ* (при этомъ *Oldenberg* ссылается на

Непрестанно обращались индійцы, въ эту бодрюю завоевательную эпоху, къ отважному и доступному богу, и всегда онъ помогать 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 (разгуль, пьянство, ссоры и т. д.), столь неизбѣжныя въ военное время. Чего же было удобнѣе и лучше? Побѣда надъ врагомъ, тѣснимымъ 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 споспѣшнику въ войнахъ и раздателю 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-

однихъ 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 (*Bergaigne*. 143—4), то значить онъ хочетъ занять его мѣсто или уже завялъ и никого не удивляетъ, ни въ комъ не встрѣчаетъ оппозиціи эта его узурпація, которая, очевидно, была бы совершенно невозможна,—будь Варуна у власти и пользуйся 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 (допустить 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 перемена! — Впрочемъ, взгляды *Oldenberg*'а высказаны совершенно голословно и, очевидно, обусловлены болѣе теоретическими предположеніями сандскритолога о возникновеніи и развитіи древнеиндійской религіи (ср. стр. 97, примѣч. 2), чѣмъ положительными текстовальными 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 неясенъ, вслѣдствіе чего и его толкованіе крайне неуклюже. *Des Purukutsa Weib hat euch, — такъ читается текстъ, — Indra und Varuna mit Opfer und Anbetung geahrt; der gabt ihr den König Prasadasyu, den Feindetödtter, den Halbgott. Also, — выводитъ отсюда, безъ дальнихъ разъясненій. Ольденбергъ, — die beiden Götter haben vereinte Verehrung empfangen und vereint haben sie der Königin den Heldensohn verliehen...*

лось бы. Ибо онъ,—этотъ непобѣдимый 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 соціальныя пружины и факторы, которыми держалась и шла впередъ жизнь того времени. Въ немъ конденсировалось все живое и жизне-способное, все юное и отважное, вся энергія жизни, всѣ порывы,—весь своеобразный *Sturm und Drang*, проникавшій жизнь тогдашняго индійца. Было бы буквально *неестественно*, если бы *такого* бога не предпочли тогда далекому отъ жизни съ ея обыденными заботами, совершенно безучастному къ ней, не покидающему своего высокаго неба, Варунѣ.

Въ сущности переходъ отъ Варуны къ Индрѣ совершился, хотя и подъ влияніемъ 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 продолжаетъ сохранять власть надъ религіознымъ сознаніемъ, продолжаетъ 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 *готыла именно такого бога*. Они сказали вслухъ лишь то, что про себя думали уже многіе. Ихъ гимны новому богу были лишь суммарнымъ выраженіемъ частныхъ приговоровъ средняго, общаго сознанія эпохи. Но когда человѣку предстоитъ рѣшать вопросы такой высокой важности,

какъ переѣна 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 гимносласгателей. И, дѣйствительно, мы ихъ находимъ: не собственное мнѣнiе и не приговоръ толпы опредѣляетъ ихъ рѣшимость проновѣдовать новаго бога, а нѣчто высшее.

Что же именно? Куда обратится гимносласгатели этой эпохи. пѣвцы Ригъ-Веды, за разрѣшенiемъ своего сомнѣнiя, когда сомнѣнiю подвергнуть самъ верховный авторитетъ, — самъ нравственный законодатель, Варуна?

Есть въ жизни человѣка особенная сфера, которая лежитъ глубже приговоровъ индивидуальнаго нравственнаго сознанiя, часто внѣшнихъ и условныхъ, и заявляетъ себя авторитетнообщаго мнѣнiя. Эта сфера есть сфера мистики, — выраженiе таинственнаго общенiя человѣка со всѣмъ сущимъ, земнымъ и небеснымъ, сфера внутреннихъ откровенiй, пророчесственныхъ указанiй и озаренiй, среда и средство особенно тѣснаго общенiя съ Божествомъ. Въ исключительныхъ положенiяхъ, въ случаяхъ особенно тяжелыхъ нравственныхъ конфликтовъ, особуыхъ смущенiй совѣсти, человѣкъ какъ бы инстинктивно погружается въ эту мистическую глубину и именно здѣсь ищетъ путеводнаго свѣта. Такъ случилось и съ Ведійскими гимносласгателями, когда имъ пришлось рѣшать великiй споръ между божествами. Тогда они вспомнили, что, какъ ни высоки эти боги сами по себѣ, но и надъ ними есть нѣчто высшее: они вдохновляются обращенными къ нимъ мольбами и гимнами, питаются возліанiями, которыми великiй жертвователъ, Агни, денно и почно, 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 Сома, — отъ этого чудодѣйственнаго, вливающаго въ сердце бога бодрость и отвагу, напитокъ. Но и другiя божества, не исключая высокаго Варуны, нуждаются въ этомъ, какъ бы духовномъ питанiи. Въ сущности, слѣдовательно, боги живы и сильны не сами собою, но лишь жизнью и силою Агни. Онтъ, 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.

Пѣвецъ: «Приди къ намъ, Агни, къ этой нашей жертвѣ; поставь насъ (= будь нашимъ руководителемъ при совершеніи жервы) и вознеси намъ приношеніе (богамъ или богу, которому оно предназначается, т. е. Индрѣ): ужъ слишкомъ долго оставался ты во тьмѣ». Ст. 1 ⁵.

Агни: «Богъ, глубоко скрывшійся отъ не-бога (т. е. отъ Варуны = *тень* уже не-бога), какъ странникъ (= окольными путями) прихожу я сюда, такъ какъ не хочу умирать ⁶. Недобрый, я покинуть 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!», — сказалъ я Отцу - Азурѣ ⁹ (= Ва-

⁴ По переводамъ: *Grassmann*'а (950), *Perry* (op. cit., 159—160), *Cook*'а (op. cit. 101—3), *Hardy* (59), *Bergaigne*'я (145—9), которые, къ сожалѣнію, не между собою различаются въ частности, иногда довольно существенно, хотя *общій смыслъ* гимна понимается 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 fuhrest und das Opfer fahrest: zu lang schon hast im Dunkel du gelegen.—*Hardy* усвояетъ этотъ первый стихъ Индрѣ. По этимъ толкованіемъ едва ли достигаютъ большаго ясности; общій же смыслъ гимна остается безъ измѣненія.

⁶ *Grassmann*: Als Gott, vom Nichtgott tief verborgen, wandernd komm jetzt ich nach Unsterblichkeit verlangend. Смысль, кажется, такой: мнѣ грозила бы смерть, если бы я остался при Варунѣ, которому теперь уже не хотять больше приносить жертвы. 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 eigenen Freundschaft zu fremdem Geschlecht.

⁸ *Grassmann*: Hinschauend (срѣди глазами, всматриваясь, вообще слѣдя и слѣдуя) nach dem Gast der andern Sippe, hab viele Stütte ich des Rechts durchwandert. *Bergaigne*: 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 комментато-

руиѣ), — «отъ тебя, которому не приносятъ жертвъ, иду я къ богатому жертвою (Индрѣ)»¹⁰. Долгіе годы пробылъ я при немъ; но теперь, выбравъ Индру, покидаю Отца: вѣдь власть Варуны пошатнулась, переходитъ къ другому, — я вижу это ясно». Ст. 2—4.

Индра: «Да, Азуры (= Адити) власть утратили и теперь ты, Варуна, поневолѣ (= любяшь 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, способеиъ 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 пошлить его жертву, это будетъ хорошимъ знакомъ и разрѣшитъ его сомнѣнія. Агни не только пришелъ, но и заявилъ, что онъ пришелъ сюда, — какъ приходитъ 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, санкціонируетъ 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 *Бернса* этотъ стихъ переданъ слишкомъ общо и некустарвенно, — въ смыслѣ пріобрѣтенія Агни божественнаго достоинства, котораго вообще онъ не имѣлъ дотолѣ. Его переводъ этого стиха мало гармонируетъ съ общимъ составомъ гимна и обусловлевъ скорѣе общими предположеніями Бергана 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 сознаніи 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 связанныя съ нимъ два другія культовые божества: *Сому* и *Бригаспати*, — что, въ сущности, они, эта тріада божествъ, эти наиболѳе таинственные изъ боговъ, признавались теперь верховными? Индра долго будетъ еще сохранять свое обаяніе. 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 отношенію къ культовому божеству (*Брамъ*—*Браманаспати*—*Бригаспати*, — въ браминизмъ и индуизмъ) въ то, чѳмъ нѳкогда былъ по отношенію къ Варунѳ, то-есть въ исполнителя чужой воли и служебное срудіе чуждыхъ ему божественныхъ предначертаній. Его постигнетъ такая же судьба, какъ и Варуну (который, какъ мы знаемъ, въ позднѳйшіе періоды Индійской религіи ниспалъ на ступень простого *воднаго* божества). Оба они отойдутъ на второй планъ, чтобы уступить первое мѳсто богу жертвы и молитвы.

Такъ, вслѳдъ за постулятомъ божествъ *этического* и *космическаго*, пробудился къ жизни и былъ сознанъ постулять божества *мистическаго*, который и выступаетъ теперь какъ главная, наиболѳе жизненная потечія и факторъ мнѳологическаго процесса. Намъ нужно изучить выраженіе этой новой потечія въ Ведійской періодъ. Она породила три великихъ божества: *Агни*, *Сому* и *Бригаспати*.

II.

Концепція Агни въ его тройкоѳ функціи и тройкомъ значеніи.

Въ Ведійской концепціи 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-религіозное*. Какъ начало мистико-кос-

мическое, Агни является въ Ригъ - Ведѣ конкретнымъ выраженіемъ впервые пробудившейся въ сознаниіи человечества философской идеи *связи и единства всѣхъ явленій космоса*. Какъ начало мистико-этическое, Агни *связуетъ между собою одною внутреннею связью всѣ внешне-обособленныя арійскія 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 вслѣдствіе 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 выяснитъ 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 свѣтиль надъ землею и влага воздушная напаяла еѣ; но восходило ли что съ земли къ небу? Варуна давалъ съ неба землѣ свои законы. Савитаръ озарялъ еѣ лучомъ солнца, возбуждавшего на землѣ жизнь. Индра низводилъ на землю дождь и самъ сходилъ на землю предводительствовать дружинами арійцевъ 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 находится ли въ 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 принципиальности, 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 concentra-

ція¹¹. Но и въ тѣхъ воздушныхъ явленіяхъ, которыя не представляють никакого внѣшняго сходства съ огнемъ, не трудно открыть его присутствіе, если разсматривать и объяснять эти явленія по аналогіи съземнымъ огнемъ. Огонь въ Ведійскую эпоху добывался чрезъ треніе изъ дерева, — посредствомъ особаго прибора, состоявшаго изъ доски и пестика (*aganī*). 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 молніи не есть ли тотъ же Агни, рожденный отъ тренія двухъ *aganī*, 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 Ригь-Ведѣ божество вѣтра, *Vaiyu* или *Vata* (почему Агни и называется иногда *vata yūta*, т.-е. возбуждаемый или зажигаемый вѣтромъ¹³).

Эти сближенія позволяли первобытной мысли дѣлать шагъ дальше. Въ самомъ дѣлѣ, если огонь таетъ 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 *aganī*. 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-Куликовскія*: „Опытъ изученія вакхическихъ культовъ“ Одесса. 1884. 18 — 22: односторонность Куна заключается въ томъ, что онъ ставилъ 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 *Excit' ym le vent*. См. *Bergaigne*, *op. cit.*, I, 26.

¹⁴ *Bergaigne*: 17—18. Здѣсь отмѣчена и односторонность теоріи Куна, поводящаго все исключительно къ молніи.

бы формахъ огонь 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 Парджанин и самого Дьлуса,—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. Единый въ своей многовидности и многообразіи, подвижный въ своемъ спокойствіи, живой въ самой своей смерти, угасающей и снова возгорающей, вѣчно юный, никогда не умирающей и даже не старѣющей: 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 сознаниі древнихъ индійцевъ, лишь какъ начало *космическое*, какъ міровой и мірообъяснительный принципъ: то и тогда, въ силу таинственности, непостижимости и мистичности этого начала, религиозное сознание воспользовалось бы имъ, какъ выразительнымъ символомъ вѣчно искомаго Божества. Въ самомъ дѣлѣ, въ ряду всѣхъ космическихъ явленій процессъ горѣнія, огонь долженъ былъ 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; *Verquigne*, I, 19—31. Le mythe des trois feux,—говоритъ Бергъенъ (24),—constitue la véritable triade védique prototype des triades postérieures.

ваетъ его наружу. Это, стало быть, не болѣе какъ магическая манипуляція, принуждающая скрытое въ деревѣ *божество выйти изъ своего убъжища*. Но вотъ онъ вышелъ, онъ появился, — съ трескомъ и блескомъ; сперва онъ неровень, угловатъ и безобразенъ; его кормить—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 безобразенъ, онъ красивъ и величественъ, онъ великолѣпенъ, въ особенности когда угостить 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 человѣчество всегда чтитъ дивное и непостижимое! Нисколько не удивительно, поэтому, что, повинная тому же общепсихологическому закону, древніе арійцы «ощутили» въ Агни земное, воздушное и небесное единое, отрывающееся во всѣхъ этихъ формахъ, божественное начало. Такъ *стихійное* 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 aricus*),—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 служитъ основой

¹⁶ *Овстико-Куликовскій*. 23—4.

¹⁷ Какъ это разъяснено *Вурмавъ*.

и двигателемъ цивилизаціи и культуры. Какъ великій небесный жрецъ, впервые открывшій эго, столь благотворное и священное установленіе, мудрецъ и энтузіастъ, непрестанно горящій огнемъ вдохновенія, исходящаго изъ жертвы, Агни, подъ образомъ *Пямы, Ману, Апарвана, Бригу и Матарившана*¹⁸, *Васишты* и другихъ великихъ «отцовъ», даетъ арийцамъ жертву, законы и весь общественный строй, влагааетъ слово истины и мудрости въ уста арийскихъ 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 раздавателемъ благъ культуры духовной (даръ гимнотворенія, поэзіи, краснорѣчія и вообще всего, что обусловлено вдохновеніемъ, исходящимъ изъ жертвы, всего, что пламенѣетъ 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 *Бригу и Матарившанъ*, являющіеся обыкновенно въ Р.-В. вмѣстѣ и нераздѣльно, какъ одна личность съ двоявственною функціею, выражаютъ ту же основную мнѣологическую концепцію, которая полнѣе воплотилась въ болѣе конкретномъ и опредѣленномъ образѣ *Бригаспати* (божество молитвы.—см. далѣе). *Veronique*, I, 52—4.

¹⁹ См. подробности *Veronique* I, 51—70.—Что касается «отцовъ» или «предковъ», съ которыми ставится въ связь Агни (имена 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 *Bharat'ya*, *Devarat'ya*, *Divodas'ya* и др.); наконецъ, 3) есть и чисто мнѣологическія персонификаціи Агни, антропоморфизація его различныхъ функцій. Вопросъ, по справедливому замѣчанію Бергэна (op. cit., 47) и *Макдонелли* (op. cit., 96), долженъ быть рѣшаемъ для каждаго частнаго случая отдѣльно: въ нѣкоторыхъ случаяхъ трудно открыть историческую основу; въ другихъ вопросъ доселѣ остается и вѣроятно, еще надолго останется открытымъ и спорнымъ (наприм., относительно Ману.—см. *Veronique*, 62—70); въ нѣкоторыхъ, наконецъ, онъ безспорно рѣшенъ въ смыслѣ чистаго мѣса (см. *Macdonell*, §§ 51, 54, 58.—*Amiransu*, *Bhṛgu* и др.).

нею желѣзныхъ стѣнъ». Всѣ и всяческія блага исходятъ изъ него, какъ «вѣтви изъ ствола древеснаго». Онъ «дверь богатствъ», «вода въ пустынь», защитникъ онъ всякихъ бѣдъ и золъ, исправитель ошибокъ и промаховъ (особенно въ ритуалѣ), учредитель временъ и (сроковъ дневныхъ и годичныхъ,—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, ихъ внѣшнимъ отношеніямъ возможно солидарную и стойкую форму. Съ этою цѣлю онъ связать 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 родственный,—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. В. XXIX, 193 — 229) сравниваетъ Агни съ греч. *Аполлономъ*.

²¹ Здѣсь мы встречаемся лицомъ къ лицу съ однимъ изъ частныхъ случаевъ того общаго факта или закона, на который съ такою отчетливостью указали 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 Koulikowski*. Сказанное нами далѣе (въ текствѣ) есть не что иное, какъ сжатое résumé этой ученой монографіи. Этому вопросу проф. *Овсяннико-Куликовскій* раньше посвящена цѣлая книга (указанная выше): *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Вѣдъ*, Одесса, 1887. Правда, авторитетный *Бартъ* относится къ напечатанной по французски монографіи проф. Куликовскаго довольно сдержанно: Koulikowski, — пишетъ *Бартъ* въ одномъ изъ своихъ „бюллетеней“ современной индологіи, — 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—gṛhapatī); огонь *общинный*,— для одного поселенія (деревни и пр.,—feu communal, viśpati) и огонь *федеративный*, союзный или обще-племенной (le feu des communes réunies,—vaiśvānara, общендійскій)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 vaiśvānara, Агни

vol. XXVII, 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,—религіозный авторитетъ семейнаго огня (наприм., огня семьи или рода Капвовъ—Kapva) также возрасталъ: изъ gṛhapatī онъ становится viśpati и наконецъ vaiśvānara. Возможно даже, что въ концѣ концовъ его культъ получилъ *всеобщее* распространеніе или, по крайней мѣрѣ, распространился у большинства арійскихъ племенъ, жившихъ въ странѣ седмирѣчья. Въ то же время должна была совершиться большая перемена въ условіяхъ жизни и соціально-положеніи рода, обладавшаго семейнымъ огнемъ (Капвовъ главн. обр.). Обладая Агни, авторитетъ котораго распространился далеко за предѣлы ихъ семьи, этотъ родъ и его члены превращались изъ простыхъ смертныхъ въ священниковъ и жрецовъ своего Агни. Ихъ культъ *своему* Агни ставился кульгомъ соединенныхъ арійцевъ. Именно къ нимъ, къ этимъ Капвамъ, обращаются общины и племена, близкія и далекія, чтобы получить ту или другую милость со стороны этого Агни,—Kapvasakha т. е. друга рода Капвовъ (X, 115, 5). Жертвоприношенія Агни проходили все черезъ руки этихъ Капвовъ. Это уже общественное богослуженіе и Капвы скоро стали извлекать большую пользу изъ приношеній, поступившихъ для этой цѣли. Мало-по-малу Капвы 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 федерациѣ, во главѣ которой стоялъ *такой* славный, побѣдоносный богъ, послѣшили присоединиться и тѣ племена, которыя прежде стояли внѣ этой федерациѣ, и тогда *все* стали нести ему жертвенные дары (VII, 6, 5; X, 43, 8; V, 1, 10). Тогда *все* арийскія племена образовали одно социальное тѣло, центръ котораго образовалъ культъ Агни: «свѣтодѣльный богъ, полный жизни и радости, возшедь на колесницу, *обмягъ все 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, арийскія общества стали группироваться въ федерациѣ. Но, такъ какъ федерациѣ (союзы) невозможна безъ союзнаго культа, а союзный культъ невозможенъ безъ Агни-Вайшванары (vaiśvānara), то нѣкоторымъ частнымъ (privés) Агни естественно былъ приданъ характеръ федеративный. Но ведійскимъ вѣрованіямъ, безопасность и благополучіе федерациѣ 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 Индромъ, 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 общearійскому (viśvacarshani, т.-е. принадлежащій всѣмъ, владѣющему надъ всѣми) божеству войны необходимо

²⁵ 171—2.

²⁶ III, 3, 9, перев. Кумаровскаго: «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 viśvavāga), 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 (Иन्द्रою), чтобы быть общепонятным военным символом и лозунгом, необходимо самому было принять на себя воинственные черты. И, мы действительно, видим, что, хотя редко, лишь эпизодически, но Агни является с чертами бога войны и победы²⁹.

Здесь предъ нами одинъ изъ частныхъ случаевъ общаго историко-психологическаго закона мноообразованія: когда соприкасаются между собою два божества различнаго типа и съ различною идейною основою, 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 насадитель культуры³⁰.

3. Перейдемъ къ выясненію собственно-религіознаго значенія Агни,—его третьей функціи, *мистико-религіозной*.

Чѣмъ дальше идетъ Ведійскій мнѳологическій 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 («смыслъ 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 являются воинственные подвиги Индры. См. Koulikovsky: 169.

³⁰ О размѣнѣ свойствъ и атрибутовъ между Индрою 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.)²¹. Смущеніе мнѳологическаго сознанія, затруднявшася установить точную генеалогію новаго божества, выступаетъ, такимъ образомъ, предъ нами еще рельефнѳе и ярче. Смущеніе понятное! Представленія о троякомъ натуральномъ рожденіи Агни,—отъ солнца небеснаго, облаковъ воздушныхъ и дерева, произрастающаго на землѳ,—постоянно вилетались въ мнѳологическую генеалогію и не давали мысли остановиться на какомъ-нибудь одномъ определенномъ представленіи.

Есть и еще въ мнѳологической концепціи Агни, со стороны его отношенія къ другимъ божествамъ, одна неясность. Повсюду въ Ригъ-Ведѳ Агни является божествомъ культа,—вмѳстѳ и орудіемъ (огонь, посядающій жертву) и агентомъ жертвы (великій Жертвоприноситель). Но кто впервые применилъ эту натуральную стихію къ культовымъ дѳлїямъ, кто открылъ въ Агни главное орудіе культа,—словомъ, кто кого научилъ жертвѳ: боги людей или люди боговъ? Жертва имѳетъ смыслъ, лишь какъ приношеніе со стороны людей богамъ и неудивительно, поэтому, что въ Ригъ-Ведѳ оказались слѳды той мысли, что боги научились жертвѳ отъ «отцовъ»²². Но, съ другой стороны, въ Ригъ-Ведѳ ясно выражено вѳрованіе, что жертва, какъ и огонь, «упала съ неба»²³, — идетъ съ незапамятной древности, къ дѳтямъ отъ «отцовъ», какъ къ «отцамъ» пришла отъ боговъ. Боги сначала открыли жертву «ради себя» и дали образецъ ей людямъ, — научили ихъ «протягивать дѳльи жертвы и молитвы» къ небу²⁴.

Это колебаніе мысли ведійскихъ гимнографовъ по вопросу о происхожденіи Агни, какъ культового божества, по нашему мнѳнію, весьма характерно. Оно служитъ съ ихъ стороны невольнымъ, какъ бы инстинктивнымъ протестомъ противъ религіознаго

²¹ См. у Macdonell'я, 90—1.

²² Bergaigne, I, 105—6: les attributs sacerdotaux ont été empruntés par les dieux aux pères...

²³ Ibid., I, 108.

²⁴ Ibid., I, 106—114. См. résumé, pp. 113—114. Какая дѳльи жертвы, приносимой богами въ небѳ „самлѳя себя“, — сказать трудно. На основаніи I, 164, 49 (=X, 90, 16) Bergaigne (106) строитъ догадку, что дѳльи небесной жертвы—укрѳплять въ младшихъ генераціяхъ боговъ вѳру въ старшихъ боговъ (азурь) и возводитъ первыхъ къ достоинству послѳднихъ. Слѳдуетъ, однако, замѳтить, что тексты, изъ которыхъ Бергень дѳлаетъ этотъ выводъ, очень темны (особенно, наприм., во перенѳду Грассмана).

рационализма. Въ божествѣ не можетъ и не должно быть все понятно и прозрачно для мысли: иначе оно потеряетъ свое обаяніе и власть надъ сознаніемъ. Оно должно выступатьъ, какъ божество *неведомое*, какъ выраженіе выперазумныхъ потенцій сознанія. И, дѣйствительно, хотя культовое божество (Агни) вступило въ Ведійскій пантеонъ, какъ божество новое, но 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 имѣющій исторіи и, въ этомъ смыслѣ, таинственный, выперазумный, именно мистическій. Еще яснѣе эта мистичность Агни, какъ культового божества, выступаетъ предъ нами въ его функціяхъ: чрезъ Агни, силою таинственной и непостижимой жертвы, имъ 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.

Обстоятельно 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 каждому³⁶. 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 Glänzenden zur Zunge, weiser Agni, dich...; mit deinem Mund verzehren sie den Opfertrank. По перев. Grassman'a (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 «вкусенія» ими 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 виѣшняго вида (стана, лица и пр.), подобныя описаніямъ виѣшняго 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 виѣшнія челоуѣкообразныя очертанія и формы⁴⁰.

Но, если такъ, если т.-е. «вкусеніе» богами жертвы, нельзя понимать въ смыслѣ грубаго антропоморфизма, то мы должны, такъ сказать, одухотворить это «вкусеніе». 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 (соларныхъ, метеорологическихъ и атмосферическихъ)

³⁸ Цитаты см. у *Bergaigne*'я, II, 236. Indra déclare lui-même (VIII, 89, 4 cf. X, 28, 6) que les prescriptions du rita c'est-à-dire de la loi du sacrifice le font croire.

³⁹ Эту, дѣйствительно характерную особенность Ведійской концепціи Агни справедливо подчеркнул *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. *Куликовскаго*: «Къ исторіи культа огня» etc. (въ концѣ книги).

⁴⁰ IV, 1, 11: *безногий и безликий* (footless and headless, — *Macdonell*, 88; *Grassman*: fusslos und kopflos)

⁴¹ Это — одинъ изъ основныхъ тезисовъ *Берзана*, проходящій красною нитью чрезъ всю его трехтомную систематику Ведійскихъ вѣрованій и до-сетѣ, насколько знаемъ, критикую 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 культоваго 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 символизиремое 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 ne 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 «вкушеніемъ» 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 *утивается* (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*, какимъ-то *непостижимымъ* дѣйствіемъ 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, сверхъприродное 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 возрѣнію, огненное 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 (свѣтовой *раздраженія*, источники 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, — говорить Bergaigne, — du sacrifice n'est vraisemblablement 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 зависить 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 истинное 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, отдѣлившись отъ организма, долженъ идти на солнце (X, 16, 3).

⁴⁷ *Bergaigne* (I, 74—6) справедливо подчеркиваетъ, что, по первоначальному воззрѣнію, удались или восходя по смерти къ Агни, *человѣкъ не терялъ своей индивидуальности*,—не разсѣвался и не сливался съ универсальнымъ огнемъ: лишь въ позднѣйшихъ гимнахъ Р.-В. (X, 16, 3; X, 58) и въ дальнѣйшей литературѣ выступаетъ это пантеистическое ученіе о разсѣваніи 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: нравственные (воздаянія), психологическія (сновидѣнія, толковавшіяся, какъ явленія умершихъ) и пр. (*Bergaigne*, I, 76—7). Но они имѣли, повидному, значеніе лишь вспомогательное и второстепенное.

⁴⁸ *Bergaigne* I, 82—3, признавать мѣстомъ обитанія умершихъ солнце и именно по двумъ причинамъ: 1) такъ какъ оно служитъ какъ бы концентраціей мирового Агни, который возноситъ умершихъ въ небо, и такъ какъ 2) оно особенно сродно человѣку (см. выше—о свѣтоносной природѣ чел. глаза). Но едва ли такое представленіе согласуется съ Ведійскими воззрѣніями. Дѣло въ томъ, что, по Ведійскому воззрѣнію, *всѣ 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 (повидному позднѣйшій) у индійцевъ Ведійскаго періода обычай сжигать труны какъ нельзя болѣе благоприятствовалъ ихъ вѣрованію 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, неба ⁴⁹. Руководимые *Йамою* «отцы» въ небѣ приобщаются божественной

(*Bergaigne* I, 78—85). По и погребеніе въ землю (менѣе распространенный и, повидимому, древнѣйшій обычай) не исключало, по Ведическому воззрѣнію, ни мысли о продолженіи жизни покойниковъ подъ землею (откуда распространенный у всѣхъ народовъ арийскаго 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 домочадцевъ), 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 троякому мѣстопробыванію Агни см. *Ibid.*, I, 90—1.

⁴⁹ По естественной и совершенно понятной связи представленій, „владыка отцовъ“, *Йама* превратился позднѣе въ страшнаго бога смерти, который вмѣстѣ съ своими спутниками и пособниками (*австники смерти*,—сова и др. злобѣщія птицы и *стрижками мертвыхъ*—адекими собаками), или же и безъ нихъ, ищетъ и собираетъ на землѣ мертвыхъ (*Bergaigne*, I, 91—4). *Генезіологія Йямы* хорошо выяснена въ специальной монографіи *Гонкинса* (*Porkins*), помѣщенной въ *Journal of the American Or. Society* 1893, XCIV—V (Note on the development of the character of Yama). Первоначально,—такое существованіе 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. ἀγρίσιλαος ἑθβνιος (ср. R. V. X, 14, 1, 2; X, 63, 10, II, 8, 7). Но потомъ у индійцевъ, такъ же какъ и у иерсовъ оупъ 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 мнѣнію *Гонкинса*, это произошло подъ вліяніемъ культа Индры: когда богъ войны прославился, всѣ поспѣшили съ нимъ вступити 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 рѣчкой“ (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 оупъ и выступаетъ въ позднѣйшей литературѣ. См. о *Йамѣ* подробнѣе въ специальныхъ изслѣдованіяхъ *Фини*: 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 гимны. 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, сходятъ на землю подъ образомъ своихъ дѣтей, скрываясь въ нихъ, какъ Агни въ растеніи⁵⁰.

⁵⁰ *Vermaigne*, I. 94—102. Идея *безсмертія* пробуждалась въ сознаніи индійцевъ Ригъ-Ведійской эпохи лишь постепенно и, конечно, въ прямой зависяемости 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. *Овсяннико-Куликовский* («Религія индусовъ въ эпоху Ведъ», *Вѣстникъ Гарюта*, 1892, апрѣль, стр. 674—678, *passim*) излагаетъ въ слѣдующей формѣ:

„Безсмертіе—это олицетворенный 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“⁴, какъ называютъ въ гимнахъ Ригъ-Веды люди и боги, проведено съ достаточною отчетливостью и послѣдовательностью. Но при всемъ томъ разстояніе между безсмертіемъ божествъ и смертностью людей, съ ведійской точки 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 нѣкоторымъ образомъ благодѣтелями безсмертія боговъ. Божество какъ бы ждетъ отъ смертныхъ подтвержденія и признанія своего безсмертія, какъ и другихъ своихъ атрибутовъ.

„Первоисточникъ безсмертія это *снѣженный огонь* (Агни). Онъ именуется безсмертнымъ (*amṛta*, *amartya*) не только какъ богъ, какъ некое 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 связать божеству: я спарикаю тебя для безсмертія..... Участвуя вмѣстѣ съ богами въ „жертвенномъ пришествіи“, вкушая жертвенную пищу и напитокъ *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 заботами, радостями и печальми, — «отцы» являются звеномъ, связующимъ міры земной и небесной, человѣческой и божественной.

ихъ смертной природѣ? Ясное 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 потомства*. Стихъ V, 4,10, гласитъ: „и, считающій себя смертнымъ, взываю къ тебѣ, безсмертному: о, Джатаведасъ (мудрецъ, „знающій существа“—знитеть Агни), дай намъ славу,—да достигну и безсмертія потомствомъ!“ Въ стихѣ I, 31, 7, находимъ слѣдующее: „ты, о, Агни, ежедневно сообщаяши 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 молятся боговъ авторы гимновъ, обозначаетъ такимъ образомъ жизнь въ потомствѣ; а жизнь въ потомствѣ есть своего рода безсмертіе. Неразрывными религіозными узлами были связаны человѣкъ съ цѣлыми поколѣніями своихъ предковъ, души которыхъ, на ряду съ богами, являлись предметомъ религіознаго почитанія. Эти души предковъ обозначаются словомъ: *pitaras*—„отцы“. „Отцы“ въ гимнахъ Ригъ-Веды неоднократно ставятся на одну доску съ богами и даже представляются участниками разныхъ подноговъ 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 овъ составлялъ. Это цѣлое сложилось изъ двухъ огромныхъ половинъ; изъ длиннаго ряда поколѣній, теряющихся въ глубинѣ времени, и изъ неопредѣленно-длиннаго ряда грядущихъ поколѣній. Безъ этого цѣлага, безъ этихъ двухъ половинокъ, человѣкъ не можетъ существовать ни юридически, ни религіозно, ни нравственно. Овъ теряетъ все и становится „исчезающимъ родства“. Но въ особенности теряетъ овъ 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 овъ молить объ этомъ не за себя только, а за всѣхъ своихъ предковъ, овъ является въ этомъ случаѣ хозяиномъ цѣлага рода, и его моленіе есть коллективное моленіе цѣлыхъ поколѣній мертвецовъ.

„Итакъ, заключаю все сказанное о ведійскомъ понятіи безсмертія мы можемъ, подраздѣливъ его на три категоріи: во-первыхъ, безсмертіе Агни и Сома, представляющееся абсолютнымъ и служащее неопынымъ безсмертіемъ для дру-

Связавъ людей съ богами, Агни закончилъ свое организаторское дѣло. Природа, общество людей (арійцевъ) и міръ боговъ были соединены теперь,—мистическою силою всемогущей жертвы,—въ одно великое цѣлое. Одинъ Великій Жертвоприноситель, Великій Жрецъ, земной и вмѣстѣ небесный, одинъ Агни стоялъ *онъ 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 стѣпени развитія или,—точнѣе,—*съ этой точки зрѣнія* въ качествѣ божества высшаго: богъ югѣйшій становится богомъ старѣйшимъ,—*сынъ боговъ изъ отцовъ*⁵¹.

нихъ 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 души 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 извѣстной стѣпени условному, — она представлялась далеко не столь абсолютной. Человѣку стоило только умереть, чтобы его душа приобщалась 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 не 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 Сома 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 яснѣе всего сознать и признавать всю брешность своей смертной природы. И дѣйствительно, противопоставленія смертной природы человѣка безсмертію божества чаще всего встрѣчаются въ гимнахъ, посвященныхъ Агни и Сома⁵².

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 дыханіе жизни, или, точнѣе, ту таинственную *божественную сущность*, которая проникает и свизуетъ 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*, пачинавшейся *теософіи*, но ничѣмъ (если не считать за *Агни-бога* вещественный агни, то-есть самую огневую стихію, для этого все же достаточно грубую) не заявлялъ себя обычному сознанію, непосредственному опыту, ни въ чемъ не открывался съ очевидностью и непрерываемостью, *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 экстагическія состоянія наиптка (сомы), 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. *Саянско-Кумиковскаго*, которому изученіе Ведійскаго религіи вообще обязано многимъ цѣннымъ вкладами, — о книгѣ: *Опытъ изученія вѣдическихъ культовъ индоевропейской древности въ связи съ ролью экстаза на ранней ступенягъ развитія обществности. Часть I: Культъ божества „Сомы“ въ древней Индіи въ эпоху Ведъ (sic)*. Одесса. 1884. Стр. 239. Все существенное изъ этой книги перешло въ позднѣйшую монографію того же автора: *Религія индусовъ въ эпоху Ведъ (sic)*, помѣщенную въ *Вѣстникъ Европы* за 1892 г. (апрѣль—май).

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 живутъ 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 огненной (свѣтовой), присоединится еще третья, въ которой опять таки есть нѣчто аналогичное имъ обѣимъ, ибо рѣчь, по Ведійскому (какъ и вообще древнему) возрѣнію, такъ-же *течетъ, летитъ*, какъ вода, такъ-же *зажигаетъ и свѣтитъ*, 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 всемі и повсюду*; что, говоря иначе, *Сомы и Бригаспати суть лишь иные аспекты того же божества, которое раньше представало 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 мнѳологическаго 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 опредѣлятся 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-

нные синонимы)⁵³. Второй признакъ указываетъ на форму его обнаруженія, явленія или «откровенія», въ человѣческомъ сознании. Первый признакъ (сближающій, отчасти даже и отождествляющій Сому съ другими божествами Ведійскаго пантеона) есть, очевидно, плодъ позднѣйшей переработки понятія объ этомъ повомъ

⁵³ Проф. Овсинко-Куликовскій строго различаетъ „солнечную концепцію Сомы“ (древнѣйшую) и „лунную концепцію“ (позднѣйшую): Сомы, по первоначальной концепции, зарождается въ небесныхъ водахъ, а „спины лучей солнечныхъ играютъ роль фильтра или рѣшета Сомы“ (*Вѣстникъ Европы*, 1892. май, стр. 231), каковую роль позднѣе, повидному, стали играть и „спины“ свѣта луннаго. Но существуетъ въ наукѣ другой взглядъ, развитый въ обширномъ сочиненіи Гиллебрандта (Alfred Hillebrandt: *Vedische Mythologie*. 1-ter Bd.—*Soma und verwandte Götter*, Breslau, 1891, ss. 517. см. резюме книги на стр. 269—277), взглядъ, по которому первоначальная концепція Сомы есть концепція лунная: луна разсматривалась и читалась, какъ вмѣстѣ съ божественнаго напитка („амброзія“), капли котораго падаютъ и на землю въ видѣ живительнаго сока Сомы. Этотъ взглядъ нашель 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. прилѣч. 3), думаетъ исправить въ этомъ смыслѣ свою книгу (*Religion Indé*), въ которой было выражено мнѣніе, будто Сомы означаетъ луну лишь въ немногихъ и сравнительно позднихъ гимнахъ: Soma dans tout le Véda, 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 частности. Важнѣйшее изъ этихъ разногласій касается мнѣнія, будто la religion védique serait devenue maintenant d'une religion solaire une religion lunaire. Религія,—возражаетъ Бартъ,—не стала лунною просто иа просто потому, что она не была соларною. Если бы Ведійскіе Риши были дѣлательственно поклонниками солнца, луны, огня и т. д., то они высказали бы это ясное и открытіе Гиллебрандта уже давно было бы сдѣлано. Гиллебрандтъ указалъ де лишь корни Ведійскихъ вѣрованій, но не ихъ Ведійскую форму. Для гимнографовъ Сомы, Агни и проч. давно уже перестали быть божествами луны, огня и пр. и превратились въ принципъ универсальной жизни (des principes de vie universelle), точно такъ-же, какъ Индра и Варуна перестали быть просто небожъ,—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 религіозное 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 приѣмомъ опьяняющихъ напитковъ, Ведійскому религіозному 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 безсмертными. 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*, — «изидется на сознаниіи, 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 безсмертія, равно необходимый и для боговъ, и для людей. Люди, употребляя Сому, осуществляютъ свое относительное, человѣческое безсмертіе, или, лучше сказать, къ тому безсмертію, 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 глубокій и таинственный смыслъ: это наитіе всемірнаго божества, Возбудителя вселенной. Это великая тайна: въ человекѣ вселился величайшій богъ,—движущая сила космоса вѣдрилась въ трепетное сердце смертнаго. Никакія нечистая силы, никакая смерть не страшны теперь человекѣ; онъ стяжалъ магическую силу, его безсмертіе завершилось, и сами боги—въ

его власти: «мы вышли 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 мнѳобразованія, 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 омытная), лишенная *такого* базиса, находитъ для себя болѣе яркое, болѣе доступное *среднему* сознанию, выраженіе. Какъ *сома-напитокъ*, по удачному выраженію Бергэна, *есть не что иное, какъ тотъ же огонь, лишь въ жидкомъ состояніи*⁵⁶, такъ и Сомы-божество есть какъ бы введенный въ сердце чело-вѣка и опытно, чрезъ вкушеніе познанный, богъ—Агни. Въ Сомѣ таинственной и неуловимой, самъ-по-себѣ, Агни, богъ сокрытый въ мірѣ, становится близкимъ, *внутренне-опытнымъ* чело-вѣку божествомъ.

Но и этимъ дѣйствіе закона подстановки не исчерпывается. Какъ смутная и сложная концепція Агни, но силъ 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 *Брихаспати*. Это новое божество есть «лицетвореніе молитвы, гимна, пѣсни, есть пѣвецъ и пѣвецъ по преимуществу»⁵⁷. Въ отношеніи къ Сомѣ, онъ «служитъ выраженіемъ функціи Сомы, какъ поэтъ»⁵⁸.

Чтобы понять это сдѣленіе идей и, такъ сказать, напласто-ваніе божественныхъ образовъ (Агни — Сомы — Браманаспати), нужно имѣть въ виду, что, какъ экстазъ служитъ опытнымъ засвидѣтельствомъ разлитаго въ космосъ огня, такъ и рѣчь служитъ засвидѣтельствомъ *и протомованіемъ* экстаза. Въ

⁵⁴ *Титтихъ Европа*, 1892, май, стр. 234—235.

⁵⁵ *Прологомени*, 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. *Овслико-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 всеѣмъ 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 гимнослыгателей 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. *Овсѣно-Куликовскій* (*Вѣстникъ Европы*, май, стр. 228—229) пишетъ: „Всякому, кто изучалъ древніе языки и памятники, хорошо извѣстенъ такой фактъ: въ языкѣ, въ мнѣѣ, въ религіозныхъ воззрѣніяхъ весьма часто наблюдается ассоціація представленій *свѣта* и *звука*. Божества свѣтвыя вообще и солнечныя въ частности представляются обыкновенно звучащими, поющими. У грековъ богъ солнца Аполлонъ есть въ то же время поэтъ и предводитель музъ; у индусовъ поютъ Зоря и Агни, и, какъ слѣдуетъ думать, звучащимъ представлялось также Солнце (*Sûrya* и *Savitar*). Самый корень *svag*, отъ котораго произведены названія солнца въ санскритѣ (*svag*, *sûrya*), выражалъ первоначально не только *свѣтитъ, сіяетъ* но и понятіе *звучать, пѣть*, откуда, напр., *svagâ*—звукъ, шумъ... Очевидно, было время, когда звуковыя впечатлѣнія такъ тѣсно ассоціировались со свѣтвыми, что звукъ вызывалъ неволью представленію 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. перѣдко 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. „Слѣлай (говоритъ ст. I, 138, 2, обращенный къ богу Пушану) наши гимны сіяющими“. „Ты (Агни)—изобрѣтатель свѣтлой (яркой) рѣчи“, читаемъ въ ст. II, 9, 4. Сюда же нужно отнести и одно мѣсто у Яски (однѣ изъ древнѣйшихъ индійскихъ ученыхъ, авторъ грамматическаго труда *Nirukta*), гдѣ онъ говоритъ, что комментаторъ Ведъ *Auramanuaya* производилъ слово *rshî* (*rshî*)—поэтъ—отъ корня *darç* (*darsh*)—*смотреть*—и толковалъ это слово въ томъ смыслѣ, что *rshî*—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 конденсація Рѣчи), и даяныя, сюда относящіяся, можно найти и у другихъ народовъ, кромѣ индо-европейскихъ,—между прочимъ, въ Библии“.

А. И. Введенскій.

при такомъ условіи, божество р̄чей, гимновъ, п̄сень, словомъ Бригаспати или Браманаспати, должно было явиться, для Ведійскаго религіознаго сознанія, настолько же болѣе яснымъ, нагляднымъ, безспорнымъ и близкимъ, насколько сама свѣтящаяся и зримая р̄чь нагляднѣе и доступнѣе смутныхъ мистико-экстатическихкихъ переживаній.

Въ одномъ отношеніи р̄чь (слово, п̄снь, 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, вѣдь мистико-экстатическія состоянія могутъ быть вызваны не только приемомъ оцѣняющаго напитка, но также и р̄чью, особенно речованною, п̄немъ, 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 Ведаизмѣ, это божество переходитъ затѣмъ и въ Браманизмъ и тамъ становится божествомъ верховнымъ и единственнымъ, 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 позднiаго 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 Подробнѣе ниже,—въ отдѣлѣ о *Браманизмѣ*.

увидимъ, при дальнѣйшемъ изученіи историко-религіознаго процесса Индіи, какъ, начавшись слабыми, еле опредѣлившимися въ сознаниі, 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.

«Многу 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. Кого я люблю, того я сдѣлаю страшнымъ (мощнымъ), — жрецомъ, поэтомъ, мудрецомъ.

«Я натягиваю лукъ Рудрѣ, — для стрѣлы, для убіенія того, кто ненавидитъ молитву. Я сообщаю людямъ боевое воодушевленіе. Я пронизала небо и землю.

«Я возбуждаю (воодушевляю, привожу въ экстазъ) отца, въ головѣ его; мое рожденіе — среди водъ, въ океанѣ; оттуда возвысилась и надо всѣми существами и головою касаюсь и самаго неба.

«Я, какъ вѣтеръ, развѣваюсь, охватывая всѣ существа. Превыше неба, здѣсь превыше земли, — столь великой я стала»⁶¹.

Итакъ, *Ръчъ* — вотъ теперь верховная и «изначальная» богиня. Она «носитъ боговъ», но, съ другой стороны, и сама, носясь по-

⁶¹ Переводъ проф. *Овслинко-Будиковскаго* („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 индѣйской 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, Браманапати и «вмѣстѣ съ нимъ, съ теченіемъ времени, распускается въ идеѣ Брами» ¹.

Обожествленіемъ *Ръчи* и созданіемъ коррелятивнаго мужскаго божества (*Бригаспати* или *Браманапати*) была закончена концепція Божества, какъ начала мистическаго. Въ этой новой триадѣ божествъ,—Агни-Сома-Бригаспати,—которою отмѣченъ третій періодъ въ развитіи Ведійскаго религіознаго сознанія, выражено одно и то же идейное зерно, или, точнѣе, одно и то же мистическое чувство: *Божество, Ею сущность есть нѣчто невмѣстимое въ формы обычнаго человѣческаго сознанія, нѣчто чрезвычайнае (сверхъестественное) и таинственное, какъ процессъ ритмія, загадочное, какъ экстазъ, и вдохновенное, какъ рѣчь, особенно ритмическая рѣчь (пѣсь или гимнъ), какъ нѣчто 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 отпавленія 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 очерпывался.

¹ Проф. Оселико-Кулаковскій, «Вѣстн. Европы», 1892, май, стр. 280.

Изложимъ теперь результатъ нашего анализа Ринъ-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-этичeskій, здѣсь—мистико-созерцательный «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 этичeskихъ 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 наступавшаго кризиса,—перехода *мифологическаго* сознанія въ *пантеистическое*, которымъ характеризуется браманнизмъ.

Намъ остается, въ заключеніе нашего изложенія Ведійской религіи, уяснить себѣ, хотя бы лишь въ общихъ моментахъ, сущность этого знаменательнаго кризиса, — *кризиса мифологическаго сознанія древней Индіи*.

Кризисъ мифологическаго 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 степень ихъ не-истинности 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 *тяготѣніе къ монотеизму*. Атеизмъ возникаетъ изъ постоянного 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 двоедушное: 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. *Проломены*, гл. I и V.

Относительный атеизмъ 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 тяготящіе 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 постояннаго 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* (= *Gesammitgötter*, *cuncti d.*, въ отличіе отъ *omnes*²). Въ третьихъ—и это самое главное—монотеистическая тенденція Ведійской религіи проявилась въ наклонности разсматривать божества въ качествѣ обликовъ, 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, философскіе³.

² Этой категоріи божествъ, какъ доказательству существованія въ концѣ Ведійскаго періода тенденціи къ монотеизму, придаетъ особенное значеніе Макс Мюллеръ («Шестъ системъ» etc., стр. 42).

³ См. о нихъ: 1) Lucian Scherman: Philosophische Hymnen aus der Rig—und Atharva-Veda-Saṁhitā, 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» существовалъ ибъкій «единный сущаго владыка», затѣмъ ставитъ рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ: «какому богу (то-есть, очевидно,—какому изъ многихъ боговъ Ведійскаго пантеона) воздадимъ мы жертву», какъ именно этому «единному сущаго владыкѣ?» Вопросъ для автора этого гимна, безотвѣтный, потому что, очевидно, онъ все еще тяготѣеть, но исконной привычкѣ, къ политеистическому представлению 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 мнѳологією—силою отвлеченно-философской мысли:

«Ни Несущаго, ни Сущаго»,—говоритъ онъ (ст. 1—2)—«не было тогда (т.-есть въ началѣ). Не было ни воздуха, ни неба, что вверху. Что происходило? Гдѣ, подъ чьимъ покровомъ? Что такое была вода, глубокая пучина? Тогда не было ни смерти, ни безсмертія, не было различія между ночью и днемъ. Дышало безъ вѣтра, самопроизвольно *То Единое* и не было ничего иного, кромѣ него».

Итакъ, вотъ оно, это искомое Божество: *То Единое*—Тад Екамъ. Какую же именно силою это *Единое* сочетало Несущее съ Сущимъ или, точнѣе, творчески воззвало послѣднее изъ перваго? Гимнослегатель 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), что было *первымъ стьменемъ души*. Связь сущаго съ несущимъ нашли въ своемъ сердцѣ мудрецы, изыскавъ разумомъ».

Высокія мысли! Мудрецы, заглянувъ въ свое сердце, нашли тамъ великую истину: любовь Единаго воззвала 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. *Остико-Куликовскій*: „Зачатки философскаго мышленія въ древней Индіи“ (*Русское Богатство*, 1884, іюль, стр. 90—120) и „Очерки изъ исторіи мысли“ (*Вопросы философіи и Психологіи*, кн. 2 и 5). 4) *Максъ-Мюллеръ* („Шесть 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 происхожденіе,—отвѣтить на вопросъ: какимъ образомъ мудрецы пришли къ этой мысли? Изъ объясненія, которое онъ даетъ, видно, что въ его время вакхическое происхожденіе этой идеи было уже забыто. Онъ говоритъ, что мудрецы, задаясь 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 степенемъ 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 влияніи» на индійцевъ конца Ведійской эпохи ⁵. Это влияніе, дѣйствительно, въ высокой степени вѣроятно. И тѣмъ не менѣе простымъ указаніемъ на *внѣшнее* влияніе едва ли можно было бы въ данномъ случаѣ ограничиться. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что *самое это влияніе 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 монотеистическимъ стремленіямъ, напр., въ эпоху расцвѣта культа Индры, то, несомнѣнно, она лишь сколь-

⁴ Проф. *Овсяннико-Куликовскій* («Вопросы Фил. и Исц.», 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»,—*Примечаніе 19-е*.

⁵ Проф. *Овсяннико-Куликовскій* (*Русское Богатство*, оп. cit., стр. 104, 110, *Вопросы*, кн. 5, стр. 109 и 130).

знула бы по поверхности религиознаго сознанія, но не привилась бы къ нему, не пустила бы въ немъ ростковъ, не излилась бы, какъ это случилось теперь, въ специальномъ гимнѣ ⁶.

Правда, и теперь влияніе этой свѣтлой мысли — о творящей силѣ любви Единаго—не было настолько радикально, чтобы опредѣлить характеръ всего дальнѣйшаго историко-религиознаго процесса: эта мысль отчасти затерялась въ массѣ отвлеченностей, въ которыхъ путалась позднѣйшая браманнистическая 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 гимнолагателей, 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-никуда принесенной и происходящей изъ оного, 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 мифологическаго сознанія древней Индіи*: теперь эпоха Веданзма окончилась и началась новая эпоха—эпоха *Браманизма*.

⁶ То движеніе мысли, которому обязаны своимъ происхожденіемъ гимны X, 129 и др. подобныя, опредѣлялось двумя условіями: 1) внутреннею логикою естественнаго развитія Ведійской религіи и 2) возбужденіемъ извѣстнаго, каковымъ являлись «семитическія вліянія», послѣднимъ источникомъ которыхъ служило *сверот-естественное откровеніе*. «Процессъ самобытнаго развитія монотеистической идеи»,—говоритъ проф. *Овсинко-Куликовскій* («Вопросы», 5, 109),—«былъ, повидимому, ускоренъ воздѣйствіемъ аналогичныхъ идей, заимствованныхъ индусами у семитовъ, идей, которыя, сливаясь съ индійскими, наложили на нихъ свой характерный отпечатокъ».

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

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 перемену 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 философией. Такъ было и въ Индіи. За эпохою религіозно-лирическихъ изліяній (Ведійскіе «гимны») послѣдовала эпоха (начало слагавшейся цѣлые вѣка Магабхараты) 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 взрослого

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 религиознымъ трепетомъ, какъ непогрѣшимое откровеніе самой истины, то сдѣлалось теперь предметомъ раздумья, критики, порою насмѣшки, вслѣдствіе чего религиозное сознаніе стало искать иной формы выраженія. Пластичные образы боговъ Ригъ-Веды смѣнились блѣдными обобщеніями. Мысль углублялась и ставила новые запросы, на которые и отвѣтила Браманизмъ.

Къ этой первой и общей причинѣ изучаемой нами переменъ въ жизни индійскаго религиознаго сознанія присоединилась другая, частная и мѣстная.

Въ эпоху возникновенія Браманизма центръ индійской жизни мало-по-малу переносился пзъ 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 миазмы; ядовитыя змѣи въ громадныхъ количествахъ ползаютъ въ травѣ; королевскій тигръ нераздѣльно властвуетъ въ джунгль; 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 ужасные циклоны, губящіе иногда сотни тысячъ жизней. Еще губительнѣе отзывается на населеніи голодъ, 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* (Религін Индіи, перев. подъ ред. кн. С. Трубенцова, М. 1897, стр. 53) придаетъ этому обстоятельству преимущественное значеніе.Между причинами, которыя способствовали остановкѣ развитія индійской религій (древнѣйшаго періода).—ишесть опт.—и ограниченію ея той формою, которой мы даемъ имя брахманизма, одна изъ самыхъ действительныхъ была причина лингвистическая—измѣненіе языка⁴.

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 стеблѣ»³. Какъ и долины средняго теченія Инда, бассейнъ Ганга бѣденъ влагою, но богатъ палящими зноємъ 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, цесимизмъ, съ другой, стали проникать въ душу дотошъ бодрого и жизнерадостнаго народа. Мысль стала все болѣе и болѣе уходить отъ мачихи-природы въ себя. Неопосредственное творчество изсякло подъ палящими 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 лѣтвивая, медленно-движущаяся проза жизни, языка, — мірскаго и религіознаго⁴.

³ *Л. Н. Мечикова*: Цивилизація и великія историческія рѣки, перев. съ фр. *М. А. Груденка*. Кіевъ. 1899, стр. 264.

⁴ Prof. dr. S. *Leffmann*: Geschichte des alten Indiens, Berlin, 1890, 404—5, Подобно *Leffmannу*, 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 gelobt 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... Einmüthig 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 специальнымъ, 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 страной 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 долині Ганга см. курсы географіи. „Въ сохранившихся еще дѣтственныхъ лѣсахъ Бенгаліи, какъ называютъ равнину, прорѣзываемую Гангомъ“,—пишетъ наприм., *Фридрихъ Гельвальдъ* (Земля и ея породы, т. II, стр. 146—147),—„деревья которыхъ опутаны безконечными ползучими растеніями, живутъ страшный корслевкій тигрь, 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 самой незначительный кусокъ земли является достаточнымъ для прокормленія цѣлаго семейства... Необыкновенное плодородіе избавляетъ индусовъ отъ необходимости усиленнаго труда; поэтому жители отличаются лѣнностью, доходницей 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, пріучила его къ самоуглубленію и рефлексіи. „Жаркая, влажная атмосфера долины рѣки Ганга, съ ея пышною тропической растительностью, все доставляющей человѣку безъ труда, ослабила и развѣжила добраго, энергичнаго индуса. Физическая бездѣятельность, вызывавшаяся жаркимъ климатомъ и легкостью услуги среди щедрой природы, давала 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. *Криснова*: „Изъ колыбели цивилизаціи, письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“, Спб. 1898, письма 5—11.

выдѣлила сословіе кшатріевъ, во главѣ съ царями и вождями. Затѣмъ, условія экономическія повели къ обособленію состоятельныхъ собственниковъ и кабальнаго рабочаго пролетаріата ⁵. Наконецъ, надъ всѣми ими возвысились брамины, посредники между народомъ и божествомъ: безъ нихъ не могли обходиться даже привилегированные кшатріи, такъ какъ военный успѣхъ былъ, согласно общему вѣрованію, того времени, всецѣло обусловленъ тѣмъ, предварены ли ихъ предпріятія извѣстными, и притомъ правильно совершенными, религіозными обрядами, или нѣтъ, а это знали только брамины ⁶.

⁵ Зависимость образованія въ Индіи кастъ (собственно *судровъ*) отъ экономическихъ условій, а этихъ отъ климатическихъ превосходно разъяснена Боклемъ („Исторія Цивилизаціи въ Англіи“, перев. Губинникаго, Спб. 1895, стр. 27 и слѣд.). Мечниковъ (op. cit., стр. 257—258), высказываясь по этому вопросу въ общемъ согласно съ Боклемъ, съ своей стороны очень умѣстно 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 соотвѣтствуетъ различію географическихъ условій, среди которыхъ осуществились особенныя фазы исторической эволюціи Индіи. Болѣе древняя изъ этихъ фазъ,—именно,—отмѣченная характеромъ идиллической анархіи, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебнo-плодородныхъ долинъ Каммира, вторая началась и протекла въ сторонѣ Madhya-desa (центральная часть Ганго-Индійской долины), огромной равнинѣ, ограниченной съ сѣвера зачумленной мѣстностью „Геран“⁴, а на востокъ отдѣленной отъ бассейна Брамалутры и Бенгальскаго залива нездоровой, болотистой страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царца смерть“... () 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) *Денорминъ*: 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 Brähmana und Sūtra* (Indische Studien, X, 1—160). Собраніе 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) *Emile Senart*: *Les castes dans l'Inde (les faits et les systèmes)*. Paris. 1895, 12^o XXII+257 (первоначально въ *Revue des deux mondes*, resumé книги см. въ *Revue de l'histoire des religions* t. XXIX, 59—63). 2) *Schielel*: *Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde*. 8^o 112. Paris 1874. Книга увѣнчана

Соціальное значеніе браминовъ росло въ Индіи прямо пропорціонально росту и закрѣпленію кастовыхъ разслоеній. А эти послѣдніи въ Индіи, какъ извѣстно, являлись не только фактомъ, историческою дѣйствительностію, но и возводились въ норму, въ неизблемый, потому что будто бы богоустановленный, порядокъ. Правда, изъ народной памяти никогда не исчезала мысль о томъ, что кастовый строй не есть ничто 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 человеческой 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, развившимся и вышшимъ образомъ, въ цвѣтѣ кожи: сначала часть браминовъ, забывъ законъ, поддавъ страстному гнѣву и окрасившись кровью, превратилась въ красивыхъ кшатріевъ (воины); затѣмъ, другая часть, погрузившись 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 судровъ. 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 космологическими, мнѣческими 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, по два или даже, можетъ быть, три нашествія на Индоставъ расъ, говорящихъ по санскритски. См. о книгѣ рецензію de *Charencey*, 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 наиболее 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 браминновъ ⁷.

Подъ совокупнымъ дѣйствіемъ всѣхъ, указанныхъ нами, факторовъ, — психологическаго, климато-географическаго и социальнo-историческаго, — въ дотолѣ цѣлостномъ индійскомъ религіозномъ сознаніи совершилось разслоеніе 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 негостеприимною 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 обмирщенія общенародной жизни, считала именно своею обязанностию стать на стражѣ религіозныхъ интересовъ. Но такъ какъ непосредственная религіозная продуктивность, подѣ влияніемъ тѣхъ же факторовъ, и въ ней исчезла точно такъ же, какъ въ массѣ, то ей приходилось теперь или погружаться во внѣшній ритуалъ, 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 степеня ея интенсивности въ другой: изъ состоянія разбѣянія въ массахъ энергія религіозной жизни и мысли перешла въ состояніе сосредоточенія, какъ въ фокусъ, въ одной кастѣ, чѣмъ поставила ее въ социальной іерархіи на такую высоту, сообщила ей такую власть и силу, подобныхъ которымъ не знаетъ исторія, въ сравненіи съ которыми, по

⁷ См. *Leftman* op. cit., Ss. 412—415.

А. И. Введенскій.

справедливому замѣчанію Дейсена, даже власть папъ должна быть признана скромною⁸. И—таково могущество власти, покоющейся на силѣ властной въ сознаниіи массъ идей! — между тѣмъ какъ одни, неизбежные вездѣ и повсюду протестанты и скептики, жестоко и зло осмѣивали браминовъ, другіе, и притомъ несоизмѣряемое 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 повиноуются 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 повѣвшихъ европейскіхъ (особенно нѣмецкихъ) университетовъ, — такъ же достаточно характерная,—тасть развѣ лишь отдаленный намекъ. Подобно тому, какъ европейское юношество, странствуя отъ университета къ университету, искало наиболѣе знаменитыхъ своимъ краснорѣчіемъ и ученостію профессоровъ,—такъ же точно и въ древней Индіи юноши странствовали повсюду, отыскивая наиболѣе прославленныхъ учителей, которымъ бы могли отдаваться вольное духовное рабство съ наибольшимъ довѣріемъ. Именно рабство! Пбо 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

⁸ *Paul Deussen*, *op. cit.*, 1-ter B., 1-te Abteilung, S. 166... das Brahmentum... 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 Асгата): какъ бы въ отплату за свое ученіе, кромѣ болѣе или менѣе крупныхъ подарковъ въ концѣ курса, ученикъ обязанъ былъ исполнять все, что прикажетъ учитель (стеречь скотъ, собирать подаянія и т. п.). По окончаніи курса, воспитанникъ могъ, по мѣрѣ своего произношенія ученіемъ, избрать различные роды дальнѣйшей жизни. Онъ могъ остаться въ домѣ учителя. Могъ удалиться въ лѣсъ, чтобы тамъ смирять себя лишениями и подвигами, до самообичеванія включительно. Могъ оставивъ все свое имѣніе (samnyâsin) пачать странствовать, въ качествѣ нищаго (bhikshu). Но при этомъ разнообразія существовалъ общій типъ жизни или, такъ сказать, ея общая схема предназначенная для каждаго *джидды*, «дваждырожденнаго» (то-есть не-судры): 1) жизнь въ домѣ учителя (brahmapasarin), 2) основаніе семьи (grihastha) 3) удаленіе (послѣ старости) въ лѣсъ для подвиговъ (vanaprastha) и, наконецъ, 4) отказъ отъ собственности и жизнь подаяніемъ (samnyâsin, bhikshu, parivârayaka). Такимъ образомъ, было, по замѣчанію Дейсена⁹, въ тенденціи браманизма подчинить «ашрамѣ» (асгата), 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 *Унанишадъ*, то-есть времени разцвѣта браманнистической философіи, обыкновенно сравниваютъ съ эпохою «переселенія народовъ» (въ Европѣ), когда жизнь приняла такъ же односторонне вѣдшій 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 браминскимъ 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 основаній 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 Геври *Джорджъ*, въ своей популярной книгѣ: „Прогрессъ и бѣдность“. перев. подъ ред. *Шеллера* (Михайлова), Спб., 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*, подчинило 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 дегаляхъ религіозная философія,—«слово Божіе», индійцевъ, незблемое основаніе ихъ культа и жизни, «богоугодной» и мірской, между которыми для индійцевъ, какъ извѣстно, отнюдь нѣтъ непреходимой 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 и всякое),—исполнискій религіозный памятникъ, въ шесть разъ превосходящій по своему объему Библию,—въ томъ видѣ, въ какомъ они предлежатъ современнымъ европейскимъ ученымъ¹¹, суть не что иное, какъ собраніе богослужебныхъ книгъ браминовъ или, просто, «служебникъ» (*manuale*).

¹¹ Съ полнотою и обстоятельностью, не осталяющими желать большаго, вопросъ о составѣ и организаціи Ведъ разъясненъ *Deussenom* (Deussen) въ цѣломъ ряду его, замѣчательныхъ по отчетливости и точности, работъ (къ которымъ 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 Śāṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpuncte des Śāṅkara aus*, Leipzig, 1883 (Ss. 1—47); 2) *Die Sūtra's des Vedānta oder die Ārtraka-Mīmāṃsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Śāṅkara, aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig, 1887 (Vorrede); 3) *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*: 1-ter B., 1-te Abt.—Leipz. 1894; 1-ter B., 2-te Abt.—Leipz., 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 подлинно *silva silvarum*. Но мы легко можем ориентироваться в них, если взглянем на них именно с 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 организаціи 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 организаціоннаго принципа этого замѣчательнаго религіознаго памятника.

Исключительное социальное значеніе браминовъ, какъ мы видѣли выше, опредѣлялось ихъ двойкой функціей: *педагогической* и *литургической*. Мы уже сказали все существенное о первой. Теперь, для пониманія принципа организаціи Ведъ, намъ необходимо нѣсколько остановиться на второй.

Чтобы предпринятое дѣло было успѣшно, необходимо заранѣе привлечь къ нему и дѣятельно 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 зналъ только браминъ — «взыватель» (*hotar*), лучше котораго никто не могъ подо брать изъ «священнаго писанія» соответствующій 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 какъ nibудь, а какъ подобасть, съ соответствующими приѣмами и причитаніями: это могъ сдѣлать опять-таки лишь специальный браминъ (*adhvaru*). У каждаго изъ этихъ браминовъ-специалистовъ были свои «служебники»: у одного собраніе «гимновъ», представляющихъ неистощимый 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 пѣсношпій, опять таки удобно расположенныхъ въ цѣляхъ литургической ориентировки (это *Сама-Веда*); наконецъ, у

третьяго—собрание стиховъ и краткихъ, по большаго части, темныхъ мистико-каббалистическихъ формулъ и причитаій, которыми приправлялись тонкіе отгѣпки жертвенныхъ манипуляцій (это—двѣ *Яджуръ* или, какъ читають другіе, *Ягуръ-Веды*). Къ этимъ тремъ основнымъ Ведамъ, съ теченіемъ времени (гораздо позднѣе двухъ послѣднихъ, которыя сами появились позднѣе первой), присоединилась четвертая: *Атарва-Веда*, эклектической 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 школы, 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 *браминомъ*, то-есть верховнымъ браминомъ, жрецомъ-наблюдателемъ, 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* эклектическая 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 была проведена, при организаціи Ведъ, указанный вами принципъ.

Но литургической 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 исполненіи размѣрахъ 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 формуль,— кромѣ этого въ каждомъ служебникѣ сдѣланы необходимы еще дополнительные части, имѣющія значеніе, съ одной стороны, практическо-руководственное, указывающее, когда и какъ пользоваться «самхитами» (это—*brāhmaṇam*), 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 silvaṅgam* досель, не покидаетъ насъ и теперь.

«Брāманы», какъ мы сказали, имѣютъ практическо-руководственное значеніе для браминовъ. 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 причитаніями, а не иначе. Вслѣдствіе этого въ «Брāманахъ», кромѣ описанія и опредѣленія для каждаго даннаго случая ви́шнетехнической 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 «Брāмапамъ» (*vidhi*), то-есть ви́шнимъ правиламъ и указаніямъ (*когда, какъ и что*), съ теченіемъ времени былъ присоединенъ непрерывный комментарий ритуала, принявшій въ свою очередь, два различныхъ направленія, обособленные и ви́шнимъ образомъ, какъ двѣ дополнительные части «Брāманъ», вторая и третья, при чемъ вторая носила историко-эзегетическій, мнѣологическій и полемиическій характеръ (*arthāvada*, то-есть «объясненіе»), а третья—преимущественно философскій, возводившій техническій опредѣленія ритуала и его историко-мнѣологическую основу къ свѣту высшей философской идеи и тѣмъ какъ бы доводившій Веды до конца (*vedānta*, то-есть конецъ Ведъ,—ко-

нецъ всего и всякаго, включеннаго въ пищу, знанія). Такимъ образомъ, и «Брâманы», 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-мнѣологическое происхожденіе, а третья вскрываетъ ихъ внутренній или идейный смыслъ, даетъ, такъ сказать, философію ритуала.

Этими подраздѣленіями, если не принимать во вниманіе болѣе мелкихъ и специальныхъ, организація *Ведъ* закончена и теперь открылась возможность весь громоздкій матеріалъ исполнскаго религіознаго памятника включить въ одну, удобную для обзорѣнія, общую схему, а именно:

I. <i>Rigveda</i>	}	A. <i>Samhita</i>	{	a. <i>Vidhi</i>
II. <i>Sânaveda</i>		B. <i>Brâhmanam</i>		b. <i>Arthavâla</i>
III. <i>Yajurveda</i>				c. <i>Velânta</i> .
IV. <i>Atharvaveda</i>		C. <i>Sûtram</i>		

Конечно, не всѣ части *Ведъ* имѣли (для индійцевъ) и имѣютъ (для европейскихъ 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 *главное 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 ясностію выразилась въ *Самхитѣ Ригъ-Веды*, прошла чрезъ «Брâманы» (особенно—такъ же «Брâманы 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 (агадуака), какъ нѣкоторая замѣна самаго ритуала, недоступнаго для людей, находящихся въ лѣсу или въ пустынѣ (поэтому они и назывались такъ же «араньякамъ», 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 надрѣленныхъ отъ природы склонностію и способностію къ философствованію, такія размышленія иногда наводили на свои собственные и иногда очень глубокія философскія идеи. Къ этому присоединилась работа «школы». И вотъ все это мало-по-малу заносилось въ тѣ части Брѣманъ, которыя назывались «араньякамъ», а потомъ, вслѣдствіе естественнаго расширенія смысла, стали называться «ведантою». Но изъ этой разносоставной смѣси, разраставшейся съ чрезвычайною 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*—сидѣть, первоначально значить *засѣданіе, собраніе* и именно въ *интимномъ кружкѣ* (*при* 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 вѣм. университетяхъ) обозначать и *цѣль* собранія и *предметъ*, которому оно посвящено («лекція», «урокъ» и «занятія лекціи» студентами и т. д.) 2) *Upani-*

содержитъ въ себѣ указаніе на нѣчто *таинственное*. Это основное значеніе популярнаго термина можно раскрывать въ различныхъ отношеніяхъ: учитель предлагать свое «таинственное» ученіе не повсюду, но въ укромныхъ «таинственныхъ», 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, «таинственный» 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) таинственное *слово* или формула; 2) таинственный *текстъ* или ученіе и, наконецъ, 3) таинственный (=аллегорическій) *смыслъ*. Развитіе 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.

Упанипадами «слово Божіе» (Ṛuti,—откровеніе и слово Божіе) индійцевъ, то-есть ихъ каноническое или «священное» писаніе, заканчивается. Далѣе начинается уже слово человѣческое (Smṛiti, «преданіе»), хотя и опирающееся на откровеніе (Ṛuti), однако допускающее въ свой составъ и соображенія ума человѣческаго. Таковы: *Маибагарата*, *Бхагаватъ-Гита* (эпизодъ изъ Магабгараты), *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

śāśā (первоначально тоже, что *Uṇśāśā*—почтенье, благоволеніе) означаетъ *почтительное* или *благоволивое разсмотрѣніе (изученіе и т. д.) Брахмы или Атмана*. Первое объясненіе есть объясненіе традиціонное. Второе недавно предложено Олденбергомъ (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 50, 1896, S. 457 und folg.). *Первое объясненіе вырочитіе*,—уже по одному тому, что оно согласно съ принятымъ въ Индіи (народнымъ,—хотя Шанкара объяснилъ иначе) значеніемъ слова. Его же держится (вопреки Олденбергу) и авторитетный *Дейерль*: 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, нѣкій 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» (=нитки, 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, чѣмъ нитки (утѣкъ), вводимыя «челюкомъ» 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, чѣмъ и хронологія Ригъ-Веды, — несмотря, говоримъ, на это разстояніе между источниками, историкъ религіознаго сознанія, характеризующа 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 ¹².

¹² Въ трудахъ Дейсена, перечисленныхъ нами выше, мы имѣемъ, полный и незамѣтный по обработкѣ (повсюду *италекс.* синонитическія таблицы и

III.

Первая (неудавшаяся) попытка Индійскаго религіознаго сознанія подняться надъ мѣологическимъ міросозерцаіемъ: концепція Праджапати.

Если послѣдовательно, одинъ за другимъ, мы прочитаемъ изъ Ведъ два отрывка,—одинъ изъ древнѣйшихъ гимновъ Ригъ-Веды, а другой изъ Упанишадъ,—то ясно увидимъ, какое громадное различіе, по характеру и формѣ, существуетъ между началомъ и «концомъ» Ведъ: тамъ мышленіе существенно мѣологическое, 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 мѣологическимъ 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 специально-культовымъ божествамъ: Агни, Сома, Бригаспати и др. Но еще яснѣе онъ выразился въ *Браманалъ*. Зародыши позднѣй-

самые подробные *конкретны*, дѣлающіе пользованіе книгами, несмотря на ихъ обширность, чрезвычайно удобными), рекомендуемъ для изученія философіи браманизма: *Упанишаты* и *Веданты* переведены изъ почти въ полномъ составѣ, а изъ *Браманалъ* и позднѣйшихъ *Ведъ* (особенно *Атара-Ведъ*), 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 (во не ритуала). Послѣ трудовъ *Дейссена* знаменитый въ свое время переводъ Упанишадъ, сдѣланный *Максомъ Мюллеромъ* (*Sacred Books of the East*, vol. I 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 *обозрѣній* содержанія, *сноточическихъ* таблицъ, *индексовъ* и проч., что въ такомъ обиліи, имѣется въ трудахъ *Дейссена*).

шаго пантенстического умозрѣнія, которое развертывается во всёхъ подробностяхъ лишь въ *Утанишадахъ*, 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. Но Браманамъ мы можемъ прослѣдить не только тѣ ступени, по которымъ религіозная мысль поднималась отъ мифологическаго міросозерцанія къ религіозно-умозрительному міропониманію, но такъ же и тѣ психологическіе процессы, посредствомъ которыхъ совершалось это восхождение.

Первая ступень подъема есть концепція *Праджанати* (= «Владыка созданій»), удерживающаяся пока еще на существенно мифологической почвѣ, но уже проникнутая характернымъ для религіозной мысли этого періода стремленіемъ къ единству.

*Праджанати*¹⁴ впервые опредѣлился предъ религіознымъ сознаніемъ, какъ *золотой ростокъ*, который, неизвѣстно когда и какъ, возросъ на первоводѣ (первоначало, изъ котораго все). Сначала онъ былъ одинокъ, 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 *tapas*. Понятіе *tapas'a*, свойственное преимущественно древнѣйшимъ *Браманамъ*, есть специально-индійское понятіе. Его реально-чувственная основа была дана процессомъ высживанія (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 *tapas'a* было развито мало-по-малу именно въ эту сторону и въ этомъ направленіи и, наконецъ, перешло въ понятіе самопостыженія, самобичеванія, самоотреченія, самоотчужденія (различныхъ формъ аскетизма), — ради другихъ созданій. Примѣненное къ *Праджанати*, это понятіе дало концепцію его самоотреченія ради міра, самоотверженнаго самораскрытія его въ мірѣ: изъ отдѣльныхъ органовъ или частей *Праджанати*, которые отпадали отъ ослабѣвшаго, вслѣдствіе трудныхъ подвиговъ *tapas'a*,

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 Праджапати. И какъ его самораскрытіе въ міръ совершилось силою *tapas'a*, который мыслится нераздѣльно съ выполнениемъ различныхъ приемовъ 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 Праджапати въ его единствѣ и цѣлости»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 Праджапати, 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 усвоятся признаки прямо противоположные, — хотя и подъ мнѳологическою оболочкою. И во-первыхъ, какъ опредѣленно говорятъ тексты, лишь одною своею половиною Праджапати безсмертенъ, другою же, поскольку, то-есть, онъ перешелъ во множественное бытіе міра, онъ самъ смертенъ и «тѣмъ, что есть въ немъ смертнаго, онъ трепещетъ смерти». Правда, все существующее (мы увидимъ дальше, что въ томъ числѣ и вода, изъ которой онъ вышелъ, — по нѣкоторому мнѳологическому *tour de force*) вышло изъ него, изъ «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 (*πέναν τὸ κακόν*) искони тревожилъ человѣческую мысль. Но первоначально (въ Ведійской періодъ) индійцы довольствовались лишь тѣмъ, что констатировали фактъ существованія зла и указывали формы его проявленія, при чемъ силы зла гипостазировали въ образѣ демоновъ. Но теперь, въ концепціи Праджапати, въ немъ именно была укавана и первоначальная причина, такъ сказать демонства демоновъ: «создавъ боговъ изъ дыханія устъ ствонхъ, Праджапати,—говоритъ текстъ,—создалъ демоновъ «изъ противоположнаго», при чемъ у него въ глазахъ потемнѣло, откуда онъ тотчасъ же заключилъ, что должно быть онъ ошибся и создалъ нѣчто дурное»... Страшная и грубая концепція, которая, при сопоставленіи съ несомнѣнною условностію Праджапати, показываетъ, что, хотя религіозное сознаніе на этой ступени уже и проникнуто философскимъ и, частію, монистическимъ стремленіемъ (къ единству), однако, въ сущности стоитъ еще на мнѳологической почвѣ.

Концепція Праджапати была слишкомъ недостаточномъ для того, чтобы удовлетворять хотя бы даже такое несовершенное религіозное мышленіе, каково мышленіе авторовъ *Брѣманъ* и ихъ современниковъ¹⁶. Поэтому, параллельно съ ея развитіемъ, идетъ

¹⁶ Что концепція Праджапати держалась еще существенно-мнѳологической почвой, это ясно видно уже и изъ того, *какимъ языкомъ* говорятъ о немъ. *Брѣманы*: это всецѣло языкъ мѳа, а не философской рефлексіи, хотя послѣдняя уже и пробивается чрезъ оболочку мѳа. Чтобы дать понятіе о языкѣ этой своеобразной литературы, мы приведемъ здѣсь въ переводѣ два отрывка—изъ двухъ разпохарактерныхъ *Брѣманъ*.—„У Праджапати явилось желаніе: „хочу разрогнись и быть многократнымъ (умножиться)“¹⁴. И онъ разгорячилъ себя (чрезъ *tapas*). И послѣ того, какъ онъ разгорячилъ себя (= потруился 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: *Ани* 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 Агни, *Йджуръ-Веда* изъ Вайю, *Сама-Веда*—изъ Адити. Онъ распростерся надъ этими Ведами (сталъ ихъ высиживать) и изъ нихъ, послѣ этого, возникли три лпности: *bhūr* изъ Ригъ-Веды, *bhuvar* изъ Йджуръ-Веды, *svar* изъ Сама-Веды. Онъ распростерся надъ этими лпностями (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 беспильное мысленіе, потерпѣвъ неудачу, всякій разъ все снова и все съ болѣею стойкостію возвращается къ основной концепціи, то-есть къ концепціи литургической.

И прежде всего, хотя Праджapati происходилъ изъ первоводы, 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, n, m*. Онѣ сочетали ихъ водно и образовалось слово: *Om*. По сему и бормочетъ (*sumiti = жуужитъ*) браминь: *Om! Om!* Ибо *Om* есть небесный міръ. *Om* есть тотъ, кто горитъ и свѣтитъ *nam* (солнце). Тогда угождать Праджapati жертву, взять ее и вознести. Съ Ригъ-Ведою совершилъ онѣ служеніе *hatar'a*, съ Яджуръ-Ведою—служеніе *adhvarita*, съ Самаледою—*adgitara*. И что въ этой троякой наукѣ есть яснаго (изъ той ясности, кака ясть въ вихъ).—изъ этого онѣ сдѣлать служеніе Брамна (то-есть главнаго брамина)² и т. д. *Adarva-brâhmanam* 5, 32—у *Дейссна*, стр. 183.— Кроме интереснаго объясненія происхожденія гаштвеннаго слова *Om*, приведенный отрывокъ характеризуетъ еще въ томъ отношеніи, что онѣ показываетъ, какъ настоячно браминь возводилъ свои ритуальныя функціи, въ ихъ четырехъ основныхъ различіяхъ, къ самому верховному Божеству. Другой отрывокъ, который мы сейчасъ приводимъ, такъ же мнѣологиченъ по своему характеру, но въ исторіи «созданія» міра представляетъ значительное отступленіе отъ приведенной (господствующей) редакціи этого сказанія. «Праджapati». — читаемъ мы въ *Çatapatha-brâhmanam* 7, 5, 2, 6 у *Дейссна*, 189,— «былъ этотъ міръ въ началѣ, только одинъ. Въ немъ явилось желаніе: „создать плиту, разлостуеъ (умножуеъ)“³. Тогда создалъ онѣ изъ дыханія своей жизни животныхъ, именно: изъ *manas* (рѣшеніе, размысленіе, разсудокъ, 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 одушевленныя (дыханія жизни, дышущія жизни—*Lebenshauche*). Манасъ есть первое изъ дыханій жизни» и т. д. — Въ этихъ отрывкахъ, какъ и повсюду въ *Брâhmanaхъ*, мы видимъ борьбу едва зародившейся рефлексіи съ хаосомъ мнѣологической образности. И вотъ на такой-то именно почвѣ и выросла концепція Праджapati, которую мы рассматриваемъ, какъ нервую, слишкомъ еще неудачную, попытку, подняться надъ мнѣологическимъ міросозерцаніемъ въ философскому пониманію Единого.

себя, по своимъ сложеніи, единый духъ, Пурушу, онъ же и Праджапати¹⁷. Далѣе, была сдѣлана смѣлая попытка понять Праджапати, какъ самосущую и самоопредѣляющуюся волю (manas = рѣшеніе и вмѣстѣ сокровенная мысль = λόγος ἐνδίαθτος), которая создала міръ, породивъ его, какъ мысль рождаетъ слово (vas = λόγος προφρητικός): Праджапати, съ этой точки зрѣнія, есть нѣчто подобное гипостазированной волѣ позднѣйшихъ нѣмецкихъ «волютаристовъ» (Шопенгауера и Гартмана). Наконецъ, — послѣдняя поправка, которую можно считать господствующею, — Праджапати былъ понятъ и опредѣленъ, какъ годичный кругъ жертвы или какъ сама всесильная, 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 созданий, 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 вполне 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, къѣмъ 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 *Ṣatapatha-brāhmanam* (6, 1, 1) у *Deussen'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 мисологическимъ 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 рассуждаетъ Гартманъ, ставшая на точку зрѣнія индійца эпохи возникновенія браминизма, —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 нидологовъ ведется споръ о томъ, развивались ли концепціи *Атмана* и *Брамы* параллельно (какъ думаетъ *Ольденбергъ*), или одна развивалась изъ другой (какъ думаетъ *Дейсенъ*, *ibid.*, 282—5, признающій, что именно Атманъ развился изъ Брамы). Но такъ какъ бесспорныхъ текстуальныхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса, въ томъ или другомъ смыслѣ, нѣтъ, а съ отвлеченно-философской точки зрѣнія можно поддерживать какъ мнѣніе *Дейсена*, такъ и мнѣніе, радикально противоположное, то-есть, что *Брама*, какъ субъективное истолкованіе объективно-космическаго (очевидно, уже прежде существовавашаго) *Атмана*, опредѣлился позднѣе (ср. *Hartmann*, *op. cit.*, 276—7), то, повидному, всего естественнѣе и сообразнѣе съ дѣйствительнымъ положеніемъ дѣла разсматривать образованіе представлений объ Атманѣ и Брамѣ, какъ *два параллельные процесса*, что мы и дѣлаемъ.

²¹ Отъ *an*=дышать, *at*=идти, *av*=идти=дуть, вѣять и т. д. *Дейсенъ* (*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, Seelo oder Geist viel früher als etwa das Wort πνεῦμα im Griechischen und*

во всякомъ случаѣ характера субъективнаго: именно «это я», моя «собственная самость», въ отличіе отъ всего того, что есть во мнѣ не-я, мнѣ внѣшнее и чуждое,—вотъ идейное зерно понятія. Человѣкъ,—такъ объясняетъ 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: его—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, что 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 спеціально-религіозное или, частнѣе, спеціально-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 просвѣщая 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 мифологизированія, 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 правляясь 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 мифологической почвѣ, но въ немъ есть уже новый, спекулятивный отбѣнокъ. Прежніе боги, хотя и представлялись человѣкообразно, но стояли къ ихъ чтителю во внѣшнемъ отношеніи, какъ человѣкъ къ человѣку. Пуруша же стоитъ къ своимъ чтителямъ 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* человека, его душа,—тотъ принципъ, который, входи въ утробу матери, образуетъ человѣка и вселяется въ него. И такъ какъ это вхожденіе Пуруши повторяется во всѣхъ рожденіяхъ, то въ

концѣ концовъ, Пуруша былъ перенесенъ за область человѣческихъ рожденій и былъ понятъ, какъ принципъ всякихъ вообще рожденій, какъ *душа оселенной*. 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, біологическимъ или органическимъ, то новую точку зрѣнія, которая поднимаетъ насъ еще ступенью выше этихъ двухъ, мы могли бы назвать субстанціоналистическою. Понятія субстанціи, въ точно опредѣленной формѣ, конечно нѣтъ въ памятникахъ, относящихся къ изучаемой нами эпохѣ. Но за то, съ удивительною глубокою мысли, въ нихъ указаны и мѣтко выражены, точными техническими терминами, тѣ основные признаки

²⁴ *Deussen, ibid., 293.*

субстанцій, 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 *не-то, что является подъ формою* (въ чувственныхъ образахъ) и *име-немъ*. 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 «дупу», чтобы всецѣло сосредоточиться на «остальномъ», — на томъ, что останется, если мы, говоря языкомъ современной намъ философіи, «отмыслимъ прочь» себя самихъ, со всеѣмъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ, все существа, міръ и все возможные міры, жертву во всеѣхъ ея видахъ и формахъ, и боговъ. Наоборотъ, skambha есть понятіе всецѣло и насквозь положительное: это—«постѣднее основаніе» вещей, ихъ «шора» или подставка подъ ними, то, что истинно есть въ нихъ, являющееся, хотя и не исчерпывающееся въ своихъ явленіяхъ. Skambha содержитъ въ себѣ, какъ свои члены, все пространства и времена, все міры и міровыя существа, «всеѣхъ боговъ, Веды и все правдивныя силы». Это, такимъ образомъ, есть, въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, высшій принципъ, первопринципъ (образно называемый въ текстахъ «первороднымъ»), носитель вседержитель вещей, къ которому все онѣ стремятся, *возвышенный надъ тьмою и злою*. Въ немъ все «самотно» (selbsthaft) и потому въ вещахъ, существахъ и человѣкѣ, онѣ *сама самоть*. Это—первосущность, за которою и надъ которою нѣтъ ничего. Слово, 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 онѣ 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 жпзпи. 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 (пурупна, прана), возникалъ безотвѣтный вопросъ: когда отпадаетъ отъ него членъ за членомъ и, наконецъ, разрушается весь тѣлесный составъ, то гдѣ собственно четовѣкъ, 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 исполнскіе органы и члены? И вотъ какъ субъективный атманъ былъ отвѣтомъ на первый вопросъ, такъ Атманъ объективно-космическій былъ отвѣтомъ на второй вопросъ, вполне успокоивавшимъ скептическую мысль: *есть*, истинно есть подъ формами и именами *Сущіи* 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) воли успокоился, пбо теперь въ его сердце вселилась радость,—радость увѣренности въ истинѣ.

V.

Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ мнѳологическимъ міросозерданіемъ: 2) концепція Брамь, 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-мнѳологическомъ сознаніи, боги, хотя и были вышши человѣку, но за то предстояли ему въ наглядно-чувственной формѣ, — по крайней мѣрѣ въ своей натуральной или мистиико-лштургической основѣ. Но когда философская мысль сказала, что именно *не-боги, не-божественное* (въ смыслѣ сознанія мнѳологическаго) есть истинно Божественное, тогда у вѣрующаго человѣка, такъ сказать, ускользнула почва изъ подъ ногъ и ему стало, какъ говорятъ, жить не чѣмъ. Требовалась, такимъ образомъ, переработка концепціи Атмана, чтобы она была спо-

собна служити 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 вліяніемъ другой, не менѣе существенной и важной для всей дальнейшей жизни индійскаго религіознаго сознанія,—подъ вліяніемъ понятія и ученія о *Брамъ* (или Браманиѣ).

Понятіе *брамана* (изъ котораго позднѣе образовался *Браманъ* или *Брама*), по своему происхожденію и основному значенію, есть понятіе существенно *литурическое*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 (εὐχεται—желать, просить, orare, precati—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, горѣнія, 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 отгѣнка или двѣ стороны: во-первыхъ, сторону *сверхиндивидуальную* и, во-вторыхъ, *индивидуально-человѣ-*

²⁵ *Braman* (существит. отвлеченное, отъ *barh*—*barāre*—напрягаться, вздыматься) озн. напряженіе или подъемъ духа, характеризующій молитву, отсюда — *молитва*. Слѣдуетъ строго различать *браманъ* (сущ. средн. р.) отъ *браманіи* (сущ. муж. рода): *браманъ*, какъ сказано, значитъ *молитва*, а потомъ, позднѣе, открытая молитвенному духу *Веда* (вообще *Веды*—откровеніе) и Тотъ, Кто „открылъ“ *Веду*, то-есть *Браманъ* или *Брами* (верховное, безлично-трансцендентное божество браманизма); *браманіи* же значитъ, во первыхъ, *браманъ* (священнослужитель, жрецъ, какъ преимущественный совершитель *брамана* и провозвѣстникъ *Веды*), а потомъ (позднѣе) *Браманъ*—*Брами*—личное верховное *Божество*, какъ откровеніе *безлично*. Ср. *Гуртъ*, *op. cit.*, 96. *Макс Мюллеръ* („Шесть системъ“ etc., стр. 244, стр. 55. 64. 68) и *Deussen*, 1. 2. 233. *Дейсенъ* отличаетъ отъ Брамана, какъ *Urgötter* а міра, божества безличнаго, Брамана, какъ его *персонификацію*, личное откровеніе, „мировую душу“).

ческую. Молитва въ древне-индійскомъ 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 чловѣкѣ (такъ что, по характерному выраженію одного Ригъ-Ведійскаго гимна²⁶, лишь одною четвертью своєю молитвы находятся въ чловѣкѣ, трема же остальными четвертями въ божествѣ, которому приносятся) и, такъ какъ откажутся отъ себя, подъемъ надъ собою, есть источникъ всего истинно нравственнаго, то молитва, въ этомъ первомъ и лучшемъ смыслѣ, есть вѣстѣ, по индійскому 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 чловѣкъ 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 индійскому 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 открывающагося въ ней и чрезъ нее Слова Божія (Воды—*sogrus saopisum*) и браминовъ, какъ его сказателей, вѣщателей или пророковъ (*saopisic*). 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 перемѣной ударенія) были выражены самыя различныя понятія, а именно: 1) *молитва*—и какъ слово Божіе, и какъ заклинательная формула; 2) *Веды*,—какъ *sogrus saopisum*, 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-Ведя*. 1, 164, 45, см. у *Денерта*, *op. cit.*, Ss. 118 и 243.

наста, брамины (сапонісі), какъ совершители, носители и живое воплощеніе молитвы—и въ смыслѣ божественнаго откровенія, и въ смыслѣ человѣческихъ зачатій и, наконецъ, 4) *Браманъ*—*Брама*.

Въ *браманъ*, по понятію индійцевъ, снята была програда 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 самимъ 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) имѣеть, какъ мы видѣли, надъ самими богами магическую власть, можетъ заставить 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 проходить эту эволюцію. Не только въ отношеніи къ прежнимъ, теперь уже архайческимъ, 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 сверхъ-индивидуальной стороны брѣмана, дѣлало весьма естественнымъ, понятнымъ и легкимъ *безотносительно* возвышеніе его до степени абсолютнаго. Пользуясь аналогіею, столь обычною у индійцевъ,—аналогіею 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*, открываясь же въ брѣманѣ (молитвѣ) и Ведахъ, какъ его непосредственномъ *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 говорить 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 затѣмъ все принести въ жертву себѣ и чрезъ то получить надъ всѣмъ господство*.

«Брама, чрезъ себя самого сущій»,—говоритъ одинъ памятникъ,—«упражнялся въ *tapas*. И подумалъ онъ: вонистину, *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 значить, что онъ «создаетъ» ихъ, но не изъ чего либо другаго, а изъ себя самаго, самъ превращаясь, входитъ въ нихъ и какъ бы въ нихъ теряясь. Съ другой стороны, онъ приноситъ всѣ существа въ жертву себѣ: это значить, 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 *Ātapatha-brāhmanam* 13, 7, 1. 1. см. у Дейссена, *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»,—говоритъ 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, страшилища, 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 новыя (новоміологическіе), имѣютъ свое утвержденіе («покоятся») 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 внутренне открывается ему (въ восторгахъ молитвы, — въ браманѣ), но и внѣшнимъ образомъ пред-

²¹ Catapatha-brāhmanam 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 переходить въ другихъ. Каста браминовъ,—вотъ, такимъ образомъ, *живое воплощеніе и чувственное явленіе, вотъ зримый образъ незримаго Брами.*

«Каждый *движда* (дваждырожденный, то-есть браминъ, кшатрій и вайсья) долженъ въ своей юности, въ продолженіе извѣстнаго ряда лѣтъ, быть ученикомъ браминовъ (*brahmacarin*), чтобы, съ одной стороны, воспринять въ себя браманъ, въ формѣ Ведъ, а съ другой на практикѣ (чрезъ упражненіе) узнать *tapas*,—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 собранія для него милостыни и т. д.). Такимъ образомъ, какъ показываетъ уже самое слово *брамакаринъ* (то-есть «ходящій въ браманъ»), 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 чловѣкѣ, поскольку, въ званіи брамакарина, чрезъ *tapas* онъ возвышается надъ сферою индивидуальнаго, отвергаясь его»³⁴.

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

³⁴ 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 релігіознаго познанія.

Отношеніе *Упанишадъ* къ *Браманамъ* нерѣдко сравнивають съ отношеніемъ *Новаго Заветъа* къ *Ветхому*: тамъ и здѣсь, говорятъ, та же замѣна «дѣлъ закона» и всякой вообще виѣшности духомъ и истиною. Въ общихъ чертахъ сходство здѣсь дѣйствительно есть: отъ виѣшности релігіознаго сознанія Индіи дѣйствительно переходило въ *Упанишадъ* ко внутреннему, существенному и идеальному. Но не слѣдуетъ, обольщаясь этимъ общимъ сходствомъ, забывать, что *Упанишадъ*, хотя и являлись углубленіемъ релігіознаго сознанія, сравнительно съ *Браманами*, переходомъ изъ виѣшняго во внутреннее, однако, такъ какъ это углубленіе и эта замѣна виѣшняго 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 браминистической 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 глубокомыслия чередуются съ наивнымъ миеомъ и нездоровой фантастикой¹.

¹ Переходная эпоха не установившейся, полуміеологической полуфилософской индійской мысли, съ рѣзко выраженнымъ мистическимъ характеромъ, наложила характерную печать на *Упанишадъ*, и въ самой постановкѣ вопросовъ и въ пріемахъ 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 переносится со своими вопросами отъ высшаго къ низшему, отъ возвышеннаго къ пошлomu. 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 свѣтлыми мыслями, которыя, однако, въ большинствѣ случаевъ проходятъ совершенно безслѣдно для главной пѣли,—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 моменты 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. Этихъ и ограничивается собственно *изслѣдованіе*. Въ фантастической разрисовкѣ того, что открылось, такимъ образомъ, духовному созерцанію состоитъ *изложенье*. И обѣ эти стороны процесса идутъ параллельно: чѣмъ несовершеннѣе формулы, чѣмъ чувственнѣе оболочка мысли, тѣмъ живѣе смущаются авторы Упанишадъ при ихъ индентировкѣ“... Отсюда *фантастико-символическій характеръ* Упанишадъ, при ихъ поразительной *монотонности* и, какъ бы какомъ-то *свердлимомъ* характерѣ. По замѣчанію Гарди, они всего болѣе напоминаютъ мистическія сочиненія конца христіанскаго западнаго средневѣковья. „Рядомъ съ высокими мыслями“,—пишетъ Гарди (216), — „разсказываются иногда совершенно пелѣныя вещи, фантазмагорія самаго страннаго рода. Нигдѣ нѣтъ строго логическаго развитія мыслей: все перемѣшано съ аллегоріями, образами и мнѣческими представленіями, переполнено описаніями мелочей и всего второстепеннаго, превышающими всякую мѣру. Напротивъ, тамъ, гдѣ полнота и подробности были бы очень умѣсты,—тамъ повсюду краткость и неопредѣленность, неумѣстная шутка, игра съ труднѣйшими вопросами, которые или сопровождаются уклончивыми отвѣтами, или разрѣшаются такъ, какъ будто бы въ нихъ совѣтъ и не было никакихъ дѣйствительныхъ вопросовъ. Въ-сто 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 совѣтъ не даютъ никакого собственно *изслѣдованія*, то-есть разсмотрѣнія и взвѣшиванія одного основанія за другимъ. Обыкновенно въ нихъ не *исканіе*, но лишь *исканіе* и догадка. Всякое новое открытіе возвыщается, поэтому, съ чисто дѣтскимъ ликованіемъ, при чемъ авторы обыкновенно вовсе не даютъ себѣ труда подняться надъ тою *чисто субъективною цѣнностію* открытія, какую оно представляеть для души счастливаго изобрѣтателя... Отдѣльныя положенія вовсе не представляютъ систематическаго дѣлаго. Правда, въ Упанишадѣхъ (*новидимому*, по крайней мѣрѣ) данъ значительный источникъ свѣта, но онъ оставался или неприспо-

Несомнѣнно, 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 *Брѣманамъ*, мыслившихъ и критически настроенныхъ вообще въ отношеніи ко всему условно-традиціонному аристократовъ-*кшатриевъ*². Несомнѣнно 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 «дѣлать 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 *Брѣманамъ*, — такъ, 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 *Брѣманъ*), то оно могло бы вырасти въ грозную для браминовъ силу (подобную, наприм., нѣсколько болѣе позднему Буддизму), которая не только суще-

соблепаемымъ, для распредѣленія лучей свѣта по многимъ, остававшимся неосвѣщеннымъ, областямъ и, слѣдовательно, въ научномъ отношеніи непригоденъ, или же попытка сдѣлать это оставалась именно тамъ, гдѣ она была безусловно необходима. И въ прѣмыхъ противорѣчіяхъ, при этомъ, не могло, конечно, оказываться недостатка... Подвергать подобныя сочиненія анализу нельзя, не подвергаясь опасности лишити ихъ, какъ цвѣтокъ, лепестковъ".—Само собою понятно, что, при такомъ характерѣ, *Упанишадъ* могутъ интересовать *философствующаго* 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—познаніе Браны-Атмана.

² Ср. *Deussen*, op. cit., 1 ter Bd. 2-te Abteil S., 18 и 110. См. краткія по ясныя указанія на отношеніе *кшатриевъ* къ *браминамъ* у *Max'a Müller'a*: *The six systems of Indian philosophy*, New York and Bombay, 1899, p. 11 и слѣд. (ср. *русскій* переводъ *И. Николаева*: *Шесть системъ индійской философіи* М. Мюллера, М. 1901, изд. Солдатенкова, стр. 17 и слѣд.).

ственно ограничила бы власть и авторитет брамнинов, но, быть может, и совершенно испровергла бы ихъ. Браминны отлично понимали такое положеніе дѣлъ и, руководясь инстинктомъ самосохраненія, рѣшили приспособить свои старыя бытовыя традиціи, свою условную догму и религіозную практику, къ требованіямъ этого опаснаго религіознаго повшества, чтобы, такимъ образомъ, путемъ своего рода «политики» одержать надъ нимъ побѣду, парализовать его, ассимплировать и сдѣлавъ лишь частью «своей сложной доктрины.

«Да»,—какъ бы такъ сказали они, вторя кшатріямъ, — «Веды и основанная на нихъ богослужебная и иная практика религіозной 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 нынѣ, необходимые для «спасенія», отвѣты въ формѣ прикровенной. Это есть какъ бы скорлупа или оболочка, въ которой сокрыты 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 Брамъ».

Такъ въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія совершилось приспособленіе стараго къ новому². Результатъ этого внѣшняго процесса оказался именно такой, какой только и могъ оказаться:

² Ср. Edmund Hardy: Die vedisch-brahmanische Periode etc., s. 215 и 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 Nourung 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 fürderhin 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 сознанию 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 внѣ-браминскихъ кружкахъ, но затѣмъ переработанныхъ браминами), характеризуется тремя слѣдующими чертами: 1) своею положительностію или авторитетомъ (такъ какъ оно начинается внѣшнимъ наученіемъ чрезъ учителя), 2) зависимостью, со стороны своей глубины и ясности, отъ жизни религіозно-практической и, наконецъ, 3) своимъ созерцательнымъ характеромъ, требующимъ уединенія, самоуглубленія и тишины (плоды аскезы).

Разсмотримъ по ученію *Упанишадъ*, каждую изъ этихъ особенностей религіознаго познанія, въ сравненіи съ рационализмомъ, въ отдѣльности.

Упанишадъ 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», *Упанишадъ*, 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 найдетъ учителя, приходитъ къ сознанию, что онъ будетъ принадлежать этому измѣнчивому міру лишь до той поры, пока не будетъ освобожденъ изъ него (= спасенъ), по 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, вышнее наученіе учителемъ, какъ бы ни было оно важно и необходимо, все же есть лишь начальная ступень богопознанія,—необходимая точка отправленія, но не болѣе. 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 вышне-практическихъ установленіяхъ есть, такъ сказать, лишь окольный «путь отцовъ», но 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, браминны, есть сямволика 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, чтѣ, въ свою очередь, давало ключъ къ сямволическому

⁴ *Chândogya-Upanishad*, 6, 14, 1—2, по перев. Деисена, стр. 168—9.

⁵ *Kâthaka-Upanishad*, 2, 8, по перев. Деисена, 272.

⁶ Съ понятіями *devayâna* (путь боговъ — мѣсто пребыванія блаженныхъ боговъ и блаженства) и *pitrîyâna* (путь отцовъ — мѣсто очищенія и наказанія), которыя имѣють въ браминизмѣ очень важное значеніе, намъ еще придется встрѣтиться. Ср. у Deussen'a: *Allg. Gesch. der Phil.*, 1, 2. Ss. 58. 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, Атмапъ и т. д.). Такимъ образомъ, сложилось воззрѣніе, что жертва и вообще соблюденіе опредѣляемыхъ браминами правилъ поведения и жизни,—все это есть, по меньшей мѣрѣ, одно изъ необходимыхъ условій познанія Брами: безъ соблюденія обязанностей, налагаемыхъ «асрамою» (браминскою дисциплиною), которая должна регламентировать всю жизнь индійца, невозможно освященіе «естественнаго» атмана (человѣческаго духа), а слѣдовательно и его сліяніе съ верховнымъ Атманомъ-Брамою⁷.

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, пламеніе 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 браминновъ, 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*'y, какъ средству богопознанія,—особенно же къ мрачной, собственно аскетической сторонѣ его,—довольно сдержанно. Но за то чѣмъ дальше, тѣмъ значеніе этого средства бого-

⁷ *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: «черезъ *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—черезъ уроки учителя, черезъ жизненно-религіозные опыты и черезъ 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 совѣсть 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 совѣсть не есть знаніе въ обычномъ смыслѣ, такъ какъ есть нечто сверхъразумное, не вмѣщающееся въ обычныя познавательныя формы, и даже сверхъиндивидуальное.*

Повидимому, этотъ тезисъ звучитъ слишкомъ философично и слишкомъ напоминаетъ теологизирующее умозрѣніе позднѣйшихъ временъ, чтобы усвоить его Упанишадамъ. И тѣмъ не менѣе, если не по буквѣ, то, во всякомъ случаѣ, по своему общему смыслу онъ несомнѣнно присуецъ 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-Upan.*, III, Die Bhriyuvallī, по перев. *Deussen*'а Ss. 236—7.

† Такъ въ *позднѣйшихъ* Упанишадахъ, склонявшихся къ тезису. Ср. у *Deussen*'а *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 72.

ственно-разсудочныхъ познавательныхъ пріемовъ? 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 звукамъ ¹⁰: 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 его ¹¹. Такъ и относительно Брамь-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. Непстина, обманъ и призракъ Майи скрываетъ отъ взоровъ человѣка Брамь-Атмана. Съ другой стороны, даже и въ томъ случаѣ, когда Брама-Атманъ, своими «откровеніями», своею «благодатью», заявили 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 Брамь-Атманомъ,—для того, какъ и для самаго Брамь-Атмана, раздвоеніе на познающее и познаваемое уже невозможно, ибо, кромѣ Единого, 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 самоаблюденія 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 Упанишадъ ¹², послужило тѣмъ *πρωτον ψευδός*, изъ котораго выросла

¹⁰ Brihadāranyaka-Ur. 2. 4. 1—9 по перев. Deussen'a S. 417.

¹¹ Chandogya-Ur. 8. 3. 2. по перев. Deussen'a, S. 191.

¹² На основаніи анализа относящихся сюда текстовъ. *Действ* (Allg. Geschichte der Ph. I, 2, 73) въ такой формѣ выражаетъ эту же тезисъ Упанишадъ, въ его духѣ основныхъ моментахъ: 1) „Верховный Атманъ неизощ-

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-

вать, такъ какъ онъ есть Все-Единство, между тѣмъ какъ всякое познание необходимо предполагаетъ двойственность субъекта и объекта; 2) но и индивидуальный атманъ такъ-же *испознаваемъ*, такъ какъ при всякомъ познании, онъ есть субъектъ познания (познаватель = Erkenntner) и, следовательно, никогда не можетъ быть объектомъ. „Въ сущности“, — продолжаетъ Дейсенъ, — „объ эти мысли выражаютъ одно и то же, ибо индивидуальный атманъ въ действительности есть верховный атманъ и, по мѣрѣ подъема и совершенствованія вашего познания, исчезаетъ плюриалъ объекта и остается одинъ только *белобъектный субъектъ познания*, который, и въ бодрственномъ состоянiи и во снѣ, ставитъ во-онъ объекты изъ самого себя, ибо онъ творецъ“. — Эти глубокомысленныя разсужденія нѣмецкаго философа о „белобъектномъ субъектѣ“ и т. д. звучатъ слишкомъ схоластично. И тѣмъ не менѣе ихъ „схоластика“ ничто въ сравненiи съ уточненнѣйшею словесною логомахiею самихъ Унавишадъ, направленною на разъясненiе все того-же, очевидно, очень важнаго для составителей Унавишадъ, тезиса. Для примѣра, мы приведемъ здѣсь нѣсколько извлеченiй, въ нѣмецкомъ переводѣ, такъ какъ нелогично было бы инныя тирады переводить съ нѣмецкаго языка, какъ будто нарочно для уточненной философи созданнаго, на русскiй. Въ этомъ отношенiи особенно выделяется *Brihadāraṅgaka-Ṭp.* 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 Дейсена, стр. 446). Но если не познаваемъ *верховный Атманъ*, то, очевидно, столь-же непознаваемъ 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 всякимъ познаваемымъ и сознаваемымъ: Weil er eins geworden 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 geworden 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, darum fühlt er nicht; weil er eins geworden ist, darum erkennt er nicht (4, 4, 2, по переводу Дейсена стр. 474—5). И еще: Wo einem alles zu eigenem Selbst 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 Erkenntner erkennen? (2. 4, 14, по переводу Дейсена стр. 419). Наконецъ, — *ниболѣе характерное изъясненiе*, какъ бы резюмирующее ись разъясненiя ультра-схоластичной Унавишадъ по занимающему насъ вопросу и равно относящееся къ атманамъ верховному и индивидуальному: Es ist deine Seele,

вать, тогда онъ становится безграничнымъ и сливается съ Брамию-Атманомъ¹².

Итакъ, состояніе безсознательности, оцѣпенѣнія, утраты всякаго, опредѣленно переживаемаго, содержанія душевной жизни,— вотъ признакъ восхожденія въ познаніе Брами-Атмана, вотъ верховный *миссологическій идеалъ* браминиста!

II.

Ученіе Упанишадъ о Брамѣ - Атманѣ — символическое и умо-зрительное.

«*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 миссологическихъ 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 Verstehende des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennende des Erkennens. Seele, die allem innerlich ist (3, 4, 2 по переводу *Дейссена* стр. 436). Es ist deine.

¹² Въ Упанишадѣхъ очень ясно выражены извѣстный *ложный тезисъ*, по которому будто-бы всякая *опредѣленность* eo ipso есть *ограниченность*, а следовательно и наоборотъ — будто-бы безконечное, по самому понятію своему, *абсолютно неопредѣленно* (= безусловно превышаетъ всякое познаніе = трансцендентно въ отношеніи къ нему). Въ *Chândodya-Upanishad*, 7, 22, 1 (по переводу *Дейссена*, 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...

дались возможны. И вотъ 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, Брамы-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 Аджатакатруъ 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 Упанішада,—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, *гдѣ 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, принявъ, чрезъ познаніе, познаніе своихъ органовъ въ себя и сокрылся въ томъ потаенномъ мѣстѣ (= пространствѣ, *ácāsa*), 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, разумокъ (*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 хочетъ,—такъ и спящій беретъ съ собою подчиненныхъ ему духовъ жизни и въ своемъ тѣлѣ перемѣщается съ ними, куда захочетъ. Но если онъ погруженъ въ глубокій 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. Нанивность догадокъ браминовъ въ нихъ поражаетъ не менѣе, чѣмъ туманъ неопредѣленныхъ и, въ большинствѣ случаевъ, лишь мнимо глубокомысленныхъ отвѣтовъ аристократовъ духа—кшатріевъ. Цѣль подобнаго, какъ видимъ, съ философской точки зрѣнія довольно сомнительнаго, сочинительства, впрочемъ, довольно ясна. По справедливой догадкѣ Дейсена¹⁵, подобными незамысловатыми приѣмами, составители Упанишадъ хотѣли усилить вниманіе читателей (или слушателей), подготовить ихъ къ воспріятію того «откровенія», которое влагается ими въ уста кшатріевъ. 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 бездѣльно. Именно, посредствомъ такого анализа, можно выдѣлить три основныхъ направленія, какими шла мысль, хотѣвшая во что бы то ни стало разъяснить для себя и приблизить къ сознанію новую идею,—идею Единаго: *материалистическое, реалистическое* и, наконецъ, *идеалистическое*¹⁶.

¹⁴ *Bṛihadāraṇyaka-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, вѣчность человека, короче, его тѣло: таковъ отвѣтъ материализма.

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 («шлицеподобный» материальный составъ челоуѣка). 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 Брами-Атмана, нераздѣльно съ нимъ слитая, можетъ служить указаніемъ, и то лишь отдаленнымъ, по которому мы можемъ строить догадки о природѣ послѣдняго, до верховнаго Атмана или Брами-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 Брами-Атмана. И дѣйствительно, въ Упанишадахъ мы повсюду находимъ самую изысканную и, въ общемъ, значительно выработанную символику.

Первый, наиболѣе распространенный, символъ Брами-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 Упанипадахъ 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 Упанипадахъ, символъ Брамь-Атмана есть *Манась-Акаса* (Акаса)²⁰.

Манась 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 вмѣстилище, 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 Манасы и вмѣстѣ его наглядно-чувственное явленіе. Оба-же они вмѣстѣ, какъ нерасторжимо-гѣсно связанная двоица, сами суть не что иное, какъ чувственное явленіе Брамь-Атмана, его символъ; это есть предчувствіе и предвоспріятіе того «универсальнаго *sensorium'a*», о которомъ позднѣе говоритъ Ньютонъ²¹. Единство всѣхъ индивидуальных Мана-

¹⁹ Эта „притча“ повторяется въ Упанипадахъ очень часто и въ разнообразныхъ редакціяхъ (цитаты см. у *Deussen'a*, *op. cit.*, S. 95).

²⁰ *Deussen'a*, *op. cit.*, Ss. 101—103.

²¹ *Ibid.*, 102.

совь, символизированное вѣдшимъ Акаша и какъ бы въ немъ вмѣщенное, — вотъ Брами-Атманъ.

Наконецъ, третій распространенный символъ Брами-Атмана есть *Пуруша* (духъ), смотрящій на міръ и на каждого изъ насъ — и въ дискѣ солнца (Адитья-Солнце есть «око міра»), и въ зрачкѣ глаза каждого 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, молніи и т. д.), — все это, какъ частица «пути боговъ», есть прямой путь къ Брамѣ-Атману²³.

Кромѣ этихъ главныхъ символовъ Брами-Атмана, въ Упанипадахъ встрѣчается множество другихъ, очевидно, менѣе продуманныхъ и, потому, менѣе стойкихъ. Прежде всего, конечно, самый міръ, въ цѣломъ и въ частяхъ своихъ, есть символъ Брами-Атмана. Но такъ какъ, по индійскому воззрѣнію, въ свою очередь символомъ міра служитъ жертва, то и она, — опять-таки и въ цѣломъ 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 ушахъ и т. д. и т. д. — все это символы Брами!...²⁵.

²² *Taittiriya*—*Ур.*, 2. 8 (по переводу *Deussen*'а, 233).

²³ *Deussen*'а: *Allg. Gesch. d. Phill.*, 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*, слагающійся изъ такихъ буквъ (*a*, *u*, *m*), при произнесеніи которыхъ *дыханіе устремляется вверхъ Atharvaveda*'-*Upanishad*, 4, по перев. *Deussen*'а 720). Въ слогѣ *О М* сосредоточенъ смыслъ всѣхъ Ведъ, выражена самая, такъ сказать квинтэссенція бытія. Какъ утвердительное междометіе (=ди, да!), овъ всего энергичнѣе утверждаетъ бытіе верховнаго Брами-Атмана. Подробное указаніе цитатъ см. въ *Index*'ѣ къ переводу Упанипадъ *Deussen*'а, стр. 903.

Но намъ нѣтъ, конечно, надобности заходить въ эту шаткую область, которая представляетъ, пожалуй, много характернаго, но за то очень 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 Брамъ-Атману и объединенные въ известномъ техническомъ терминѣ, одномъ изъ самыхъ важныхъ въ Упанишадахъ, терминѣ-формулѣ: *Saccidānanda* (*sat* Сущее, *cit* — Духъ и *ānanda*—Радость²⁵). Было бы, однако, ошибочно думать, будто эти атрибуты, въ примѣненіи къ Брамъ-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 Брамъ-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 индѣйца 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 утонченнѣйшимъ разъясненіямъ, показываетъ будто бы и самый терминъ, выражающій понятіе реальности Брамъ-Атмана²⁶. Или, какъ

²⁵ Этотъ терминъ-формула, впрочемъ, довольно позднего 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 *Bṛihadāraṇyaka-Upan.*, б. 5. 1 (по переводу *Deussen* 'а, стр. 491). — „состоитъ изъ трехъ слоговъ: одинъ слогъ *sa* другой *ti*, третій *nam*. Первый и послѣдній слоги суть *истина* (*satyam*), въ среднѣй же—*нечетна* (такъ какъ слогъ *ti*, по Шанварѣ, встрѣ-

объясняетъ одна изъ позднѣйшихъ Упанишадъ, возвращаясь снова на точку зрѣнiя 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 зрѣнiя 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 выдашемъ, 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, но 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 усваивается 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 *mrityu* = смерть, — прим. Дейсера). Эта неистина съ обѣихъ сторонъ объята (eingefasst) истинною. Черезъ это и она ставовится истиннымъ бытiемъ».

²⁷ *Śvetāśvatara - Upanishad*, 4, 18 (по перев. Deussen'a, 303): Nicht seiend noch nichtseiend, selig (*cira*) nur ist er, er ist *Om*-laut.

²⁸ *Mundaka-Uṣ.*, 2. 2. 1 (по перев. Deussen'a, стр. 553):... höher, als was ist und nicht ist... Cp. 2. 1. 2:... höher, als das höchste Unvergängliche.

²⁹ Deussen: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 2-ter Bd., 1-te Abl., Ss. 125—6.

³⁰ *Bṛihadāranyaka-Uṣ.*, 4. 5, 13 (по перев. Deussen'a, 484).

какъ такой, очевидно, не есть сознание или духъ въ нашемъ, эмпирическомъ смыслѣ. Вотъ почему, Упанишады истощаются въ подборѣ оборотовъ и хитро придуманныхъ словосочетаній, чтобы и въ этомъ отношеніи поставить Брам-Атмана выше всего существующаго, даже выше всякаго пониманія и всякой мысли, какъ трансцендентальность безусловно непознаваемую.

Наконецъ, послѣдній предикатъ Брам-Атмана, которому въ Упанишадахъ придается особенное значеніе, есть *радость*. Брам-Атманъ есть, по Упанишадамъ, не только существо, *обладающее* радостью, способное блаженствовать (какъ боги Ведійскаго пантеона), но именно сама *радость* (не *ānandin* 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 человѣкъ какъ бы объять Брам-Атманомъ³², при чемъ наивысшая человѣческая радость есть лишь биллиардная (по другой версіи, стотриллионная) часть радости въ мірѣ Брам-Атмана³³. Только онъ возвышенъ надъ страданіемъ, всецѣло и совершенно. Поэтому, *Высокій—имя его*³⁴.

Каза-лось бы, такимъ образомъ, что здѣсь, въ разъясненіи этого предиката, мы вступаемъ въ Упанишадахъ въ струю теистическаго философствованія. На самомъ же дѣлѣ, и здѣсь выдержана все та же, господствующая въ Упанишадахъ, *агностическая* точка зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Упанишадамъ, та

³¹ *Bṛhadāraṇyaka—Упан.*, 3. 4. 2, по переводу Deussen'a, 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'a, 470): Das ist die Wesenform 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 Wesenform desselben, in der er gestillten Verlangens, Selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden.

³³ *Taittirīya-Упан.*, 2. 8 (по перев. Deussen'a 232—233). Ср. у Deussen'a: Allg. gesch. d. Phil., 1-ter Bd. 2-te abt., S. 130... die höchste menschliche Wonne nur ein Billionstel (Taitt. 2, 8 — ein Hunderttrillionstel) von einer Wonne in der Brahmanwelt...

³⁴ *Chandogya-Упан.*, 1. 6. 7, по перев. Deussen'a, стр. 76: sein Name ist hoch (nd), 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. Выспая радость для браманиста—достигнуть слиянія съ Брахмою-Атманомъ. Но слиться съ нимъ значитъ 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 Брахму или слиянія съ нимъ,—вѣчно покойнаго, безгрешнаго и, потому, свободнаго отъ всякихъ кошмаровъ страданія, *непробуднаго сна* въ лонѣ Брахмы.

Итакъ, ни одинъ изъ разсмотрѣнныхъ нами атрибутовъ Брахмы-Атмана не имѣетъ положительнаго значенія, такъ что о совершенной и полной непознаваемости Брахмы-Атмана, по справедливому замѣчанію Дейсена ³⁶, дѣйствительно является «конечнымъ результатомъ и главнымъ догматомъ» всѣхъ Упанишадъ, раннѣйшихъ какъ и позднѣйшихъ. Правда, *въ известномъ смыслѣ* Брахма-Атманъ есть реальность и не только реальность вообще, но реальность въ смыслѣ единственномъ и безусловномъ,—реальность, къ которой сводится въ Упанишадахъ 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 «точка» 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 микроскопичныи, 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, подлѣе, въ періодъ развитія философіи *Йоги* (объ этомъ ниже) предчувствіемъ абсолютной, неизреченной радости Брахмы-Атмана будетъ признаваться уже не сонъ (глубокій или съ грезами) и тѣмъ болѣе не бодрственнаго состояніе, но состояніе обобщенное, «четвертое» (*Turiya*), — нѣчто въ родѣ состоянія *искусственнаго самооглушенія* или *самонитотация*.

³⁶ *Ibid.*, S. 134.

³⁷ *Chandogya-Upan.*, 6. 9. 4 (по перев. Deussen'a, 166 и дальшо): 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 вѣдъ закона причинности, по которому его дѣйствія отнюдь не могутъ быть познаваемы и опредѣляемы. Ему можно усвоить всѣ и всякія опредѣленія, потому что, въ сущности, ему нельзя усвоить ничего и никакихъ опредѣленій. О немъ можно лишь безконечно повторить: «не то и не такъ», по извѣстной, ставшей въ Упанишадахъ какъ бы стереотипною, формулѣ: *neti neti*⁴⁰... Словомъ, Брама-Атманъ есть возвышенная надъ всѣмъ 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 превращенности міра (Майя).

Признаки основной, агностико-пантеистической точки зрѣнія Упанишадъ, какъ видимъ, совершенно ясны и не подлежатъ спору. Но бесспорный со стороны принципиальной, агностическій пантеизмъ Упанишадъ очень двусмысленъ, особенно въ вопросѣ объ отношеніи Браны-Атмана къ міру, по своему выраженію, по своей неустойчивой формулѣ. И если мы захотимъ опираться только на формулу, на букву, то можемъ придать изложенію теологій браманнизма такую окраску, при которой она будетъ очень мало отличаться отъ тенетической⁴². Но конечно такое изложе-

³⁸ *Chandogya-Ur.* 3. 14. 3 (по перев. *Deussen*'а 110). Подъ этими образами, очевидно, въ Упанишадахъ выражена мысль о трансценденности Браны-Атмана въ отношеніи къ пространству и всему пространственному. Ср. *Deussen*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1, 2, 138—139.

³⁹ То-есть трансцендентенъ 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, — раздѣлнить, что такое *Брима*, онъ отвѣтилъ молчаніемъ. Когда-же его просили во второй и затѣмъ третій разъ, онъ сказалъ: „Я тебѣ объявляю, но ты не понимаешь, — этотъ Атманъ тишина“ (*ist Stille*). У *Deussen*'а, 143.

⁴² Этимъ недостаткомъ на сей разъ очень грѣшитъ изложеніе *Deussen* (ор. *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 букввою 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 Браммы-Атмана къ міру ставитъ 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 поздно⁴². 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 Браммы-Атмана. Въ самомъ дѣлѣ, если *все есть Атманъ* (или Брами-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 Браммы - Атмана, обманъ какого-то таинственнаго волшебника. обольщеніе подобное тому неотступному очарованію, которое искушаетъ одинокаго отшельника въ образѣ обольстительной баядерки... *Этого*, то - есть того, что мы называемъ міромъ, въ сущности совсѣмъ нѣтъ. Такъ называемый внѣшній міръ, со всеми 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 предметъ⁴³. Все это не Атманъ, не *суть* вещи.

⁴² Deussen, op. cit., 207.

⁴³ *Ibid.*, 212.

не *самость* ея, но нѣчто поверхностное, периферическое, какое-то призрачное, иллюзорное ея окруженіе, и весь міръ есть лишь смѣна, калейдоскопъ такихъ призрачныхъ явленій. Доколѣ въ индійскомъ сознаніи 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 «сущи», 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 міръ, при чемъ реальнымъ оказывался лишь этотъ верховный Атманъ, множественность же вещей, — люди, боги, силы природы, всѣ вообще міры, — естественно оказывались лишенными собственной «сущи» (=Атмана), «простымъ именовъ» и, вслѣдствіе этого, по неизбежной логической необходимости, міръ самъ собою ниспадалъ на ступень Майи, всецѣлой и безусловной. Такимъ образомъ выходило, что *міра совсѣмъ нѣтъ въ смыслъ реальности, а есть только ея невольный и необходимый призракъ*, роковая и обольстительная Майя. Таковъ и есть тезисъ *пантеистическаго акосмизма*, насквозь проникающаго Браманизма⁴⁵.

Въ понятіи Майи, 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, зависитъ 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 *Адуръ-фонъ-Гартманъ* (впервые, насколько знаемъ, прижившій къ Браманизму 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 свидѣтельствуеетъ 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 лежащимъ въ его основѣ невѣдѣніемъ. Когда человекъ неслѣдующій смотритъ на обманчивую игру фокусника, то онъ принимаетъ за дѣйствительность производимый имъ, его фокусами, обманъ... Человекъ 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 чрезъ это онъ достигаетъ, по меньшей мѣрѣ, того, что духомъ своимъ остается спокоенъ, предъ иллюзорными процессами и измѣнчивыми явленіями этого призрачнаго міра⁴⁶.

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 Брамъ-Атмана, въ смыслѣ отрѣшенія его самого отъ своей истинной сверхсознательной жизни и погруженія въ мечтательно-сноподобную жизнь Майи?

⁴⁶ Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 285.

Здѣсь, въ «эволюціи» браминистическаго 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 лежащія въ ихъ основѣ вѣрованія народа смѣняются подъ вліяніемъ смѣны его практическихъ идеаловъ, подъ вліяніемъ 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 существованью этого блага (блага жизни), «приноситъ себя въ жертву всему живущему», рождаетъ его въ себѣ и изъ себя, то религіозное сознаніе индійцевъ чтитъ 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 благодѣтельный. Напротивъ, когда съ теченіемъ времени, по мѣрѣ углубленія индійцевъ въ негостепримную долину Ганга, по мѣрѣ осложненія и ухудшенія внѣшнихъ культурно-соціальныхъ условій быта, — когда, подъ вліяніемъ 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 Брамою-Атманомъ Майи естественно стала разсматриваться 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 браминиста. 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*, подъ вліяніемъ обольщеній 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 Майей.

Такимъ образомъ, Майя, въ объективномъ смыслѣ, есть не что иное, какъ олицетворенная прихотливою фантазіею пидійца догадка его наивной мысли относительно причины *недолжной*, съ его точки зрѣнія, постановки Брамию-Атманомъ этого міра, полнаго зла и страданій. Индійское религиозное сознаніе, какъ умѣло, *извинило*, оправдало свое божество за невольное, подъ вліяніемъ 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, воплнѣ 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 Упанишадъ, 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 *Tajjalān* (tad—ja—la—an): въ этомъ терминѣ-имени, по Шанкарѣ, вмѣщены 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 (*śrishti*), означаетъ собственно: освобожденіе, испусканіе, изліяніе и т. д. ⁴⁹. Въ *Брѣманакъ*, какъ мы уже видѣли выше, понятіе творенія сводится къ понятію расширенія (Праджapati, Брами), 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, ткети, какъ паукъ паутину, являясь во всемъ всѣмъ. Порядокъ «расширенія» или раскрытія Брами-Атмана въ міръ, въ различныхъ Упанишадахъ, изображается различно: то, какъ и въ *Брѣманакъ*, все выводится изъ воды, то, — чаще встрѣчаемая редакція, — изъ ээира (порядокъ возникновенія стихій: ээиръ, вѣтеръ, огонь, вода, земли 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-мнѣологической 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 «умножался», даетъ бытіе различнымъ порядкамъ органическихъ существъ, рождающихся: живыми, изъ яйца и отъ рост-

⁴⁹ *Ibid.*, 176.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 176.

⁵¹ Такъ, наприм., въ стихіи огня (въ огнѣ солнечномъ, лунномъ въ молніи и т. д.) *красный цвѣтъ* обусловленъ своею природою огня (*Glut*), *бѣлый цвѣтъ* — присутствіемъ воды, *черный цвѣтъ* — стареющимъ 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 $\frac{1}{2}$ воды + $\frac{1}{8}$ земли + $\frac{1}{8}$ огня + $\frac{1}{8}$ воздуха + $\frac{1}{8}$ ээира. См. у *Deussen'a*, *op. cit.*, 173—4.

ковъ ⁵². 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 отливается въ ту, наиболѣе совершенную форму, въ какой она существуетъ теперь ⁵³. Словомъ, повсюду и на

⁵² *Ibid.*, 177. Впрочемъ, иногда различаются четыре вида органическихъ существъ,—рождающіяся: живыми, изъ яйца, изъ пота и испареній (наѣбкомья и проч.) и отъ ростковъ (keimgeborene—раственія), *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 чело-вѣка. Атманъ осмотрѣлся кругомъ: и вотъ не увидать онь ничего, кромѣ себя самого. Тогда воскликнулъ онь: „это—я“. Изъ этого и возникло слово: „Посему, и до настоящаго времени, когда кого зовутъ, призываемый отвѣ-чаетъ: „вовъ я““ (—это я) и тогда только называютъ его другимъ именемъ, какое онь носитъ. Такъ какъ онь (Атманъ), прежде (pṛgva) всего этого, смегъ (uṣh) всѣ грѣхи (припомнимъ, для пониманія этой подробности, tapas!), то онь и называется Pur-uṣha (человѣкъ духъ).—Тогда утранился онь. Посему боит-ся, когда кто остается одинъ. Тогда подумалъ онь: „чего-же, однако, мнѣ бо-иться, когда виѣ меня нѣтъ ничего“? И чрезъ это пропасть его страхъ. Ибо, чего же, въ самомъ дѣлѣ, ему было бояться? Вѣдь только другого боится.—Однако онь не имѣлъ и радости. Посему не имѣетъ радости и тотъ, кто остается одинъ. Тогда пожелалъ онь второго. Именно, онь былъ такъ великъ, какъ жен-щина и мужчина вмѣстѣ, когда они держатся обнявшись. Это-то, свою самость, разсѣкъ онь на двѣ части: такимъ образомъ возникли супругъ (patī) и суп-руга (patnī). Посему наше тѣло есть какъ бы только одна половинка. И было пустое пространство (вокругъ, сначала однополого, Атмана) заложено женщиной. Съ нею сочетался онь: отсюда и возникли люди.—Она, однако, размышляла (възвѣшивала въ умѣ своемъ): „какъ же онь со мною входитъ въ общеніе, когда онь породилъ меня изъ себя самого? Хорошо же! Спря-чусь отъ него“! Тогда превратилась она въ корову. Но онь обернулся бы-комъ и сочетался съ нею: такъ возникъ весь скотъ. Тогда сдѣлалась она кобылицею, а онь—жеребцомъ. Обернулась она, потомъ, ослицею, а онь—осломъ и сочетался съ нею: такъ возникли однокопытные. Она сдѣлалась козюю, а онь козломъ. Она—овцею, а онь—бараномъ и сочетался съ нею: такъ возникли козы и овцы. Такимъ образомъ, и совершилось, что все, что паривается, до муравьевъ включительно, все это создалъ онь, Атманъ.—Тогда позналъ онь: „воистину, 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 мифоло-гическое сказаніе о происхожденіи міра органическаго, но и какъ иллюстра-ція того, какой грубый и вульгарный смыслъ соединяютъ Упанишады 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 философін Упанишадъ, то поймемъ, что вся эта словесная оболочка создана именно лишь «безсознательною 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.

воиъ: 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 приемовъ, при чемъ, конечно, берутся всякій разъ, соответственно постановкѣ задачи, свои specialныя точки отправления. Прежде всего, міръ отождествляется съ Брамю-Атманомъ, какъ изведенный изъ его существа: „Вотъ“,—читаемъ мы въ *Mundaka-Upanishad*, 2. 1 (по переводу Дейсена, стр. 550—552),—„вотъ истина: Какъ изъ хорошо разгорѣвшагося пламени, тысячекратно вылетаютъ искры, той же съ нимъ-сущности, такъ исходятъ изъ Непреходящаго разнообразнаго существа и снова входятъ въ него... Изъ него возникаетъ дыханіе, разсудокъ и всѣ чувства; изъ него возникаетъ эфиръ, вѣтеръ и огонь, вода и земля, все на себѣ посядая. Его голова есть огонь, его очи—луна и солнце. Страны свѣта (иногда: полюсы міра)—его уши. Его голосъ—откровеніе Ведъ. 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 опъ присутствуетъ въ существахъ, какъ ихъ внутренняя самость. Да, Пуруша (=Атманъ) есть эта вселенная“. Здѣсь, какъ видимъ, разъясняется *генетическое тождество* Брами-Атмана съ міромъ („все изъ Атмана и, слѣдовательно, все есть Атманъ“) и потому, за точку отправления берется міръ и Брама-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 лезвіи или огонь въ деревѣ“), раздробленное на части, изъ которыхъ только съ трудомъ можетъ быть восстановлено цѣло: „его не видать, ибо онъ раздѣленъ на части“ (*Bṛihadāraṇyaka-Upanish.*, 1, 4, 7 по перев. Дейсена, 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 сохранителъ и управителъ 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 связующемъ и непреложно-необходимо детерминирующемъ, началѣ міровыхъ 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 отростки одного и все того же⁵⁶. Отъ проникаетъ землю, а чрезъ нее и все живущее, какъ душа свое тѣло, являясь *внутреннимъ направителемъ* всего совершающагося существующаго, и живущаго⁵⁷. Къ нему стремятся и ему повинуются всѣ существа:

(по перев. *Дейсена* стр. 418), который буквально читается такъ: „Это (Атманъ, верховная Самость) есть—какъ океанъ есть мѣсто соединенія всѣхъ водъ—соединенію всѣхъ осязательныхъ ощущеній, какъ кожа; соединенію (=мѣсто соединенія) всѣхъ вкусовыхъ ощущеній, какъ языкъ; мѣсто соединенія всѣхъ запаховъ, какъ носъ; мѣсто соединенія всѣхъ образовъ, какъ глазъ; всѣхъ тоновъ, какъ ухо; всѣхъ стремленій, какъ манастъ (=разсудокъ, проникнутый, волею—рѣшимость); всѣхъ воспоминаній, какъ сердце; всѣхъ дѣлъ, какъ руки; всѣхъ пожеланій, какъ риденда; всякихъ опорожненій, какъ; всѣхъ хожденій, какъ ноги; всѣхъ званій, какъ рѣчь. Съ нимъ бываетъ, какъ съ комкомъ соли, который будучи брошенъ въ воду, растворяется въ водѣ, такъ что его пелзья уже выпуть снова и сколько бы разъ и откуда бы ты ни черпалъ, вода неждѣ солена... Такъ вонстпу, и это великое, безконечное, безбрежное, изъ чистаго познанія состоящее, Существо поднимается изъ этихъ элементовъ (земли, воды, огня, воздуха и эфира) и снова погружается въ нихъ“.—Итакъ Брама-Атманъ и міръ тождественны, *во-первыхъ*, въ томъ смыслѣ, что *міръ изводитъ изъ существа Брама-Атмана*, во-вторыхъ въ томъ, что *Брама-Атманъ есть существо, живущее въ міръ* (божество сокрытое), и наконецъ въ томъ, что *отъ есть существо собирающее*, раздѣленное на существа міра и изъ нихъ слагающееся, какъ и „жизнь“ его слагается изъ всѣхъ міровыхъ явленій, въ нихъ же, слѣдовательно и разрѣшаясь.

⁵⁵ *Sarva-upanishad-sira*, 19 (по перев. *Дейсена*, 625); Wenn der Atman, als die Ursache.. in allen Leibern, *gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen hindurchgefädelt* erscheint, so heisst er *der innere Lenker (antaryamin)*.

⁵⁶ *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, S. 183—4.

⁵⁷ *Brihadaranyaka-Upan.*, 3, 7, 3 (по перев. *Дейсена*, 440): Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt. dessen Leib

«Жажда-его», «Стремление къ-нему»,—вотъ ими его ⁵⁵. Его ведѣніемъ стоитъ и держится все существующее ⁵⁶, онъ же и опредѣляетъ все своими неизмѣнными законами ⁵⁷. 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, все ихъ сохраняетъ и направляетъ ⁵⁸.

Наконецъ, послѣднее опредѣленіе Браммы-Атмана въ его отношеніи къ міру есть понятіе о немъ, какъ разрушитель и конць 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 браманнистическаго ученія о происхожденіи міра. Брама-Атманъ, не только изводитъ изъ себя вещи міра, «какъ паукъ паутину», но, по опредѣленному выраженію текстовъ, опять-таки «какъ паукъ паутину», и снова вбираетъ ихъ въ себя ⁵⁹: все, что онъ сотворилъ, онъ опредѣлил и поглотитъ и, такъ какъ онъ все поглощаетъ (ад), то онъ есть *Aditi*, «безкопечность» ⁶⁰. Но по-

die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche.

⁵⁵ *Keṇa-Upaniṣad*, 3, 31 (по перев. *Devicena*, 208): Selbiges (=Brahman) heisst mit Namen: *Nach-ihm-das-Schnen*; als *Nach-ihm-das-Schnen* soll man es verehren...

⁵⁶ *Bṛihadāraṇyaka-Uṇ.*, 3, 8, 9 (по перев. *Devicena*, 445): Auf dieses Unvergänglichlichen Geheiss, o Gārgi stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichlichen Geheiss, o Gārgi, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichlichen Geheiss, o Gārgi, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichlichen Geheiss, o Gārgi, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet...

⁵⁷ Поэтому философія браманнизма по существу *детерминистична*. Ср. *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phil., 1. 2. S. 188—190.

⁵⁸ *Ṣetagevātara-Uṇ.*, 5, 10 и 12 (по перев. *Devicena*, 305—6). Er ist nicht weiblich, nicht männlich, und doch ist er auch sächlich nicht; je nach dem Leib, den er wählte, 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.

⁵⁹ *Māṇḍaka-Uṇ.*, 1, 1, 7 (по перев. *Devicena*, стр. 547): Wie eine Spinne auslässt und einzieht (den Faden), wie auf der Erde spriessen die Gewächse, wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare, so aus dem Unvergänglichlichen alles, was hier ist.

⁶⁰ *Bṛihadāraṇyaka-Uṇ.*, 1, 2, 5 (по перев. *Devicena*, 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 все⁶⁵.

Такое ученіе было, говоримъ, естественнымъ дополненіемъ къ своеобразному ученію Упанишадъ о «твореніи» міра (въ смыслѣ «изведенія изъ себя», «припесенія себя въ вещахъ 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 бесконечно*, переиживая 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, бесконечное перерожденіе)? Выходятъ ли Упанишадъ изъ этого затрудненія?

Выходятъ,—дополняя эти двѣ гипотезы для того, чтобы свѣять несогласованность между ними, третьею, *ученіемъ о повторномъ или періодическомъ «твореніи» и уничтоженіи міроваго*: время отъ времени Брами-Атманъ въбираетъ въ себя міръ и всѣ существа съ нимъ, чтобы затѣмъ, по истеченіи извѣстнаго времени (*калпа*), снова извести ихъ изъ себя, сообразно тѣмъ «дѣламъ» существъ, которыя они совершили въ предшествующій періодъ существованія. Такимъ образомъ, существа и самыя міры вмѣстѣ и вѣчны и невѣчны⁶⁶.

Сдѣлавъ эти предварительныя поясненія, бросимъ теперь, съ точки зрѣнія Браманизма, общій взглядъ на вопросъ объ отношеніи Брами-Атмана къ міру.

Міръ есть призракъ, яркій и обольстительный, какъ посяцающаяся въ вихрѣ таща баядерка, но вмѣстѣ и полный неистощимыхъ страданій и золь.

⁶⁴ *Chandogya-Upan.* 3. 14. 1 (по перев. Дѣева, 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. Дѣева, 641): In Brahman vergeht alles, wie Schaumblasen im Ozean...

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 браманштовъ 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 расчлениется (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 тяжелую дремоту, обнятый 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 усваивается отличное отъ него, болѣе или менѣе самостоятельное, существованіе. «Именно *твоя* душа всему внутренно присуща», именно *твоя* душа есть внутренній принципъ вещей («правитель») и т. д.,—говорятъ одни тексты ¹,—«ты подлинная самость (самая суть=атман) каждого другого существа, ты то же, что и я» ². Въ другихъ, напротивъ, индивидуальная душа (jīva ātman) 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 *Bṛihadāraṇyaka-Up.* 3, 4, 1: Es ist *deine* Seele, welche *allen* 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 *Kaushitaki-Up.* 1, 6 (перев. Деусена, 27): eines *jedlichen* Wesens Selbst bist du und, was du bist, das bin *ich*.

³ *Kāthaka-Up.* 6, 5 (перев. Деусена, 285).

⁴ *Ibid.* 3, 4 (перев. Деусена, 276):... aus Atman, Sinnen und Manas das Gefugte (Geniesser (bhoktar) heisst...

зять, что «второй атманъ», индивидуальный и условный, есть самъ верховный Атманъ (повторяемъ,—въ связанномъ, *самообу-словленномъ* 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 различію 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 міровая душа или, точнѣе,—такъ какъ понятіе міровой души есть понятіе *собирательное*,—какъ множественность душъ: таково ученіе Упанишадъ ⁵. На возникшій при этомъ дальнѣйшій вопросъ,—зачѣмъ нужно было верховному Атману себя ограничивать, связывать, принимать на себя форму индивидуальнаго существованія,—на этотъ вопросъ—Упанишадъ отвѣчаютъ двояко: 1) это дѣло пракрити (матеріи), которая уловляетъ Атмана, какъ съѣтъ 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 цѣлію, 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 міровой душѣ*, по ученію Браманизма, см. у Деисена: Allgemeine Geschichte der Phil., 1. 2. S. 179—182.

⁶ *Maitrágana-Up.* 3, 2 (перев. Деисена, 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. Деисена, 370): Zu schmecken Wahrheit und Täuschung ward zweifeltilch 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 разнорѣчивы. 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 наложенъ съ достаточною ясностію ⁸.

Переходъ верховнаго Атмана въ атманъ низшій, «индивидуация» души, говоря языкомъ новѣйшей психологіи, обусловлена, по ученію браманизма (то-есть Упанишады, истолкованныхъ 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 свѣтитъ, но если онъ вошелъ въ дерево или покрытъ золою, то какъ бы теряетъ эту способность (имѣетъ 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) всезнанія 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, выдѣлнить 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. Дюссельманн*: 1) Отрывки изъ Упанишады (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 24—34); 2) Шри-Шанкара-Ачарья, мудрецъ индусовъ (тамъ же, кн. 36, стр. 27—29 второго отдѣла).

⁹ *Die Sūtra's des Vedānta oder die Śārirako-Mīmāṃsā des Bādarāyana* nebst dem vollständigen Commentare des Śankara von Paul Deussen; 509 (=787), ср. *с. 101*; 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 *вѣчный* спутникъ души, не исчезающій со смертію, то-есть встѣдъ 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 носить 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 утверждёнъ главенствующій, «управляющій» органъ—голова, съ своими семью отверстіями, сѣдалцами («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* (*grāna* 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 *Grāna's* обнимается вся вообще жизнь, совершающаяся въ организмъ и распадающаяся на два главныхъ потока, изъ которыхъ одинъ вмѣщаетъ явленія жизни безсознательной (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, обозначаемыхъ въ брамантической литературѣ техническими терминами, допускающими лишь приближительный переводъ: 1) *Prāna*, выдыханіе, направляющее струю воздуха вверхъ и дыханіе *вообще*; 2) *Aprāna*, вдыханіе и вмѣ-

сть,—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, заправляющее какъ обменомъ организма со внѣшней средою (черезъ дыханіе), такъ и внутренними процессами (наприм., регулирующее направленіе и обменъ газовъ, развивающихся при пищевареніи, и т. д., поэтому «принципъ пищеваренія и усвоенія пищи»); наконецъ, 5) *Udāna*, вздохъ (при умраніи и глубокомъ снѣ, т.-е. при восхожденіи, въ обоихъ случаяхъ, индивидуальнаго атмана къ верховному).

Prāṇa'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 браманстической 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 — *Prajñā* или *Prajñānam* (сознаніе).

Схематически только что намѣченную нами, въ общихъ чер-

такъ, психологическую аналитику можно представить слѣдующимъ образомъ:

Uradhi's:	
тѣлесныя:	душевныя:
тѣло <i>грубое</i> :	<u>Manas (= prajñā):</u>
элементы: процессы:	buddhi-indriyāni's: karma-indriyāni's:
1. Огонь. Prāna	Зрѣніе Передвиженіе себя самого.
2. Земля. Aprāna.	Запахъ — обоняніе. Выдѣленія.
3. Воздухъ Vyāna.	Осязаніе Передвиженіе другихъ предметовъ.
4. Вода. Samāna.	Вкусъ. Половая функція (за-рожденіе).
5. Эфиръ. Udāna.	Слухъ. Голосъ.

тонкое тѣло, вѣнный слухникъ души, носящій въ себѣ, въ уточненной формѣ, всѣ элементы грубого тѣла и служащій связующимъ звеномъ между шмъ и душой.

Въ этомъ табellarномъ перечнѣ ограничивающихъ Атманъ опредѣленій (Uradhi's), находящихся между собою въ тѣсномъ соотношеніи и какъ бы параллелизмѣ (что нетрудно прослѣдить, — напр., термины первой строки всѣ стоятъ въ отношеніи 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 общій составъ Uradhi's, какъ ихъ существенное звено: «высшій комплексъ жизни», такъ называется тонкое тѣло одинъ позднѣйшій текстъ¹⁰, разсматривается то какъ эссенція грубого тѣла, то иногда, повидимому, какъ тотъ же manas (= prajñā), только съ другой стороны, — не со внутренней, но со внѣшней, обращенной къ «грубому тѣлу». Но, несмотря на эту сравнительную неясность, вся сложная психологическая архитектуроника Упанишадъ и ихъ знаменитаго позднѣйшаго комментатора (Шанкары), повидимому, можетъ быть представлена такъ: Атманъ заключенъ

¹⁰ Prajñā. 5. 5 (у Deussen: Allgem. Gesch. d. Phil. 1. 2. 254).

въ *manas'ĕ*, этотъ въ *rgān'ĕ* (духъ жизни—виталистическій принципъ), *rgāna*—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.

Подпадал, чрезъ систему *Uradhi's*, пространственнымъ ограниченіямъ, Атманъ, въ то же время, подпадаетъ и ограниченіямъ *oo времени*: въ состояніи индивидуаціи, онъ проходитъ, обыкновенно періодически-посмѣнно, 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 *Praçna-Upanishad* (три первыхъ, по перев. Дэйсена, стр. 569—566), представляющая особенный интересъ для изученія браминистической *психологии*, кромѣ пяти органовъ чувствованія и пяти органовъ дѣйствованія, насчитываетъ еще *девятъ* психическихъ силъ, общихъ тѣмъ и другимъ. Главнымъ образомъ на основаніи этой упанишады, но такъ же опираясь и на позднѣйшую литературу, г-жа *Вьра Джонстонъ* даетъ слѣдующую, можно сказать *исчерпывающую*, антропологическую таблицу съ точки зрѣнія разнотого (позднѣйшаго) Браманизма (*Вопросы Фил. и Псих.*, кн. 36, стр. 27, втор. от., ср. кв. 31, стр. 27—28).

1. Удана.	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. Прііа.	Воображеніе.	Сила, дѣйствующая изнутри наружу.	Огонь.	Зрѣніе.	Передвиженіе самого себя.
4. Самана.	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 браманстической психологій.

Начнемъ съ того, что то, что мы, люди западно-европейской культуры называемъ «пробужденіемъ», сознаниемъ бодрствующимъ» и т. д., — все это для браманиста 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 перестанавливаются, 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 служитъ жизнь съ Брамю-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 браманистъ, 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, — браманистъ уже чувствуетъ себя приблизившимся къ Брамѣ-Атману, какъ бы обожествленнымъ. «Тогда», — такъ описываетъ это состояніе одинъ текстъ, — «тогда вкушаетъ тотъ богъ (=Манас) 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, слыханное и неслыханное, подлежащее и неподлежащее воспріятію (наблюденіе), все это созерцаетъ онъ вмѣстѣ, какъ цѣлое созерцаетъ онъ»¹². Но еще болѣе, по воззрѣнію браманиста, обожествляетъ человѣка, приближая его къ Брамѣ-

¹² *Prasna-Up.* 4, 5 (перев. Дэйвса, стр. 568). ср. *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 4, 3, 20.

Атману, сонъ глубокий, безгрезный,—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 Брамою - Атманомъ, которое въ глубокомъ, безгрезномъ 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 переживаніями, 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 снопоподобныя, 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 мѣръ, 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 индивидуальный атманъ къ абсолютному, то, съ точки зрѣнія браманиста, совершенно послѣдовательно принимать жизнь сознанія, погруженнаго въ дремоту, жизнь сознанія *грезящаю* за болѣе реальную и «истинную». Наконецъ, не менѣе послѣдовательно, съ его стороны, и признаніе *глубокаго*, безгрезнаго сна за состояніе высшее, въ которомъ открывается человекъ просвѣтъ истинной жизни: вѣдь Брама-Атманъ самъ живетъ жизнью, возвышенною надъ условіями сознанія!

¹³ *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 4, 3. 19—33 (по перев. Деисина, стр. 470—473).

Все это, говоримъ, совершенно послѣдовательно и до этого предѣла психологія браманнизма, хотя и расходится съ нашею, существенно реалистическою, психологіею, однако вѣрна сама себѣ. Но дальше, — зачѣмъ, путемъ нѣкотораго *tour de force*, Браманизмъ, въ своей теоріи *tigiy'a* снова апеллируетъ къ *сознанію* и лишь *сознаваемую* безмятежность блаженнаго слиянія съ брамою-Атманомъ рассматриваетъ, 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. Зачѣмъ браманизмъ здѣсь отступилъ отъ своихъ началъ и традицій?

Объясняется это изъ того-же источника, изъ какого мы объясняли 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 безсознательнаго и сноподобнаго. Подъ вліяніемъ 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 чертахъ ¹⁴.

¹⁴ Какъ на примѣръ такого *поэтического одухотворенія*, въ сущности довольно прозаичной и грубой, теоріи „четырехъ состояній“, можно указать на ихъ характеристику, сдѣланную, — главнымъ образомъ по позднѣйшимъ комментаріямъ, — г-жею *Вьрою Джонстонъ* (въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 28—34), въ статьѣ: *Отрывки изъ Упанишадъ*.

„*Ежедневной жизнью*“, — пишетъ г-жа Джонстонъ, — „живетъ невинный, а слѣдовательно и неответственный, неразумный человѣкъ-животное.... Невинный человѣкъ-животное живетъ безъ размышленія, умираетъ безъ сознательнаго страха. Сама по себѣ его жизнь прекрасна, полна и безгрѣшна.

„Рано или поздно для человѣка долженъ наступить *периодъ кризиса*, золотыхъ и странныхъ сновъ... Человѣкъ пытается вспомнить Предвѣчнаго и спутить 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 *moksha*), 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 основнаго догмата Браманизма должно быть именно упраздненіе этой мнимой реальности и возстановленіе *status quo ante*. Если, съ другой стороны, индивидуальный атманъ, лишь по невѣдѣнію,—именно вслѣдствіе обольщенія со стороны коварной Майи, — сознаетъ 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 невѣдѣніи, а тѣмъ, что онъ есть въ истинѣ, не индивидуальнымъ атманомъ, но Атманомъ верховнымъ, Брамой-Атманомъ, и—черезъ то самое, ео *ipso*, онъ будетъ свободенъ, «спасенъ» сть призрачной, иллюзорной, кош-

Религія и поэзія начинаютъ созидаться 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 песь опытъ, доступный ему на этой ступени его развитія..., создавъ себѣ нравственные идеалы, человекъ становится готовъ пойти навстрѣчу новой жизни, *Жизни сна безъ грезы...* Сонъ безъ грезы и есть то блаженство, котораго достигаетъ человекъ, отказавшись отъ счастья, по словамъ историка и идеалиста Карлейля: это есть *себязабвеніе, но не самозабвеніе*.

„Упанишадъ намекаютъ и на *четвертую ступень*, синтезъ трехъ предыдущихъ, заключающій эссенцію всѣхъ трехъ въ себѣ. Но эта четвертая ступень не имѣетъ измѣренія, не имѣетъ даже названія, „это считается четвертой ступенью““, говоритъ Мандукія-Упанишадъ 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 Брама-Атманъ*: вотъ спасительное, освобождающее сознание для человѣка, пробужденнаго къ истинной жизни и стряхнувшаго съ себя кошмаръ Майи, вотъ единственный *путь ко 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 виѣшнее и отъинуду пришедшее. Нѣтъ. Но *оно само*, самое это сознание своего тождества съ Брамою-Атманомъ, уже и *есть спасеніе*, нахожденіе въ себѣ божества, сліянiя съ нимъ и успокоеніе въ немъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ комъ пробудилось это сознание, въ томъ ео ipso умпраютъ 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 виѣ его призракъ); тотъ становится нечувствителенъ къ воспріятію какихъ бы то ни было страданій; тотъ радикально чуждъ всякихъ колебаній и сомнѣній; тотъ, словомъ, вступилъ въ состояніе высшаго блаженства,—«спасенъ», «искупленъ», какъ само пробудившееся отъ сна божество¹⁵.

Тексты 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 (*Lebensgeist*), но *Брама есть онъ* и въ Брамѣ переходитъ (разрѣшается). Объ этомъ именно говоритъ текстъ (стихъ): «когда исчезаетъ всякая страсть, гнѣздящаяся въ сердцѣ человѣка, тогда смертный становится безсмертнымъ, уже здѣсь достигаетъ онъ Брамъ». Какъ кожа змѣи, мертвая и брошенная, лежитъ на муравьиной кучѣ, такъ лежитъ тогда его тѣло. Но безтѣлесная, безсмертная жпзнь, есть подлинный Брама, есть подлинный свѣтъ»¹⁶.

«Въ безначальномъ ослѣпленіи міромъ (*Weltblendwerk*) спитъ душа. Но когда она пробуждается, тогда бодрствуетъ въ ней Тотъ, Кто не имѣетъ второго (Брама-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 *Bṛihadāraṅgaka-Upan.* 4, 4, 6—7 (перев. *Дейссена*, 477).

¹⁷ *Mandūkya-Upan.* 1, 16 (перев. *Дейссена*, 580).

видуальный атманъ) не есть сущій и не несущій,—лишь блаженный онъ»¹³.

«Кто, добѣла очистивъ духъ размышленіемъ, погружается въ Атманъ, — о, какое блаженство тогда чувствуетъ онъ! Слова бессильны выразить его, — нужно самому испытать его въ собственномъ сердцѣ»¹⁴.

«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»¹⁵.

«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 оболещеніе, гдѣ печаль для него, созерцающаго свое единство со всѣмъ?»¹⁶.

Вотъ немногіе изъ тѣхъ текстовъ, въ которыхъ описывается состояніе человѣка, *нашедшаго свою самость* (свой атманъ) *въ самости* (Атманъ) *Брамы*, сознавшаго свое тождество съ нимъ и въ томъ нашедшаго свое спасеніе²².

Достаточно усвоить съ надлежащею отчетливостью этотъ основной тезисъ браманнистической сотериологіи, въ его своеобразной природѣ и сущности, чтобы *въ немъ и чрезъ него* для насъ уяснился регулятивный принципъ и опредѣлилось существенное содержаніе категорій браманнистической *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*. Міръ и мировая жизнь вообще есть для браманниста нѣчто *не должное*, отпаденіе Браманы 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-

¹³ *Śvetāśvatara-Up.* 4, 18 (перев. Дейссена, 303).

¹⁴ *Maitrayani-Up.* 6, 34 (перев. Дейссена, 358).

²⁰ *Mundaka-Up.* 3, 2, 2 (перев. Дейссена, 557) и параллели.

²¹ *Iṣa-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 дѣла 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 положить 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 Брами, 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, самоуглубленный квіетизмъ: 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-квіетистическаго погруженія въ Брамю-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 ²¹.

²¹ Подробности у Деинца: 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» (*anga*): 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 навыковъ: чистоты тѣлесной и душевной, довольства, самоограниченія (аскетизма), науки (изученія Ведъ и размышленія надъ ними), богомыслія (или богопреданности); 3) *asana*, «сидѣніе»—въ приличествующемъ требованіямъ Йоги мѣстѣ и въ соотвѣтствующей позѣ (мѣсто должно быть уединенное, тихое, удаленное отъ соблазновъ; положеніе тѣла должно быть прямое, по возможности безъ перемѣнъ, съ лицомъ обращеннымъ на сѣверъ, гдѣ лежитъ «путь боговъ» и т. д.,—всего около 84 предписаній); 4) *prānāyāma*, «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 тапас 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) *dhyānam*, «размысленіе (медитация)» и именно самоуглубленное размысленіе, опирающееся не на внѣшнее, и даже не на тексты Ведъ (все это для достигшаго Йоги лишь шелуха, скрывающая зерно), но на внутреннее, на внутренней опытъ и переживанія, при непрерывномъ повтореніи таинственнаго и чудодѣйственнаго слога *Ом*; наконецъ, 8) *samadhi*, «поглощеніе», то-есть полное сліяніе съ предметомъ размысленія,—когда субъектъ и объектъ, душа и богъ, совпадаютъ настолько полно, что собственное сознаніе субъекта совершенно угасаетъ: вся жизнь тогда сосредоточивает-

ся въ сердцахъ 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 Брамю-Атмана. И достигается такой результатъ, по ученію Упанишадъ, сравнительно скоро: уже послѣ трехъ мѣсяцевъ проходящей школу Йоги достигается 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 *сокрытаго* (unoffenbaren) божества ²⁵.

Такова высшая ступень на пути восхожденія браманиста къ совершенству, то-есть къ свободѣ (moksha) отъ призрачной множественности міра, чрезъ Брамю-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 совлечь человѣка съ высотъ безстрастнаго созерцанія къ интересамъ живой дѣйствительности,—аскетизмъ (*sannyasa*). Такимъ образомъ, какъ дисциплина йогн постулировалась верховнымъ идеаломъ Браманизма, такъ, въ свою очередь, сама йога постулируетъ строй жизни, ее подготовляющій, какъ свое необходимое условіе. Прежде чѣмъ сдѣлаться «йогинномъ» (ученикомъ йогн), индусу необходимо было пройти путь отшельничества ²⁶,

²⁴ Ср. А. К. Толстото («Книзь Серебряный», стр. 295, изд. 1900 г.): «мысли сво умили въ любовь сердца», онъ сосредоточился въ себѣ самомъ».

²⁵ *Maitriyana*-Ур. 6, 22 (перев. Дейсена, 346).

²⁶ *Отшельничество* обозначается въ Упанишадѣхъ двумя техническими терминами, отмѣчающими двѣ послѣдовательныя ступени въ развитіи одного и того же явленія: *vanaprastha* (удиченіе въ лѣсу и занятіе размышленіемъ и подвигами аскетизма,—советъ. человѣкъ, удичившійся и т. д.) и *sannyasin* (кто «все отъ себя отвергаетъ», *sam—in—as*; его синонимы: *parivraj* или *parivraj—aka*—бездомный, переходчій, бродячій и *bhikshu*—нишій, не имѣющій никакой собственности). Первоначально, пока *йога* еще не опредѣлилась въ качествѣ самостоятельной (вышей) ступени, *vanaprastha* или *sannyasa* разсматривались какъ *третья* и *четвертая* (вышая) ступени по пути восхожденія къ совершенству, но затѣмъ они слились въ одну (третью), хотя *йога* ихъ и продолжаютъ раздѣлять.—О *sannyasa* см. у Дейсена: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, 331—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 «уединиться», сдѣлавшись странникомъ, нищимъ и т. д. Онъ разстается съ семьею и домомъ, какъ съ жизнью: «послѣдняя» жертва, передача во владѣніе семьи всего, чтò 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 «поисомъ стыдливости»), палка (иногда складная изъ трехъ отдѣльныхъ тростей), пара сандалій, чашка для питья—вотъ и все! Ничего своего! Пищью отсель 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 пристраститься 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 отсель 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, расска-

²⁷ Разъясненію обязанностей *саньятти* специально посвящена *Kanthaśrutī-Upaniṣhad* (по перев. Дейсена. 696 и слѣд.), хотя она еще и не рекомендуетъ пока тѣхъ аномалій аскетизма, которыя развились лишь позднѣе (практически). Это типичная *этика недвѣяній!*

зами о которомъ переполнены описанія путешествій и жизни среди послѣдователей Браманизма ²⁸.

Санъязя,—собирательное имя для всѣхъ формъ браманистической 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 санъязя воспитываетъ его къ свободѣ отъ множественности желаній, обращенныхъ къ этому міру. Обѣ вмѣстѣ онѣ, Йога и санъязя, 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 объятъ 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 прохождения санъязи и Йоги. Для человѣка, еще не достигшаго этихъ послѣднихъ ступеней, должна быть, слѣдовательно, своя этика и, если та, этика Йоги и санъязи, можетъ быть названа автономною, то эта, этика людей, еще не поднявшихся на ступень нравственнаго автономизма, должна быть названа этикой гетерономной и авторитативной: тамъ исполненіе и даже знаніе буквы закона (Веды и позднѣе книги Закоповъ 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 дѣломудрїя) и положительно (извѣстныя двѣнадцать «обязанностей»: изученіе Ведъ, обученіе Ведамъ, честность, правдивость, аскеза,

²⁸ См. пресловутую книгу г-жи Ридди-Гий (Блавацкой): „Изъ нещерь и добрей Индостана“ и „Письма“ проф. Кривоша („изъ колыбели цивилизаціи“).

умѣніе владѣть собою или сдержанность, спокойствіе и успокоеніе 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* (домохозяйинъ). 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 домохозяйина (грихастха) сводятся, главнымъ образомъ, къ тремъ: 1) основанію домашняго 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 браманнистическаго ученія о тождествѣ индивидуальнаго атмана съ верховнымъ Атманомъ, то, наоборотъ, этика двухъ низшихъ степеней, этика брамакарина и грихастхи, этика экзотерическая, есть прямое противорѣчіе этому ученію. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь акосмизмъ, 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 эксотерпковъ) именно такія требованія, то, очевидно, онъ допускаетъ компромиссъ, — сохраняетъ, въ цѣляхъ общежитія, опять-таки повинуюсь 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, неизбежный при такихъ условіяхъ, характеръ жизни колеблющейся, лишенной задѣшевности и искренности. Между двумя принципами браманистической этики, недѣланіемъ и дѣланіемъ, пассивно-созерцательнымъ 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, опяняющей и расслабляющей паркозъ пассивности и квіетизма, который рекомендуется собственно лишь людямъ, достигшимъ совершенства, проходящимъ дисциплину саньязы и йоги, мало-помалу проникаетъ и въ область дисциплины брамакармина и грихастхи, налагая пассивный, покорно-фаталистическій и ярко-пессимистическій характеръ на всю вообще жизнь индійца, — тѣмъ болѣе, что зпойная, предрасполагающая къ неподвижности и мечтательности, безъ особеннаго труда со стороны чловѣка доставляющая ему пропитаніе, природа ужѣ 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-

торую давали—дѣйствительно или мнимо это все равно—саньяза и особенно йога, въ дѣляхъ утилитарно-практическихъ (для достиженія богатства, въ дѣляхъ честолюбивыхъ, въ качествахъ «любовныхъ чаръ» и т. д.). И вотъ почему тайны йоги, ея мистика и теургія, имѣвшія сначала высшее назначеніе освобождать человѣка отъ призрочной множественности міра, мало-по-малу выродились въ простое и чрезвычайно низкопробное фокусничество.

Наконецъ, вслѣдствіе совокупнаго дѣйствія обѣихъ, только что указанныхъ факторовъ, и объективно-практическое значеніе этики Браманизма, то-есть значеніе ея, какъ созидательной жизни и преобразующей дурную дѣйствительность силы, неизбежно 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 характеристику 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 вѣтъ того, что можно было бы назвать борьбою съ природой. Правда, индѣецъ уже сознаетъ 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 понятя имъ, лишь какъ противоположность духу, есть для него лишь не-истинное, то, конечно, и себя самого онъ могъ познать и опредѣлить не какъ положительный, творческій принципъ природы, но лишь какъ *отвлеченіе* отъ природы (ея абстракцію), — какъ *отрицаніе естественности* (природнаго), вслѣдствіе чего онъ превращался во что-то неопредѣленное и неуловимое. Въ самомъ дѣлѣ, если міръ есть не что иное, какъ лишняя дѣйствительность, а, слѣдовательно, и дѣйствительной цѣнности, иллюзія, то вѣдь и для духа, именно вслѣдствіе этого, трудно указать какую-либо положительную цѣнность. И вотъ почему индѣецъ не можетъ чувствовать потребности воздѣйствовать на природу въ степени и объемѣ большихъ, чѣмъ сколько то дѣлаютъ необходимыми инстинкты самосохраненія и состраданія: всѣ его наклонности сводятся къ тому, чтобы, углубившись въ

какъ полагаетъ Дейсенъ, принимающій въ данномъ отношеніи этику Браманизма, подъ свою рѣшительную защиту³⁰,—пусть это

свой собственный духъ, успокоится въ тихомъ созерданіи,—думать и мечтать. Поэтому, главныя добродѣтели индійца не мужскаго рода, какъ, наприм., у Римлянъ и Германцевъ, но такъ сказать женскаго; 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 резиньціи, характеръ мягко-чувствительный, сочувственно-согратательный, чѣмъ именно добродѣтели индійцевъ и отличаются отъ соименныхъ добродѣтелей болѣе реалистичныхъ европейцевъ“...

³⁰ Переходя къ изложенію этики Браманизма, Дейсенъ пишетъ слѣдующую, вообще характерную для опредѣленія его основной точки зрѣнія, страницу: „Достоинство философскаго міросозерданія 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 принесетъ 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 вѣрно 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 безнравственныхъ 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 отсѣлѣ онъ ни дѣлалъ, все это относится къ области того великаго обольщенія, которое онъ теперь прозрѣлъ и ничто подобное, поэтому, не имѣетъ теперь для него уже никакого 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 человѣкомъ 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, степени

объясняется и, если угодно, оправдывается известными историческими обстоятельствами и условиями жизни индйцевъ. 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 жизнедѣятельный, 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 браманстическаго акосмизма (пантензма), — съ этой самой поры индйскій народъ мало-помалу начинаетъ превращаться въ унылую, равнодушную къ своей судьбѣ и исторіи, массу, въ простой этнографической матеріалъ, чрезвычайно не стойкій, въ смыслѣ сопротивленія притизаніямъ различныхъ завоевателей. Конечно, здѣсь имѣли вліяніе и природа и «обстоятельства». Но эти вторичныя 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 индйцевъ, какъ догматы вѣры, какъ требованіе священнаго долга, какъ мнимый *путь ко спасенію*...

самоотреченія (*tapas*) и самоотказа (*nyasa*). 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 Дейсевъ,— отъ того несправедливаго сужденія, въ которое мы легко можемъ впасть, когда, сначала съ нѣкоторымъ изумленіемъ и смущеніемъ, замѣчаемъ, насколько у древнихъ индйцевъ, 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* цѣнности 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 поучиться“... *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.

Эсхатологія 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 принципѣ 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 сравненію²¹, сливается съ океаномъ вода, заключенная въ плавающимъ на его поверхности стеклянномъ сосудѣ, послѣ того какъ сосудъ разбился.

Однако, двумя этими частными вопросами еще не исчерпывается эсхатологическая проблема. Въдѣ кромѣ, душъ, достигшихъ полного и окончательнаго «спасенія» (то-есть свободы, *moksha*, отъ призрачной множественности этого міра и сліянія съ Брамю-Атманомъ), остается еще множество другихъ, не достигшихъ совершенства, индивидуальныхъ атмановъ (душъ). Спрашивается: что будетъ съ ними и какаѣ конечная судьба ихъ ожидается?

На этотъ вопросъ Браманизмъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ теорією *душенереселенія*. 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 браманстического ученія о душепереселеніи, почитаемъ, необходимымъ дать,

²¹ *Тисеттон*, см. у проф. Н. 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 Джибалы: «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, и 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 *Chândogya-Upanishad* 5, 3—10 (по перев. *Дейсена*, 140—144, по перев. *Макса Мюллера*, *The sacred books of the East*. vol. I, *Chândogya-Upan.*, pp. 76—84) = *Bṛihadâraṇyaka-Upan.* 6, 2. 1—16 (перев. *Дейсена*, 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 *нетъ*, чѣмъ переводъ *Дейсена* (S. 141, da kam der König in eine schlimme Lage und bedeutete ihm, dass er noch eine Zeit lang warten möge).

заль ему: «такъ какъ, Гаутама, какъ ты сказалъ мнѣ, это учение прежде не было распространено среди браминовъ, не исключая и тебя, то именно по этому самому во всемъ мѣрѣ власть и осталась въ воинскомъ сословіи»³¹.

«И сказалъ ему (царь Гаутамѣ): «Воистину, тотъ мѣрѣ, Гаутама, есть жертвенный огонь: солнце—горючій матеріалъ (дрова, Brennholz), лучи — дымъ, день — пламя, луна—уголья, звѣзды—искры. Въ этомъ огнѣ (=на этомъ алтарѣ) боги приносятъ въ жертву *вѣру*. Изъ этого жертвеннаго возношенія (возліанія) возникаетъ владыка Сома. 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 матеріалъ), 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 матеріалъ), 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 матеріалъ, 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 человеческимъ голосомъ*: послѣ того, какъ эмбрионъ, покрытый утробною оболочкою, пробылъ въ утробѣ девять мѣсяцевъ, или сколько потребно, онъ родился и родившись живетъ, — пока длится время его жизни. Когда же онъ умеръ, то несутъ его отсюда въ огонь, отсюда онъ и пришелъ, изъ котораго и возникъ».

³¹ Такъ *Джисет...* darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande geblieben. *М. Миллеръ* иначе: therefore this teaching belonged in all the worlds to the Kshatrya class alone (...посему учение 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 благоговѣнное настроеніе—*Verehrung üben*), по слову: *вѣра есть наша аскеза*,—тѣ идутъ въ пламя (сжигаютъ трупъ), изъ пламени въ день, изъ дня въ свѣтлую половину мѣсяца²⁵, 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 человѣкъ (=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»²⁶ тѣ идутъ въ дымъ (при трупосжиганіи), 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 эфира на луну. Здѣсьладыка Сомы, пища боговъ, которую питаются боги²⁷. Пробывъ тамъ, насколько позволяетъ остатокъ (то-есть запасъ добрыхъ дѣлъ), они возвращаются назадъ тѣмъ же путемъ, какимъ и

²⁵ = части года, но не луны (небеснаго свѣтила), какъ поиндому 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 ночамъ)... Во всякомъ случаѣ, между *днемъ* и *полугодіемъ* (см. текстъ) логичнѣе всего ставить мѣсяць, какъ именно *мѣру времени*, — если только мы не имѣемъ здѣсь предъ собою нелогичной интерполяціи.

²⁶ Opfer und fromme Werke sind unser Tribut (*Leisest*, 143). У *Макса Мюллера* (р. 80) опредѣленіе: but they who living in a village practise (a life of) sacrifices, works of public (?) utility and alms, they etc.

²⁷ Der ist (готъ = перерождающійся есть) der König Soma und er ist die Speise der Götter, die verzehren die Götter (*Leisest*, 134). *М. Müller*: 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 ясно. Поиндому, мысль такая: 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 эфира 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 влѣстѣ, 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 пріятное имъ (erfreulichen) материнское лоно (родятся хорошимъ рождениемъ): брамина, кшатрии или вайсы. Тѣ же, которые вели здѣсь предосудительный образъ жизни (отъ котораго смердитъ,—die stinkenden Wandel haben), тѣ нужно думать (für die ist Aussicht), войдутъ въ смердищее 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 мундъ* наполнится. Посему, нужно быть осторожнымъ, рить стихъ: «своръ 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 чистъ 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. Всматриваясь 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 бессмертный: *атра* или, по другой редакціи, *дмлі* 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 «бессмертное» 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 *пищу*») сохраняютъ они и жизнь человѣка, прежде всего вегетативную, а чрезъ нее и духовную. Имъ же, наконецъ («принося въ жертву *стѣмя*»), 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*, нисхожденіе человѣка, несущаго на землю сѣмя «вѣры». И конечно ничего не было естественнѣе, какъ продумать и обратный путь, *путь вверхъ* аналогичнымъ образомъ: чрезъ жертвенный огонь ⁴⁰ человѣхъ, переходя изъ одной сферы въ другую, восходитъ опять въ жилище боговъ, въ міры небесныя, откуда снова начинается обратный процессъ нисхожденія 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-Uṣ.* 3, 2, 13.

⁴⁰ „Въ этомъ огнѣ (при труносожиганіи) боги приносятъ въ жертву человека: изъ этой жертвы выходитъ человекъ (идетъ вверхъ) въ свѣтовидномъ образѣ“ (in lichtfarbener Gestalt). *Bṛihadāraṇyaka-Uṣ.* 6, 2, 14 (перев. Деусена, стр. 507).

мѣна безсмертнымъ элементомъ человѣка (его «вѣроу» 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 чрезъ 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 Браманахъ), 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 саньязы и йоги, но проходящіе лишь два первые пути, *поставляющіе благочестіе въ жертву, добрыхъ дѣлахъ и милостынъ*. Они проходятъ уже не свѣтлымъ путемъ боговъ, но темнымъ и примрачнымъ «путемъ отцовъ» (pitriyana): чрезъ дымъ, ночь, чрезъ темныя лунныя ночи и холодныя зимніе мѣсяцы, откуда идутъ въ пустое пространство, наполненное эфиромъ (акаса), достигая, наконецъ, луны, гдѣ *временно* остаются,—вкусывая 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 чрезъ лоно пріятное для обонянія, другіе чрезъ 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 *гебезисъ идеи душепереселенія*, то предъ нами опредѣлятся три слѣдующіе момента:

1) *Эсхатологія Ригъ-Веды и отчасти Браманы*. Ученіе чрезвычайно простое и пластичное. По смерти, человекъ, 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 человекъ, проложившій 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 божества древнихъ Упанишадъ, развивавшееся независимо отъ Ригъ-Веды*. Смерть переживаетъ не весь человекъ, но лишь его таинственная сущность (*атма* или карма=дѣла, т. е. нравственныя свойства, пріобрѣтенныя по наслѣдству + *личный 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, брамны или другихъ существъ»⁴¹, — создаетъ сама и тотчасъ же, какъ отложила или стряхнула съ себя свою прежнюю тѣлесную оболочку.

⁴¹ *Vishvavidyānanda*—Гр. 4. 4. 3—4, перев. Дѣлаловъ, 177—176.

3) *Представление* больше поздних Упанишадъ, образовавшееся из сочетания двух только что намеченных моментовъ. Одни (добрые) идутъ къ богамъ, достигая, наконецъ, Брами, въ лоно котораго погружаются безвозвратно; другіе, напротивъ, подпадаютъ 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 чело-вѣка, вступившаго въ общеніе съ богами, возможность «второй смерти»⁴², то-есть прекращеніе блаженства и подпаденіе закону перерожденій, другіе тексты (позднѣйшія Упанишады и Веданта Шанкары), напротивъ, считаютъ возможнымъ и для чело-вѣка, уже подпавшаго перерожденіямъ, достиженіе общенія съ богами и Брамю, то-есть достиженіе полного и окончательнаго блаженства, что собственно и должно быть, согласно этому ученію, разсматриваемо, какъ верховная цѣль перерожденій, долженствующихъ очищать чело-вѣка 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 распростраена у индійцевъ, такъ какъ ихъ, существенно-отрицательное по своему происхожденію и первоначальному значенію (употребленію), понятіе безсмертія (*amritatvam*—возможность быть не умирать) было понятіемъ не метафизическимъ, но скорѣе *природнымъ*: чело-вѣкъ, 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 понятію «второй смерти» большое, можно сказать исключительное, значеніе въ эволюціи ученія о душепереселеніи: умершій «вторую смертью» *тамъ*, рождается *здесь*; слѣдовательно, «вторая смерть» (*тамъ*) есть, вмѣстѣ съ *тѣмъ*, и «второе рожденіе» (*здесь*), 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 Брамю-Атману, *слияніемъ* съ нимъ, при неизбежной уtratѣ личнаго существованія, тогда подобныя разсужденія (о «второй смерти» и «второмъ рожденіи»), очевидно, должны уже были утратитъ свой смыслъ и, слѣдовательно, должны были выступитъ *иными* мотивами ученія о душепереселеніи.

⁴³ См. подробнѣе въ кн. проф. *Миллслевскаго*: Древнее языческое ученіе о странствѣхъ 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 вполне независимо у различныхъ народовъ“... *Шестъ 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 безсмертною природою человѣческаго существа и природою тѣлѣнныхъ преходящихъ вещей внѣшняго чувственнаго міра... Простой фактъ, показывавшій, что въ природѣ жизни 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 *мананіи*, 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 *experimentum crucis*, указать, что именно вызвало идею о душепереселеніи въ сознаніи индійцевъ и обусловило 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 въ 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 притомъ, 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 міровоззрѣнію,—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*.

щомъ порядкѣ отъ божества, какъ духовнаго центра, въ направленіи къ периферіи) *полуреальныхъ* существъ, то-есть существъ, хотя и реальныхъ, съ точки зрѣнія обычнаго, популярно-практическаго (экзотерическаго) сознанія, но совершенно лишенныхъ реальности съ точки зрѣнія сознанія высшаго философскаго (экзотерическаго), для котораго они не больше, какъ пустые призраки дремлющаго и тяжело грезящаго божества. Цѣль мірового 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 *есть* люди превратятся въ философовъ и совершенно исчезнетъ «наивное» сознаніе, непрестанно ставящее призраки), — цѣль эта, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть осуществлена *вѣстами 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 истощается 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 копечное 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 сначала, и въ сферѣ живыхъ существъ, послѣдовательно пройти три различныхъ круга (*первый кругъ*: растенія, насѣкомыя, животныя, парии; *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 Брахмѣ-Атману и слиться съ нимъ. Здѣсь-то и открывается предъ нами необходимость *очищающаго душепереселенія* (*самсары*, — зародышъ новѣйшей трансформациі, эволюціи и т. д.), которое,

⁴⁶ Сравненія Гартмана: Das religiöse Bewusstsein etc., 311.

является, такимъ образомъ, логически-необходимымъ слѣдствіемъ экзотерического пантеизма, проникающаго Браманизмъ.

Вторымъ факторомъ, обуславливающимъ зарожденіе и развитіе у индійцевъ ученія о душепереселеніи была, какъ мы сказали, ихъ 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 теологіи собственно), что ученіе о Божествѣ, даже и своими тончайшими отгѣнками, 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 Юга* (оно есть вольная вина предъ богомъ самаго человѣка) и Богъ, праведный и справедливый, за него воздастъ, хотя мы и не знаемъ, какъ: такъ-въ, 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 мифологіи (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. Накононецъ, Брама-Атманъ, поддавая обольщеніямъ Майи, «творитъ» все мировое зло, ибо «творитъ» міръ, который есть зло...

Однако, богъ, творящій зло, есть уже слѣпкомъ *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 Брамуну-Атману стоящимъ выше добра и зла, чѣмъ какъ бы уже заранѣе снимаетъ съ него всякую отвѣтственность за зло. Но вѣдь если не для философско-эзотерическаго, то для практическо-эзотерическаго («наивнаго») сознанія, фактически продолжаютъ су-

ществовать и реальный міръ и категоріи добра и зла, а слѣдовательно для этого сознанія остаются во всей силѣ и роковые вопросы о происхожденіи зла, о воздаяніи,—вообще вопросы о нравственномъ міропорядкѣ и его законахъ. Даже больше: эти вопросы вырастаютъ въ своей неотступности и силѣ, коль скоро божество, поставленное «выше добра и зла», оказывается безучастнымъ, какъ бы неприкосновеннымъ къ нимъ. Откуда зло, если въ немъ не повиненъ самъ человѣкъ, *уже рождающийся во злѣ*, и если, съ другой стороны, мы не можемъ для него искать объясненія въ божествѣ, вообще стоящемъ далеко отъ всякихъ человѣческихъ различій между добромъ и зломъ? Совершается ли человѣку воздаяніе за «дѣла» его, когда и гдѣ, если здѣсь мы часто видимъ полнѣйшее несоотвѣтствіе между «дѣлами» и участію человѣка?

Вотъ на эти-то вопросы и отвѣчаетъ ученіе о душепереселеніи. Если человѣкъ 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 возмездія здѣсь, въ этой жизни, то они найдутъ его въ послѣдующей жизни человѣка,—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 міропорядка*. Идея грѣха, оторванная отъ теистической почвы и, поэтому, не развившаяся въ ученіе о грѣхѣ

⁴⁷ Это—общее, непрекаемо-твердое и доселѣ неизмѣнно-живое убѣжденіе всѣхъ правоувѣрныхъ браминствова. *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 старшій, едва прикрытый одеждою, *пандитъ*, — пришелъ оцунью, такъ какъ, говорили, 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 предстоитъ 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 содѣржаніемъ этихъ интересныхъ „законовъ“ можно познакомиться и на русскомъ языкѣ,—по книгѣ *Поля Жана*: *Исторія государственной науки въ связѣ съ нравственной философіей*, Спб. 1878.

первородномъ и наслѣдственномъ, передаваемомъ отъ одного чело-
вѣка къ другому, явилась здѣсь подъ формою ученія о пред-
шествующихъ перерожденіяхъ *того же челоѣка*. Съ другой сто-
роны, ученіе о воздаяніи, оторванное отъ теистической идеи,
превратилось въ теорію послѣдующихъ, очистительныхъ душепере-
селеній. Въ обоихъ случаяхъ предъ нами прозрѣніе истины
живымъ непосредственнымъ сознаниемъ и чувствомъ, но подвер-
гнутое рационалистической (то-есть желающей *все* безъ остатка
разъяснить) переработкѣ и облеченное, за недостаткомъ полной
ясности, въ миеологическую форму.

Итакъ, пантеизмъ или, точнѣе, эманатизмъ и отрѣщенный отъ
теистической основы рационализмъ, направленный на вопросъ о
нравственной закономѣрности, то-есть на вопросъ о причинахъ
и слѣдствіяхъ нравственного зла: вотъ главнѣйшіе факторы, вы-
звавшіе къ сознанию индійцевъ идею душепереселенія и обусло-
вливавшіе ея дальнѣйшее развитіе. И такъ какъ ученіе о душе-
переселеніи, равно какъ и эти, вызвавшіе его, факторы, очевид-
но, могли возникнуть и сложиться лишь на почвѣ *эксотериче-
скаго пантеизма, а не эотерическаго*, для котораго они не имѣ-
ютъ никакого смысла, то, съ нѣкоторымъ правомъ, мы можемъ
разсматривать его, какъ *теодицею отвлеченнаго пантеистическа-
го Брами-Атмана*, исходившую изъ непосредственнаго религіоз-
но - 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 отноше-
ніи 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 вышше-механическомъ агломератѣ идей внутреннее,
идейное саморазложеніе—на основные составные элементы. И
оно дѣйствительно началось и постепенно прогрессировало, по-
мѣру 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 разлагаютъ
непосредственную пантеистическую философію Браманизма на ея
основные элементы,—подобно тому какъ призма разлагаетъ лучъ
бѣлаго свѣта на его составные цвѣта. Здѣсь мы видимъ самые
разнообразные отбѣнки 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 имъ, по крайней мѣрѣ, согласными съ своимъ основнымъ
«непогрѣшимымъ» авторитетомъ,—системами *правотѣрными, орто-*

доксальными (шесть системъ перечисляемыхъ сейчасъ ниже), другія же, какъ *несогласныя и несогласимыя съ этимъ авторитетомъ*, отвергло, признавъ ихъ *не-правовѣрными гетеродоксальными* (изъ нихъ главныя *Джайнизмъ* и *Буддизмъ*¹).

Что касается вопроса о времени возникновенія, организаціи и расцвѣта 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*, *дхаскевасты*, 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 Brahma Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Śāṅkara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus. Leipzig: 1883. S. 19 folg. Лучшимъ изслѣдованіемъ о философскихъ системахъ Индіи въ настоящее время является обширное изслѣдованіе *Max Müller's*: 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. *И. Николаевымъ* подъ названіемъ: *Шесть системъ индійской философіи*, М. 1901, стр. 397,—къ сожалѣнію, переводъ далеко и далеко не безупрочный; *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 сказали, переведена уже на русскій языкъ). Обильныя литературныя указанія относительно философскихъ школъ Индіи можно найти въ соответствующихъ артиклахъ словаря *Brokhaus*, составленныхъ авторитетнымъ *Буддизмомъ*. Нѣкоторыя, болѣе важныя, библиографическія указанія мы дѣлаемъ ниже.

мих Упанишадомъ. 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 своихъ, 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 устного преданія ².

² „Въ Индіи“,—пишетъ *Максъ Мюллеръ* (op. cit., русск. пер., стр. 273).— „намъ приходится довольствоваться тѣмъ немногимъ, что мы знаемъ: *хронологіей не лѣтъ, а хронологіей мысленіи*“. И еще (стр. 71—2, 83, 85, passim): „Всѣ идеи, метафизическія, космологическія и нынѣ, появившія въ Индіи въ больномъ изобиліи безъ никакой 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. Пужно помнить, что эта древнѣйшая философія существовала долго, не будучи фиксирована въ писаной литературѣ, что для защиты ея не было ни контроля, ни авторитета, ни общественаго мнѣнія. Всякое поселеніе, Agrama, было отдѣльнымъ міромъ, 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 рагамага, 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 Brahmanas 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 Brahmanas и Упанишадъ намъ приходится пробивать себѣ дорогу среди религиозныхъ и философскихъ идей, чрезъ непроходимую чащу ползучихъ растений, то, при приближеніи къ слѣдующему періоду, характеризующемуся упорными попытками яснаго 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 философіи, совершенно отдѣльныхъ одна отъ другой, не могутъ считаться первыми попытками систематическаго изложенія; онѣ представляютъ скорѣе суммированіе того, что развивалось въ теченіи многихъ поколѣній изолированныхъ мыслителей... Если принять во вниманіе положеніе философскаго мышленія въ Индіи, какъ оно изображается въ Brahmanas и Упанишадахъ и потому въ каноническихъ книгахъ буддистовъ, мы не будемъ удивляться тому, что до сихъ поръ всѣ попытки опредѣленія дать шести призванныхъ

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* ².

2. *Шарирака* - или *Уттара-Миманза* или, чаще, *Веданта*, то-есть философія вѣроученія (теоретической части Упанишадъ), усвояемая, какъ своему «основателю», Бадарайягъ ⁴.

3. *Йога*, усвояемая, какъ своему «основателю», *Патанджали*,

философскихъ системъ и даже ихъ взаимнаго отношенія были неудачны... Потому мы будемъ не далеко отъ истины, если припомнимъ образованіе шести философскихъ системъ періоду отъ Будды (пятый вѣкъ) до Асоки (третьей вѣкъ), хотя и допускаемъ въ особенности относительно Веданты, Самкхн и Йоги, продолжительное предварительное развитіе, восходящее чрезъ Упанишадъ и Вгаһманас до гимновъ Ригъ-Веды⁴.—По нашему мнѣнію, въ хронологіи браминтстическаго 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 основные тезисы „системы“; 3) ступень составленія философскихъ *комментаріевъ* къ этимъ сутрамъ. Первая ступень относится къ *до-буддийской* *точкѣ* въ исторіи Браминизма; вторая—къ непосредственно *послѣ-буддийской* *точкѣ* (по пяти вѣковъ до и послѣ Р. Хр.); третья, начавшись въ V—VI вв. послѣ Р. Хр. достигаетъ до нашихъ дней.

² *Джаймини*, вѣроятно, современникъ *Бадарайяги*, 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 призываютъ Uttara-Mimansa, т. е. позднѣйшей, а Миманзу Джаймини Purva, т. е. старшей. Эти названія, однако, не предполагаютъ, какъ, повидимому, полагалъ Кольбрукъ, что Purva-Mimansa старше по времени, хотя, дѣйствительно, ее иногда называютъ Prakī, предыдущей... Я не хочу, однако, идти такъ далеко, чтобы признавать первенство во времени Веданты: то обстоятельство, что Бадарайяга цитируетъ Джаймини, для хронологіи не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ и Джаймини тоже цитируетъ Бадарайягу“... Какъ, въ самомъ дѣлѣ, все это шатко!

⁴ Звѣменитый комментаторъ *Веданта-сутры* (догматика школы), *Панкара* жилъ, вѣроятно, въ концѣ VIII и началѣ IX вѣк. по Р. Хр., а предполагаем. авторъ (собиратель) самыхъ сутръ, *Бадарайяга*, жилъ двумя или тремя столѣтіями раньше (опять-таки лишь *вѣроятно*). См. *Deussen: Das System des Vedānta*, S. 25—6. *Максъ Мюллеръ*, op. cit., стр. 104. Даты, какъ видимъ, опять не особенно точныя.

—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 категоріямъ: субстанціи качества, дѣйствія и проч. ⁶).

5. *Санкья Капила*, система насъвозь дуалистическая и реалистическая, слагающаяся изъ ученія о первоматеріи и оживляющихъ ее элементарныхъ духахъ ⁷.

6. *Ньяія Готама* (въ отличіе отъ *Гаутама* 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 Вайсешикѣ ⁸.

Таковы эти шесть знаменитыхъ системъ. Собственно *правоверными* или *ортодоксальными* признаются лишь двѣ первыхъ школы, послѣднія же четыре считаются, такъ сказать, *полу-правоверными* 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 Упанішадъ, или точнѣе *три основныхъ направленія*, въ какихъ развивалась философская дѣятельность индійскихъ школъ: 1) *Направленіе монистическо-идеалистическое* (двѣ Веданты); 2)

⁵ Время жизни *Патаиджальи* относятъ ко II в. до Р. Хр. Но это—гипотетичѣйшая изъ гипотезъ (ср. у *Макса Мюллера*, *op. cit.*, стр. 272 слѣд.). Литература у *Макса Мюллера*.

⁶ Сутры, усвоенныя *Канадъ*, 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 *Капила*, въ настоящее время относятся къ очень позднему времени (XIII или XIV вв. по Р. Хр.). Но отъ этой, позднѣйшей редакціи Сутръ Санкьи слѣдуетъ, повидимому, отличать другую, равнѣйшую, хотя и неизвѣстную, какой именно эпохи. Ср. *Макс Мюллеръ*, 191—192.

⁸ *Готама* былъ, какъ кажется, современникомъ *Канады*, то-есть, какъ и онъ, жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. (*Макс Мюллеръ*, 314).

⁹ Ср. у *В. Сильвестра*: „Индійская философія“ (въ словарѣ Брокгауза).

Направление дуалистическо-реалистическое (Санкья-Вайсешика), и наконец, 3) *Направление мистико-объединительное* (Йога) ¹⁰.

Характеризуемъ каждое изъ этихъ направлений въ общихъ чертахъ, поскольку это необходимо для уясненія движенія *религиозной* мысли въ браминистической Индіи.

II.

Монистическо-идеалистическое направление философской мысли въ браминистической Индіи (двѣ Веданты).

Миманза—изслѣдованіе, разсмотрѣніе, изысканіе—можетъ быть направлена на «откровенное» ученіе или о «дѣлахъ» или о знаніи (=вѣрѣ) и, притомъ, сначала о дѣлахъ, а потомъ о знаніи, такъ какъ въ самихъ Ведахъ ученіе о «дѣлахъ», изложенное въ *Браманакъ*, предваряетъ ученіе о знаніи, изложенное въ *Упанишадахъ*. Такимъ образомъ, уже самымъ составомъ Ведъ, такъ сказать, предрѣшено существованіе *двухъ Миманзъ*, первой и второй, первоначальной и позднѣйшей, *Пурва-Миманзы* и *Утгара-Миманзы*.

Если мы обратимъ вниманіе на предметъ и составъ Пурва-Миманзы, то найдемъ здѣсь очень мало философскаго, въ собственномъ смыслѣ слова: «Платону и Канту»—говоритъ Максъ Мюллеръ,—«стугъ нечему было бы научиться» ¹¹. Но за то *по методу* Пурва-Миманза, съ полнымъ правомъ, можетъ занимать мѣсто рядомъ съ Утгар-Миманзой, такъ какъ и она, какъ эта послѣдняя, и даже быть можетъ съ бѣльшою строгостію, стремится руководствоваться, въ своихъ изысканіяхъ, детально выработанными критеріями и приѣмами познанія (такъ называемыя *Pramana's* числомъ *пять*: непосредственное воспріятіе, выводъ,

¹⁰ Дѣленіе браминистическихъ философскихъ школъ на *монистическіи* (*advaita*—Веданта) и *дуалистическіи* (*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 вѣ. *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 браминистической Индіи (Йога) было разсматриваемо подъ тѣмъ же угломъ зрѣнія и тогда, конечно, оно опредѣлится какъ и опредѣлено у насъ) именно какъ *направленіе мистико-объединительное*, проходящее срединою 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,—Утгара-Миманза принимаетъ только *три* Рганапа's: воспріятіе, выводъ и авторитетъ). Поэтому обѣ Миманзы прежде всего самими туземцами, а вслѣдъ за ними и европейскими учеными издавна разсматривались, какъ одно неразрывное цѣлое ¹².

Несмотря на прозанчность своего предмета и неизбежную, вслѣдствіе этого, бѣдность содержанія, Пурва-Миманза, въ известномъ смыслѣ, выдержаннѣе, однороднѣе, такъ сказать стильнѣе Утгара-Миманзы. Какое воздаяніе и за какое дѣло выпадаетъ на долю человѣка и почему, именно это, а не другое?—вотъ вопросъ, который занимаетъ Джамини и его послѣдователей. И всѣ усилія направлены къ тому, чтобы найти въ этомъ соотношеніи «дѣлъ» и ихъ наградъ или наказаній строгую правильность, безызъятую закономѣрность, исключаящую всякій и чей-бы то ни было пропозволъ, 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 проницательный, изощренный философски, въ каждомъ «дѣлѣ» могъ бы безошибочно прочесть его слѣдствія, уже скрытыя въ немъ результаты, которые послѣдуютъ за «дѣломъ» неизбежно, определяя съ неумолимою неуклонностію дальнѣйшую судьбу человѣка—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 Ведапта первоначально была вполнѣ вѣрна себѣ. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что въ Пурва-Миманзѣ мы имѣемъ предъ собою чистѣйшій детерминизмъ, который въ практической философіи является необходимымъ выраженіемъ, служагъ, 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.

жмая 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 міросозорцанія, лишь моментомъ причинно-необходимымъ сцѣпленій «дѣлъ». Такимъ образомъ, въ Пурва-Миманзѣ мы еще всецѣло удерживаемся на ортодоксально-браманнической почвѣ¹³.

Не то уже мы видимъ въ Утара-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 упрямленія 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 предъ-являемыхъ къ Нему. попытка оправданія мудрости Божіей, — *древняя теодицея*“. По вашему 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 Sātra's des Vedānta oder die Śāṅkara-Mīmāṃsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Śaṅkara aus dem Sanskrit übersetzt von dr. Paul Deussen, Leipzig, 1887*) и *Тибо* (*George Thibaut—The Vedānta-Sātra's with the commentary of Śaṅkaracarya, translated. 1890, Sacred Books of the East, t. XIX suiv.*). Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ извѣстный индологъ *Барти* (*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 péniblement literale que cette dernière, elle serro le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Śaṅkara, 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.* Но это отнюдь не отнимаетъ, конечно, у перевода *Дейссена* его первоклассныхъ 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), вмѣстѣ 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 *Колпне*, 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 жестокою философію пантеистическаго детерминизма. Шанкара, комментаторъ Бадарайяны, съ именемъ котораго связана школа, правда, хочетъ оставаться строгимъ, ортодоксальнымъ веданτισмомъ, 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 веданτισмовъ, того, что называютъ духомъ времени.

Припомнимъ прѣжде 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 *тождествѣ Браммы и души*, которое говоритъ, что Брама, то-есть вѣчный принципъ бытія, сила, которая творитъ, сохраняетъ и снова вбираетъ (*zurfickzieht*, 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 Браммы, 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 усваиваетъ 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-Sūtra'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 *сйанія* съ Брамой. Это противорѣчіе, разъ оно начало смущать мысль правовѣрныхъ ведантистовъ, явилось въ ихъ философствующемъ сознаниіи тѣмъ духовнымъ ферментомъ, который мало-по-малу неизбѣжно привелъ его, въ концѣ концовъ, къ уступкамъ реалистическому міропониманію и, соответственно этому, теистическимъ постулатамъ. Всего яснѣе это выразилось въ ученіи объ *Ишварѣ* (Iṣvara), 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 перѣдко какъ откровеніе *того*, почему и называется «первороднымъ»¹⁸. Но Веданта или Уттара-Миманза, 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 сутръ Бадарайяны, въ ихъ истолкованіи Шанкарою, совершилось, такъ сказать, смягченіе первоначальнаго ригоризма ультра-монистической и, потому, насквозь детерминистической Веданты. Рамануга же, какъ мы сказали, совершилъ и даже противникъ Шанкары по истолкованію сутръ Бадарайяны, сдѣлалъ уже рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи—въ направленіи къ реализму и тензму. Онѣ стали открыто учить, что міръ не «кажется» только существующимъ, вслѣдствіе нашего «невѣдѣнія», но дѣйствительно существуетъ, что индивидуальныя атмамы, 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 извѣстный 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, оставаться все на той же традиціонно-ортодоксальной почвѣ сутри Бадарайяны и даже самихъ Упаншадъ 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 религиозное сознаніе, руководимое живыми религиозными 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, черезъчуръ рѣзкими для народной массы, которая съ охотою принимала ученія Упаншадъ, 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 Брама». Можетъ быть, возможно сказать, что *Isvara* или Господь есть

²⁰ Подробнѣе о Раманугѣ см. у *Макса Мюллера*, *op. cit.* 163—170.

Брама; но поклоняться *Igar'ъ* и въ то же время утверждать, что этотъ *Igara* есть только феноменальный богъ, должно было представляться затруднительнымъ даже для самыхъ горячихъ почитателей. Поэтому когда Рамануга, объявляя о своей вѣрѣ въ Упанишады, о своей преданности Бадараянѣ, въ то же время возвращалъ своимъ послѣдователямъ ихъ собственныя души и личного бога, было не удивительно, что онъ имѣлъ огромный успѣхъ»²¹.

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 *Sfoty* (*Sphota*).

Концепція *sfoty* 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 вѣдшее, изъ буквъ и обозначаемыхъ ими звуковъ, состоящее слово, звучитъ, какъ бы «взрывается» въ душѣ и наполняетъ ее смысломъ²². Когда, такимъ образомъ, грамматиками было различено *слово-звукъ* (внѣшнее слово) и *слово-смыслъ* или понятіе (внутреннее слово),—тогда терминъ *sfoty* 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 *отличныхъ 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 званіе и это и есть *Sphota*, звукъ, отдѣльный отъ буквъ, хотя и открываемый ими... Отдѣльныя буквы никогда не составляютъ еще слова, какъ цвѣты безъ перевязки не составляютъ вѣнка или букета. И такъ какъ буквы по могутъ комбинироваться въ силу того, что онѣ исчезаютъ, какъ только ихъ произносятъ, то мы и должны признать *sphota* и признать первыя буквы открывающими намъ это невидимое *sphota*, тогда какъ слѣдующія буквы служатъ только къ тому, чтобы сдѣлать это *sphota* болѣе и болѣе ясной и явленною“.

словъ-понятій, словъ-идей, которыя, мало-по-малу, всё были объединены и совмѣщены, какъ въ своемъ носителѣ, въ верховномъ *Сфотѣ*, аналогичномъ греческому Логосу.

Теперь возникалъ существенно важный вопросъ: этотъ Сфота, носитель словъ-понятій, словъ-идей, словъ-смысловъ, которыми сотворены вещи, выраженіемъ въ которыхъ онѣ служатъ,—имѣетъ ли онъ самостоятельно-личное, независимое отъ безличнаго Браммы-Атмана, существованіе или онъ есть только призракъ, «феноменальное божество», наша концепція и ничего больше?

Вѣрный началамъ 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 поздѣе (въ Индуизмѣ) повело, съ одной стороны, къ разложенію концепціи безличнаго Браммы-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 браманистической Индіи (Санкья и Вайшешика).

*Санкья*²⁴ и *Вайшешика*, 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 фрѣмцк.) г. Герасимови: „Луныи свѣтъ Санкья - истины“, М. 1900 (заглавіе фрѣмцкаго перевода таково: *Garbe—Der Mondschein der Saṅkya-Wahrheit, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṅkya-Philosophie. München, 1892, извлеченіе изъ Münchener Abhandlungen*).—По *Garbe*, это лучшее явленіе во всей литературѣ *Sāṅkya*; по, по *Карту*,—лучшее (перлъ)—*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 ихъ тенденціи, но который тамъ не достигаетъ устойчивости законченнаго, себя знавшаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, уже въ самыхъ своихъ исходныхъ точкахъ и основныхъ предположеніяхъ, Санкья и Вайсешика равно реалистичны и дуалистичны (пбо рядомъ съ божественнымъ Первоначаломъ обѣ онѣ признаютъ ему противостоящую духовно-чувственную реальность). Но тогда какъ Санкья сосредоточиваетъ свое преимущественное вниманіе на установкѣ элементовъ дѣйствительности *духовной* (реальность индивидуальныхъ *пуруш*), для Вайсешики главное заключается въ установкѣ элементовъ дѣйствительности *матеріальной* (атомовъ). Въ рѣшеніи своихъ задачъ, — психологической у Санкьи и физической у Вайсешики, — обѣ школы равно *пюралистичны*: духовная реальность для Санкьи и матеріальная для Вайсешики 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 *мюзоистическому пантеизму*, — Вайсешика ищетъ выхода изъ нихъ въ направленіи къ *теизму*.

Указавъ, въ общихъ чертахъ, сходство и различіе между философскими школами Санкьи и Вайсешики, которыя мы разсматриваемъ, какъ взаимнодополняющія, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію каждой изъ нихъ въ отдѣльности.

Начнемъ съ наиболѣе значительной и выработанной — съ Санкьи.

Говори объ индійской философій, мы никогда не должны терять изъ виду, что вся она, во всѣхъ своихъ «школахъ», направленійхъ и отгѣнкахъ, проникнута одною и тою же основною цѣлію — *найти черезъ 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.

Страданіи,—таковъ, въ общихъ чертахъ, ея отвѣтъ на этотъ вопросъ, — отъ насъ самихъ, отъ недостатка въ насъ «различія» (отъ *не-различія*, *aviveka*), отъ недостатка точнаго и яснаго познанія нами своей природы, которая безстрастна и слѣдовательно, путь ко спасенію,—единственно надежный,—есть точное *различіе* (*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,—учитъ Санкья²⁶,—несомнѣнно существуетъ. Ибо, 1) сознаніе («я познаю») было бы такъ же невозможно безъ реальной души, какъ невозможно 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 цѣлесообразно (хотя бы лишь механически-цѣлесообразно, то есть безъ сознанія цѣлей и свободного выбора средствъ, какъ дѣйствуютъ души въ своей совокупности, уже по силѣ простого отношенія другъ къ другу), была бы немислима жизнь природы, носящая печать цѣлесообразности; 4) въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи есть опредѣленные состоянія (печали, радости и т. д.), какъ *объекты*, къ-то испытываемые, ощущаемые и т. д. и, слѣдовательно, этотъ *кто-то*, субъектъ этихъ состояній, душа, реально существуютъ. 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 *Киррика 11*:... „такова первоматерія, душа же *противоположна*“... См. *Душій свѣтъ Санкья-Истини*, перев. съ нѣмецкаго (сдѣланнаго *Гарбе*) г. Герасимова, М. 1900. стр. 190.

²⁶ *Richard Garbe: Samkya-Philosophie*, Leipzig, 1894, Ss. 294—304, *ею же*: *Samkya und Yoga*, Strassburg, 1896, ss. 28—30. Ср. *Максъ Любмеръ*: Шестъ системъ индійской философіи, перев. съ англ. Николаева, М. 1901, стр. 219—223 и 256—259.

Всего точнѣе, въ смыслѣ философіи Санкьи, было бы, кажется, опредѣлить пурушу, какъ *чистое мышленіе*, ибо двѣ черты, при множествѣ признаковъ пуруши (вѣчный, тонкій, безкачественный, незапятнанный, 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, липенный активности, пассивный характеръ («если бы пуруша былъ дѣятелемъ, то онъ бы дѣлалъ только дѣла добрыя»,—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 Санкьи, какъ совокупность (система) различныхъ и неисчерпаемо многочисленныхъ индивидуальныхъ душъ, которыя, существуя изъ вѣка въ вѣкъ, переходя изъ существа въ существо, вѣчнымъ круговращеніемъ созидаютъ,—пользуясь противоположнымъ элементомъ, матерію,—всю жизнь міра.

Однако, здѣсь мы наталкиваемся на очень важное затрудненіе. Мы сказали, что души «созидаютъ». 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 Санкьи Пракрити?

Пракрити, въ философіи Санкьи²⁷, 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 опредѣленнѣе и точнѣе, при краткости, ученіе Санкьи 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, *ор. 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 (*natura naturans*) или уже развитое и проявленное (*natura naturata*). Въ смыслѣ метафизическомъ, Пракрити есть *чистая потенціальность*, сокрытая во всемъ физически существующемъ и все матеріальное проникающая, таящая въ себѣ възѣ 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 гунъ (*triguna*). 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.²⁸ 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 опредѣленныя и, въ своей опредѣленности, другъ другу противоположныя, живыя и дѣятельныя, стихіи или элементы внѣшней дѣятельности*. Въ ученіи о гунахъ выразилось *гиллозоистическое пониманіе* матеріи, подобное, наприм., гиллозизму досократиковъ или нѣкоторыхъ новѣйшихъ европейскихъ ученыхъ и философовъ. Всего больше, своимъ общимъ характеромъ, ученіе о Пракрити и гунахъ напоминаетъ тѣ миѳолого-гиллозоистическія 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

²⁸ 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 *Дейсманомъ* (op. cit., 226). Однако, если прежніе переводы грѣшатъ тѣмъ, что сообщаютъ понятію о *гунахъ* характеръ *пассивный*, то переводъ Дейсмана, наоборотъ, излишне *динамизируетъ* это понятіе. Наше толкованіе (въ текстѣ) хотеть пройти между этими двумя крайностями.

первоначальной, въ какой-либо формѣ его можно прослѣдить еще и въ Упанишадахъ ²⁹.

²⁹ Такъ въ *Çvetâvatara-Upanishad* 4. 5. Это мѣсто Deussen (op. cit., S. 226 ср. его переводъ: *Sechzig Upanishad's des Veda*, S. 301) считаетъ несомнѣннымъ выраженіемъ ученія Савьи о Пракрити. 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 вполнѣ *миолого-мизоистическая!* Подобное же и въ *Sûlikâ-Upanishad* (перев. Deussen'a, 638 folg.). Приведемъ здѣсь извлеченіе изъ этой Упанишады, вмѣстѣ съ объясненіями, въ переводѣ г. П. И. Герасимова (Лунный свѣтъ Савья-истины, стр. 19—22, passim), по своей мистической цвѣтности близко подходящемъ къ подлиннику. „Птица лучезарная, восьминогая, сокровище вѣчное, пламенемъ горящая, двоякостранствующая,—ее каждый зрѣть и не зрѣть никто.. Въ Саттва-вѣдрахъ узрѣть ее.. Не ивою узрѣть ее можно, какъ младенцемъ, сосущимъ Матерь-Майю—Видительницу, вѣчную, сильную, восьмиричную... Существа образующая Творица, черная, бѣлая, красная... Младенцы многіе, чувственнаго міра испинающіе,—но одинъ лишь, какъ Богъ, пьетъ отъ нея, водѣ своей свободно слѣдующій... Мыслью и дѣломъ ею наслаждается овъ, Богъ святой, всѣмъ дарующею млечною коровою, жрецами чтимую“... „Было бы неправильно“,—говоритъ г. Герасимовъ въ объясненіи къ этому мѣсту,—„основываясь на словѣ *prvamatrin*, заключать о материализмѣ Савьи, въ смыслѣ материализма европейской философіи. Пракрити представляется скорѣе же всеизжущей субстанціей Спиннозы, включающей: 1) всецѣло 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 Пракрити облечена покровомъ нѣкотораго поэтическаго образа. Первоматерія—всоматеръ, рождающая жена, стыдливая въ своей наготѣ, стремящаяся скрыться отъ чистыхъ и цѣломудренныхъ взоровъ освободившейся духовной души; она вся отдается рожденію, безконечно производя, и уступаетъ мѣсто порожденному ею *свѣту духовному*; она соткана изъ истиннаго, страстнаго и темнаго начала; 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. Пракрити 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, косвое, безсознательное и инстинктивно враждебное идеальному началу, тяготящееся въ неподвижности, непроизводительности, — начало *черное*, Тамась. Сущности

Замѣчательно, что каждая изъ трехъ гунъ названа въ философіи Санкья терминомъ *субъективнаго происхожденія и значенія*, который, слѣдовательно, указываетъ на отношеніе той или другой гуны 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, гуны дѣйствуютъ совмѣстно, такъ что каждая вещь и каждое явленіе таитъ въ себѣ частички всѣхъ трехъ, но—не въ равной пропорціи: иногда перевѣшиваютъ элементы *sattvov*, 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, потенціальномъ или скрытомъ, всѣ три гуны 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 гунъ 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); *Раджа*—подвижное и побуждающее (начало дѣятельности, стремленія, влеченія); *Тамаса*—тяжелое и мѣшающее (начало затруднительности, косности, неподвижности). Общая ихъ функція—входитъ въ извѣстное соотношеніе, именно подчинять другъ друга, поддерживать, соединяться извѣстнымъ цѣлесообразнымъ способомъ. Соединяясь, ради одной определенной дѣли, гармонизируя, они дѣйствуютъ цѣлесообразно производительнымъ образомъ. Такимъ образомъ, *Пракрити* есть субстанція (но не вещество), всематерь, рождающая вещественность, чувственность, сознательность. Все произведенное первоматеріей, т.-е. исходящее изъ нея, безконечно развѣтвилось, вызвано, невѣчно, объектно, подвижно, множественно, опирается въ существованіи на что-либо, зависямо, недуховно въ смыслѣ духовности составляющей сущности⁴.

³⁰ *Deussen* (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 226) сближаетъ термины, которыми *Саякья* называетъ свои *гуны*, съ терминами современной физиологической психологіи: *Sensibilität, Irritabilität, Reproduction*. Такимъ образомъ, онъ усваиваетъ имъ органическое или, точнѣе, именно пилонистическое значеніе.

Санкы, весь міровой процессъ,—процессъ вѣчный, безначальный и безконечный, хотя и распадающійся, въ своей безконечной исторіи, на отдѣльные циклы или періоды, по окончаніи которыхъ конкретная дѣйствительность изъ своего проявленнаго состоянія всякій разъ возвращается въ потенціальное.

Извѣчная Пракрити находится въ непрестанной подвижности и какъ бы игрѣ сама съ собою. И когда тотъ или другой пुरुша, существующій такъ же отъ вѣчности, заинтересовавшись этою игрою Пракрити, начинаетъ ею 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 троякой опредѣленности, соотвѣтственно тремъ гунамъ. Изъ матеріи, вслѣдствіе этого соединенія ея съ пुरुшею, возникаетъ сначала «великій» (*Маһан*, онъ же, какъ *Buddhi*, пробужденный, и сознание), въ которомъ затѣмъ пробуждается я (*Ahankāra*, то-есть начало сознательнаго самоутвержденія, *Ichmacher*, по характерному переводу Дейсена ³¹), 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 Санкы, слагается именно изъ такихъ безконечныхъ и безчисленныхъ индивидуальныхъ эволюцій, которыя совершаются на почвѣ общей космической эволюціи Пракрити, вслѣдствіе участія въ ней пुरुшъ. Этимъ держится и навѣки закрѣпляется міровая жизнь, приносящая пुरुшамъ,—ниспадающимъ, по недостатку «различенія», въ Пракрити,—безконечныя страданія, изъ которыхъ ихъ могло бы освободитъ лишь ясное «различеніе» своей собственной, безстрастной и чистой, природы отъ природы страстной и темной Пракрити.

Еслибы тотъ или другой пुरुша, въ обычной жизни до потери себя и своей собственной сущности погруженный въ жизнь эмпирическаго познанія,—если бы онъ проникся, чрезъ познаніе, яснымъ различіемъ себя самого, какъ духа, отъ матеріи, то, вслѣдствіе этого и во ipso, тотчасъ же распался бы весь его психо-физическій составъ на свои элементы, какъ это и совер-

³¹ Deussen: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 218.

шается при смерти человека. Вот почему,—именно въ цѣляхъ «спасенія» своихъ послѣдователей путемъ развитія и укрѣпленія въ нихъ способности теоретическаго «различенія»,—философія Санкьи сосредоточиваетъ свое преимущественное вниманіе на анализѣ состава тѣхъ элементовъ, фізіологическихъ и психическихъ, которые, по Санкьи, представляютъ видимость нѣкотораго психо-фізическаго единства лишь потому и постольку, поскольку мы лишены истиннаго «различенія». Подъ анализомъ яснаго «различенія» весь этотъ, мнимо-единный составъ неминуемо долженъ разсыпаться: съ пуруши спадетъ тогда все то, что перешло на него съ Праkritи и онъ останется «чистымъ созерцателемъ». Съ этой стороны и въ этомъ отношеніи, то-есть какъ аналитика состава и «различеніе» элементовъ, изъ которыхъ складывается нашъ психофізическій организмъ,—аналитика и «различеніе», по своей детальности и минудіозности, прямо изумительная,—философія Санкьи представляетъ много общаго съ новѣйшею ассоціативною психологією: въ ней та же основная тенденція понять жизнь, прежде всего психическую, а чрезъ нее и фізіологическую, 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 послѣдователей 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 достигшей, впрочемъ, какъ мы уже сказали, той выработанности, какою отличается Сянкья, цѣль таже, что и для этой послѣдней: освобожденіе своихъ послѣдователей отъ страданій путемъ истиннаго познанія дѣйствительности. Но тогда какъ Санкья ведетъ къ этой цѣли чрезъ разъясненіе *атомистики нашего сознанія*, Вайсешика предпочитаетъ вести къ этой цѣли путемъ разъясненія *атомистики внешней природы*. Матеріальная природа, составъ которой опредѣляется четырьмя первыми «субстанціями» (*земля, вода, свѣтъ, воздухъ*—пять остальныхъ субстанцій: *жизнь, время, пространство, я или атманъ и танис*), какъ нѣчто слож-

²² Ср. *Макс Миллер* op. cit., стр. 379—389.

ное, очевидно, должна состоять изъ простыхъ и недѣлимыхъ элементовъ (иначе получился бы *regressus in infinitum*, котораго индiйская мысль повсюду такъ опасается!),—изъ атомовъ (*apus*), настолько незначительныхъ по своему объему, что ихъ величина не больше шестой части толщины солнечнаго луча... Въ состоянiи атомовъ, матерiя вѣчна. Но въ агрегатахъ, въ предметахъ или явленiяхъ, преходяща. И такъ какъ матерiя, по своей сущности, есть не что иное, какъ агрегатъ (хаосъ) атомовъ, ничѣмъ другъ съ другомъ не связанныхъ, то, очевидно, изъ одной матерiи никакъ нельзя объяснить явленiя и жизнь природы: мы должны, слѣдовательно, признать, что импульсъ атомамъ, для ихъ группировки въ предметы и явленiя, даетъ какая-то иная, внѣ матерiи и надъ нею стоящая, Сила. Такая Сила и есть *Атманъ*, который въ высшей формѣ своего существованiя, какъ единый и единственный, есть Божество; а въ низшей, раздробленной и ограниченной, есть множество индивидуальныхъ душъ (безграничное множество). Познать верховный Атманъ (а это возможно, ибо о немъ свидѣтельствуютъ его *имя* и его *дѣла*) и въ тоже время познать наше собственное сродство съ нимъ, а не съ матерiею, которая вѣдь безъ него ничтожна, какъ распадающаяся на свои элементы и хаотичная,—это и значить найти путь ко спасенiю: вѣдь страданiя, обусловленные общенiемъ человѣка съ матерiею, погруженiемъ въ ея процессы, въ сущности такъ же ничтожны, какъ ничтожна и атомистическая, лишняя сущности и жизни въ себѣ, матерiя,—у страданiй, такъ сказать, та же атомистическая природа, благодаря которой, при свѣтѣ ясной анализирующей мысли, они распадаются на такiя ничтожныя, каждый въ отдѣльности, обстоятельства, которыя никакого страданiя въ сущности причинить не могутъ. Такимъ образомъ, *атомистика природы, привела индiйскую мысль къ атомистикѣ страданiй*, превративъ ихъ въ нѣчто призрачное и иллюзорное, не способное затрогивать истиннаго существа человѣка, его атмана.

Въ сущности, въ движенiи идей у Санкьи и Вайсешики очень много очевидной искусственности и натяжекъ. Психологическiй ассоціанизмъ первой и физическiй атомизмъ второй стоять, въ самомъ дѣлѣ, слишкомъ далеко отъ основнаго интереса обѣихъ этихъ философскихъ школъ (какъ, впрочемъ, и всѣхъ вообще школъ Индiи), чтобы здѣсь возможны были отношенiя мысли прямыя и непосредственныя, полная внутренней необходимости и живого выразительнаго смысла. Съ этой стороны значенiе толь-

ко-что характеризованных нами школь, конечно, совершенно ничтожно. Но за то и эти школы весьма важны для характеристики индйской мысли, развившейся на почвѣ Упанипадъ, въ томъ отношеніи, что ясно показываютъ, какъ и по какимъ мотивамъ былое мистико-созерцательное погруженіе въ Брамъ-Атмана у людей, извѣстнаго направленія и склада, уступало мѣсто болѣе реальнымъ и прозаичнымъ соображеніямъ. Дѣло при этомъ, какъ видимъ, доходило даже до того, что, подъ влияніемъ 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 Санкьи оно, повидимому, совсѣмъ уже переставало существовать даже и какъ предметъ умозаключенія.

«Въ системѣ Капила», — пишетъ Максъ Мюллеръ, — «есть мѣсто для какого угодно числа подчиненныхъ боговъ, но *нѣтъ мѣста для Бога*, какъ Творца или какъ цокровителя вселенной. У него нѣтъ прямого отрицанія такого существа, нѣтъ открытаго атеизма, но *просто для Бога не осталось мѣста въ системѣ, выработанной этимъ древнимъ философомъ*. 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). Капила нигдѣ не высказываетъ враждебнаго отношенія къ идеѣ Божества. Онъ нигдѣ не отрицаетъ прямо существованія даже мнѣологическихъ боговъ, вродѣ Индры—и это, разумѣется, странно: точно также онъ нигдѣ не приводитъ аргументовъ для отрицанія единаго 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»³².

Однако, знаменитый санскритологъ, авторъ только-что приведенныхъ словъ, по всей справедливости могъ бы высказаться объ атеизмѣ Санкьи категоричнѣе. По крайней мѣрѣ, другіе ученые не затрудняются систематизировать аргументы Санкьи *противъ* бытія Божія и, сообразно этому, квалифицировать его, какъ *атеиста*³⁴.

³² Максъ Мюллеръ, *op. cit.*, стр. 263—264.

³⁴ Garbe: *Samkya-Philosophie*, 191—193, *op. Samkya und Yoga*, 17. Глав-

IV.

Мистицико-объединительное направление 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 предметѣ³⁵. Это не есть соединеніе или «мистическое соединеніе», какъ перѣдко 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 *знанія*,—Патанджали, основатель Йоги, считаетъ необходимымъ, для этой цѣли, еще дисциплину и именно аскетическую дисциплину, въ зависимость отъ которой ставитъ и самую достижимость необходимаго *знанія*. Это

ные аргументы послѣдователей Санкьи, въ защиту атеизма, Гарбе сводитъ къ слѣдующимъ тремъ: 1) существованіе *яа*, недопустимаго при существованіи верховнаго Божества; 2) *неличностъ Божества*: Божество можетъ быть мыслимо или какъ душа, стоящая внѣ потока самсары („спасенная“), или какъ душа, страдающая въ водоворотѣ самсары, или какъ нѣчто 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, точнѣе вся она есть во что иное, какъ сплошной софистика. Но для насъ важно, въ данномъ случаѣ, не это, а то, что послѣдователи школы отнюдь не оставили вопросъ о бытіи Божіемъ „открытымъ“ и не уклонились отъ его рѣшенія, но рѣшали его въ смыслѣ опредѣленно отрицательномъ,—хотя и при помощи ничтожныхъ аргументовъ.

³⁵ *Максъ Мюллеръ*, *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 дѣли 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 Руководителю²⁶. 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 матеріи и т. д. Нѣтъ. Здѣсь требуется именно *допѣрчивая 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 дѣлѣ дисциплины Йоги—особенно какъ она опредѣлилась позднѣе²⁷.

«Бакти-Йога»,—пишетъ ученый Свамп-Вивекананда, — «есть подлинное, реальное исканіе Господа, исканіе начинающееся, продолжающееся и оканчивающееся любовью. Одинъ единственный

²⁶ *Ibid.*, 277—278.

²⁷ См. объ этомъ въ замѣчательной по ясности книгѣ: *Vedanta Philosophy, Lectures by the Sriāmi Vivekānanda 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 приносить вѣчный миръ... Всѣ мы начинаемъ, въ религіи любви, дуалистами. 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 всѣ свои разнообразныя жизненныя отношенія: какъ отецъ, мать, сынъ, другъ, учитель, и разсматриваетъ ихъ въ свѣтѣ своего идеала любви, Бога. Богъ для него во всемъ этомъ есть высшій предѣлъ его движенія впередъ (прогресса). И этотъ предѣлъ достигнуть, когда онъ чувствуетъ, что сполна погрузился въ объектъ своего поклоненія. Всѣ мы начинаемъ любовью къ себѣ и пошлыми стремленія нашего маленькаго я (self) дѣлаютъ самую любовь самолюбиемъ. Но, въ концѣ-концовъ, наступаетъ, однако, полное сіяніе свѣта, въ которомъ это маленькое я становится единымъ съ Безконечнымъ. Такъ преобразовываетъ себя человекъ въ присутствіи этого свѣта любви. Его сердце очистилось ото всего нечистаго и всѣхъ суетныхъ желаній, которыми было, болѣе или менѣе, полно прежде и, наконецъ, осуществляетъ прекрасную и вдохновляющую истину, по которой *любовь, любящій и любимый—одно*³⁴.

Но кто же служитъ источникомъ и долженъ служить верховнымъ объектомъ любви для йогина?

Не Брами, безличный и трансцендентный, — для этого онъ слишкомъ далекъ отъ людей и вообще отъ жизни, — не Брами но *Ишвара*. Что такое или, точнѣе, кто такое Ишвара?

Генеалогія Ишвары, къ сожалѣнію, затерялась. Мы находимъ его въ памятникахъ, какъ уже готовое, сформировавшееся понятіе. Но несомнѣнно, что концепція Ишвары сложилась не на почвѣ правобѣрнаго ведантизма, такъ какъ стоитъ въ прямой оппозиціи къ послѣднему. Правда, ведантисты знаютъ уже это понятіе: Шанкара, какъ мы видѣли, хочеть истолковать его какъ условное и мнимое понятіе («феноменальное божество»), подъ которымъ не скрывается, будто бы, никакая реальность; Рамануга, напротивъ, — какъ понятіе реальное, точно обозначающее личный аспектъ безличнаго Брами. Но уже самое это разногнѣніе ведантистовъ показываетъ, что эта концепція для нихъ есть

³⁴ Op. cit., pp. 251. 338—9.

нѣчто внѣшнее и чуждое и что, слѣдовательно, она возросла на
пной почвѣ. И дѣйствительно, нетрудно убѣдиться, что она могла
сложиться только на *внѣ-ведантической* почвѣ.

Вѣроятно, концепція Ишвары сложилась такимъ образомъ. Когда
въ міросозерданіи браманистовъ стали, все съ большою и больш-
шею силою, заявлять о себѣ реалистическіе элементы мысли, тогда
оно уже перестало довольствоваться слѣдною концепціею божес-
тва (Брамы), какъ превышающаго всѣ и всякія формы, неоссти-
жимаго и непознаваемаго, и стало искать приличествующаго ему,
конкретнаго и живого, символа или образа. Такимъ всего есте-
ственнѣе и ближе было признать индивидуальную душу, *джи-
ватмана*, между которымъ и Брамою, если и не полное тожде-
ство, какъ учили раннѣйшіе, правовѣрные ведантисты, — этого,
какъ мы видѣли, съ точки зрѣнія позднѣйшихъ ведантистовъ,
уже признать нельзя, — то во всякомъ случаѣ *подобіе*. И, несо-
мнѣнно, долженъ быть первообразъ этихъ живыхъ образовъ,
этихъ множественныхъ дживанатмановъ, ибо, — такъ стали те-
перь разсуждать, — «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 мнѣологическихъ божествъ), хотя и менѣе, чѣмъ
Богъ (Брама), по крайней мѣрѣ не совсѣмъ то, что Тотъ. Онъ
есть именно лишь явленіе, аспектъ, — но личный (Брама въ му-
жескомъ родѣ), личное «откровеніе» безличнаго, «сокрытаго»
Брамы (въ средн. родѣ), активное осуществленіе божественной
потенціальности⁴⁰.

«Все». — пишетъ Свами Вивеканаида, — «все есть Брама, Еди-
ный безъ второго. Но Брама, какъ единый и абсолютный, слиш-
комъ абстрактенъ, чтобы быть предметомъ любви и поклоненія.
Посему *бакта* (человѣкъ, проникнутый любовью) избираетъ от-
носительный аспектъ Брамы, то-есть Ишвару, верховнаго Пра-
вителя. Возьмемъ сравненіе. Брама есть какъ бы глина или во-
обще субстанція, изъ которой изготовлено безконечное разнооб-
разіе 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 *Макс Мюллеръ*, *op. cit.*, 279.

⁴⁰ *Ibid.*, 282.

въ глинь — потенціально — и само собою понятно всѣ онѣ субстанціально тождественны. Но разъ имъ придана форма и, пока форма остается, онѣ отдѣльны и различны: глиняная мышъ вѣдь не то, что глиняный слонъ, потому что въ явленіи лишь форма дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что онѣ есть, хотя въ состояніи безформенномъ всѣ онѣ одна и та же глина. Ишвара есть высшее проявленіе абсолютной реальности или, другими словами, наивозможно *высшее чтеніе* (reading, толкованіе, понятіе) *Абсолютнаго человѣческимъ умомъ*. И какъ твореніе вѣчно, то и Ишвара вѣчень... Идея Ишвары покрываетъ всю область, обозначаему или соознаему 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 *вмѣстилище всѣхъ реальнѣхъ и дѣятельнѣхъ формъ* и, поскольку формы вносятъ реальныя различія въ однородную субстанцію существующаго (въ Брамѣ), совокупность всѣхъ конкретныхъ «откровеній» Брамѣ. 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 избранники, существа богоравныя. Здѣсь мы приходимъ, такимъ образомъ, къ столь знаменитой вполнѣдствіи (въ Индуизмѣ) теоріи *аваторовъ* или боговоплощеній⁴².

Но опредѣленность даетъ существу, какому бы то ни было, не только *форма*, то также и *имя*. И если образъ чловѣка, то-есть совершеннѣйшая изъ всѣхъ земныхъ формъ, особенно образъ чловѣка 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, слова), — то же, что и имя таинственнаго и неизяснимаго слога *Om*, наконецъ тоже, что

⁴¹ *Vedānta Philosophy*, pp. 258—259, 265, passim.

⁴² Объ аваторахъ Ишвары (Avatars of Isvara) см. у *Śaṅkara Vidyānanda*, op. cit., 278—282, ср. 268 folg.

и *Сфота* ⁴³. Всѣ эти концепціи: *Брама* (проявленный), *Ишвара*, *Ом*, *Сфота*, въ индѣйскомъ религіозномъ 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 индѣйцевъ исчерпывающую опредѣленность, ибо такую вполне обладали уже въ эту эпоху для индѣйскаго мышленія и концепціи *Сфоты* и таинственнаго слога *Ом*.

«Въ универсѣ», — пишеть наиболѣе ясный истолкователь философіи Йоги, Свами Вивекананда, — «*Брама* или *Гиранья-гарбха*, или космическая интеллигенція (*Маатъ*) сначала открылся, какъ имя 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 свѣтѣйшее изъ всѣхъ святыхъ словъ, мать всѣхъ именъ и формъ, — этотъ вѣчный *Омъ*, которымъ сотворенъ міръ... И это причисляется 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» ⁴⁴.

Такимъ образомъ, концепція Ишвары, если взять ее во всѣхъ сопринадлежащихъ моментахъ, есть очень сложная концепція и,

⁴³ См. *Макс Мюллеръ*, *op. cit.*, 280 слѣд.

⁴⁴ *Vedānta Philosophy etc.*, 283—285, *passim*.

очевидно, когда Йога говоритъ о «преданности Ишварѣ», то она разумѣетъ вообще сосредоточеніе вниманія своихъ послѣдователей *на идеальной сторонѣ дѣйствительности*, хотя и возвышаетъ въ этой концепціи моментъ личнаго отношенія къ личному Ишварѣ, въ актѣ любви. Во всякомъ случаѣ «преданность Ишварѣ», 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 Санкхѣ, — 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 Йогины 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 *дьянъ* (dhyāna, размышленіе, медитація) и *самадхи* (samādhi, концентрація духа, переходящая, при высшемъ развитіи, въ сверхсознательность), которая затѣмъ имѣла такое громадное вліяніе на соответственную технику достиженія нирваны въ Буддизмѣ. Если вѣрить 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 Йогины, который путемъ продолжительныхъ упражненій, достигъ власти надъ своими органическими процессами, и прежде всего научился управлять своими выдыханіями и вдыханіями, 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 Śwāmi 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 недоувѣріемъ относящіеся къ разсказамъ о подобныхъ «чудотвореніяхъ», склонны видѣть въ технике Йоги лишь иллюстрацію къ нѣкоторымъ главамъ современной патологии...

Справедливость, впрочемъ, требуетъ сказать, что, тогда какъ *эзотерическая* Йога до самаго послѣдняго времени поглощена разработкой внѣшнихъ приемовъ «дьянъ», «самади» и т. д. и не рѣдко доходитъ, въ данномъ направленіи, до просто невѣроятныхъ ученій ⁴⁸,—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 старые Rishi's (мудрецы) и оно есть единственное средство освободиться отъ міра.

«Тѣло погибаетъ; оно переходяще, тогда какъ я вѣчно и не погибаетъ; оно связано съ тѣломъ только цѣпью дѣлъ (кагмап); оно не должно подчиняться ему.

«Если, въ силу простой небрежности, вы не дѣлаете ничего

⁴⁸ См. въ высокой степени интересную, въ давномъ отношеніи, книжку, издаванную 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 Tukaram Talu, Bombay. 1888. Это—вѣчто въ родѣ *практическаго руководства къ познанію чудодѣйствія*, съ обильною рецептурою, съ таинственными толкованіями элементовъ природы, съ указаніемъ различныхъ благотворныхъ или злоторвыхъ составовъ и г. 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, претерпѣть суровость и погрузиться въ глубокое созерцаніе, то для васъ настоящимъ средствомъ для освобожденія души вашей отъ тяжелыхъ цѣпей дѣлъ (кагтан) 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 значить быть не думающимъ, молчаливымъ, и недѣятельнымъ, подобно животнымъ и деревьямъ; это значить 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»⁴².

⁴² *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 исключаютелія, направленія 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 атенстическою окраскою (*Санкья*), а надъ ними обоими, какъ выхоть изъ этой противоположности и возвышеніе надъ нею, сталъ опредѣляться мистическій полуреализмъ Йогги, съ наклономъ къ теизму, тогда яснымъ стало, что въ религіозное сознаніе Индіи вступило *недовольство* наличнымъ міросозерцаніемъ и исканіе высшаго, болѣе удовлетворяющаго многостороннимъ запросамъ челоуѣческаго 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, вполне теистическимъ *представленіемъ* о Богѣ (Дьяусъ-Азура-Итаръ). 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 мнѳологическому 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 уstraшенное 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 открывать элементы мпожественности: сначала, рядомъ съ Единымъ и какъ бы внѣ Его, онъ поставилъ реальный міръ, затѣмъ надмірныя силы (которыя, особенно въ позднѣйшемъ Браманизмѣ, были гипостазированы и возвышены на ступень геніевъ и божествъ, подчиненныхъ Брамъ - 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 (школь, 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 постулять теизма мы находимъ ясно выраженнымъ въ *Индуизмъ*, 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 (частію, предъ сознаніемъ браманистическимъ) 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.

Условія возникновенія Буддизма. Буддизмъ и философія Санкхи.
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 Гаутамъ Буддѣ. Было бы, однако, ошибочно искать объясненія возникновенія этой «ереси», со всѣми ея особенностями, исключительно въ индивидуальности ея геніальнаго 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 дѣлесообразно предпосылаютъ именно исторіи Буддизма особенно обширныя вводныя обзорныя 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 самаго 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, неизбѣжны.

Чтобы не повторить этихъ ошибокъ, очевидно, необходимо съ самаго 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 личную реакцію противъ Брахманизма. *Duncker* (*Geschichte des Alterthums*, II, 199, 2-te Aufl., 1855) думаетъ что „въ системѣ Будды индійская философія успѣла à renverser популярную религію индійцевъ“ (186). *Monier Williams* (*Indian Wisdom*), p. 55, говоритъ о Буддѣ, какъ объ „освободителѣ своего народа, мужественномъ реформаторѣ и реноваторѣ“, борцѣ противъ гнета традиціи и кастъ. Напротивъ, *Körppen* (*Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, Berlin, 1857, B. I, 127—128) и, вслѣдъ за нимъ. *Hardy* (*Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken*, Münster, 1890, 14), возстаютъ противъ односторонности взгляда на Гаутаму-Будду, какъ на социальнаго реформатора. Съ своей стороны, и *Kiunen* (*Religion nationale et religion universelle—Islam, Israélitisme, Judaïsme et christianisme, Buddhisme*, Paris, 1883, pp. 186—190) относится крайне сдержанно ко взгляду на Гаутаму-Будду, какъ на реформатора,—религіознаго ли то или политическаго,—совпадала, 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 принадлежалъ Буддизмъ“.

съ нимъ, но иногда даже ставили и выше ³. Сходство здѣсь, дѣйствительно, есть, но—лишь въ одномъ и притомъ чисто внѣшнемъ, формальномъ, признакъ, *при радикальной, принципиальной противоположности во всемъ остальномъ*. Буддизмъ, какъ и Христианство, хочеть быть по преимуществу *религією спасенія*, къ которому и призываетъ. Религіозное сознание Индіи въ Буддизмѣ уже перестало играть поэтическими образами боговъ, постоянно отрицаемыхъ и постоянно порождаемыхъ мнѳологическою фантазією вновь. Оно перестало уже и «спекулировать» понятіями о потустороннемъ, «Единомъ безъ втораго», идеальномъ безъ реального, чѣмъ всецѣло былъ поглощенъ Браманизмъ. Теперь, въ Буддизмѣ, оно уже озабочено однимъ главнымъ вопросомъ: какъ спастись отъ зла и страданій жизни?

Въ этомъ, говоримъ, *вѣтшнее 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. И 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, пбо 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. Соотвѣтственно этому, и сущность Буддизма слѣдуетъ видѣть въ отрицаніи разомъ міровъ и поюсторонняго 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

* *Seydel*: Die Buddha-Legende und das Leben Jesu 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. В. I—II. Gütersloh, 1896 und 1897; 3) особенно *Келлогъ*: Буддизмъ и Христианство, русск. перев. проф. *Орнатскаго*, Кіевъ, 1894 изд. 2-е. Краткая исторія вопроса объ отношеніи между Христианствомъ и Буддизмомъ—у *Hardy*, op. cit., 110 folg.

настроение, предрасполагавшее основателя Буддизма именно къ такому, то-есть отрицательно-спектическому или, точнѣе, *нигилистическому* отношенію къ бытію и дѣйствительности? ⁴

Миръ посюсторонній есть фактъ. Миръ потусторонній есть утверждение 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 яскѣе 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 указавъ *Эдгардомъ-фонъ-Гартманомъ* въ замѣчательной, посвященной спеціально 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, разделяетъ и известный историкъ Ламанза, *Ваддель* (*Waddel*)—*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 вселкую юношескую силу. Люди и народы быстро созрѣли въ этой странѣ, точно тропическія растенія, и потомъ 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. *Идеи свободы*, со всѣми ея жизненными, хотя часто и смертоносными, вліяніями, въ Индіи оставалась невѣстной и неповатной, человеческая воля не должна была вмѣшиваться въ міровой порядокъ Брами, какимъ былъ естественный законъ кастъ... Индусамъ были и остаются чужды *такие* жгучіе интересы и идеалы, захватывающіе самыя глубокія стороны всякой здоровой народной жизни. *Дѣятельность и воля* задвлены мысленіемъ. 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 миръ казался индусу не имѣющимъ цѣны сравнительно съ тѣми рамками, въ которыхъ двигалась его фантазія. И образы этой фантазіи росли

распространенія Браманизма, который, как мы знаем⁶, реко-

въ тропической странѣ безформенные и чрезмѣрные и со страшной силой обратились въ концѣ-концовъ противъ своего творца. Для него настоящій миръ, прикрытый мечтательными образами, оставался неизвѣстнымъ; ему овъ не могъ довѣрять; надъ нимъ овъ не могъ властвовать.

„Святая земля Ведъ, отечество ведійской поэзій и ведійскаго мышления, находилась на западѣ. Востокъ получилъ Веды и Браманизмо отъ болѣе развитого духовно запада, и этотъ чуждый ему элементъ не вполне перешелъ въ его плоть и кровь. *Атмосфера востока совершенно дружалъ*: какъ языкъ предпочитаетъ мягкую букву l твердому западному g (Lajā—даръ вх. gājā). такъ и весь характеръ народный *свободныя*. Браманы тамъ меньше, а князья и народа больше. Движеніе, начавшееся на западѣ, здѣсь теряетъ многія изъ своихъ фантастическихъ абстрактныхъ чертъ и вмѣстѣ съ этимъ терять, можетъ быть, смѣлое величіе и рѣзкую послѣдовательность идей,—но за то выигрываетъ въ народной силѣ; вопросы, занимающіе въ Западѣ прежде всего школы и духовную аристократію націи, на востокѣ дѣлаются жизненными вопросами для всего народа. Здѣсь мало заботятся о мистическомъ Единомъ Цѣломъ браманской метафизики, но за то тѣмъ опредѣленнѣе выступаетъ на первый планъ представление о *страданіи всего сущаго, о нравственномо воздаяніи, о чистотѣ духа, объ искупленіи*. И... *совѣтъ не одинъ бѣдные и умственные и даже, главныя образы, не они искали въ монашескомъ одьяніи освобожденія отъ пороковъ міра... Отказываясь отъ міра, чтобы найти миръ душевный, убывали отъ безцѣльности существованія, которому не выучились давать основу въ трудѣхъ и борьбѣ для цѣлей, сплотившихъ этихъ трудоев и борьбы. Богатые и знатные, еще болѣе, чѣмъ бѣдняки и простой народъ; юности не жилище, но уже утопленные жизнью еще болѣе, чѣмъ старики, которымъ нечего уже ждать отъ жизни; женщины и дѣвушки—оставляютъ дома и надѣваютъ монашеское платье. Вездѣ ми видѣли картины борьбы, которая въ то время должна быи происходить ежедневно, между людьми, стремящимися къ самоотреченію и между удерживающими ихъ родителями, супругой и дѣтьми. Рассказываются подвиги непобѣдимой силы воли людей, умѣвшихъ, несмотря на всякія сопротивленія, разрывать свои связи съ свѣтской жизнью. Такіе люди бродятъ по чужбинѣ и находятъ кровъ на кладбищахъ, въ оставленныхъ домахъ, подъ деревьями; многіе почитаютъ ихъ, а другіе бьютъ, бросаютъ камнями, травлятъ 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 въротеримности*, которая когда-либо существовала, образовывались секты за сектами. Ниганта, „освобожденные отъ уз“, Ачелака, „обнаженные“, и разныя другія общины монаховъ 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*“, т. е. *аскеты*;

⁶ См. выше, стр. 479) слѣд.

мендовавъ своимъ послѣдователямъ подѣ старость удаляться въ тѣса и пустыни. Но еще болѣе это было его *косвеннымъ* слѣдствіемъ,—протестомъ противъ Браманизма, частіе противъ созданнаго имъ соціального гнета, съ его непереходимымъ кастовымъ разслоеніемъ, съ его низведеніемъ судуровъ, 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, говорить себѣ индїецъ эпохи возникновенія Буддизма, чѣмъ жить *такъ*, въ такихъ печальныхъ соціальныхъ условіяхъ или,—если уже до времени все же неизбежно жить въ этомъ худшемъ изъ міровъ, который весь «объятъ 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 положили кастическій строй. Нужно перенестись въ ту атмосферу,

такъ Будда назывался *Самана-Готама*, учениковъ его называли „Самавами, слѣдующими за *символъ Сакіевъ*“. Вѣроятно, многіе 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 чтли въ Индіи, какъ „познающаго“ (Buddha) или какъ „побѣдителя“ (Jina); онъ былъ только одинъ изъ многочисленныхъ спасителей и учителей боговъ и людей, которые когда проходили съ проповѣдью по всей странѣ въ монашескомъ платьѣ.

„Пути некупленія, 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 самонестязаніяхъ, принимавшіе пищу только черезъ долгіе промежутки времени, не мывшіеся, никогда не садившіеся, спавшіе на терновомъ ожгѣ; были приверженцы вѣры въ очистительную силу воды, дулавшіе освободиться отъ всякаго грѣха постоянными омовеніями; иные стремились къ состоянію духовнаго самоуглубленія и старались отдѣлится отъ всякаго воспріятія чувственныхъ реальностей и прощикнуться чувствомъ „безковечности пространства“ или „безковечности разума“ и т. д. Между разными такими святыми людьми, естественно, появлялись и диковишныя святые; такъ рассказываютъ, наиримѣръ, о святомъ „нѣтухъ“, обгтъ котораго состоялъ въ томъ, что онъ клевалъ свою пищу, какъ нѣтухъ, да и вообще во всемъ подражалъ этой птицѣ. Другой святой того же рода жияъ какъ „коровій святой“. Буддїйскіе отчеты доставляютъ намъ вообще не мало описаній различнаго рода святыхъ того времени, изъ которыхъ очень немногіе были настолько счастливы, чтобы не *сблгать* свою святость *смышиной*“.

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 сублимности, до такой неуловимости, 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, нелѣпныхъ и дикихъ суевѣрій, такъ опуталъ народную душу различными измышленіями магии и волшебства, что для человѣка 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 удушливая, 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 пмъ 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 *Федорова*, М. 1895), тонко отмѣчаетъ зарожденіе въ принципѣ Сиддхартъ, будущимъ Буддѣ, его атеизма именно на этой почвѣ, осложненной пессимисти-

сторонниго лучше его небытія? Если же міръ потусторонній таковъ, какимъ его изображаетъ Браманизмъ экзотерической и его власть надъ этимъ, посюстороннимъ міромъ выражается именно въ томъ, въ чемъ ее видятъ браманисты-экзотерики,—въ этихъ заклинаніяхъ, магіи и т. д., то просто *недостойно* человѣка вѣрить во все это: ибо зачѣмъ же въ концѣ-концовъ, унижать себя до такого перазумія? И вотъ мы видимъ, въ эпоху возникновенія Буддизма, радикальное *устраненіе* отъ всѣхъ и всякихъ вопросовъ о потустороннемъ, совершенное *равнодушіе* къ нимъ пресыщенной ими мысли¹⁰.

ческими мотивами. „Вѣра въ боговъ, не исключал и Брамъ, *тисетна*, 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 нинь,
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 тронулъ боговъ непреклонныхъ.
Такъ гдѣ же, гдѣ помощь найти!
Иль боги настолько безпомощны сами.
Что помощь имъ также нужна?!
Къ нимъ люди взываютъ, бряца цѣнями,—
Небесная твердь холодна!
Ужель я на помощь не бросился бъ 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 великимъ разсужденіямъ и спорамъ о мірѣ потустороннемъ, о вопросахъ метафизическихъ, ко всякой вообще „филосо-

Итакъ, оба господствующія настроенія, насъвозъ 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, но 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 философія 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 философіею Санкьи и ученіемъ Буддизма есть цѣлый рядъ весьма поучительныхъ «совпаденій». Не говоря уже объ общемъ обѣимъ этимъ «системамъ» идей отрипаніи 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-

фіи¹⁴ и особенно искусственной, *школьной* философіи, хорошо обрисовала (съ обильными ссылками на памятники и извлеченіями изъ нихъ) у *Дальмана* (Joseph Dahmann: Buddha. ein Kulturbild des Ostens, Berlin, 1898, ss. 13—74).

¹¹ Проф. Гарбе, см. «Введеніе» къ переводу *Трипита Свѣти Санкья-истины* (перев. г. Гершманна).

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 покоѣ уничтоженія, какъ конечной и вождельной 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 наклонность къ «счислительной философіи» и терминологіи (*пять* преградъ, *семь* элементовъ, *восьмичленный* путь и т. д.,—все непременно точнымъ счетомъ); тамъ и здѣсь однѣ 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 Санкхи 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 Санкхи-философіи *имѣетъ полный видъ въроятности быть предшествоющею*»¹³.

Но еще вѣроятнѣе зависимость первоначальнаго Буддизма отъ Джайнизма. За это говорятъ уже не однѣ 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 Патапутты, съ точностію неизвѣстный, но 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 буддистскіе, 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 гелетической зависимости Буддизма отъ Джайнизма. Особенное значеніе въ данномъ отношеніи представляется специально этому вопросу посвященная монографія De-Millou: Essai sur la religion de jainas, помѣщенная въ *Le Muséon*, т. III, 1884, р. р. 182—208. Ср. *etio жс:* 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, р. 97—98.

Натапуттъ, основателю Джайнизма, как 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 религіозная 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 соответствіи 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 Бартъ¹⁶,—«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 опредѣлены 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, простирающееся до погруженія въ нирва-

¹⁵ См. *Пролегомены*, гл. I.

¹⁶ *Бартъ*: Религін 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 *черезъ 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 прилѣпляйся 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 браминъ, все еще слишкомъ проникнутъ ригоризмомъ браманнистической аскезы, доходящей порою до одобренія и чуть ли не до рекомендаціи, въ тяжелыхъ обстоятельствахъ жизни, истязаній себя до самоумерщвления, даже прямого убійства¹⁷. Вообще онъ все еще слишкомъ удерживается на браманнистической 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 религіозной мысли*, складывавшихся подѣ

¹⁷ Hardy. op. cit., 96.

вліяніемъ 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 религіозное сознаніе эпохи переносило свой, въ извѣстномъ смыслѣ апріорный, 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 религіозное сознаніе Индіи изучаемой нами эпохи и въ какомъ оно искало 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 послѣдствія, при своемъ историко - критическомъ анализѣ вѣроученій Буддизма, мы считаемъ тѣмъ болѣе для себя позволительнымъ, что онѣ подробно передаются и въ существующихъ на русскомъ языкѣ курсахъ исторіи религій, — какъ общихъ (преосв. Хрисанва, *Шантени де-ла-Соссей* и др.), такъ и специально посвященный религіямъ Индіи (*Бартъ, Беттани и Дунасъ*), такъ, наконецъ, въ книгахъ, специально посвященныхъ именно Буддизму (*Ольденбергъ, Келлогъ*). Изъ новѣйшихъ отмѣтимъ 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 варіацій *солнечнаго мифа*, то ошибка ихъ состояла не въ томъ, что они прижѣняли 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 человѣчество, грезящее тяжелымъ, кошмарнымъ сномъ, — сномъ о мнимой дѣйствительности, поосторонней 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 *вышечеловѣкъ*, *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 „мифа“ 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 *Вобера*.

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» (именъ 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 разсѣивается и оказывается призрачною, — относительно другихъ (Натапута, Гаутама), она остается и оправдывается всею ихъ жизнью, дѣлами и ученіемъ.

Conclusio. Они, слѣдовательно, и суть подлинныя искомыя и вождѣлѣнные герои-«побѣдители», «пробужденные», «спасители» и т. д.

Таковъ былъ по преимуществу и принцъ Сиддхарта, мудрецъ изъ рода Шакіевъ (Шакья-Муни), извѣстный такъ же подъ именемъ Гаутамы или, позднѣе, Гаутамы-Будды ²¹.

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 милліоновъ 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 религіозныхъ сознаниемъ, — пусть даже наклонныхъ 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, Боддиства, Гудда* или *Гаутамиа-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 Гаутамой, 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 человѣко-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 заявляеть о себѣ тѣмъ съ большею настоятельностью, что и здѣсь, какъ въ вопросѣ о преемственности фазисовъ Ведаизма, 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 утѣкъ, 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». Вѣдь чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, роскошнѣе была окружающая обстановка, чѣмъ больше было въ жизни принца соблазновъ и житейскихъ прима-нокъ, тѣмъ, конечно, больше долженъ былъ возрасти, въ глазахъ

послѣдователей 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 серіозной сторонѣ жизни, съ ея суровыми законами, отъ принца удалено, отчасти самыми условіями жизни въ роскошномъ дворцѣ, отчасти искусственно—намѣреннымъ и пригомы 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 помощью 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 кастово-разслоенія общества.

Не менѣе согласно, далѣе, источники говорятъ о неудовлетворенности со стороны принца Сиддхарты, теперь уже «аскета Гаутама», учителями *изъ числа браминовъ*. Логика сказанія и здѣсь опять такъ, какъ и въ первомъ случаѣ, конечно, совершенно ясна. Сказателямъ необходимо было показать, иллюстрировавъ соотвѣтственными подробностями, что ихъ религиозный 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 Гаутама» словъ, которыя, свидѣтельствуя объ его неудовлетворен-

ности учителями-браминями (отъ которыхъ онъ «ушелъ»), сверхъ того показываютъ, въ какомъ именно направленіи лежалъ его положительный идеалъ: браминь для него не тотъ, кто рожденъ въ семьѣ брамина, но тотъ, кто имѣетъ свойства человѣка «пробужденнаго», «повѣдителя» и т. д., такъ что браминемъ можетъ быть всякій, независимо отъ его принадлежности къ той или другой кастѣ ²².

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. Пбо, 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, представителямъ котораго являлись браминьи. Необходимо, наконецъ, было герою народно-религіозной легенды бороться со всѣмъ тѣмъ зломъ, 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, обуславливающія 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 міровоззрѣнію, 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 Ольденберга ²³, «въ буддійской духов-

²² См. объ отношеніи Гаутамы-Будды къ вопросу о браминахъ: 1) *Dhammapadam*, 383—423 (кто истинный браминь?), 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 браминь), по переводу г. Герасимова (М. 1899), стр. 62—65.

²³ Op. cit., русск. перев. *Николаева*, стр. 244.

ной поезіи не имѣется красокъ и крупныхъ чертъ для обрисовки грандіозной фігуры «Юцифера» 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 простого 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 (паліійскихъ)²⁴. Отсюда, конечно, совершенно законно можетъ и долженъ быть сдѣланъ тотъ выводъ, что въ этой драматизаціи «религіозная поезія», повинуваясь *пастулятамъ* религіознаго сознанія и прислушиваясь къ отдаленной общечеловѣческой традиціи, шла гораздо дальше исторической дѣйствительности, хотя и имѣла въ послѣдней точку отправления²⁵.

²⁴ Олденбергъ, *op. cit.*, 67.

²⁵ Генеалогія Мары хорошо разъяснена, вслѣд за *Видициемъ* (см. ниже), у Олденберга (*op. cit.*, стр. 40—44. 242—245). 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 *Türk'a: Erweckung der Seelenfreiheit durch Christus und Buddha* (въ его книгѣ: *Der geniale Mensch*, Berlin, 1898, ss. 207—252). Свои тезисы Вьндизъ формулируетъ такъ: Die Versuchungsgeschichte in den Evangelien und die Maralegende dürfen nur als parallele Erscheinungen aufgefasst werden (S. 219). Ср. обстоятельное обсужденіе вопроса у *Келлона: Буддизмъ и Христіанство* (русск. перев. проф. *Ортинскою*, 2-е изд., Кіевъ, 1894, стр. 107—115). Черты сход-

Есть, кромѣ 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 такъ 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 обонхъ направленіяхъ и *до начала* этой исторіи и *послѣ* ея окончанія, — въ которыхъ легенда, созданная «религіозною поэзіею», 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 смертію 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 чловѣка-бога, до высшаго Будды, Ади-Будды влючительно. 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 существенныя) съ Евангельскимъ. Келлогъ именно объясняетъ, съ одной стороны, общечеловѣческимъ сознаніемъ (постулатомъ) необходимости борьбы „искупителя“ чловѣчества 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 *постулатахъ* 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 обоихъ этихъ факторовъ, варьирующее сообразно эпохѣ, народности, исповѣдующей Буддизмъ, и личнымъ особенностямъ «сказателей»-авторовъ исторіи Гаутамы-Будды.

Здѣсь мы снова, и съ еще большею 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 большею, 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-бессильномъ 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 первоначального Буддизма и планъ нашего дальнѣйшаго анализа буддійскаго вѣроученія.

Между религіями, обязанными своимъ происхожденіемъ *совокупной работъ многихъ умовъ* (каковы въ исторіи Индіи Веданзмъ 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, повою 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 изъ 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»²⁶.

²⁶ *Васильевъ*, проф. китайск. яз.: „Буддизмъ. его догматы, исторія и литература“, ч. I, стр. 90.

Мы знаем 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 мірѣ*. 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 связныхъ, болѣе или менѣе философскихъ и мистическихъ трактатовъ, — что не даромъ Буддизмъ считаетъ ихъ корзинами: «три корзины»,—*Тримитака!*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 разгранчительной, 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, чтѣ 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 *Тримитака* — три сборника, буквально именно три корзины священныхъ книгъ—состоятъ: 1) изъ *Сутрѣ* (буддійское евангеліе, содержащее легенды изъ жизни Шакья-Муни и его нравоучительныя проповѣди); 2) *Винаи* (уставы первоначальной буддійской церкви) и 3) *Абидхармы* (буддійская метафизика).—См. въ „Приложеніи“, *Примчаніе* 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 вѣшнему 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 дотолѣ размѣрахъ.

«Извѣстно, что исповѣданіе правовѣднаго буддиста уже съ раннихъ временъ стало выражаться въ краткой формулѣ: вѣрую въ Будду, вѣрую въ религіозный законъ (*дарму*), вѣрую въ церковь (*саму*). Такимъ образомъ новая религія вовсе не ограничивалась однимъ нравоученіемъ, а содержала въ себѣ сѣмена положительныхъ религіозныхъ вѣрованій, которыя и не замедлили развиться»²².

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 наслонились, съ теченіемъ времени, различныя религіозныя вѣрованія?

Буддизмъ, какъ мы сказали выше, изъ всѣхъ естественныхъ религій по преимуществу можетъ быть названъ *религіею спасенія*. «Какъ великое мировое море»,—говоритъ одинъ текстъ,—«имѣетъ

²² Вл. С. Соловьевъ: «Китай и Европа» (*Русское Обозрѣніе*, 1890, апрѣль, стр. 768).

лишь одинъ вкусъ, вкусъ соли, такъ и это ученіе имѣетъ лишь одинъ вкусъ, *вкусъ спасенія*²⁹. И дѣйствительно Буддизмъ, и именно Буддизмъ первоначальный, совершенно чуждъ религіозной метафизики и насквозь проникнутъ *тенденціею практическою*. Его знаменитыя «святыя» или «благородныя» истины (четыре) запечатлѣны именно такимъ характеромъ. Онѣ направлены, исключительно и всецѣло, къ избавленію человѣка отъ зла и страдающей 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 «святыихъ» 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 святыя 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 «четырехъ святыихъ истинъ» и именно въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ онѣ перечисляются въ буддійскихъ памятникахъ, 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 началъ 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 страданій («міръ во злѣ лежитъ»). Но онъ *отрываетъ*, 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, слѣпотаго, стихійнаго и темнаго, обусловленнаго грѣхомъ человѣка. Но онъ *отрываетъ*, что даже и въ этой, столь неразумной, повидимому, жизни есть смыслъ, отъ вѣка сокровенный въ предвѣчномъ Словѣ, воплотившемся, «насъ ради человѣкъ»,—вѣруетъ 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 началъ 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 памятникъ.

И буддистъ, какъ и христiанинъ, знаетъ, что земная дѣйствительность есть несовершенная дѣйствительность, полная зла и страданiй («бытiе есть страданiе», или иначе — «все въ пламени», — такъ выражена первая истина). Но онъ *не открываетъ* въ существованiе дѣйствительности высшей, дѣйствительности жизни божественной, ибо *не открываетъ* и въ существованiе самого Бога, *не открываетъ*, что существуетъ конечный смыслъ и верховная цѣль жизни. Вотъ почему, если для него и есть какая-либо цѣль жизни, то развѣ лишь отрицательная: бѣгство пзъ этой призрачной и бессмысленной, полной горечи, бѣды и страданiй, дѣйствительности, чрезъ погруженiе въ нирвану небытiя.

Такое толкованiе и изложенiе 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 буддiйскаго вѣроученiя. И что это такъ — доказывается замѣчательнымъ согласiемъ въ этомъ пунктѣ ученыхъ изслѣдователей Буддизма, которые, съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ его памятники сдѣлались имъ доступны, стойко держатся именно такого пониманiя исходной точки буддiйскаго религiознаго мирозерцанiя.

Такъ, *Вутке*, въ своей извѣстной *Истории язычества*, пишетъ:

«Истинная сущность всего существующаго (по ученiю Буддизма) есть Небытiе, Ничтожество. Предположенiе мiра 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 мiра царить лишь вѣчно пребывающее Небытiе»¹.

Столь же рѣшительно и опредѣленно высказывается по занимающему насъ вопросу и другой, не менѣе Вутке, авторитетный изслѣдователь Буддизма, *Кѣппенъ*.

«Буддизмъ», — пишетъ Кѣппенъ, — «есть не только атеизмъ безъ Бога, но и атеизмъ безъ природы. На мѣсто Брами и природы у него становится Пустота и Призрачность (*Wesenlogiskeit*) или, какъ сказали бы мы, Ничто. . . Мiръ возникаетъ изъ Пустоты. Все пусто — безъ субстанцiи 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 пунктъ и цѣль, корень и плодъ. 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 порождениемъ 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 умамъ 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 находить 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.—Исвѣе и доказательнѣе 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 несчастье 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 практическою стороною вопроса, видѣлъ неправду существованія 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 «сѣтей 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, внутреннею логикой. 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 философскою 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 заключающаеся и все заключающае 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 тѣмъ-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, по которому составляетъ для него необыкновенную прелесть. Онъ не хочетъ воротиться назадъ, безотчетно поспѣетъ 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 Сансары (этого міра), и въ этомъ смыслѣ орудіе сливается съ самимъ средствомъ и цѣлію. *Праджнапарамита* и учитъ насъ разсуждать объ отвлеченной идеѣ и содержать въ себѣ это ученіе. Идея о пустотѣ есть вѣсть и отчетъ или выводъ нашего разума и то, что должно составить отнынѣ его ингредиентъ и руководить имъ... Здѣсь сливаются всѣ противорѣчія: положительное и отрицательное здѣсь составляютъ тождество... Теперь является совершенно новый взглядъ на всѣ предметы, которые входили въ ученіе.

*«Мірѣ или Сансара не потому долженъ быть предметомъ отверженія, что онъ мучителенъ, что все въ немъ мучительно, но потому, что онъ пустъ и что, следовательно, 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 вѣщный фактъ: призрачностіе 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 убергается отъ призрачности лишь одинъ Будда. Но и онъ не можетъ обрадовать и утѣшить своихъ поствѣдователей ничѣмъ инымъ, кромѣ надежды на погруженіе въ Nirvanу...

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 которыми 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, которыя сложились въ опредѣленную формулу лишь позднѣе. Что-то острое, бурное, порывистое, отчаянное звучитъ и слышится въ лепетѣ древнѣйшихъ буддійскихъ памятниковъ о «жизнесмертномъ 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 помилымъ — страданіе; страданіе — разлѣка 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»⁷.

Эти, сравнительно сдержанные и трезвые, слова «учителя» переходятъ у его учениковъ въ форму болѣе порывистую и экспан-

⁷ *Буддійскія Сутты* (переп. съ англ. перевода Риса-Дэвидса) П. Н. 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. Приходитъ 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, непрѣменно разобьется; такова же судьба всѣхъ смертныхъ.

«И юные, и старые, и мудрые, и неразумные,—всѣ подчинены силѣ смерти, надо всѣми людьми она царитъ 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 свизанъ этотъ міръ: и мудрые, познавшіе начала этого міра, не горюютъ о томъ.

«Ни въ слезахъ, ни въ скорби никто не обрѣтетъ 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» *.

Но мѣше краснорѣчива, въ изображеніи бѣдственности бытія и страданій жизни, и практически - прозаическая *Даммапади* («Путь къ истинѣ»).

«Можно ли смѣяться», читаемъ мы здѣсь, «можно ли беззаботно веселиться, когда *весь міръ объятъ разрушающимъ пламенемъ?*

«Взгляни на эту разодѣтую тѣнь, состоящую изъ ранъ, хилую, одержимую желаніями, не имущую ни силы, ни защиты.

«Истощено это тѣло, хилое и помощное, будто готово рассы-

* *Сутта-Нипата*, сборникъ бесѣдъ и поученій, переводъ (съ англ. Фаус-бэли) П. Н. 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 «жизнеспертныхъ видѣній» міра.

Въ памятникахъ наиболѣе разсудочныхъ и спокойныхъ онѣ, правда, мѣняютъ свою острую и бурную форму на спокойно-разсудочную. Взабвѣгъ 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 «жизнеспертными видѣніями», можетъ быть, и не совсѣмъ разумно. Но это просвѣтлѣніе мысли, всыхивая 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 *Лейманомъ*¹⁰, разсуждал (очень подробно) о злѣ и страданіяхъ жизни, сначала доискиваются корни 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* (Ваштшарада), изреченія буддійской нравственной мудрости, перев. (съ англійскаго перев. Макса Мюллера) П. П. Герасимова, М. 1898 стр. 64.

¹⁰ *Die Reden Gotamo Buddhas* von Karl Eugen Neumann J. B. — Leipzig, 1896: II, B. — Leipzig, 1900. — Сх. I, B. 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 безпокоить заботы и опасенія насчетъ его возможной утраты...

Вообще, *все отъ пожеланій*. Изъ-за нихъ враждуютъ цари съ царями, князья съ князьями, священники со священниками, гражданае съ гражданами, мать и отецъ съ сыномъ, сынъ съ отцомъ и матерью, братья съ сестрами и т. д. Распри переходятъ въ столкновенія, въ насилие, 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 *общицхъ мнств* во всѣхъ, окрашенныхъ пессимистическимъ характеромъ, трактатахъ достаточно,—но, во всякомъ случаѣ, методъ для діагностики зла здѣсь *пока* правильный: психологическій или, точнѣе, этическій. Но дальшее вопросъ переставливается на почву метафизическую: зло де, и независимо отъ «пожеланій», существуетъ и будетъ существовать, потому что оно есть независимое съ 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 расчитанный на эффектъ,—примѣръ. Въ цвѣтистыхъ 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 зачѣмъ, 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 *предъ нами* 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 «безпомощные» 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 совѣмъ 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 жизнєвраждебномъ.

Здѣсь мы видимъ весьма интересное, въ смыслѣ иллюстраціи въ вопросу о «роли личности въ исторіи», явленіе: не только настроеніе, но и *мысль*,—отвлеченная, *философская* мысль народа, создавшая исполнскую литературу,—на многіе вѣка опредѣлена толчкомъ, который данъ ей *однимъ человекомъ*, съ геніальною воспримчивостію и силою поставившимъ предъ сознаніемъ массъ фактъ мірового зла и страданій. Ибо стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, что именно «жизнєсмертное 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 lamentaціи.

Чтобъ убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить съ приведенными выше текстами описаніе того, какъ открылось «жизнєсмертное 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 живне-смертнаго видѣнія міра, открывшейся принципу Спидхартъ, воспитанному въ роскоши и нѣгѣ, вдали отъ какихъ-либо намековъ на зло и страданія жизни:

Вездѣ ослѣпительно-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 изумрудомъ слезы
Живущихъ несчастной толпы.
Онъ видѣлъ: покорный тяжелымъ заботамъ,
Усталостью, зноимъ томимъ,
Шель съ тяжкимъ трудомъ, обливался потомъ,
Крестянинъ за плугомъ своимъ,
И съ шеей, истертой ярмомъ безошаднымъ,
Тащился по нажитымъ 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, трепетающей
Въ его безошадныхъ когтяхъ.
Повсюду: въ воздушномъ зѳирѣ простраствѣ,
Въ прозрачной кристальной водѣ.
Вездѣ на землѣ, почивавшей въ убранствѣ,
Убийство царило вездѣ.
Надъ слабымъ, безпомощнымъ царствовала сильный...
.....
О, міръ утомленный! О, бѣдные братья!
Вась смерть приконала къ себѣ,
Но въѣ ваши воли, моленья, проклятья
Съ судьбою въ неравной борьбѣ...
Я слышу, я вижу громадность страданій,
Житейскихъ суетъ пустоту,
Отраву любви и тоску ожиданій,
И радостей мелкихъ тщету.
Къ страданію радость приводить сурово,
И къ старости—юность; любовь—
Къ радукѣ; жизнь къ смерти, а тамъ уже снова
Вновь въ смертномъ разбужена кровь,
И вновь къ колесу онъ прикованъ бездушно,
И, толико безмысленный воль,

Онъ слова вертитъ его въ страхѣ послушно
Средь вѣчныхъ печалей и золь.
И я оболщенъ былъ надеждой лукавой,
И живъ мнѣ казалась свѣтла...
.....
И сбросилъ завѣсу съ очей просвѣтленныхъ:
Какъ всѣ я на страшномъ пути и т. д.¹²

Таковъ *фактъ* мирового зла, въ его отраженіи и переработкѣ воспримчивою душой принца Сиддхарты. Таково зерно позднѣйшаго буддійскаго пессимизма, явившагося какъ бы философскимъ комментариемъ непосредственнаго переживанія картины «жизне-смертнаго видѣнія» Гаутамой Буддою.

Факта мирового 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 осознаніи* 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 пессимизъ есть пессимизъ *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-Арвольдъ: *Свѣтъ Азии*, перев. А. М. Оедорова, 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 тькву, съ натянутыми на ней струнами, которыя бы могъ шелестить вѣтеръ, тогда,—говоритъ 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:
Вдыхаетъ о покоѣ опъ и молить небеса,

Покоя нѣтъ.

О, смертный! Знай, что жизнь твоя подобна вѣтру: въ ней
Все—бури, стоишь, рыданіе, борьба слѣпыхъ страстей—

Покоя нѣтъ.

Къ чему, зачѣмъ мы созданы? Откуда жизни ключъ
Взялся? Куда стремится опъ, мигаетъ и кипучъ?

Кто дастъ отвѣтъ?

Мы, духи, также вырвались изъ бездны пустоты
Зачѣмъ живемъ, страдаемъ мы, волнуемся какъ ты?

Кто дастъ отвѣтъ? ¹³

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-

¹³ *Светъ Азіи*, стр. 42.

чего онъ не свѣтится? Чтò 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; чтò же укротить ихъ стремленіе, чтò 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, прошу тебя!

«— О томъ я повѣдаю, я разъясню тебѣ, чѣмъ сокрушится имя и образъ: *ушаненіемъ сознанія* они сокрушатся.

«О, мудрый, славный человекъ, объясни, какъ должны жить постигшіе истину,—и ученики, и простые люди?»

«— Съ усюкоеннымъ духомъ, безъ стремленій къ тѣлеснымъ радостямъ, пусть въ раздумьѣ и мудрости идутъ познавшіе истину.»¹⁴

И такъ, *желаніе, жадность*, въ основѣ которой лежить *невѣдѣніе*,—вотъ чтò «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, *ушаненіе сознанія* и полное спокойствіе духа,—только это можетъ разсѣять закутавшюю мѣръ тучу, снять съ него оскверненіе ненасытныхъ и жадныхъ пожеланій и сдѣлать жизнь въ немъ безоопасною.

Но въ чемъ именно заключается эта вождельнная 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, чтò *кажется* существующимъ, *критикой наивнаго реализма*, какъ сказали бы теперь философы,

¹⁴ *Сутта-Нипата*, стр. 143—144.

и какъ дѣйствительно называется проповѣдь Будды переводчикъ *Ryuei*, 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, Гаутамой Буддой, истины.

Эта рѣчь Будды такъ характерна,—и по содержанию 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 познавъ, 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 соблазнителья, который влагаетъ человѣку всѣ его дурныя пожеланія) за владыку рожденія и, разъ онъ принялъ владыку рожденія

¹⁵ *Die Reden Gotamo Buddhas*. I. S. 2—11—„Urcart“, ср. индексъ, 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 Брамъ за Брамъ и, разъ онъ принялъ Брамъ за Брамъ, онъ думаетъ (представляетъ себѣ, мыслить) Брамъ, думаетъ о Брамѣ, думаетъ надъ Брамомъ, думаетъ: «мой Брамъ», 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, лученспускающихъ, могучихъ исполнцахъ, которыми буддійское 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 серіозное и значительное, какое-нибудь дѣйствительное «откровеніе», болѣе или менѣе пропорціональное внушительной экспозиціи темы. Но это—напрасное ожиданіе! Ничего подобнаго! Какъ обыкновенно въ буддійскихъ 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 буддійскому учению, — 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 *Незмовіе*. Повторяемъ—это не игра словъ! Нѣтъ, это подлинная мысль Буддизма. *Небытіе*, составляющее, по учению 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*, фантазіи, а не ясной и отчетливой *мысли*, — бытіе истинное, подлинное, какимъ 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 «невѣдніемъ» 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, буддійская 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 пустыхъ 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 буддійскому сравненію, «если бы окружить стѣной 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», охваченными вожделѣніями 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 *Ручахъ* 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»». Что же вы думаете объ этомъ, отцы? Развѣ одни священники и аскеты не говорятъ противоположнаго тому, что говорятъ другіе?

«— Конечно, господинь!

«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 безформенныя міры, то вѣдь этого я не испыталъ. И если бы я, не испытавъ и не видавъ этого, высказался, однако, только за одно что-нибудь, если бы я сказалъ, что *это* истинно, а *то* нелѣпо, 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 Тѣмъ, дит. у проф. А. О. Гусова: *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 sinulich bestehen*) было бы для меня безспорно достижимо. Если же, съ другой стороны, правда то, о чемъ говорятъ и чему учать другіе аскеты и священники, именно, что міры безформенныя существуютъ, то было бы столь же безспорно 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, состоящіе изъ одиѣхъ пустыхъ формъ. Но они *должны* для него существовать, эти міры! Онъ ихъ требуетъ, такъ какъ, лишь опираясь на нихъ, лишь черезъ нихъ можетъ онъ извести своихъ послѣдователей изъ юдоли міра желаній и страданій.

Здѣсь мы имѣемъ предъ собою тотъ, очень обычный въ исторіи религій и въ исторіи мысли вообще, приѣмъ, когда сердце или воля, вообще практическіе запросы духа «диктуютъ предписанія» уму. Лишь въ Буддизмъ позднѣйшемъ, ученіе объ этихъ мірахъ сдѣлалось догматомъ вѣроученія и даже своего рода философій, которую «учителя» Буддизма стали излагать съ видомъ полной убѣжденности въ ея объективной, теоретической истинности, первоначально же оно опредѣлилось лишь въ формѣ *постулата*.

Что касается теперь вопроса о томъ, какимъ образомъ *небытіе*, черезъ 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 вѣроученія не находитъ для себя рѣшенія. Одно несомнѣнно, что какъ восхожденіе изъ этого міра въ Пустоту Небытія (въ Нирвану) совершается черезъ міры пустыхъ формъ и безформенностей, по мѣрѣ очищенія и освобожденія существъ отъ ихъ пожеланій, такъ и нисхожденіе, или, точнѣе,

¹⁷ *Die Reden Gotamo Buddho'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 невѣдніе.

Еслибы, при этомъ, можно было доказать, что тѣ существа, вѣчно 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 иллюзионизмомъ*.

Въ самомъ дѣлѣ, буддизмъ учитъ, что все въ движеніи, «все течетъ», изъ вѣка въ вѣкъ восходи снизу вверхъ и спускаясь сверху внизъ (какъ у Гераклита). Но *того*, что «течетъ»,— именно этого-то, съ буддѣйской точки зрѣнія, и нѣтъ. Текущее есть призракъ, иллюзія. А слѣдовательно иллюзія и самый потокъ изъ Небытія въ нашъ скорбный міръ и обратно...

IV.

Непоследовательность Буддизма.

«Личнаго Бога-Творца»,—читаемъ мы въ буддѣйскомъ катихизисѣ,—«измыслило лишь человѣческое невѣжество. Но *буддисты совершенно отрицаютъ вѣру въ личнаго Бога* и признаютъ ученіе о твореніи изъ ничего мечтательнымъ заблужденіемъ.»¹⁸

Какъ видимъ, и это «исповѣданіе» вѣры, изложенное въ буддѣйскомъ 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 буддѣйскихъ памятникахъ отвѣта на вопросъ, какъ произошли міры изъ не-сущаго, какъ они появились въ без-

¹⁸ *Buddhistischer Katechismus* von Subhadra Dikschu, 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 встаетъ 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 непослѣдовательна. 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 построению. 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-мифологиченъ.

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 одні *Ръчи* Будды, то изумимся численности и чрезвычайно разнообразію божествъ. Какихъ только функцій 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 мифологіи 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 неизроченной 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 Ламанизмѣ,—не достигъ такой широты, которая даже позднѣйшимъ ученымъ систематизаторамъ создаетъ невѣроятныя трудности²¹.

Правда, самъ Гаутама Будда,—который отнюдь не чуждался боговъ народной, ведійско-браминской мифологіи 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, *самобогъ* или, 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—ничто 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 «тутеляріевъ» (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, спѣшила 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 *Пямою*. 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 насѣкомья, 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 спѣшатъ сюда, думая найти прохладу въ тѣни деревь. Но какъ только они вступаютъ въ лѣсъ, поднимается вѣтеръ, и тѣла ихъ изрѣзываются листьями-мечамъ, 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 свирѣпше псы величиною со слона, и громадныя коршуны, вороны и другія птицы съ желѣзными клювами: онѣ терзаютъ и пожираютъ ихъ мясо.

«Стремительно бѣжить онъ»,—такъ пишетъ Чандрагоминъ ученику о мукахъ обитателей ада,— «изрѣзанный по лѣсамъ лианъ,

²⁴ *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*, т. 10, вып. I—II, Спб. 1889. *Посланіе къ ученику*, соч. Чандрагомина, перев. и объяснительныя пригѣчанія Минаева.—Ср. 1) *Feer: L'Enfer indien* (первоначально въ *Journal Asiatique*, 1892, I, 185—232); содержаніе: объ адахъ *теплымъ* и *холоднымъ*, ихъ числѣ, названіи соответственно различію „грѣховъ“ и т. д.; 2) *Lucian Schermann: Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur*, Leipzig, 1892, 8°, V+161 (объ адѣ, по представленію браманистовъ 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, устланнымъ 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 зрѣтъ древа, густо-и темнолиственные, и грядетъ туда; изсѣченный сотней ударовъ листьевъ-мечей, онъ долго стоитъ тамъ, имѣя вопль единымъ другомъ.

«Безъ состраданія, съ вождельніемъ, но не любовно, объемлютъ его жены, въ образѣ пиль и мечей, разряженные плающими украшениями, наполненные гирляндами искръ и сотнями огненныхъ языковъ, расходящихся во все стороны.

«Истирается и разламывается все тѣло отъ схватки великаго стада барановъ, страшнаго и скаламъ подобнаго; стократъ истирается онъ вновь, а духъ захватывается отъ рѣжущаго холода порывистаго вѣтра.

«Испуганный тысячами шумливыхъ единороговъ и шакаловъ онъ быстро взбирается на страшный хлопчатникъ, а массою ключекъ, ниспускающихся, изрѣзывается тѣло и они вонзаются въ глубокія раны.

«Стоитъ тамъ, трепещетъ связанный ядовитыми съ поднятыми хоботами (змѣями), словно узами времени, выпавшими изъ рукъ смерти, а журавли, враны, цапли, коршуны, терзая, клюютъ 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 «жизнеспѣрнаго видѣнія», за которою таятся Пустота Безмолвнаго Небытія), но и во всемъ своемъ дальнѣйшемъ развитіи и самомъ концѣ одинаково есть *чистѣйшій типъ философіи и религіи отчаянія*.

Въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ боги надѣляются лишь бытіемъ призрачнымъ, граничащимъ съ пустотою небытія, адъ рисуется со всею яркостью, смущающею и парализующею всякую энергію, реальности. Онъ всегда готовъ поглотить человѣка. Но кто можетъ ему побѣдить искушенія и соблазны, ведущіе въ адъ?

Никто и ничто. Ибо и самъ Будда есть для буддиста лишь образецъ «пробужденія», но не помощникъ. Его существованіе,

²⁵ Стр. 39—40.

послѣ того какъ онъ «вошелъ къ нирвану», есть, такъ сказать лишь номинальное существованіе.

Вотъ чтѣ 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? Чтѣ такое его разумъ, какъ не идея, ничего не заключающая въ себѣ и ни о чемъ не думающая, не беспокоящаяся? Въ чемъ заключается всевѣдѣніе Будды, какъ не во встрѣчѣ лицомъ къ лицу съ тою же пустотой, которая *и все, и ничто*? Чтѣ 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, которую, въ его глазахъ, окутанъ и омраченъ міръ...

Положимъ результатъ главы въ общихъ положеніяхъ:

1. Въ основѣ первой «святой» истины Буддизма заложена мысль о *з.и.н. 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 философию 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 непоследовательно, 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 («мiры 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 учение о законѣ причинности заслуживаетъ вниманія. Съ другой стороны, въ составѣ основоположеній Буддизма учение о связи основаній 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 источники и указать путь распространенія духовнаго зла*. См. у Kern'a: *Manual of indian Buddhism*. Strassburg, 1896 p. 46—7 (однѣ изъ выпусковъ издаваемого подъ общей редакціей Georg'a Buhler'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, переговорамъ и искаженіямъ. «Нашель 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 цѣнитъ. 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» провозвѣстника ученія о законѣ причинности. Такъ, напр., одинъ изъ нихъ, извѣстный индологъ, Рись Дэвидъ, изложивъ предъ своими слушателями ученіе о «цѣпи причинностей», сдѣлалъ къ этому изложенію въ высокой степени характерную добавку: «заранѣе 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, пленно *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-Kanons, zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann, 1-ter Bd., S. 268.

⁴ Рись-Дэвидъ, Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. Олденбурга, Спб. 1899, стр. 63. Ср. подлинникъ: Buddhism its history and literature, by Rhys Davids, 1896, p. 120.

предположений и предрѣшенныхъ относительно общей природы буддѣйскаго 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 «открытіе» Готама. Цѣль эта, какъ мы уже сказали, состоитъ въ томъ, чтобы разъяснить вопросъ о происхожденіи страданія. Страданіе въ мірѣ не только вообще *есть*, оно не только *фактъ*, но фактъ *универсальный*, такъ какъ вся жизнь міра, по буддѣйскому ученію, есть одно сплошное страданіе: такъ учить «первая истина» Буддизма. Какъ же *объяснить* этотъ печальный фактъ? Откуда въ мірѣ, въ такомъ презобиднѣи страданія и зло? Вотъ на этотъ-то вопросъ и хочетъ отвѣтить буддѣйское 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 буддѣйской 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 Pāli-Werken Münster, 1890, S. 51. Считаю не лишнимъ привести здѣсь, для сравненія нѣмецкій текстъ формулы (въ переводѣ *Гарди*): 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, Kümmermiss und Verzweiflung. А вотъ, въ русской передачѣ, редактированной знатокомъ дѣла, проф. *Олденбургомъ*, и тотъ знаменитый переводъ *Риса-Давида*, про который самъ авторитетный переводчикъ—очевидно, уже съ излишнею скромностью,—сказалъ (см. выше, въ текстѣ), будто въ немъ «нельзя понять ни одного слова»: «1. Отъ невѣдѣнія происходятъ санскхары. 2. Отъ санскхаръ происходитъ познание. 3. Отъ познания происходятъ имя и форма. 4. Отъ имени и формы происходитъ шесть орудныхъ познаний. 5. Отъ шести орудныхъ познаний происходитъ осязаніе. 6. Отъ осязанія происходитъ чувство. 7. Отъ чувства происходитъ вожделѣніе. 8. Отъ вожделѣвія происходитъ привязанность. 9. Отъ привязанности происходитъ бытіе. 10. Отъ бытія происходитъ рожденіе. 11—12. Отъ рожденія происходятъ: старость, смерть, печаль, ропотъ, тѣлесная и духовная скорбь, мученія». *Рисъ-Давидъ*: Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. *Олденбурга*, Сиб. 1899, стр. 68. (Ср. подлин-

никаетъ сознание, изъ сознанія имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей, изъ шести областей прикосновение, изъ прикосновенія ощущение, изъ ощущенія жажда, изъ жажды приверженность (къ бытію, цѣпкость за него), изъ приверженности къ бытію становленіе (бываніе), изъ становленія 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 основной бытія, «колесо жизни», раздѣленное на изображеніи его символа (въ одной изъ пещеръ Аджанты) шестью спицами на шесть отдѣленій, по два въ каждомъ⁶. Разсмотримъ одно за другимъ каждое изъ этихъ звеньевъ, не прибѣгая заранѣе (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 эклектичeskихъ заимствованій изъ чуждыхъ Буддизму источниковъ⁷. Ибо, во всякомъ случаѣ, безъ особенно

пикъ: *Buddhism its history and literature by Rhys Davids*, 1896, p. 120—1).— Въ виду важности формулы *Maia-Banhi* приводимъ здѣсь и еще одинъ авторитетный переводъ ея,—англійскій переводъ Керна (*Kern: Manual etc.*, p. 47). съ удержаніемъ терминовъ подлинника, на которые иногда приходился (дальше) ссылаться. The terms of the series are: *avidya*, ignorance; *samskaras*, impressions; *vijnana*, dear conciousness; *namarupa*, name-and-form; *sadayatana*, the six organs of sense; *sparśi*, contact (of the senses with exterior objects); *vedana*, feeling; *trnsna*, desire; *upadana*, clinging, effort; *bhava*, becoming, beginning of existence; *jati*, birth, existence; *jaramaranam*, *sokaparidevanaluh khandaurmanasyopayrasah*, old age and death, sorrow, lamentation, pain, grief, despondency. Ср. *Koeyren: 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. *Рисъ-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 земнаго къ основному ихъ причиняемъ. Постановка вопроса настолько же смѣла, насколько запутана отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ невозможно составить совершенно яснаго представленія о формулѣ каузальной связи отъ начала ея до конца; невозможно уяснить значеніе каждаго звена этой цѣпи. Правда, большая часть этихъ звеньевъ допускаетъ подобныя объясненія. Нѣкоторые изъ звеньевъ складываются въ группы, имѣющія совершенно понятную связь. Но между самыми-то группами остаются противорѣчія въ порядкѣ причинъ и слѣдствій—противорѣчія, которыя никакъ нельзя объяснить при добросовѣстномъ истолкованіи. Выходитъ, что дѣло происходило какъ будто такъ, что,

принудительных 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 мысл.

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»². 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 поствѣднимъ выраженіямъ санскритское слово *sansk-hāras* означаетъ образъ или форму, но не въ достигнутомъ и завершенномъ (статическомъ) состояніи, а въ состояніи образованія, становленія (динамическомъ), — именно, *образованіе, формованіе*³. 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 потому, по образцу этихъ членовъ, въ формулу ставились другіе, право которыхъ на мѣсто въ рядѣхъ формулы было далеко не столь очевидно; а потому 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 безвѣзность своей формулы причинности; это несомнѣнно доказывается тѣми вариантами этой формулы, которые встрѣчаются въ самыхъ священнѣхъ текстахъ⁴.

² *Die Reden etc.*, 82—83.

³ *Sankhara* (пали) или *Sanskharah* (санскр.) по авторитетному объясненію *Монье-Вильмеа* (*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 предрасположеній (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 различія, по удачному переводу этого термина Нейманомъ ¹⁰, — различія духомъ, тѣломъ и словомъ, изъ которыхъ развиваются *положительныя тяготы* къ чувственному. Въ этихъ первичныхъ различіяхъ, 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 «различія», «стремленія» и т. д. мало-по-малу, проясняются, крѣпнютъ и сознаются. Это слишкомъ извѣстный психологическій процессъ, чтобы на немъ здѣсь останавливаться, — хотя, по свидѣтельству источника, «возвышенный часто и многими способами разъясняетъ условную природу сознанія, показывая, что безъ достаточнаго основанія не возникаетъ сознаніе» ¹¹. Слѣдуетъ лишь отмѣтить одну особенность буддійской психологій: соотвѣственно характеру причины, обуславливающей, въ томъ или другомъ случаѣ, возникновеніе сознанія, уже самъ Гаутама различалъ отдѣльные, какъ бы независимые одинъ отъ другого 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 соотвѣствующими страницами *Ручей* 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 сугъ не что иное, какъ, во-первыхъ, тѣ шесть сознаний или шесть органовъ чувствъ, о которыхъ мы говорили выше (зрѣніе, слухъ, обонаніе, вкусъ, осязаніе и мысль, которая разсматривалась тоже, какъ нѣчто чувственное) и, во-вторыхъ, шесть соответствующихъ 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, ищетъ прожденіе 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* (*Naṃa-rūpa*) означаетъ „всѣ физическія и психическія явленія вообще“ (*ibid.*, 47, прим.) и есть въ буддійской психологій *то же, что пять скандъ* (*skandhas*), при чемъ *четыре* изъ пяти *skandhas* характера психического (*vedāna*, чувствованія; *sañña*, понятіе=воспріятіе, перцепція и т. д.; *samskāras*, психическія предрасположенія, и *viññāna*, ясное сознаніе, различеніе) и только *одна skandha* характера физического (*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*.

элементовъ 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 *волевыхъ* 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* человѣка, но понятіе о немъ самомъ, какъ конкретномъ 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, слияніе 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 широкомъ и общемъ. Но въ широкомъ и общемъ смыслѣ рожденіе есть не что иное, какъ *вступленіе* въ бытіе (или въ переходномъ, объективномъ значеніи, *веденіе* 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, считающагося 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 разъясняемая 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 *деятая* звена въ «цѣпи причинностей» есть лишь *наша* гипотеза. Но, во-первыхъ, предложенное нами объясненіе, какъ вполне согласное съ общими строемъ и характеромъ формулы, удовлетворяетъ насъ болѣе, 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 самую 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 жпзни и страданій, — то должны сначала устранить всѣ производящія его причины, восходя къ первой ²⁴. Источникъ страданій заключается

²³ Вопреки обычаю комментаторовъ (*Ольденбергъ, Моше - Вильгельм* 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 целесообразнымъ дать сначала *чисто психологическое* объясненіе формулы. — Считаемо не лишнимъ дать здѣсь, въ переводѣ, объясненіе Керна (ор. cit., p. 48), тоже *чисто психологическое* и, потому, наиболѣе приближающееся къ нашему. „Незнаніе есть какъ бы состояніе сна. При первомъ пробужденіи человѣкъ переходитъ отъ сна въ полусознательности: его умъ тревожатъ еще смутныя впечатлѣнія бытія (*samskaras*) и ясное сознаніе пока еще не наступило. Загбмъ, когда пробудилось сознаніе, являются феномены (вещи) и начинается дѣятельность чувствъ. Черезъ соприкосновеніе органовъ чувствъ съ цѣкоторыми виѣшними предметами (реальными или идеальными) возникаютъ чувствованія или ощущенія. Чувствованія переходятъ въ желанія — приобрѣсти 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-Вана*, давъ положительную формулировку ученія о „цѣпи причинностей“, продолжаетъ ее уже въ отрицательной формѣ: „Но если незнаніе устранено, при совершенномъ уничтоженіи желанія, то чрезъ это уничтожаются образованія (стремленія); чрезъ уничтоженіе стремленій уничтожается сознаніе“ и т. д. *Моше - Вильгельм* (ор. cit., p. 103) очень удачно передаетъ эту вторую половину формулы Мага-Вагги въ рядѣ вопросовъ и отвѣтовъ, начавъ съ конца формулы. „Что служитъ причиною несчастій и страданій?— *Отвѣтъ*: Преклонный возрастъ и смерть.—Что служитъ причиною старости и смерти?—Рожденіе.—Причиною рожденія?—Непрерывность становленія. — Причиною непрерывности становленія? — Приверженность къ жпзни.—Причиною приверженности къ жпзни?—Желаніе.—Причиною желанія?—Ощущеніе.—Причиною ощущенія?—Сопркосновеніе съ чувственными предметами.—Причиною этого сопркосновенія?—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-концовѣ, въ нашемъ невѣдѣніи. Мы страдаемъ потому, что не знаемъ подлинной природы и причинъ страданія. А если бы мы разсѣлили 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*, человекъ, его я, личность? Не что иное, какъ агрегатъ пяти составныхъ частей, которыя всѣ, въ большей или меньшей степени, подвержены закону измѣненія или непостоянства ²⁵. Тѣло ощущенія, представленія, образованія, стремленія, сознание (какъ тоже нѣкоторый полуматеріальный элементъ или стихія): вотъ человекъ! 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 «дѣѣ причинностей».

Было бы слишкомъ невѣроятно, если бы ту психологическую (ибо она несомнѣнно чисто психологическая) формулу, въ которой изложено ученіе о «дѣѣ причинностей», мы стали понимать и толковать въ смыслѣ формулы *генетической*, то-есть въ

пю).—Причиной сознанія?—Сочетаніе образованій и стремленій (или физическія и духовныя *предрасположенія*, происходящія отъ предыдущихъ рожденій и составляющія *характеръ*).—Причиной этихъ образованій (formations)?—«Незнаніе».

²⁵ *Гітисъ-Джайнсъ*, стр. 65.

смыслъ 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 состояннн невѣдѣннн 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 зналъ 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 наивнымъ 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 будетъ 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 вождѣлнннаго состояннн нирваны («путь ко спасенію»).

Таковъ, говоримъ, единственно разумный смыслъ формулы. Однако, и при такомъ пониманнн ея, на ней, очевидно, нельзя остановиться, какъ на чомъ-то самопонятномъ и самодовлѣющемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть именно въ невѣдѣннн коренится послѣдняя причина того, что я страдаю. Но—въ чьемъ? Въ моемъ ли лично или, по крайней мѣрѣ, въ немъ ли одномъ? Очевидно, нѣтъ. Положимъ, что, когда я познаю истину Буддизма и разсѣляю мракъ своего былого невѣдѣннн, 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 бытъ еще совсѣмъ не въ состояніи отнестись критически къ своему невѣднію. Что же, — уже ли и здѣсь причина страданія (или—что то же—существованія) есть *мое личное невѣдніе*? 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 невѣдніе* этого, теперь существующаго, человѣка могло быть причиною его собственнаго бытія. Скорѣе въ этомъ можетъ быть повинно лишь невѣдніе 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, саньхары (то-есть стремленія, первичныя *опредѣленія* или *качества* существа), которыя вытекаютъ непосредственно изъ невѣднія, и суть именно то, что каждый есть. Говоря иначе, каждый оказывается такимъ, каковымъ 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 (саньхары), поэтому, совпадаютъ съ его волею»²⁶.

²⁶ Edmund Hardy: Der Buddhismus. etc. 53—1.

Это и есть знаменитое буддйское ученіе о *кармъ* (= «дѣло»). Въ эпоху возникновенія Буддизма, ученіе о кармѣ было настолько популярно въ Индіи, что Буддизмъ принялъ его въ свою систему, какъ нѣчто общезвѣстное и самопонятное, оставивъ безъ спеціальныхъ разъясненій и парочитыхъ опредѣленій. Вслѣдствіе этого, буддйское ученіе о кармѣ представляетъ нѣчто очень тусклое и трудно отличимое отъ браминистическаго ученія о пей²⁷.

Однако, насколько о буддйской кармѣ можно судить на основаніи сравненія и сравнительнаго анализа текстовъ, въ пей, съ достаточною рѣшительностію и ясностію, можно выдѣлить, 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 моментъ* (то-есть въ «дѣлахъ» или практическомъ характерѣ); во-вторыхъ, какъ необходимое слѣдствіе такого «уравненія», въ понятіе буддйской кармы приходитъ мысль о *воздаяніи* потомукъ за «дѣла» отповѣ 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 учитъ Буддизмъ, — человѣкъ удерживается на уровнѣ средняго *человѣческаго* характера, представляющаго пеструю тѣань дѣлъ благородныхъ и низкихъ, стремленій къ истинѣ и заблужденій и т. д. и, потому, по смерти, перерождается *въ другого челоуька*, — развѣ лишь стоящаго въ иномъ общественномъ положеніи, выше или ниже. Но иногда, въ теченіе своей жизни, челоуькъ, такъ сказать, изживаетъ, растериваетъ все собственно челоуьческое, такъ что въ немъ остаются лишь стигхи и элементы жизни, свойственной *животнымъ* и тогда, по смерти, онъ перерождается *въ животное* — болѣе или менѣе благородное, смотри по роду предшествующей жизни челоуька. Иногда, напротивъ, усиліями воли, опирающимися на познаніе «великихъ истинъ» Буддизма, челоуькъ возвышается, въ продолженіе своей жизни, надъ челоуьческимъ къ *сверхчелоуьческому* и, тогда, по смерти, онъ возрождается *въ сѣтлѣмъ образъ 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, челоуька по смерти ожидаютъ или даже *нѣсть* 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 метемисисозисъ, 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 *внѣшней 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 *ничто*, 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-

той: онъ можетъ возродиться *богомъ, человекомъ, животнымъ, асуромъ* (демоническое существо), *въ нду* и, наконецъ, въ мірѣ *премъ* (то-есть существъ среднихъ между богами и людьми, попеременно испытывающихъ то печаль, то радость). *Минавн*: „Нѣсколько разсказовъ 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 плыское ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ души и слды ея въ первые вѣки Христіанства*, извѣд. 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 *каму* («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 сознаниі³². 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, давшаго ему рожденіе: именно это будто-бы и «уравниваетъ» оба существа въ отношеніи къ «дѣлу» жизни, или кармѣ³³. Исно, 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, Гарди (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 серединою и принять за точку отиравленія 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 категоріи 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 y Kern'a, op. cit., p. 49—50. Именно *камма* (или карма) по Чайльдереу, 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 Арналда, въ его повѣ: *Святъ Азіи* (М. 1895, перев. А. М. Федорова, стр. 32—33). Здѣсь Будда, между прочимъ, рассказываетъ о себѣ, какъ нѣкогда онъ и его избранныя, Исодхара, были тигромъ и тигрицей.. *Царевичъ и царевна* были нѣкогда въ оболочкѣ *царственнаго зѣбра*, обладавшаго тѣми же основными чертами характера (горделивостью, благородствомъ и т. д.).

„Средь горъ Гималайскихъ я, *Бурда*, на свѣтъ
 „*Жилъ въ обрѣи тигра*... Порою
 „Стѣдилъ изъ травы я свѣтящимся окомъ
 „За стадомъ газелей средь скалъ,
 „А ночью, лишь звѣзды блеснутъ падъ востокомъ,
 „Добычу я жадно терзалъ.
 „Средь тоней, въ густыхъ тростникахъ я тигрицу
 „Однажды увидѣлъ; она
 „Явила собою *львину царницу* 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 всемъ міръ связующей однородныя по характеру существа узамъ *самсары* (перерожденій), то термины этой формулы («ниданы») получатъ уже иной, болѣе реальный, смыслъ,—превра-

Это и была его, Будды, пещета, Исодхара. въ одно изъ своихъ перерожденій.—Очень удачно, хотя въ терминахъ иногда шаткихъ и недостаточно определенныхъ, говорить о буддійской самсарѣ почтенный *Н. П. Герасимовъ* въ предисловіи къ своему переводу *Туннаго Свѣта Санкхы-Истины* («Восточная бібліотека», т. III, стр. 41, ср. *Сутта-Нипата*, стр. 29): «Существо, говорятъ буддисты, являющееся одновременно со смертью умершаго»,—пшеть онъ,—въ одно и тоже время и *не есть оно, и неотлично отъ него*, па са со — па са ашо. 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 внутренне,—въ томъ, что неизмѣнный, дѣйствительный, хотя неизслѣдимый источникъ хотѣнія, воли, чувства, нравственнаго характера, жизни, что внутренне неизмѣнно при неизмѣлчивости и исчезновеніи мимолетныхъ душевныхъ переживаній, не сущихъ ни въ одномъ своемъ моментѣ, текущихъ и абсолютно исчезающихъ. Какая сила гонитъ неразрѣшное существо челоѣка (можетъ быть чистую самую философовъ нѣколь, — истинную *суть* челоѣка, то, что есть въ немъ единственно абсолютно дѣйствительнаго) отъ жизни къ жизни? Внутренняя наклонность или предрасположеніе. Внутреннее бытіе челоѣка въ границахъ времени не совпадаетъ съ его внѣшнимъ, тѣлеснымъ обликомъ и съ разрушеніемъ послѣдняго нерушимо продолжается въ формѣ иного существованія. Переживаемое челоѣкомъ оставляетъ въ немъ особаго рода внутренній впечатлѣніи. Доброе и хорошее отражается въ немъ тихимъ радостіемъ, дурное томительными ощущеніями: угрызеніе совѣсти, уныніе, щемящее чувство позорныхъ воспоминаній и т. д. Когда говорятъ о челоѣкѣ, пережившемъ возвышенныя минуты: „онъ еще подлѣ вліяніемъ пережитаго“,—это значить не то только, что онъ представляетъ себѣ пережитыя впечатлѣнія, но что онъ чувствуетъ какое-то сладкое и вѣжное волненіе, какой-то одобряющей тихій рокотъ души. Подобнаго рода внутренне-жизненныхъ впечатлѣніи отъ дѣла являюся въ ученіи о кармѣ предрасполагающими впечатлѣніями: добрыя къ добру, злыя ко злу. Прошлое челоѣка 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 *изначіе*,—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, міровой самсары, встѣдъ за роковымъ невѣдѣніемъ, плюзію реальности, оболыценіе 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 *полюдоговн* природы) и, разъ мы станемъ принимать его въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то можно допустить, что при рожденіи оно вступается 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 ³⁶, *гений* жизни долженъ найти *свое* тѣло. Черезъ это совершается и зачатіе, и рожденіе, и дальнѣйшее возростаніе ³⁷. 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, накопецъ, 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, встѣдствіе этого, путаницы въ описаніи «цѣпи», если уже третье звено истолковано въ смыслѣ объективно-реалистическомъ, такъ какъ тогда формула говорила бы о рожденіи

³⁶ *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...

³⁷ См. подробнѣе у *Олденберга* (op. cit., стр. 176—177).

дважды). Въ томъ именно и состоитъ,—замѣтимъ по этому поводу вообще,—трудность толкованія формулы, неувѣренность 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 исполнискон 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 огнюдь не должны терять изъ виду великаго закона перерожденій (самсары), какъ общаго фона и высшаго основанія всѣхъ тѣхъ роковыхъ сдѣлленій, изъ которыхъ слагается наша, полная золь и страданій, жизнь ³¹.

III.

Гносеологическая природа и метафизическіи слѣдствія буддійскаго ученія о «цѣпи причинностей».

«Если есть это,—является (становится) то; чрезъ возникновеніе этого, возникаетъ то» и, наоборотъ, «если нѣтъ того, — не

³¹ Въ этомъ отношеніи весьма характерно изложеніе «цѣпи причинностей» въ капшической *Суттѣ-Нипаттѣ* (Книга III, сутта XII, по переводу г. Герасимова, стр. 111—119). *Сутта-Нипата* отстываетъ отъ формулы *Маггаванн* 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 упразднится и это»: такъ и въ такой именно формѣ уже самъ Гаутама Будда выразилъ *оталеченную 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. Сдѣяніе 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 сдѣяніе 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 царитъ 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 кармою 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 „дѣли причинности“, въ составѣ буддійскихъ „истинъ“, носитъ по преимуществу *сверхразумный* характеръ: буддисту необходимо, по этому, его принимать на вѣру и *только на вѣру*, — по довѣрію къ возвѣстившему его учителю (*Керн*: Manual of indian Buddhism, p. 50). Ни одинъ человекъ 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, человекъ не можетъ помнить (развѣ только одинъ Гаутама-Будда былъ способенъ къ этому и, конечно, „по вѣ силу своего тождества съ Бодисатвами прежнихъ состояній, но лишь благодаря своимъ *сверхчеловѣческимъ* свойствамъ“, см. у Керн'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 человекъ, 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 (*Кёррен*, op. cit., S. 297). До того пересечены и запутаны 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 предстоить дѣйствовать еще цѣлый рядъ вѣковъ въ будущемъ... Люди лишь настоящія и временныя звенья длинной цѣпи причинъ и слѣдствій, цѣпи, ни одно звено которой не представляетъ собою чего-либо самостоятельнаго или способнаго начать свое отдѣльное существованіе. Каждое звено — лишь слѣдствіе всего, что было раньше, частица того, что будетъ впоследствии... Существуетъ несомнѣнная тождественность между человекомъ настоящимъ и человекомъ будущаго. Но тождественность эта не заключается въ сознательной душѣ, которая покинетъ тѣло тотчасъ же послѣ того, какъ тѣло умретъ. *Истинная тождественность* — это общность причинъ и слѣдствій. Человекъ 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 цѣлаго ряда грядущихъ вѣковъ. Лишь въ такомъ смыслѣ, согласно буддизму, каждый изъ насъ причастенъ другой жизни послѣ смерти“... *Буддизмъ*, стр. 68—69, passim.

их производить, нормируетъ или кто, хотя и не производитъ бы и не нормировалъ бы, но зналъ бы ихъ окончательный смыслъ, цѣль, и мѣру... Достаточно уже этихъ общихъ очертаній буддійскаго ученія о законѣ причинности, чтобы опредѣлить его *гносеологическую природу*: очевидно, это—*эмпирическое* ученіе о законѣ причинности или, точнѣе, *эмпирическій феноменализмъ*. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь именно эмпиризмъ, сводя причинную связь къ взаимобусловленности 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 буддійскаго 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 Керна ⁴², буддійское 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, буддійская 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 субстанціональнаго начала душев-*

⁴¹ Такъ у Милля и др. ассоціанистовъ.

⁴² Керн: 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 зависить 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 геніальнѣйшаго 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», несправимое 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 безызятно-нерасторжимо-мъ сѣпленіи звеньевъ мировой причинности, для Бога, если

⁴³ Такъ смотрятъ на дѣло и сами буддисты. См. у *Schaku Soyen*: The law of Cause etc. (The word's parl. of rel., vol. II, 829—31).

⁴⁴ См. *Критику чистаго разума* въ ученіи объ антиноміяхъ.

⁴⁵ См. превосходную монографію проф. М. И. Каринскаго „Безковечное Анаксимандра“, Сиб., 1890 г.

⁴⁶ *Kürren*, 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, знающее 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 предъ собою единственную въ своемъ родѣ форму *религіи безбожной*. Это послѣднее опредѣленіе звучитъ, какъ прямое и рѣзкое самопротисрѣчіе: религія безъ Бога, повидимому, быть не можетъ. И, однако, это именно такъ. Дѣло въ томъ, что въ Буддизмѣ теоретическое отрицаніе,—при которомъ религиозная жизнь, конечно, была бы невозможна,—до нѣкоторой степени уравнивается практическими постулатами и мифологическими образами: „бодисатвъ“, „святыхъ“, во главѣ съ обожествленнымъ Готамоу-Буддоу. Съ одной стороны, религиозное сознаніе буддиста питается нравственно-практическими постулатами (идеи: грѣха, воздаяніа, нравственнаго міропорядка и т. д.). Съ другой—создаетъ себѣ обширный пантеонъ (особенно разрастающійся въ позднѣйшемъ Буддизмѣ) изъ обожествленныхъ 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, *общепризнаннымъ тезисъ*, въ которомъ сходятся ученые европейскіе и туземные. Съ особенною убѣдительною и силою этотъ взглядъ высказанъ Эдуардомъ Гартманомъ. *Der Buddhismus*,—такъ формулируетъ гзубокомысленный философъ свой тезисъ по этому вопросу,—*ist weder Pantheismus, noch will er es sein, denn als entschiedener Athrismus 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 Соѣенъ* 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 материалистической 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 буддйской «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 религіозное 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 поступатовъ 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 отгѣнкахъ (главнымъ образомъ изъ философіи Санкхи, 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 то-жество въ перерождающихся существахъ нѣкоторой «этической сущности», которая, путемъ перерожденій, должна очищаться отъ дурныхъ примѣсей, чтобы, въ концѣ-концовъ, достигнуть высшей ступени,—ступени вѣдѣнія, 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 нирвану.

⁴⁹ Превосходно изобразилъ психологію фаталистическаго настроенія буддистовъ проникнутыхъ идеєю универсальной и безысцѣльной необходимости, г. Короленко, въ своей высоко-художественной переработкѣ одной буддйской легенды (см. его въздѣ: *Необходимость*, „восточная сказка“, — помѣщенный въ ноябрьской книгѣ *Русскаго Бюлеття* за 1898 г.). Эта высоко художественная сказка наглядно показываетъ, какъ въ буддйскомъ сознаниі, 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-началь 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 отрпцаніемъ души и Бога. Въ Браманизмѣ признавалось Всеединое, около Котораго нѣтъ второго (Брама), но Которое свѣтится отдѣльными искрами во всей неисчерпаемой множественности человѣческихъ сознаний, получая иногда (какъ по ученію философіи Саньки) 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 вмѣстительствомъ 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 проходитъ сознаніе абсолютнаго ничтожества всего сущаго, и это сознаніе имѣетъ уже

Изъ центра здѣсь вниманіе было перенесено на периферію; вмѣсто погруженія и углубленія въ потустороннее, въ Брамѹ, какъ въ Браманизмѣ, опѣ рекомендоваль своимъ послѣдователямъ погруженіе и углубленіе въ поостороннее. 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, чѣмъedomыслимый и непостижимый Брама или мировой духъ въ Браманизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ, — среди универсальнаго ничтожества и скорби опѣ немислимъ. Между тѣмъ какъ мысль браминовъ шла отъ множественности бытія къ лежащему въ ея основѣ единству, отъ периферіи къ центру, въ этомъ центрѣ полагала единое истинное бытіе и источникъ всего сущаго, Брамѹ — Будда остается напротивъ въ периферіи бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брамѹ. Предъ анализомъ Будды въ ковацѣ 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 проникаеть всѣ его явленія... Будучи соединено съ такими воззрѣніями, *ученіе о душепереселеніи теперь терлетъ свой существенный смыслъ и значеніе, какое оно иметъ въ браминовской системѣ. Въ Буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Брамѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Санкхы, мучительною и неизбежною необходимостью, лежащею въ самой природѣ вѣчно текущихъ матеріальныхъ вещей.* Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣнчивой, весь міръ механически увлекаеть за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ псеввозможныя живыя и не живыя существа до тѣхъ поръ, пока она не сознаеть этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ мирового колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляеть высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золь, которыми преисполненъ міръ. *Бодхи души переселется, не списаніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не заботилась отрѣшиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ окрѣпѣть тѣль.* *Ис переселеніе ведетъ къ спасенію, а отъ него сажога нужно искать спасенія въ полномъ поитиженіи челоовческой личности...* Душепереселеніе *не есть необходимый переходный пунктъ къ высшему бытію* (какъ въ Браманизмѣ), — оно есть просто печальный результатъ чувственнаго невоздержанія“...

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 спеціальные 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 буддисты теперь подыскиваютъ чисто эмпиричныя, „фактическія“ подтвержденія, каковыми ему представляются, прежде всего и главнымъ образомъ, факты наследственности и, вообще, врожденные человѣку предрасположенія, — 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 пронагавдистовъ сѣвернаго Буддизма, извѣстнаго подъ именемъ ламизма:

— „Вы, европейцы, говорили буддисты, изучаете природу преимущественно съ практической цѣлью. Вы ищете открыть гдѣ 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 необходимости переселенія души, 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 нѣкоторые, они очень любопытны.

— „Съ большимъ удовольствіемъ. Вдумайтесь, напримѣръ, почему многія лица, — а вы навѣрное найдете такихъ въ средѣ вашихъ знакомыхъ, — страшно боятся 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 противорѣчїи, 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, къ змѣламъ, червямъ и т. п. На всѣ эти вопросы ваша наука не даетъ отвѣта, для насъ же онѣ яснѣе: душа человѣка въ предыдущемъ своемъ воплощеніи, была въ тѣлѣ одного изъ существъ, пострадавшихъ отъ паука, 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 бывають способностями и склонностями совершенно различными? Одни любить музыку и преуспѣвать въ ней, другой, не имѣя никакого слуха, прекрасный математикъ, еще въ юности безонинбочно рѣшающій задачи, надъ которыми задумываются многіе взрослые. Для насъ душа, усовершенствовавшая себя въ предыдущемъ воплощеніи, въ этомъ скорѣе стремится идти далѣе по намѣченной стезѣ, чѣмъ по 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 равнѣ и не зная ничого другъ о другѣ, сразу дѣлаются или непріятными другъ для друга или, наоборотъ, чувствуютъ другъ къ другу необыкновенную симпатію. Мы объясняемъ это тѣмъ, что равнѣ 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 определенныхъ количествъ, въ общіе итоги «дѣлъ», требующихъ награды или отпущенія, — 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 соотвѣтственнымъ 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 новые 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 блюдетъ за сохраненіемъ нравственнаго міропорядка и Своими дѣйствіями (естественными или сверхъестественными), направляетъ натуральный процессъ, сообразно

⁵⁵ Что такая перестановка точки зрѣнія исторически воплѣтъ позволительна, это доказывается тѣмъ, что понятіе *кармы*, вѣроятно перешедшее въ Буддизмъ изъ *Пурвы-Мимансы*, происхожденія *литургическаго* и, потому, первоначально имѣло значеніе именно математическое или, точнѣе сказать, *математическо-матическое*: принесено *столько то* жертвъ, будетъ послано богами или совершится *то-то*, — хотя мы и не понимаемъ (да и нѣтъ 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 служить нравственный міропорядокъ, — тамъ такую связь (этического съ натуральнымъ) можно понять. Но она совершенно непостижима 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 всякую виною должно слѣдовать соотвѣтствующее страданіе, остается здѣсь совершенно необоснованнымъ³⁶.

Сопоставляя все, только что сказанное нами по вопросу о самсарѣ и кармѣ, съ выше выясненными теоретико-метафизическими

³⁶ Ed. *Hartmann*: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 345. Вотъ почему новѣйшіе буддисты, подобно *самсарѣ* (см. выше), и *кармѣ* стремятся дать болѣе товкое, „психологическое“ толкованіе. Здѣсь умѣстно напомнить мнѣніе нашего русскаго исповѣдника буддійской кармы графа *Л. И. Толстого* („Сочиненія, т. XVI, стр. 122 — 124, по изд. Ключкина, М. 1900 г.). „Какъ свд“ — пишетъ овъ (123), — „въ этой жизни суть состояніе, во время котораго мы живемъ впечатлѣніями, мыслями, чувствами предшествовавшей жизни и набираемъ силъ 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 силъ, вырабатываемъ *карму* для послѣдующей, той болѣе дѣйствительной жизни, изъ которой мы вышли. Какъ снова 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 снова той, болѣе настоящей жизни и т. д. до безконечности, до одной послѣдней, настоящей жизни, — *жизни 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 *нирваны*“, — такъ какъ вѣдь, какъ мы знаемъ, Буддизмъ совсѣмъ не признаетъ Бога). Именно только вслѣдствіе этого *электрическаго смѣшенія* буддійскаго ученія о *кармѣ* съ христіанскимъ ученіемъ о *будущей блаженной жизни* гр. Толстой и могъ закончить свой трактатъ о *кармѣ* *исповѣдательнымъ* для буддиста оптимистическимъ исповѣданіемъ: „Я вѣрю въ это, вижу несомнѣнно, знаю это и, умирая, буду радваться, что просыпаюсь къ тому, болѣе реальному, любовному міру“.

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 утверженію 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 повинуясь нескоренимымъ нравственнымъ постулатамъ, согласно которымъ нравственная вина никогда не можетъ быть уравниена съ нравственною заслугою и «дѣло» чловѣка всегда и необходимо требуетъ долгаго воздаянія, оно возвело на опустошенный алтарь, взаимнѣ 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-Мздовоздаятеля, 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 *аноріи 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 многочисленные, впрочемъ, — относящіеся 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 неудобоприемлемымъ...

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 самоудовлѣвающее, но сама входитъ звеномъ въ болѣе сложную *космическую* «цѣпь причинностей» (извѣстная въ Буддизмѣ подъ именемъ *самсаръ*), взаимодействие которыхъ создаетъ изъ всѣхъ порядковъ міровыхъ явленій, возникающихъ вслѣдствіе перерожденій, изъ всѣхъ, бесконечно переплетающихся, нитей «дѣлъ» (*карма*), одну нерасторжимую цѣпь или, точнѣе, *суть* 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 Беркляя, 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 вызвало 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 горючаго матеріала, ибо и пламя нашей жизни горитъ лишь до той поры, пока его питаютъ «привязанности» (*upādāna* значитъ именно

¹ Впрочемъ, по замѣчанію Рисъ-Дэвидса, популярнымъ болѣе у европейцевъ, чѣмъ у самихъ буддистовъ. *Буддизмъ*, пер. подъ ред. проф. Ольденбурга. Сиб. 1899, стр. 81.

«горючий матеріалъ»), которыми мы цѣпко держимся за жизнь, за земное и чувственное². Для человѣка, погрузившагося въ Nirvanу, насталь покой, «вѣчный покой». Но покой *чего*: небытія или блаженства?

² Такова общепринятая этимологія слова Nirvana. Однако, такое объясненіе не единственное. Уже Шопенгауэръ, при едва начавшемся въ то время изученіи буддійскихъ намятниковъ, зналъ нѣсколько объясненій. Въ примѣчаніи къ 41-й главѣ 2-го тома своего главнаго сочиненія *Die Welt, als Wille und Vorstellung* (по изд. Grisenbach'a, Leipzig, 1891. S. 598—8) онъ пишетъ: Die Etymologie des Wortes Nirvana 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 *Obru*, die Nirvana Indien, sagt p. 3: Nirvanam ein sanscrit signifié à la lettre extinction, telle que celle d'un feu.—Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 375, heisst es eigentlich *Neravana*, von *nera*, ohne, und *wana*, heben, und die Bedeutung wäre annihilation.—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 *Nirvana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: „vom Jammer abgeschieden“, dem Jammer entwichen.—Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirvana* das Gegentheil von *Sansara*, welches die Welt der steten Wiedergeburt, des Gellstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens ist.—In der Burmesischen Sprache wird das Wort Nirvana, nach Analogie der übrigen Sanscritworte, umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch „vollständige Verschwindung“. Siehe Sangermano's Description of the Burmes 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 зналъ уже Шопенгауэръ! После него разнообразіе мнѣній увеличилось еще больше (ср. *Bastian*: Der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin, 1882. Index). Поэтому наиболее осторожные 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 объясняли терминъ, этимологически и по употребленію, ранийшему и позднѣйшему, его значеніе по существу *отрицательно*: „свобода отъ...“, „угасаніе для...“ (Ср. у *Васильева*, Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, 1857, стр. 83: Nirvana есть *исхождение или отрицаніе отъ...*). Свобода отъ *чего*? Угасаніе для *чего*? Тутъ открывается широкій просторъ для мысли, ибо *по существу отрицательное* понятіе Nirvana не ограничено и не закрыто ничѣмъ положительнымъ (это, какъ увидимъ ниже, выполняетъ въ отношеніи къ понятію Nirvana понятіе *архатства*).—Объ прадана см. у *Литденберга*: 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 неизбежный 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, наиболее ясный и краснорѣчивый выразитель перваго пониманія,—«есть окончательное освобожденіе, смерть, за которою не послѣдуетъ уже больше перерожденій, которая полагаетъ конецъ всѣмъ 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 ограпичена и не безграпична, 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 всѣми 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 паготѣ. 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 золъ, 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 *принципально 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 *Бюрнуфъ, Бартеlemi-Сенъ-Илера* (см. ниже) и ян. др. (перечислены у Бартеlemi-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-Verken* (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 наш знатокъ Буддизма, проф. *Васильевъ*. Въ своемъ извѣстномъ трудѣ: „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература“, т. I. Сиб. 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 имѣеть 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*, предрасполагають уже и нѣкоторыя апріорныя ожиданія. Вѣроятно ли, въ самомъ дѣлѣ, чтобы ученіе о нирванѣ псчерпывалось 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 религій. 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 аналогъ этого стремленія, есть не что иное, какъ *понятіе о совершенномъ уничтоженіи или выходженіи изъ ряда существъ*“ (стр. 92—93). А въ своей популярной позднѣйшей книгѣ: „Религій Востока, Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ“ (Спб. 1873), онъ пишетъ о нирванѣ такъ: „...является Буддизмъ и гонитъ прочь все утѣшительныя понятія, слышавшыя съ того свѣта, бичуетъ розовыя надежды утѣшеннаго, загнаннаго люда, который только въ фикціяхъ религій и находилъ утѣшеніе своихъ горестей. Жизнь ему ненавистна; онъ хочетъ заглушить все чувства, онъ отрицаетъ бытіе души, смотритъ на составъ человѣка, какъ на остоу тѣлѣн, на весь міръ какъ на миражъ, сонъ, отраженіе въ зеркалѣ, пустое эхо; внѣшній 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 унесъ съ собой ничего, но 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 человѣку 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, говорятъ, «не существуетъ бытія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, но точно также не существуетъ и небытія: предъ человѣкомъ жаждущимъ вѣчности встаетъ въ таинственномъ величій 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 такою колеблющеюся мыслию и поддерживать вѣру въ нирвану какъ «высшее благо» и «блаженство», въ которомъ, по выраженію тековствъ, «все скоро преходящее находитъ покой» ⁹.

⁵ Einleitung zu Rogers Buddhaghosha's Parables, XXXIX fg. См. у *Dahlmann*'а: Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus, Berlin, 1896, s. 10. Ср. *Ольденберга*: Будда, его жизнь, ученіе и община. М. 1890, перев. Николаева, стр. 210.

⁶ *Ольденбергъ*, op. cit, ibid.

⁷ *Ibid.*, 220.

⁸ *Ibid.*, стр. 222.

⁹ *Ibid.*, стр. 223. Къ тому же пониманію нирваны склоняется и *Рисъ 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 разясненію 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 *Дукиго Сетта Санкья-Истины* (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 громомъ *нiтъ* 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 опирался, главнымъ образомъ, на *позднѣйшiе* тексты, г. Герасимовъ облекаетъ Буддйское ученiе о нирванѣ въ рядъ яркихъ и колоритныхъ выраженiй, едва ли, однако, объективныхъ съ точки зрѣнiя исторической (по смыслу, конечно, ибо вѣрность *буквъ* ни съ какой точки зрѣнiя не можетъ быть признана въ данномъ случаѣ обязательною). „Пониманiе истинной Буддйской мысли о нирванѣ“, пишетъ онъ (*Тунный Свѣтъ*, 42—3), „еще не можетъ считаться вполне достигнутымъ. Современные буддисты, мнѣнiя которыхъ не могутъ быть для насъ безразличны, но большей части склоняются къ пониманiю нирваны: 1) какъ состоянiя души, обновленной въ мирѣ вышней радости, напоенной безконечною жизнью, и 2) какъ райскаго мѣста, высшая высшихъ бытiя, вѣчнаго царства вѣчныхъ блаженствъ. Нѣкоторые древнѣйшiе тексты говорятъ о нирванѣ столь темно, что, основываясь на нихъ, ученые изслѣдователи отказывались нерѣдко видѣть въ ней что-либо иное, кромѣ смерти, абсолютнаго превращенiя бытiя. Идея нирваны-смерти не вяжется, однако, съ общимъ ходомъ буддйской мысли и не могла бы служить источникомъ возвышенныхъ идей, радости, умиротворенiя, нравственнаго успокоенiя, разрѣшенiемъ тоскующей совѣсти, возмущенной неправдою жизни“... Но что же такое, по мнѣнiю г. Герасимова нирвана со стороны *положительной*? „Нирвана“, пишетъ онъ (*Буддйскiя Сутты*, стр. 36), „понимается въ Буддизмѣ, во-первыхъ, какъ особое душевное состоянiе, возможное уже въ этихъ формахъ жизни и, во-вторыхъ, какъ коначный выходъ изъ всякихъ „видовъ жизни“ въ условiяхъ времени и явленiя. Первое есть *окруженiе души* немеркнущимъ свѣтомъ вѣчности; второе коначное *погруженiе души* въ вѣчное, непроявляемое въ областяхъ образнаго бытiя; то и другое рисуется, какъ *жизненное состоянiе души*. Ученiе о нирванѣ есть самая сущность ученiя Гаутамы, какъ *философiи душевнаго преобразованiя*. Нирвана есть дѣйствительное разрѣшенiе тусклой и стѣпенной земной жизни въ свѣтъ и красотѣ единствелво должнаго и праведнаго бытiя“.

защитники каждаго 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 говоритъ: «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 *совершеннаго посмертнаго уничтоженія* мудреца, и въ смыслѣ его *перехода въ обители опыпространственныя*. 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 влагать въ шаткую и растяжимую формулу. Такъ и въ другихъ случаяхъ. Но какой именно смыслъ мы будемъ влагать въ термины текстовъ, это зависитъ отъ того, какъ предъ нами опредѣлился общій характеръ буддійскаго религіознаго міросозерцанія, въ чемъ мы будемъ видѣть его идею и основной смыслъ. Этимъ именно дѣйствительно, въ концѣ концовъ, и опредѣляется различіе въ современныхъ толкованіяхъ буддійской нирваны европейскими учеными.

Попытаемся 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 ложно 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 П. 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. 1882). 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 понималъ 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 *Sansara* kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirvana 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, вмѣстѣ 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, *новидимому* (но не на самомъ дѣлѣ), одно и то же буддійское ученіе о нирванѣ различно: то отрицательно, то положительно, то въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія, то въ смыслѣ 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 рѣшительныя¹² 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 (Mallikarputta). Въ ряду другихъ вопросовъ (о вѣчности и временности міра, его безконечности и ограниченности и т. д.) ученика особенно интересуетъ 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 доврчиваго ученика, апеллирующаго къ «прямотѣ» учителя. Но что же учитель? Онъ отвѣчаетъ съ неменьшею 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 общалъ ему»... Вопросы продолжаютъ дальше. Но любознательность Малункьяпутты такъ и остается неудовлетворенною: «пусть», говоритъ въ заключеніе учитель, «останется не открытымъ то, что мною не открыто»¹³.

Здѣсь отношеніе къ предмету со стороны Будды совершенно

¹² Олденберг, *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, большее». Итакъ ни то и ни другое: мысль о вѣчности я «заблужденіе», и мысль о его призрачности то же заблужденіе (даже «большее»). 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 призрачнаго я. Мы чувствуемъ здѣсь въ «учителѣ» Буддизма какую-то нерѣшительность мысли, остановку предъ категорическимъ утвержденіемъ по вопросамъ съ тонкими оттѣнками 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 неуловима 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 буддійской 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 религиозномъ сознаніи первыхъ послѣдователей Будды, отлилась, какъ это обыкновенно бываетъ, въ форму догмата. Этотъ догматъ былъ даже формально опредѣленъ и провозглашенъ на третьемъ буддійскомъ 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, религиозная мысль первыхъ буддистовъ развивалась, повинуваясь данному.имъ толчку) одѣть ученіе о нирванѣ покровомъ тайны, исключаяющей 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»,—таково 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 понимаетъ «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»,—такое другое, болѣе эластичное* и потому гораздо менѣе опредѣленное, объясненіе,—«намъ кажется, что исключительная духовность воззрѣній мудреца Гаутамы была причиною 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,—говоритъ еще (такое 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 пустые и ненужные споры, другихъ, пожалуй, лишилъ бы бодрости и жизненной энергіи. Ибо вѣдь, въ концѣ концовъ, предъ послѣдователями буддизма, 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 П. П. Урасимовъ: Лунный свѣтъ, стр. 13.

изображеніе истины, отъ взгляда на которую могъ ослѣпнуть не приготовленный глазъ»... Будда именно это, говорятъ, 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 яркостію. 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 Олденберъ, *op. cit.*, стр. 215.

²⁰ Тотъ историкъ Буддизма (Вартеlemi-Септъ-Илеръ), который съ особенною, можно сказать, исключительною настоячивостію развиваетъ тезисъ о нирванѣ, какъ *совершенномъ уничтоженіи*, въ обстоятельной спеціальной статьѣ предпосланной новому (2-му) изданію своей исторіи Буддизма (*Le Bouddha et sa religion*), доказываетъ, что именно самъ Будда, поскольку онъ сознавалъ свое обособленіе отъ Браманизма, *долженъ былъ* учить о нирванѣ, какъ о *совершенномъ и полномъ уничтоженіи*. Вотъ краткое *resumé* его содержательной аргументаціи. 1) Буддизмъ есть реформа Браманизма, слѣдовательно, его ученіе о концѣ и цѣли жизни *не могло быть* тѣмъ же что въ Браманизмѣ: это не угасаніе *въ Брамъ*, но вѣчно инос. 2) Не могла быть буддійская 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 не признавалъ души, отличной отъ тѣла. 4) Буддизмъ, несомнѣнно, вышелъ изъ атеистической *Санхьи*; но ея основатель, Капила, также ничего не говорилъ ни о Богѣ, ни о душѣ. 5) Въ *Суттахъ*, единственно надежномъ источникѣ, нирвана понимается, какъ свобода отъ страданій и возрожденій, *par l'anéantissement de tous les principes, dont l'homme est formé*. 6) Есть, конечно, непосредственности въ *позднѣйшемъ* Буддизмѣ (напримѣръ, вѣчно блаженныя бодисатвы). Но, при опредѣленіи подлиннаго смысла нирваны, очевидно, нужно имѣть въ виду Буддизмъ первоначальный, основанный самимъ Буддою, утвержденный тремя соборами, хранимый въ канонической трипикатѣ. И вотъ этотъ-то первоначальный и подлинный Буддизмъ есть именно *Буддизмъ уничтоженіи*, 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 памятниковъ ²¹. И совершенно естественно, конечно, что эта «*апорія мысли*», это неизбежное для идущаго оцупью 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 сомнѣваются ²²: у

dhisme de l'anéantissement. 7) Браманисты укоризненно называютъ буддистовъ *людьми несущаго* (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 *rienité absolue* (пустота) не только de toute existence, но и de toute notion. Это—*скептицизмъ* болѣе радикальный, чѣмъ античный или эпохи возрожденія. Это—*радикальный ниллизмъ* (ср. *Burnouf: Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 483). 8) Итакъ, *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 атенстическомъ Китаѣ Буддизмъ наль 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 таймы*“, шепчетъ онъ, между прочимъ (332), „*скрывается желаніе счастья отъ мышленія надежду на вѣчное битіе*“, которое выше всякаго пониманія“. Къ этому присоединялись также и мотивы, такъ сказать, педагогическіе. Выстъ 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, шепчетъ онъ (466), dass schon von Anfang an der metaphysische Begriff sich für den Eingeweihten deckte mit dem Tode sans phrase und bildlich mit dem Lebendtode sein des ruhigen unerschütterlichen Weisen, dass aber der Begriff in einen metaphysischen Nebel gehüllt ist, wegen des sittlichen Einflusses, den er ausüben sollte. Ausserdem spielt das Wort eine so

нихъ эта сдержанность есть, повидимому, не что иное, какъ *piâ fraud*.

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 (и 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 апорин 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 *ἐποχή* слова, какъ выраженіе апорин 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 потугстороннемъ 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 Nirvâna zu sprechen pflegen und sich bestrebt haben, es in einen geheimnissvollen Schloier 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 неизбѣжное логическое слѣдствіе строго проведенныхъ началъ Буддизма. Но такъ какъ въ жизни религіознаго сознанія практическіе мотивы и постулаты всегда преобладаютъ предъ теоретическою послѣдовательною 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 буддійскимъ и до-буддійскимъ (браманистическимъ) 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 историософы, его историко-религіозная «инновация», вступивъ въ русло традиціонной жизни религіознаго сознанія, уже въ ближайшихъ послѣдователяхъ Буддизма принимаетъ на себя черты до-буддійскаго 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 неизбѣжно 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 вполне), нашель себѣ могущественную поддержку. Такимъ образомъ, рѣшеніе эсхатологической проблемы въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, вопреки завѣтамъ основателя и логи-

чекимъ требованіямъ обидихъ началъ системы Буддизма, отлилось въ до-буддійскія (браманнистическія) 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 сказалъ одинъ изъ его историковъ, какимъ-то непонятнымъ и негармонизирующимъ съ цѣлымъ обломкомъ иного міросозерцанія, именно браманнистическаго ²³.

Если мы хотимъ разыскать *живые* историческіе корни понятія о нирванѣ, какъ блаженномъ покоѣ, то мы должны обратиться къ раннѣйшимъ слоямъ Магабгараты, этой нестошимои 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 разноласія нашего съ авторомъ*. По гипотезѣ автора, уже *первоначальное* ученіе Буддизма о нирванѣ слагалось подъ вліяніемъ браманнистическихъ идей, припавшихъ жизненно-конкретную форму въ эпосѣ, и даже, быть можетъ, цѣликомъ взято отсюда. Фактически *это возможно*, потому что *начало* организаціи исполнскаго эпоса, которая совершалась цѣлые вѣка, во всякомъ случаѣ, восходитъ къ буддійской эпохѣ. Но такое замѣствованіе, по нашему мнѣнію, уже а priori *рѣшительно неправо*, но той простой причинѣ что Гаутама-Будда и его ближайшіе ученики съ самаго начала стояли въ рѣзкой оппозиціи съ Браманнизмомъ. Только *позднѣйшій* Буддизмъ могъ доврѣчиво пользоваться Магабгаратою, какъ источникомъ окрашеннымъ ярко-браманнистическими идеями, чтò оуп 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 неистощимаго 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 Брамюю. 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 бессмертія и т. д. и т. д. Эпитеты, которыми изобрѣтательная мысль творцовъ Магабгараты надѣляетъ нирвану, поистинѣ, удивительны²⁶.

²⁵ Сообразно съ измѣненіемъ смысла термина, определяемого отношеніемъ нирваны къ Брамѣ, для него подыскивается и другая этимологія. „Und nun wird es möglich sein“, такъ описываетъ эту трансформацию Дильманн (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 ranam „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 verschwunden, 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 ahankara, 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 Dähmann: S. 50—53 folg.

Такъ какъ нирвана, по смыслу до-буддйскаго религіозно-философскаго міросозерцанія, есть лишь другая сторона Брамъ, такъ какъ въ ней, съ одной стороны, какъ бы пробуждается и доходитъ до сознанія себя самъ Брамъ, а съ другой человѣкъ возвышается до посюсторонняго предваренія своего окончательнаго потусторонняго слиянія съ Бравою, то ясно, что на нирвану должны были быть перенесены предикаты Брамъ. Именно съ такими предикатами она и является предъ нами въ Магабгаратъ. Нирвана это состояніе неизмѣнное (горѣніе какъ бы угасаго,— до того оно неподвижно,—пламени, абсолютно не подвижнаго дыханіемъ вѣтерка), возвышенное надъ всѣми противоположностями, въ себѣ уравновѣшанное, замкнутое и изолированное и потому единственное и единичное. Такое состояніе человѣка, погруженнаго въ нирвану, обусловлено именно тѣмъ, что онъ является какъ бы ареной дѣйствій Брамъ. Эпосъ говоритъ объ этомъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. «Не я дѣятель, не я дѣйствую, когда вижу, слышу, чувствую, обоняю, ѣмъ, хожу, сплю, 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, удалясь отъ ограничительныхъ, въ отношеніи къ догматизму браманистическаго пониманія нирваны, скептико-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 браманистическую 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 Брамизма стали переходить цвѣтнстыя 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 шиглизму», преобразовалось наконецъ въ ученіе о нирванѣ, какъ вѣчномъ блаженствѣ. Безсмертіе, вѣчный покой, мѣсто или жилище безсмертія, потусторонній берегъ, островъ, негибнущая храмнина 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 браманизма²⁸.

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 нирванкою, съ одной стороны, и Брамкою 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 раемъ*²⁹.

«Атеистическій рай»: вотъ именно! Ненаскоренная потребность человѣческаго сердца поставила въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, какъ догматъ слѣпой вѣры, то, возможность чего со всею рѣшительностію долженъ былъ отрицать ясный разсудокъ, если бы онъ

²⁸ Сообразно съ этимъ, въ тибетскомъ и монгольскомъ языкахъ слово нирвана означаетъ уже *состояніе радости, свободы отъ печалей и страданій* и пр. См. *Körren*, op. cit., в. 307, прим. Именно къ этой позднѣйшей нирванѣ, то-есть, нирванѣ позднѣйшаго Буддизма и, въ частности, Ламанизма 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 иступленіе въ безконечное блаженство“ (см. *Бартъ*: Религии Индіи, русск. перев. подъ ред. кн. С. Трубецкого. М. 1897, стр. 164).

²⁹ *Ein atheïstisches Paradies. Hartmann: Das religiöse Bewusstsein etc.* S. 353.

последовательно продумать 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 признаетъ за истину.

IV.

Архатство, какъ положительная сторона, по существу отрицательнаго, понятія нирваны.

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 безсмыслица и самопротиворѣчіе), 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 *эсхатологическій 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*. Такииъ образомъ, предъ Буддизмомъ, какъ связною системой мысли, становилась бы дилемма: или удержать очевидную нелѣпость, *абсолютное ничто*, какъ верховную цѣль жизни, или отказаться отъ своихъ основначаль, то-есть, отъ своего атеизма, своего психологическаго матеріализма (ибо вѣдь отрпщаніе реальности души есть именно такое ученіе) и своихъ безконечныхъ самсаръ (перерожденій). Последнее, то-есть отказъ отъ своихъ основначаль, 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 *Риса Дэвидса*: Буддизмъ, стр. 90.

него наложить на самого себя руки. Онъ этого не сдѣлалъ и не могъ сдѣлать—по сплѣ 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 непослѣдовательный, но Буддизмъ основателя и его наиболѣе вдумчивыхъ послѣдователей, Буддизмъ внутренней, эсотерической,—не могъ, съ другой стороны, ни обрезать себя со всею рѣшительностію на окончательное уничтоженіе, ни исповѣдывать со всею искренностію непослѣдовательное 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, устрешенная 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 самую себя и сосредоточилась на устроеніи настоящаго, вмѣсто безплодныхъ порываній въ проблематическое потустороннее будущее и напрасныхъ мукъ надъ уясненіемъ, съ его точки зрѣнія, рѣшительно неуяснимаго. Вся душевная энергія, весь свѣтъ и огонь изъ состоянія разсѣянія по периферіи великаго міра собраны у правовѣрнаго 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 помышленія 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 *расходуется* на желанія и заботы о потустороннемъ, вслѣдствіе *молчаливаго равнодушія* къ нему, вообще вслѣдствіе *абсолютнаго индифференцизма* ко всему, что выступать 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, индифференцизмъ ко всему *транс-субъективному*, какъ сказалъ бы современный европейскій ученый. Буддизмъ могъ „спасать“ своихъ послѣдователей *отъ вни-*

въ самыхъ общихъ чертахъ, и состоитъ сущность знаменитаго буддійскаго *архатства*.

Что такое архатство?

Архатство, печать «благородства» и «достопочтенности» на челѣ особыхъ избранниковъ пзѣ среды Буддизма, съ *отрицательной* стороны характеризуется свободою, отъ *четырехъ основныхъ золъ* (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 «мирѣ формъ» и «мирѣ безформенномъ», гордость, самооправданіе и невѣжество), *пяти видовъ духовной безчувственности* или сухости (недостатокъ вѣры въ учителя, законъ, общину и въ возможность достиженія святости *самоу*, и сора съ братію), отъ *пяти «покрывалъ*, «препонъ» или «разстройствъ» (вождедѣніе, злость, лѣнность, гордость, самооправданіе), а съ *положительной*—совершеннымъ выполненіемъ «благороднаго восьминчленнаго 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 «золъ» и «узъ», жизни и украсившій себя совершенствами, входящими въ составъ положительнаго буддійскаго нравственнаго идеала, приобрѣлъ и непрестанно носить въ себѣ отрадное и успокоительное сознаніе: «рожденіе (то - есть, перерожденіе) разрушено, чистая жизнь проведена, что нужно сдѣлано и нѣтъ болѣе возврата въ этотъ миръ» ³¹.

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 мирѣ формъ, или въ мирѣ «безформенномъ» ³².

нигъ золъ, уводя ихъ извнѣ въ самихъ себя и сосредоточивая въ себѣ. Но еслибы человекъ сталъ искать въ Буддизмѣ спасенія *отъ золъ внутреннихъ*, отъ самого себя, то Буддизмъ оказался бы въ положеніи, поистинѣ, затруднительномъ, ибо увести человека отъ самого себя Буддизму некуда, такъ какъ *надъ человекомъ* въ Буддизмѣ нѣтъ ничего.

³¹ Edmund Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken, S. 60 cfr. 59—62.

³² Слѣдуетъ отмѣтить здѣсь различіе у комментаторовъ и историковъ Буддизма въ переводѣ термина, обозначающаго одну изъ *оковъ* (шестую). *Рисъ Диндъ* (Буддизмъ, стр. 80) передаетъ смыслъ ея такъ: „Привязанность къ

Въ этомъ выражается именно та, насъвозъ проникающая Буддизмъ, мысль, что *архатство дѣлаетъ будущую жизнь*, такъ сказать, *излишнею* и, такимъ 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 Рись 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 буддизмъ не долженъ искать спасенія, которымъ онъ самъ могъ бы наслаждаться въ будущей жизни.* Слѣдствіе его дѣлъ 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 наслаждаться 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 мірамъ формъ⁶. Напротивъ, *Hardy* (op. cit. S. 61) такъ: *Das Verlangen nach einem künftigen 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», — *седьми окова*), у индійцевъ, какъ мы знаемъ (стр. 578 и слѣд.), было представленіе о возможной посмертной жизни въ «мірѣ формъ» и даже мірѣ *посюстороннемъ*,—въ дальнѣйшихъ перерожденіяхъ.

заблуждений, въ которыхъ 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 вполне 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 вдаль 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 цѣли жизни, на устроеніи *настоящей* жизни, своей собственной и окружающихъ, даетъ этой отрицательной оригинальности положительную точку опоры и устойчивость въ себѣ. Въ отношеніи къ *теоретическимъ* вопросамъ эсхатологій, Буддизмъ есть вѣроученіе или, если угодно, философія 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 Риск Дэвидсъ: 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 сознаниемъ буддиста именно то *положительное ничто* (опять — таки какъ бы мы его ни опредѣляли), *во имя котораго слѣдуетъ* стремиться (въ нирванѣ) къ свободѣ отъ и т. д.

³⁶ Риск Дэвидсъ, 91.

³⁷ Риск Дэвидсъ, 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 райа*, которое подъ различными оболочками и формулами служитъ вѣчнымъ спутникомъ исторіи человечества, ея постоянною и неизмѣнною тавтологіей — отъ начала исторіи и до нашихъ дней ²⁸.

Однако, не смотря на столь ясно выраженное тяготѣніе къ *потустороннему*, 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 человѣкъ, 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-

²⁸ Въ этомъ пунктѣ христіанскіе *хилиасты* сходятся съ утопистами новѣйшаго социализма. Вѣзмъ 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. „По убѣжденію Гаутамы“, пишетъ Ризъ Дэвидъ (стр. 89), „побѣда можетъ быть совершена лишь въ здѣшней жизни и *миръ въ здѣшней жизни дано намъ насладиться ею*. Это и подразумѣвается буддѣйскимъ идеаломъ архатства“. Дальнѣйшая приписка *Риза Дэвида*, 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 книгахъ о Буддизмѣ обыкновенно нирваной (нирвана=архатство) это *пришествіе царствія небеснаго въ человѣка*, того міра который превъше всего какаго понимали“ (стр. 90). Аналогія, да, но *совершенно вышняя!* Земное блаженство христіанина есть предвареніе будущаго. Для Буддизма же ученіе о будущемъ блаженствѣ, строго говоря, есть неослѣдательность, 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 формами архатства, — архатъ въ собственномъ смыслѣ или шравакъ, пратека-будда и Ади-Будда, — соответствуютъ и три степени нирваны или, на цали, ниббаны: *нирвана* (или ниббана), *паринирвана* и *магпаринирвана*. 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 соотвѣт-

³⁹ *Олденбергъ, Рису Дэвидъ* и др.

⁴⁰ *Körppen* S. 308. *Кертъ* (ор. cit., 462) видитъ въ различіи буддистами тройкой нирваны отраженіе троякаго „космическаго“ (частіе соларнаго = *helialische*) угасанія свѣта: 1) ежедневный заходъ солнца; 2) кратчайшій день въ году и 3) конецъ года. — Слѣдуетъ здѣсь, говоря о видахъ нирваны, отмѣтить еще и другое очень распространенное у буддистовъ различіе нирваны, такъ сказать, *предварительной* (*jīvanmukti*), когда человѣкъ настолько далеко ушелъ въ познаніи тишеты и суетности жизни, что даже находясь въ тѣлѣ какъ бы вышелъ изъ него, сдѣлалъ какъ бы живымъ мертвецомъ, и нирваны *окончательной* (*mukti* или чаще *moksha*), достигаемой лишь чрезъ смерть, когда отрѣшаясь отъ узъ тѣла человѣкъ, вмѣстѣ съ нимъ, окончательно порываетъ не съ узы заблужденій и грѣховъ. (*Кертъ* 463).

ствуєть ого существу и основнымъ 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 челоуѣка-бога, сонмъ буддъ и несмѣтные сонмы архатовъ, которые, по вѣрованію позднѣйшаго Буддизма, возвышены надъ перерожденіями и уничтоженіемъ въ смерти. По мѣрѣ угасанія въ буддійскихъ «святыяхъ» *этого* 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 мнѳологическую оболочку ⁴¹, 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 *этого* міра, разъединяющаго людей и исполняющаго ихъ пагубными пллюзіями, 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 (Браманнизму), оппозиція съ которою послужила для него точкой отправления, что между ними въ сущности не оставалось уже ни-

⁴¹ На это мы имѣемъ нѣкоторое право, такъ какъ позднѣйшее буддійское поселеніе потусторонняго міра: „святыя“, бодисатвы, будды до высшаго включительно, какъ разъяснилъ еще *Васильевъ* (*Буддизмъ*, I, 93—4), надѣляются реальностію слишкомъ неустойчивою. „Будда Махалинстовъ (то-есть, позднѣйшаго Буддизма)“, пишетъ Васильевъ, „въ своемъ Дармакалѣ или отвлеченномъ 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; возданіе за дѣла есть тоже явленіе, которое мы видимъ въ рожденіи ростка изъ сѣмени: нѣтъ воли, которая бы могла замѣнить судьбу челоуѣка“, и т. д.

какого существеннаго различія. И вотъ въ чемъ именно лежитъ между прочимъ, разгадка 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 *угасаніе* (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 оттѣнковъ 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 остановкѣ (апорія) мысли предъ неразрѣшимою, съ буддійской точки зрѣнія, проблемой о потустороннемъ существованіи и, во-вторыхъ, въ сдержанности (*ἔποχῃ*) слова и формулы, *намыренно* не разъясняющей темный вопросъ до конца и одѣвающей его оболочкой тайны. У основателя Буддизма это скептико-критическое отношеніе къ предмету имѣло, повидимому, характеръ искренній; но у его ближайшихъ послѣдователей оно было своего рода *via fraud*, 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 ученію 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 сознаніемъ 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 реальности неустойчивыхъ), въ качествѣ «святыхъ», Буддъ, во главѣ съ верховнымъ Ади-Буддою, *человѣкобогомъ* ⁴².

⁴² См. о нирванѣ извлеченія изъ источниковъ въ концѣ книги, въ „Приложеніи“,— *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 отливаеъ 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 «моралпзма», отмѣченная именами Канта и Фихте), то-есть, въ эпохи теоретическаго скептицизма развитіе этики идетъ быстрыми шагами, потому что совершается пасчетъ 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, прежде присоединяться къ числу тѣхъ, въ наше время очень многочисленныхъ, панегиристовъ 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, но что нужно пристально всматриваться «по началамъ системы», чтобы не впасть 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 Kern: 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.—Doch man, пишетъ другой исследователь Буддизма (*Robert Falke*, Buddha, Mohammed, Christ 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 вѣрно общимъ началомъ 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, несоизмѣримыя съ его испытанно-слабыми силами, и предоставляя его при этомъ исключительно самому себѣ, именно вслѣдствіе этого *запечатлѣна печатью глубокой резиньяціи, оставленности и безпомощности*.

² См. обстоятельное и подробное разъясненіе этой существенной для характеристики этики Буддизма черты въ монографіи-диссертациі проф. А. Θ. Гусева: Правственный идеалъ Буддизма въ его отношеніи къ Христіанству. Ср. также: 1) *Келлогъ*, Буддизмъ и Христіанство. Русск. перев. Θ. 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, святи. *Казановскаго*; Буддйская мораль, въ журналѣ *Вѣра и Разумъ*. 1887 г., т. I. ч. II, стр. 702 — 725, святи. *Покровскаго* 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 erkennt 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 имѣть 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, ищущаго свободы 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 просто житейскаго благоразумія, съ ея постоянною и неизбѣжною эгоистическо-утилитарною основою*⁴.

⁴ Monier Williams (Buddism in its connexion with Brâhmanism etc., p. 124) пишетъ: In Buddhism the words *klesa* (kilesa), pain, and *akusala*, demerit, take the place of sin, and its 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 сознания виновности*, какъ она выражается (die Atomistik des Schuldbewusstseins, S. 141), признание „вины“ (въ очень условномъ смыслѣ, впрочемъ), но не виновныхъ, 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 покаяна прекращенія ихъ въ *нирванѣ* и т. д. „Буддизмъ“,—пишетъ *Спенсъ 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 и 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 себѣ существенно утилитарный характеръ и смыслъ. Извѣстно, что та специфическая забота о благѣ ближняго, объ «общемъ» благѣ, которая въ наше время извѣстна и усплению проповѣдуются представителями автономно-утилитарной этики подъ шме-

бы можно было руководиться, есть въ сущности система эгоизма... Добродѣтель буддиста столь же спескорыстна, какъ предпріятіе купца озабоченаго наживою, корыстію. Отсюда и вся практическая жизнь китайскихъ буддистовъ проникнута тѣмъ же корыстнымъ духомъ. Они руководятся въ своей жизни книгой, послѣдней заглавіе „Заслуги и проступки“⁴. Въ этой книгѣ вписывается буддисту ежедневно всѣми счетъ своимъ добрымъ и дурнымъ дѣламъ, а въ концѣ года подводитъ итогъ тѣмъ и другимъ. Если при этомъ балавсъ окажется въ его пользу, то-есть, если добрыхъ дѣла, совершенныя имъ въ теченіе года, превысятъ дурныя, то остатокъ относится, какъ запасъ къ слѣдующему году, въ противномъ случаѣ дефицитъ долженъ быть восполненъ добрыми дѣлами также слѣдующаго года“. Для иллюстраціи положенія о себѣ-любии, какъ существеномъ принципѣ буддѣйской этики, приведемъ слѣдующій характерный діалогъ изъ „материаловъ“, собранныхъ *Нейманомъ* въ его *Буддѣйской Антологіи*. На террасѣ своего дворца сидитъ царь съ царицею. Царь спрашиваетъ: „любишь-ли ты кого-нибудь больше себя?“ „Нѣтъ“, отвѣчаетъ царица „я никого не люблю больше себя“. Тотже отвѣтилъ и царь, когда тотъ же вопросъ въ свою очередь ему предложила царица. Тогда царь пошелъ къ Буддѣ и передалъ ему свой разговоръ съ царицею. Будда выслушавъ призналъ 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 но кому 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 8°, XXVIII+237. S. 155. (Это—первоисточникъ для изученія первоначальнаго Буддизма). Ср. *Robert Falke*: Buddha, Mohammed, Christus, B. II, S. 193. Здѣсь именно, такимъ образомъ, *любовь* ставится мотивомъ „альтруизма“.

немъ альтруизма, въ сущности есть по что иное, какъ возведенный въ высшую степень эгоизмъ. Не дѣлай другому зла, потому что осложнившись въ социальной «средѣ» оно возвратится въ сто-кратно усиленной формѣ на твою же собственную голову; дѣлай другому добро, ибо изъ социальной «среды» ты получаешь въ со-ответственно усиленной степени лишь то что самъ въ нее вно-сишь: вотъ формулы альтруизма оторваннаго отъ этики вмѣненія, возросшей на религіозной почвѣ. И этика Буддизма носить на собѣ ясныя черты своей принадлежности именно къ этому типу этики.

Чѣмъ неопредѣленнѣе и эластичнѣе принципъ системы,—будетъ ли то система религіозная или философская и изъ философскихъ метафизическая или этическая; чѣмъ менѣе въ ней внутренней законченности и связности: тѣмъ болѣе подпадаетъ она соблазнамъ легкаго и поверхностнаго эклектизма. Этическая система Буддизма какъ система неопредѣленная и эластичная естественно не избѣжала поэтому 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 свидѣтельствуютъ памятники, былъ вы-нуждаемъ дѣлать въ данномъ отношеніи уступку общему мнѣнію и традиціи ⁶. Что же касается его учениковъ и послѣдователей, то эти подпадали соблазну этического 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 инновѣр-цами Индіи,—что при индійской религіозной 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 известной мѣрѣ, чуждымъ. Съ точки зрѣнія

⁵ Kern, op. cit., Ss. 516—517.

⁶ Ibid. Ss. 556, cfr. 515, 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 оя иногда чрезмѣрный схоластицизмъ и рубрицистику, представляетъ явленіе въ высокой степени интересное.

Въ «правомъ» 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 *самоупражнения*.

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 *должнаго*, то-есть, того, что соотвѣтствуетъ его природѣ. Такъ понимаетъ ее общечеловѣческое сознаніе. Такъ понимаетъ ее и Буддизмъ. Но по требованію основныхъ философскихъ предположеній своей этики оны 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 Существому Высшему,—Буддизмъ эту послѣднюю группу справедливыхъ отношеній, то-есть, всѣ заповѣди объ отношеніи къ Богу, исклю-

часть из своего морального кодекса, самым последовательным и радикальным образом. Таким образом, в его «десятословии»⁷ остаются лишь две группы заповедей: заповеди об отношении к ближнему и заповеди об отношении к самому себе или, по другой классификации, *заповеди поветлив* или общеобязательныя и *заповеди совета*, предназначенныя не для всех вообще, но лишь для тех, которые желают достигнуть высшего совершенства (для монахов).

Заповеди поветлив, определяющія отношенію человѣка къ другимъ въ буддійскомъ кодексѣ, излагаются 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 цѣломудріе) 4. Не говори неправды (не лги и не клевети). 5. Не пей возбуждающихъ напитковъ.

Заповеди совета, определяющія обязанности человѣка въ отношеніи къ себѣ самому (для монаховъ, желающихъ достигнуть высшего совершенства):

1. Не принимай пищи въ неположенное (послѣобѣденное) время. 2. Не принимай участія въ танцахъ, пѣніи, музыкѣ и театральныя зрѣлищахъ. 3. Не употребляй цвѣтовъ (вѣнковъ и букетовъ), благовоній, притираній и вообще предметовъ роскоши. 4. Не спи на высокой и широкой кровати. 5. Не носи золота и серебра.

Всматриваясь въ приведенный перечень буддійскихъ заповедей, нельзя не замѣтить, что всѣ онѣ носятъ на себѣ ясную печать этики восточной, *этики недѣлнн*: не дѣлай ничего такого, что хотъ бы и доставляло тебѣ мимолетную радость, но потомъ, по неумолимому закону необходимости (изложенному во «второй городской 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.

⁷ *Dasasila*. Иногда, впрочемъ, тексты говорятъ лишь о восьми заповѣдяхъ закова. Ср. у Келлоа (op. cit., 217 слѣд.), Кӱппен'а (Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, I, 445 folg.), Керн'а (Der Buddhismus etc., 539—540); которымъ буддійскія „заповѣди“ изложены параллельно съ заповѣдями Браманизма, частице Йогі: совпаденіе почти полное, за исключеніемъ *реминисцентности*, 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 Буддизма ², 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 Брамму-Атмана, чти въ другихъ существахъ и себѣ самомъ некру 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 тишичнѣйшимъ, безпримѣснымъ выраженіемъ пассивной «жепственной» этики недѣланія, квіетизма, самопогруженного стоиція 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 Гартмана ³, было бы самоубійство. Но къ принципу недѣланія и 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 убѣдительною для самозамкнутаго теоретизированія ни казался принципъ недѣланія, во всякомъ случаѣ для живого человѣка остаются ошутительными требованія общезитія и волненія сострадательности. И если первыя мы должны разсматривать, какъ своего рода непослѣдовательность въ системѣ Буддизма, какъ переходъ съ эсotericкой точки зрѣнія на эско-

² Kern., loco cit., cfr. *Manual* etc., p. 70.

³ Hartmann: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 337—338.

терическую, то вторыя являются въ немъ совершенно логичнымъ и вполне естественнымъ выводомъ изъ ученія о *страданіи* *астхъ*, отраженіемъ въ сферѣ чувства, «первой благородной истины» (то-есть, ученію о страданіи, какъ основномъ и универсальномъ фактѣ міровой жизни). Всѣ мы, съ буддійской точки зрѣнія, равны въ своемъ ничтожествѣ и своихъ страданіяхъ (разница лишь въ степенн, а не въ существѣ). Всѣ мы *братья въ своемъ ничтожествѣ и призрачности*, всѣ—не только люди, но и всѣ вообще чувствующія существа ¹⁰. Зачѣмъ же мы будемъ еще усугублять свои страданія избіеніемъ другъ друга, захватомъ чуждой 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, ступай осторожно по землѣ, чтобы не раздавить какое-либо живое существо. Не эксплоатируй силы животныхъ и ихъ продукты въ свою пользу и, если въ случаѣ крайней необходимости тебѣ пришлось бы, напримѣръ, 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 «питословія» 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 дополненію 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 „Терри, потому что всѣ терять и потому что при данномъ мироустройствѣ ничего другаго не остается“: такъ, такъ сказать, *всѣмъ-мотивъ* буддійской этики (ср. Hartmann, op. cit., 349), этики *агенистическаго пессимизма*, по выраженію *Келлоа* (op. cit. 211). О зависимости характера буддійской этики отъ ея пессимизма см. *Kern: 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: либо не будь жизни, не будь рожденій, не было бы и страданій. Кто пораженъ этою опустошительною страстью, тотъ подобенъ человѣку, который противъ вѣтра несетъ зажженный факель: 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 увлекаетъ 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) значитъ содѣйствовать разрушенію призрака его реальности, но любить значитъ 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, низводитъ бы человѣка на уровень животныхъ, которыя также руководятся ею (въ формѣ инстинкта). Во-вторыхъ, любовь, какъ привязанность къ женѣ, дѣтямъ, друзьямъ, неизбежно увлекаетъ человѣка въ житейскіе интересы, ослѣпляетъ призракомъ Майи, удерживалъ 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 избранными и прежде всего самимъ 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-

скаго самонстязанія, за котрымъ, 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 потока самсары, чтобы погрузиться въ нирвану “,

“ Буддійскіе тексты, особенно *Джастаки*, переполнены самыми возмутительными исторіями о мнимыхъ „подвигахъ“ Будды, совершенныхъ имъ будто бы во имя любви. То онъ, будучи въ одно изъ своихъ послѣднихъ перерожденій прищемъ, отдаетъ по желанію перваго попавшагося нищаго ему своихъ дѣтей и жену. То, въ одно изъ рапвѣйшихъ перерожденій, когда онъ жилъ на землѣ зайцемъ, онъ добровольно отдаетъ даже и самого себя на слѣденіе: „иди, собери вѣтокъ и разложи костеръ“,—говоритъ онъ царю боговъ Саккѣ, который пришелъ къ нему въ образѣ брамина и просить подаданія, — „и самъ себя и жарю и изжареннаго ты можешь стѣсть мей“. (Ольденбергъ, Будда etc., русск. пер. Николаева, стр. 132—239). Читая объ этихъ мнимыхъ „подвигахъ“, о которыхъ такъ цѣлосто и пышно говорить тексты, не знаешь чему больше дивиться, пауѣству ли фавагизма, или слѣпотѣ нравственнаго чувства, столь очевидно несостоятельнаго въ своихъ оцѣнкахъ... Во всякомъ случаѣ, если и можно усвоить Буддизму ученіе о любви, какъ мотивѣ отношеній къ другимъ людямъ, то это совсѣмъ не та любовь, которую знаютъ мръ христіанскій. „Старались сблизить буддизмъ съ христіанствомъ“, пишетъ Ольденбергъ (тамъ же, стр. 228-9), „и считали ядромъ благочестивой нравственности буддистовъ любовь и милосердіе ко всему сущему. Въ этомъ есть нѣчто справедливое, и однако по своему существу нравственныя потощи обѣихъ религій существенно различныя. Языкъ Буддизма не имѣетъ словъ для поэзи той христіанской любви, похвальную исьбу которой поетъ апостолъ Павелъ, той любви, которая выше вѣры и надежды, безъ которой слова человѣка, если бы онъ говорилъ даже англельскимъ языкомъ, есть лишь кимваль бряцающей... 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, а, стало-быть, и къ страданію. Для Буддизма основнымъ мотивомъ любви служить не таиственное самопожертвованіе, а разсудочная рефлексія, убѣжденіе, что такъ лучше для всѣхъ, а также и не въ малой степени ожиданіе, что въ силу естественнаго возданія хорошее поведеніе получить высшую награду“. Поэтому, для послѣдовательнаго Буддизма *любовь*, строго говоря, *есть не добро, но зло*. Въ самую дѣлѣ, она упрочиваетъ наши привязанности къ жизни, по именно это-то, съ буддійской точки зрѣнія, и есть главный источникъ страданій и главное препятствіе къ достиженію вирвапы. И такъ, 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 вечности“ (у *Камма*, стр. 236). Ср. *Falke*, op. cit., S. 204: Die Liebe wird nach buddhistischer Ethik nicht zu einem Gut, sondern zu einem Ubel. „Чувство любви, пробужденное въ душѣ будданство“,—пишетъ *Хомаковъ* („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 соціальныя отношенія, которыя ею пропущены 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 большою 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.

мірпой исторіи, ч. II, стр. 177, см. „Полное собраніе сочиненій“, т. IV), — *„доходить до безмыслія, ибо принижаетъ человека съ животнымъ, саяя любовь и самопожертвованіе терять свое высокое достоинство, ибо высшее совершенство признается 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 намъ 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 дѣтой къ родителямъ; 2) отношеніе учениковъ къ учителямъ и учителей къ ученикамъ; 3) мужа къ жемѣ 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 рублицистики. Но при всемъ томъ они не лишены интереса и поучительности — именно какъ выраженіе непосредственнаго нравственнаго сознанія человѣчества въ его *постулативной* способности. 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 пропитаться рѣшимостью: 1) буду поддерживать тѣхъ, кто меня поддерживалъ; 2) буду стремиться удовлетворить 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»: созерцательное самоуглубленіе.

Вторая ступень на пути ко спасенію есть самоуглубленіе. Самоуглубленіе въ системѣ атеистическаго Буддизма есть то же, что

обязанностямъ, какія на нигъ лежатъ; 3) буду беречь родительское добро; 4) постараюсь оказаться достойнымъ оставленнаго мнѣ родителями наслѣдства; 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 париковъ. 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) давалъ имъ работу по силамъ, 2) давалъ имъ необходимую пищу и плату, 3) заботясь о нихъ въ болѣзняхъ, 4) дѣлалъ съ ними лакомствами, 5) время отъ времени дѣлалъ для нихъ праздники и давалъ имъ отпуски. Слуги должны доказывать свою преданность господамъ: 1) вставаніемъ, когда они встаютъ, 2) засыпаніемъ болѣе позднимъ, чѣмъ они, 3) допольствомъ 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 членовку 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 (всостерическій), 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. 552 und folg.

въ Браманизмѣ молятва: 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 влутреннихъ 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 иновѣрцевъ-«еретиковъ» возлагать надежды въ дѣлѣ спасенія на богослуженія, религиозные обряды, различныя гаданія, все это Буддизмъ строжайше запрещаетъ, особенно для нищихъ 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 страданіяхъ 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 *Kern: Manual etc.*, p. 70. Здѣсь глубокая черта различія между этикою Буддизма и Браманизма.

¹⁵ Буддизмъ различаетъ *четыре* основныя дьяны: а) дьяпа сопровождаемая *чувствами удовольствія*, обыкновенно рождаемаго правильнымъ сужденіемъ, но вмѣстѣ связанная и съ *сомнѣніемъ*; б) дьяпа, въ которой удовольствіе остается, но *сомнѣніе уже отпадаетъ*; в) дьяпа, отъ которой *отпадаетъ*

своего я ото всего земного и чувственного, какъ «печистаго», 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 воломъ, который въ нее впряженъ, тотъ подобенъ лягушкѣ, попавшей въ пасть змѣи, 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, плывающему всѣхъ нечистыхъ мѣсть и постоянно моющемуся въ водѣ; за тѣмъ радость слѣдуетъ какъ тѣль за человѣкомъ...

Читая *Даммападу*, *Сутту-Нипату*, *Ручи* и другіе древнѣйшіе памятники, въ которыхъ изложены наставленія и увѣщаніе самого Гаутамы-Будды къ его ближайшимъ ученикамъ, нельзя, даже и при постоянной мысли о принципиальной односторонности этики Буддизма, не поддаваться обаянію этой пышной *нравственной поэзіи*, обилующей выразительными сравненіями и образами. Но этотъ пышный цвѣтокъ нравственной поэзіи, проникнутый элегією 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, напримеръ, руководства къ познанію медицины, земледѣлія, даже игры въ кости. Все живое изъ нихъ изгнано и замѣнено схоластикой и рубрицистикой, перечнемъ мелочныхъ приемовъ *меха-*

не только сомнѣніе, но и *чувство удовольствія*: d) дьява, которая *више страданія и радости*, которая живетъ исключительно *объективно-унивоцинымъ созерцаніемъ проплато*. Kern: Der Buddhismus etc. I, 479—480.

ническаго достиженія самоуглубленія или самопогруженія, указаніемъ *отънимили* путей и средствъ для этого.

Такъ, особенно подъ вліяніемъ Йоги, развилось въ Буддизмѣ ученіе о *дьянахъ* и *самади*, какъ методѣ восхожденія чрезъ самоуглубленное размышленіе къ сліянію съ предметомъ созерцанія, какъ бы къ потерѣ себя въ немъ, чтобы такимъ образомъ пропикнуться отвращеніемъ ко всему земному и чувственному и затѣмъ подняться надъ потокомъ самсары въ царство чистоты и свѣта,—къ нирванѣ. Буддійская методика или точиѣ техника «дьянъ» и «самади» различаетъ на этомъ пути нѣсколько ступеней и соответственно имъ указываетъ вышшіе приемы упражненій, подобно тому, какъ при обученіи наукамъ у буддистовъ соблюдается извѣстная постепенность въ переходѣ отъ фонетики чрезъ графамику, метрику, экзегетику и литургику къ астропоміи и астрології¹⁶. И здѣсь, послѣ того какъ буддистъ прошелъ *первую ступень* «пути ко спасенію» (разсмотрѣнное нами раньше «деситословіе»), 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. Позднѣевъ¹⁸, «вообще имѣетъ громад-

¹⁶ Въ *самади* (*samadhi*), какъ и въ *дьянахъ*, Буддизмъ также различаетъ четыре ступени: а) самади (самопогруженіе, концентрація духа) *еще не свободная отъ сомнѣній*; б) самади *свободная отъ сомнѣній*; в) самади *еще не вполне свободная отъ размысленія* (то-есть, рефлексивныхъ процессовъ); д) самади *отъ размысленія совершенно свободная* (то-есть, достигающая ступени чистаго созерцанія). *Керн*, 182.

¹⁷ *Керн*, 499—500.

¹⁸ Л. Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи. Сиб. 1887. См. *Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества*, т. XVI, стр. 202—227, *passim* (изложовіе взято буквально, но съ многочисленными и крупными выпусками). Какъ мы сейчасъ увидимъ, въ этой technikѣ самоуглубленія два момента: одинъ чисто-психологическій или, точиѣ, психо-физиологическій и другой патологическій. Техника хочетъ прежде всего путемъ упражненія воли, посредствомъ обращенія въ привычку того, что безъ управленія 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 психології. Съ другой стороны, она хочетъ настолько имѣннать посредствомъ своихъ приемовъ нормальное теченіе

ное приложѣніе 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 *нижнее*; 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 пріобрѣтенія чувственныхъ силъ, есть созерцаніе *высшее* и характеристическую особенность его составляетъ то, что, не сопровождаясь никакими

психо-физиологической жизни, поставитъ ее въ такія исключительныя условія, что въ ней открывается широкій просторъ для всякихъ психо-патологическихъ явленій (магнетическаго сна, галлюцинацій, и т. д.). *Ольденбергъ* (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 *дхья* и *самадхи*), 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 тексты часто упоминается о галлюцинаціяхъ слуха и зрѣнія, о „небесныхъ формахъ“ и „небесныхъ звукахъ“. Рассказывается что Будда въ то время когда стремился къ просвѣщенію, видѣлъ „свѣтъ и появленіе формъ“ или одинъ свѣтъ и одиѣ формы. Можно полагать, что явленіе боговъ и искусства, о которыхъ довольно часто упоминается въ священныя тексты, 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 *самадхи* 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 бывають различны. Въ низшемъ созерцаніи, въ силу того что оно преслѣдуетъ только частныя цѣли, самади являются отрывочными и отдѣльными; въ созерцаніи высшемъ, имѣющемъ цѣлю возвести духъ человѣка до безконечнаго совершенства, самади образуютъ собою какъ бы постепенную лѣстницу. Въ сложности всѣ эти самади составляютъ рядъ отрѣшеній отъ условій *трезхъ 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 скелеть, 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 поперебнныя чувства отвращенія и страха, служатъ для него счастливымъ 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 величійи 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 пады съ буддами и наполняютъ собою все воздушное пространство въ

видѣ бесконечной гирлянды и ожерелья и потомъ всѣ они возвращаются въ созерцателя.

«Созерцанія, возводящія по ученію Буддизма на высоту полного духовнаго совершенства, имѣютъ 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 ятомъ отношеніи самыя самади, входящія 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. Последние 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 ступени созерцающій можетъ (будто бы) дѣлать опыты могущества самади и силою ея превращать 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 размышленій 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 внутреннейю 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-

пеняхъ созерцанія есть чувство грубое; поэтому подвижникъ слѣдуетъ освободиться отъ этого чувства восхищенія и перейти на третье небо.

«Сущность третьей ступени есть наслажденіе, но не то наслажденіе, которое служитъ удѣломъ для первой и второй степени, а наслажденіе, если можно сказать, безъ удовольствія и восхищенія. Очевидно, такъ какъ наслажденіе третьей ступени очень высоко, то подвижникъ по необходимости напрягаетъ всѣ свои душевныя силы къ тому, чтобы сохранить его; но это-то самое и ввергаетъ его въ волненіе, отчего наслажденіе дѣлается страданіемъ. Поэтому созерцатель отвергаетъ его, какъ вещь временную, 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 ступень мѣстомъ неподвижности, мѣстомъ невозмущаемаго самопогруженія, мѣстомъ успокоенія. На этой высотѣ таинственной области, 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 безпрепятственно обтекать вселенную; чувства его принимаютъ безпредѣльную полноту. Такъ, когда онъ предается чувству любви, то обнимаетъ ею 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 существамъ. Таковы: самади крѣпости, самади величія, самади закликанія, уничтожающая дѣйствіе яда и устраниющая 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 невещественнаго. 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 *вѣднїя*, третье областью *небытія* и, наконецъ, четвертое областью *отрицанія мысленїя и немысленїя*.

«*Самади пустоты* подвижникъ достигаетъ слѣдующими размысленїями: все, что имѣетъ форму, временно, не самобытно, ничтожно и причиняетъ только страданїя. Если подвергнуть анализу формы, раздѣливъ ихъ на основныя и тоже дѣлимыя части, мы не увидимъ въ результатъ ровно ничего. Возьмемъ для примѣра одну часть человѣческаго тѣла, именно органъ зрѣнїя. Глазъ состоитъ изъ десяти элементовъ: четырехъ грубыхъ стихій,—земли, воды, огня и вѣтра,—и четырехъ тонкихъ стихій,—цвѣта, запаха, вкуса и оснзанїя 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 зрѣнїя. Такимъ образомъ, все подвергается дѣленїю и оказывается пустою.

«Уничтоживъ формы, созерцатель приходитъ къ убѣжденїю, что формы суть волненїе, а пустота — спокойствїе. Всѣ мысли его послѣ этого сосредоточиваются на пустотѣ. Въ результатъ душа его совершенно отторгается отъ представленїя формъ и свободно рѣветъ по неизмѣрному и безпредѣльному пространству, подобно птицѣ (здѣсь зарожденїе отвлеченной идеи пространства). Съ другой стороны, *сила вѣднїя* мало-по-малу яснѣетъ, расширяется и обнимаетъ собой прошедшее, настоящее и будущее.

«Далѣе созерцающїй познаетъ, что сила вѣднїя 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 поэтому должно скрываться успокоенїе. Съ этой-то мыслью созерцатель погружается въ *самади небытія, то-есть, состоянїе внѣ условїй пространства и времени*.

«Однако въ созерцателѣ все еще есть дѣйствїе души. Что же такое это дѣйствїе? Убѣжденїе въ небытіи, противоположное убѣжденїю въ бытіи, господствующему во всѣхъ низшихъ областяхъ. Убѣжденїе въ небытіи есть исключительный и слѣдовательно прерватный взглядъ, за которымъ слѣдуетъ пристрастїе къ этому убѣжденїю; за пристрастїемъ слѣдуетъ омраченїе ума, а далѣе перерожденїе. 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 значеніе ¹².

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 (спініе, 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

¹² Мы не станемъ 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 нѣкоторое оправданіе, ибо они достаточно ясно намѣчаютъ основное различіе двухъ группъ *дьянъ* и *самоды*.

одинаково и закрытыми глазами и открытыми. Тогда онъ впадаетъ въ состояніе, подобное гипнозу или магнетическому сну. Такого же характера и второй опытъ. Буддистъ-подвижникъ беретъ 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, вѣтрными и воздушными: проходящій самади подвижникъ продѣлываетъ отверстіе въ стѣнѣ или за непроницаемъ ея въ циновкѣ, которою отдѣленъ отъ стѣнъ, и наблюдая вспыхиваніе огня или свистъ вѣтра размышляетъ, опять-таки до потери сознанія, до одуренія, все о томъ же, что-де и въ его тѣлѣ есть элементы тѣхъ же стихій столь же нестойкія и ничтожныя... И вотъ этими-то приемами 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, напримѣръ, 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 духовную 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 (вышшая) ступень буддійскаго «пути ко спасенію»: мудрость.

Чтобы достигнуть великой цѣли жизни, нирваны, недостаточно, по буддійскому 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 «четырехъ 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 причинять 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 вопстиню близокъ къ нирванѣ»²². Съ другой стороны, мудрость стоитъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи и къ справедливости, хотя и не столь непосредственно и тѣсною, какъ къ добродѣтелямъ созерцательнаго самоуглубленія. Черезъ общеніе съ мудростію справедливость изъ вѣднѣйшей добродѣтели превращается во внутреннюю, какъ и наоборотъ, мудрость, черезъ 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 невѣднѣя».

Въ чемъ же именно заключается эта, столь восхваляемая въ буддійскихъ памятникахъ, мудрость?

²² *Dhammapāda*, 372, по перев. *Олденберга* (оригиналь, 3-е изд., стр. 368). У г. *Герасимова* (Путь къ истинѣ, стр. 93—94) опять не совсѣмъ точно: слишкомъ впитѣвано.

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 узахъ» или десяти «чрътахъ».

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 вполнѣ объяснить 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 *Маһапарииниббана-Суттѣ*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 *Mahāparinibbāna-Sutta*, III, 65, см. у *Леллоа*, 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 *совмѣстимы 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 «энергіею» 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 «правота» и «святость», рекомендуемая Буддизмомъ своимъ исповѣдникамъ, очень и очень условны, а нѣкоторые изъ его «грѣховъ», наоборотъ, такъ сказать, безгрѣшны.

Условность буддійской «правоты» и «святости» яснѣе всего видна именно въ ученіи Буддизма о «грѣхахъ», борьбу съ которыми рекомендуетъ второй «чертъ 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 «узы» 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 *должнаго* существованія и жизни, но просто самый фактъ жизни, со всѣми тѣми потребностями, инстинктами и т. д., изъ которыхъ она слагается, а также и та «ложная» *теорія* дѣйствительности въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ этихъ словъ, которая, удерживая человѣка въ «узахъ» невѣдѣнія, влечетъ за собою величайшее, съ буддійской точки зрѣнія, бѣдствіе,—продолженіе жизни²⁵.

Какovy же именно эти грѣхи, борьбу съ которыми рекомендуетъ Буддизмъ?

Это, во-первыхъ, самообольщеніе относительно реальности собственнаго 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 «еретикъ»-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) склоности или привязанности (включая и любовь); 4) ненависть (отвращеніе); 5) истинность жизни (приверженность къ ней). *Кельн*, 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 словъ* (ложь, клевета, брань, проклятiе); 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 принципѣ.

читъ, не грѣхъ, но путь «правый» и «святой», играть своею жизнію и вообще жить такъ, какъ-будто бы тамъ ничего не было, какъ нѣтъ ничего существеннаго, никакой дѣйствительной реальности и здѣсь, «въ мірѣ 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 «узны», препятствующія идти путемъ «правымъ» и «святымъ», тогда нельзя не отдать ему должнаго, такъ какъ это дѣйствительно «грѣхи», выраженіе общечеловѣческаго сознанія о жизни недолжной. 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 поразительному ослѣпленію этого жизневраждебнаго изуверства ²⁶.

Окидывая, съ достигнутой нами точки зрѣнія, общимъ взглядомъ весь составъ буддійской этики и разсматривая ее въ ея источникахъ и въ связи съ общимъ 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 жизнію, то въ извѣстномъ смыслѣ и отъ самой жизни.

²⁶ *Edmund Hardy* (op. cit., S. 64) называетъ этику Буддизма *этикой апатии и атараксии* (völlige Apathie und Ataraxie soll Seelenzustand sein), въ чемъ съ нимъ согласенъ и *Ольденбергъ*, съ особеннымъ удареніемъ отмѣчающій *холодное безстрастіе* Буддійскаго „мудреца“ (Буаза etc., русск. пер., стр. 234). Но принимая во вниманіе *жизневраждебный характеръ* требованій, которымъ отличаются особенно *вторая и третья* ступени Буддійскаго „пути ко спасенію“, по всей справедливости можно было бы сказать гораздо сильнѣе и строже.—Die buddhistische Selbsterkenntniss 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 эсотерическому 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 Керна ²⁷, 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 взаимопротиворѣчіемъ.

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 шивану.

Онъ рекомендуетъ борьбу съ «грѣхомъ», то-есть, привязанностью къ жизни съ ея обольщеніями, 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 магии», превращаетъ его въ какой-то невмѣняемый (потому что несвободный и безсознательный) 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, сознаниіи 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 безплодна, но и жизневраждебна. Часто указываютъ на «универсальный» характеръ буддѣйской этики, на буддѣйскую проповѣдь состраданія ко всѣмъ и ко всему, на ученіе о братствѣ, разрушившее кастовую обособленность и вражду и т. д. Не отрицаемъ. Въ Буддизмѣ дѣйствительно ясиѣ, чѣмъ въ какой-либо изъ религій Индіи, выразилось сознание постулятивной всеобщности требованій нравственнаго сознанія, особенно требованій, опредѣляющихъ наше отношеніе къ другимъ людямъ. И тѣмъ не менѣе мы уже и зарагѣе 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 скушится 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, покоющагося на положительныхъ, этико-соціальныхъ, историко-культурныхъ и истинно-религіозныхъ обязанностяхъ, возглавленныхъ въ ученіи о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ, къ Которому зоветъ и которое проповѣдуетъ Христіанство?..

Но безъ основанія, поэтому, наиболѣе осторожные и вдумчивые изслѣдователи буддѣйской этики, въ числѣ соображеній, направленныхъ противъ односторонняго возвышенія этики Буддизма, указываютъ и на тѣ печальные паратическіе плоды, которые повсюду даютъ себя чувствовать въ странахъ господствующаго Буддизма ²⁸.

Изложимъ теперь результатъ нашего предыдущаго анализа буддѣйской этики въ нѣсколькихъ общихъ тезисахъ:

1. Этика Буддизма по существу автономна: она насквозь проникнута мыслию о самозакопности 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 *Келловъ*, *op. cit.*, стр. 269—279; *Dahlmann*, *op. cit.*, 163—216; *Falke*, II, 208—210; *Körner*, *op. cit.*, 479—486; *Ed. Hartmann*, *op. cit.*, 350—351 и др.

самодостаточной, какую хочеть быть всякій автономизмъ, въ *этику безтомоцности*.

2. Этика Буддизма по существу утилитарна. Она указываетъ, какъ на высшее благо, на освобожденіе челоуѣка 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 буддійской этики проникнуть глубокими пессимистическими мотивами и, въ сущности, (для эсотеритического пониманія) буддійская 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 *квоетистической резиньяции*.

3. Наконецъ, этика Буддизма на всѣхъ трехъ ступеняхъ, — какъ этика справедливости, самоуглубленія, «мудрости», — есть этика беспочвенная и безплодная, 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 коности и застоа*.



Кризисъ атеистическаго сознанія Индiи.

По своему радикально - отрицательному характеру, Буддизмъ представляетъ во всемирной исторiи явленiе единственное и исключительное. Его философiя жизни, какъ мы теперь знаемъ, насквозь проникнута самымъ *безнадежнымъ пессимизмомъ*. Его метафизика насквозь *нигилистична*. Его религiя радикально *атеистична*. Наконецъ, его мораль есть тишичнѣйшая форма морали *не-дѣланiя*. По своему существу, Буддизмъ, такимъ образомъ, есть нѣчто аналогичное рѣшимости человѣка на самоубiйство, — только рѣшимости не единичной, а коллективной. И недаромъ глубокомысленный Хомяковъ видѣлъ въ основѣ Буддизма не что иное, какъ *«гордость духа, ищущаго своей свободы въ самоуничтоженiи»*¹.

Однако, таковъ лишь Буддизмъ *первоначальный* и то лишь въ своихъ исходныхъ точкахъ и своихъ стремленiяхъ. Въ своей дальнѣйшей исторiи Буддизмъ не устоялъ ни на своемъ пессимизмѣ, ни на своемъ нигилизмѣ, ни на своемъ атеизмѣ, ни на своей этикѣ недѣланiя. И если, такимъ образомъ, Буддизмъ первоначальный мы можемъ сравнивать съ рѣшимостью человѣка на самоубiйство, то Буддизмъ позднѣйшiй, выдерживая ту-же аналогiю, мы должны сравнить съ положенiемъ человѣка, у котораго не хватило рѣшимости на самоубiйство.

Въ самомъ дѣлѣ, на мѣсто ученiя первоначальнаго Буддизма о радикальной безсмысленности и безцѣльности жизни, полной неизбѣжныхъ золъ и страданiй, позднѣйшiй Буддизмъ поставилъ ученiе о блаженствѣ нирваны, объ этомъ своего рода *раѣ*, хотя, по мѣткому опредѣленiю Гартмана, раѣ *«атеистическомъ»*, какъ цѣли жизни, вносящей въ нее смыслъ.

¹ Полное собранiе сочиненiй 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 призрачности боговъ, надъ которыми былъ вознесенъ единственно реальный «самобогъ», Гаутама-Будда, позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе объ Адди-Буддѣ, олицетворенной божественной сущности, при чемъ всѣ будды, не исключая и Гаутамы, стали уже рассматриваться, какъ его воплощенія³.

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.

³ Въ известномъ смыслѣ Буддизмъ, въ своей исторіи, представляетъ процессъ, обратный Гречанизму. Въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ этотъ послѣдній, въ своей исторіи, пытается перейти отъ „Единиго 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 устраниннаго Божества*, то, по ученію Буддизма позднѣйшаго, ояъ, какъ и весь вообще сонмъ буддъ, является *воплощеніемъ верховнаго буддійскаго божества, Адди-Будды*. Во всякомъ случаѣ, идея боговоплощенія отнюдь не чужда Буддизму (позднѣйшему). Въ дѣлѣмъ, Буддизмъ, по истолкованію одного туземнаго ученаго, известнаго уже намъ *Свами-Вивекананды*, пропѣкнутъ идею (мы сказали-бы: *чаниемъ, постулатомъ*) Сына Божія, какъ Браманизмъ—идею Бога-*Omnia*. *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 индологъ говорить здѣсь съ очень понятнымъ въ устахъ туземца увлеченіемъ. Но суть дѣла,—тлготѣніе религіознаго сознанія буддистовъ къ истолкованію Гаутамы-Будды, племенно какъ Сына Божія, и валичность у нихъ всеобщаго „чаянія лзыковъ“, и, слѣдовательно, ихъ левольный и безотчетный, по тѣмъ болѣе глубокой, протестъ противъ своего принципиально-теоретическаго атеизма,—все это отмѣчено имъ, на нашъ взглядъ, очень точно 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 противорѣчаютъ 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 мнѳологическаго 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* ².

² Именно этотъ *внутренній кризисъ*, пережитый Буддизмомъ, былъ, помимо вѣдншихъ 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 Culturbild des Ostens*, Berlin, 1898 (особенно въ *Zur Einleitung* и въ заключительныхъ соображеніяхъ). Ср. у *Garta*: Религіи 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 такой однообразной и несправимой посредственностію, и не трудно отыскать такія причины въ самой доктринѣ Шакіамуни, въ ея отвращеніи къ сверхъестественному, въ его концепціяхъ, слишкомъ отвлеченныхъ для народа чувствевнаго и одареннаго богатымъ воображеніемъ, а главное—въ нездоровой постановкѣ и рѣшеніи проблемы жизни“.—Къ характеристикѣ позднѣйшаго Буддизма см. въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 21-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, измѣряется не числомъ лѣтъ, но значительностію и важностію совершенныхъ ими дѣлъ, величіемъ и оригинальнію внесенныхъ въ общечеловѣческое сознаніе идей и другихъ созданій духа ¹. 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 застою, 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 знаемъ ², 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 ввѣ истиннаго свѣта, свѣта религіи хри-

¹ Ср. нашу брошюру („актовая рѣчь“): *Время и Вѣчность*, 1900, стр. 17 и 24.

² См. выше, стр. 390—391, 534—535, 689—691.

стіанской, который бы открылъ ей пути истинные, и развѣ лишь отдаленные и невѣрные отзвуки истины достигаютъ до ея духовнаго слуха ³.

Именно этимъ обусловливается тотъ своеобразный *эклетицизмъ* религиозной мысли, которымъ отмѣченъ характеризуемый нами періодъ: измученное разочараніями, встрѣченными на самостоятельномъ (естественномъ) пути къ истинѣ, и не имѣющее твердой опоры во-виѣ (въ религіи сверхъестественной), религиозное сознаніе Индіи дѣпляется теперь за все, что имѣетъ хотя бы лишь видимость настоящей, подлинной истины и, такимъ образомъ, все болѣе и болѣе выступаетъ на тотъ скользкій путь уравнинія разнороднаго, равнодушія и индифферентизма, на которомъ чувство истины и лжи, различіе добра и зла сказывается обыкновенно лишь въ самой неясной формѣ.

Таковъ именно и есть *Индুизмъ* ⁴.

³ Мы разумѣемъ, кромѣ проповѣди перваго просвѣтителя Индіи, апостола Фомы, и позднѣйшихъ христіанскихъ миссіонеровъ, такъ же и общее вліяніе христіанско-европейской культуры, подготовившее почву для такихъ характеристикъ явленій, какъ знаменитое индійское общество, основанное въ началѣ нашего столѣтія: *Брамо-Сомаджъ*. Объ условіяхъ христіанской миссіи въ Индіи и причинахъ ея сравнительной неудачи см. у *Барта*, *op. cit.*, 332—333.

⁴ *Внѣшняя* 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 половина всей его книги о *Религіяхъ Индіи*, стр. 170—337). Но объ исторіи собственно, конечно, и здѣсь, можно говорить лишь *сui generis*: „мы должны примириться съ тѣмъ“,—пишетъ *Бартъ* (стр. 213),—„что, въ теченіе періода въ тысячу лѣтъ и болѣе, для сектанскихъ религій (изъ которыхъ слугается Индуизмъ) имѣтъ другой хронологіи, кромѣ своего рода *внутренней хронологіи*, весьма неопредѣленной и болѣе или менѣе основанной на предположеніяхъ“.—Современное состояніе Индуизма ярко характеризовало въ книгѣ проф. *Краснова*: „Изъ колыбели цивилизаціи, письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“, Спб. 1898, а такъ же и въ составленныхъ имъ главахъ, приложенныхъ къ русскому переводу книги *Беттани и Дугласа*: „Великія религіи Востока“, къ которой, какъ и къ книгѣ *Барта*, и отсылаемъ читателя за всѣми *внѣшними* 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“ (*Лартъ* стр. 203). Къ этому у индійцевъ, настроенныхъ философски, присоединяется еще нѣкоторая доза „отвлеченнаго унитарнаго мистицизма“ (*ibid.*, стр. 207). Но эта тенденція,—тенденція внутренняя или эсotericская,—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 въротерпимостью, 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 патологическій процессъ болѣзненной атомизаціи религіозной мысли и религіознаго чувства, почему онъ справедливо называется также индійскимъ сектантствомъ, а Индія эпохи Индюизма — *Индіею сектантскою*⁶.

различными суевѣрїями, пизменными и мерзостными культами, различными проявленїями „мистическаго вротизма“ (Бартъ, стр. 225) и утонченнаго болѣзненно-сентиментальнаго благочестїа, обыкновенно связаннаго съ грубымъ развратомъ, доходящимъ до гнуснаго раслутства... Въ этомъ послѣднемъ отношенїи, исторїа Индюизма представляетъ мало интересную, особенно съ философской точки зрѣвїа, *патологію*, которая скорѣе способна заинтересовать врача-психїатра, изучающаго формы патологическаго исловаго экстаза, 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 стремленїа наталкиваются на препятствїа, почти непреоборимыя: перечень пово-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 поваго“ (стр. 233) и перечислять ихъ значило бы лишь „прибавлять одинъ имена къ другимъ“ (стр. 289).—Мы, сообразно общей задачѣ своего труда, ограничиваемся, повтому, въ отношенїи къ Индюизму лишь немногими, представляющими философскїй интересъ, вопросами.—Литературныя указанїа по исторїи Индюизма см. въ „Приложенїа“,—*Примечанїе 25-е*.

⁵ Въ этомъ именно смыслѣ Индюизмъ истолковывается въ книгѣ ученаго (хотя нѣсколько наивнаго) туземца *Guru Prasad Sen: An Introduction to the Study of Hinduism, Calcutta, 1895*. Въ частности, на существованїе-эклектичскїй характеръ Индюизма указываетъ авторитетный *Свами-Вивекананда*, въ своемъ замѣчательномъ рефератѣ, читанномъ на *Компрессѣ 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 Ведавты, буддїйскаго агностицизма и джайнистскаго агностизма съ традиціонною индійскою мнѣологіею 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 Brahmanisme sectaire*). Подобнымъ образомъ смотрятъ на Индюизмъ: *Hopkins*

Какъ система религіозной мысли радикально *эклетическая*, Индуизмъ представляетъ странную смѣсь ученій о различныхъ богахъ, древнихъ и новыхъ. Униженные и развѣнчанные, божества Ведаизма, Браманизма, Буддизма и даже Джайнизма, нестройною толпою, проходятъ предъ смутнымъ сознаниемъ послѣдователя Индуизма. Ни одно изъ божествъ, которыми отмѣчена долгая исторія религіознаго сознанія 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 сознанія по преимуществу, теперь превратился въ скромное божество водъ, — почти что въ «водного»⁷. 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 поникли и образы позднѣйшихъ божествъ, божествъ-замѣстителей Варуны: Индры, Агни, даже самаго Брами⁸. 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 отъ вѣка положенныя въ мировомъ строѣ рѣшенія, опредѣляющія участь боговъ и людей, какъ нѣчто темное, почти проблематичное и призрачное⁹. Къ этимъ божествамъ, завѣщаннымъ древ-

(ор. cit. 388), *Бартъ*, проф. *Красновъ* („Изъ колыбели цивилизаціи—письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“, Сиб. 1898, стр. 163—4, гдѣ почтенный профессоръ сравниваетъ Индуизмъ съ „толками нашихъ раскольниковъ.“) и др.

⁷ См. *Hillebrandt: Varuna und Mitra*, Breslau, 1877, s. 83 folg.

⁸ Объ этомъ см. дѣлмый рядъ мастерскихъ, но тщательности обработки, монографій *Adolf'a Holtzmann'a*: 1) Indra nach den Vorstellungen des Mahabhārata (см. въ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, В. XXXII); 2) Agni nach den Vorstellungen des Mahabhārata (отдѣльная монографія, Strassburg, 1878); 3) Brahman in Mahabhārata (*Zeitschr. d. D. M. Ges.* В. XXXVIII). Ср. *Шантени-де-лн-Соссеи*: Иллюстрированная Исторія Религій, т. II, стр. 130 и слѣд.

⁹ Zwischen Brahman und allen anderen der hervorragenden epischen Götter,—пишетъ *Гольцманъ* (*Holtzmann: Brahman in Mahabhārata, Zeitschr. d. D. M. Gesellsch.*, В. 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 Vāyu, 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 других 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 проникнутая 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 personificiert 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... Demnach 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. *Овсѣнко-Куликовскаго*: „Религія индусовъ въ эпоху Вель“ (*Вѣстникъ Европы*, 1892, апрѣль, стр. 666: „Погоня за богами“). „По понятіямъ эпохи“,—пишетъ, между прочимъ, почтвенный профессоръ,—„божество дѣйствуетъ не иначе, какъ движимое силою культа, при чемъ оно должно *самолично* явиться къ жертвоприношенію; вкусивъ жертвенныя дары, возливая и гимны, выслушавъ моленія тѣхъ, которые совершили культъ, оно нѣкоторымъ образомъ *облазуется* или *принуждается* исполнить то, о чемъ его просятъ. Понятно, что, разъ божество услышало однихъ и явилось къ нимъ, оно ірво оно отвернулось отъ другихъ. На многочисленныя обращенія смертныхъ Индра могъ бы отвѣтить: не разорваться же мнѣ! *Ведійскіе боги въ строгомъ смыслѣ не вездѣущи и не всемогущи*..... Индру нужно „остановить“. Буйный богъ грозы, онъ мчится, какъ слѣпая сила природы, окруженный сонмомъ воинственныхъ Марутовъ, божествъ вѣтровъ и бурь; онъ мчится, привлекаемый заклинаніями противниковъ; нужно напирать всѣ силы культа, нужно пустить въ него закодированной стрѣлою гимна,—быть можетъ, онъ остановится, быть можетъ удастся перехватить его по дорогѣ и удержать у себя. Это дѣло не легкое. Придется конкурировать со многими сонска-телями“.

не-договорный характеръ: «дай и дамъ», при чемъ молитвы, культъ разсматривались, какъ въ высокои 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 *Виндишъ*,—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 электизмѣ 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 безсознательное 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 Ведаизмѣ, 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 раскольникамъ - старообрядцамъ, которые въ извѣстномъ отношеніи, представляютъ аналогію „сектантскому Браманизму“ или Индуизму. — у проф. *В. О. Ключевскаго*: „Западное вліяніе въ Россіи XVII в. — историко-психологическій очеркъ“ (*Вопросы философіи и психологіи*, кн. 39, стр. 763).

¹³ См. о культахъ *фаллоса* и *лини*, 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 эксотерикахъ 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 много міросозерцанія», негармонирующіе съ общимъ строемъ Индуизма.

Мы говоримъ о популярной индуистской *Тримутри* и не менѣе популярномъ ученіи объ *аватарахъ* (боговоплощеніяхъ). Намъ нужно рассмотретьъ 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 *вторичныхъ* (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 (тождество): вотъ нѣкоторыя изъ проявленій этого внутреннего 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 *напечатлѣніе* 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“ *Ил. С. Соловьева*, написанныя, впрочемъ подъ значительнымъ вліяніемъ Шеллипа, какъ это указало въ статьяхъ 2) *И. И. Соколова*—„Ученіе о св. Троицѣ въ повѣйшей идеалистической философіи“ (*Вѣра и Разумъ*, отд. философскій, 1893, т. II, ч. 2-я, о Соловьевѣ замѣтка стр. 424); 3) *Епископа Антонія* (Храновицкаго)—„Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы“ (*Полное собраніе сочиненій*, т. II, — эта монографія особенно важна, какъ выясненіе недостаточности естественнаго способа познанія истины Троицности).

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 вмѣстить 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-Арьяманъ), «тройкій» 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 Апостола 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 *отъиняла исторія* индуистской Тримутри подробно изложена у *Hopkins'a* (op. cit., особенно pp. 457—471).

Вишну и Шива суть лишь проявленія въ міръ единого «сокрытаго» божества, въ его тройкой дѣятельности, —созидающей, сохраняющей и разрушающей,—лишь три аспекта единого 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», — пишеть 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. Читть Брамю, Вишну и Шиву значить читть 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 совѣмъ чѣмъ-либо. За фразеологію памятника, торжественность которой далеко не всегда исключаетъ точность, мы легко узнаемъ чисто монистической 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 безчисленные 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 никакого, даже отдаленнѣйшаго, намека на отношенія между Лицами Св. Троицы, по ученію христіанскому, то-есть на отношенія отчества, сыновства и исхожденія.*

Будучи лишь аспектами единого 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 (*Tivṛya*), 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 единого божества къ міру, гипостазированныя и одѣтыя покровомъ Майи¹⁸.

III.

Индуистское ученіе объ аватарахъ.

Въ индуистскомъ ученіи объ аватарахъ слѣдуетъ различать двѣ стороны: *популярно-миѳологическую 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 тріединимъ богомъ, индуисты имѣли такъ-же *двуединого бога, Хари-Хару (Хари-Хара, то-есть Вишну-Шива)*“. *Нартъ*, 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, что и боги, — воплощенiемъ сущности божественной ¹⁹. Этою вѣрою въ метаморфозисъ насъ сквозь проникнуто и религиозное сознание Индiи, съ начала и до конца. Боги Ригъ - Ведийскаго пантеона, переходя въ ряду генерацiй, другъ въ друга, не исчезаютъ безслѣдно, но остаются тѣмъ же «мiромъ 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 общеязыческою вѣрою въ метаморфозисъ, какъ почвою, на которой легко и удобно было развитъ 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, *Проломены*, 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*, 1895 pp. 166 и слѣд.).

„Первоначальная цѣль учевiя объ аватарахъ“, — пишетъ *Шантени-де-ля-Соссей*, — „повидному, стоитъ въ связи съ той практикой приспособленiя, благодаря которой индуистская религия вообще приобрѣла свой характеръ. Это есть одинъ изъ способовъ и, пожалуй, самый дѣйствительный, съ помощью котораго основатели сектъ включали существующiе культы въ свою религию, чтобы создать ей тѣмъ болѣе прочное положенiе въ средѣ народа. „Когда брахманы хотѣли обратить какое-нибудь туземное племя, почи-

Философское учение объ аватарахъ тѣсно примыкаетъ къ извѣстному уже намъ ученію Веданты объ *Ишварь* и *Сфотъ*²¹. Въ концепціяхъ Ишвары и Сфоты пробивалась къ свѣту сознанія, не чуждая и язычеству, мысль о томъ, что твореніе относится къ Творцу, какъ *внѣшнее* 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 *впостасномъ* Богѣ-Словѣ, постоянно погружалась во тьму представленій пантеистическихъ, переходя въ ученіе о мірѣ, какъ *чувственнымъ явленіи* божества и объ Ишварѣ и Сфотѣ, лишь какъ о совокупности чувственныхъ вещей, какъ бы внѣшней сторонѣ божества. Это ученіе Веданты, осложнившись вѣрою въ метаморфозистъ, 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, «психодепіями», воплощеніями, словомъ аватарами божества. Но это «новое», какъ мы знаемъ, въ сущности, давно уже было извѣстно индійскому религіозному ученію—изъ вѣры популярно - мнѳологической. Такимъ образомъ, философское ученіе объ аватарахъ предпологало народно - мнѳологическое, 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 Вишну“ (Ляйель). Въ самомъ дѣлѣ, въ аватарахъ можно прослѣдить весь религіозно-историческій путь, пройденный вишнуйскимъ культомъ: мы встрѣчаемъ здѣсь въ видѣ пестрой вереницы ведійскія переживанія, образы и саги изъ влическаго періода, любимыя черты мѣстныхъ культовъ, даже самъ Будда долженъ выступить въ качествѣ одной изъ формъ этого бога“.

²¹ См. выше, стр. 511—514.

Во-первыхъ, подобно тому, какъ ученіе о Тримурти имѣть въ Индуизмѣ значеніе не реальное, но лишь номинальное, такъ точно и ученіе объ аватарахъ лишено реального значенія и смысла. И они суть *дью Майи*. По выраженію текстовъ, воплощаясь, Вишну уподобляется актеру, который лишь мѣняетъ костюмъ и надѣваетъ маску. «Изумленная Адити (супруга Касьяны, въ предшествующемъ перерожденіи Пришни, супруга Суталы)», — читаемъ мы въ одномъ текстѣ, — «была на вершинѣ радости, когда увидала, что плодъ ея есть самъ верховный Пуруша (Вишну), который принялъ на себя тѣло, съ помощью чудодѣйственной Майи и, хотя онъ царь и владыка созданій, однако изумился и воскликнулъ: *побѣда!*.. Гарп, существо незримое, весь умъ, богъ этотъ, видъ котораго сверхъестествененъ, предъ ихъ (Касьяны и Адити) взорами, *преобразился въ брамини - кармики, какъ актеръ, мѣняющій костюмъ*»²². Такимъ образомъ, воплощеніе Гарп или Вишну есть *чисто - 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, въдъ Кришна, высшее (двадцатое) воплощеніе Вишну, по ученію индуистскихъ первоисточниковъ, имѣетъ не только свою *ко-аватару*, въ лицѣ Рама (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, которые притомъ нерѣдко стоятъ другъ къ другу въ отношеніи соперничества.

Мы знаемъ, какъ возникло это ученіе объ аватарахъ: въ Индуизмѣ религіозное 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 эсотерическій Индуизмъ, конечно, хотѣлъ одухотворить этотъ грубый виѣшне-механический

²² Цит. у *Roussel*'я, р. 87—88.

электизмъ разлагающагося религіознаго сознанія и потому придумываль 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 «перводождя»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: миеологической 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 Брам-Сомадж и ея внутренній смыслъ.

Сквозь «неописуемую смѣсь возвышенныхъ взглядовъ съ грубыми суевѣрїями, встрѣчающимися на всѣхъ ступеняхъ Индуизма», сквозь смѣсь «религіозно-нравственной высоты и низости, героической религіозности и наглого 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 аномалїями и мерзостями Индуизмъ показываетъ, *до чего можетъ утатъ* естественное религіозное сознаніе, когда оно предоставлено само себѣ и поставлено въ неблагопрїятныя 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, оныя показываетъ, что и естественное религіозное состояніе способно не только къ вос-

²³ Macdonell. op. cit.

²⁴ Выраженїя *Барта*, op. cit., стр. 277. 240.

пріятію истины, но, вспомоцествуемое извнѣ, чрезъ отвзукы высшихъ идей и началъ жизни, способно и само порождать въ области религіозной жизни и мысли нѣкоторыя какъ бы намеки, символы и подобія подлинной истины.

Въ данномъ отношеніи для насъ, послѣ индуистскаго ученія о Тримутри и аватарахъ, представляетъ весьма большой интересъ основанное въ началѣ истекшаго столѣтія реформаціонное общество *Брамо-Сомаджъ* (Brahmo-Somaj)²⁵.

Общество Брамо-Сомаджъ проникнуто тою-же основною тенденціею, которою проникнуть и весь вообще Индуизмъ, то-есть тенденціею *соціологическою*. Оно, прежде всего, хочетъ реформировать соціальный строй индійской жизни, въ частности: уничтожить кастовыя различія, ввести въ индійское сознаніе мысль о совершенной дозволенности общенія и даже, на примѣръ, брачнаго общенія (такъ называемый «интермарьяжъ», *intermarriage*) между лицами, принадлежащими къ различнымъ кастамъ, о преступности сожиганія вдовъ, вмѣстѣ съ ихъ мужьями, о дозволенности имъ вторично выходить замужъ и т. д. Но за этою соціологическою реформою или, точнѣе сказать, подъ нею, какъ ея 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 *настроенія*, — общество-Брамо-Сомаджъ къ этой послѣдней цѣли идетъ, однако, тѣмъ-же путемъ, какимъ шель и весь вообще традиціонный Индуизмъ, хочетъ достигнуть ея опять-таки чисто *эклектическимъ* методомъ. Именно, оно хочетъ, взявъ изъ всѣхъ религій міра, изъ всѣхъ священныхъ книгъ народовъ все лучшее и возвышенное, слить эту сумму избранныхъ идей въ одно цѣлое, въ одну *новую вѣру*, которую можно было бы противопоставить народнымъ суевѣріямъ, принижаяющимъ жизнь и мысль.

²⁵ Общество *Брамо-Сомаджъ* основано въ 1830 г. рздгой *Ram Moha Roy*. Сущность реформаціонныхъ стремленій этого общества превосходно изложена, въ докладѣ-рефератѣ на *Конгрессѣ Религій въ Чикаго*, туземнымъ ученымъ, представителемъ Общества, *Protap Chunder Mozoomdar*-омъ. См. *The World's Parliament of religions, Vol. I, pp: 345—351*. Внѣшняя исторія Общества — у *Гарта*, *op. cit.*, 334 слѣд.; у него же и о другихъ реформаціонныхъ стремленіяхъ въ Индуизмѣ.

«Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ движеніе росло», — пишетъ *Протанъ Чандеръ Мозомдаръ*, въ своемъ докладѣ-рефератѣ, прочитанномъ на Конгрессѣ Религій въ Чикаго, — «члены общества начали сомнѣваться, дѣйствительно-ли индуистское «*писаніе*» непогрѣшимо. Въ своей собственной душѣ, въ глубинѣ своей мысли они, казалось, слышали голосъ, который здѣсь и тамъ, сначала лишь слабо и невнятно, возвышалъ протестъ противъ вѣроученія Ведъ и Упанишадъ. Чтѣ должно признавать въ качествѣ нашихъ богословскихъ принциповъ? И на какихъ именно принципахъ должна держаться наша религія?... Неясные звуки, въ которыхъ сначала послышались эти вопросы, становились все громче и громче, находили въ растущемъ обществѣ все болѣе и болѣе отзвуковъ, 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 памятникомъ 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 *единственныя* 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.*

Затѣмъ 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*).

«*Низъ 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 членахъ. Не христіанская миссія привлекла наше вниманіе къ

Библии. Не могометанскіе муллы 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»²⁶.

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 дальнѣйшей 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 служитъ только-что характеризованное нами реформаціонное общество Брами-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, дотолѣ невѣдомымъ путемъ*, который слѣдуетъ еще открыть и уяснить, чутко всматриваясь въ тѣ пути, какими шли къ Богу другіе народы,—при вѣрѣ въ *помощь свыше*.

²⁶ 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 пяти тысячелѣтней 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 фантазіи, такъ точно и Индія, въ первый періодъ своей религіозной исторіи, живетъ, измѣняемыми образами миеобразующей фантазіи и, лишь насытившись ихъ игрою, испытывъ 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 дѣлаго ряда разочарованій, послѣ бесплодныхъ, 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, покидая первородину арійцевъ,— потребность въ высшемъ богосознаніи тензма. 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 всѣ основные моменты естественнаго религіознаго сознанія¹, предъ нами выступаетъ *внутренняя закономерность процесса*, опредѣляемая общепсихологическими, частіе же гносеологическими законами его жизни.

Мы видимъ, во-вторыхъ, что, хотя основные 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 чертаніяхъ. 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 *внутренняя* закономерность процесса, опредѣляемая общепсихологическими законами, въ дѣйствительной исторіи осложняется закономерностію *внѣшнюю* («космическая среда»), равно какъ и другими видами закономерности: социологической, исторической и, наконецъ, нравственной. 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 пришлось ограничиваться лишь самыми общими указаніями. Но въ исторіи Веданзма указанный нами характеръ процесса выступаетъ, надѣмся, съ достаточною ясностію. Мы видимъ тамъ, какъ съ перемѣною внѣшнихъ (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 приѣмовъ, конструировать и дальнѣйшую религіозную исторію Индіи, повсюду въ ней подмѣтить и указать ту-же непрерывную борьбу «понижательныхъ» и «повышательныхъ» факторовъ процесса, ту-же его радикальную двойственность, все тѣ же попытки, подынятыя къ лучшему богосознанію, при постоянныхъ фактическихъ показателяхъ ихъ бесплодности.

¹ *Прологмены*, гл. I—IV.

Въ этомъ, въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія, предъ нами открывается *внѣшняя закономерность процесса*, осложненная факторами соціологическими и нравственными.

Мы видимъ, далѣе, что чрезъ пеструю ткань 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 знало истину*, но что потѣмъ, въ своей дальнѣйшей исторіи, мало-по-малу, по мѣрѣ погруженія въ жизнь земли и міра, все далѣе и далѣе уходило отъ нея. Въ культурахъ 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, какая только вообще возможна. Тотъ же самый *деградационизмъ* мы видимъ и въ мысли Индіи, особенно позднѣйшей. «Современный Индуизмъ, создавшійся на развалинахъ Ведаизма, Браманизма и Буддизма, представляетъ изъ себя рядъ сектъ съ безчисленнымъ количествомъ толковъ и подраздѣлений искажающихъ основныя идеи, легшія въ основу его ученія, *до самыхъ феноменальныхъ 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 постоянной формѣ, изъ матеріала, когда то заготовленнаго въ умѣ массы»³. Такимъ образомъ, не устоявъ въ религіозной истинѣ, которой первоначально были причастны, и индійцы, подобно всѣмъ народамъ міра языческаго, были наказаны погруженіемъ въ мерзостныя культы и хаотическую тьму суевѣрій,—по общимъ богоположеннымъ законамъ, нормирующимъ жизнь язычества⁴. Но это нака-

² Пролетомени, гл. VIII.

³ Проф. Красновъ, во „Вступленіи“ къ русск. изданію книги *Беттани и Дуласа*: „Великія религіи Востока“, стр. V—VI.

⁴ Пролетомени гл. VIII.

заніе, являющееся внутренним и неизбежным слѣдствіемъ ихъ вѣковыхъ грѣховъ противъ Бога, и для нихъ, какъ для всѣхъ вообще ячичниковъ, послужило вмѣстѣ съ тѣмъ и вразумленіемъ. И вотъ мы видимъ (въ Индуизмѣ), что тусклый свѣтъ общечеловѣческихъ религіозныхъ постулятовъ, вспомошествоемый отзвуками прошлаго, идущей 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 возжигаая въ ихъ душѣ жажду лучшаго богосознанія и приводя ихъ къ *Богу Невѣдомому* ⁵.

Такъ, со всею очевидностію, выступаетъ предъ нами, въ исторіи религіознаго сознанія Индіи, общій планъ и общая идея, опредѣляющая смыслъ исторіи язычества: *да поне осяжутъ Ею и обряцутъ*, — открывається высшая закономѣрность индійскаго религіознаго процесса, которая на философскомъ языкѣ называется *закономѣрностью телеологическою*, а на богословскомъ *Промысломъ Божиимъ* 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 наибольшою самостоятельностью, — нѣтъ истины ни въ ведійскомъ политеизмѣ, ни въ браманистическомъ пантеизмѣ, ни въ буддійскомъ атеизмѣ, ни въ индунстскомъ 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 постулятовъ и стремленій, предъ нами выступаетъ нѣкоторое частичное предвареніе истины, во имя которой именно и осуждается «дурная» исто-

⁵ См. объ этомъ въ поучительной книгѣ Гаппеля (Julius Harnack): Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, aus den Sanscritquellen und völkergeschichtlichen Standpunkte des Christenthums aus dargestellt und beurtheilt. Giessen. 1902. Ss. 250. Пересмагивая исторически одну религіозно-философскую проблему за другою (вѣра въ Бога, міротвореніе и міропромышленіе, понятіе о чловѣкѣ, его достоинствѣ и назначеніи, грѣхъ и спасеніе), Гаппель 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 Прологъ гл. VIII.

рическая дѣйствительность религіознаго прошлаго. Такимъ образомъ, духовный опытъ націи, на всемъ протяженіи ея многовѣковой исторіи, съ непререкаемою ясностію учитъ, что путь человѣка къ *своей* истинѣ и путь къ истинѣ *Божіей* не одинъ и тотъ-же путь: нужно отвергнуть *свое*,—отвѣять обольстительные политеистическіе образы фантазій, наполнить угрюмую 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 проникнуться 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 человѣчества традиція и приходящія изъ міра христіанскаго, внѣшнія вліянія сообщали нѣкоторую опредѣленность, возвышая ихъ на ступень чаяній, 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, потребна помощь свыше, — *необходимо Откровеніе Сверхъестественное.*

КОНЕЦЪ ПЕРВАГО ТОМА.

П Р И Л О Ж Е Н І Е.

Литература, извлеченія изъ источниковъ и спеціальныя подробности.

Примѣчаніи.

1. (Къ *Прологомена*мъ вообще). Проф. Н. П. Карчевъ, 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 закомѣренности 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 розыски 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, мѣтологіи, религіи, морали, правовъ“. *Mutatis mutandis*, мы могли бы тоже самое сказать и относительно условій выполненія плана нашихъ, помѣщенныхъ въ началѣ настоящей книги, *Прологоменъ* 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 своими замыслами, 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, отнесены и общіе курсы *Философіи Религіи*, изъ которыхъ нѣкоторые отмѣчены нами въ слѣдующемъ примѣчаніи.

2. (Къ стр. 29). Современная наука справедливо различаетъ въѣру, въ смыслѣ *общепсихологическаго*, и въѣру, въ смыслѣ *спеціально-биологическаго*. Первой,

въ общихъ курсахъ психологiи, 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 уделяется чрезвычайно мало вниманія (*ibid.*—*Belief in theology and religion*, pp. 112—113). Въ самохъ дѣлѣ, *общіе курсы психологiи* послѣдлаго времени, особенно нѣмецкіе,—каковы, наприм., курсы *Фолькмана-фонъ-Фолькмара* (*Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus*, von Ph. Dr. *Wilhelm Volkman Ritter von Volkmar*), *Юльме* (*Grundriss der Psychologie*, von *Oswald Külpe* Lpz. 1893), *Ремке* (*Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, von Dr. *Johannes Rehmke*, Hamburg und Leipzig, 1894), *Юдля* (*Lehrbuch der Psychologie*, von *Friedrich Jodl*, Stuttgart, 1896), *Крамара* (*Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung*, von *Udalrich Kramar*, Lpz., 1898—два громадныхъ тома) и др.,—какъ будто намѣренно обходятъ вопросъ о природѣ религіознаго сознанія. Развѣ лишь въ психологiи чувствованій уделяется иногда двѣ-три страници вопросу о чувствованіяхъ религіозныхъ (такъ у *Фолькмана*, В. II, Ss. 368—372, по четв. изд. 1895 г.). Въ англійскихъ курсахъ психологiи (*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*, *Гиль* и др. (см. о нихъ, въ отношеніи къ нашему вопросу, статью въ *Русскомъ Бюлетенѣ*, за 1883 г., г. I.: „Гелезсь вѣры по изслѣдованію англійскихъ психологовъ“). Поэтому, старыя нѣмецкія психологи тенетическаго направленія, *Умунци* и *Финсе jun.*, все еще сохраняютъ, въ давномъ отношеніи, свое первенствующее значеніе.

Несравненно болѣшій интересъ представляютъ для насъ, время отъ времени появляющіеся на Западѣ, курсы *Философiи Религiи*, а равно и специальныя монографіи по *психологiи вѣры*. Отмѣтимъ здѣсь нѣсколько произведеній этого рода, имѣющихъ наиболѣе выдающееся значеніе:

1. *Dr. Hermann Siebeck*, Prof. der Phil. in Giessen: *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Lpz. 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 свободнаго признанія*. Ея существенное содержаніе опредѣляется идеею *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 дѣлѣсообразности, свободѣ воли, назначеніи человека, злѣ (теодицея)—допускаютъ научное оправданіе (см. вторую часть — *Истинность религiи*). По вѣкоторымъ 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 организациѣ вашего духа.

2. *Raaijckhoff*, Prof. in Leiden, übers. von *Lannc*, Braunschweig, 1894. На голландскомъ яз. книга имѣла большой успѣхъ. Сочувственно отмѣчена она

и нѣмецкою критикою. Книга дѣйствительно представляетъ въ частностяхъ много дѣннаго; но ея основная точка зрѣнія еще менѣе наша, чѣмъ точка зрѣнія Зибекъ. Рауенгофъ—*новокалтіанецъ* богословской формы (почему его книга одобрена богословомъ-неокалтіанцемъ *Лисіусомъ* и, напротивъ, встрѣтила возраженія со стороны извѣстнаго *Пфлейдерера*—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 самое бытіе Его—проблема. Формы религіознаго сознанія суть *продуктъ творчества* и совершенно относительны. Какъ у всѣхъ новокалтіанцевъ, 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 Forbrødt: 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 самымъ ея заглавіемъ. Это—опытъ психологін вѣры, составленный въ дѣлахъ *аполатическихъ*. Авторъ выступаетъ какъ бы посредникомъ между библейско-богословскимъ ученіемъ о предметѣ и современнымъ научно-психологическимъ. Основное понятіе у него есть понятіе *вкушенія* (Geniessen, Genuss) Бога, реальнаго и опытнаго общенія съ нимъ—разумомъ, волею и чувствомъ. Недостатокъ книги—перевѣсъ матеріала надъ выводами. Вълѣдствіе этого она болѣе пригодна для справокъ. Но за то въ этомъ отношеніи это едва-ли не лучшее пособіе къ изученію нашего вопроса: библиографическія указанія обильны и точны. Къ этой книгѣ отсылаемъ читателей для дополненія нашихъ указавій по литературѣ вопроса.

4. *Dr. Emil Koch: Die Psychologie in der Religionswissenschaft, I. pz. 1896, Ss. 146.* Авторъ горячо протестуетъ противъ порабощенія психологін отпеченною философіею и, въ частности, религіозной психологін—философіею религін. Религіозная психологія должна имѣть *свои факты и законы*. Основной фактъ и вмѣстѣ законъ религіознаго сознанія есть *законъ безконечнаго*. Смутно таинственное безковечное сначала принимаетъ *конкретную форму и оживляется*—подъ вліяніемъ опыта и силою размышленія, а затѣмъ, сообразно опредѣляющемуся въ немъ, при этомъ условіи, достоинству и внутренней дѣятельности, возводится на высоту Существа достопокланяемаго, Божества. Таковъ, по Коху, психологическій генизисъ религіозной вѣры. По своему основному содержанію, вѣра есть *„облеченное въ форму конкретнаго представленія сознаніе 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 строкъ нѣсколько плодотворныхъ умственныхъ импульсовъ,—особенно по вопросамъ: *о сужденіяхъ цѣнности* (Werthurtheile), въ ихъ отношеніи къ религін, и—о *законѣ 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, отгнѣтатъ 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 полемиическая (противъ извѣстнаго *Sabatze*). Этимиъ объясняются ея достоинства по выѣстѣ—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 единомышленными. Но, съ другой стороны, полемика, въ бѣльшей или меньшей степени, обыкновенно бываетъ окрашена и осложнена увлеченіями. Такъ и въ данномъ случаѣ. По вопросамъ, касающимся специальныхъ отдѣловъ религіозной психологій (особенно по вопросамъ о взаимномъ отношеніи религіозной мысли къ религіозному чувству и религіозной волѣ), въ книгѣ Буа разбросано много товакихъ замѣчаній; но зтотъ научный бисеръ не всегда легко извлекать изъ массы разъясненій, опредѣляемыхъ исключительно полемическими приемами.

7. Понятіе о вѣрѣ съ православно-богословской точки зрѣнія раскрыто: а) у *Струнникова*: „Вѣра, какъ увѣренность, по ученію Православія, изслѣдованіе по вопросу объ отношеніи вѣры и знанія“. Самара. 1887. б) *Протоіерея Г. Гьялева*: „Ученіе св. Апостола Павла о вѣрѣ“. Москва. 1900.

8. Въ самое послѣднее время вышло обширное изслѣдованіе прот.-профессора *Т. А. Луткевича*: „Религія, ея сущность и происхожденіе (Обзоръ философскихъ гипотезъ)“, Харьковъ, 1902, стр. 560, которое, какъ по богатству содержанія, такъ и по солидности критическаго анализа, должно завять почетное мѣсто въ нашей богословской литературѣ.

9. Сюда-же могутъ быть отвесены и книги: 1) *П. Е. Астафьева* (вызванный отчасти полемическими мотивами — противъ книги Струнникова), — „Вѣра и знаніе въ единствѣ мировоззрѣнія, опытъ началъ критической монадологій“. М. 1893; 2) *Гамфурга* — „Основанія вѣры, философское введеніе къ изученію богословія“, перев. подъ ред. *Вл. Соловьева*, М. 1900.

10. Въ дополненіе къ сдѣланному нами перечню, позволяемъ себѣ, наконецъ, рекомендовать наше собственное сочиненіе: „*Вѣра въ 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 повѣйшей 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 потеряли измѣненія: они лишь формулированы теперь *яснѣе* и — смѣемъ думать — въ нѣкоторыхъ пунктахъ *отчетливѣе*.

3. (Къ стр. 46). По вопросу объ отношеніи вѣры и знанія съ *гносеологической точки зрѣнія* до сихъ поръ едва-ли не лучшимъ изслѣдованіемъ остается классическій трудъ *Ульрици*: *Glaube und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft, zur Versöhnung des Zwiespaltes zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie*, von *Hermann Ulrici* 1.pz. 1858.

Въ этомъ сочиненіи (Сар. 5, 1-ter Abschn., Сар. 1—2-ter Abschn.), равно какъ и въ цитированныхъ выше трудахъ *Зубека* (S. 194 folg.) и *Доха* (S. 112. 118 und A.) авторъ настоящаго изслѣдованія нашелъ новое подтвержденіе своего тезиса объ основномъ *гносеологическомъ* различіи между вѣрою и знаніемъ,—тезиса, къ которому прежде (диссертация: *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 „дополненіемъ“ знанія, но—дополненіемъ лишь „по субъективнѣмъ“, частіе въ нравственныхъ, 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 различныя историческія эпохи понимался различно,—въ зависимости, главнымъ образомъ, отъ того, какъ понималось само знаніе. Главныя, исторически опредѣлившіяся, фазисы отношеній между вѣрою и знаніемъ рельефно намѣчены проф. *Линцикль* 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*, *Чѣмъ 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 свидѣтельствуеетъ о томъ, что, какъ вѣра религіозная имѣетъ свое особое, ей присущее значеніе, заключающееся въ томъ, что она служитъ необходимымъ органомъ *вѣчного* 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 всемъ видамъ бытія *конечнаго*. Поэтому, знаніе и вѣра, наука и религія не только не исключаютъ и не могутъ замѣнить одна другую, напротивъ, необходимы одна для другой, ибо чрезъ религіозную вѣру возвышается достоинство науки,—потребности знанія обращается въ безкорыстную и возвышенную любовь къ истинѣ; съ другой стороны, съ помощію науки углубляется и очищается религіозная вѣра, такъ что полнота 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, припадающія къ области вѣры, имѣютъ характеръ идеальныя, 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. Состоя 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 *увѣренности*)—св. Писанія и Отцовъ Церкви собираетъ въ книгѣ г. Струнникова: „Вѣра, какъ увѣренность“ etc. Къ сожалѣнію, авторъ поддерживаетъ въ своей книгѣ тезисъ крайній—совершенно *отожествляетъ* вѣру и знаніе. Въ своей диссертациі (*Вѣра въ Бога*, стр. 434—6, прим.) мы—надѣемся—достаточно выяснили несостоятельность подобнаго отождествленія: „объемъ вѣры — писали мы тамъ (435)—широ; она захватываетъ большій кругъ, и деть дальше—въ область, въ которую знаніе за ней проникнуть не можетъ...“ Еще подробнѣе,—хотя и въ другомъ отношеніи,—односторонность изслѣдованія г. Струнникова указана покойнымъ П. Е. Астафьевымъ: „Вѣра и знаніе въ единствѣ мировоззрѣнія“ (главы VI—X—„Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ“). Въ отличіе отъ Струнникова, Астафьевъ настаиваетъ, 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 „мировоззрѣнія“ покойнаго Астафьева—отмѣчаетъ одно изъ 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 волѣ* много занималъ и занимается французскихъ критическоевъ (съ Ренуве 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 *дѣло воли*, субъективное порожденіе, такъ-что объективный или предметный элементъ вѣры и знанія или почти уничтожается. Эта крайность конкретнѣе проиллюстрирована 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 Ренуве доказываетъ, что *реальность вѣннннго міра* покоится на вѣрѣ, что *самодостоверность внутренне опини* покоится такъ-же на вѣрѣ, при чемъ тотъ фактъ, что здѣсь дѣло не рѣшается ссылкой на очевидность, свидѣтельствуеетъ, по Ренуве, о высотѣ нашего духа; далѣе—что законы логики (законы мышленія) и даже математики, въ концѣ концовъ, сводятся такъ-же къ вѣрѣ (еще Паскаль говорилъ: *le coeur sent, qu'il y a trois dimensions dans l'espace* и вообще сердце раздѣляетъ *математиковъ* точно такъ-же, какъ и всѣхъ остальныхъ смертныхъ!); что выборъ метода (дедукціи или индукціи) 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 *воли*. Вотъ почему въ вѣрѣ (а, слѣдовательно, и въ знаніи) всегда есть (и слѣдуетъ различать) намъ *данное* и *задаваемое, ставимое 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, quo 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 Gayle*: Essai sur la croyance (thèse), étude de philosophie critique, Paris. 1888. Характеръ книги опредѣляется уже ея эпиграфомъ: *Διά πίστewς περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἰδovς* (2 Кор. 5. 7). Основная мысль ея блява къ тезису Астафьева: *вера есть высшее, достовернѣйшее* („субстанціальное“—по терминологіи Астафьева) *знаніе*. Вѣруя, мы какъ бы вносимъ въ объектъ часть своего существа, даже какъ бы сами перемѣщаемся изъ него, почему именно я зваемъ его *непосредственно и полно* (40—1). Увѣренность въ бытіи предмета *творимъ* мы сами (125). Въ Бога мы вѣруемъ потому, что *всѣмъ существомъ хотимъ* богоподобной жизни, — хотимъ истины, правды, блаженства. Невѣріе и скептицизмъ есть, поэтому, прежде всего слабость воли (105).

3. Тезисъ *Claude'a Gayle* 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 достоверность (*certitude*)—*видъ*. „Не очевидность критерій достоверности, по достоверность—критерій очевидности“ (5). Эти два слова, говоря иваче, 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 достоверность“ 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, Мальбрангъ, Спиноза (14). Даже въ такихъ положеніяхъ, какъ $2 \times 2 = 4$, участвуетъ воля, по меньшей мѣрѣ, какъ вершитель, который произноситъ свое властное: *fiat* (15—19). Вообще, παντί λόγῳ λόγος ἀντικείμεται. — Какъ противъѣсь 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 поемому и тезисъ Брошара о вѣрѣ, какъ актѣ воли, не представляетъ-де интереса; вмѣсто того, чтобы вставлять волю *незѣтъ*, ей, говоря строго, не слѣдовало бы оставлать мѣста *ничѣтъ*...

4. *Léon Ollé-Laprune*: De la certitude morale. Paris. 1880. Pp. V+422. По увѣренности тоя, 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 истины *порядка триестественнаго* (71—2), поемому—и въ вѣрѣ. Точка зрѣнія автора *критико-теологическая* (50). Заслуживаютъ вниманія въ книгѣ такъ-же и обильныя замѣчанія историко-терминологическаго характера (парим., о fides и πίστις—стр. 216—218). Вообще книгу можно смѣло рекомендовать вниманію читателя. Есть второе изд.

5. *Жюль Нейо*: () вѣрованіи, популярно-философскіе очерки, перев. съ фр. Сиб. 1897, стр. 168. Книжка носитъ печать той же школы, то-есть возвышаетъ активность въ вѣрѣ. Написана легко и иллюстрирована массою при-мѣровъ, облегчающихъ пониманіе и усвоеніе тезисовъ автора.

6. Литература вопроса о свободѣ воли, какъ известно, 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. Спб. 1897. (Особенно стр. 26—33); 2) *Иеромонахъ (нынѣ епископъ) Антоній*: „Психологическія данныя въ пользу свободы и нравственной отвѣтственности“, Спб. 1888, изд. 2-е; 3) *Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit* (безъ имени), Gotha. 1881; 4) *Gustav Hupfer*: 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. *Иржвичъ*: Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію Слова Божія, *Труды Кіевской 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 вѣрѣ 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*. Вѣ его *Idcale Fragen (in Reden und Vorträgen)*, Lpz. 3-te Auflage, 1885, Ss. 43—177).

4. *Alfr. Lehmann*: Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, übers. (съ дѣтскаго) von *Bendixen* Lpz. 1892. Къ сожалѣнію, вопросу о спеціально-религіозныхъ чувствованіяхъ здѣсь удѣлено *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)—гребуетъ жизни истинной и, потому, находится 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 *Nahrung* (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 внутреннею жизнью; 2) *чувствованіе неудовольствія*, производимое темнотою и непроницаемостію для насъ предметной дѣйствительности, ея кажущимся безсмысліемъ; 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 неудовлетворенности* 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 realen Lösung dieser Spannung и, наконецъ, 6) *die logische Evidenz*, какъ завершеніе и раскрытіе смысла заключеннаго въ темномъ 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, развить *Карлшмюмъ* 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 матерн, наприм., гардеробъ умерпаго ребенка имѣетъ громадную *цѣнность*, потому что оиъ тѣсно связанъ, какъ напомипаніе о дорогомъ существѣ, со всею ея интимнѣйшею жизнью). Въ религіи слѣдуетъ различать три момента: 1) религіозное *Etwas* (=Безконечное); 2) оцѣнивающее представленіе—*die wertende Vorstellung* (напр.: „Безконечное возвышенно“, „Богъ есть любовь“, „Христосъ есть Искушитель, Владыка міра“); 3) *чувствованіе удовлетворенія* (у Коха грубѣе—*удовольствіи*) 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. *II. Я. Гротъ*: „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка“ М. 1889. Эта маленькая брошюра (42 стр.) хорошо выясняетъ *объективно-познавательный* моментъ въ чувствованіяхъ. Чувствованія открываютъ намъ внутреннюю, субъективную сторону вещей, степень присущей имъ 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 *вѣры*, которая всегда дополняетъ и завершаетъ знаніе“ (28).

7 (Къ стр. 103). Для *первоначальной* ориентировки въ вопросѣ см. *Э. Лангъ*: Мифологія, русск. перев. *Харузинныхъ*, 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 Divr, élève de l'École des N. - 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 цѣлныя извлеченія изъ книги голл. ученаго *Knappert*'а. Не лишена интереса направленная противъ „мнеомавовъ“, сводящихъ религію къ простымъ ощущеніямъ, книжка *Felix*'а *Robion*: *La question des mythes*, Paris. 1892. 90. Напротивъ, слѣдуетъ предостеречь отъ подкупающей 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* (!) мѣмы 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, 1896, pp. 76—7), случилось тоже, что случается со всѣми гіерографами и мнѣологами, которые хотятъ открыть всѣ святилища древнихъ религіи и всѣ капища народныхъ суевѣрій однимъ и тѣмъ же ключемъ: замки, въ большинствѣ случаевъ, ему приходится валамывать, потому что отпереть ихъ не удается...

8 (къ стр. 131). 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 *Иващенко*). Слѣдуетъ предостеречь противъ книгъ, которыя, хотя и могутъ (по заглавію) заинтересовать своимъ отношеніемъ къ нашему предмету (религія и социологія), однако, какъ проявляють слѣдующіе, не критическимъ эволюціонизмомъ, и потому совершенно анти-научныя, — 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 Летуэрно, работающій 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 dépêtrer et qui leur faisait voir dans toutes les fausses religions quelque chose d'absolument et de foncièrement maléfaisant, pervers, *diabolique*. Онъ не признаетъ за религію даже тѣхъ заслугъ, которыя признаетъ, напримеръ, Спенсеръ (по Спенсеру, религія предохраняла распадѣніе семей, содѣйствовала установкѣ социальныхъ связей, учило предпочитать отдаленные интересы ближайшимъ, — *тропкою* благотворное вліяніе). Особенно рѣзки его нападки на религію иудео-христіанскую. Онъ здѣсь выступаетъ въ качествѣ „апологета“... на изнанку: c'est ici surtout que se montrent ses préoccupations d'apologiste... à rebours (напр., глава его книги, подписанная:

La morale biblique, но мнѣнью рецензента, могла бы быть точнѣе озаглавлена: *L'immoralité de la Bible...*

2. *Lefèvre: la Religion*. Paris (Bibliothèque des sciences contemporaines). 12^o. XLI + 386. 1892. Подобно предыдущей, книга тенденціозна: сравнительно-мнеологическій элементъ перемежаться 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). Безпристрастія нѣтъ въ книгѣ. Это опять родъ *апологетики 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 религій, въ сущности, однородны, происходятъ изъ одного источника,—предрасудковъ и различнаго рода ошибокъ. Это доказательство авторъ и выполняетъ въ 12 главахъ: зоолатрія; фитолатрія; литолатрія; гидролатрія; пиролатрія; le culte de la génération; анимизмъ; боги атмосферы; астролатрія; боги и мифы космические; обоготворенныя поватія (les concepts divinisés); культъ (la liturgie). Такимъ образомъ,—такъ резюмируетъ Лёфевръ свой взглядъ,—все возможное было для религіознаго человѣка предметомъ суевѣрія... И при этомъ авторъ во всей книгѣ *привелъ не больше 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 цѣлности никакой не имѣетъ.

Перечень *общей* социологической литературы см. у проф. Н. И. Каржені: Введеніе въ изученіе социологій, 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 религій (*Пфлейдерера*, *Зибера* и др.—см. выше, прим. 2-е). Далекое не излишнее и въ наше время просмотрѣть глубокомысленныя „Записки о всемірной исторіи“ *А. С. Хомякова* (особенно первую часть,—*Собраніе сочиненій*, т. III). Перечень общихъ курсовъ по исторіи религій см. въ библиографическомъ указателѣ, приложенномъ къ русск. перев. „Исторіи религій“ *Шантени-де-ля-Соссея* и составленномъ подъ ред. кн. *Трубецкаго*. Однако, на данныя въ этомъ указателѣ свѣдѣнія далеко не всегда можно полагаться (ср. проф. С. С. *Гматовъ*: „Религія, какъ предметъ изученія“, въ *Вѣстн. Вост. Института*, 1897, май—июль, и *Вѣра и Церковь*, 1900, I, стр. 116—126); но отзыву рецензентовъ указатель составляетъ несомнѣнно одностороннее, если только не прямо тенденціозное.—Вопросамъ *общей* философской исторіи (рѣдко, однако, философской исторіи *религій*) посвящены многіе артикли нѣмецкихъ историческихъ журналовъ: 1) *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, herausg. von *Quidde* и 2) *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft im Auftrage der historischen Gesellschaft*, herausg. von *Lastrow*. Въ нихъ же и перечни литературы.

10 (Къ стр. 202). Кромѣ извѣстныхъ,—объемистыхъ, тяжеловѣсныхъ, но, къ сожалѣнію, *принципиально неясныхъ*,—книгъ *Христіана Вундта* (*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. *Глатюль*: 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 религіи, 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.

11. (Къ стр. 237). Въ одномъ изъ своихъ бюллетеней извѣстный индологъ *Бартъ* (*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 отгнѣять на необозримой области индологій не только всё вообще, но даже лишь наиболѣе вѣщательныя изслѣдованія, а тѣмъ болѣе, спеціальныя монографіи Ихъ перечень могъ бы завяты 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 религіи и, въ частности, исторіи индійскихъ религіи, а именно:

1. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,—незамѣнимый 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 *Куна*, *Шинцел* 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 заграницныхъ 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 (кроме соответствующихъ отдѣловъ и главъ въ общихъ курсахъ: *Мензиса*, *Шантени-де-ля-Соссея*, преосв. *Хрисанва* 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 *Гарта*, 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'a Wurm'a*: Geschichte der indischen religion. Basel. 1874 (для миссіонеровъ).

5. Для специальныхъ справокъ (по исторіи ритуала, нравственности, права etc.) слѣдуетъ обращаться а) къ соответствующимъ выпускамъ издаваемого подъ редакціей *Georg'a Bühler'a*: Grundriss'a der indo-arischen Philologie и б) къ обширному двухтомному сочиненію *Max'a Müller'a*: Contributions to the science of mythology, New York and Bombay, 1897 (въ концѣ преевосходный индексъ),—эта книга составляетъ какъ бы *resumé* многолѣтней работы знаменитаго индолога.

6. Для внешней исторіи Индіи незамѣннымъ пособіемъ служатъ извѣстная книга *Лэфмана—Lefmann'a*: Geschichte des alten Indiens, Berlin, 1880.

7. Для исторіи индійской литературы до сихъ поръ лучшимъ справочникомъ остается извѣстная книга *Albrecht Weber'a*: Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte. Berlin. 1876.

Для изученія собственно *Ведизма*, кроме общихъ курсовъ исторіи религіи и, въ частности, религіи Индіи, необходимо имѣть подъ руками, по крайней мѣрѣ, слѣдующія книги:

1. *Adolf Kargi*: 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 нив.) пишетъ, что книга не однородна. Последнія главы (о культѣ и философіи Упаншадъ) хороши. Первые (о народѣ и условіяхъ его жизни) по мѣстамъ слишкомъ гипотетичны. Средина (ведійскій пантеонъ) плоха: перспектива совершенно невѣрна, — все поставлено вверхъ ногами (le panthéon védique est ici retourné sens dessus dessous). Hardy стоитъ подъ влияніемъ Гиллобранда 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 разсказываетъ цѣlostные Ведійскіе образы божествъ и затѣмъ пытается воссоздать какъ бы ихъ мозаическую копію. Невѣрно передачи иногда и детали, а цѣлое рас-

положено совѣсть по другому плану, чѣмъ въ оригиналѣ. Для специалистовъ книга полезна, такъ какъ въ ней собрана масса матеріала и высказано много интересныхъ и тонкихъ замѣчаній. Но простыхъ читателей книга можетъ легко завести въ ложные пути.

3. Hermann Oldenberg: Die Religion des Veda, Berlin. 1894.

4. Macdonell: Vedic mythology. Strassburg, 1897 (изъ *Grundriss*'а, издаваемого *Бюлеромъ*). Обильная и чрезвычайно точная цитация.

5. Bergaigne: а) Les dieux souverains de la religion védique, Paris, 1877; б) La religion védique, vol. I—III, 1878.

Первоисточникомъ служить, конечно, *Ригъ-Веда*, существовавшая на европейскихъ языкахъ въ несколькихъ 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 пропущенный 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 меститомное научное сооруженіе, чрезвычайно богато матеріаломъ, очень обдуманное и тщательно выполненное (превосходный индексъ, составляющій дѣльный отдѣльный томикъ), но... *неудобочитаемъ*, вслѣдствіе невообразимой запутанности изложенія (и перевода), отчасти же и вслѣдствіе усвоенной ученымъ индологомъ варварской орфографіи.

3. Rig-Veda Samhita, the sacred hymns of the Brahmins, translated and explained by Max Müller, Vol. I (только одинъ,—переводъ неоконченъ), 1869, и—Vedic hymns (къ *Марутамъ*, *Гурюмъ*, *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 спеціальнымъ характеромъ, какъ у *Лодови*.

Наконецъ, въ качествѣ первоисточника, слѣдуетъ указать на пятитомный сборникъ матеріаломъ (систематизированный) *Мюллера: Original sanscrit texts* (1858—1870),—хотя, послѣ выхода въ свѣтъ переводовъ *Лодови* и особенно *Грассмана*, этотъ сборникъ въ значительной мѣрѣ уже утратилъ свое значеніе.

12 (къ стр. 238). *Литература вопроса о принципахъ организации Ригъ-Веды* за послѣднее время очень разрослась. Но для того, чтобы ориентироваться въ вопросѣ, достаточно ознакомиться лишь съ трудами ученыхъ: *Пинкотта* (Pincott), *Бергайна* (Bergaigne), *Ольденберга* (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. *Сайяна* откровенно заявилъ, что *Ригъ-Веда* организована безъ всякаго руководящаго принципа. *Максъ Мюллеръ* въ своей исторіи индійской литературы (*History*

of Ancient Sanscrit Literature) ограничился лишь общими мѣстами: „есть-де нѣкоторая система“, „замѣтно нѣкоторое жреческое вліяніе“, „есть слѣды нѣкоторой предвѣренности“ (traces of one superintending spirit) и т. д. Въ доказательство этой „предвѣренности“ Макс Мюллеръ указалъ на общезвѣстные и непосредственно замѣтные факты, а именно указалъ, что каждая изъ 8 первыхъ мандалъ начинается гимномъ Агни, за которыми (въ семи мандалахъ) слѣдуетъ гимнъ Индрѣ и т. д.; что послѣдвіе 100 гимновъ Ригъ-Веды расположены по степенямъ ихъ убывающей краткости и проч. И у другихъ ученыхъ недологовъ 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.*, 1897, XIX, 698, примѣчаніе).—Однако, это притязаніе Пинкотта на „открытіе“ не совсѣмъ понятно въ его устахъ уже по одному тому, что, какъ онъ самъ заявляетъ, онъ слѣдуетъ въ своей арранжировкѣ 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 Мандада—эклетическій культовый церемональ (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 церемоналю.

2. II—VII Мандады—семейные сборники гимновъ, изъ которыхъ выбраны наиболее характерныя гимны (representatives) для образованія 1-й Мандады, т. е. въ обще-культовый сборникъ.

3. VIII Мандада—полубравническій сборникъ дополнительныхъ гимновъ, выбранныхъ опять-таки изъ всѣхъ семейныхъ сборниковъ.

4. IX Мандада—гимны Соми—имѣютъ подчиненное (мелпее) значеніе: въ первыхъ Мандадахъ 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 Мандады—мнеологическаго содержанія.

6. Мнеологическіе гимны Bhrigus—усвояемые чисто мнеологическимъ пѣвцамъ (риши): здѣсь совершенно паял, мистико-мионическая атмосфера, сравнительно съ гимнами другихъ Мандады. Это мнеологическія поэмы.

Въ предѣлахъ второй группы гимны расположены по очень тонкому принципу, который автору представляется не только весьма остроумнымъ, но и вполнѣ пригоднымъ (386: nothing could be more systematic than this): въ среднѣй (5-я Манд.) помѣщены гимны *нейтральныя*—*Atri's*; около нихъ по обѣимъ сторонамъ гимны вліятельнаго жреческаго рода *Angiras'овы*; дальѣ роды соперничествовавшія, полярныя противоположности. Слѣдующая таблица изображаетъ этотъ порядокъ наглядно:

1. II Мандада, гимны Bhrigu.
2. III Мандада — Visvámitra.
3. IV Мандада — Angiras, вѣтвь Gautama (Vāmadova).
- Atri—V Мандада.

3. VI Мандала гимны Angiras, вѣтвь Bhāradvāja.

2. VII Мандала — Vasiṣṭa.

1. VIII Мандала — Pragātha hymns.

Atri записываетъ центральное положеніе вслѣдствіе отношенія къ Сомѣ—Луны—Буддѣ (сыну Луны), вообще вслѣдствіе своего выдающагося значенія. При Angiras'ахъ и, вѣроятно, подѣ ихъ влияніемъ организоваана Саяхита Ригъ-Веды.

Отъ VIII Мандалы (такъ-же влектическаго 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 всѣ приспособлены для определенныхъ цѣлей культа: въ срединѣ гимны пѣвцовъ Сома (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—VII Маяд.), какъ это видно изъ слѣдующей таблицы:

1. Семейныя гимны Visvāmitr'ы (1—10).

2. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Bhāradvāja (11—64).

3. Гимны Vasiṣṭ'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).

5. Гимны Kuts'ы Bhāradvāja Angiras (102—116).

4. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Gautama (117—127).

3. Bhṛigu's family (128—140).

2. Angiras family, вѣтвь Gautama (141—164).

1. Agastī (165—196).

Три принципа управленія распредѣленіемъ гимновъ въ каждой Мандалѣ (кроме I и X): 1) отношеніе къ богамъ; 2) сравнительная длиннота; 3) стихотворный метръ. 1) Въ Мандалѣ II—VII, сначала гимны, посвященные высшимъ богамъ (*dii majores*: Агни и Индрѣ, 333 изъ 618, тогда какъ всѣмъ другимъ богамъ лишь 285); затѣмъ гимны Висвадевамъ и Марутамъ, какъ соратникамъ Индры; далѣе божества солирныя и метеорологическія. 2) Гимны каждому божеству расноложены въ порядкѣ убывающей длинноты—сначала длинныя, потомъ краткіе. 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 проведенны вполне последовательно. Въ X Мандалѣ сравнительно небольшое число гимновъ, усволенныхъ каждому рishi (какъ и въ VIII Мандалѣ) мѣшается подмѣнить во всѣхъ подробностяхъ господство тѣхъ же *triplet* принциповъ; но въ общемъ ихъ господство и здѣсь несомнѣнно.

Впрочемо, не безъ влияния со стороны Пинкотта (въ смыслѣ общаго возбужденія интереса къ вопросу, по—едва ли больше!) извѣстный нидологъ *Bergaigne* (Abel Bergaigne) въ *Journal asiatique*, Sept. Octobre 1886 (*La Samhita primitive du Rig-Vēda*, par Abel Bergaigne, pp. 193—271) подвергъ тщательному изслѣдова-

нию тотъ же вопросъ о составѣ и организаціи Ригъ-Веды. Наша *Самхита* (сборникъ) Ригъ-Веды,—такъ ставитъ Бергънъ свой вопросъ,—подлинна ли и по слѣдуетъ ли различать въ ней ея *древнѣйшую основу* (первоначальная *Самхита*, *Samhita primitive*) и *позднѣйшіе придатки* къ ней? Кромѣ *внѣшняго* критеріа,—такъ отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ,—даваемого цитатами изъ Ригъ-Веды въ позднѣйшей браминской литературѣ, существуетъ еще *внутренній* критеріа для рѣшенія этого вопроса,—именно *распорядокъ гимновъ*, ихъ организація въ Ригъ-Ведѣ. И этотъ признакъ для отличенія древнѣйшихъ частей Ригъ-Веды отъ позднѣйшихъ, по Бергъню, 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, total ou partielle, ou une altération quelconque* (198). Но числовой принципъ,—говоритъ Бергънъ,—опредѣляетъ не только мѣсто гимновъ, обращенныхъ къ одному и тому же божеству, въ одной и той же серіи или группѣ боговъ. Нѣтъ, онъ, по Бергъню, 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 Бергънъ, восстановить первоначальную Самхиту Ригъ-Веды: принципъ *нумерическій* даетъ un *critérium souvent infaillible pour la restitution de la Samhita primitive* (200). И дѣйствительно, лишь за малыми исключеніями, этотъ принципъ выдерживать 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 серіи 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 *перваго гимна каждой серіи, всегда опять-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 номъ-ченіемъ 1-й Мандалы въ началѣ, то она едва ли принадлежала къ первоначальному составу Ригъ-Веды. Въ ней, то-есть въ 1-й Мандалѣ, вѣроятно, есть первоначальное зерно,—небольшое число первоначальныхъ гимновъ (гимны Готамы или Кутсы),—около котораго позднѣе сгруппированы были другіе. Такимъ образомъ, первоначальная Ригъ-Веда, вѣроятно, состояла изъ части I Мандалы + II—VII Мандалы—и священное семидиричное 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 маңдала, т. е. первое прибавленіе. IX и X Маңдалы суть позднѣйшіе элементы (268—271).

Теорія Бергэня, только что изложенная нами, встрѣтила сочувственное призываніе специалистовъ-индологовъ (см., наприм., въ *Revue de l'histoire des religions*, t. XIX, 1889, бюллетень Barth'a, который хвалитъ Бергэня 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 сознавію специалистовъ, вопросъ не доведенъ до такой формы, когда его можно было бы свести съ очереди. Такъ Пинкоттъ (*Journal of the Asiatic etc.* 1887, XIX, 598—624: The first Mandala of the Rig-Véda), вопреки Бергэню, подробно разъясилъ свою, прежде высказанную, теорію состава первой Маңдалы (это, по Пинкотту, электиическій сборникъ ортодоксально-церемониальнаго или литургическаго характера, образованный по аналогіи съ Маңд. II—VII, тогда какъ, по Бергэню, il, то-есть первая Маңд., se composait primitivement d'une seule collection, qui est devenue le noyau, autour duquel se sont groupées successivement les autres). Съ своей стороны, Бартъ (op. cit., 136—137) отиѣтилъ излишнее умаленіе Бергэня ариометическимъ принципомъ, исходившее изъ чересчуръ оптимистическаго взгляда его на собирателей (діаскевастовъ) нашей Самхиты, которые *будто бы* (чего доказать нельзя) неуклонно слѣдовали разъ поставленному (числовому) принципу (самъ Бергэнь,—можетъ быть, не безъ вниманія къ этимъ замѣчаніямъ Пинкотта и Барта,—позднѣ 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 Бергэня, сдѣлалъ вѣмецкимъ 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), Бергэнь убедительно, разъ и навсегда, доказалъ, что серіи гимновъ въ Маңд. II—VII+IX (въ VIII Маңд. принципъ проведенъ далеко не съ такою послѣдовательностію, какъ кажется Бергэню) расположены по степенно убывающей длиннотѣ, при чемъ, въ случаѣ равенства серіи по числу гимновъ, рѣшается число стиховъ перваго гимна каждой серіи. Но,—добавилъ Ольденбергъ,—есть и исключенія. Такъ, въ распорядкѣ Маңд. II—VII, діаскевасты, по Ольденбергу, руководились главнымъ образомъ назначеніемъ гимновъ тому или другому божееству; въ Маңд. IX—метромъ; VIII Маңд. расположена по принципу авторства (въ этомъ Ольденбергъ видитъ одно изъ существ. отличій своей теоріи отъ теоріи Бергэня, см. S. 210, примѣч.), при чемъ, какъ въ этой Маңдалѣ, такъ и въ другихъ, за принадлежность гимновъ одному и тому же автору ручалась, по Ольденбергу, непрерывность традиціи: für die Zusammenordnung der Lieder,—пишетъ 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 помѣщена въ своемъ мѣстѣ, вѣроятно, потому, что имѣетъ 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, заклинательныхъ формулъ etc. (267—8). За то же говорить метръ и лексическій составъ Мандалы (268—9). Такимъ образомъ, das zehnte Buch ist das Buch der jüngeren Liedergruppen und jüngerer Einzelleider (270).

Наконецъ, четвертая теорія организаціи гимновъ Ригъ-Веды, въ связи съ вопросомъ объ ихъ сравнительномъ старшинствѣ, принадлежитъ *Arnold'у*. 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 нуть, которымъ идетъ Арнольдъ, и результатъ, къ которому онъ приходитъ:

1) Такъ называемыя Веды суть произведеніе *труппъ или школъ* писателей, раздѣляемыхъ между собою нѣсколькими столѣтіями и различающихся по языку, стилю, религиознымъ, философскимъ и социальнымъ концепціямъ. Съ этой точки зрѣнія можно ясно различить въ развитіи и организаціи Ведъ *пять литературныхъ эпохъ* (*literary epochs*): Rigveda, Atharvaveda, Brahmanas, *Sutras* и *Upanishads*.

2) Отличіе Ригъ-Веды (по языку, т. е. лексическому составу, грамматикѣ, флексіямъ, стилю и метру) отъ Атарвы-Веды и ея древность, сравнительно со всѣми другими частями Ведъ, въ настоящее время доказана самымъ неопровержимымъ образомъ (ср. у Ланман'а *op. cit.*, pp. 316 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 основнаго 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., всѣ 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 промежуточныхъ, переходныхъ (B' и C'). Основныя группы гимновъ, относимыя Арнольдомъ къ тремъ послѣдовательнымъ литературнымъ эпохамъ, опъ считаетъ 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. I, 31—35, 51—57, 94—126, 140—148, 157—160: X, 27—80.

C. X, 145—191.

Изъ остальныхъ, гимны въ Манд. 1—V, написанныя *осмысленными метромъ*, принадлежатъ къ *первому* періоду; около половины гимновъ I, 74—75; II: III; V; IX, 68—97; X, 1—9 относятся къ *второму* періоду, другая-же половина относится къ переходной эпохѣ между A и B; гимны X, 10—19, 81—144 отчасти принадлежатъ такъ-же ко второму періоду, отчасти къ *третьему*; гимны I, 161—164 принадлежатъ 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: Pragâthikani (Journal of the American oriental society, ed. by Lanman et Moore, New-Haven, 1896, 17 vol., pp. 23—92) дѣлаетъ существенныя поправки въ выводахъ Arnold'a (ср. особенно р. 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 Kanva, 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 предлахъ самой Гизъ-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, заключенія сдѣланы здѣсь крайне сдержанно. Несомнѣнно, конечно, что періодъ составленія гимновъ былъ болѣе или менѣе продолжителенъ; но насколько именно продолжителенъ, этого,—говоритъ 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 Kurubutsa 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 *Parikshit* und dessen Sohn *Jamamejaya*. 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 принадлежить тотъ или другой гимнъ, хотя они и подписаны различными именами. Гимны усвоятся въ подписавіяхъ различнымъ составителямъ (Васиштѣ и т. д.). Но имя составителя употребляется то въ единственномъ, то во множественномъ числѣ, то, наконецъ, отъ него образуется имя, такъ-называемое отчужденное (Васиштиды). Важно очень опредѣлить: что именно въ данномъ сборникѣ принадлежить самому *главѣ* рода и что его *потомкамъ*? Это, къ сожалѣнію, далеко не всегда удается. 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 anderseits 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 больша 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 препятствуютъ и гимны VII, 33, въ которыхъ 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 основаниі вѣкторныхъ косвенныхъ соображеній, Ольденбергъ приходитъ къ выводу, что главная масса гимновъ VII вѣ. составлена потомками Васишты гораздо позднѣе времени его жизни (209). Впрочемъ, за исключеніемъ гимновъ VII, 18 и 33, другія, упоминающія о Васиштѣ, мѣста не устраняютъ возможности понять Васишту, какъ „вымышленнаго, идеальнаго представителя рода Васишты, такъ что скорѣе отъ него получилъ свое имя, чѣмъ они отъ него“ (204).—Сказанное о Васиштѣ *mutatis mutandis* Ольденбергъ переноситъ и на другихъ риши. Такъ, по его мнѣнію, не невѣроятно, напримѣръ, что глава гимнографовъ, которымъ принадлежитъ III Мандала, *Виснамитра*, былъ современникомъ Васишты и Суды (210): man wird bei der oben behandelten Frage nach der Gleichzeitigkeit des *Vasishtha* mit *Sudās* das hier hervorgehobene Factum nicht unübersichtigt lassen dürfen, dass die Gleichzeitigkeit des *Visvāmītra* 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 *Visvāmītra*—*Vasishtha*—*Sudās*, 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 отлѣчена именемъ Суды. Приблизительно то же можно сказать и о другихъ Мандалахъ. Но этого, очевидно, немного...

14 (Къ стр. 242). Въ наукѣ извѣстны двѣ выдающіяся попытки установить Ригъ-Ведійскую хронологію, въ отношеніи къ общей исторіи человечества, на основаніи астрономическихъ данныхъ, двумя выдающимися пидологами: 1) извѣстнымъ переводчикомъ Ригъ-Веды, *Людвигомъ* и 2) не менѣе извѣстнымъ пидологомъ, *Германомъ Любомъ*.

1. *Людемъ* (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 литься. Но передъ Буддой непосредственно лежалъ періодъ *Брѣманъ* (Brahmanas), который ссылается на *Иожери-Веду*, а *Ригъ-Веда*, во всякомъ случаѣ, идетъ насъ еще дальне въ глубь исторіи. Далѣе, въ Ригъ-Ведѣ дѣй царскихъ фамиліи, изъ которыхъ въ одной *местѣ*, а въ другой *семь* преемственныхъ генерацій. Кромѣ того есть меньшія генераціи— всего 3—6. Полагалъ 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., затмевій (позднѣйшее V, 40, 5: молитвѣ *Atvi's* приписывается сила снова заставить свѣтитъ солнце, которое доаго было сокрыто во тьмѣ; другое мѣсто V, 33, 4: Надра сдѣлалъ солнце, Сурью, черпымъ; 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). Протоковывалъ эти данныя Р.-В. при помощи новѣйшихъ, спеціально астрономическихъ данныхъ (сообщен-

ных проф. Ritter'омъ von Oppolzer), Ludwig опредѣлили 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 *инотетически* (на основаніи косвенныхъ соображеній) отвѣсь 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, „отожествленіе (затмѣній, цит. 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 убѣдятся, что какою-нибудь другое, болѣе раннее затмѣніе не удовлетворяетъ указаніямъ Р.-В. такъ же хорошо, если не лучше“. Можетъ быть, — заключаетъ *Уитней*, — когда окажется, что Р.-В. гораздо древнѣе, чѣмъ думаетъ Людвигъ (относящій въ эпоху за 8—9 стол. до Р. Хр.).

2. *Якоби* (Jacobi; a., *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, II 6., *Nochmals über das Alter des Veda*, см. Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft, 1896, L., 69 — 83) относитъ Ригъ - Ведійскій періодъ (по крайней мѣрѣ его началъ) за 3000 л. до Р. Хр. Вотъ сущность его аргументаціи (*Nochmals* etc., 69—71): индійцы знали одну звѣзду, которую называли *неподвижною* (*dhruva*), и — при томъ *называли* такъ потому, что *считали* ее неподвижною, т. е. не знали о ея неподвижности (это ясно изъ того, что на этотъ фактъ, т. е. на ея неподвижность, какъ на основаніе прочаго брачнаго союза, они указывали въ свадебномъ ритуалѣ). Это названіе, слѣдовательно, 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 паша 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 полутисичелѣтій* звѣзда *а* Дракона была такъ близка къ полюсу, что невооруженному телескопомъ глазу она *можна* была казаться неподвижною. Въ виду этого, происхожденіе термина *dhruva* для обозначенія полярной звѣзды, равно какъ и происхожденіе обычая указывать на эту звѣзду, какъ на символъ твердости и постоянства (*Festigkeit*) въ свадебный вечеръ, должно относить именно къ этому времени, т. е. къ *первой половинѣ третьяго тысячелѣтнія до Р. Хр.* Этотъ обрядъ, однако, въ Р.-В. не упомянутъ, хотя она очень богата именно указаніями на свадебный церемоніалъ. Очень *вероятно*, поэтому, что примѣненіе къ свадебному церемоніалу указанія на *dhruva* относится не ко времени Р.-В., но къ слѣдующему періоду, и что, слѣдовательно, 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 признавъ доказаннымъ окончательно, однако, по крайней мѣрѣ, былъ признавъ значительнымъ шагомъ впередъ. Такъ, *Гагът* (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 Индѣицъ *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 строюмъ смысла тезисъ не доказанъ, хотя приведенные Якоби доводы приближаются къ строюму 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 полагаютъ 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 положенъ предѣлъ“ (XXX — X или IX вв. до Р. Хр.).

15. (Къ стр. 247). M. Bergaigne,—пишетъ *Гагът* (*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 *Гагът* (*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 dieu 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 saugrennes, 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, —*иница, съ своето слово Бракъ (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, —*иница Оуденбергъ (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 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-

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 erstarkte, 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 Säger 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 Somagorā, Svadhavant... Der Mond ist ferner der Aufenthaltsort seliger Geister. Soma heisst „pitṛbhīḥ 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 Pfadeführer unter den Dichtern, als R̥ṣi unter den Weisen. Er ist also gleichen Wesens mit Brahpati.

19. (Къ стр. 393). Мы даемъ здѣсь гимнъ X, 129 сначала въ переводѣ Шермана (*Scherman: Philosophische Hymnen aus der Rig und Atharva-Veda-Saṁhita etc.*), соображаясь 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. *Овсико-Куликовскаго* (*Русское Гимнство*, 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 Ungeheure, 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.

Превосходным комментарием этого важного гимна служить указанная выше статья проф. *Овсанико-Бумиковского*, который дает такой перевод:

1. *Бытие и небытие тогда не были,
И не было ни воздуха, ни неба.
Но что вращалось? Гдѣ? Подъ чьимъ покровомъ?
Была ли водъ зіяющая бездна?*
2. *И не было ни смерти, ни бессмертья,
Межъ днемъ и ночью не было различья.
Само, безъ вѣтру, то одно дышало,
И не было тогда бытъя иного.*
3. *Въ началѣ тьма была покрыта тьмою,
Весь этотъ міръ былъ мрачною лучиною.
Но—бездною прикрытое начало—
Оно одно тепла родилось силою.*
4. *То искони любви начало было,
Исконное то было сѣмя Духа.
И связь бытъя съ небытіемъ открыли
Поэты въ сердцахъ, разумомъ възыскаю.*
5. *И поперекъ протянуть лучъ ихъ мысли
Внизу и наверху сіяютъ 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 мірозданье?
Съ нимъ за одно и боги появились.
Но кто же знаетъ, какъ оно возникло?*

7. Откуда вышло это мирозданье?

Была ли создана, или пѣтъ, природа?

Ея блюститель на небѣ то знаетъ,—

Иль, можетъ быть, и онъ того не знаетъ!..

20 (Къ стр. 395). Табелярпов обзоръ брамаинстической литературы, см. у *Hardy* (Ved.-brahm. Periode etc., *Anhang* I). Въ дополнение къ сдѣланнымъ нами, въ отдѣлѣ о Брамаинзмѣ, литературнымъ указаньямъ, 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 Упанишадъ, *Маха Мохлера*), t. XII и XXVI (Satapatha-brâhmana, перев. *Eggeling*'а), t. XXV (Законы *Ману*, перев. *Bühler*'а) и t. XIV (*Sacred Laws of Aryas*, перев. *Bühler*'а).

5. Для предварительной ориентировки въ содержаніи Брамаинзма полезно ознакомиться съ книжкою *Шанкарачары* — *Das Palladium der Weisheit von Sankaracharya*, aus dem Sanskrit übersetzt von *Mohini Chatterji*. Leipzig (года пѣтъ).

21 (Къ стр. 536). Къ многократно цитированнымъ нами подъ строкою въ отдѣлѣ о Буддизмѣ вторымъ источникамъ,—*Ольденберги*, *Керри*, *Дальманъ*, *Робертъ Фальке*, *Ваддель*, *Кӱппель*, *Келлогъ*, *Кюнени*, *Монье-Вильямсъ*, *Рисъ-Двидсъ*, *Бастингъ*, *Эдмундъ* и *Спенсъ Гарди*, *Бюрнуфъ*, *Картеlemi-Сентъ-Пьеръ*, *Васильевъ*, *Минаевъ*, *Герасимовъ* и др., — къ этимъ вторымъ источникамъ намъ здѣсь прибавить еще вѣчего. 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 F. Coucs. 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 éleclique, exposé de quelques-uns des principes de l'école par *Léon de Rosny*. Paris 1894.

Катехизисъ *Олькотта* перевод. и на русскій языкъ протоіар. *Буткевичемъ*, 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-*

ства, т. I, 1887 г. стр. 331 и слѣд. „Надавал впервые этотъ Катехизисъ въ 1881 г.“,—пишетъ рецензентъ,—„г. Олькоттъ имѣлъ специально цѣлью доставить руководство къ изученію Буддизма въ начальныхъ школахъ 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 отдать свою работу еще на провѣрку Сумапалы, начальника буддійской школы Widiodaya, а равно состоящаго при той же школѣ священника Девамитты, то трудъ его во многомъ и отличается отъ изслѣдованій упомянутыхъ авторовъ. Усиѣхъ 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 Cones'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 нѣмецкій 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 нѣкоторые поправленія и дополненія. Такииъ образомъ были прибавлены вопросы: о пяти и десяти заповѣдяхъ; объ отношеніяхъ между „волнами жизни“ личности, или индивидуальнаго бытія; о причинахъ, по которымъ терается воспоминаніе о прежнихъ „волнахъ жизни“ или перерожденіяхъ и пр. Помимо того, авторомъ было представлено лучшее объясненіе повлтіи объ архатствѣ, бодисатвахъ и проч.— „Для насъ катехизисъ г. Олькотта можетъ служить лучшимъ образцомъ того, до какой степени благоговѣющей предъ своею наукою европеецъ, увлекаясь философскими ученіями востока, способенъ забывать истину и возвышать предметъ своего увлеченія. По словамъ очаровавшагося 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 вѣрнитъ въ мудрость именно этого философа изъ Капилавасты, что всѣ произведенныя доселѣ вашими учеными изслѣдованія по Буддизму кажутся ему ненѣрыными 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 выходитъ, что по ученію Буддизма нельзя довѣрять ни древнимъ преданіямъ, ни писаніямъ великихъ мужей, хотя бы то и учениковъ самого Будды, по буддійскому катехизису позволительно подтверждать свои положенія словами англійскихъ ученыхъ“.

22. (Къ стр. 558). Вотъ содержаніе *Тринитати* въ томъ порядкѣ, какъ оно перечисляется въ буддійскихъ кодексахъ:

А. V i n a y a - P i ṭ a k a .

1. Vibhanga }
а. Pārājika } „раздѣляющая, т. е. разбирающая въ подробности всѣ
б. Pācittiya } постановленія, касающіяся духовныхъ“ (*Минаевъ*).
2. Khandhaka
а. Mahāvagga (большая).
б. Cullavagga (малая).
3. Parivāra Pāṭha, прибавленіе и позднѣйшее резюме.

В. S u t t a - P i ṭ a k a .

1. Dīgha-Nikāya, сборникъ 84 большихъ суттъ.
2. Majjhima-Nikāya, сборникъ 152 среднихъ суттъ.
3. Saṃyutta-Nikāya, сборникъ соединенныхъ суттъ.
4. Aṅguttara-Nikāya, сборникъ суттъ.
5. Kkuddaka-Nikāya, сборникъ суттъ, состоящихъ изъ:
 - а. Khuddaka-Pāṭha, малые изреченія.
 - б. Dhammapada, путь къ истинѣ.
 - в. Udāna, словословіе (82 сутты).
 - г. Itivuttaka, сказанія, относящіяся къ изреченіямъ Будды.
 - д. Sutta-Nipāta.
 - е. Vināna-Vatthu, о небесныхъ чертогахъ.
 - ж. Peta-Vatthu, сказанія о духахъ отшедшихъ.
 - з. Thera-Gāthā, стихи объ инокахъ.
 - и. Theri-Gāthā, стихи объ инокиняхъ.
 - к. Jātaka, о перерожденіяхъ (550 сказаній).
 - л. Niddesa, объясненіе нѣкоторыхъ суттъ *Сарипуттой*.
 - м. Paṭisambhidā-Magga, путь различенія и непосредственного вѣдѣнія.
 - н. Apadāna, легенды.
 - о. Buddha-Vamsa, исторія 24 предшествовавшихъ буддъ и исторія Гаутамы.
 - р. Cariyā-Piṭaka, корзина поведенія, достохвальныя дѣла Будды.

С. A b h i d h a m m a - P i ṭ a k a .

1. Dhamma-Saiḍaṇi, перечисленіе условій жизни.
2. Vibhanga, изслѣдованія (18).
3. Kathā-Vatthu, книги предметовъ для обсужденія (темы).
4. Pugala-Paiṇṇatti, изъясненіе личности.
5. Dhātu-Kathā, объ элементахъ.
6. Yamaka, чѣты (десять отдѣленій).
7. Paṭṭhāna, книга причинъ.

Вимайя есть главный сосудъ (питака) буддійской литературы. Собственно, это есть „собраніе правилъ“ для лицъ, посвятившихъ себя буддійскому 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 содержанию, 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 отпускаемые *проступки* (непристойный разговоръ, ложь, бравъ, слетни и проч., 83). По составу своему, Винаія очень обширна (13 томовъ). Она раздѣляется на *два* главныххъ отдѣла: 1) отдѣлъ обѣтовъ (*Праѣмокиа*) и 2) положевій (*Винаявасту*).

Съ *Праѣмокишей* можно познакомиться и на русск. языкѣ,—по переводу *Минаева* (*Праѣмокина-Сутра*, буддѣйскій служебникъ, изд. и перев. *Минаевымъ*, 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 сутгахъ),—пишетъ *Васильевъ* (стр. 110),—„произошло самое главное и послѣднее распространение буддѣйской 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 кратки—это не должно насъ высокою изумлять, потому что всѣ первые философы древности выражаются отрывисто, такъ какъ систематическое и правильное изложеніе не могло никакъ создаться вдругъ на первыхъ порахъ проявленія челоувѣческаго ума“.

Изъ *Сутта-питаки* слѣдуетъ отмѣтить переводы: 1) *Majjhima-Nikāya*—*Neumann*’омъ (неоднократно цитированныя нами *Die Reden*, два тома); 2) *Jāmnapāda*, *Buddhisticā Suttā* и *Suttā-Himāna* (*Sacred Books of the East*, X, XI, переводы *Фаусбилля*, *Риса-Дэвидса*, ср. русск. переводы Н. Н. *Герасимова*) 3) *Жжатаки* (*Cowell*’емъ, 1895—1897).

Само собою понятно, что отнюдь не весь буддѣйскій канонъ восходитъ къ самому Гаутамѣ Буддѣ.

„Исходнымъ пунктомъ *Абидарма*“,—пишетъ *Васильевъ* (136),—„служатъ теоретическія воззрѣнія. Это философія. Но какъ скоро эти философскія начала получили доступъ въ дѣлѣ религій, когда разуму присвоили право быть орудіемъ къ выхожденію изъ міра, то средствомъ къ этому выхожденію является уже не правственность, а стремленіе разума превратиться въ тѣ высшія и отвлеченныя идеи, которыя онъ создалъ. Это-то усвоеніе, называемое иваче созерцаніемъ, составляя въ началѣ вѣчто примкнутое, посредствующее, все болѣе и болѣе развиваясь впоследствии, сперва становится наравнѣ съ самой философіей, а, наконецъ, и превозмогаетъ надъ ней въ *Тантрахъ*, т.-е. въ послѣднихъ отдѣлахъ даже превосходство хитрости или практикѣ передъ разумомъ“.

„По мѣрѣ развитія теорій увеличивалось и собраніе священныхъ книгъ; ни одна теорія не обходилась безъ того, чтобы не принисать своего ученія Буддѣ, во издать книги отъ его имени. Даже, какъ видно, старые буддисты многія книги (*Абидармы*), сочинители которыхъ уже извѣстны были по именамъ, хотѣли назвать словомъ Будды. Однако, почему же и пѣть? Вѣдь, собственно говоря, и то, что принято называть словомъ Будды, вовсе не скрываетъ, что оно составлено послѣ. „Такъ мною слышано“: вотъ слова, ко-

горыни начинаеся всякая книга, приписываемая Буддѣ; затѣмъ описывается обстановка, гдѣ находится Будда, что дѣлаютъ 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: поговорятъ о чемъ-нибудь, да потомъ и начнутъ восхвалять эту самую книгу, которую вы читаете—является и тотъ, и другой духъ, богъ и т. п. и общаются всевозможныя блага тому, кто будетъ читать, хранить, распространять эту книгу. Но растинутье самого изложенья трудно что и вообразить; можно впередъ наизусть прочитать то, что сказано въ дѣлхъ томахъ, никогда ихъ не читавъ. Дѣло въ томъ, что въ прадхва-парамитѣ перечисляется постоянно болѣе ста терминновъ: зрѣвіе, слухъ, обоявіе и пр.; во если надобно сказать, что всѣ эти терминны пусты, чисты, ни откуда не приходятъ, никуда ни уходятъ, то въ книгѣ непремѣнно написано: зрѣвіе пусто, слухъ пустъ, обоявіе пусто и т. д.; перечисляются всѣ терминны; затѣмъ говорится: зрѣвіе чисто, слухъ чистъ, зрѣвіе ни откуда ни приходитъ и т. д. Или наиримѣръ: зрѣвіе пусто слухомъ, зрѣвіе пусто обоявіемъ, и т. д.; потомъ: слухъ пустъ зрѣвіемъ, слухъ пустъ обоявіемъ. Словамъ, *pronominia sunt odiosa*“ (*Васильевъ*, Буддизмъ etc., стр. 71 и слѣд.).

Критическій разборъ первоисточниковъ Буддизма см. у *Минаева*: Буддизмъ, т. I, Спб. 1887. Книга пользуется заслуженною извѣстностію даже и у западныхъ недологовъ. Такъ, одинъ изъ редакторовъ фр. перевода книги (см. въ *Le Muséon* XV, 1896., Louis de la Vallée Poussin, prof.) пишетъ: depuis les publications de Burnouf et de Wassilief aucun ouvrage n'a paru sur le Buddhismisme, qui soit aussi riche en aperçus nouveaux, en rapprochemens ingénieux, qui contribue plus utilement à l'intelligence de l'hindonisme Buddhique, qui dénote une méthode plus sûre et plus consciente d'elle-même (207). Сужденіе независимое; источникъ знаетъ изъ первыхъ рукъ (жилъ тамъ) и т. д.

23 (Къ стр. 655). Весьма характерно, для выясненія принципиально-электической точки зрѣнія буддистовъ въ вопросѣ о нирванѣ, приведенное въ *Revue de l'histoire des religions*, т. XI, 1885, pp. 336—352 извлеченіе изъ одного буддистскаго первоисточника (*Le bonheur du Nirvâna*, extrait du *Milindapprashnaya* ou Miroir des doctrines sacrées, traduit du Pâli par Lewis du Sylva Pandit de Colombo). Царь *Милinda* разговариваетъ съ буддистскимъ авторитетнымъ начетникомъ *Нагасеною* о нирванѣ (жилъ приблизительно около 140 г. до Р. Хр., см. *Monier-Williams*, Buddhism etc. p. 141). *Нагасена* описываетъ нирвану, какъ нѣчто въ высокой степени *блаженное*, какъ само блаженство, какъ нѣчто *сверхчувственное*, лишь умоностигаемое и т. д. Но когда дѣло доходитъ до разъясненія самой вещи, что такое именво есть нирвана,—тогда оказывается, что эта блаженная и умоностигаемая 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 immodérés, la haine et l'igno-

rauce. 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 Nirvâna 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 Nirvâna. 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 ancanties. 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 prééminent, l'excellent, l'éternel Nirvâna.

Съ своей стороны, *Моме-Вильямс* (op. cit., pp. 141—142), какъ бы продолжая развивать мысли *Нанасены* дальше, сравниваетъ нирвану съ безчувственнымъ сподобнымъ состоянiемъ, подобнымъ состоянiю полусонной рыбы, всплывшій по морскимъ волнамъ.

In crossing the Indian Ocean шитье оуъ,—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 Nirvâna—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 Brāhminical 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 перѣдкаго сближенія понятія нирваны (которое, —особенно въ новѣйшемъ Индуизмѣ, по существу эклектическомъ, —слылось съ идеєю Брами въ одно понятіе *Брами-Нирваны*) съ христіанскимъ ученіемъ о царствіи небесномъ (раѣ), почитаемъ полезнымъ привести здѣсь изъ новѣйшей книги Ганнеля (*Julius Hoppel: Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, Giessen, 1902, S. 250*) точное разграниченіе этихъ понятій.

Brahma-Nirvāṇa, —пишетъ Ганнель, —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 Einen 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 (dumpf) 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 sein, ihm sehen werden, wie er ist.

24. (Къ стр. 691). Въ своемъ анализѣ Буддизма мы отмѣтили лишь тѣ моменты изъ его *позднѣйшей* исторіи, которые имѣютъ значеніе для пониманія „эволюціи“ его *принциповъ*, то-есть значеніе философское. Но „эволюціи“ Буддизма представляетъ такъ-же крупный этнографическій и историко-соціологическій интересъ (это, однако, очень обширная и сложная тема, которая не входила въ нашу задачу специально), такъ какъ показываетъ, какъ *мало устойчивости* представляла, по существу, отрицательная (вигилантическая и атеистическая) доктрина Буддизма, равно и основанный на ней укладъ жизни буддистовъ, и какъ легко, вслѣдствіе этого, и доктрина и жизнь буддистовъ поддавались вѣтшпимъ вліяніямъ. „Буддизмъ“,—пишетъ проф. *Васильевъ* (Религіи Востока, Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ, стр. 54, 57 и 58),—„новое религія не консервативная; и дѣйствительно, она не останавливается ни передъ какимъ нововведеніемъ. Три части составляютъ предметъ этой религіи: нравственность или аскетизма, теорія или догматы и практика или созерцаніе. Эти части появлялись 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 прогрессъ вырабатывались временемъ, возбуждали подуманія, которые разбирались не Буддой, а *потребностями*. Буддистскіе духовные (хозяева) но употребляютъ, напримеръ, мяса, рыбы и всего раздражающаго; а ламы отыскали въ Винахъ мѣсто, гдѣ говорится, что они были бы еретики, 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 торганы: это запрещеніе обойдено позволеніемъ заботиться о монастырскихъ доходахъ. Строгий аскетизмъ возможенъ былъ въ Индіи только на первыхъ порахъ. Самое распространеніе Буддизма было причиной его развитія или перемѣнъ. Это распространеніе произошло или естественнымъ путемъ увеличенія приверженцевъ, или, какъ свидѣтельствуеъ отчасти и исторія, возстаніемъ жителей, часто подъ вліяніемъ другихъ ученій противъ тупельцевъ. 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 оказалось неги, не знавшія доселѣ обуви, и первое отступленіе отъ прежняго образа жизни послѣдовало дѣйствительно въ обуви, а оттуда перешло и на платье; пища, какъ видимо, удержалась ближе къ первымъ учрежденіямъ, но что бы стали ѣсть монахи въ странахъ, не знающихъ земледѣлія, если бы имъ не разрешено было питаться мясомъ? Въ холодныхъ климатахъ нельзя было жить и подъ деревомъ. Уже и при первыхъ учрежденіяхъ, предпологалось, что бикшу, во время лѣтнихъ періодическихъ дождей, забрется въ хижины милостынядателей съ ихъ согласія и будутъ кормиться на ихъ счетъ, потому что имъ нельзя было выходить въ это время нигуда, чтобы не раздаться 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 страшной 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 пренятствовать къ проповѣдыванію такой идеи, когда Буддизмъ въ своемъ юношескомъ возрастѣ былъ еще богатъ той пустотой, которую онъ сталъ проповѣдывать въ послѣдствіи, 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 вноситъ въ свои скрижали; придетъ къ мысли, что такое мнѣніе невѣрно, что надобно его измѣнить на слѣдующее,—онъ готовъ и на это...“—Вслѣдствіе этой-то „широты принципа“, положеннаго въ основу жизни и мысли Буддизма и обусловившаго уступчивость требованіямъ обстоятельства, 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 софистики и выработалъ свои, впрочемъ очень ничтожныя, но сравненію съ брахманистическими, „философскія школы“ (*Вайбашики, Саутрантики, Махалла-Госаичарьи и Мадьямки*, см. у *Васильева*, Буддизмъ etc., I, *прибавленіе III*); 2) вступилъ на путь создаванія самыхъ фантастическихъ сказаній о неслыханныхъ „чудесахъ“ (см. *Исторію Буддизма въ Индіи*, соч. *Даранатъ*, перев. съ тибетскаго проф. *Васильева*, въ III т. его *Буддизма*).

Кромѣ цитированнаго нами превосходнаго сочиненія *Ваддела* (*Waddel—Jainism* 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 Ryaon Tadjishima, ancien élève à Kyoto etc.* Paris. 1889. 12-е XI, III + 160. Это собственно переводъ съ добавками переводчика. Длинное введеніе (43 стр.) вводитъ въ пониманіе 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 religions*, t. XXVII, 1893, p. 251. По словамъ Коплестона, масса остается совершенно чужды буддискія 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 надежнаго. *Là comme partout, говоритъ 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 известно отъ Макса Müller'a, Rhys-Davids'a и Monnier Williams'a.

См. также у Köppen'a (II В.) и Kern'a.

25 (Къ стр. 694). *Первоисточникомъ*, для исторіи Индуизма, служить *Le Bhagávata - Purána*, ou l'histoire poétique de Krischna, tr. fr. par Eug. Burnouf, Paris, 1840 — 1884. 4 vol. Изъ вторыхъ источниковъ, кромѣ 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 Rāmāyana au point de vue religieux, philosophique et moral par Schöbel, Paris, 1888; 6) Das Rāmāyana, 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 вѣстной исторіи Индуизма — Lefmann: Geschichte des alten Indiens.

Къ общей характеристикѣ Индуизма, въ связи съ историко-соціальнымъ положеніемъ повѣстной 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 настоящимъ. Авторъ начинатъ и европейски образованъ. Но трудъ его не строго научный, а скорѣе популярный, провинкутный патристическимъ стремленіемъ пробудить въ измѣльчавшихъ современникахъ героическій духъ индійцевъ Ведійской эпохи и времени появленія Будды. Авторъ дѣлитъ исторію Индіи на пять періодовъ: ведійскій періодъ (2000—1400 до Р. Хр.); эпическій періодъ (1400—1000); періодъ философскій (1000—242); періодъ буддійскій (242 до Р. Х. 500 по Р. Хр.); періодъ Пуранъ (la période romantique, 500 по Р. Хр. до VIII в.). 2) Alfred C. Lyall: Etudes sur les moeurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient, авториз. перев. съ англ. 8°, 534, Paris, 1885. Ernst Thorin. Вопреки ходячему мнѣнію, авторъ показываетъ, что Индія не есть страна застою: 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. Этимъ 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 *Подгорбунскаго*: 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 изъ незрѣлыхъ гипотезъ первоначальной вѣры 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 общему литературныхъ указаній, — для изученія философіи *Санкхи* должна быть признана книга *Satish Chandra Banerji: Sankya Philosophy*. Calcutta (безъ даты).

ВАЖНѢЙШИЯ ОШЕЧАТКИ:

<i>Страница:</i>	<i>Строка:</i>	<i>Писчано:</i>	<i>Слѣдуетъ читать:</i>
114	7 снизу (въ примѣчаніи)	Inductive	Inductive
272	16 сверху	Судой,	Судой,
300	18 снизу (въ примѣчаніи)	(σ ουρανός),	(σFouranός).
417	16 сверху	персонификація	персонификація

