Проф. Алексѣй Введенскій.

РЕЛИГІОЗНОЕ СОЗНАНІЕ ЯЗЫЧЕСТВА.

210.9
В-24.

ОПЫТЪ

ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРІИ

ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

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

МОСКВА.
Университетская типографія, на Страстномъ бульварѣ.
1902.

1в

„Пров 38"

Пров. 1959

Пр.

В4165
Вве

БИБЛИОТЕКА
ВОЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

1311
26

ПРЕДИСЛОВІЕ.

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

Христіанинъ не судитъ „внѣшнихъ“, то-есть людей, находящихся внѣ истинной Христовой Церкви, предоставляя судъ надъ ними самому Богу[1]. 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 Апостола[2], среди христіанъ *подобаетъ и ересемъ быти*,—надлежитъ быть разномысліямъ, 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, разномысліямъ, 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 мыслію, тѣмъ самымъ, чѣмъ они и согрѣшили, то-есть погруженіемъ въ рабство страстямъ, во тьму суевѣрій и суету мысли[3], *но и для того*, чтобы чрезъ борьбу съ ересями, внутреннюю и внѣшнюю, между христіанами открылись „искусные“ въ вѣрѣ[4].

---

[1] I Кор. V, 11—13.

[2] I Кор. XI, 19.

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

[4] I Кор. XI, 19.

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

Но кажется никогда язычествующее сознаніе не заявляло себя въ христіанскомъ мірѣ такъ громко и дерзко, какъ именно въ наше время,—время широко распространенныхъ увлеченій Буддою, „Заратустрою“ и другими „восточными мудрецами“, время открытой проповѣди паломничества въ „пустыни безбожія“... Ясно, что именно въ наше время христіанамъ особенно необходимо „духовное разсужденіе“, которое бы давало имъ возможность точно отличать христіанскую истину ото 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* рабства [5]. Ложь *сознанная*, 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 „разномыслій“, онъ долженъ стремиться между прочимъ и къ тому, чтобы *познать истину относительно лжи языческаго и язычествующаго сознанія*, долженъ ясно поставить предъ своею мыслью язычество, въ его глубокой противоположности Христіанству.

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

---

[5] *Ев. Іоанна*, VIII, 32.

знанія и по правиламъ научнаго метода, чтобы чрезъ то дать возможность читателю, овладѣвъ громоздкимъ матеріаломъ исторіи язычества, сознать послѣднее, какъ именно „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 *цитаціи*.

Знаменитый Блюнчли назвалъ все болѣе и болѣе растущую въ кругахъ современныхъ ученыхъ страсть къ цитаціи торжествомъ *бюрократизма въ наукѣ* (Bürokratie in der Wissenschaft). Мѣткое и точное обозначеніе несомнѣннаго факта! Дѣйствительно, въ современное научное сознаніе все болѣе и болѣе проникаетъ духъ или, точнѣе сказать, бездушіе научнаго „бюрократизма“, которое всего яснѣе сказывается именно въ чрезмѣрной и часто совсѣмъ безцѣльной цитаціи. 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 цитаціи... Безъ сомнѣнія, и въ концѣ концовъ, это было бы легче.

Однако, во-первыхъ, мы стремились избѣгать *безцѣльной* цитаціи. 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 помогалъ найти то или иное, — когда мы приняли въ соображеніе все это, то внесеніе литературныхъ указаній, если не ради обыкновенныхъ читателей, то, во всякомъ случаѣ, ради тѣхъ, кому пришлось бы идти въ разработкѣ тернистой области исторіи естественныхъ религій далѣе, сдѣлалось для насъ вопросомъ рѣшеннымъ и именно въ смыслѣ положительномъ. Намъ приходится пожалѣть развѣ лишь о томъ, что, по разнымъ условіямъ и соображеніямъ, намъ не пришлось внести въ свою книгу *всѣхъ* тѣхъ указаній и справокъ, которыми переполнены наши подготовительныя записи и которымъ, 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 пособіями (въ Берлинской Королевской Библіотекѣ). Другую же часть, къ сожалѣнію, приходилось выполнять совсѣмъ въ иныхъ условіяхъ, при несравненно болѣе скудныхъ пособіяхъ. И хотя мы стремились восполнять далеко не достаточный запасъ ихъ въ доступныхъ намъ книгохранилищахъ (разумѣемъ, главнымъ образомъ, Московскую Румянцевскую Библіотеку) собственною выпискою книгъ, однако это не могло существенно помочь дѣлу: ибо многотомныя изданія (особенно журналы, посвященные изученію исторіи религій [6]), то-есть именно то, что̀ представляетъ, въ данномъ отношеніи, наибольшій интересъ и цѣнность,—именно это-то и недоступно, конечно, выпискѣ для частнаго лица. Да послужитъ это обстоятельство извиненіемъ недостатковъ предлагаемой теперь вниманію читателей части задуманнаго нами изслѣдованія!

Авторъ.

1902 г., 15-е января.

---

[6] См. ниже, въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 11-е.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРІИ ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ (PROLEGOMENA).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

Стран.

I. Сознаніе языческое и язычествующее 3
II. Исторія язычества, какъ исторія постепеннаго раскрытія доступной естественному религіозному сознанію истины и какъ исторія постепеннаго уясненія послѣднимъ своихъ границъ 13
III. Частныя проблемы Пролегоменъ и руководящая точка зрѣнія . . 25

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Психологическая закономѣрность религіознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ знаніи.

I. Религіозная вѣра, какъ біогенетическій принципъ психологіи . . . 29
II. Примать религіозной вѣры въ жизни нашего сознанія 33
III. Религіозная природа основного 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 закономѣрность религіознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ волѣ.

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

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Психологическая закономѣрность религіознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ жизни чувства.

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

Стран.

II. Религіозная природа такъ называемыхъ сужденій оцѣнки 85
III. Опредѣленіе вѣры въ ея отношеніи къ чувству 91
Общіе выводы о психологической закономѣрности религіознаго процесса 96

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Закономѣрность миѳологическаго процесса (религія и миѳологія).

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

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Соціологическая закономѣрность религіознаго процесса (религія и соціологія).

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

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Историческая закономѣрность религіознаго процесса (религія въ исторіи).

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

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Телеологическая закономѣрность 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 истинномъ Богѣ 222
Методологическое примѣчаніе 230

РЕЛИГІИ ИНДІИ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Древнѣйшій періодъ Индійской религіи—Ведаизмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

Стран.

I. Самхита Ригъ-Веды, какъ источникъ, и вопросъ о хронологическихъ датахъ 237
II. О методахъ толкованія Ригъ-Веды 243
III. Климато-географическія и соціально-историческія условія жизни индійцевъ въ Ведійскую эпоху 253
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 религіозномъ сознаніи древнѣйшихъ арійцевъ и какъ его замѣститель. 289
III. Концепція Адитій и вопросъ о первоначальной формѣ индійскаго религіознаго сознанія 304

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 314
II. Божества свѣта и свѣтилъ 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 троякой функціи и троякомъ значеніи . . 360
III. Собственно религіозное (мистико-религіозное) значеніе Агни . . . 371
IV. Сома и Бригаспати или Браманаспати 380
Кризисъ миѳологическаго сознанія древней Индіи 390

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Браманизмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

Стран.

I. Культурно-соціальныя условія возникновенія Браманизма 395
II. Организація Ведъ и ея основной принципъ 404
III. Первая (неудавшаяся) попытка Индійскаго религіознаго сознанія подняться надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ: концепція Праджапати 412
IV. Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ: 1) концепція Атмана, какъ единаго, духовнаго космическаго Первопринципа. 418
V. Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ: 2) концепція Брамы, какъ субъективнаго откровенія Атмана 423

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Теологія Браманизма.

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

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологія, этика и эсхатологія Браманизма.

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

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Философскія школы, какъ саморазложеніе непосредственной религіозной философіи Браманизма.

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

Стран.

III. Дуалистическо-реалистическое направленіе философской мысли въ браманистической Индіи (Санкья и Вайсешика). 514
IV. Мистико-объединительное направленіе философской мысли въ браманистической Индіи (Йога). 525
Кризисъ религіозно-пантеистическаго сознанія Индіи. 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: „все 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 постулятовъ 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. 680
Кризисъ атеистическаго сознанія Индіи 689

ГЛАВА ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ.

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

I. Общая характеристика Индуизма 692
II. Тримутри 698
III. Индуистское ученіе объ аватарахъ 702
IV. Реформаціонная попытка Общества Брамо-Сомаджъ и ея внутренній смыслъ 706
Ретроспективный взглядъ 710

ПРИЛОЖЕНІЕ.

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

Prolegomena.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ

ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРІИ

ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ.

А. И. ВВЕДЕНСКІЙ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

1.

Сознаніе языческое и язычествующее.

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

---

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

На этотъ вопросъ отвѣчаетъ другое, не менѣе распространенное, опредѣленіе, которое подъ именемъ язычества разумѣетъ 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 errare est, то-есть человѣку, какимъ знаетъ его ежедневный опытъ, человѣку, какъ говорятъ, *эмпирическому* «естественно» ошибаться, точно такъ же какъ ему «естественно» падать волею и подпадать 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

тельно съ народомъ Божіимъ, положеніи въ исторіи *религіозно-нравственнаго развитія человѣчества и въ исторіи спасенія;* во 2-хъ, *языками* или язычниками, ἔθνη, называются *язычники* въ собственномъ смыслѣ, то-есть *не-христіане*, — люди, стоящіе внѣ Церкви Христовой. См. *Germann Cremer.* Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 8-te Aufl. Gotha 1895, ἔθνος, ἐθνικὸς и у *Гильтебранта:* Справочный и объяснительный словарь къ нов. завѣту: *языкъ, язычникъ.*—Такимъ образомъ, подъ именемъ *языческаго*, согласно новозавѣтному значенію терминовъ: *языкъ, язычникъ*, мы должны разумѣть *все, свойственное людямъ или народамъ, стоящимъ внѣ общенія съ народомъ Божіимъ, Богомъ спасенія и Церковью, какъ обществомъ спасаемыхъ*, а подъ язычествомъ—именно *религіи, внѣшнія христіанству, 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 преосвящ. *Хрисанфа:* Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, историческое изслѣдованіе, т. 1, стр. 8—28, Спб. 1873.

частично, — «естественно» испытывать подъемы воли и чувства къ идеаламъ, къ чистому добру и подлинной красотѣ. Соотвѣтственно 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 наслоеніями заблужденій и лжи и облеченными въ несоотвѣтственныя формы. И такъ какъ онъ живетъ не одиноко и не изолированно, 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 *языкѣ* 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, національныя, въ ихъ внѣположности 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 *имѣетъ свои основанія въ глубинѣ народной жизни* раскрывающейся подъ извѣстными условіями и потомъ уже отражающейся въ опредѣленной системѣ представленій. Жизнь идетъ прежде, система образуется послѣ; религіозныя состоянія ис-

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

черпываютъ внутреннюю дѣятельность народнаго духа; миѣ отпечатлѣваетъ во внѣшнемъ выраженіи то, что наполняло собою жизнь". *Православное Обозрѣніе*, 1860 г., т. I, стр. 22—3. *Преосв. Хрисанфъ* разъясняетъ эту важную подробность еще обстоятельнѣе. „Основная, характеристическая черта всего духовнаго развитія древняго міра и всей его исторіи"—пишетъ онъ (op. cit., 1, 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 возводится къ общечеловѣческому. Древній міръ, наоборотъ, жилъ разрозненною народною жизнію 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 человѣчества, призвало всѣхъ къ единству, послѣ того раздѣленія, въ какомъ находился древній языческій міръ, какъ глубоко-знаменательно выражается это въ одной изъ нашихъ церковныхъ пѣсней: *Егда снисшедъ, языки слія, раздѣляше языки Вышній. Егда же огненные языки раздаяше, въ соединеніе всѣхъ призва.* Что было во всей жизни древняго міра, то было по преимуществу и въ его религіи, какъ основной и первоначальной формѣ его духовной жизни. *Язычество въ своемъ цѣломъ есть система болѣе или менѣе разобщенныхъ народныхъ религій*... Почти каждая религія существуетъ только для извѣстнаго 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 носятъ на себѣ отпечатокъ мѣстной 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 тѣсной сферѣ мѣстной жизни и не могутъ выйти изъ нея, какъ изъ заколдованнаго круга, безъ того, чтобы не умереть, не уничтожиться. Религія язычества, отъ начала до конца своего существованія, есть не что иное, какъ безплодное стремленіе выйти изъ этихъ узкихъ и тѣсныхъ предѣловъ разрозненной народной жизни. Она развивается и процвѣтаетъ, пока живетъ въ этой сферѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ являются попытки на ея обобщеніе, она гибнетъ безвозвратно и ея мѣсто заступаетъ религія общечеловѣческой истины".

одинъ изъ относящихся сюда вопросовъ, который ставится съ особенною настойчивостію въ послѣднее время и который, при извѣстномъ его рѣшеніи, легко можетъ быть обращенъ противъ только что изложенныхъ нами соображеній. Мы называемъ языческія религіи *національностическими*, такъ какъ каждая изъ нихъ, всегда и неизбѣжно, связана съ тою или другою національностію, психологическая и культурно-историческая ограниченность которой налагаетъ печать ограниченія, односторонности и неистинности и на самую религію. Но, говорятъ, не всѣ языческія религіи носятъ на себѣ печать національностическаго ограниченія. Наприм., исламъ и еще болѣе буддизмъ, говорятъ, вполнѣ 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 національностическомъ 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, покоющеюся на сверхъестественномъ откровеніи,

---

[3] *A. Kuenen*, Prof à l'université de Leyde: Religion nationale et religion universelle (Islam, Israélitisme, Iudaisme et Christéanisme, Buddhisme). Cinq lectures. 1883.

[4] Op. cit. pp. 4—6. Кюненъ различаетъ „универсальность“ религіи *фактическую*, то-есть способность религіи переходить за предѣлы той или другой націи, и универсальность *качественную*, то-есть бо́льшую 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 *Кюненъ* (p. 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 personelle et nationale. Поэтому,—заключаетъ Кюненъ,—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 *эмпирическомъ*, точнѣе противоестественное), воспринимаетъ остающееся (естественное въ смыслѣ *идеальномъ*, въ смыслѣ присущихъ человѣку по природѣ *нормъ* жизни) въ свой составъ. Напротивъ, религіи языческія, переходя отъ народности къ народности, сами *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 сознанію, которое служитъ выраженіемъ въ основѣ своей тожественной 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 сознанію запросовъ или постулатовъ безусловной истины, мы и будемъ усвоять 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 сознанной 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 цыфрахъ, 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 Pâli-Werken dargestellt. Münster. 1890. S. 158—*Statistik des Buddhismus.*

[6] Какъ это признаютъ и сами защитники мнимой универсальности нѣкоторыхъ языческихъ религій (наприм., *Кюненъ*, ср. примѣч. 4). Понятіе такъ-называемой *постулятивной всеобщности* (или „универсальности“) религіозной истины, то-есть всеобщности *запроса, требованія, стремленія*, которымъ, въ существѣ своемъ, томится душа человѣка *по природѣ своей*,—понятіе, которому мы придаемъ и здѣсь и дальше, во всемъ вообще настоящемъ изслѣдованіи,

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

Данное нами опредѣленіе язычества, въ его отличіи отъ религіи 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 сочетаніи въ извѣстной *формѣ* [7]. Морфологическое опредѣленіе язычества, въ его отношеніи къ христіанству, уяснитъ намъ понятіе о немъ съ другой стороны и, чрезъ это, дополнитъ опредѣленіе генетическое.

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

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

---

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

[7] *Морфологическое* понятіе о предметѣ называется иногда такъ-же *идеологическимъ*. Различіе здѣсь лишь въ оттѣнкахъ: первый терминъ подчеркиваетъ *форму* или *синтезъ* элементовъ предмета (въ нашемъ случаѣ религій), а второй—самые *элементы* или *идейное содержаніе* 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 оттѣнковъ въ опредѣленіи одного и того же понятія язычества, въ его отличіи отъ христіанства [8]. 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 который недавно, и по нашему мнѣнію вполнѣ основательно, были подведены такъ же деизмъ и атеизмъ [9]) и опредѣленіе язычества, какъ совокупности религій пантеистическихъ.

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

---

[8] Сравнительную оцѣнку различныхъ принциповъ классификаціи религій съ *морфологической* точки зрѣнія см. у *Rauwenhoff'a*: Religionsphilosophie (übers. von Hanne, Braunschweig, 1894, 2-te Aufl, Ss. 125—159) и *Raoul de la Grasserie*: Des religions comparées au point de vue sociologique (Paris, 1889; pp. 352—370). Разнообразіе здѣсь изумительное! Намъ говорятъ (Грассери) о religions *humanistes* (ou subjectives) и *divinistes*; *coutumières* и *réformées*; *individuelles*, *familiales* и *nationales* (ou internationales); *legalistes* и *formalistes*; *oligotheistes*, *cosmotheistes*, *psychotheistes*, *olotheistes* и т. д., и т. д. И этому разнообразію трудно конецъ предвидѣть, потому что именно въ созданіи новыхъ терминовъ, въ номенклатурѣ всего охотнѣе проявляетъ себя страсть къ оригинальничанью. Даже недюжинные ученые платятъ иногда дань этому увлеченію. Припомнимъ, наприм., хотя-бы *Тейхмюллера* съ его „проективистическими“ религіями (Gustav *Teichmüller*, Religiosphilosophie, s. 113. Die *projectivischen* Religionen)!

[9] *Н. Боголюбовъ*. Теизмъ и Пантеизмъ. *Нижній-Новгородъ*, 1899, стр. 28 и 274. Авторъ, по нашему мнѣнію, совершенно основательно считаетъ *деизмъ* и *атеизмъ* (матеріализмъ) лишь „недоразвившимися формами“ *пантеизма*. Что касается политеизма, который иногда ставятъ *на ряду* съ теизмомъ, деизмомъ и пантеизмомъ, то онъ, очевидно, есть не что иное, какъ *внѣшняя и поверхностная сторона* все того же, еще несознавшаго себя въ своей сущности, пантеизма.

своехарактерно и глубоко, принципіально различно, начиная уже съ исходныхъ точекъ. Въ теизмѣ религіозный идеалъ осуществленъ отъ вѣка и вполнѣ опредѣленно,—въ Личномъ Богѣ. Въ пантеизмѣ, напротивъ, онъ всецѣло лежитъ еще въ будущемъ, въ прошломъ же и настоящемъ находится лишь въ состояніи сокрытомъ, потенціальномъ, такъ сказать, in statu nascendi. Строго говоря, Божества для пантеизма *пока еще нѣтъ*, хотя оно должно быть и *будетъ* [10], почему и религіозный процессъ, — отъ котораго впрочемъ съ пантеистической точки зрѣнія не строго отличается и процессъ обще-культурный, — есть для пантеиста процессъ богостановленія или богообразованія. Далѣе, въ теизмѣ Личный Богъ, какъ свободный, признается творцемъ міра. Напротивъ, въ пантеизмѣ, безличное, пока еще пребывающее лишь въ возможности, потенціальное, «сокрытое» божество, не можетъ, конечно, быть творцомъ, но служитъ лишь какимъ-то неопредѣленно-тонкимъ субстратомъ, который «эвольвируетъ» въ міръ, проходя затѣмъ въ міровомъ процессѣ различныя формы и лишь медленно восходя къ совершенству. Съ теистической точки зрѣнія смыслъ исторіи есть *Богочеловѣкъ*, воплотившійся для спасенія павшаго человѣчества. Въ пантеизмѣ смыслъ исторіи есть *человѣко-богъ* или, по новѣйшей терминологіи, *сверхчеловѣкъ*, къ порожденію котораго будто бы, направляется весь міровой процессъ. Итакъ, съ одной стороны, въ теизмѣ, Личный Богъ, тварный и, слѣдовательно, условный, ограниченный характеръ міра и Богочеловѣкъ, какъ его смыслъ и конечная цѣль. Съ другой стороны, въ пантеизмѣ, безлично-потенціальное божество, міръ, какъ его проявленіе, и *человѣко-богъ*, какъ цѣль [11]. 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 никогда будетъ, будетъ реализованъ сознаніемъ, аналогичнымъ нашему, но безконечно его превосходящимъ*... Универсальная задача всего живущаго *усовершенствовать Бога* (de faire Dieu parfait): организовавъ человѣчество, 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 религіозно-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 библіотеки 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: теистическимъ и пантеистическимъ.

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

Возвращаясь теперь къ данному нами выше *генетическому* понятію о язычествѣ, мы находимъ, что оно стоитъ въ самой непосредственной и тѣсной связи съ только что установленнымъ понятіемъ,—понятіемъ морфологическимъ. Въ самомъ дѣлѣ, естественное религіозное сознаніе, по самой природѣ своей, какъ двойственное, истинное въ стремленіи и 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 религій 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, но сущностію своею еще всецѣло удерживаются на естественной почвѣ. Таковы, въ современномъ христіанскомъ мірѣ всѣ тѣ увлеченія «худыми» и «немощными» 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 ницшеанскимъ культомъ «сверхчеловѣка» и которыя всѣ тяготѣютъ къ «порожденію» *новаго божества* и его воплощенію въ человѣко-богѣ. Въ отличіе отъ *сознанія язы-*

шюрѣ: *Изъ итоговъ вѣка*, литературно-философская характеристика XIX столѣтія. 1901.

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

Собирательный субъектъ исторіи, расчлененный на множество народностей, исповѣдующихъ различныя языческія религіи, живетъ сложною и многостороннею жизнію, 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* неотдѣлимо тѣсно 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 всѣ другія истины, которыми живетъ и дышетъ религіозное сознаніе. Вмѣстѣ 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 оріентировки 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 примѣненіе пріемовъ теоретическаго логизированія тамъ, гдѣ вопросъ идетъ объ опытѣ, объ установкѣ факта, гдѣ осязающая рука и созерцающій глазъ говорятъ гораздо больше, чѣмъ умозаключающій разсудокъ,—именно это и показало со всею очевидностью, ихъ ненадежность даже и въ своей собственной сферѣ, для которой они первоначально были придуманы, то есть въ области вопросовъ религіознаго сознанія. И вотъ почему въ настоящее время сама «школа»,—защитники доказательствъ бытія Божія точно такъ же какъ и ихъ противники сходятся во мнѣніи, что этотъ путь не можетъ быть признанъ надежнымъ и что знаменитыя доказательства бытія Божія имѣютъ силу лишь при извѣстныхъ условіяхъ и ограниченіяхъ.

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

---

[12] См. критику традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія 1) у *П. В. Тихомирова*: „Имманентная критика раціональнаго богословія (гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія)“, Харьковъ, 1899 (первоначально въ *Вѣрѣ и Разумѣ*): 2) у проф. *Несмѣлова* въ его докторской диссертаціи: „Наука о человѣкѣ (опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни)“, Казань, 1898, т. I, стр. 312 и слѣд.

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

смотря на очевидныя отрицательныя инстанціи. Точно такъ же, если различныя формы доказательствъ, берущихъ точку отправленія въ субъектѣ,—доказательства: гносеологическое, нравственное, психологическое,—опираясь на требованіе 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 разомъ и къ истинѣ и ко лжи и т. д.) уполномочиваютъ на выводъ, но скорѣе, наоборотъ, антиципированный, заранѣе молчаливо взятый изъ другого источника, выводъ заставляетъ сосредоточивать наше вниманіе на одной сторонѣ психической дѣйствительности, игнорируя другую (для которой въ такомъ случаѣ ищется *дополнительное* объясненіе). Такимъ образомъ, повсюду въ доказательствахъ бытія Божія «выводъ» лишь кажущійся: истина бытія Божія здѣсь не заключеніе, а *предположеніе* и, въ сущности, «доказательства» здѣсь не имѣютъ ничего общаго (кромѣ развѣ силлогистической схемы) съ дѣйствительными выводными процессами [14].

---

[14] Это, можно сказать, въ настоящее время общепризнанный тезисъ. Что въ доказательствахъ отъ *объективнаго* міра истина бытія Божія есть *не выводъ, а предположеніе*—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. „Если философская мысль"—пишетъ проф. *Несмѣловъ* относительно лучшаго изъ доказательствъ этого типа, то-есть доказательства телеологическаго—„склоняется къ признанію въ мірѣ дѣятельности Высшаго Разума, то это признаніе во всякомъ случаѣ опредѣляется не фактомъ механической цѣлесообразности въ природѣ, а только *заранѣе допущенной* вѣрой 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 вполнѣ признаетъ цѣлесообразную дѣятельность природы и однако же сводитъ начало этой цѣлесообразности не къ разумному велѣнію Божественной воли, а къ слѣпой необходимости физическихъ движеній" (op. cit., стр. 322). По мысли почтеннаго автора, истина бытія Божія перестаетъ быть простымъ предположеніемъ и становится истиною доказанною и научно оправданною лишь въ доказательствѣ психологическомъ: „Во всякомъ случаѣ",— пишетъ онъ (тамъ же, стр. 331), — „*никакого другого пути къ оправданію богосознанія не существуетъ и психологическое доказательство является единственнымъ доказательствомъ, которое прямымъ и дѣйствительно научнымъ путемъ введетъ человѣка къ достовѣрному познанію о Богѣ*". Однако, и самъ авторъ только-что приведенныхъ словъ считаетъ необходимымъ сдѣлать къ этому тезису, имъ самимъ подчеркнутому, слѣдующее важное ограниченіе: „Если мы посовѣтуемъ какому-нибудь человѣку

Академия

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

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

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

Здѣсь мы приходимъ къ 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. *Несмѣловъ*, op. cit., стр. 314. См., напротивъ, блестящую и убѣдительную защиту этого доказательства у Gustav'a Theodor'a *Fechner*'a: Die drei Motive und Gründe des Glaubens, Leipzig, 1863, Ss. 49—80. Es ist mit dem Glauben,—пишетъ, между прочимъ, Фехнеръ (S. 63—4),—wie mit dem Feuer. Das Feuer greift um so leichter um sich, je weiter es schon um sich gegriffen hat, aber verzehrt auch um so leichter seinen Stoff; und würde längst auf der Erde ausgegangen sein, wenn nicht immer neuer Stoff nachwüchse. So kann ein Glaube, dem der Stoff nicht aus der Natur der Dinge und einem wahren und allgemeinen Bedürfnisse des Menschen immer neu 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 Wendepuncte, und so sehen wir einen Irrthum, eine Fabel

Какъ бы высоко мы ни ставили желаніе каждаго отдѣльнаго ума пройти къ истинѣ *своимъ* путемъ и удостовѣриться въ ней самостоятельно, во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать, что всякій, даже самый великій, единичный умъ есть лишь одинъ изъ членовъ необъятно-великаго царства умовъ, вмѣстѣ съ ними черпающій мотивы и внушенія для своихъ утвержденій и своихъ отрицаній изъ общечеловѣческой сокровищницы. Иному теоретику, измыслившему «свои» 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, піонерами мысли и духовной культуры, которые, проникаясь своими «странными новшествами», обыкновенно порываютъ со средою и «опережаютъ время». Однако, и оригинальные умы опережаютъ именно только *время*, но никогда не могутъ опередить *человѣчество*, ибо они сами суть лишь его представители. И если они находятъ адептовъ (а при этомъ только условіи 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 «странными» 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 геніальные всегда идутъ впереди людей обыкновенныхъ,—„толпы“, массы. Но вѣдь и они—*люди*, отличающіеся отъ другихъ лишь тѣмъ, что, какъ лучшіе представители человѣческаго типа, уже приближающагося въ нихъ къ своему идеалу или своей нормѣ, они *смотрятъ шире и видятъ*

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

глубже, дальше и яснѣе. И вотъ почему—именно вслѣдствіе этого тожества 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 геніальныхъ прозрѣній (конечно, здѣсь рѣчь идетъ не о какихъ нибудь спеціально-научныхъ „открытіяхъ", „изобрѣтеніяхъ" и т. д.: для пониманія и оцѣнки *этихъ* истинъ провѣрка чувствомъ или „предчуствіемъ истины", конечно немного значитъ). 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 всеобщи (они нарушаются гораздо чаще, чѣмъ обыкновенно думаютъ). Однако, если нарушителей этихъ законовъ довести (путемъ разъясненій) до сознанія ошибки, то упорствовать въ ней они, конечно, не будутъ (если это субъекты нормальные). А это и значитъ, что законы мышленія имѣютъ *постулятивную всеобщность*, то-есть, что при извѣстныхъ условіяхъ они сознаются и признаются всѣми, даже и ихъ нарушителями, въ качествѣ необходимыхъ и безусловно-обязательныхъ для мысли требованій или постулятовъ. Точно также и законы нравственности *эмпирически* не всеобщи, ибо есть люди безнравственные, преступники и т. д. Но такъ какъ даже и эти послѣдніе могутъ быть (путемъ увѣщаній, измѣненія условій ихъ жизни) возведены къ сознанію обязательности для себя требованій (постулятовъ) нравственнаго закона, то, значитъ, и за этими законами мы должны признать постулятивную всеобщность. Подобнымъ же образомъ, мы должны относиться и къ вопросу о всеобщности религіозныхъ истинъ: и онѣ непремѣнно заявляютъ о себѣ въ сознаніи каждаго человѣка властнымъ требованіемъ себѣ признанія и, *при извѣстныхъ условіяхъ*, сознаются и признаются каждымъ; значитъ, и имъ, несмотря на исключенія, должна быть усвояема опять-таки именно постулятивная всеобщность. И такая всеобщность несомнѣнно доказывается исторически,—даже самыми уклоненіями отъ религіозной истины, самыми уродливостями и аномаліями религіозной жизни, даже самымъ, наконецъ, атеизмомъ.

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

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

Изучая методически исторію религіознаго сознанія со стороны *положительной*, то-есть со стороны осуществленныхъ въ ней религіозныхъ стремленій, *достигнутаго богосознанія*, мы можемъ открыть въ томъ великомъ мистическомъ фактѣ, которымъ оно живетъ, одну за другою всѣ стороны, служившія точками отправленія для различныхъ типовъ религіозной жизни и мысли. Тогда предъ нами откроется широкая и весьма поучительная картина: различными путями и въ различныхъ формахъ, при всѣхъ уклоненіяхъ, этотъ мистическій фактъ частично *открывался* даже естественному религіозному сознанію, заявляя 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 говорятъ, объективный корредятъ, то-есть Само

верховное Основаніе и Начало нашей религіозной жизни, поскольку 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 бо́льшею *объективностію*, чѣмъ постановка индивидуально-психологическая. И вотъ почему, при всѣхъ отрицательныхъ инстанціяхъ, ничто неспособно въ бо́льшей мѣрѣ оправдать истину бытія Божія *ея слѣдствіями*, какъ именно правильно поставленное историческое доказательство. Даже мрачныя явленія религіозной исторіи, служа *обличеніемъ лжи*, присущей естественнымъ религіямъ и чрезъ то вызывая къ сознанію естественнаго человѣчества требованіе (постулятъ) религіи лучшей, служатъ косвеннымъ доказательствомъ и какъ бы свидѣтельствомъ открывающейся 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 типахъ, то, будучи разсматриваема со стороны отрицательной, она показываетъ намъ, чѣмъ, какими отрицательными явленіями, индивидуальными и общественными, сопровождается его разрывъ съ объективнымъ Началомъ религіозной жизни, уклоненіе отъ религіозныхъ нормъ,—показываетъ, говоря иначе, какъ исторіею изобличается безжизненность и мертвенность ложной религіозной жизни и тѣмъ болѣе жизни безбожной. Тутъ предъ нами 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 соотвѣтствующими аномаліями въ общей духовной жизни, индивидуальной и коллективной, съ другой, такъ что по первымъ мы приблизительно могли бы судить о вторыхъ и наоборотъ, по вторымъ о первыхъ. Это своего рода *experimentum crucis* въ жизни естественнаго религіознаго сознанія,—испыта-

ніе *истинности* вѣрованій степенью ихъ жизнеспособности. Въ исторіи общечеловѣческихъ исканій Бога, въ этой «міровой трагедіи вѣры», въ чертахъ крупныхъ и «типовыхъ» уже намѣчено все то, что мы, въ своей личной жизни, переживали, переживаемъ и имѣемъ пережить лишь частично и «въ доляхъ малыхъ». И вотъ почему изученіе исторіи религій всегда почиталось необходимой *пропедевтикой* въ отношеніи къ систематическому занятію богословіемъ. Къ сожалѣнію, хотя исторію религій и разсматриваютъ обыкновенно, какъ пропедевтику къ богословію или философіи религіи, 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 возвратить мысль, ищущую удостовѣренія въ истинѣ бытія Божія, съ пути искусственнаго («школьнаго») на путь живаго («міроваго») удостовѣренія въ ней, какимъ шло человѣчество. Отнюдь не упраздняя традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія (космологическаго, телеологическаго, психологическаго и т. д.), такая перестановка устанавливаетъ, однако, на нихъ существенно иную точку зрѣнія, которая, будучи проведена послѣдовательно, дала бы возможность *оправдать*, путемъ сведенія къ объективнымъ коррелятамъ, всѣ элементы, входящіе составными частями въ развитое и сложное понятіе о Богѣ [17].

---

[17] Одно изъ наиболѣе распространенныхъ возраженій противъ историческаго доказательства бытія Божія заключается въ указаніи на то, что оно „дѣлаетъ-де ложный выводъ, когда *отъ мысли человѣчества* о Богѣ заключаетъ *къ факту* Его дѣйствительнаго существованія". Но въ томъ-то и дѣло, что правильно понятое и истолкованное, историческое доказательство есть *не выводъ*, а простое констатированіе факта,—великаго и необъятнаго факта, признаніе котораго совершается не однимъ человѣкомъ, но всѣмъ человѣчествомъ. Правда, фактъ этотъ заявляетъ о себѣ не такъ, какъ заявляетъ внѣшній міръ, дѣйствующій на внѣшнія чувства. Но отъ этого онъ не становится менѣе очевиднымъ: ибо хотя и иными путями, но онъ столь же и даже иногда еще болѣе властно вступаетъ въ наше сознаніе, опредѣляя мысль человѣчества, 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 предъ нашимъ сознаніемъ со всею очевидностію научно-оправданнаго общечеловѣческаго переживанія или опыта*. Излишне-требовательная скептическая мысль не перестанетъ, конечно, возражать и противъ такой постановки дѣла. Но намъ кажется, что вдохновляемыя ею

Мы приходимъ, такимъ образомъ, ко взгляду на исторію религіознаго сознанія язычества, какъ на распространенное доказательство религіозныхъ истинъ, доступныхъ естественному человѣческому разуму. Можно, опираясь на эту исторію,—если довести ея изложеніе до полной логической прозрачности,—выяснить, элементъ за элементомъ, весь составъ *природныхъ* истинъ естественнаго религіознаго сознанія, то-есть истинъ, изначала заложенныхъ въ немъ въ постулятивно-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 достояніе, но, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, въ высшіе моменты своего развитія, частично предчувствуетъ даже и истины, входящія въ составъ откровенной религіи: истину бытія Бога-Слова (греческій Λόγος, индійская Sphota и т. д.), истину Троичности, необходимость Боговоплощенія. Однако — именно лишь *предчувствуетъ*, ставитъ въ формѣ неяснаго запроса и требованія (постулята), но не въ формѣ ясно сознанной мысли, и выражаетъ эти свои предчувствія лишь въ формахъ грубыхъ, не соотвѣтствующихъ ихъ высокой духовной сущности (какъ доказываютъ, наприм., нелѣпыя 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 „доказательствъ“ они часто переносятся и на саму доказываемую истину (что очень симптоматично), исходятъ не изъ повышенныхъ требованій, критеріевъ и идеаловъ, но *изъ совершеннаго отрицанія* всякихъ вообще логическихъ критеріевъ и идеаловъ. Часто, въ самомъ дѣлѣ, съ рѣшительнымъ забвеніемъ условій *человѣческаго* познанія, именно доказательствамъ бытія Божія предъявляются такія требованія, какія не ставятся ни въ какой другой области знанія и которымъ, поэтому, не могутъ удовлетворить вообще *никакія* доказательства. Но если, разсуждая о доказательствахъ бытія Божія, мы будемъ строго сообразовываться съ общенаучными методами и критеріями, тогда, подъ условіемъ перестановки „доказательствъ“ 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 двоякой формѣ, сообразно его коренной двойственности:

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

Во вторыхъ, выяснивъ, что естественное человѣчество *можетъ знать* о предметахъ вѣры и знаетъ, она должна, съ другой стороны, показать и то, къ познанію чего, ясному и опредѣленному, оно само и самостоятельно подняться *не можетъ* и что лишь предчувствуетъ въ неясной, такъ называемой 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 Пролегоменъ 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 взаимодѣйствія познающаго субъекта и познаваемаго объекта». Особенно это слѣдуетъ сказать относительно такого подвижнаго и неустойчиваго предмета познанія, какова дѣйствительность исторіи. Если, во всякое вообще познаніе, какимъ бы точнымъ оно ни казалось, какъ при-

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

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

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

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

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

3. *О закономѣрности соціологической.* Элементы, изъ которыхъ слагается религіозный процессъ, живутъ не только единичною и изолированною 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 усмотрѣть закономѣрность.

4. *О закономѣрности исторической.* Исторія не тоже, что̀ соціологія и законы историческіе лишь отчасти совпадаютъ съ соціологическими. 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 исторіи язычества,—вопросъ, представляющій высшій интересъ для философскаго изложенія исторіи язычества.

Таковы проблемы, которыми опредѣляется, хотя и далеко не исчерпывается, составъ *Пролегоменъ* къ философской исторіи религіи. Порядкомъ, въ какомъ онѣ послѣдовательно выступаютъ, по силѣ естественной зависимости другъ отъ друга, и въ какомъ 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 исторіи религіознаго сознанія язычества есть для него не только выводъ изъ общихъ началъ міросозерцанія, которое прежде всего покоится на вѣрѣ въ авторитетъ откровенія, но вмѣстѣ и чисто теоретическая необходимость, такъ какъ, по его убѣжденію, такое пониманіе, вполнѣ 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 обсужденія предмета,—по началамъ логики и на основаніи фактовъ. Разъяснить необходимость теистическаго пониманія религіозной исторіи и дать ему нѣкоторое предварительное оправданіе,—это и есть задача *Пролегомена*. Полнымъ-же и окончательнымъ оправданіемъ такого пониманія исторіи естественныхъ религій должно служить, конечно, уже самое ихъ изложеніе.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Психологическая закономѣрность религіознаго процесса (психологія 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 жизнію 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 истиною 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“,— *Примѣчаніе 2-е.*

ніе положенія: ex nihilo nihil. Извѣстный афоризмъ Гарвея: *omne vîvum ex ovo*, лишь въ болѣе соотвѣтствующей уровню современнаго естествознанія формѣ: *omnis cellula ex cellula* [2], теперь уже окончательно восторжествовалъ надъ ученіемъ о такъ-называемомъ самопроизвольномъ зарожденіи (generatio aequivoca) и возвышенъ на степень основнаго біологическаго закона, — *закона біогенезиса* (въ противоположность *абіогенезису*). По силѣ этого закона, міръ органическій отдѣленъ непроходимою 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 творческій [3], признается со стороны наиболѣе авторитетныхъ біологовъ вѣчною и навѣки непроницаемою для ума человѣческаго тайною. Отказываясь отъ разгадки этой тайны, ученые, сознающіе границы человѣческаго разума, изучаютъ лишь *условія* ея проявленія,—условія жизненнаго *роста, сохраненія, воспроизведенія и т. д.*

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

---

[2] Mein heutiger Vortrag, — такъ заключилъ знаменитый Вирховъ свой рефератъ на Московскомъ съѣздѣ врачей 1897 г.,—wird jedoch, wie ich hoffe, eines klar gelegt haben, nehmlich 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, continuirlich 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 pathologishe Anatomie und Physiologie und für Klinische Medicin. Herausgegeben von Rudolf Virchow, Band 150. F. 1897. Die Continuität des Lebens als Grundlage der modernen biologischen Anschauung. S. 15.*

[3] По знаменитой формулѣ *Клода Бернара*: „жизнь есть *твореніе* или *созиданіе*“. См. его *Курсъ общей физіологіи*. Русскій переводъ *Антоновича*: Спб. 1878 г. Стр. 32.

стояніе между ними, столь очевидна, что она не могла не остановить на себѣ вниманія тѣхъ мыслителей, которымъ одинаково знакома и та и другая область [4]. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что въ сущности и тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ же біогенетическій законъ. И тамъ и здѣсь зарожденіе жизни является тайною, — фактомъ, лежащимъ не только внѣ сознанія самаго живущаго существа (если только оно обладаетъ сознаніемъ), ему трансцендентнымъ, какъ говорятъ философы, но непостижимымъ и для ученаго, изучающаго этотъ фактъ со стороны: духовное возрожденіе или «второе рожденіе» богослову не болѣе понятно, чѣмъ обыкновенное, физическое или «первое рожденіе» эмбріологу. 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 цѣлямъ жизни, и превращенія ихъ на служеніе ей, въ качествѣ матеріаловъ или орудій. Наконецъ, тамъ и здѣсь господствуетъ одинъ и тотъ же законъ атавизма или реверсіи: организмъ вялый, со слабо-выраженнымъ внутреннимъ началомъ, съ энергіею неразвитою и неукрѣпленною, неизбѣжно *вырождается*, ниспадаетъ на низшую ступень жизни, или же и совсѣмъ умираетъ.

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

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

---

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

рѣшительной [5]. Правда, современные психологи мало-по-малу оставляютъ, еще такъ недавно широко распространенныя, попытки выводить психическую жизнь изъ физіологической, вслѣдствіе очевиднаго нарушенія 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 нерѣдко нарушаютъ его косвенно. Именно, не выводя самый *принципъ* психической жизни человѣка, самую его душу изъ низшей формы жизни, изъ жизни общефизіологической (этотъ принципіальный 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. Отсутствіе опредѣленной грани именно въ этомъ направленіи, между душевною жизнію человѣка и животныхъ, есть, быть можетъ, самая характерная особенность современной психологіи. Стремленіе разсматривать извѣстную философскую тріаду 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, получитъ 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 *живая и непосредственная реальность*, но *гипотеза*, отвлеченный выводъ, къ которому они восходятъ путемъ обратнаго заключенія отъ фактовъ „психической дѣйствительности“. Разъясненіе этого принципіальнаго недостатка современной психологіи сдѣлано въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, выпускъ первый („Законъ причинности и реальность внѣшняго міра“), стр. 242—255—*Методологія философской психологіи*.

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

II.

Примать религіозной вѣры въ жизни нашего сознанія.

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

«Есть одинъ вопросъ, который не только въ изслѣдованіи о миѳологіи, 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, напримѣръ, что человѣкъ отъ природы добродѣтеленъ или, что̀ бываетъ чаще, золъ, 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 зналъ. Человѣкъ (первоначальный разсматриваемый въ его сущности), самъ въ себѣ или *о себѣ* (an sich) и даже какъ бы *до себя* (vor sich), то-есть, прежде чѣмъ онъ вступаетъ въ сознательное обладаніе самимъ собою и, слѣдовательно, прежде чѣмъ онъ сталъ *иначе,*—ибо онъ есть уже нѣчто другое, когда, возвращаясь въ себя, становится своимъ собственнымъ объектомъ,—словомъ, человѣкъ, какъ и что̀ онъ *есть,* а не чѣмъ онъ *ста-*

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

Если на приведенной страницѣ мы отбросимъ мысленно спеціально-шеллингіанскіе элементы, то получимъ глубокомысленное выраженіе одной изъ важнѣйшихъ истинъ философіи религіи. Человѣкъ религіозенъ *по природѣ*; «религіозное сознаніе *предваряетъ* всякое другое сознаніе»,—есть, какъ предпочитаютъ говорить теперь, необходимый *prius* всякаго сознанія вообще; религіозное сознаніе трансцендентно сознанію общему или, какъ сказали бы мы, *человѣкъ есть существо субстанціально-религіозное:* вотъ различныя выраженія этой истины. Съ тѣхъ поръ, какъ Максъ Мюллеръ иллюстрировалъ этотъ тезисъ, съ исторической точки зрѣнія [7], 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*. Человѣкъ, какъ говорилъ еще Аристотель, по природѣ любитъ истину, стремится къ знанію и «философствуетъ». Но когда онъ сосредоточиваетъ на этой, любимой и внутренно-цѣнной для него истинѣ, свое вниманіе, онъ утомляется, съ трудомъ переноситъ ея яркій свѣтъ, требующій соотвѣтственнаго устроенія жизни и, подобно ночнымъ 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 внутренно 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 Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. Strassburg. 1881, zweite Vorlesung: Ist Fetischismus die Urform aller Religion?

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

Что означаетъ этотъ фактъ или, точнѣе, этотъ суровый законъ, лежащій на нашей жизни? Означаетъ именно то, на что столь глубокомысленно указалъ Шеллингъ: въ своей сокровенной «идеальной» сущности, «с себѣ» и «до себя», человѣкъ живетъ Богомъ и въ Богѣ, но, въ своемъ эмпирическомъ явленіи, какъ бы *внѣ себя и послѣ себя*, живетъ собою и міромъ. Отсюда этотъ глубокій разладъ, это чувство самораздвоенности, проникающее всѣ стороны жизни естественнаго человѣчества, всѣ проявленія его мысли и творчества [8]. Это есть какъ бы рели-

---

[8] *Гёте*, устами Фауста, жалуется:

Ахъ! Двѣ души живутъ въ груди моей,
Враждуя вѣчно межъ собою:
Одна, любовью пылкою 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 человѣкѣ („двойникъ"), между прочимъ, говоритъ эмпирическому:

... ты видѣть мнѣ мѣшаешь
И не даешь внимать гармоніи ночной:
Ты хочешь отравить меня своимъ сомнѣньемъ—
Меня, живой родникъ поэзіи твоей...

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

гіозная совѣсть человѣка, непрестанно указывающая ему, что онъ пребываетъ въ состояніи, которое *не должно быть*, въ состояніи отторженія или отпаденія отъ реальнаго 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 пустынѣ Аравійской Богъ указывалъ путь Своему избранному народу, днемъ въ облакѣ, а ночью въ столпѣ огненномъ,—такъ и естественному человѣку, странствующему по «пустынямъ безбожія», онъ указываетъ возвратный путь къ Себѣ, свѣтя въ душѣ его тріединымъ откровеніемъ Своей безконечности въ идеяхъ истины, добра и красоты. И если бы естественное человѣчество, опираясь лишь на эту тріаду идей, прошло, гонимое мучительнымъ чувствомъ самораздвоенности и самоотчужденія, весь тотъ путь, которымъ ведутъ эти идеи, то оно возвратилось бы снова къ сокрывшемуся отъ него Божеству,—хотя бы медленно и лишь послѣ долгихъ блужданій. Ибо возвратиться *къ себѣ*, къ своей *идеальной* сущности, въ которой свѣтитъ Божество, и значитъ возвратиться къ Нему. Этотъ естественный возвратъ затѣмъ пробудитъ уже жажду откровенія сверхъестественнаго, которая довершитъ дѣло.

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

---

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

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

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

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

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

III.

Религіозная природа основного критерія истины.

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

И прежде всего,—разсмотримъ сначала первую черту идеала истины,—при какомъ условіи нѣчто, познанное нами, можетъ заявлять себя нашему сознанію съ характеромъ достовѣрности, сопровождаться увѣренностью въ истинѣ, абсолютно исключающею сомнѣніе? Что служитъ 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 ссылкою 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 споритъ 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 спеціальные и тонкіе вопросы въ сторонѣ, поставимъ здѣсь лишь одинъ, наиболѣе существенный и, главное, совершенно неизбѣжный для всякаго, кто способенъ продумывать ссылку на очевидность, какъ на критерій истины, до конца—именно: если я признаю критеріемъ истины очевидность усмотрѣнія, въ какой бы то ни было формѣ, а не что-либо другое, то почему я это дѣлаю? Во имя чего я признаю истиннымъ все то, что мнѣ представляется ясно и раздѣльно? Отвѣчать на этотъ вопросъ, какъ нерѣдко отвѣчаютъ, ссылкою на законы мышленія, выраженіемъ которыхъ является-де очевидность въ ея высшей формѣ, въ формѣ очевидности усмотрѣнія логическаго,—отвѣчать такою ссылкою 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 тожества и противорѣчія?

На эти вопросы, которые могутъ въ томъ же направленіи идти и еще дальше, не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ такого: *я вѣрю* 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 вводитъ? 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 неизбѣжно. Ибо иного отвѣта на тѣснящіе здѣсь со всѣхъ сторонъ вопросы дѣйствительно нѣтъ. Одни, какъ это дѣлаютъ, наприм., новѣйшіе критицисты съ Рилемъ во главѣ, ссылаются на такъ называемый «соціальный критерій» (старый принципъ общаго согласія, лишь въ подновленной и болѣе тонкой формѣ), какъ на основаніе нашей вѣры въ истинность единоличнаго разума. Но, поступая такъ, они въ сущности лишь *абсолютируютъ*, вмѣсто Божества, «коллективный разумъ». Другіе, какъ это 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—значитъ, вмѣсто Божества, *абсолютировать «Природу»*. Иные, наконецъ, не требуютъ для единоличнаго разума никакихъ дальнѣйшихъ оправданій и считаютъ всѣ вопросы о правомѣрности его притязаній на истину праздными. Но поступать такъ значитъ просто-на-просто абсолютировать самый этотъ единоличный разумъ. Словомъ, въ ссылкѣ на очевидность, въ той или другой, явной или прикровенной, формѣ, несомнѣнно скрыта вѣра, именно религіозная вѣра,—вѣра въ единоличный разумъ, какъ въ отблескъ Разума Божественнаго, отразившій на себѣ свойство Его истинности. Итакъ, вѣра въ Природу, въ разумъ всего Человѣчества, «разумъ коллективный» есть та же въ сущности религіозная вѣра, но лишь не сознавшая себя въ своей истинной сущности,—родъ нѣкотораго мысленнаго кумирослуженія, не сознаннаго въ своей ложности.

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

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

IV.

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

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

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

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

въ бо̀льшемъ или меньшемъ отдаленіи отъ нея, загораются другія свѣтовыя точки. Мало-по-малу онѣ соединяются, то сливаясь до безразличія, то сохраняя свою относительную обособленность и самостоятельность. Такъ образуется одна свѣтовая сфера отчетливо познанной дѣйствительности, какъ бы носящаяся въ безбрежномъ мракѣ непознаннаго, не вошедшаго въ эту сферу. Одѣтая отовсюду мракомъ пространственнымъ, эта свѣтовидная, замкнутая совнѣ и внутренно связная, 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 самыхъ 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 многоученый философъ,—всѣ и необходимо, въ силу самой организаціи знанія и его соотношенія съ познаваемымъ, «пройицируютъ» за предѣлами познанной дѣйствительности нѣкоторую особую, невмѣстимую въ ея рамки, реальность. За горою, которую первобытный аріецъ не могъ ни обойти, ни объѣхать, за небомъ, котораго онъ не могъ обнять глазомъ, за «вратами солнца» (зарею) ему открывалось нѣчто необъятное, неограниченное («не-конечное», *Noch-nicht-endliche*,—по удачному выраженію Макса Мюллера). Совершено подобнымъ же образомъ, наприм., знаменитому Миллю, уже на склонѣ дней его, тѣсно ограниченная область нашего достовѣрнаго знанія представлялась лишь маленькимъ островкомъ посреди безграничнаго моря, которое вмѣстѣ и устрашаетъ насъ и возбуждаетъ наше воображеніе своею безпредѣльностію и таинственностію. Равнымъ образомъ, и не менѣе знаменитому Спенсеру область достовѣрнаго, научнаго знанія представляется сферою, которая, чѣмъ больше расширяется, тѣмъ въ большемъ числѣ точекъ соприкасается съ окружащею ее «непознаваемою реальностію», — съ тѣмъ неизвѣстнымъ «нѣчто», на которое указываютъ явленія, съ тѣмъ «вѣчнымъ фактомъ» который выражаетъ «отдаленную и невиди-

мую сторону» того же самаго факта, «близкую и видимую сторону» котораго изучаетъ наука. Вообще,—и это, какъ извѣстно, засвидѣтельствовано многими первокласными умами, — ученымъ не только не удалось, но, по ихъ глубокому убѣжденію и искренному сознанію, никогда и не удастся заглянуть туда, гдѣ, по выраженію поэта,

жизни дыханіе спитъ,
Гдѣ грань мірозданья стоитъ.

Чувственная безконечность, открывающаяся подъ формою пространства и времени, есть, по выраженію Гегеля, «дурная безконечность»,—низшій аспектъ, низшая форма отровенія 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 ладьѣ 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 Пастёровъ и наполняла ихъ душу чувствомъ смиренія и готовностію «просить помилованія 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 внѣшней полноты знанія, но не давало бы полноты внутренней. Предметъ знанія предстоялъ бы уму во всемъ его объемѣ, но его внутреннія опредѣленія оставались бы отъ него сокрыты. Полное внѣшне-количественно, оно было бы крайне неполно и несовершенно качественно. Чтобы снять этотъ принципіальный разладъ и несоотвѣтствіе между внѣшнимъ обиліемъ и внутреннею бѣдно-

стію знанія, человѣкъ усиливается протолковать эту, лишь несовершенно открывшуюся ему, безконечную реальность посредствомъ реальности, хотя и ограниченной, но зато познанной отчетливо, съ очевидностію и въ формѣ логически-совершенной. Если Безконечное, по сравненію Милля, есть море, со всѣхъ сторонъ омывающее жалкій островокъ нашего знанія, то, хотя мы и не можемъ со своего островка 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 человѣческій умъ идетъ къ осуществленію этого идеала знанія. Его изобрѣтательность въ данномъ отношеніи поистинѣ изумительна и неистощима. Но въ этихъ усиліяхъ, если оставить въ сторонѣ все второстепенное и случайное и сосредоточить вниманіе лишь на существенномъ, можно различить нѣсколько основныхъ типовъ, — особенно въ опытахъ методическаго, философско-систематическаго истолкованія Безконечнаго.

Именно, въ зависимости отъ того, *въ чемъ* главнымъ образомъ человѣческій умъ видитъ откровеніе Безконечнаго, *чрезъ какую міровую 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-

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

Сила, *Разумъ*, *Благо:* вотъ три основныхъ аспекта, подъ которыми Безконечное открывается въ нашемъ мірѣ, какъ его верховное *ratio essendi* [9]. На различныхъ ступеняхъ культуры и въ зависимости отъ индивидуальности вѣрующихъ, эти аспекты нерѣдко выступали и выступаютъ разрозненно и обособленно, какъ бы тѣсня и устраняя другъ друга. Но если они сливаются въ одну, внутренно согласную и гармоничную, идею, — что тоже встрѣчается нерѣдко,—они наполняютъ душу человѣка, ищущаго истины, радостію приближенія къ идеалу.

V.

Понятіе религіозной вѣры въ ея отношеніи къ знанію.

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

---

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

сторонъ, въ различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Невниманіе къ этому послѣднему обстоятельству служило и доселѣ служитъ 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 знанію [10]. 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 покоится не исключительно на нихъ, но имѣетъ и свои спеціальныя основанія въ самихъ же *теоретическихъ* состояніяхъ нашего духа. Она можетъ быть отличаема отъ знанія не какъ практическая увѣренность отъ теоретической, но какъ одинъ видъ теоретической увѣренности отъ другого, теоретическаго же. Говоря иначе, вѣра и знаніе могутъ быть разграничены уже и какъ видоразличія *гносеологическія*. Но конечно, при этомъ мы должны имѣть въ виду не наивную и слѣпую вѣру, которая не способна или намѣренно не хочетъ выяснять своихъ отношеній къ знанію, но—вѣру сознательную, желающую дать себѣ ясный отчетъ въ своемъ отношеніи къ знанію.

---

[11] Наиболѣе ясное выраженіе этого взгляда мы находимъ у проф. *А-дра Ив. Введенскаго* въ его монографіи: „О видахъ вѣры въ ея отношеніи къ знанію“ *(Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 20—1). „Что такое вѣра“?—спрашиваетъ здѣсь, между прочимъ, почтенный авторъ и отвѣчаетъ такъ:—„Увѣренность, исключающая 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, исключающее сомнѣніе. Но эта увѣренность не совпадаетъ со знаніемъ, такъ что мы можемъ охарактеризовать вѣру, какъ *состояніе, исключающее сомнѣніе иначе, чѣмъ это дѣлается при знаніи*. И вотъ, спрашивается, во скольких видахъ можетъ явиться такое исключеніе сомнѣній, если разсматривать это состояніе съ точки зрѣнія его отношеній къ разсудку? Явно, что понятіе состоянія такой увѣренности (или такого исключенія сомнѣній), разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, на первыхъ порахъ можетъ быть подраздѣлено только на два вида: ибо критическая дѣятельность разсудка можетъ 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 *послѣ* пробужденія критической дѣятельности разсудка. Но это устраненіе можетъ быть произведено двумя путями: разсудокъ отказывается отъ своихъ сомнѣній или добровольно (т.-е., оцѣнивая критически наши познанія, онъ находитъ догматы вѣры неопровержимыми), или же недобровольно (т.-е. его сомнѣнія заглушаются насильственно). Въ послѣднемъ случаѣ получается вѣра слѣпая, а въ первомъ—вѣра, разсмотрѣнная и допущенная критическимъ разсудкомъ, которая въ свою очередь, въ зависимости отъ цѣнности ея мотивовъ, распадается на вѣру суетную и сознательную“ (стр. 75—6). Суетная вѣра, по автору, отличается отъ сознательной тѣмъ, что ея мотивы *совершенно ничтож-*

Выясняя различіе между вѣрою и знаніемъ, какъ двумя гносеологическими состояніями, мы не должны ни на минуту терять изъ виду, что опредѣленіе вѣры и знанія въ смыслѣ *увѣренности* имѣетъ 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 тожественны, 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 сознаніемъ, съ полною отчетливостію и очевидностію, и всѣ его признаки,—ставитъ, по классическому разъясненію Лейбница, ясно, раздѣльно, въ исчерпывающей полнотѣ (адекватно) и чистой формѣ (а не символически, какъ, наприм., въ алгебрѣ—посредствомъ условныхъ знаковъ и формулъ). Но такое, то-есть, ясное, раздѣльное, исчерпывающее и чистое знаніе, хотя и возможно,—по крайней мѣрѣ въ идеалѣ, т.-е. при предположеніи

ны по своей внутренней цѣнности (наприм., вѣрованіе въ безконечное предсуществованіе 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 міровоззрѣнія состоитъ только въ томъ, чтобы сдѣлать наше міровоззрѣніе состоящимъ изъ самыхъ простыхъ и легкихъ предположеній"!—Кн. 21, стран. 56). Напротивъ, вѣра сознательная, не противорѣча ни логикѣ, ни фактамъ опыта, въ то же время отличается отъ суетной вѣры тѣмъ, что „возникаетъ и поддерживается подъ вліяніемъ *мотивовъ высокой цѣнности*, а отнюдь не суетнаго характера" (кн. 21, стр. 73). Признавая данную почтеннымъ авторомъ вопросу объ отношеніи вѣры и знанія постановку *въ общемъ* совершенно правильною и ясною, мы, однако, позволимъ себѣ, съ своей стороны, сдѣлать два замѣчанія: 1) По нашему мнѣнію, *въ интересахъ ясности*, не слѣдуетъ ставить занимающій насъ вопросъ въ зависимость отъ Кантовой философіи, именно *въ данномъ отношеніи особенно шаткой и спорной*, что, повидимому, признаетъ и самъ авторъ монографіи. 2) Видовъ вѣры *по отношенію къ знанію*, по нашему мнѣнію, только три: *слѣпая, наивная* и *разумная*. Можно: или *не быть въ состояніи* провѣрить вѣру разумомъ (слѣпая вѣра), или *не хотѣть* провѣрить ее (наивная) или, наконецъ, провѣрить и *оправдать* (разумная). Тоже и относительно невѣрія (только невѣріе, конечно, будетъ уже не разумнымъ, но *неразумнымъ*). Въ отношеніи къ волѣ и чувству, какъ увидимъ ниже, можно различать и вѣру *суетную*, равно какъ и нѣкоторые иные виды ея.

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

Если знаніе, въ своей наиболѣе совершенной формѣ, то-есть въ формѣ науки, согласно извѣстному афоризму, есть *идеальное* (=теоретическое) *обладаніе предметомъ*, то религіозная вѣра, на основаніи только что сдѣланныхъ разъясненій, можетъ быть, въ отличіе отъ знанія, опредѣлена, какъ *идеальное* (=полное, всецѣлое) *обладаніе нашимъ сознаніемъ со стороны высочайшаго Объекта*. Познанное какъ бы вмѣщается *въ наше сознаніе*, становится его достояніемъ или частью. Напротивъ, высочайшій Объектъ вѣры, утверждая себя *предъ нашимъ сознаніемъ*, 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* сознанію (очевидно): значитъ, здѣсь увѣренность покоится на очевидностяхъ. Напротивъ, то, что, хотя и заявляетъ себя нашему сознанію съ безусловною властью, опредѣляя его жизнь и дѣятельность, однако

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

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

вѣра есть покоющаяся на немыслимости противоположнаго увѣренность въ бытіи Безконечнаго.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологическая закономѣрность религіознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ волѣ [1].

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 землею. Но въ этомъ предвоображеніи мы будемъ разсматривать себя лишь совнѣ,—какъ и всѣ внѣшніе и чуждые намъ предметы; внутренняго же *предощущенія* смерти, живого *предчувствія* процесса отчужденія или отторженія отъ насъ дотолѣ намъ подвластнаго и послушнаго тѣла у насъ не будетъ. Предвоображаемой внѣшней схемѣ смерти въ данномъ случаѣ будетъ не доставать скрытыхъ подъ этою схемою реальныхъ присмертныхъ состояній—ощущеній и чувствованій, страховъ и надеждъ, скорбей и радостей. И вотъ почему въ такихъ случаяхъ мы *не вѣримъ* смерти. Даже больше. Не только человѣкъ, 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 индивидуальныхъ особенностей человѣка. Но его реальный, а не призрачный, предощущаемый, а не предвоображаемый только характеръ доказывается 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 слыхали, но чего сами не *переживали*. 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 Аміель въ своемъ дневникѣ,—„я чувствую себя хорошо и мнѣ кажется страннымъ, что я приговоренъ, и такъ скоро. *Жизнь не чувствуетъ никакого родства со смертью.* Поэтому, вѣроятно, всегда возраждается въ насъ машинальная, инстинктивная надежда, затемняющая разумъ и заставляющая сомнѣваться въ вѣрности научнаго рѣшенія. Жизнь стремится упорствовать въ бытіи. Она повторяетъ, какъ попугай 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 вѣритъ во зло только тогда, когда оно наступило. Природа хочетъ, чтобы живущій защищался отъ смерти; надежда сливается съ любовью къ жизни; это—органическій импульсъ принимающій иногда религіозный характеръ“.

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

Разъясненный примѣръ,—примѣръ различнаго отношенія къ одному и тому же факту смерти,—ясно показываетъ, что *вѣра стоитъ въ исключительномъ отношеніи къ волѣ* или, говоря языкомъ современной психологіи, *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,

---

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

Вопросъ объ отношеніи человѣка къ смерти есть одинъ изъ интереснѣйшихъ вопросовъ психологіи, къ сожалѣнію, очень мало разработанный, хотя научная разработка его подготовлена литературою, быть можетъ, въ бо́льшей степени, чѣмъ разработка какого бы то ни было другого вопроса. Интересъ здѣсь заключается не только въ томъ, чтобы прослѣдить переходъ *представленія* смерти въ живое *предощущеніе* ея, но также и въ томъ, чтобы установить скалу 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 концомъ земныхъ страданій и разсвѣтомъ новой жизни,—новаго, обновленнаго бытія:

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

Или еще:

Смерть витала надо мною...
Но не было въ душѣ ни страха, ни печали,
И гостью грозную улыбкой встрѣтилъ я...
Я смерти видѣлъ взглядъ. *Великая отрада*
Была въ спокойствіи ея нѣмого взгляда:
Въ немъ чуялся душѣ неслыханный привѣтъ,
Въ немъ брезжилъ на землѣ невиданный *разсвѣтъ*.
(Графъ Голенищевъ-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 предощущеніемъ 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 вытѣснять его изъ своего сознанія или, по крайней мѣрѣ, въ

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

Наиболѣе тонкое описаніе присмертнаго самоощущенія мы находимъ у того же Аміеля, на котораго уже ссылались. Удручаемый тяжестію физическаго недуга, онъ писалъ: „Категорія времени уже не существуетъ для моего сознанія и вслѣдствіе этого всѣ перегородки, которыя дѣлаютъ изъ жизни дворецъ въ тысячу комнатъ, падаютъ для меня, и я не выхожу изъ первобытнаго одноклѣточнаго 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 откинуты, 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 укрощеніе личности, которая, откинувъ всѣ случайности, существуетъ уже только въ состояніи нераздѣльности, 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 желудь, 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 обѣднѣніе, стало быть, есть только внѣшнее сокращеніе. *Возвратиться къ своей внѣшности*, это-то и значитъ умереть, но не уничтожиться, это значитъ *возвратиться къ своей потенціальности*“...

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

Въ совершенно подобномъ же отношеніи къ нашей активности стоитъ и вѣра религіозная. Выше мы опредѣлили вѣру, *какъ покоющуюся на немыслимости противоположнаго увѣренность въ бытіи Безконечнаго*. Но это опредѣленіе слишкомъ отвлеченно и, очевидно, односторонне: оно выражаетъ лишь одинъ элементъ или одну сторону вѣры,—сторону гносеологическую или идейно-теоретическую. Въ дѣйствительности религіозная вѣра есть нѣчто большее, болѣе жизненное и властное. Идейно-теоретическая вѣра, осложняясь элементами активности, вступая въ область воли, такъ же какъ бы возводится въ высшую потенцію. Человѣкъ, который воистину вѣруетъ въ безконечное Божество, уже не поверхностно и внѣшне, не воображеніемъ и умомъ только ставитъ Его предъ своимъ сознаніемъ, 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 сознаніе, но не то, что лежитъ за его предѣлами. Однако, *если онъ не хочетъ*, вмѣстѣ съ позитивистами, довольствоваться жизнью смышленнаго 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 сознаніемъ себя чѣмъ то подобнымъ волнѣ, безслѣдно исчезающей на лонѣ водъ: если онъ

не хочетъ всего этого, тогда онъ *долженъ* будетъ, по естественной связи всѣхъ актовъ его душевной жизни, допустить въ свое сознаніе 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, зиждительное Начало міровой жизни теперь, на этой ступени, ставится и утверждается вѣрою, какъ воля *трансцендентная*, не исчерпываемая никакими частными творческими актами и въ нихъ невмѣстимая [4].

[4] „Если воля“,—справедливо говоритъ П. Е. Астафьевъ (*Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія*, М. 1893, стр. 90),—„если воля, составляющая существо субъекта, непосредственно и всеобще сознается, какъ дѣятельная, производящая, словомъ, *творческая* воля, то ея существо, какъ творческой, производящей, никогда не покрывается ни однимъ изъ ея проявленій, ни 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 концы, и корень, и вершина *выходятъ за предѣлы* всякаго отдѣльнаго опытнаго проявленія и любого ряда опытныхъ проявленій своихъ. Составляя содержаніе всеобщаго непосредственнаго субъективнаго знанія, даннаго внутреннему опыту, она также непосредственно указываетъ ему на выходящій за предѣлы всякаго возможнаго опыта, *трансцендентный* характеръ своего существа, на міръ сверхопытныхъ *трансцендентныхъ началъ и конечныхъ цѣлей* того, что каждый сознаетъ въ себѣ, какъ самое свое внутреннее бытіе. Съ этимъ непосредственнымъ признаніемъ начала *творческой, дѣятельной* воли, какъ существа субъекта, и implicite заключающимся въ немъ признаніемъ міра трансцендентныхъ, лежащихъ внѣ всякаго опыта и всякой *феноменальности началъ и конечныхъ цѣлей*,—знаніе субъекта о себѣ, внутреннее, субстанціальное и безусловно достовѣрное становится и естественною, общею всѣмъ знающимъ о себѣ существамъ, почвою, на которой вырастаютъ вѣрованія въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. *вѣрованія религіозныя*. Безъ признанія *творческой воли* и, слѣдовательно, ея *трансцендентнаго источника*, начала, смысла и цѣли—религіозное вѣрованіе вообще невозможно; тамъ же, гдѣ эти условія налицо (а даны они въ общечеловѣческомъ внутреннемъ опытѣ, сознаніи, лежащемъ также въ основѣ и всякой объективной, феноменальной мысли)—тамъ существуютъ и условія и потребность религіознаго вѣрованія, религіознаго наученія. Душа, знающая о себѣ въ этомъ непосредственномъ внутреннемъ знаніи является, повторяя извѣстное выраженіе Тертулліана, отъ рожденія, по природѣ религіозно-настроенной, какъ по природѣ же она и метафизична“...

Это усвоеніе Безконечному *воли*, есть столь же естественное, основное и глубокое, стремленіе человѣка, какъ и стремленіе или потребность переступать за границы всего конечнаго. Оно одинаково энергично проявляется на всѣхъ ступеняхъ религіозной жизни и во всѣхъ формахъ религіознаго сознанія, какъ рефлектированныхъ (опосредствованныхъ размышленіемъ, философскихъ), такъ и нерефлектированныхъ (непосредственныхъ). Не только современная философія пантеистическаго *пантелизма*, своимъ усиліемъ понять всѣ явленія міровой жизни, въ качествѣ непосредственныхъ обнаруженій или актовъ Божественной воли, но и низшія формы религіознаго сознанія некультурныхъ народовъ (анимизмъ, фетишизмъ), своею наивною религіозною динамизаціею и пневматизаціею предметовъ природы, въ которыхъ они видятъ обнаруженіе высшей (непонятной для ихъ ума и несоизмѣримой съ ихъ волею) Силы, самымъ своимъ заблужденіемъ неотразимо доказываютъ неискоренимую потребность человѣка чтить въ Безконечномъ именно *волю*.

И именно, сообразно двумъ основнымъ ступенямъ въ развитіи воли, и религіозное сознаніе человѣчества отливается какъ бы въ двѣ основныхъ формы, принимаетъ два главныхъ типа. Или человѣкъ останавливается на ступени *желаній*, разрозненныхъ, отрывочныхъ и измѣнчивыхъ (низшая ступень въ развитіи воли, если оставить въ сторонѣ, свойственныя и человѣку и животному, полуинстинктивныя 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 энергіи 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.

Παντὶ λόγῳ—говорили древніе—λόγος ἀντικεῖται. Взятый въ этой общей формѣ, въ примѣненіи ко всѣмъ гносеологическимъ

состояніямъ нашего сознанія, приведенный афоризмъ, очевидно, совершенно невѣренъ. Ибо, хотя иной человѣкъ и можетъ, напр., положенію 2×2=4 противопоставить другое положеніе 2×2=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, мыслію и дѣломъ. Слѣдуя принятому словоупотребленію, мы называемъ эту свободу *формальною* (liberum arbitrium indifferentiae),—въ смыслѣ популярнаго понятія о свободѣ, какъ способности опредѣлять себя, въ данномъ случаѣ опредѣлять себя въ области вѣрованій, *такъ или иначе*. Мы называемъ эту свободу *безусловною*, ибо, по предложенію (популярной психологіи), это опредѣленіе себя такъ или иначе ничѣмъ не связано, свободно отъ всякихъ условій и ограниченій. Мы называемъ, наконецъ, эту свободу *ложною* въ томъ смыслѣ, что эта безусловная способность опредѣлять себя такъ или иначе есть способность кажущаяся, мнимая, простая и пустая видимость, ибо на самомъ дѣлѣ, какъ мы убѣдимся далѣе, выборъ одной изъ двухъ альтернативъ, опредѣленіе себя такъ, а не иначе, всегда чѣмъ-либо обусловлено.

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

Въ самомъ дѣлѣ, что такое свобода?

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

бодною птицу въ воздухѣ, рыбу въ водѣ, растеніе, которому 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 *степени*, въ предѣлахъ одной и той же внѣшней свободы, но и различіе *качества*,—различіе, какъ говорятъ, генерическое.

Различіе *степени* состоитъ въ томъ, что, тогда какъ о свободѣ существъ, стоящихъ ниже человѣка, а тѣмъ болѣе неодушевленныхъ предметовъ, можно говорить лишь въ нѣкоторыхъ немногихъ отношеніяхъ, опредѣляемыхъ наличностію извѣстныхъ потребностей, стремленій и свойствъ,—о свободѣ человѣка можно говорить съ безмѣрно большихъ сторонъ и почти въ безконечныхъ отношеніяхъ. Можно, конечно, хотя и съ допущеніемъ очевидной метафоры, говорить о свободѣ незадержаннаго полета камня; но было бы нелѣпо и безсмысленно 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 безсмысленно 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 человѣка*, а тѣмъ болѣе неодушевленныхъ предметовъ всецѣло опредѣлена (детерминирована) извнѣ, такъ что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, за внѣшнею стороною не оказывается никакой внутренней (почему и самое понятіе свободы имѣетъ здѣсь, говоря строго, лишь переносный, метафорическій смыслъ),—свобода или связанность *человѣка,* даже внѣшняя, въ значительной мѣрѣ, а иногда и всецѣло, зависитъ отъ него самого, такъ что за внѣшнею стороною здѣсь всегда кроется, болѣе или менѣе ясно сознаваемая, сторона внутренняя. Полетъ камня или пушечнаго ядра вовсе не свободенъ, но въ сущности сполна и всецѣло детерминированъ,—отчасти сочетаніемъ извѣстныхъ, производящихъ полетъ, силъ по опредѣленнымъ законамъ, или, точнѣе, Тѣмъ, Кто положилъ эти силы и законы, отчасти же—тѣмъ, кто въ данный моментъ производитъ верженіе камня или установляетъ 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, человѣкъ можетъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ предѣлахъ, свободно соединяя и разъединяя данныя вовнѣ силы, парализуя или осложняя одинъ законъ другимъ, расторгая узы традиціонныхъ навыковъ и ассоціацій, создавая, взамѣнъ ихъ, новые навыки и ассоціаціи, опредѣляемые извѣстными общими началами жизни и мысли,—можетъ такимъ путемъ самъ *создавать* себѣ царство свободы, въ извѣстныхъ предѣлахъ какъ бы *творить* для себя свой новый міръ или, наоборотъ, претворять, пересоздавать себя самого для даннаго міра и его условій [5].

---

[5] Слѣдуетъ строго отличать отъ *безусловной реальной свободы,* совпадающей съ нравственной необходимостью („истина свободитъ вы“) и составляющей идеалъ человѣка, къ которому онъ вѣчно стремится и къ которому если ра-

Это условно-свободное творчество, если только оно приметъ надлежащее направленіе, можетъ возвести человѣка къ свободѣ

ботаетъ надъ собою, мало-по-малу приближается,— *свободу условную, условно-свободное строительство человѣкомъ своей жизни,* всегда, въ большей или меньшей мѣрѣ, опредѣляемое, „обусловливаемое“ тѣмъ, что такое, въ каждый данный моментъ, есть наша нравственная личность. Объ *этой* свободѣ хорошо пишетъ *Серенъ Киркегоръ*, въ своей книгѣ: *Наслажденіе и долгъ* (изд. Ледерле, 1894 г.), стр. 231—232: „Личность непрерывно и неудержимо стремится впередъ, закладывая по пути основанія то тому, то другому, вслѣдствіе чего выборъ становится все труднѣе и труднѣе,—приходится вѣдь разрушать ранѣе 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““, но лишь плохой кормчій забудетъ, что корабль продолжаетъ въ это время нестись своимъ обычнымъ ходомъ и поэтому лишь на одно мгновеніе можетъ быть безразлично, будетъ ли сдѣлано то или другое. То же самое и съ человѣкомъ. Если онъ забудетъ принять въ разсчетъ обычный ходъ жизни, то наступитъ наконецъ минута, когда болѣе и рѣчи не можетъ быть о выборѣ, не потому, что послѣдній сдѣланъ, а потому, что пропущенъ моментъ для него, иначе говоря—за человѣка выбрала сама жизнь, и онъ потерялъ себя самого, свое „„я““... Минута выбора имѣетъ чрезвычайно серьезное значеніе и не столько въ силу строгаго размышленія о предметахъ выбора, или въ силу обилія мыслей, вызванныхъ каждымъ изъ нихъ, но въ силу опасенія, что въ слѣдующую минуту я буду уже не такъ свободенъ выбирать, такъ какъ успѣю уже пережить кое-что, и это-то пережитое затормозитъ мнѣ обратный путь къ точкѣ выбора. Если кто думаетъ, что можно хоть на мгновеніе отрѣшиться отъ своей личности или возможно дѣйствительно пріостановить жизнедѣятельность личности, тотъ жестоко ошибается. Личность склоняется въ ту или другую сторону еще раньше, чѣмъ выборъ совершился фактически, и, если человѣкъ откладываетъ его, выборъ этотъ дѣлается самъ собою, помимо воли и сознанія человѣка,—подъ вліяніемъ темныхъ силъ человѣческой природы. Слѣдствіемъ же этого является то, что, когда человѣкъ рѣшится наконецъ сдѣлать запоздалый выборъ (если только не успѣетъ до этого времени обезличиться окончательно), оказывается, что самому выбору должна предшествовать масса передѣлокъ и поправокъ во внутреннемъ и внѣшнемъ образѣ жизни человѣка, а это часто сопряжено съ большими затрудненіями. Въ сказкахъ говорится, что сирены очаровывали людей своей демонической музыкой, и, для избавленія отъ этихъ чаръ, очарованный долженъ былъ сыграть безъ ошибки ту же самую мелодію, но въ обратномъ порядкѣ, т. е. съ конца. Способъ мудреный, трудно выполнимый, но психологически вѣрный, и ошибочно усвоенное можно удалить лишь подобнымъ же образомъ,—при малѣйшей ошибкѣ, волей неволей приходится начинать сызнова. Вотъ отчего такъ важно сдѣлать выборъ, и сдѣлать его во время“.— Тотъ же, въ сущности, взглядъ выражаетъ и проф. *Несмѣловъ*, въ своей замѣчательной, цитированной уже нами, книгѣ: „Наука о человѣкѣ“ (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 закономѣрность, т. е., все разнообразіе отдѣльныхъ поступковъ человѣка, можетъ опредѣляться не одной только механическою связію временной послѣдовательности, но и выражать собою внутреннее единство характера и цѣльный образъ поведенія человѣка, то это обстоятельство всецѣло зависитъ отъ свойства развитой воли слѣдовать не всякому возможному мотиву хотѣнія и дѣйствія, а только мотиву цѣнному и состоятельному. Сужденіе объ этой цѣнности и состоятельности сначала, конечно, слагается лишь изъ частныхъ соображеній и размышленій человѣка въ отношеніи каждаго отдѣльнаго случая жизни, но путемъ постепеннаго обобщенія многочисленныхъ частностей 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, несогласные съ ними, частные мотивы своей дѣятельности, а вмѣстѣ съ этими мотивами и всѣ свои собственныя частныя хотѣнія, т. е. *воля можетъ себя самое подчинить опредѣленному правилу жизни, и въ этомъ подчиненіи воли общему правилу жизни заключается вся ея свобода* (курсивъ автора). Хотѣть чего нибудь и имѣть возможность исполнить хотѣніе свое и всетаки не сдѣлать того, чего хочешь, во имя признаннаго правила жизни,—это высочайшая мыслимая степень развитія свободы воли“ (изд. второе, стр. 162—163). И еще: „Обычное пониманіе свободы воли выражается формулой: *я свободенъ, если я могу дѣлать все, что хочу*. Вмѣстѣ со всѣми поборниками детерминистическаго толкованія воли мы полагаемъ, что это пониманіе совершенно неправильно, потому что въ хотѣніи своемъ человѣкъ несомнѣнно можетъ быть и рабомъ необходимости, и рабомъ привычки, и даже рабомъ простого случая. Но отрицаніе ложнаго пониманія свободы не есть еще отрицаніе самаго факта свободы. *Дѣйствительная свобода человѣческой воли раскрывается лишь въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ можетъ хотѣть не дѣлать того, чего онъ хочетъ*... Слѣдовательно, истинная свобода человѣческой воли не есть liberum arbitrium indifferentiae, а свобода непремѣнно законом̀ѣрная, и понимать свободу иначе хотя конечно и можно, но только не должно, потому что всякое другое пониманіе ея совершенно будетъ несогласно съ дѣйствительнымъ фактомъ свободы“ (*тамъ же*, въ примѣчаніи).—Мы, съ своей стороны вполнѣ признаемъ основательность пониманія свободы, высказаннаго *Киркегоромъ* и проф. *Несмѣловымъ*, но полагаемъ, что то *условно-свободное строительство жизни*, о которомъ они говорятъ есть лишь *переходная ступень*, путь къ идеалу безусловной свободы, „свободы въ истинѣ“, свободы, совпадающей съ *нравственною необходимостію*, хотя и составляющей здѣсь на землѣ лишь рѣдкій удѣлъ избранниковъ Божіихъ, людей святыхъ...

извѣстна на языкѣ философовъ и богослововъ подъ именемъ свободной необходимости, когда все внѣшнее опредѣляется извнутри и когда (на высшей ступени) естественно-натуральная способность человѣка свободно распоряжаться внѣшними силами, законами и условіями своей жизни возвышается до власти чудотворенія. Однако, это есть лишь одинъ изъ многихъ путей, по крайней мѣрѣ одинъ изъ двухъ возможныхъ. И именно, соотвѣтственно двумъ основнымъ потребностямъ человѣка, потребности *жить* и жить *достойно*, его созиданіе царства свободы можетъ принимать двоякое направленіе: *эвдемонологическое* 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 служитъ на этой ступени субъективнымъ показателемъ наличности и критеріемъ блага. Чувство неудовольствія или страданія, наоборотъ, служитъ субъективнымъ показателемъ наличности и мѣрою зла. Человѣкъ, слабо одаренный отъ природы, плѣнникъ, больной, голодный, беззащитный противъ вліянія стихій, вообще человѣкъ, испытывающій различныя стѣсненія и ограниченія своихъ стремленій къ благамъ жизни, къ ея сохраненію и утвержденію,—такой человѣкъ лишенъ свободы. Напротивъ, кто,—выражаясь отвлеченною формулою,—всякое данное содержаніе своей воли можетъ переводить въ движеніе или дѣйствіе, кто можетъ давать удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей, тотъ и счастливъ и свободенъ. Человѣкъ хочетъ обезпечить себѣ хоть относительную свободу отъ ограниченій и золъ 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 резиньяціи и т. д., при чемъ жизнь наша, со всѣми ея ограни-

ченіями, оказывается чѣмъ-то въ родѣ одежды, которая сдѣлана какъ разъ по нашей 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 счастіе 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 чтителей отъ налагаемыхъ ею страданій. Онъ вѣруетъ, что, если отказаться ради Божества отъ нѣкоторыхъ потребностей, желаній и благъ (аскетическій моментъ религіи), то Оно сугубо вознаградитъ за эту жертву другими благами, — высшими и большими (моментъ эвдемонологическій). Въ тонкой формѣ эвдемонологическій элементъ присущъ даже высшимъ религіямъ. Но съ особенною ясностію и очевидностію онъ проявляется на низшихъ ступеняхъ ея, — какъ, наприм., у нашихъ языческихъ прародичей или современныхъ сибирскихъ инородцевъ, которые несговорчиваго и неподатливаго на блага идола привязываютъ къ конскому хвосту и влекутъ по полямъ, а сговорчиваго и щедраго обмазываютъ масломъ и жиромъ...

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

III.

Религіозная вѣра, какъ основаніе нравственнаго закона.

Человѣкъ, сказали мы, можетъ быть свободенъ лишь *отъ чего-нибудь*. Но отъ чего-нибудь онъ можетъ быть свободенъ лишь утверждаясь *на чемъ-либо — во имя чего-либо*. Отъ внѣшнихъ ограниченій и условности онъ можетъ освободиться лишь утверждаясь на 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, усвояя свободу метафизическому существу человѣка, его умопостигаемой природѣ (ноумену), онъ отказывалъ совершенно въ свободѣ эмпирическому человѣку, живущему въ условіяхъ земного существованія. Съ его точки зрѣнія, человѣкъ оказывается чѣмъ-то подобнымъ Платоновскому поэту, котораго вѣнчали лаврами, но изгоняли изъ общества людей, какъ безполезнаго и непригоднаго для его условій члена. Нѣтъ, если человѣкъ свободенъ въ своемъ метафизическомъ существѣ, то, вслѣдствіе единства его природы, онъ долженъ быть свободно-реальнымъ дѣятелемъ и въ этомъ мірѣ, способнымъ вносить въ него, самостоятельно и свободно, инициативу. Съ другой стороны, онъ не есть и какой-то «безкачественный субъектъ духовной жизни», какъ думаютъ психологи и философы-моралисты, хотя и сознающіе только что указанную ошибку Канта, но въ сущности, лишь въ болѣе тонкой формѣ, ее раздѣляющіе: субстанція человѣка не есть нѣчто «безкачественное», но, какъ и всякая другая субстанція, обладаетъ извѣстными качествами (безъ которыхъ самое понятіе о ней было бы пустымъ). И если я, сознавая въ себѣ нѣсколько стремленій и чувствуя себя формально свободнымъ слѣдовать любому изъ нихъ, тѣмъ не менѣе фактически, реально слѣдую высшему и, такимъ образомъ, утверждаю свою свободу отъ низшихъ, то все это я дѣлаю и могу дѣлать единственно потому, что утверждаюсь на 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 сущему, сознаваемая нами въ качествѣ безусловнаго тре-*

бованія или, говоря, Кантовскимъ языкомъ,—*въ качествѣ категорическаго императива*. Въ конкретномъ сознаніи 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 сознанію того, что дремлетъ въ его душѣ, къ сознанію тѣхъ зародышей естественной нравственности, которые мы должны предположить въ человѣкѣ для объясненія нравственныхъ началъ жизни человѣчества, то окажется, что онъ, то-есть всякій, поставленный въ такія условія, человѣкъ признаетъ именно эти, а не иныя формы отношеній къ сущему и къ самому себѣ нормальными. Это значитъ, что нравственный законъ, хотя и сказывается обыкновенно у людей въ видѣ слабыхъ перперній чувства или столь же слабыхъ и невнятныхъ стремленій воли, однако, по существу, допускаетъ объективно-всеобщую, постулятивно-обязательную формулировку [6]. А это, въ

---

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

свою очередь, значитъ, 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 постулятивно-всеобщаго требованія, но и въ формѣ объективнаго начала и закона бытія.

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

существу 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 *Ѳ. 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-правильныя условія сознательно-духовной жизни*, эти *мнимо-отсутствующія* врожденныя начала оживутъ 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 *Кузеномъ* (см., въ краткомъ изложеніи, въ нашемъ *Очеркѣ современной французской философіи*). — Отмѣтимъ еще весьма поучительный сборникъ изрѣченій древнихъ классиковъ, свидѣтельствующихъ о „постулятивной всеобщности“ (въ разъясненномъ 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, разстрою 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 non 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 постулятивно-всеобщей формѣ, можетъ быть сведенъ къ тремъ слѣдующимъ основнымъ заповѣдямъ или всеобще-обязательнымъ требованіямъ (располагаемымъ здѣсь въ порядкѣ ихъ восходящей важности):

I. Будь, человѣкъ, достоинъ себя самого и живи сообразно твоему *человѣческому* достоинству. И прежде всего не только самъ не прилагайся скотамъ несмысленнымъ, не соревнуй имъ въ извращеніи естественно-животненныхъ 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: обращайся 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 твоемъ, 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 постулятивно-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, — что̀ именно и свидѣтельствуетъ о постулятивной 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 этическаго, согласно вышеизложенному, заключается въ нормально-достойномъ отношеніи человѣка ко всему сущему,—къ Богу, ближнимъ, самому себѣ и низшей твари; отношенія же эти со стороны своей нормальности опредѣляются идеальными свойствами объектовъ

отношенія: то, относясь къ сущему нормально-достойно или нравственно, мы, очевидно, въ сущности, воздаемъ ему лишь то, что ему принадлежитъ, лишь *должное* ему съ нашей стороны,— совершенно подобно тому, какъ, наприм., въ области коммерческихъ отношеній, мы уплачиваемъ заимодавцу свой *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 сущему въ его идеѣ, въ его нормально-идеальныхъ опредѣленіяхъ.

Здѣсь открывается предъ нами глубочайшая, нерасторжимая связь нравственнаго сознанія съ религіознымъ [7]. Если преступ-

---

[7] Въ новѣйшихъ теченіяхъ философско-богословской литературы по вопросамъ нравственности замѣчается одна очень существенная односторонность: это—*разрывъ нравственнаго 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; бываютъ-де и между невѣрующими люди нравственные и т. д. Все это несомнѣнно: „каковъ человѣкъ, такова и *его* религія". Но, во-первыхъ, именно только *его* религія, то-есть естественная, языческая: одно изъ отличій языческаго религіознаго сознанія именно въ томъ и состоитъ, что оно, его уровень, сравнительная высота, опредѣляется *снизу*, самимъ человѣкомъ, тогда какъ откровенная религія опредѣляетъ человѣка, его жизнь и сознаніе, между прочимъ и нравственное, *сверху*, всегда оставаясь на своей, богоустановленной высотѣ и отнюдь не понижаясь вслѣдъ за пониженіемъ сознанія и жизни отдѣльныхъ людей и даже народовъ. Во вторыхъ,—и это главное съ принципіально-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 „постулятивной всеобщности"). Если же мы переставимъ вопросъ на эту почву, то для нравственности мы можемъ указать основаніе и норму лишь въ религіозной вѣрѣ. Безъ этой неподвижной основы нравственное сознаніе неизбѣжно должно оказаться измѣнчивымъ и условнымъ. Одинъ изъ защитниковъ (впрочемъ, не очень рѣшительныхъ) „независимой морали", г. Вл. Соловьевъ, въ своей извѣстной книгѣ: *Оправданіе добра*, между прочимъ, пишетъ (стр. 346): „Когда намъ указываютъ на религію, какъ на нравственную основу общества, то нужно еще посмотрѣть, имѣетъ ли сама эта религія нравственную основу, согласна ли она съ нравственнымъ началомъ; слѣдо-

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 богоположеннаго закона. Кто не до конца утратилъ нравственную чуткость, кто, хотя изрѣдка ощущаетъ непреложную обязательность нравственнаго закона и муки совѣсти, сопровождающія его нарушеніе, — 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 постулятивной всеобщности) и вотъ почему, по извѣстному слову Апостола, всякій приходящій къ Богу *уже* долженъ вѣровать не только въ то, что Онъ есть, но и въ то, что Онъ *Мздовоздатель бываетъ*.

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

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

Бога, но я люблю тварь и привязанъ къ ней. Знаю, что долженъ относиться, по меньшей мѣрѣ, справедливо къ моимъ ближнимъ, но свое я мнѣ ближе моихъ «ближнихъ». Знаю, что въ себѣ самомъ я долженъ хранить и развивать лишь свое лучшее, идеальное я, но мое низшее я мнѣ роднѣе и дороже. Знаю, что долженъ относиться къ животнымъ кротко, но «звѣрское» отношеніе мнѣ иногда полезнѣе, а иногда и... пріятнѣе. Вообще, я знаю, что долженъ искать свободы отъ низшаго въ направленіи къ высшему, но меня влечетъ низшее и порабощаетъ. Трагизмъ этого разлада заключается именно въ томъ, что высшаго я не люблю, а люблю низшее, когда же отдаюсь 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 сущему, 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 гостьи, 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 minimum нравственныхъ требованій, безъ котораго онъ не могъ бы ни въ какой мѣрѣ достигнуть нравственной свободы, столь желанной для каждаго,—христіанину поставленъ уже *нравственный идеалъ*, по мѣрѣ приближенія къ которому онъ можетъ все полнѣе и полнѣе входить въ свободу славы чадъ Божіихъ, до безконечнаго богоуподобленія.

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

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

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

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

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

Волю, какъ извѣстно изъ психологіи и какъ отчасти видно изъ предыдущаго, можно разсматривать съ *трехъ* слѣдующихъ сторонъ: во-первыхъ, со стороны *формальной*—въ ея чисто-психологической сущности, со стороны большей или меньшей *степени ея энергіи*, сосредоточенности, связности и т. д.; во-вторыхъ, со стороны *матеріальной*,—въ ея содержаніи и качественныхъ опредѣленіяхъ или мотивахъ, склоняющихъ ея свободу въ томъ или другомъ опредѣленномъ направленіи; наконецъ, со стороны ея *цѣнности*—этическаго 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 божествъ, держитъ человѣка какъ бы въ состояніи суевѣрной связанности, религіознаго 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 откровенія ему истиннаго понятія о Богѣ, какъ это всего яснѣе мы видимъ въ исторіи Еврейскаго народа, которому *Сильный* открылся именно какъ желанный и отрадный отвѣтъ на *сильное* же, сосредоточенное и настойчивое, исканіе.

Въ отношеніи къ содержанію или мотивамъ воли вѣра можетъ

быть или *эвдемонологическая, эгоистичная, корыстная*, или же—*этическая, самоотверженная, безкорыстная*. Въ первомъ случаѣ она обыкновенно ассоціируется съ безвольно-суевѣрными религіозными настроеніями, съ извращенными проявленіями религіозной жизни,—не только у человѣка некультурнаго, въ его разновидныхъ 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, принимаемы во вниманіе и всѣ указанныя выше ея видоразличія,—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*, вмѣняемый человѣку, его нравственно-неустроенной и вялой волѣ, въ зависимости отъ степени его умственнаго и особенно нравственнаго развитія, какъ объ этомъ учитъ согласная общецерковная традиція [8].

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

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

---

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

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Психологическая закономѣрность религіознаго процесса (психологія вѣры): вѣра въ жизни чувства.

I.

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

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

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

---

[1] *Raphael Hanno* (цит. у *Lazarus*'а: 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 религіозной жизни, какъ и во всей вообще. Но этотъ взглядъ иногда и даже часто доводится до крайности (такъ, напр., даже такой уравновѣшанный мыслитель, какъ *Teichmüller*—см. его: Religionsphilosophie, Breslau, 1886, Ss. 26—47, 59—67, дѣлаетъ попытку свести всѣ душевные процессы къ чувству, точно такъ же какъ, наоборотъ, психологи волюнтаристы всѣ духовные процессы сводятъ къ волѣ, а интеллектуалисты къ уму). Вслѣдствіе этого замѣчается иногда и обратная крайность—попытка отнять у чувства всякое значеніе (см., наприм., брошюру: *Kein besonderes Gefühlsvermögen*, einige Kapitel aus der pädagogischen Psychologie von einem practischen Schulmann, Kempten, 1895—изъ серіи *Pädagogische Vorträge und Abhandlungen*, herausg. von *Pötlch*). 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 счастіе 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, міръ таковъ, каковъ онъ есть—смѣшеніе благъ и золъ, источниковъ радости и горя—и если бы человѣкъ, обходя тѣни, лежащія на міровой картинѣ, сосредоточивалъ свой *умъ* лишь на полосахъ свѣта, чтобы такимъ образомъ міръ, 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, что̀ есть, и если подъ образомъ дѣйствительности онъ даетъ намъ ея искаженіе, то онъ не только лживъ 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 счастія, 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 человѣчество, быть можетъ, еще дальше отъ дѣйствительнаго счастія, чѣмъ некультурное человѣчество былыхъ временъ! Но если, такимъ образомъ, ни разумъ, ни воля не могутъ дать человѣку счастія, въ смыслѣ состоянія безпечальности и непрестающихъ радостей, то ихъ источника остается искать только въ сердцѣ, въ его настроеніяхъ, возбужденіяхъ 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, «задушевнымъ» 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 налагаетъ опредѣленную печать личности на всѣ 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 своехарактерной личности. Человѣка, въ которомъ этого нѣтъ, мы называемъ «двоедушнымъ», такъ какъ его мысли, его желанія и дѣйствія, въ сущности, не суть его мысли, желанія и дѣйствія: хотя они и проходятъ въ немъ и имъ совершаются, однако ему не принадлежатъ, ибо не выражаютъ «задушевныхъ» движеній души его и природы *внутренняго* человѣка.

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

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

дѣленное, содержащее оцѣнку новаго психическаго факта, вступающаго въ сознаніе, а чрезъ этотъ фактъ и факта внѣшняго, въ его отношеніи къ общей экономіи нашей психической жизни. Но всякая оцѣнка предполагаетъ извѣстные критеріи и нормы. И дѣйствительно, наше сердце изначала носитъ такіе критеріи въ себѣ. Какъ въ нашемъ разумѣ изначала заложены потенціально-всеобщіе принципы знанія (законы мышленія, категоріи, идеи); какъ, далѣе, нашей волѣ присущъ потенціально-всеобщій нравственный законъ: такъ и сердцу изначала присущи принципы оцѣнки,—въ своемъ конкретномъ выраженіи, быть можетъ, еще болѣе разнообразные и спорные, чѣмъ принципы логики и морали, но по существу, для философскаго пониманія, столь же всеобщіе и непреложные (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 двоедушія, «задушевный» характеръ опредѣляется отношеніемъ всѣхъ частныхъ актовъ и фактовъ нашей душевной жизни къ ея единому средоточію, то вѣдь самое это средоточіе не можетъ быть переставляемо и перемѣщаемо по произволу то въ одномъ направленіи, то въ другомъ, то въ одно стремленіе, то въ другое. Если, по библейскому выраженію, наше сердце есть *коло рожденія* [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 жизнію и все, находящееся на нихъ, связующія притягательною силою своихъ центровъ, сами опредѣляются, въ своемъ взаимномъ положеніи, общеміровымъ центромъ. Но такимъ центромъ для человѣческаго сердна можетъ быть только Существо абсолютное. Чтобы сохранить способность непогрѣшимоправильной 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*, Ш, 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, превозмогающимъ холодъ разсудочности и моральной автаркіи,—воистину *творческимъ принципомъ религіозной мысли и жизни.*

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

Несмотря на трудность предмета, едва и лишь въ самыхъ общихъ чертахъ подпадающаго 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 Божества [3]. Не только все великое и значительное, необычное и

[3] Наприм., *Гефдингъ,* въ своей *Психологіи,* пишетъ: „Опредѣленное и безусловное разобщеніе пассивности и активности, зависимости и дѣятельной силы, такъ же невозможно въ области чувства, какъ и въ области познанія. Даже тѣ силы, которыя мы пускаемъ въ ходъ при самомъ большомъ напряженіи нашей воли,—даже и ихъ мы чувствуемъ все-таки 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—каковы проблески высокихъ мыслей, внушенія героическихъ дѣяній и подвиговъ, оригинально-творческія концепціи во всѣхъ сферахъ—не только все это, исключительное и выдающееся, ясно запечатлѣнное печатью высшаго воздѣйствія, но и все обыденное и привычное, поражая впечатлительность людей, наклонныхъ и способныхъ давать себѣ отчетъ даже въ самомъ привычномъ, усвояется ими, какъ Первоисточнику, Силѣ Всемогуще-Божественной. Со всею энергіею и живостію они чувствуютъ, что, если бы хотя на одинъ моментъ прекратились эти идеальныя воздѣйствія, которыми человѣкъ живетъ и движется и существуетъ,

---

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

то онъ сразу погрузился бы въ ночь небытія. Здѣсь предъ нами то чувство, которое съ такою полнотою и 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 уравновѣшивается, — *чувство возвышенности Божества*. Въ самомъ дѣлѣ, хотя чувство зависимости и говоритъ мнѣ, что вся моя жизнь, въ великомъ и маломъ, созидается Божествомъ, но я не понимаю, *какъ* именно это совершается: здѣсь тайна, превышающая мѣру моего разумѣнія. Отсюда присущій всѣмъ религіямъ элементъ таинственности. Но гдѣ тайна, тамъ и изумленіе, и трепетъ, 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". *Душа и тѣло*. Стр. 733—4. 735—6. Но съ особенною точностію, потому что на основаніи собственнаго опыта, описываетъ мистическое чувство *Аміель* въ своемъ знаменитомъ *Дневникѣ*: „Я испытываю", говоритъ онъ, „съ особенной силой, что человѣкъ во всемъ томъ, что онъ дѣлаетъ или можетъ дѣлать прекраснаго, великаго и добраго, есть только органъ и орудіе чего-то или кого-то высшаго его. Это чувство есть религія. Человѣкъ религіозный присутствуетъ съ трепетомъ священной радости при этихъ совершающихся черезъ него, а не отъ него явленіяхъ, которыя происходятъ въ немъ. Онъ отдаетъ имъ въ распоряженіе свой голосъ, свои руки, свою волю, свое содѣйствіе, стараясь почтительно стереться,—для того чтобы какъ можно меньше извратить высшее дѣло этого 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, плѣнники; когда мы въ согласіи съ общей гармоніей, когда мы вибрируемъ въ унисонъ съ Богомъ, наше *я* исчезаетъ. Такъ въ совершенно согласномъ хорѣ нужно фальшивить, чтобы услыхать самого себя. Состояніе религіозное это есть сдержанный энтузіазмъ, прочувствованное созерцаніе, спокойный экстазъ. Это есть состояніе внутренняго счастья"... Поэтому одинъ психологъ (*Vorbrodt:* Psychologie des Glaubens, 1895, S. 220) называетъ—быть можетъ, нѣсколько грубо, но выразительно—чувствованія „*каналами*, чрезъ которые изливается на насъ благодать Божія и Духъ Божественный всего ближе и искреннѣе (am innigsten) соприкасается съ нашимъ", называетъ „показателями, что совершается нѣчто въ той, иначе намъ, недоступной и неизвѣстной, психической области, которую мы называемъ неопредѣленнымъ терминомъ безсознательнаго".

ніе возвыситься до разумѣнія этой возвышенной тайны. Когда же, какъ въ развитыхъ религіяхъ, силою окрѣпшей мысли и при свѣтѣ установившагося нравственнаго сознанія, человѣкъ начинаетъ усвоять Божеству все свѣтлое и благое въ своей мысли и жизни,—тогда чувство возвышенности пріобрѣтаетъ особенный тонъ и окраску, характеръ духовно-этическій и, ассоціируясь по сродству съ чувствомъ космически-возвышеннаго, приводитъ человѣка къ преклоненію предъ духовной красотою 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 столькихъ 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 вполнѣ 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 воспріимчивость человѣка, ставитъ его въ возможность открыть въ своей внутренней жизни новый порядокъ первичныхъ эмоцій, сливающихся въ чувство близости Бога-Промыслителя, Который не только восполняетъ природную ограниченность человѣка, не только снимаетъ съ него его вину, но и вообще ставитъ выше ограниченій пространства и времени, и, возвращая идеальные задатки его естественной природы, даруетъ ему безсмертіе. Такимъ образомъ, трагизмъ положенія, создаваемый противоборствующими чувствами *необходимости* служить Божеству, всемогущему и безмѣрно возвышенному, и *нежеланія* служить ему разрѣшается вѣрою въ Бога-Промыслителя и Побѣдителя смерти. Какъ у путниковъ Еммаусскихъ сердце, предварившее истину, загорѣлось ранѣе, чѣмъ открылись ихъ очи

и сложилось ясное познаніе ея[4], такъ и у каждаго человѣка и у всего человѣчества чувство, загорающееся при всякихъ—внѣшнихъ и внутреннихъ, карающихъ и милующихъ, личныхъ и общественныхъ—прикосновеніяхъ 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 познанія.

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 оцѣнивать именно этою цѣною, а сообразно съ этимъ устроять 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 религіозную вѣру и, наоборотъ, эта послѣдняя вступаетъ въ жизнь сердца, какъ его основной, нормирующій жизненный принципъ.

II.

Религіозная природа такъ называемыхъ сужденій оцѣнки[5].

Разъясненная нами точка зрѣнія помогаетъ намъ разобраться въ весьма популярномъ, но вмѣстѣ и весьма трудномъ, вопросѣ современной психологіи 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 *разсудкомъ отрицалъ*,
Я *сердцемъ чувствовалъ* Тебя...

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

Что такое они по своему значенію: выражаютъ ли они объективную природу вещей, или суть для вещей нѣчто случайное, имѣющее значеніе и смыслъ лишь съ точки зрѣнія вопроса объ ихъ отношеніи къ намъ? Одни ученые, психологи и философы, высказываются въ первомъ смыслѣ, другіе въ послѣднемъ. Отсюда двѣ противоположныхъ 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 отправляется отъ вѣрнаго факта. Каждый психическій актъ (ощущеніе, мысль, движеніе воли), какъ извѣстно, сопровождается опредѣленнымъ тономъ чувства,—чувствованіями удовольствія или неудовольствія. Чувствованіе удовольствія показываетъ, что даннымъ предметомъ удовлетворена та или другая потребность; чувствованіе неудовольствія—что потребность неудовлетворена. Предметъ, удовлетворяющій потребность, разсматривается, какъ благо, противоположный—какъ зло. Такимъ образомъ, все существующее распадается на двѣ категоріи вещей, вещей хорошихъ и дурныхъ—въ зависимости отъ ихъ отношенія къ нашимъ чувствованіямъ удовольствія или неудовольствія. Такова теорія. Очевидно, что эта теорія есть не что иное, какъ возстановленіе въ сферѣ чувства древняго скептическаго тезиса, по которому «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей». Но, и въ современной формѣ тезисъ, конечно, не болѣе способенъ отстоять свою самостоятельность, чѣмъ въ архаической. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ чувствованія удовольствія и неудовольствія совершенно субъективны и относительны (для одного пріятно иногда то, что для другаго совсѣмъ непріятно и, наприм., сто рублей для бѣднаго имѣютъ далеко не ту же относительную цѣн-

---

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

ность, какъ для богача), то, при послѣдовательномъ примѣненіи указаннаго принципа оцѣнки, міръ долженъ совершенно утратить всякую цѣнность. Ибо хотя, при этомъ условіи, міръ и можетъ случайно оказаться для иныхъ имѣющимъ относительную цѣнность, однако—такъ какъ ростъ потребностей, раздражаемыхъ пріятными чувствованіями, обратно пропорціоналенъ притоку удовольствій—поступающія со стороны міра удовольствія никогда не будутъ въ состояніи погасить всѣхъ растущихъ съ безмѣрно бо́льшею быстротою потребностей и желаній. Это, какъ извѣстно, и есть тезисъ пессимизма въ той формѣ, въ какой онъ развитъ Шопенгауеромъ, то-есть въ наиболѣе послѣдовательной и глубокомысленной формѣ. И именно пессимизмъ этой формы служитъ самымъ наглядным 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 Анзельмовскомъ доказательствѣ бытія Божія. Она же въ различныхъ формахъ проходитъ чрезъ всю раціоналистическую философію, отъ Декарта до Гегеля. Она же, наконецъ, въ сущности составляетъ жизненный нервъ знаменитыхъ Кантовскихъ «постулатовъ»: вѣдь и для Канта свобода, безсмертіе, Божество, существуютъ единственно потому, что это—бытіе *цѣнное*. Не смотря, однако, на вѣковую устойчивость и на обаяніе этого взгляда, въ которомъ мысль съ такою энергіею заявляетъ о своемъ правѣ на бытіе, нельзя не признать справедливости по крайней мѣрѣ въ двухъ изъ безчисленнаго множества возраженій, направлявшихся въ разныя времена противъ этого взгляда.

И прежде всего цѣнность реальнаго, необходимый или *должный* характеръ дѣйствительнаго не есть нѣчто самоочевидное. Не все существующее цѣнно, по крайней мѣрѣ — не все существующее *равно* цѣнно. 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 нѣкоторыхъ случаяхъ, это съ очевидностію доказываетъ хотя бы, напримѣръ, исторія вопроса о реальности внѣшняго міра. Допустимъ, что для человѣческой *мысли* внѣшній міръ существуетъ какъ цѣнное. Но можно ли серьезно утверждать, что и для его психо-*физической* организаціи онъ такъ же существуетъ лишь какъ цѣнное? Безъ сомнѣнія, этого не станутъ утверждать даже самые непреклонные адепты теоріи. И вотъ почему мнимые «постулаты» у нихъ защитниковъ обыкновенно принимаютъ форму *доказательствъ*,— даже съ внѣшней стороны развитыхъ по всѣмъ правиламъ, предписываемымъ логикою.

Во-вторыхъ, допустимъ, что въ томъ единственномъ случаѣ, въ которомъ Бытію (Богу) непререкаемо приличествуетъ предикатъ всесовершенства, мы дѣйствительно ставимъ его исключительно во имя его цѣнности, какъ безусловно должное быть: въ *этомъ* объемѣ и въ *этой* формѣ тезисъ можетъ быть признанъ логически-законнымъ. Но вотъ вопросъ коренной важности: почему именно признаемъ мы это Бытіе цѣннымъ, долженствующимъ быть и, наконецъ, истинно сущимъ—потому ли, что *наша идея* о Немъ завѣряетъ свою возвышенность и несравнимое достоинство, вызывая въ душѣ тысячи возвышенныхъ эмоцій, или, наоборотъ, потому, что *само реальное Существо*, Своими непрестанными прикосновеніями къ нашей душѣ, вызываетъ въ насъ эти эмоціи, которыя уже затѣмъ раскрываются въ отчетливо-логической формѣ идеи и развитой концепціи? Намъ кажется, что принимать первый членъ альтернативы значило бы не только возвращаться, лишь инымъ путемъ и въ иной формѣ, къ архаическому софизму, по которому человѣкъ есть будто бы мѣра всѣхъ вещей (ибо *моя* идея, даже въ лучшемъ случаѣ, при соблюденіи всѣхъ предосторожностей и ограниченій, не можетъ быть выраженіемъ *объективной* идеи, а, съ другой стороны, при всей искренности, я никакъ не могу быть увѣренъ, что изъ всѣхъ, открывающихся 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 провѣримъ 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 дорожитъ 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 нерѣшителенъ), но потому, что божественныя воздѣйствія, воспринимаемыя имъ, особенно въ минуты духовнаго просвѣтленія, 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, нѣкогда устрашенное неисполнимо-суровыми требованіями нравственнаго 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 свидѣтельствуется чувствованіями совершеннѣйшей гармоніи между Его дѣйствованіями въ насъ и нашими идеальными стремленіями, потребностями и силами. Здѣсь совершается нѣчто 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 отвѣтъ[7].

[7] Мысль, заложенная въ основу нашего рѣшенія вопроса *о сужденіяхъ цѣнности* (Werthurtheile), въ ихъ отношеніи къ вѣрѣ, состоитъ въ томъ, что чувствованія, являясь „*помѣтою*“ отношенія къ намъ какого-либо предмета и его значенія для нашей внутренней жизни, *тѣмъ самымъ и чрезъ то самое* выражаютъ его (предмета) *внутреннюю природу*, а слѣдовательно и — *объективную цѣнность* (которою, въ концѣ концовъ, опредѣляется и его *цѣн-*

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

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

---

ность субъективная—цѣнность по значенію для насъ, для нашей внутренней жизни). Божество, *соприкасаясь* съ человѣческимъ духомъ и вступая въ его жизнь, заявляетъ Себя и познается человѣкомъ, какъ *высочайшая духовная гармоничность и красота*, какъ *жизнь истинная*, самоблаженная и самодовлѣющая, почему чувствованіе жизни божественной и является глубочайшимъ основаніемъ и вмѣстѣ масштабомъ всѣхъ чувствованій оцѣнки: въ чувствѣ *мистическаго единенія* съ Божествомъ совершается *опытное познаніе*, какъ бы *духовное вкушеніе* Божества. Эта теорія стоитъ въ полномъ согласіи съ началами церковно-библейской психологіи. Именно *вкушеніе духовной красоты Божества* является, съ церковно-библейской точки зрѣнія, основаніемъ и критеріемъ всякой истинной оцѣнки дѣйствительности. „Господь",—говоритъ, наприм., св. *Василій Великій* (Ч. II, 192—3),—„есть какъ свѣтъ, такъ и *сладость для разумно вкушающихъ Его* и доставляетъ имъ сладостное и исполненное великаго веселія наслажденіе. Посему вкусившій Его и опытно извѣдавшій сладчайшее и пріятнѣйшее наслажденіе говоритъ: *вкусите и видите, яко благъ Господь*. Итакъ, кто не вѣруетъ въ Господа, тотъ не близокъ къ природѣ истинной Красоты и не пускается въ умозрѣніе о Ней. Ибо не въ стройности членовъ и не въ благообразной добропвѣтности, чрезъ что-либо пріятное для тѣлеснаго чувства, но единою мыслію, до преизбытка очищенною, и только въ Божіемъ естествѣ познается собственно прекрасное, согласно съ псалмомъ, въ которомъ сказано: *красотою твоею и добротою твоею*. Посему, кто окомъ своимъ не пріемлетъ молніеносныхъ блистаній Божіей красоты, тотъ глаголетъ доброе лукавое, а тѣмъ самымъ, что отрицаетъ сіе, очевиднымъ образомъ соглашается на противное. Ибо если Господь есть свѣтъ, то противникъ, очевидно, тьма. Если природа истины сладостна, то ложь, очевидно, горька..." Понятіе *вкушенія* (Genuss), въ примѣненіи къ религіозному познанію и религіозной жизни, развито у *Форброта (Vorbrodt*, Psychologie des Glaubens, S. 50 и др.). Актъ „*вкушенія*" по Форбродту, составляетъ въ религіозной жизни основу всѣхъ функцій: 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 пульсированія жизни въ ея существенныхъ отправленіяхъ, эти чувствованія сообщаютъ и религіозной вѣрѣ, съ одной стороны, ея безусловную цѣнность, съ другой, тотъ характеръ непосредственной задушевности и интуитивности, которому она, быть можетъ, всего болѣе обязана своею вѣковою стойкостію и неискоренимостію.

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 *двоедушныхъ*, искреннихъ и показныхъ, открытыхъ и лицемѣрныхъ, такъ и вѣра можетъ быть, съ этой точки зрѣнія, или *искренно-задушевная* или *формально-показная* и лицемѣрная. Въ первомъ случаѣ она проникаетъ до глубины души и какъ бы срастается со всею жизнью. Въ послѣднемъ, напротивъ, является какъ бы внѣшнимъ придаткомъ къ ней. Но и вѣра искренняя опять-таки имѣетъ свои степени энергіи и интенсивности. Человѣкъ можетъ иногда вѣрить, хотя и искренно, но лишь потому, что религіозная вѣра, перешедшая къ нему—или по традиціи, или какъ натискъ изъ сферы ума—*не противорѣчитъ* остальному содержанію сознанія и, потому, не возмущаетъ души чувствомъ дисгармоніи и несогласія съ общимъ строемъ душевной жизни. Про такихъ именно людей сказано, что они въ своей вѣрѣ ни холодны, ни горячи: это—вѣра *равнодушная*, индифферентная. Другіе, напротивъ, живѣйшимъ образомъ чувствуютъ гармонію религіознаго начала жизни, усвояемаго вѣрою, съ интимнѣйшими процессами всей духовной жизни. Здѣсь вѣра не только не противорѣчитъ остальному содержанію сознанія, но становится ея неотторжимою частью, вызывая тучи эмоцій и паѳосъ страсти. Это—вѣра *горячая и страстная*[8]. Такая вѣра захватываетъ всю душу человѣ-

[8] Одинъ психологъ (Жюль *Пэйо*: Воспитаніе воли, русск. перев., Спб., 1895, стр. 56) о такой вѣрѣ говоритъ: „Религіозное чувство создаетъ

ка и безраздѣльно опредѣляетъ всю его жизнь. Итакъ, расматривая 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 сѝлы чувствованій,—не только разнородныхъ, но даже прямо противоположныхъ. Когда человѣкъ нашелъ въ своемъ сердцѣ истинную мѣру оцѣнки себя самого и всего остальнаго, онъ ясно и всѣмъ существомъ своимъ чувствуетъ, съ одной стороны, свое полное ничтожество и безпомощность, съ другой—блаженную самодостаточность Божества, неизмѣримую высоту и полноту Божественной жизни, готовой излиться и на человѣка. Изъ перваго чувствованія, какъ изъ корня, возникаютъ безконечно-разнообразныя *вторичныя* чувствованія того же характера и тона: чувствованія страха, трепета, смиренія, недостаточности, физической и нравственной ограниченности, зависимости, грѣха и т. д. Изъ второго—столь же обширная гамма противополож-

---

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

ныхъ *вторичныхъ* чувствованій: чувствованія снисходящаго Провидѣнія, благодати откровенія, освященія и т. д. Когда обѣ эти противоположныя скалы эмоцій сливаются въ сознаніи въ одно общее религіозное чувство, чувство въ высокой степени сложное, человѣкъ можетъ сосредоточивать свое вниманіе преимущественно на той или другой одной, а сообразно съ этимъ и его жизнь можетъ принять одно изъ двухъ направленій. Онъ можетъ безраздѣльно погрузиться въ сѣтованіе о своей недостаточности, даже своемъ ничтожествѣ и, вытѣснивъ изъ сознанія противоположную скалу чувствованій, относиться къ Божеству лишь ввѣшнесозерцательно и безплодно-піэтически. Такая вѣра будетъ вѣрою *мертвою*, ибо піетизмъ и религіозная сантиментальность не только совершенно безплодны для духовной жизни, но въ нѣкоторыхъ, наиболѣе рѣзкихъ, формахъ проявленія даже положительно вредны, такъ какъ ведутъ къ квіетизму и мечтательности. Но человѣкъ 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 живой, 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 внѣ. Въ этой формѣ и при такомъ направленіи жизни религіозная вѣра перестаетъ быть безплоднымъ, сантиментально-піэтистическимъ томленіемъ души и становится, по Апостолу, *вѣрою къ праведности* [9] и вѣчной жизни. Итакъ, ре-

[9] 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 истины вѣры сообщены намъ не для любознательности, не для нашего научнаго сочетанія ихъ съ истинами, добываемыми самодѣятельностію ума человѣческаго, то-есть философскими и даже не для цѣлей земной жизни (хотя и для нихъ онѣ благотворны),

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

Вслѣдствіе преимущественнаго (въ сравненіи съ умомъ и волею) значенія чувства въ жизни вѣры нѣкоторые психологи, при установкѣ логически-точнаго понятія о вѣрѣ, не безъ основанія пользуются понятіемъ чувства, какъ ближайшимъ родомъ (genus proximum) вѣры. Но если вѣра вообще, согласно удачной формулѣ одного изъ такихъ психологовъ (*Jerusalem*), можетъ быть опредѣлена, какъ *чувство согласія новаго элемента сознанія съ его прежнимъ содержаніемъ, съ прежнимъ міровозрѣніемъ*, 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 жизнію Абсолютнаго или иначе—чувство живого мистическаго общенія съ Нимъ.*

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

но для вѣчнаго спасенія, которое достигается путемъ оправданія во Христѣ, нравственнаго исправленія или пріобрѣтенія праведности. Это именно убѣжденіе или опытное познаніе, что богооткровенныя истины и другія богодарованныя средства ведутъ насъ ощутительно, осязательно, постепенно, къ внутреннему благоустроенію, 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 непостижимаго и таинственнаго будущаго; сердце вѣруетъ къ праведности, то-есть къ свобожденію духа отъ болѣзненнаго ощущенія внутренняго разстройства, нравственнаго безсилія, безплодной борьбы съ грѣховными вожделѣніями, страданій совѣсти и—къ пріобрѣтенію 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 съ надеждою вѣчнаго блаженства въ Немъ и съ Нимъ".

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

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

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

---

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

Общіе выводы о психологической закономѣрности религіознаго процесса.

Итакъ, человѣкъ 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 человѣкъ «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 диссертацію *Вѣра въ Бога* etc (стр. 426—7, примѣч.), къ которой вообще отсылаемъ для дополненія того, что изложено нами въ настоящемъ изслѣдованіи „Психологіи вѣры“ (см. между прочимъ, на стр. 430—1, опытъ философскаго комментарія къ опредѣленію вѣры, данному въ *Посланіи къ Евреямъ* XI, 1).

[11] Курсы психологіи и психологическія изслѣдованія съ преобладающимъ богословско-умозрительнымъ характеромъ, — каковы, напр., изслѣдованія: *Фихте Младшаго* (Psychologie, Lpz. 1864). *Ульрици*, протоіер.-проф. *Голубинскаго*, архим. *Θеофана Авсенева* (см. Сборникъ изъ лекцій профессоровъ Кіевской духовной Академіи, Кіевъ, 1869),—указываютъ въ самой субстанціи человѣка нѣчто *божественно-сверхъестественное и богоподобное* (душа человѣка или, точнѣе, его духъ опредѣляется, какъ „образъ Божій“, какъ „живая связь твари съ Творцомъ“ и т. д.) и, потому, не имѣютъ нужды признавать, для объясненія религіи и религіозной вѣры, какой-либо особенный, специфически-религіозный *органъ*. Напротивъ, мыслители, понимающіе душевную субстанцію въ смыслѣ господствующаго опредѣленія („принципъ единства во множествѣ психическихъ явленій“ и т. д.), вынуждены, для объясненія религіозной жизни, признавать *особый органъ*, чрезъ который въ существенно-нерелигіозную субстанцію входило бы *новое*, какъ бы придаточное начало жизни религіозной. Этимъ, между прочимъ, объясняется особенно настойчивое указаніе на этотъ „особый органъ“ именно въ послѣднее время: имъ, этимъ указаніемъ, дѣлалась какъ бы поправка къ очевидно-односторонему пониманію души человѣка въ новѣйшей эмпирической психологіи (уравнивающей человѣка съ животными). Нужна, однако, не эта, искусственно-измышленная добавка къ душѣ человѣка,—сомнительная и безплодная уже вслѣдствіе самой своей искусственности, — но радикальное преобразованіе самаго понятія о субстанціи въ смыслѣ *генерическаго* отличія души человѣка отъ души животныхъ свойствомъ ея существеннаго богоподобія. Тогда ученіе объ „особомъ органѣ“,—довольно популярное въ настоящее время у нѣкоторыхъ 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 общеочевидный, потому что данный принудительно во всѣхъ сторонахъ нашей жизни, фактъ и весь смыслъ человѣческаго существованія заключается именно въ томъ, что мы *или* признаемъ этотъ фактъ, свободно повинуясь 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 адскими муками безсильныхъ и безплодныхъ 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 смертью» разрыва съ Нимъ, изсушающаго даже и естественную жизнь, въ самыхъ ея источникахъ. *Tertium* и здѣсь, какъ въ строго логическихъ противорѣчіяхъ, *non datur*, ибо вопросъ о бытіи Божіемъ относится къ числу именно такихъ вопросовъ, о которыхъ человѣкъ *не можетъ не думать*, которые, говоря языкомъ Канта, «необхо-

---

нымъ нами *противъ* особаго религіознаго „органа“ (здѣсь и раньше—см. диссерт. *Вѣра въ Бога*, стр. 399 и слѣд.), считаемъ нелишнимъ сдѣлать извлеченіе изъ книги проф. *Линицкаго* (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 изъяснять посредствомъ этихъ предполагаемыхъ дѣйствій происхожденіе идеи о Богѣ, какъ существѣ высочайшемъ? Допустимъ, что такого рода дѣйствіе со стороны Бога на нашъ умъ, т. е. служащее условіемъ познаваемости для насъ Бога, происходитъ дѣйствительно. Очевидно, однако, что дѣйствіе это невозможно сравнивать съ дѣйствіемъ чувственныхъ предметовъ на наши чувства. Какъ бытіе этихъ предметовъ, такъ и ихъ дѣйствованіе не свободно, а необходимо; поэтому, будучи постоянно окружены чувственными предметами, мы непрерывно и невольно испытываемъ ихъ дѣйствія на наши чувства, и дѣйствія эти, какъ необходимыя, всегда притомъ происходятъ одинаковымъ образомъ; отсюда то и убѣжденіе наше въ существованіи вещей неопреодолимо. 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, таковое дѣйствіе всякій разъ должно имѣть особую цѣль,

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

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

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

Къ вопросу о взаимоотношеніи въ 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 подробнѣе въ нашей книгѣ: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, выпускъ 1-й, стр. 242 и слѣд. („Методологія философской психологіи").

онъ непрестанно убѣждается опытомъ, субстанціальныя свойства его души не суть нѣчто самоисточное, достигнутое изначала, абсолютное, но лишь нѣчто непрестанно ставимое и достигаемое, въ бо́льшей или меньшей полнотѣ и силѣ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тѣ живыя начала (истины, добра и красоты), схематичнымъ и какъ бы периферическимъ выраженіемъ которыхъ служатъ субстанціальныя свойства души (единство, пребываемость и дѣятельность) въ нашей дѣйствительной жизни даны лишь въ стремленіи, а не въ исполненіи. Мы стремимся къ истинному знанію, къ достойной жизни и къ чистой радости бытія; но наша дѣйствительная жизнь, и въ знаніи, и въ дѣятельности, и въ творчествѣ, повсюду носитъ печать несовершенства, ограниченности, недостоинства и дисгармоніи. Это именно и показываетъ, что душа человѣка, хотя и есть субстанція, но субстанція ограниченная, есть лишь отблескъ субстанціи абсолютной,—именно только образъ Божій [13], при томъ образъ, въ естественномъ состояніи человѣка, потускнѣвшій, сокрытый жизнью «по стихіямъ міра».

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

---

[13] „Картезіемцы", писалъ покойный Вл. С. Соловьевъ въ своей статьѣ: *Форма разумности и разумъ истины*, „и до нынѣ обычно заботятся все о душѣ, да о душѣ. Есть ли эта забота истинно философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣетъ силу слово истины „„кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ ее ради Меня, тотъ сбережетъ ее"". Забыть о субъективномъ центрѣ ради центра безусловнаго, всецѣло отдаться мыслью самой истинѣ, вотъ единственно вѣрный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: вѣдь оно зависитъ 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 Богѣ*, должно быть, при ближайшемъ раскрытіи, видоизмѣнено и понятіе о субстанціальности души. Вполнѣ справедливо, поэтому, почтенный *Н. И. Герасимовъ*, въ своей книгѣ: „Философія души" (М. 1897), настаиваетъ на томъ, что, въ отличіе отъ субстанціи абсолютной, какъ начала „самоистиннаго, самопричиннаго и свободнаго въ себѣ", субстанція нашей души *„необходимо представляется сущею вышнимъ опредѣленіемъ, являясь началомъ внутренно подчиненнымъ"* (стр. 55).

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

1. *Законъ безконечнаго.* Законъ этотъ выражается въ томъ, что, не удовлетворяясь никакою достигнутою ступенью знанія, никакою степенью достигнутаго нравственнаго совершенства, никакимъ состояніемъ внутренняго довольства или счастія, человѣкъ всегда, по крайней мѣрѣ желаніемъ и стремленіемъ, переступаетъ дальше[14]. Подобно тому какъ существуетъ безконечность математическая—величина, большая всякой данной, такъ существуетъ

---

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

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

3. *Законъ духовнаго сродства 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 навыками, 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.

ствуетъ его собственному нравственному устроенію. Явленіе обратное, то-есть не приниженіе религіи до себя, но подъемъ самого человѣка до ея высоты имѣетъ мѣсто лишь въ христіанствѣ и, какъ превышеніе только что указаннаго, *естественнаго* закона жизни, справедливо признается однимъ изъ проявленій благодатнаго воздѣйствія на человѣка со стороны Божества.

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

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Закономѣрность миѳологическаго процесса (религія и миѳологія) [1].

I.

Господствующія гипотезы.

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

Ясно, что миѳологія *не есть* ни сама религіозная вѣра, ни ея источникъ или корень. Она не есть самая вѣра хотя бы и въ языческомъ сознаніи: ибо необходимо, конечно, отличать неистинную оболочку психическаго факта (вѣры) отъ его истиннаго зерна. Миѳологія 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 миѳѣ, вѣра, по крайней мѣрѣ въ формѣ религіознаго стремленія, очевидно, должна предварять его [2].

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

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

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

Съ тѣхъ поръ, какъ извѣстный *Лобекъ*, въ своемъ классическомъ трудѣ [3], выступилъ противъ *аллегорическаго* толкованія миѳовъ, въ нихъ перестали уже видѣть искусственную, *преднамѣренно-неистинную* оболочку ученій: религіозныхъ (въ частности библейскихъ), историческихъ, метафизическихъ и физическихъ,—оболочку, нарочно будто бы придуманную съ цѣлью сокрыть истину отъ профановъ, людей нечестивыхъ, сдѣлать ее доступною массѣ и т. д. Эти наивные взгляды, вносившіе въ толкованіе миѳовъ крайнюю искусственность и произволъ, уступаютъ теперь мѣсто другимъ, болѣе простымъ и естественнымъ гипотезамъ. Однако, какъ это часто наблюдается въ исторіи науки, новыя гипотезы происхожденія миѳовъ лишь мало-по-малу освобождались отъ старыхъ традицій, вполнѣ же не освободились еще и доселѣ. Зависитъ это главнымъ образомъ отъ того, что ученые работаютъ въ данной области безъ одного, ясно сознаннаго и объединяющаго разрозненныя стремленія, философскаго принципа, вслѣдствіе чего они, хотя и стремятся къ «естественному» объясненію, но часто невольно ниспадаютъ на уровень прежнихъ, искусственныхъ и произвольныхъ, гипотезъ.

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

---

[2] *Принципіальное* различіе между религіозною вѣрой и миѳомъ, какъ *вѣчнымъ* содержаніемъ и его *преходящею*, болѣе или менѣе неистинною, формой, съ особенною ясностію указалъ *Штейнталь* 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: *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. 1829.

ній и взглядовъ на миѳъ и миѳологическій 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 что̀ 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 миѳа двойной источникъ: семейную (родовую, національную, наконецъ общеисторическую) традицію, съ одной стороны, и—сновидѣнія, съ другой. Традиція, хранимыя ею воспоминанія, суть, такъ сказать, вещество, изъ котораго творитъ миѳообразующая фантазія, а образы сновидѣній суть миѳообразующій (избирательный, «элективный») принципъ, такъ какъ именно сновидѣнія рѣшаютъ какому изъ предковъ войти, въ качествѣ божества, въ семейный и затѣмъ общеродовой пантеонъ. Если предокъ, явившійся въ сновидѣніи живому члену семьи, носилъ при жизни и сохранилъ въ воспоминаніи тотъ или другой характерный эпитетъ, отмѣчавшій его индивидуальное свойство, то этотъ эпитетъ, въ свою очередь, самъ велъ къ расширенію первоначальнаго пантеона: воронъ-предокъ заставлялъ склоняться, какъ предъ божествомъ, предъ вороном-птицей; предокъ-солнце велъ къ поклоненію солнцу и другимъ свѣтиламъ небеснымъ и т. д. Такимъ де 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, единаго Бога монотеизма: боги человѣчества, съ этой точки зрѣнія, очевидно, суть не что̀ 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 происхожденіе [4].

---

[4] Спенсеръ. *Основанія соціологіи.*

Такова первая изъ господствующихъ въ настоящее время гипотезъ происхожденія миѳа. Не касаясь ея недостатковъ, имѣющихъ спеціальный 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 отвергнутаго въ настоящее время (по крайней мѣрѣ, въ принципѣ) аллегорическаго толкованія миѳовъ. Чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, опирающаяся на сонныя грезы фантазія, какъ объяснительный принципъ, лучше преднамѣреннаго закрытія «истины» оболочкой миѳа въ объясненіяхъ аллегористовъ? Пусть тамъ (у аллегористовъ) преднамѣренность, а здѣсь безсознательность и слѣпота («естественность»). Но отсутствіе закономѣрности,—произволъ 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 миѳъ 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. Нарицательное существительное имя неизбѣжно превращалось этимъ путемъ въ имя собственное, въ названіе лица, а метафорическое сказуемое тотчасъ же усвояло этому лицу свои дѣйствія, какъ человѣку или существу человѣкообразному. Такъ зарождались «баснословныя сказанія» (миѳы) о вещахъ и процессахъ природы. На извѣстной ступени развитія и въ извѣстномъ смыслѣ, *каждое слово есть миѳъ*, и вся вообще *миѳологія*, съ этой точки зрѣнія, *есть* не что иное какъ *діалектъ*, *устарѣвшая форма языка*. Разъ сложившись, конкретный, и пла-

---

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

стичный, переполненный олицетвореніями и метафорами, первобытный языкъ оказывалъ затѣмъ роковое *обратное воздѣйствіе* на мысль и всю вообще духовную жизнь народа, налагая на нее ту же печать образности и олицетвореній. Миѳъ, въ сущности, есть не что̀ 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 отдѣльныхъ образовъ, далеко не одинаково пригодныхъ для воплощенія этой идеи. Въ этомъ-то «лучепреломленіи языка» знаменитый санскритологъ и видитъ разрѣшеніе «старой загадки», извѣстной подъ именемъ миѳологіи, единственно истинное, «дѣйствительное» разрѣшеніе [6].

---

[6] Max Müller: *Ueber die Philosophie der Mythologie* и др. Связному выясненію взглядовъ Макса Мюллера на занимающій насъ вопросъ, съ указаніемъ литературы, нами посвящена спеціальная монографія: *Къ вопросу о происхожденіи религіи, изложеніе и разборъ теоріи Макса Мюллера (Вѣра и Разумъ* 1886, кн. 20 — 21; ср. диссертацію, 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 Максомъ Мюллеромъ, во взглядѣ на миѳъ сходится нашъ извѣстный *Аѳанасьевъ* („Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу", тт. I—III). Но оба вмѣстѣ они встрѣтили основательнаго противника въ *Котляревскомъ*: „Сочиненія", т. II, Спб. 1889 (Сборникъ Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ, т. XLVIII), стр. 256 и слѣд. „Аѳанасьевъ", — пишетъ Котляревскій, — „сходится съ М. Мюллеромъ, по мысли котораго вся миѳологія есть только слѣдствіе болѣзни языка" (271), а именно Аѳанасьевъ полагаетъ, что „слово человѣческое было единственнымъ источникомъ миѳическихъ представленій: пока оно сохраняло свое живое, коренное значеніе, миѳовъ не существовало, а были лишь поэтическія метафоры" (271—2). При дальнѣйшемъ развитіи „метафорическое уподобленіе получаетъ для народа все значеніе дѣйствительнаго факта" (272). Не раздѣляя этого мнѣнія, Котляревскій полагаетъ, что „источникъ миѳическихъ 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 миѳологіи—порча языка, то „миѳы будутъ явленіемъ относительно позднѣйшимъ, и, спрашивается, откуда явилось стремленіе придавать реальное значеніе поэтическимъ метафорамъ? Или че-

Такова эта остроумная гипотеза. Безспорно, она представляетъ 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 миѳа объясняетъ вполнѣ 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, миѳъ) оказываетъ на мысль «обратное воздѣйствіе». Но прежде чѣмъ оказать обратное воздѣйствіе, она, очевидно, должна сама испытать *прямое* дѣйствіе со стороны мысли, какъ своего творческаго источника и принципа. Почему именно, подъ вліяніемъ какихъ психологическихъ факторовъ, религіозная идея вообще искала для себя миѳологической 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 миѳа, такъ сказать, на его периферіи, не затрогиваетъ, однако, его сокровенной глубины.

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

---

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

[7] *Тэйлоръ:* Первобытная культура.

ной силы, первоначально раздробленной въ отдѣльныхъ маленькихъ духахъ, въ божества-духи бо́льшаго значенія. Такъ создались божества политеизма, которыя суть не что̀ 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 общеочевидныя соображенія. Съ другой стороны, при своей простотѣ, она настолько широка, что способна объединить самыя разнородныя точки зрѣнія: примыкая въ своемъ источникѣ къ воззрѣніямъ Конта, она въ своемъ выводѣ сближается съ очень распространеннымъ тезисомъ современной психологіи, по которому человѣческій умъ, въ силу закона сохраненія энергіи, всегда дѣйствуетъ въ сторону меньшаго сопротивленія и поэтому все внѣ себя объясняетъ именно по аналогіи съ собою, какъ началомъ ему ближе всего и непосредственно извѣстнымъ. Вотъ почему люди самыхъ противоположныхъ направленій и складовъ, натуралисты и теологизирующіе философы, всѣ согласно признаютъ за гипотезой «анимизма» научное значеніе, такъ какъ видятъ въ первобытномъ анимизмѣ хотя и «ошибку мысли», однако такую, которая была *откровеніемъ истины*, въ доступной человѣку на низшихъ ступеняхъ его развитія формѣ [8].

---

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

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

Такимъ образомъ мы видимъ, что ни одна изъ разсмотрѣнныхъ нами гипотезъ [9] не можетъ быть признана въ значеніи гипотезы

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

И Богъ откликнулся на гласъ, Его зовущій.
— Оставь Фантазію творить имъ образъ Мой:—
Пусть камень говоритъ ихъ сердцу какъ живой,—
Фантазія Мой даръ... Ее Мы не осудимъ...
Все, что творитъ она,—она творитъ по людямъ
Или по мѣрѣ ихъ ребяческихъ умовъ:
Ихъ мысль въ зародышѣ,—у нихъ немного словъ...

[9] Къ перечисленнымъ нами гипотезамъ можно было бы прибавить нѣкогда пользовавшуюся широкимъ распространеніемъ *натуралистическую гипотезу*. Но, во-первыхъ, это не столько *объяснительная* гипотеза, сколько обобщенный матеріалъ, постановка задачи и точка отправленія для другихъ, въ собственномъ смыслѣ объяснительныхъ, гипотезъ. Миѳъ,—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* человѣкъ олицетворилъ и обожествилъ природу, *какъ* создалъ, въ примѣненіи къ ней, религіозный миѳъ. На эти-то именно вопросы и отвѣчаютъ гипотезы перечисленныя нами, но не натуралистическая. Во-вторыхъ, если даже мы и примемъ эту установку обобщенныхъ фактовъ и постановку задачи за объяснительную гипотезу, то мы ею все же не удовлетворимся: ибо искусственность ея слишкомъ очевидна. Въ самомъ дѣлѣ, гипотеза хочетъ понять и разъяснить весь миѳологическій процессъ посредствомъ сведенія *всѣхъ* и *всякихъ* миѳовъ къ натуральной основѣ или, — какъ дѣлаютъ ея разновидности (гипотезы: *солярная, теллурическая, грозовая, нептуническая* и т. д.), — сводя всѣ миѳы 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 миѳологовъ-натуралистовъ покойный *Вл. С. Соловьевъ* въ своей глубокомысленной статьѣ: *Первобытное язычество, его живые*

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

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

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

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

Подъ какимъ 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 deroulé 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 тонѣ примиренія, отвѣчаетъ своему противнику такъ: La verité, 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 el 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 миѳологовъ различныхъ оттѣнковъ былъ проникнутъ тою же примирительною тенденціею. Въ своей указанной нами уже выше статьѣ: *Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки* онъ, между прочимъ, пишетъ: „Дилемма: анимизмъ или натурализмъ должна упразднится болѣе соотвѣтствующею первобытному религіозному сознанію идеей *смутнаго пандемонизма*“ (авг., стр. 629). Разсмотрѣвъ далѣе религіи *Манчжуровъ, Лопарей* и *Аккадійцевъ*, Соловьевъ продолжаетъ (октябрь, стр. 515): „Разсмотрѣнные нами образчики первобытной религіи у Манчжуровъ, Лопарей и Аккадійцевъ при всемъ различіи въ чертахъ національнаго характера представляютъ одну и ту же религіозную сущность. Со стороны предмета вѣры эта религія есть *смутный пандемонизмъ* одинаково далекій отъ новѣйшихъ представленій, какъ „натурализма“ такъ и „анимизма“. Ни культа боговъ природы *какъ таковыхъ*, ни культа души умершихъ *какъ таковыхъ* мы здѣсь не найдемъ. Боги Манчжуровъ, Лопарей и Аккадійцевъ суть стихійные духи, нераздѣльно 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, сомнѣнія въ томъ, что миѳологическій процессъ есть *процессъ творческій*. Въ самомъ дѣлѣ, въ формѣ миѳа религіозное сознаніе ставитъ предъ собою то, чего въ дѣйствительности нѣтъ (нѣчто не-реальное), но что̀, по своему вліянію, по своей власти надъ его мыслью и жизнью, имѣетъ безмѣрно бо́льшее значеніе, чѣмъ вся и всякая вообще реальность. Слѣдовательно, здѣсь предъ нами именно творчество, творчество въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ, то-есть постановка новаго, чего прежде не было и что̀, быть-можетъ, и вообще не существуетъ, по крайней мѣрѣ не существуетъ именно въ этомъ значеніи и смыслѣ, для сознанія внѣрелигіознаго.

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

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

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

---

Шанси у Манчжуровъ, Имбела у Лопарей и Эа (Оаннесъ) у Аккадійцевъ—рыбообразный водяной богъ и вмѣстѣ съ тѣмъ первый родоначальникъ всей ихъ культуры. *Стихійному пандемонизму религіознаго міровоззрѣнія соотвѣтствуетъ такъ-называемое шаманство* въ области религіознаго культа".—Мы, съ своей стороны, думаемъ, что *внѣшнее* сближеніе различныхъ миѳологическихъ школъ не достигаетъ цѣли и, потому, пытаемся (далѣе въ текстѣ) найти *внутренній принципъ* объясненія, въ признаніи котораго могли бы сойтись различныя школы миѳологовъ.

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

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

---

11 Ср. у *Пушкина*:

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

Или у *А. К. Толстого:*

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

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

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

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

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ указать на музыку. Музыкальный эффектъ, какъ извѣстно, отнюдь не ограничивается ритмомъ и гармоніей звуковыхъ впечатлѣній, выражающими то или другое *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 журчащіе ручейки, то шумящія дубравы, то боевыя схватки на бранномъ полѣ и т. д. Этотъ переходъ слуховыхъ впечатлѣній въ зрительныя (въ зрительные фантомы) покоится на широкомъ психо-физіологическомъ 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 литературу [13]. Ясно, слѣдовательно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло со строгою психо-физіологическою закономѣрностью [14].

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

---

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

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

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

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

Возьмемъ, для примѣра, хотя бы Макбета. Онъ задумалъ преступленіе и уже стоѝтъ 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! Что̀ это? Кинжалъ—
И рукояткою ко мнѣ... Возьму!
Ты не даешься и не исчезаешь—
Такъ ты неуловимъ? Такъ ты доступенъ
Однимъ глазамъ, видѣнье роковое?
Кинжалъ—мечта, дитя воображенья,
Горячки жгущей угнетенный мозгъ.
Но нѣтъ: ты здѣсь; твой образъ осязаемъ
Не меньше этого въ моей рукѣ.
Ты въ путь задуманный меня ведешь:

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

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

Примѣровъ *подобной* подстановки много въ произведеніяхъ Гейне,—особенно раннѣйшей эпохи его творчества: все у него,—лѣса, горы и даже олицетворенныя отвлеченности (мѣсяцъ май, въ *Сумеркахъ 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 рощи ведутъ разговоры,
Для пѣнья пѣвцы тамъ свои,
Для танцевъ, проникнувъ сквозь горы,
Журчатъ выбѣгаютъ ручьи.
И сколько напѣвовъ тамъ дивныхъ
Какихъ и не слыхивалъ ты... и т. д.

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

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

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

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

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

III.

Разъясненіе принципа.

Итакъ, сущность миѳологическаго процесса заключается въ томъ что, повинуясь *закону прогрессирующей подстановки*, миѳотворящая фантазія стремится, на мѣсто смутной религіозной идеи, поставить опредѣленный конкретный образъ, на мѣсто образа блѣднаго и слабаго—другой, болѣе ясный и яркій и т. д. Этимъ *отчасти* уже объясняется и разнообразіе миѳовъ, 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, самые художественные *типы* и т. д. Но почему *одна и та же* религіозная идея воплощается въ столь различныхъ образахъ и формахъ?

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

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

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

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

Геніальность объективна по существу[15]. И не трудно понять, почему это такъ. Геній по преимуществу есть любовь, сосредоточенная въ сферѣ своего творчества, — любовь, достигающая здѣсь пафоса 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 довѣрчивостію ребенка, чуждою зависти, пристрастія и вообще какой бы то ни было нравственной низости (припомнимъ обаятельный образъ Пушкинскаго «гуляки праздная», 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 Türck'a; *Der geniale Mensch.* Berlin. 1898. Этотъ тезисъ не есть, впрочемъ, исключительная принадлежность книги Тюрька. Онъ вообще довольно распространенъ и, между прочимъ, заложенъ въ основу эстетическихъ взглядовъ Шопенгауера.

гой,—вотъ почему, говоримъ, геніи по преимуществу объективны. И вотъ на чемъ, далѣе, покоится ихъ общечеловѣческое значеніе. Гамлетъ Шекспира общеловѣченъ, потому что каждый человѣкъ, къ какой бы эпохѣ и національности онъ ни принадлежалъ, найдетъ въ немъ нѣчто созвучное и сродное[16]. Общечеловѣченъ и Фаустъ Гэте[17]. На порогѣ къ общечеловѣчности стоятъ (если не въ собственномъ смыслѣ общечеловѣчны) и наши разновидности Пушкинскихъ Онѣгина («лишніе люди» разныхъ оттѣнковъ, начиная съ Печорина) и Татьяны (Русскія женщины у Тургенева и Л. Толстого). Вообще, великихъ художниковъ, и особенно геніевъ, характеризуетъ именно то, что они, по удачному выраженію одного изъ нашихъ эстетиковъ, являются «аккумуляторами умственной энергіи», создаютъ, такъ-сказать, *художественныя формулы* (обобщенія, типы, образы) *имѣющія общечеловѣческое значеніе*,—«своего рода очаги умственнаго 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 аналогіи съ собой, сколько въ этой драмѣ, основанной на грубой и кровавой легендѣ Голлиншеда?.. Гамлетъ—*это человѣческая душа, какою она была, какою есть и какою будетъ*. По моему мнѣнію, Шекспиръ перешелъ въ ней границу положенную даже генію. 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 всѣ психозы составляющіе достояніе девятнадцатаго,—для меня останется вѣчною загадкой, несмотря на всю обширность литературы о Гамлетѣ“. *Безъ догмата*, стр. 225 (по изд. Лаврова, М. 1896 г.).

[17] „Я только что перечелъ Фауста“,—пишетъ Аміель.—„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 поэмѣ все больше и больше словъ, поражающихъ меня прямо въ сердце. *Безсмертный*, злотворный, проклятый *типъ!* Призракъ моей совѣсти, привидѣніе моего мученія, изображеніе непрерывной борьбы которая не нашла своей пищи, своего мира, своей вѣры,—не есть ли ты примѣръ жизни пожирающей себя, потому что не встрѣтила своего Бога, и которая въ своемъ блужданіи черезъ міры несетъ съ собою, какъ комета, неугасимый пожаръ желаній и казнь неизлѣчимаго разочарованія? И я тоже приведенъ къ небытію и чувствую себя охваченнымъ тоской по неизвѣстному, измученнымъ жаждой безконечнаго, уничтоженнымъ предъ невыразимымъ я содрогаюсь на краю великой пустоты своего внутренняго существа. Я тоже иногда ощущаю эти глухія бѣшенства жизни, эти отчаянные порывы къ счастью, но чаще всего полное изнеможеніе и молчаливую безнадежность...“ *Изъ дневника Аміеля*. Спб. 1894 Стр. 27.

ча, откуда лучи мысли распространяются на огромные районы фактовъ дѣйствительности», такъ что геніальными художниками можно назвать тѣхъ которые «создали наиболѣе широкіе художественные типы, имѣющіе или могущіе имѣть значеніе общечеловѣческое»[18].

Отсюда, отъ геніальныхъ проявленій художественной объективности, идетъ, въ нисходящемъ порядкѣ, цѣлый рядъ произведеній болѣе или менѣе ея чуждыхъ, болѣе или менѣе окрашенныхъ субъективными налетами,—намѣренными подтасовками тенденціозности или безсознательными искаженіями недомыслія и невнимательности. Подобно тому какъ геніальность художниковъ служитъ 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 первыя добродѣтели мыслителя и художника. Отсюда—условность и лишь преходящее значеніе произведеній художественныхъ посредственностей, ихъ чисто-мѣстный характеръ, узкость кругозора, ограниченнаго лишь ближайшими перспективами, а иногда и завѣдомая, преднамѣренная фальшь.

Если мы обратимся теперь, послѣ сдѣланныхъ нами разъясненій, къ области спеціально-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 творчествѣ, 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 творчествѣ религіозномъ. Вотъ почему собственно только въ области творчества православно-церковнаго (разумѣемъ св. пѣснопѣнія, молитвословія, акаѳи-

---

[18] Профессоръ Овсянико-Куликовскій: *А. С. Пушкинъ, какъ художественный геній* (*Жизнь* 1899, май, стр. 7).

сты и проч.), поставленнаго подъ опредѣленное высшее руководство Откровенной Истины, мы находимъ какъ бы одну непрерывную и, въ сущности, неизмѣнную струю вдохновенно-творческой мысли, облекающей идеи въ свойственные имъ образы и, поэтому, имѣющей въ собственномъ смыслѣ общечеловѣческое или *вселенское* значеніе. Но человѣкъ стоящій внѣ этого руководства, предоставленный самому себѣ («естественный»), по своей жизни не способенъ къ такому чистому и безкорыстному постиженію религіозной идеи, а слѣдовательно и ея *вполнѣ объективному* возсозданію. По закону сродства,—одному изъ основныхъ законовъ всей духовной жизни человѣка вообще[19],—религіозное сознаніе въ своемъ творчествѣ стремится переносить на Божество именно тѣ свойства, опредѣленія и образы какіе ближе, сроднѣе ему самому, и въ какихъ, поэтому, ему *хотѣлось бы* представлять и чтить свое Божество. И вотъ почему здѣсь такое разнообразіе. Вотъ почему творчество стоящее внѣ высшаго, сверхъестественнаго руководства, творчество, миѳологическое или миѳологизирующее, всегда и неизбѣжно воображаетъ Божество въ формахъ болѣе или менѣе неистинныхъ, не отвѣчающихъ Его дѣйствительной природѣ. Это именно потому что оно стремится представить и изобразить его не такъ, какъ оно есть (да этого языческое сознаніе въ сущности и *не знаетъ*), а такъ, какъ ему *хотѣлось бы*. Человѣкъ и здѣсь не перестаетъ, конечно, искать совершенства. Но вслѣдствіе ложнаго направленія всей своей жизни, *ошибается въ оцѣнкѣ совершенства*: несовершенное онъ переноситъ на Божество со слѣпою увѣренностью въ его совершенствѣ.

Такимъ образомъ *формальная закономѣрность* миѳологическаго процесса, опредѣляемая закономъ подстановки, нарушается *произволомъ прихотливаго настроенія* миѳослагателя. Эти нарушенія закономѣрности становятся, съ другой стороны, еще болѣе частыми вслѣдствіе *свободы* миѳослагателя *въ выборѣ матеріала*.

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

---

[19] См. выше, стр.

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

Въ самомъ дѣлѣ, уже языкъ, по справедливому опредѣленію Макса Мюллера, особенно на первыхъ ступеняхъ развитія, «миѳологиченъ», а слѣдовательно миѳологичны и заключенные 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 развитыя сказанія, которыя затѣмъ закрѣпляются традиціей и, по законамъ ассоціаціи, вызываютъ новые миѳологическіе образы. Обычныя ошибки человѣческой мысли, о которыхъ говоритъ логика, какъ-то: неправильныя воспріятія, поспѣшныя обобщенія и т. д., играютъ здѣсь также немаловажную роль. При такихъ условіяхъ слѣдуетъ, конечно, удивляться не тому что 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, матеріалъ, 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 миѳъ, на который указываетъ Dr. Ruths,—широко распространенный въ миѳологіи многихъ народовъ, особенно же развитой у Грековъ, миѳъ 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 игрой на лирѣ въ движеніе горы и деревья, заставляютъ слѣдовать за собою рыбъ въ водѣ, укрощаютъ лѣсныхъ звѣрей, заставляютъ смолкать хоры птицъ въ лѣсахъ и т. д. Какъ слагались 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 миѳовъ.

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

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

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

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

«Конечно, въ тѣ отдаленныя времена, когда орфическіе пѣвцы 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-видѣнные имп 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 миѳы объ Орфеѣ и пр. распространялись и находили вѣру у другилъ племенъ Греціи... Доселѣ наука хотѣла объяснить подобные миѳы поэтическими сравненіями. Но вѣдь въ простыхъ поэтическихъ сравненіяхъ и измышленіяхъ миѳъ не можетъ имѣть прочныхъ корней: если онъ вызывалъ вѣру въ себя и оказывалъ неотразимое вліяніе, то единственно потому что *въ его основѣ лежали дѣйствительныя воспріятія,* на которыя вѣрующіе могли указывать и ссылаться какъ на основаніе своей вѣры» [20].

Таково объясненіе почтеннаго ученаго. Оно можетъ показаться мало вѣроятнымъ: ибо вѣдь примитивная музыка конечно далеко не то, что музыка Франца Листа, Гартмана, Бетховена или Шумана. Однако, на нашъ взглядъ, это объясненіе совершенно правильно и научно-состоятельно *въ своей основѣ* и развѣ лишь въ своемъ выраженіи нѣсколько преувеличено. Въ самомъ дѣлѣ, авторъ исходитъ изъ указанія на *фактъ, не подлежащій сомнѣнію,*—на фактъ могущественнаго *реальнаго* дѣйствія музыки на душу слушателей. Этотъ фактъ не можетъ быть, конечно, оспариваемъ. Но когда онъ говоритъ, что это дѣйствіе музыки сказывалось исключительно въ формѣ *музыкальныхъ фантомовъ*, послужившихъ основою разсматриваемаго миѳа, 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 *задвигались 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 миѳологическія 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: миѳотворящая фантазія, во всякомъ случаѣ, идетъ здѣсь въ сторону наиболѣе яркаго и могущественнаго изъ переживаній, вызванныхъ музыкою.

Разсмотримъ теперь нашъ принципъ въ примѣненіи къ другимъ миѳамъ.

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

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

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

[21] Die Philosophie der Mythologie etc.

[22] Die das All umschliessende Erscheinung.

или *это* 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), миѳотворящая фантазія смѣшиваетъ черты разныхъ миѳологическихъ типовъ (наприм., *стихійную* мощь и *животную* форму, какъ наглядное выраженіе присутствія въ божествѣ живого дѣятельнаго начала, «живой души» и т. д.). Этимъ именно легко объясняются *смѣшанные* миѳологическіе образы съ исполинскою, но вмѣстѣ чрезвычайно неопредѣленною и грубою, какъ бы не окончательно оформленною, тѣлесностью, съ чертами *животнаго*, человѣка и божества (таковы титаны Грековъ, египетскія божества въ человѣческой формѣ съ головами животныхъ и пр.).

Миѳологическое сознаніе здѣсь стоитъ на *стихійной основѣ*, еще не поднялось до сознанія формъ и началъ существованія чисто *человѣческаго*, хотя уже и тяготѣетъ 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 связный миѳологическій процессъ на послѣдовательный рядъ глубоко-различныхъ моментовъ: эта борьба есть не что иное какъ наглядное символическое выраженіе смѣны происшедшей въ самыхъ *мотивахъ* миѳологическаго творчества.

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

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

Наконецъ, тотъ же процессъ мы находимъ и въ развитіи миѳовъ съ *мистико-магическою основою*. Позднѣе, въ развитой, ясно сознанной и выраженной, формѣ эти миѳы, вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ культомъ, являются выраженіемъ *критическаго момента* въ развитіи языческаго богосознанія, — выраженіемъ неудовлетворенности божествами съ натуралистическою и семейно-родовою основою, сознанія роковой *ограниченности* природнаго начала и *несовершенства* начала антропологическаго [23]. Но первоначально, прежде чѣмъ подняться на эту отвлеченную высоту, они, какъ это указалъ еще извѣстный профессоръ философіи Эрдманъ, въ своемъ старомъ, но отнюдь не устарѣвшемъ, трактатѣ, относящемся 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, вслѣдствіе чего сталъ менѣе воспріимчивъ къ ея воздѣйствіямъ. Но даже и онъ иногда, напримѣръ, подъ вліяніемъ болѣзни,—снова подпадаетъ подъ власть природы, чувствуетъ на себѣ ея таинственныя 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 суевѣрій и волшебства*, русск. перев., подъ ред. В. И. Липдъ. 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 временъ 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 внѣкультурный, который живетъ одною жизнію съ природой, повсюду воспрнимаетъ ея неотразимыя таинственныя воздѣйствія. И вотъ предъ нами естественный источникъ астрологіи, магіи и т. д. Конечно, къ дѣйствительнымъ воспріятіямъ здѣсь примѣшивается много ошибочныхъ. Сказанія уже какъ бы сами собою усложняются и наслояются. Миѳы съ мистико-магическою основой растутъ быстро, при чемъ, на дальнѣйшихъ ступеняхъ развитія, ихъ естественная мистико-магическая основа осложняется мотивами искусственными, состояніями сознанія экстатическаго, 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 миѳовъ, содержаніемъ которыхъ служатъ различныя, дѣйствительныя и мнимыя, формы отношеній человѣка къ таинственнымъ силамъ,— божественнымъ, демоническимъ и природнымъ.

Такимъ образомъ, повсюду въ миѳологическомъ процессѣ мы видимъ *закономѣрность*, опредѣляемую именно закономъ прогрессирующей подстановки. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ данномъ случаѣ религіозное сознаніе вводитъ въ свое построеніе миѳологическихъ 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 миѳологическаго процесса другою: исчерпавъ одну основу и не удовлетворяясь ею, миѳологическое сознаніе обыкновенно переходитъ на другую.

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

бенными въ каждомъ данномъ случаѣ, однако, опредѣленъ *не вполнѣ и не безусловно*, какъ не безусловно опредѣляется своими мотивами и матеріальными средствами творчества и фантазія художника. Правда, здѣсь, въ миѳологическомъ 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 творитъ. Масса же, какъ извѣстно, всегда подражательна и однообразна. Такимъ образомъ, здѣсь, повидимому, не остается мѣста для свободы творчества. Однако, все это заставляетъ насъ развѣ лишь уменьшить въ миѳологическомъ процессѣ степень свободы, но не уполномочиваетъ отрицать ее совершенно. Какъ справедливо говоритъ князь Трубецкой, «лишить миѳологическое творчество свободы значитъ убить миѳологію»[25]. Въ періоды какихъ-либо исключительныхъ, изъ ряда выходящихъ событій въ жизни природы, или въ жизни соціально-исторической, въ моменты общаго броженія умовъ, свобода творчества проявляется съ особенною силой, обусловливая различные кризисы и повороты.

Но если такъ, то очевидно противорѣчило бы самому существу миѳологическаго 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 миѳослагателей. Такимъ образомъ, при изученіи миѳологическаго процесса, необходимо, руководясь общимъ закономъ миѳообразованія, искать въ каждомъ данномъ случаѣ *своего ключа*,—въ условіяхъ бытовыхъ и соціально-историческихъ.

[25] Op. cit., стр. 54.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Соціологическая закономѣрность религіознаго процесса (религія и соціологія).

I.

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

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

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

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

Первая *мнимая* задача соціологіи касается *начала* религіи.

Вопросъ о началѣ религіи, конечно, не исключенъ изъ области науки. Его, какъ извѣстно, изслѣдуютъ и рѣшаютъ: *фактически*—психологія, *гипотетически*—философія религіи и, наконецъ, *догматически*—теологія. Психологія изслѣдуетъ данные въ нашей душѣ корни (источники, *психологическія* «начала») религіознаго сознанія. Философія религіи гипотетически раскрываетъ пробужденіе этихъ началъ, этихъ психологическихъ зародышей религіознаго сознанія къ жизни, ихъ проявленія. Наконецъ, теологія сообразно со своими общими предпосылками догматически указываетъ на то сверхличное, божественное начало религіознаго сознанія, которое участвовало въ первоначальномъ происхожденіи его точно такъ же, какъ потомъ явилось существеннымъ соопредѣляющимъ факторомъ его развитія. Очевидно что всѣ эти науки разсуждаютъ о началѣ или происхожденіи религіи *по праву*, согласно съ своими предпосылками и методами. Но когда соціологъ 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 соціологъ, не переставая быть соціологомъ, то-есть, не переходя,—какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, выдающійся новѣйшій соціологъ Людвигъ Штейнъ[2],—изъ своей спеціальной области въ область общей фи-

---

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

лософіи религіи или теологіи, начинаетъ разсуждать о происхожденіи религіи, то онъ неизбѣжно (иного выхода и иной возможности въ данномъ случаѣ нѣтъ, такъ какъ иначе вопросъ былъ бы совсѣмъ снятъ, въ смыслѣ вопроса именно *соціологическаго*) говоритъ о происхожденіи религіи въ смыслѣ *ея возникновенія изъ состоянія безрелигіознаго*. Но именно здѣсь-то и открывается то самопротиворѣчіе, о которомъ мы только что говорили.

Во-первыхъ, строить *«безрелигіознаго»* по природѣ человѣка или *«атеистическое»* человѣчество совершенно невозможно для науки которая хочетъ истолковывать неизвѣстное извѣстнымъ, а не наоборотъ: ибо въ наличной психической организаціи человѣка религіозные элементы даны и притомъ даны какъ элементы жизни первичные и невыводные, слѣдовательно присущіе человѣку по природѣ, а не пріобрѣтенные. Во-вторыхъ, допустивъ возможность такого построенія, хотя бы лишь въ смыслѣ простой и мало вѣроятной гипотезы, мы столкнемся съ другою трудностію, трудностію *вывести* религіозное изъ безрелигіознаго, каковая трудность, очевидно, есть лишь спеціальный случай нарушенія извѣстнаго закона ex nihilo nihil, подобно тому какъ, напримѣръ, 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 всякаго 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 велѣвшему высѣчь Геллеспонтъ. Но уже первые опыты въ этомъ направленіи должны были показать человѣку что его орудія совершенно недѣйствительны противъ этихъ силъ. Въ виду такого полнаго безсилія человѣка противъ сверхчувственныхъ силъ, въ виду сознанія этого безсилія, созрѣвающаго медленно, но все-таки созрѣвающаго при скрежетѣ зубовномъ, пробуждается сначала *страхъ* предъ этими силами, а потомъ *почтеніе* къ нимъ. Приносящія вредъ, опустошительныя явленія природы пробуждаютъ преимущественно напряженное чувство безпокойства, тогда какъ полезныя человѣку, помогающія его благу явленія сначала тоже порождаютъ чувство страха, но оно постепенно превращается въ почитаніе и поклоненіе". „Такое *психогенетическое опредѣленіе религіи*", пишетъ Штейнъ, *настолько широко что оно включаетъ четыре господствующія въ настоящее время главныя теоріи о происхожденіи религіи* (анимизмъ Тэйлора и Липперта, теорія духовъ Спенсера, фетишизмъ Конта и его послѣдователей и тотемизмъ Группе). *Но оно исключаетъ странную теорію Раубера, будто бы государство было создателемъ и всей цивилизаціи и религіи, а также и воззрѣніе Мортиле, будто религія сравнительно новое изобрѣтеніе, существующее около пятнадцати тысячъ лѣтъ, тогда какъ человѣкъ жилъ безъ религіи 220 тысячъ лѣтъ*".

Если соціологъ не хочетъ съ самаго начала вступать на путь такихъ странныхъ утвержденій, окупаемыхъ цѣною противорѣчія фактамъ и требованіямъ мысли (логическимъ постулатамъ), то онъ долженъ мужественно и съ научнымъ самоотверженіемъ признать что начало религіи *предваряетъ* всякую соціальную организацію, долженъ, какъ говорятъ философы, признать *соціально-историческую трансцендентность* религіи [3]. Этимъ соціологія разъ и навсегда отстранила бы отъ себя всякія возраженія, подобныя тому, какое, напримѣръ, справедливо обращаетъ къ нѣкоторымъ изъ ея представителей извѣстный Берлинскій профессоръ Дильтей. «Внутренній міръ людей того періода который, въ отличіе отъ *доисторическаго*, можно было бы назвать *долитературнымъ*», пишетъ почтенный професоръ, «то-есть, людей того періода изъ котораго до насъ не сохранилось поэтическихъ созданій, совершенно ускользаетъ отъ историческаго возсозданія, и если Леббокъ пытается путемъ умозаключеній установить, что всѣ народы нѣкогда пережили стадію атеизма, то-есть, совершеннаго отсутствія религіозныхъ представленій какого бы то ни было рода, или если Спенсеръ утверждаетъ, что религія выросла изъ идей объ умершихъ, то все это лишь *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 названнымъ соціологамъ, совершенно справедливыя и хорошо обоснованныя.

---

[3] Wilhelm *Diltey*: 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] *Diltey*, op, cit., S. 168: „so sind dies *die Orgien eines die Grenzen des Erkennens missachtenden Empirismus*...“

Вторая *мнимая* задача соціологіи касается *конца* религіи.

Постановка этой задачи есть логическое слѣдствіе постановки первой мнимой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, если религія имѣетъ начало, въ смыслѣ перехода человѣчества отъ безрелигіознаго состоянія къ религіозному, то она должна имѣть и конецъ, въ смыслѣ обратнаго перехода отъ состоянія религіознаго къ безрелигіозному или всемірно-атеистическому и, разъ мы это признаемъ, то задача соціологіи выяснить, *какъ именно* совершится этотъ переходъ. Таково дѣйствительно и есть довольно распространенное въ настоящее время мнѣніе соціологовъ. Съ тѣхъ поръ какъ извѣстный Гюйо высказалъ свой сенсаціонный парадоксъ о «безрелигіозности будущаго» [5], его положенія стали безоговорочно повторяться, какъ нѣчто самопонятное и будто бы вполнѣ доказанное. Даже и тѣ соціологи, которые признаютъ соціально-историческую трансцендентность религіи въ выше выясненномъ смыслѣ, то-есть, рѣшаютъ вопросъ о началѣ религіи въ смыслѣ ея совѣчности человѣку и признаютъ, что человѣкъ религіозенъ по самому его существу и природѣ, даже и эти соціологи склоняются иногда къ мысли о вѣроятной безрелигіозности человѣчества въ будущемъ, или если и признаютъ въ соціальномъ строѣ будущаго мѣсто за религіею, то отнюдь не въ качествѣ самостоятельнаго фактора, но лишь въ качествѣ служебнаго орудія. При этомъ у религіи отнимается, конечно, все то, что составляетъ ея 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 *Franck:* Nouveaux essais de critique philosophique, 1890, pp. 130—164. Литературу о Гюйо см. въ нашей книгѣ: *Очеркъ современной французской философіи*, стр. 315.

[6] *Штейнъ*, op. cit., стр. 632—4. Знаменитый швейцарскій соціологъ съ силою возстаетъ противъ тѣхъ теоретиковъ-мечтателей, которые разсуждаютъ

Ясно, однако, что всѣ эти разсужденія соціологовъ о «новомъ назначеніи» религіи, ея «соціализаціи», постепенномъ «обмірщеніи» 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 тоже двойное противорѣчіе: противорѣчіе *фактамъ* дѣйствительной религіозной жизни настоящаго, во-первыхъ, и противорѣчіе собственнымъ *исходнымъ предположеніямъ* или *предпосылкамъ* тезиса, во-вторыхъ.

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

жизни отнюдь не исчерпывается чисто земными интересами и цѣлями. «Предположите»,—пишетъ извѣстный французскій историкъ религіи, Ревиль,—«предположите, что какой-нибудь обитатель Сиріуса или Сатурна, одаренный умомъ, способный обсуждать все, что̀ 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 что̀ на ней совершается. Что̀ онъ увидитъ? Онъ увидитъ, что человѣческій родъ много потрудился со времени своего поселенія на своей планетѣ; онъ станетъ наблюдать надъ нашими обществами, войсками, правительствами, искусствами, науками, нравами и *поймет*ъ 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 перемѣняютъ свою пищу или даже совершенно отъ нея воздерживаются, то говорятъ, поютъ или сосредоточенно молчатъ; увидитъ, что одни люди одѣты иначе, чѣмъ другіе; увидитъ изображенія, то отвратительныя и гадкія, то изумляющія своею красотой, жертвоприношенія, процессіи, пренія, книги, пытки, а иногда даже кровавыя войны, увидитъ все это, но *мотивъ, смыслъ всего этого отъ него рѣшительно ускользнетъ.* И напрасно онъ будетъ строить различныя предположенія. Его досада удвоится, если кто-нибудь ему скажетъ, что все, что̀ 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, что̀ называется религіей»[7]. Вотъ ясная постановка дѣла. За вычетомъ изъ религіозной жизни того, что̀ имѣетъ смыслъ съ земной точки зрѣнія, въ ней остается нѣчто, что̀ 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 соціологи, предрекающіе «безрелигіозность будущаго» или превращеніе религіи изъ цѣли въ сред-

---

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

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

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

Такимъ образомъ, отрицательная соціологическая прогностика относительно *конца* 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 сознаніемъ. И здѣсь, слѣдовательно, какъ въ вопросѣ о началѣ религіи, мужественный отказъ отъ *мнимой* задачи, для рѣшенія которой не дано условій, былъ бы со стороны соціологовъ наилучшимъ путемъ къ выходу изъ затрудненій и самопротиворѣчій въ область задачъ *дѣйствительныхъ*.

Но если, такимъ образомъ, соціологія должна отказаться отъ вопросовъ о началѣ (происхожденіи) и концѣ религіи (въ смыслѣ возврата въ мнимо-первоначальное безрелигіозное 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, опредѣляемыхъ его отношеніемъ къ различнымъ сторонамъ и факторамъ соціальной жизни.

Несмотря на такое ограниченіе соціологіи, которое инымъ легко можетъ показаться прямымъ посягательствомъ на нее, соціологія рѣшительно и во всѣхъ отношеніяхъ выиграла бы, если бы ставила своею задачею изученіе религіознаго вопроса именно съ *этой* стороны и въ *этой* формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, отказавшись отъ задачъ *мнимыхъ* и сосредоточивъ все свое вниманіе на задачахъ *дѣйствительныхъ*, она тѣмъ вѣрнѣе могла бы достигнуть тѣхъ двухъ основныхъ цѣлей, которыя ставитъ себѣ всякая *сосознающая свои границы* наука: дать руководящіе принципы для *пониманія* фактовъ прошлаго и настоящаго, во-первыхъ, и для *условнаго предсказанія* фактовъ будущихъ, во-вторыхъ. Правда, если соціологія заключится въ предѣлахъ только что указанныхъ задачъ, то она должна будетъ выбросить, какъ совершенно излишній и даже вредный балластъ, всѣ разсужденія объ *абсолютныхъ* началѣ и концѣ религіи и, вмѣсто праздныхъ рѣчей о переходѣ безрелигіознаго состоянія въ религіозное или наоборотъ, будетъ, съ бо́льшимъ 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 серьёзныхъ практическихъ реформаторовъ настоящаго, сколько важнымъ всломогательнымъ средствомъ для теоретическаго возсозданія прошлаго (особенно прошлой религіозной жизни человѣчества) и, наконецъ, основаніемъ для условно-гипотитической 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 принципіально, по существу и природѣ, безрелигіознаго) и ея абсолютномъ концѣ (въ смыслѣ обратнаго перехода въ состояніе по существу безрелигіозное) лежатъ внѣ области соціологіи, такъ какъ не только по своему конечному смыслу и назначенію, но даже и по своимъ обнаруженіямъ религія трансцендентна всякой соціальной организаціи, то-есть, предваряетъ ее (есть ея *prius*) въ прошломъ точно такъ же какъ, безъ сомнѣнія, будетъ служить необходимымъ услові-

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

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

Если, согласно наиболѣе распространеннымъ взглядамъ, соціологію понимать и опредѣлять какъ науку о «человѣческомъ сожительствѣ и человѣческомъ сотрудничествѣ» [8], или, говоря технически, какъ изученіе общественной *статики* и *динамики*, то сейчасъ выставленными нами вопросами, очевидно, исчерпываются всѣ основныя задачи соціологіи относительно религіи, такъ какъ первый вопросъ ставитъ задачу соціальной «статики» религіознаго сознанія, а второй—задачу его «динамики».

II.

Религія въ соотношеніи съ соціальными 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 «статику» религіознаго сознанія *принципіально* 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 соціологія даетъ еще очень мало данныхъ для построенія этой спеціальной отрасли

[8] *Штейнъ*, op. cit., стр. 33.

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

Соціальная статика религіознаго сознанія должна разъяснить, *почему*, по дѣйствію какихъ причинъ и подъ вліяніемъ какихъ условій, совершается повышеніе или пониженіе религіознаго сознанія и, соотвѣтственно этому, его обнаруженіе въ той или другой устойчивой, типовой формѣ. Рѣшеніе же этой задачи въ области соціологіи 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: тонъ и окраску религіозной жизни даетъ тотъ факторъ (или форма общественнаго сознанія), который въ данный моментъ сосредоточиваетъ на себѣ преимущественное вниманіе, въ наибольшей мѣрѣ привлекаетъ къ себѣ на службу общественныя силы, чрезъ то самое подчиняя себѣ другіе соціальные факторы. Это же господство одного соціальнаго фактора (или одной формы общественнаго сознанія) надъ другими, въ свою очередь, обусловливается тѣмъ, что *въ данный моментъ* онъ всего болѣе отвѣчаетъ *инстинктамъ соціальнаго самосохраненія*.

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

реформѣ, какова, напримѣръ, современная эпоха. Всегда *регуляторомъ такого выбора господствующей идеи бываетъ инстинктъ самосохраненія»* [9].

Этотъ тезисъ, конечно, вполнѣ примѣнимъ и къ жизни общественно-религіознаго сознанія. Но не трудно замѣтить что уже и на общесоціологической почвѣ онъ страдаетъ излишнею общностію. Безспорно, инстинктъ самосохраненія или,—добавимъ, очевидно, подразумѣваемое швейцарскимъ соціологомъ, хотя и опущенное по буквѣ, дополненіе,—инстинктъ соціальнаго самосохраненія существуетъ и проявляется въ соціальной жизни. Но въ чемъ заключается задача именно *соціальнаго* самосохраненія? Какъ понимается *соціальный субъектъ*, носитель соціальной 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 жизнію *общественнаго* религіознаго сознанія имѣетъ власть тотъ же законъ которымъ опредѣляется *личная* религіозная жизнь, *законъ сродства* религіозныхъ вѣрованій съ общимъ строемъ нашей душевной жизни. Если отдѣльный человѣкъ имѣетъ непреодолимое стремленіе пересоздавать образъ Божества по своему собственному подобію, то и человѣкъ коллективный или общество имѣетъ совершенно такое же стремленіе переносить въ область своихъ религіозныхъ представленій черты своей наличной соціальной жизни. Извѣстный афоризмъ одного апологета церкви: «Покажи мнѣ твоего человѣка, и я покажу тебѣ твоего Бога», этотъ афоризмъ, mutatis mutandis, можетъ быть примѣненъ и къ общественно-религіозной жизни. Отсюда слѣдуетъ, что, при разъясненіи законовъ и условій соціально-религіозной статики, весьма важно имѣть въ виду природу и особенности «коллективнаго человѣка», переживающаго въ томъ или другомъ частномъ случаѣ религіозный процессъ.

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

---

[9] *Штейнъ*, op. cit, стр. 49—50.

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

---

[10] Понятіе *толпы* въ отличіе отъ *общества* и описаніе ея различныхъ категорій см. у *Густава Лебона:* „Психологія народовъ и массъ", перев. съ франц. Фридмана и Пименовой. Спб. 1896, стр. 281—5. Ср. *Сигеле*: „Преступная толпа, опытъ коллективной психологіи", перев. съ франц. Аѳанасьева, Спб. 1893, и *Тарда*: „Законы подражанія", перев. съ франц. Спб. 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 парадоксальное положеніе: „соціологія держится своими корнями за психологію, *за самую сокровенную и темную для насъ физіологію; общество—это подражаніе, а подражаніе—родъ гипнотизма...*" стр. 89),—итакъ, уже Тардъ справедливо, хотя и съ утрировкою, отмѣтилъ наличность въ обществѣ *внѣсознательныхъ*, механизованныхъ моментовъ: „общество не могло бы жить, не могло бы сдѣлать шага впередъ, измѣниться, не обладая сокровищемъ рутины, обезьянства и совершенно бараньей стадности" (стр. 76). *Сигеле* и *Лебонъ* раздѣляютъ этотъ взглядъ, но полагаютъ,—и въ этомъ ихъ существенная поправка къ Тарду,—что преобладаніе въ жизни внѣсознательныхъ моментовъ (подражательность, гипнотизація, внушеніе и т. п.) характеризуетъ лишь *толпу* въ отличіе отъ *общества*. Именно этимъ они объясняютъ нивеллирующее, *понижательное* вліяніе толпы на средняго человѣка и развитіе въ толпѣ тѣхъ, чуждыхъ хорошо организованному обществу, свойствъ, благодаря которымъ она является чѣмъ то *неукротимо-стихійнымъ* и *страшнымъ*, началомъ разложенія и упадка.

„Толпа", пишетъ *Сигеле*, „больше расположена ко злу, чѣмъ къ добру. Героизмъ, доблесть, доброта могутъ быть качествами одного индивида; но они никогда, или почти никогда, не являются отличительными признаками большаго собранія индивидовъ. Въ этомъ насъ убѣждаетъ самое обыкновенное наблюденіе: толпа индивидовъ всегда наводитъ страхъ; очень рѣдко отъ нея 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 человѣка могъ убѣдить толпу успокоиться. Коллективная психологія богата сюрпризами: сто, тысяча человѣкъ соединившись могутъ

Разсмотримъ сначала вопросъ о соотношеніи формъ религіознаго сознанія съ началами нормально развитой соціальной 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 результатъ будетъ только посредственнымъ, подчасъ даже очень сквернымъ. Толпа это субстратъ въ которомъ микробъ зла развивается очень легко, тогда какъ микробъ добра умираетъ почти всегда, не найдя подходящихъ условій жизни. Большая часть понимаетъ что поступаетъ дурно, и все-таки дѣлаетъ это, потому что ее толкаетъ и увлекаетъ толпа. Члены ея знаютъ что, не послѣдуй они за общимъ теченіемъ, имъ придется расплатиться за это названіемъ подлецовъ и сдѣлаться жертвами чужаго гнѣва. Чисто матеріальный страхъ быть обруганнымъ и получить побои соединяется съ моральнымъ страхомъ прослыть трусомъ. Большая часть добрыхъ людей, находясь среди разъяренной толпы, должна, благодаря роковому закону психическаго мимизма, вести себя такъ, какъ и тѣ, которые ихъ окружаютъ.

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

Теорія *Сигеле* (*Тарда*, *Фурніаля*, *Лебона* и др.) не разъ подвергалась осужденію и ожесточеннымъ нападкамъ. Однако, нападки эти касались не *природы* толпы, не самой ея *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 «біогенетическимъ» принципомъ коллективной психологіи и общественной жизни *точно такъ же, какъ* она служитъ такимъ принципомъ для индивидуальной психологіи и личной душевной жизни [11]. *И соціальная 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 единомыслiе,—но лишь *мотивовъ* обособленія толпы отъ нормально-организованнаго общества. Такъ, наприм., нѣкто г. *И. Д—въ*, въ своей несправедливо-рѣзкой статьѣ, посвященной разбору этой теоріи („*Психологія преступной толпы*, криминально-антропологическій очеркъ", *Русская Мысль*, декабрь, 1894 г., стр. 130—158), полемизируя съ Тардомъ, Сигеле и проч., настаиваетъ на томъ, что мотивы и факторы образованія толпы не антропологической, но главнымъ образомъ *соціальной* природы (бѣдность, голодъ, безработица и т. д.). Насъ, однако, эти подробности, по свойству нашего вопроса, занимать не могутъ. Главное для насъ,—понижательное, такъ сказать, разлагающее дѣйствіе толпы въ отношеніи къ началамъ духовной жизни,—при современномъ состояніи „коллективной психологіи", можно признать прочно установленнымъ тезисомъ.

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

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

лизація отношеній къ нему, усвоеніе ему верховнаго *сверхличнаго* авторитета и власти надъ жизнію 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 общежитія, организаціи, всякаго сноснаго общественнаго существованія.

Что касается, прежде всего, принципа *довѣрія* или *вѣры*, то его громадное соціальное значеніе и даже отчасти его соціальная природа стоятъ, конечно, внѣ всякаго сомнѣнія: безъ этого, такъ сказать, *соціальнаго цемента*, говоря строго, общественная жизнь немыслима, а съ другой стороны именно *соціальное* обнаруженіе вѣры есть ея первичное и, потому, самое типичное обнаруженіе. Въ нѣкоторомъ смыслѣ *соціальная вѣра* является, такимъ образомъ, какъ бы колыбелью и воспитательницею *вѣры религіозной*. Во всякомъ случаѣ, съ формально-психологической точки зрѣнія между обоими этими обнаруженіями вѣры существуетъ полная аналогія. Въ самомъ дѣлѣ, религіозная вѣра есть, во-первыхъ, признаніе существа *невидимаго* (даже и зрѣнію *ума*) и, во-вторыхъ, опредѣляемое актомъ этого признанія практическое отношеніе къ нему, преданность ему сердцемъ, сосредоточеніе или устремленіе въ направленіи къ нему всей жизни. Въ интимнѣйшихъ соціальныхъ 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 соціальныя отношенія рѣшительно *наперекоръ* очевидности знанія (напримѣръ, повинуемся *недостойнымъ* носителямъ власти, служимъ, по довѣрію къ приказавшему, такому дѣлу, благопріятный исходъ котораго болѣе чѣмъ проблематиченъ и т. д.). Практическіе мотивы восполняютъ здѣсь недостаточность теоретической очевидности совершенно такъ же, какъ и въ жизни религіозной. Особенно ярко выступаетъ это въ тѣхъ проявленіяхъ соціальной вѣры, въ которыхъ моментъ довѣрія осложненъ моментами *беззавѣтной взаимной преданности* другъ другу отдѣльныхъ соціальныхъ еди-

ницъ, доходящей до готовности на самопожертвованіе, сознаніемъ *высоты и святости* этихъ отношеній и т. д.: здѣсь соціальныя 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 соціальныя 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 соціальную какъ два типичныя обнаруженія одного и того же корня, глубоко заложеннаго въ душѣ, два обнаруженія одного и того же *біогенетическаго* принципа душевной жизни.

Совершенно подобное же слѣдуетъ сказать о стремленіи къ *единству*, равно проникающему и жизнь религіознаго сознанія и всякую соціальную организацію. Соціальная жизнь есть вѣдь, въ сущности, не что̀ иное, какъ система взаимоотношеній и взаимодѣйствій, объединенныхъ какимъ-либо *однимъ* направляющимъ началомъ. И въ этомъ отношеніи опять-таки полную аналогію соціальной 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 градацій, 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 соціальную или наоборотъ: истина въ томъ что и тамъ и здѣсь предъ нами проявленіе одного и того же монистическаго стремленія, глубоко проникающаго всю и всякую нашу душевную жизнь. Разница здѣсь замѣчается развѣ лишь въ томъ что въ религіи, особенно монотеистической, это стремленіе находитъ свое *наиболѣе чистое* и вмѣстѣ *наиболѣе конкретное* выраженіе—признаніе единства во множествѣ идей, силъ и потенцій.

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

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

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

«Главная и основная особенность исторіи»,—пишетъ извѣстный соціологъ Бенжаменъ Киддъ,—«особенность значеніе которой до сихъ поръ вполнѣ ясно не было понято ни наукой, ни философіей, есть та *борьба*, которую человѣкъ велъ въ любую эпоху своего общественнаго развитія съ цѣлію покорить себѣ свой же собственный разумъ. Силы для этой борьбы онъ несомнѣнно почерпалъ изъ своихъ религіозныхъ вѣрованій. Мы поэтому поневолѣ приходимъ къ тому заключенію что роль этихъ вѣрованій въ эволюціи человѣчества состоитъ въ томъ чтобы придавать *супрараціональную*, то-есть, сверхразумную санкцію поведенію личности, которое необходимо чтобы поддерживать происходящее развитіе общества, но которое по самой природѣ вещей не можетъ имѣть раціональной санкціи. Отсюда слѣдуетъ что опредѣленіе религіи, поскольку она интересуетъ науку какъ явленіе именно соціальное, можетъ быть выражено приблизительно въ слѣдующихъ словахъ: *религія есть образъ вѣрованій, снабжающій супрараціональными правилами ту обширную область личной жизни, въ которой личные интересы и интересы соціальнаго организма противоположны другъ другу и посредствомъ котораго первые интересы подчиняются вторымъ въ силу общихъ интересовъ эволюціи всей расы*»[12].

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

---

[12] Бенжаменъ *Киддъ*: „Соціальная 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 процесъ одухотворенія общественности; религія начинаетъ прясть духовную нить, объединяющую психическіе интересы личностей".

[13] Въ самомъ дѣлѣ, надъ человѣкомъ вѣдь не могъ бы имѣть *безусловной* власти *его собственный* продуктъ. Поэтому, очевидное противорѣчіе, съ одной стороны, усвоять религіи верховный непререкаемый авторитетъ, а съ другой—считать ее созданіемъ самого человѣка или человѣчества (какъ дѣлаетъ это *Штейнъ*, см. выше, примѣч. 6).

Итакъ, нормально организованное общество, жизнь котораго опредѣляется совмѣстнымъ дѣйствіемъ всѣхъ соціальныхъ факторовъ въ ихъ естественной (опредѣляемой ихъ существомъ) іерархіи, не можетъ не быть религіозно: ибо, вѣдь, всякія соціальныя 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 соціально-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 соціальныя связи и отношенія, въ какой бы спеціальной формѣ они, въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, ни являлись [14]. Вотъ почему можно сказать что соціальные мотивы ясно сознанные въ своей истинной сущности и основѣ приводятъ общество къ наиболѣе совершенной формѣ естественной религіи, къ *этическому*, *монотеизму* который является наиболѣе воспріимчивою почвою для религіи откровенной. И если бы законы соціальной статики, опредѣляющіе нормальное взаимоотношеніе соціальныхъ силъ и факторовъ, такъ часто не нарушались произволомъ отдѣльныхъ членовъ общества, вносящихъ въ него ферменты соціальнаго разложенія, то и статика 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 *злое* получаетъ замѣтное и согласно отмѣчаемое почти всѣми соціологами преобладаніе. Вслѣдствіе этого соціальные факторы и силы неизбѣжно выводятся изъ ихъ нормальнаго взаимоотношенія, и само общество, подпавъ процессу дезорганизаціи, превращается изъ организма въ соціальный аггрегатъ съ нѣсколькими отъединенными другъ

---

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

отъ друга центрами жизни или, что то же, въ *толпу*. При этомъ въ соціальной жизни происходитъ то же, что въ ослѣпленной страстію борьбѣ двухъ людей изъ-за одного какого-нибудь интереса: ради временной побѣды и сомнительнаго торжества часто жертвуютъ длящимся и прочнымъ благополучіемъ или, въ примѣненіи къ соціальной группѣ, устойчивымъ соціальнымъ равновѣсіемъ. Вмѣсто того, чтобъ оставаться верховнымъ зиждительнымъ началомъ жизни, религія при этомъ превращается въ простое средство служенія задачамъ соціальнаго благополучія, въ орудіе для достиженія торжества того или другого частнаго соціальнаго 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 внѣшнее 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 процесъ разложенія религіознаго сознанія не сдерживается началомъ сверхъестественнымъ, но и въ религіи откровенной, христіанской, мы ясно замѣчаемъ то же явленіе[15].

---

[15] На западныхъ исповѣданіяхъ, католичествѣ и протестантизмѣ, это, какъ извѣстно, отразилось съ особенною ясностію. Вообще классовые интересы и привычки человѣка имѣютъ большое вліяніе на усвоеніе христіанства. Въ интересной работѣ *Пауля Горэ* (Paul *Gohre*), помѣщенной въ январской кн. 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 соціальнаго 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 противовѣсъ 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 соціальныхъ условій на

Здѣсь множество формъ. Пути, которыми совершается разложеніе религіознаго сознанія въ дезорганизованномъ, превратившемся въ *толпу*, обществѣ, чрезвычайно разнообразны. Однако, и здѣсь все же можно выдѣлить четыре основныхъ типовыхъ формы процесса (по противоположности съ четырьмя указанными выше моментами нормально дѣйствующаго общественно-религіознаго сознанія), которыя представляютъ какъ бы общіе стоки или каналы, отводящіе религіозную мысль и жизнь съ высотъ естественнаго этическаго монотеизма. Эти процессы суть: 1) *развитіе суевѣрій*, какъ 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 безнравственныхъ, какъ естественное слѣдствіе утраты чувствъ солидарности и власти надъ сознаніемъ нравственно-соціальныхъ нормъ жизни; наконецъ, 4) низведеніе 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 бо́льшей или меньшей степени дѣйствительно присутствуютъ не только въ сознаніи языческомъ, но даже иногда и христіанскомъ,—когда оно въ той или другой соціальной группѣ (сектѣ), порывая связи, дотолѣ державшія его на высотѣ, чрезъ то самое подпадаетъ процессу разложенія. Ослабленіе вѣры, политеистическія (и даже иногда полидемоническія стремленія въ области религіознаго представленія, теорія и практика религіознаго антиномизма и, наконецъ, религіозной утилитаризмъ: всѣ эти формальные признаки начавша-

---

усвоеніе народами Европы христіанства у *Бокля*: „Исторія цивилизаціи въ Англіи“, русск. перев. *Буйницкаго*, Спб. 1895, стр, 107 и слѣд. „Въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій“,—такъ можно формулировать основную мысль автора его собственными словами (стр. 108), — „послѣ повсемѣстнаго водворенія христіанской религіи она не могла приносить свойственныхъ ей плодовъ по той причинѣ, что ей пришлось дѣйствовать посреди невѣжественныхъ и потому суевѣрныхъ людей, которые въ силу своего суевѣрія всячески 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, обусловливаютъ, сопровождаютъ и поддерживаютъ другъ друга. Какимъ конкретнымъ содержаніемъ наполняются эти формальныя схемы разлагающагося религіознаго сознанія въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, это въ значительной степени (каковы здѣсь ограниченія, увидимъ ниже) обусловливается именно даннымъ строемъ соціальной жизни. Такъ, народъ, еще погруженный въ жизнь природы (кочевые народы, а иногда и осѣдлые съ значительно развитою культурой, напримѣръ, въ случаѣ долгихъ военныхъ переходовъ и проч.), естественно наполняетъ эти схемы символико-миѳологическимъ представленіемъ о жизни природы: отсюда *натурализмъ* во всѣхъ его формахъ (сабеизмъ, зоолятрія и т. д. до фетишизма включительно). Первобытный семейно-патріархальный бытъ сопособствуетъ развитію *эвгемеризма*. Переходъ отъ этого быта къ олигархическому строю всего чаще отмѣченъ развитіемъ *политеизма*. Наконецъ, государственная деспотія благопріятствуетъ созданію такихъ религій какъ Исламъ, — религія хотя и съ ясно выраженною идеей единства Божества, но съ общимъ, свойственнымъ всему вообще язычеству, придаткомъ суевѣрій, осложненныхъ характеромъ антиномизма и религіознаго утилитаризма.

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

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

2. Если, въ томъ или другомъ данномъ случаѣ, религіозная жизнь достигаетъ устойчивости (состоянія статическаго), то это совершается не иначе какъ чрезъ то, что она отливается въ форму представленій, которыя въ данный моментъ господствуютъ въ общественномъ сознаніи и которыя *религіозное* сознаніе 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 религіи откровенной.

III.

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

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

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

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

вшихся изъ первобытнаго *анимизма*, и дѣлаетъ 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 считаютъ вообще ненаучнымъ начинать процессъ «простѣйшею» формою, въ смыслѣ ея крайней элементарности и несовершенства, и утверждаютъ, что процессъ начался, какъ и долженъ былъ начаться, формою высшею, монотеизмомъ будетъ ли то монотеизмъ развитой или зачаточный (генотеизмъ), откровенный или «естественный». И здѣсь опять разногласіе не только фактически существуетъ, но и по существу дѣла неизбѣжно, такъ какъ, съ одной стороны, обусловлено общефилософскими 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. соотвѣтствующія главы въ нашей книгѣ: „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“. М. 1891 г.

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

Итакъ, популярная современная соціологическая «теорія», о которой у насъ идетъ рѣчь, при ея ближайшей провѣркѣ, оказывается лишь *гипотезою* и при томъ мало вѣроятною. Двойная ошибка соціологовъ въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, что *возможное* начало религіи (въ смыслѣ первичной формы обнаруженія религіознаго сознанія) они считаютъ *фактическимъ* и 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 polithéisme des Hébreux. Paris. 1891. (Bibliotèque de l'école des Hautes Etudes, vol. III).

ставляющему, послѣ вопроса о началѣ религіи, наибольшую важность.

Поставивъ *гипотетическое* начало религіи человѣчества, соціологи и историки культуры столь же *гипотетически* ставятъ за нимъ рядъ послѣдовательныхъ моментовъ, изъ которыхъ, по ихъ теоріи, сложился единый непрерывно-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, обезцвѣченные факты при этомъ легко размѣщаются по удобной для ихъ группировки схемѣ, впервые установленной Контомъ (фетишизмъ, политеизмъ, монотеизмъ). Такимъ образомъ, въ популярныхъ трудахъ Леббока, Тэйлора, Спенсера и др., получается родъ своеобразной калейдоскопической мозаики фактовъ, которая, при первомъ знакомствѣ съ нею и недостаткѣ критическаго къ ней отношенія, производитъ подавляющую иллюзію правдоподобія: *кажется*, будто процессъ развитія 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.

Во-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 религіозное сознаніе, по законамъ соціальной статики, проявляется въ формѣ фетишизма (анимизма, эвгемеризма), то, на основаніи общей теоріи развитія, мы можемъ съ нѣкоторою (хотя, какъ увидимъ сейчасъ ниже, отнюдь не полною) вѣроятностію поставить историко-соціологическій прогнозъ въ смыслѣ послѣдующей смѣны фетишизма политеизмомъ. Но встрѣтимъ мы такія условія или нѣтъ, этого теорія, конечно, предрѣшить никакъ не можетъ. Здѣсь область *исторической контингентности*, въ которой проявляется индивидуальность и неповторяемая единичность дѣйствительной исторіи каждой отдѣльной націи. Тѣмъ менѣе можетъ, конечно, абстрактная формула развитія заранѣе предрѣшить движеніе общаго историческаго процесса всего человѣчества. Можно, конечно, расположить исторически опредѣ-

лившіяся религіи такъ, что въ смѣнѣ ихъ принциповъ можно будетъ подмѣтить общій прогрессъ въ смыслѣ постепеннаго повышенія или развитія отъ низшаго къ высшему (какъ дѣлаютъ это, напримѣръ, философы пантеисты, Гегель или Гартманъ). Но, во-первыхъ, это уже *историческая* конструкція, а не *эволюціонная формула*. Во-вторыхъ, всѣ подобныя конструкціи по необходимости должны ограничиваться лишь самыми общими чертами, *идеями* проступавшими въ фактахъ, при чемъ неизбѣжный анахронизмъ становится для нихъ въ нѣкоторой степени извинительнымъ, такъ какъ они хотятъ *уяснить смыслъ* исторіи, а не вывести ея внѣшнюю схему (ихъ точка зрѣнія логическая, а не историческая). Совсѣмъ иное дѣло эволюціонисты. Относительно исторіи религіознаго сознанія они повторяютъ ту же роковую ошибку, какую допускаютъ, только лишь въ другой формѣ, біологи, 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 различные животные типы, можно расположить по степени ихъ восходящаго совершенства въ видѣ одной лѣстницы, начиная отъ низшихъ формъ или типовъ и вплоть до высшихъ. Но будетъ ли этимъ рѣшенъ вопросъ о *генезисѣ* вѣрованій или животныхъ типовъ, въ смыслѣ *происхожденія* высшихъ формъ изъ низшихъ? Очевидно, отнюдь нѣтъ.

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

примѣръ, извѣстный Греефъ, до настоящаго времени повторяютъ 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 вліяніемъ *понижательныхъ* практическихъ тенденцій, характеризующихъ «психологію толпы»,—тенденцій, которыя привлекаютъ къ себѣ на службу соотвѣтствующіе пріемы и процессы *миѳологическаго* 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,—пишетъ Греефъ,—*nous montre l'aspect particulier de cette même loi* (т. е. закона развитія *науки)* au point de vue de la conception générale de l'ensemble des phénomènes de l'univers également sous leur double aspect, statique et dynamique.

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

Разсмотримъ теперь другой типичный случай. Допустимъ что у того или другого народа процессъ начался низшею формою (фетишизмомъ, анимизмомъ и т. д.) и, подъ вліяніемъ монистическихъ тенденцій *ума*, вспомоществуемыхъ инстинктомъ соціальнаго 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 бо́льшей или меньшей степени, будутъ отсутствовать этическіе моменты. Необходимъ параллельный подъемъ разомъ и теоретическаго и нравственнаго сознанія, чтобы совершалось *равномѣрное* восхожденіе религіознаго сознанія къ высшимъ, совершеннѣйшимъ ступенямъ по формулѣ эволюціонистовъ. Но этого обыкновенно не бываетъ: за моментами подъема въ религіозной жизни обыкновенно слѣдуютъ моменты упадка и, если бы въ религіозную исторію человѣчества не вступила могучая сила христіанства, дающая разомъ и человѣческой мысли и человѣческой волѣ точку опоры для пребыванія на должной высотѣ, то, вѣроятно, тотъ монотеизмъ, до котораго оно поднялось бы однѣми *своими* силами, былъ бы все же не высокъ, въ лучшемъ случаѣ былъ бы именно лишь отвлеченнымъ *монизмомъ*.

Такимъ образомъ, въ естественной исторіи племенъ, народовъ и всего человѣчества предъ нами не прямолинейная эволюція, но непрерывная *борьба* лучшихъ началъ сознанія съ худшими, при чемъ медленное повышеніе сознанія въ *одномъ* направленіи обыкновенно окупается цѣною его упадка и пониженія въ *другихъ* отношеніяхъ. Особенно слѣдуетъ при этомъ остерегаться столь популярнаго въ современной соціологической наукѣ отожествленія «*прогресса цивилизаціи*» съ прогрессомъ (въ смыслѣ непрерывнаго и постепеннаго восхожденія отъ низшаго къ высшему) *религіозныхъ вѣрованій*. Поверхностныя обобщенія здѣсь вообще крайне рискованны вслѣдствіе разнородности процессовъ сливающихся въ конкретномъ потокѣ исторіи. Въ частности, хотя и нельзя, напримѣръ, поддерживать *во всемъ 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 сильнѣе, чѣмъ власть факторовъ противоположныхъ. Во всякомъ случаѣ, такъ какъ религіозный процессъ, въ каждомъ своемъ моментѣ, есть *синтезъ* взаимодѣйствія различныхъ факторовъ изъ которыхъ однимъ присуща *повышательная*, а другимъ *понижательная* тенденція, то апріорное примѣненіе къ этому процессу общей схемы *прямолинейнаго прогресса* всего менѣе умѣстно.

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

---

[19] Этотъ тезисъ (ср. контръ-тезисъ у *Бокля*, 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“ (Спб. 1899, стр. IV+209), стр. 26. — „Совершались“, 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 искажались эти ученія. Учители проповѣдуютъ все бо́льшія и бо́льшія требованія по части милосердія, правды и любви; ученики обнаруживаютъ все бо́льшія и бо́льшія дарованія по части жестокости, коварства и злости“... Книжка г. Энгельгардта обилуетъ парадоксами, страдаетъ поспѣшными обобщеніями. Въ сущности, и ея основной тезисъ, выраженный уже въ ея заглавіи, есть такое же *поспѣшно - 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 идола прогресса*, предъ которымъ, особенно въ послѣднее время, столь привыкли преклоняться, какъ *источникъ живыхъ и свѣжихъ импульсовъ мысли*, повсюду сквозящей даже и въ самыхъ парадоксахъ, книжка г. Энгельгардта заслуживаетъ самаго сочувственнаго отзыва и рекомендаціи.

[20] Ibid., стр. 30.

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

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

2. Не только законы *эволюціонной* соціологіи, но всякіе соціологическіе законы религіозной динамики *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 открывается недостаточность исключительно соціологическаго изученія общественно-религіознаго процесса: *соціологія* устанавливаетъ лишь возможные типы соотношенія и движенія формъ общественно-религіознаго сознанія въ зависимости отъ другихъ соціальныхъ факторовъ, и только *исторія* въ состояніи для каждаго даннаго случая указать соотношеніе и движеніе дѣйствительныя. Такимъ образомъ, соціологическое изслѣдованіе религіознаго процесса можетъ имѣть значеніе лишь пропедевтическое и вспомогательное.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Историческая закономѣрность религіознаго процесса (религія въ исторіи) [1].

I.

Невозможность апріорно-дедуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества.

Исторія религіознаго 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 человѣчества, а не частью исторіи дѣлъ [2]. Ясное пониманіе этой, повидимому слишкомъ условной и незначительной, классификаціонной подробности важно въ томъ отношеніи, что оно объясняетъ, почему почти во всѣхъ опытахъ философско - систематическаго построенія исторіи религій замѣчается стремленіе группировать фактическій матеріалъ по заранѣе составленнымъ схемамъ,—*конструировать религіозную исторію* человѣчества изъ нѣкоторыхъ общихъ «началъ» (конструкція апріорно-дедуктивная) или фактическихъ «данныхъ» (конструкція апостеріорно-индуктивная). Это стремленіе не есть какая-нибудь случайность, зависящая отъ личныхъ симпатій или антипатій историковъ-систематиковъ, но обусловлена самымъ существомъ предмета,—именно пониманіемъ исторіи религій, какъ части исторіи культуры. Въ самомъ дѣлѣ, если вся вообще современная исторія культуры работаетъ подъ

---

[1] Литературныя указанія въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 9-е.*

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

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

Мы разсмотримъ здѣсь сначала вопросъ о возможности апріорно-дедуктивной конструкціи религіозной исторіи.

Мысль о возможности найти нѣкоторую апріорную схему для построенія общей исторіи развитія религіознаго сознанія человѣчества представляется столь естественною, а желаніе найти ее столь обаятельнымъ, что, какъ бы далеко ни расходились между собою историки религій апріористы 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 усмотрѣть закономѣрность, 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 законы [3].

Какіе же это законы?

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

[3] Объ аналогіи между отдѣльнымъ человѣкомъ и человѣчествомъ, какъ основаніи дедукціи для исторіи человѣчества *антропологическихъ законовъ*, см. *Georg Gruppe:* System und Geschichte der Kultur, I—Ideen und Gesetze der Geschichte, 2-tes Kapitel и особенно S. 164 und folg. („Vergleichungspuncte zwischen der Geschichte und dem Einzelleben). См. также, *для исторической ориентировки*, какъ по этому, такъ и по другимъ, обсуждаемымъ въ настоящемъ этюдѣ, вопросамъ (о національности, расѣ, вліяніи климатическихъ и географическихъ условій на человѣка, о „великихъ людяхъ“ въ исторіи и т. д.) богатую справочнымъ матеріаломъ книгу *Пауля Барта*: Философія исторіи, какъ соціологія, 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 потенцій (слабыхъ религіозныхъ стремленій, первичныхъ религіозныхъ волненій и проч.), проявляющуюся въ разрозненныхъ и отрывочныхъ воззрѣніяхъ, пріуроченныхъ 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 раціонально обоснованныхъ понятій. Такимъ образомъ, всѣ основныя ступени въ развитіи богосознанія, повидимому, априори могутъ быть выведены изъ основныхъ гносеологическихъ формъ нашего сознанія и вся религіозная исторія человѣчества, повидимому, можетъ быть построена по этой именно схемѣ [1].

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

[1] 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. сдѣлано нами 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 новѣйшей философіи религіи, особенно нѣмецкой. Представители «конструктивной философіи» вѣдь также исходятъ изъ мысли о законности апріорнаго перенесенія на дѣйствительный историко-религіозный процессъ общей гносеологической схемы. Но, осложняя

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

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

Согласно общей теоріи развитія, и Гартманъ видитъ сущность религіознаго процесса въ послѣдовательномъ и закономѣрномъ переходѣ религіознаго сознанія отъ зачаточнаго и неустойчиваго натурализма къ развитому и устойчивому супранатурализму. Но движущею силою процесса онъ признаетъ не стремленіе религіознаго сознанія смѣнять несовершенныя *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 человѣкъ ищетъ въ Божествѣ лишь исполнителя своихъ природныхъ, грубочувственныхъ желаній. На высшихъ же онъ вступаетъ въ свободный (автономный) союзъ съ Нимъ, чтобы

[5] Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, 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:

A. Натурализмъ.

I. Пробужденіе религіознаго сознанія.

II. Натуралистическій генотеизмъ.

III. Человѣкоподобное одухотвореніе генотеизма:

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

IV. Теологическая систематизація генотеизма:

1. Натуралистическій монизмъ (Египтяне).
2. Полунатурализмъ (Персы).
3. Результатъ натурализма (его недостаточность, недостаточность эвдемонизма, двоякій выходъ къ супранатурализму).

B. Супранатурализмъ.

I. Абстрактный монизмъ или идеалистическая религія искупленія:

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

II. Теизмъ:

1. Первоначальный монотеизмъ (у Евреевъ).
2. Религія закона или гетерономіи (мозаизмъ, іудейская религія, попытки реформы религіи закона въ ессействѣ, 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 раціонализаціи 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-

ріи», чѣмъ Гартманъ[6]. Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся, хотя бо̀льшая близость Гегеля къ исторической дѣйствительности, срав-

[6] Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann, von Prof. Dr. *A. Lasson*, nebst der dabei statgehabten Diskussion. *Phil. Vortrag.* Halle. 1883. S. 39. Проф. Лассонъ подвергаетъ сочиненіе Гартмана острой и убѣдительной критикѣ. Между прочимъ онъ пишетъ: Jede Construction aus Begriffen hat ihre Versuchungen und Bedenken. Allzuleicht 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 construiert*, 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 geschen wie sie gesehen sein will im lebendigen Zusamnenhange 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 fur 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 produciert 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 Selbsterkenntniss 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). Дѣльныя критическія замѣчанія противъ исторической конструкціи религій Гартмана см. въ книгѣ *Braig*'а: 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 вполнѣ удовлетворительною и исчерпывающею.

Сущность философіи религіи Гегеля[7], съ ея знаменитою діалектическою 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 религій гносеологическимъ принципомъ. И для него религіозный процессъ есть процессъ закономѣрнаго развитія, послѣдовательнаго восхожденія религіознаго сознанія все къ болѣе и болѣе *адэкватному* богосознанію,—отъ натуралистическаго воззрѣнія къ духовному постиженію Божества. Сначала человѣкъ чувствуетъ себя за-одно съ природою, какъ бы ея частью, такъ что очертанія его собственной, смутно сознаваемой, индивидуальности теряются въ безконечной дали природы: отсюда преобладаніе фантастическихъ и мистико-магическихъ элементовъ въ первобытномъ, натуральномъ религіозномъ сознаніи. Затѣмъ, на второй ступени, онъ выходитъ изъ этого полусознательнаго единства съ природою, противополагаетъ 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 религій 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 фантазіи (Индійская религія, частнѣе 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 передней Азіи, особенно Сиріи и Финикіи).
3. Религія загадки (Египетская).

B. Религія духовной индивидуальности.

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

C. 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 религій у Шеллинга далеко не имѣетъ той прозрачности, какою отличаются конструкціи Гегеля и Гартмана, вслѣдствіе чего было бы весьма трудно схематизировать ее въ наглядной формѣ (чего самъ Шеллингъ, какъ извѣстно, и не сдѣлалъ). Зависитъ это отъ того, что Шеллингъ придавалъ очень большое значеніе въ исторіи религій, какъ и во всякой другой исторіи, конкретному, случайному или, какъ онъ предпочиталъ говорить, матеріальному элементу—рядомъ съ общимъ, необходимымъ, формальнымъ. Въ исторіи религій, 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 закономѣрность (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 (=миѳологическій) религіозный процессъ, сначала и до конца, опредѣляется въ сущности однимъ и тѣмъ-же апріорнымъ закономъ, повинуясь которому религіозное сознаніе всегда стремится перейти отъ однобожія чрезъ двубожіе къ многобожію. Требованіе такого перехода въ естественномъ (=миѳологическомъ) религіозномъ сознаніи неотступно, потому что лишь такимъ образомъ изъ первоначальнаго, неразвитаго и неустойчиваго, представленія о Богѣ (изъ относительнаго монотеизма) могутъ выступить содержащіеся въ немъ элементы духовнаго пониманія Бога (а это вѣдь и есть цѣль религіозной исторіи),—лишь такимъ образомъ могутъ вступить въ религіозное сознаніе «потенціи Бога истиннаго». Но такъ какъ этотъ апріорный 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 сознаніи человѣчества не въ чистой формѣ идей, понятій или представленій, а въ пестрой и фантастической оболочкѣ миѳологическихъ образовъ, носящихъ на себѣ ясную печать случая и поэтическаго произвола миѳослагателей. Въ исторіи естественнаго религіознаго сознанія, 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, что̀ опредѣлялось конкретными условіями, въ которыхъ раскрывался необходимый теогоническій процессъ[8].

---

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

Философія миѳологіи Шеллинга, по нашему мнѣнію, служитъ сильнѣйшею отрицательною инстанціею противъ тезиса о возможности апріорной конструкціи дѣйствительной религіозной исторіи человѣчества. Если бы противъ этого тезиса мы стали ука-

---

inzelnen 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 eizelnen 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 *переживаніе* процесса, хотя и необходимаго, въ смыслѣ *общей* закономѣрности и *конечной* цѣли,—переживаніе народами и людьми, имѣющими свои особенности и, потому, вносящими въ процессъ свое и индивидуальное,—создаетъ дѣйствительную религіозную исторію человѣчества, въ которой общее *развитіе* богосознанія то замедляется, то отклоняется, то принимаетъ обходные пути вмѣсто прямыхъ. Все это—*дѣло человѣческой свободы*, подавленіе которой, ради прямолинейности и безъизъятой закономѣрности процесса, отнюдь не лежало въ планахъ Провидѣнія. Warum,—спрашиваетъ Шеллингъ (B. II. S. 263),—warum überhaupt zögert alle Entwickelung? 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 zugedacht ist, soll nicht von aussen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, dass es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben... In der 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 *мотивовъ* (грубо-матеріальныхъ или духовныхъ—созерцательныхъ, эстетическихъ или нравственныхъ), характеръ и форма *мива*: все это есть именно проявленіе свободы, предоставленной, *въ цѣляхъ воспитательныхъ*, человѣчеству (дабы само оно и самостоятельно пришло къ истинѣ, составляющей цѣль всемірной религіозной исторіи) Провидѣніемъ. In dem Processe selbst,—пишетъ *Schaper* (op. cit., s. 20), точно и совершенно въ духѣ Шеллинга выражающій его общую мысль,—sind immer nur dieselben Elemente und Potenzen wirksam, wie auch in dem Naturprocesse; aber diese Elemente und *Potenzen erscheinen gleichsam verkleidet in den vielfälligsten 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 религій, считающихъ невозможнымъ апріорное конструированіе религіозной исторіи человѣчества, то намъ могли бы отвѣтить, что эти историки «лишены истинно философскаго глубокомыслія» и, потому, не могутъ-де быть компетентными судьями въ вопросѣ. Если бы, съ другой стороны, мы стали противъ указаннаго тезиса указывать на допущенные въ конструкціяхъ Гегеля, Гартмана и др. мыслителей, анахронизмы, на ихъ несогласіе съ дѣйствительною исторіей и проч., то намъ могли бы отвѣтить, что личные недостатки указанныхъ мыслителей не слѣдуетъ дѣлать общимъ закономъ и что, при болѣе совершенныхъ конструкціяхъ, эти недостатки могутъ быть устранены. Но когда глубокомысленный философъ, самъ проникнутый вѣрою въ возможность апріорной конструкціи религіозной исторіи человѣчества, ограничиваетъ сферу апріорнаго 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 дознанною невозможностію провести его, какъ *самоограниченіе* принципа, и обязаны перейти къ изученію тѣхъ конкретныхъ условій, которыя въ дѣйствительной исторіи ограничиваютъ апріорную закономѣрность религіознаго процесса.

II.

Невозможность апостеріорно-индуктивнаго построенія религіозной исторіи человѣчества.

Переходя въ конкретную историческую сферу, апріорный психологическій (точнѣе: гносеологическій) принципъ, опредѣляющій развитіе религіознаго сознанія, какъ мы говорили выше, неизбѣжно осложняется, претерпѣвая вслѣдствіе этого глубокія измѣненія, ограничивающія сферу и характеръ его дѣйствительнаго вліянія на организуемый имъ матеріалъ. И можно отчасти видѣть уже изъ предыдущаго, съ какой стороны и изъ 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 понятіе, — именно народы, то-есть живое народное сознаніе съ своими стойкими традиціями, образуютъ ту, такъ сказать, подпочву религіозныхъ представленій, стремленій и волненій, которою питается индивидуальное религіозное сознаніе, всегда въ большей или меньшей степени, окрашенное цвѣтомъ сознанія общаго, представляющее его преломленіе, обыкновенно лишь съ очень несущественными отклоненіями отъ общаго типа. Такимъ образомъ, если ключъ для пониманія *общаго* направленія естественнаго историко-религіознаго процесса лежитъ въ психологическихъ (частнѣе: гносеологическихъ) законахъ жизни индивидуальнаго духа, то разгадка «*типовыхъ*» отклоненій отъ этого направленія кроется въ коллективной психологіи народностей.

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

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

мая,—развѣ лишь съ незначительными сравнительно варіаціями,—въ представителяхъ одного и того же этническаго типа. Національность держится лишь до той поры, пока ея отдѣльныхъ носителей проникаетъ, связуетъ и одухотворяетъ живой идеальный типъ или, какъ предпочитаютъ говорить нѣкоторые изъ современныхъ исторіософовъ,—*національная душа*, душа народа или расы [9].

---

[9] Если не самое *понятіе* „національной души“, въ его реально-точномъ смыслѣ, то, во всякомъ случаѣ, выраженіе, *терминъ* въ настоящее время пріобрѣли, можно сказать, уже право гражданства въ исторіософіи и соціологіи. Яснѣе и опредѣленнѣе другихъ учитъ о „душѣ расъ“ извѣстный *Густавъ Лебонъ* („Психологія народовъ и массъ“, Спб. 1896, ч. I, отд. первый: *Душа расъ* и т. д.). „Основанія для классификаціи народовъ“,—пишетъ онъ между прочимъ (стр. 9—13, passim),—„которыхъ не могутъ дать анатомія, языки, среда, политическія группировки, даются намъ психологіей. Послѣдняя показываетъ, что позади учрежденій, искусствъ, вѣрованій, политическихъ переворотовъ каждаго народа находятся извѣстныя моральныя и интеллектуальныя особенности, изъ которыхъ вытекаетъ его эволюція. *Эти-то особенности, въ своей совокупности, и образуютъ то, что можно назвать душой расы*... Моральныя и интеллектуальныя особенности, совокупность которыхъ выражаетъ душу народа, представляютъ синтезъ всего его прошлаго, наслѣдство 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 виды. Какъ эти послѣдніе, психологическія особенности воспроизводятся наслѣдственностью съ правильностью и постоянствомъ. Этотъ аггрегатъ общихъ психологическихъ особенностей составляетъ то, что основательно называютъ *національнымъ характеромъ*,—*идеальнымъ типомъ*... Что бы человѣкъ ни дѣлалъ, онъ всегда, и прежде всего—представитель своей расы. Тотъ запасъ идей и чувствъ, который приносятъ 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 всей эволюціей народа. Можно сравнить расу съ соединеніемъ клѣточекъ, образующихъ живое существо. Эти милліарды клѣточекъ имѣютъ очень непродолжительное существованіе, между тѣмъ какъ продолжительность существованія образованнаго ихъ соединеніемъ существа относительно очень долгая; клѣточки, слѣдовательно, одновременно имѣютъ жизнь личную и жизнь коллективную, жизнь существа, для котораго онѣ служатъ веществомъ. Точно также каждый индивидуумъ какой-нибудь расы имѣетъ очень короткую индивидуальную жизнь и очень долгую коллективную. Эта послѣдняя есть жизнь расы, въ которой онъ родился, продолженію которой онъ способствуетъ и отъ которой онъ всегда зависитъ. *Раса, поэтому, должна быть разсматриваема, какъ постоянное существо, не подчиненное дѣйствію времени*“...—Осторожный *Фулье*, въ обширномъ общемъ „Введеніи“ къ своей *Психологіи французскаго народа* (русск. перев. *Никитина*, М., 1900 г.), хотя и не хочетъ, вслѣдъ за

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

---

Лебономъ, Вормсомъ, Новиковымъ и др., „реализировать абстракціи“ (12), то-есть усвоять народамъ „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 происходитъ между индивидуумами взаимодѣйствіе, 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 общеупотребительному выраженію, изъ мертвыхъ гораздо болѣе, чѣмъ изъ живыхъ. Какъ *нація, какъ опредѣленная соціальная группа имѣетъ существованіе отличное (хотя и неотдѣлимое) отъ существованія индивидуумовъ, точно также и національный характеръ выражаетъ то особенное сочетаніе психическихъ силъ, внѣшнимъ проявленіемъ котораго служитъ національная жизнь*... Всякая нація обладаетъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, собственнымъ сознаніемъ и собственной волей. *Какъ въ каждомъ индивидуумѣ существуетъ система идей-чувствъ, которыя суть также идеи-силы, выражающіяся въ его сознаніи и управляющія его волей, такъ существуетъ подобная же система и у націи*. Въ совокупности сознаній существуетъ система идей, отражающая соціальную среду, какъ существуетъ система идей, отражающая среду физическую. Эта система взаимно зависящихъ другъ отъ друга идей составляетъ сознаніе націи, которое не есть простая сумма индивидуальныхъ умовъ. Эта систематизація идей-силъ во взаимной зависимости объясняетъ кромѣ національнаго сознанія еще и „національную волю““, которая, какъ и всякая воля, реализируетъ болѣе или менѣе *нравственный идеалъ*“.—Подобнымъ же образомъ относился къ нашему вопросу и покойный *Вл. С. Соловьевъ*, который понималъ національность „въ положительномъ смыслѣ *характера, типа и творческой силы*“ (*Оправданіе Добра*, стр. 387). „Національный характеръ“,—писалъ онъ еще (371 и примѣч.),—„отличается отъ единичнаго бо̀льшимъ объемомъ и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-либо принципіальнымъ. 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 родоначальника 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. *Вилямовича-Мёллендорфа* (von Wilamowitz-Moellendorf): Volk, Staat, Sprache. Berlin. 1898.

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

Что это именно такъ, что существуетъ постоянная и довольно строгая закономѣрность въ соотношеніи между религіозными вѣрованіями и другими проявленіями «національной души», — это доказывается всею религіозною исторіею человѣчества. Всего яснѣе это проявляется въ тѣхъ глубокихъ измѣненіяхъ, 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, повидимому, сразу ихъ приняли; но, когда углубляешься немного въ изученіе этихъ обращеній, то сейчасъ же можно замѣтить, что въ дѣйствительности принятыя вѣрованія подвергались измѣненіямъ, необходимымъ для того, чтобы примкнуть къ старымъ вѣрованіямъ, которымъ они пришли на смѣну и по отношенію къ которымъ были только простымъ продолженіемъ.

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

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

перенесенъ въ Китай, до того сталъ тамъ неузнаваемъ, что ученые сначала приняли его за самостоятельную религію и потребовалось много времени, чтобы узнать, что эта религія была просто буддизмъ, видоизмѣненный принявшей его расой. Китайскій буддизмъ вовсе не буддизмъ Индіи, въ свою очередь сильно отличающійся отъ буддизма Непала, а послѣдній, въ свою очередь, 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 браманистскія 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 безчисленные культы, въ которыхъ можно находить, смотря по расамъ, самыя разнообразныя вѣрованія: монотеизмъ, политеизмъ, фетишизмъ, пантеизмъ, культъ предковъ, демоновъ, животныхъ и т. д. Если судить о культахъ Индіи только по тому, что говорятъ Веды, то невозможно было бы составить ни малѣйшаго представленія о божествахъ и вѣрованіяхъ, господствующихъ на громадномъ полуостровѣ. Названіе священныхъ книгъ почитается у всѣхъ браминовъ, но отъ религіи, которой эти книги учатъ, вообще ничего не остается.

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

онъ бы отъ него вовсе не отличался, если бы не 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 посмотрѣть на Алжиръ. Онъ заключаетъ въ себѣ двѣ совершенно различныя расы: арабовъ и берберовъ, одинаково 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 Карѳагенъ.

«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, нижнебретонца, молящагося идоламъ; фетишистовъ, какъ напримѣръ, испанца, обожающаго амулеты; политеистовъ, какъ напримѣръ, итальянца, почитающаго за различныя божества Мадоннъ каждаго селенія. Ведя изслѣдованіе дальше, можно было бы легко показать, что великій религіозный расколъ реформаціи былъ необходимымъ слѣдствіемъ истолкованія одной и той же религіозной книги различными расами: сѣверныя расы сами желаютъ изслѣдовать свою вѣру и регулировать свою жизнь; южные же народы остались далеко позади съ точки зрѣнія независимости и философскаго развитія. Ни одинъ примѣръ не можетъ быть болѣе убѣдительнымъ.

«Національный 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 реформація возможна была когда-нибудь въ Испаніи, и развѣ Англія могла когда-нибудь согласиться подчиниться ужасному игу инквизиціи? Развѣ у народовъ, принявшихъ реформацію, 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 апріорной 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 апріорнаго до конкретнаго или, наоборотъ, возвышеніе конкретнаго на ступень апріорнаго, что̀ неизбѣжно влекло за собою произволъ 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 трагики и т. д., — типы, весьма далеко отстоящіе отъ дѣйствительнаго историческаго характера религіи подлежащихъ народностей, всегда представляющаго смѣшеніе, такъ сказать въ бо́льшихъ 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 вполнѣ возможно. Ибо хотя національная душа, какъ все живое, въ каждый данный моментъ есть нѣчто единое, внутренно-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, взаимодѣйствіемъ которыхъ опредѣляется ея зарожденіе, ростъ и развитіе?

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

ніе къ средѣ физической и приспособленіе къ средѣ духовной [11]. 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 выяснить, въ какомъ именно отношеніи другъ къ другу они находятся: исключаютъ ли они другъ друга, или совмѣстимы и, если совмѣстимы, то какому изъ нихъ принадлежитъ первенство (приматъ), въ смыслѣ преобладающаго значенія въ жизни «національной души».

Вліяніе на выработку національнаго типа «физической» или, какъ мы предпочли бы говорить, «космической» среды, въ отличіе отъ «психической», соціальной и т. д.,—вліяніе космической среды на выработку національнаго типа столь очевидно, что, со времени Монтескьё, 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 вѣскость именъ, съ которыми связаны въ наукѣ подобныя утвержденія, и на несомнѣнно присущую имъ долю (и очень

---

[11] *Альфредъ Фуллье*, 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 verhängnissvollen, 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 все это, они могутъ быть принимаемы, очевидно, лишь съ очень существеннымъ ограниченіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть «физическая среда» имѣетъ вліяніе на выработку національныхъ типовъ и даже вліяніе очень значительное. Но во всякомъ случаѣ, это не единственный факторъ: должно быть нѣчто, подвергающееся вліянію и такъ или иначе на него реагирующее. Здѣсь предъ нами ошибка мысли, довольно обычная въ поспѣшныхъ и лишенныхъ истинно-философскаго глубокомыслія научныхъ гипотезахъ. Между прочимъ она именно заложена и въ біологической гипотезѣ извѣстной подъ именемъ дарвинизма. Противники дарвинизма совершенно справедливо противъ него возражаютъ, что, согласно его началамъ, виды животныхъ и растеній должны были произойти путемъ внѣшне-механической лѣпки, чего, — хотя такое пониманіе дѣла и слѣдуетъ изъ началъ послѣдовательнаго дарвинизма,— конечно, ни одинъ серіозный дарвинистъ утверждать не можетъ [15]. Подобнымъ же образомъ и въ нашемъ случаѣ, хотя теоретики исторіи и говорятъ, будто имъ, для ея построенія, достаточно одной географіи, но въ сущности они разумѣютъ здѣсь нѣчто совсѣмъ иное и самое понятіе географіи расширяютъ до такой степени, что оно теряетъ свой спеціальный 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 *Бокля*, не усвояющаго человѣку въ историческомъ процессѣ почти никакой самостоятельной роли, нельзя не признать, что въ его трактатѣ о „вліяніи физическихъ законовъ на организацію общества и характеръ отдѣльныхъ лицъ“ (*Исторія цивилизаціи въ Англіи*, перев. *Буйницкаго*, Спб. 1895, т. I и II) высказано много весьма основательнаго и не подлежащаго оспариванію,—въ частности и по вопросу о вліяніи физической среды на жизнь религіозную (стр. 45 и слѣд.).

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

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

географическихъ, климатическихъ и вообще физическихъ условіяхъ, складываются совершенно различные національные характеры. «Пусть не говорятъ намъ больше», — замѣтилъ однажды Гегель,—«объ этомъ прекрасномъ небѣ Греціи: ибо теперь оно безполезно 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. Національный 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 основного положенія, по которому „народы суть *духовные принципы*" и „духъ торжествуетъ надъ расой точно такъ же, какъ надъ землей" (33), Фулье вообще относится отрицательно къ увлеченіямъ соціологовъ и историковъ, думавшихъ построить исторію изъ данныхъ „физической среды" (см. всю вообще VI гл. во Введеніи). „Историки и соціологи сильно настаивали на физическомъ дѣйствіи среды и приписывали ему иногда созидательную роль; *современная соціологія должна, напротивъ, настаивать на реакціи ума и воли, вызванной самой средой*... Ни человѣкъ, ни народъ не суть такимъ образомъ то, что Молешотъ называлъ итогомъ родителей, кормилицы, мѣста, времени, воздуха, температуры, звука, свѣта, пищи и одежды; это вѣрно относительно человѣка-животнаго и несправедливо относительно моральнаго и общественнаго человѣка. 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 пріобрѣтаетъ все большую и большую важность... Для того, чтобы понять, что̀ имѣетъ недостаточнаго теорія физическихъ средъ, когда она исключаетъ другія, сдѣлайте воображаемое путешествіе. Держитесь изотермы на 10° выше нуля. Вы пойдете въ старомъ континентѣ черезъ Ливерпуль, Лондонъ, Мюнхенъ, Буда-Пештъ, Одессу, Хиву, Пекинъ, черезъ сѣверную часть острова Ниннонъ; вы увидите, что одинъ и тотъ же жаръ не вызвалъ ни однихъ и тѣхъ же физическихъ, ни однихъ и тѣхъ же моральныхъ типовъ. Во время этого путешествія вы встрѣтите ирландцевъ, англичанъ, нѣмцевъ, венгровъ, узбековъ, татаръ, монголовъ, китайцевъ и японцевъ. Одна и та же температура произвела Грековъ и Готтентотовъ; это значитъ, что она не произвела ни тѣхъ, ни другихъ"... — Очеркъ „антропогеографическаго пониманія исторіи", въ лицѣ ея главнѣйшихъ представителей, см. у *Барта:* Философія исторіи, какъ соціологія (Отд. 2-й, гл. II).

духовной жизни, стремятся оставаться вѣрными переданному имъ духовному наслѣдію: въ міропониманіи, вѣрованіяхъ, искусствѣ, нравственности и т. д. Если здѣсь, при этомъ консерватизмѣ, еще остается какое-либо мѣсто измѣненіямъ, если совершается какое-либо движеніе, то единственно въ томъ смыслѣ, что позднѣйшія поколѣнія народа сознательно и свободно принимаютъ и воплощаютъ въ своей мысли и жизни, въ созданіяхъ своего творчества то, что прежде какъ бы выростало изъ его безсознательныхъ народныхъ инстинктовъ, по подобію органическихъ произрастаній,—согласно одному изъ основныхъ положеній современной соціологіи, по которому общество есть себя сознающій, желающій и чрезъ то не только растущій, но и духовно-развивающійся, совершенствующійся организмъ [18]. 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 неизбѣжностію 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 факторѣ въ образованіи національныхъ или расовыхъ типовъ, останутся висѣть въ воздухѣ. Но гдѣ данныя для разрѣшенія этого вопроса и съ какой стороны всего цѣлесообразнѣе къ нему можно подойти?

Точкой отправленія и здѣсь для насъ опять-таки могла бы послужить біологія, частнѣе—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 говоритъ о происхожденіи животныхъ и растительныхъ видовъ современная философская біологія? Ни внѣшняя лѣпка типовъ, подобная лѣпкѣ статуи изъ глины художникомъ, ни «переживаніе приспособленнѣйшаго», съ дополнительными факторами чисто-пассивнаго и

[18] *Fouillée*, Alfred: La science sociale contemporaine. 1880. См. у проф. *Н. Карѣева:* „Введеніе въ изученіе соціологіи". Спб. 1897. Стр. 66—8. Общество, по Фулье, есть „договорный организмъ, который себя реализуетъ, сознавая 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, — проходитъ чрезъ понятіе о чисто-внутренней природѣ процесса, опредѣляемаго цѣлестремительностью. Шетухъ, 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, чрезъ посредство мелкихъ физіологическихъ 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 физіолого-анатомическій типъ, свой «видъ»—путемъ автоматизаціи и механизаціи 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, вѣрованіяхъ, языкѣ) мы должны признать проявленіе цѣлестремительныхъ духовныхъ импульсовъ и, такъ какъ эти первичные импульсы, согласно современному ученію объ обществѣ, опирающемуся, въ свою очередь, на данныя индивидуальной психологіи, мы должны признать частичными проявленіями основного духовнаго стремленія, равно присущаго индивидуумамъ и коллективнымъ единицамъ,—*стремленія къ самосохраненію*,—то, очевидно, въ немъ же, именно въ этомъ инстинктѣ, кроется и разгадка генезиса расовыхъ и народныхъ типовъ: въ ряду поколѣній каждая раса и всякій народъ принимаютъ такія «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. Паульсена:* Введеніе въ философію, М. 1894, стр. 193 и слѣд.

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

Отсюда еще одинъ шагъ и для насъ уяснится необходимость той точки зрѣнія,—единственной вполнѣ послѣдовательной,—съ которой въ свое время взглянулъ на вопросъ о расовыхъ и народныхъ типахъ глубокомысленный Шеллингъ. Онъ, какъ извѣстно, искалъ ключа *этнологіи* 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 религіозныхъ раздѣленіяхъ,—этихъ своего рода ересяхъ и расколахъ въ естественномъ богосознаніи[22]. Съ этой точки зрѣнія весь процессъ разслоенія единаго человѣчества на племена и народы могъ бы быть конструированъ приблизительно въ слѣдующей формѣ. Исходною точкою процесса повсюду служитъ рознь религіозная,—раздѣленіе изъ-за вѣрованій. Она влечетъ за собою, какъ свое ближайшее слѣдствіе, рознь практическихъ идеаловъ, съ системою выражающихъ ихъ обычаевъ, привычекъ, общаго строя практической жизни и т. д. За симъ неизбѣжно слѣдуетъ обособленіе семей и родовъ, которые расходятся въ разныя стороны. Здѣсь уже факторы преимущественно внѣшніе (условія географическія и климатическія, войны и проч.) довершаютъ дѣло образованія тѣхъ подробностей, духовныхъ и внѣшнихъ, которыя отличаютъ одинъ этнологическій типъ отъ другого.

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

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

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

[22] *Ibid.*, Vorlesungen IV—VII.

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

III.

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

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

Разъяснимъ каждую изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія въ отдѣльности.

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

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

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

Точкой отправленія для исторіософовъ этого второго типа, для защитниковъ телеологической закономѣрности въ исторіи, служитъ тотъ, непосредственно извѣстный каждому, живущему религіозною жизнью, человѣку, фактъ, что наша религіозная жизнь говоря строго, никогда не есть механическій продуктъ внѣшнихъ вліяній, но всегда есть наше собственное *дѣло*, *живое созданіе нашего непрестаннаго духовнаго творчества*, въ которомъ, какъ и во всякомъ творчествѣ, не части механически, своимъ сложеніемъ, опредѣляютъ цѣлое, но, наоборотъ, цѣлое,—живущее въ сознаніи, до своего осуществленія въ фактѣ, лишь въ формѣ идеи,—опредѣляетъ выборъ и организацію частей. Конечно, въ зависимости отъ уровня общаго духовнаго развитія, религіозное творчество обладаетъ большею или меньшею степенью сознательности и свободы. Но если бы мы могли перенестись въ религіозную жизнь хотя бы даже самаго грубаго дикаря, то и тамъ мы нашли бы проявленія творчества, именно индивидуальнаго творчества, хотя лишь въ самой слабой, полуинстинктивной формѣ,—нѣчто аналогичное тому, что современные философы, вслѣдъ за натуралистомъ фонъ-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 Stölzle* (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. *Карѣевъ*: Сущность истор. проц. etc. (II, II) и *Людвигъ Штейнъ*: Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія (Лекція 4-я).

божественными или демоническими силами. На высшихъ же ступеняхъ духовнаго развитія, у вождей и реформаторовъ, мы видимъ уже не безотчетное и инстинктивное тяготѣніе къ цѣли общаго духовнаго самосохраненія и совершенствованія, но сознательную постановку цѣли реформы. Эта цѣль можетъ лежать и въ прошломъ, какъ, напр., у Китайскихъ реформаторовъ, 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 мыслію. Эта-то, существующая лишь въ идеѣ, *идеальная дѣйствительность*, очевидно, и содержитъ въ себѣ весь смыслъ реформы, подчиняющій себѣ матеріальные факторы процесса. Понять процессъ не *a retro*, не снизу, не въ его причинныхъ моментахъ и не со стороны его факторовъ, а сверху, съ точки зрѣнія опредѣляющей ихъ выборъ и организацію цѣли—это и значитъ установить на него точку зрѣнія телеологическую, переложить историческій процессъ, при его научномъ воспроизведеніи, такъ сказать, въ иной музыкальный тонъ, поставить къ нему другой музыкальный ключъ.

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

Что историческая закономѣрность отнюдь не исключаетъ ни личной иниціативы, ни проявленій индивидуальнаго характера историческихъ дѣятелей,—это не подлежитъ сомнѣнію. Какъ бы ярко ни былъ выраженъ въ томъ или другомъ случаѣ, національный типъ, онъ, во всякомъ случаѣ, не исключаетъ проявленія индивидуальной оригинальности. По мѣткому выраженію Тарда, нашъ умственный и нравственный капиталъ всегда 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 цѣнность [24]. И эта оригинальность недѣлимыхъ

[24] *Фулье:* „Психологія французскаго народа“, стр. 9.

не есть что-либо случайное, но вытекаетъ изъ 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 слагается общественно историческая жизнь націи, но скорѣе есть узелъ, въ которомъ скрещиваются различные ряды причинныхъ нитей. Каждое изъ этихъ совмѣстныхъ вліяній, интерферируя другія, въ большей или меньшей степени освобождаетъ отъ нихъ личную творческую оригинальность индивидуума, открывая болѣе или менѣе широкій просторъ для ея проявленій. Такимъ образомъ, для недѣлимаго является возможность вводить въ сплетеніе причинныхъ моментовъ, въ точкѣ ихъ субъективной интерференціи, нѣчто свое и *новое* (это и есть такъ называемыя историческая *инновація*). 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 иниціативы, исторической „инновації“ (*Карлейль:* О герояхъ, культѣ героевъ и героическомъ въ исторіи, *Писаревъ:* Сочиненія, изд. Павленкова, т. II, 270—очень энергичная страница о „титанахъ мысли, любви и воображенія“, *Карѣевъ:* Введеніе въ изученіе соціологіи, гл. XI—XIII, ср. его „*Сущность истор. процесса*“ etc.), есть лишь спеціальная форма *исторической контингентности* (о ней см. у *Зиммеля:* Проблемы философіи исторіи, *Раппопорта:* Философія исторіи въ ея главнѣйшихъ теченіяхъ, *первыя три главы*, особ. стр. 19), которая сама, въ свою очередь, есть лишь спеціальная форма контингентности міровой (ср. *Бутру:* О случайности законовъ природы, русск. пер. подъ ред. П. П. *Соколова*, въ „Избранной библіотекѣ современныхъ западныхъ писателей“, вып. 6-й, о понятіи случайнаго см. *Windelband:* Die Lehren wom Zufall, Berlin 1870 и *Kirchner:* Ueber den Zufall, Vertrag der dabei Stattgehabten Diskussion, 1888). Геній необъяснимъ изъ предшествующей исторіи. Grosse Männer, — пишетъ *Ранке* (Weltgeschichte, *V.* 2, 106 цит. у *Dippe:* Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte, Berlin, 1891, S. 103,—для нѣкоторыхъ вопросовъ исторіософіи, напр., объ отноше-

люди», «титаны мысли и дѣла» не окончательно порываютъ со средою, не совершенно освобождаются отъ власти традицій и детерминизма исторической закономѣрности [26]; но въ нихъ, въ

ніи свободы и необходимости, индивидуума и общества и пр., книга *Dippe* должна быть очень рекемендована), — Grosse Männer schaffen ihre Zeiten nicht (то-есть *не они одни*, такъ какъ привходитъ 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 внѣшнія вліянія и условія: она вноситъ въ свою среду нѣчто такое, что она отъ нея не заимствуетъ, и притомъ—нѣчто значительное, нѣчто такое, что само опредѣляетъ собою исторію въ какомъ-либо отношеніи. Геній не объясняется безъ историческихъ условій, среди которыхъ онъ дѣйствуетъ и развивается, но вся особенность его состоитъ именно въ томъ, что онъ не объясняется изъ нихъ однихъ. Отсюда — обычное одиночество и непонятность генія, трагедія его жизни; отсюда и то невольное изумленіе, которое онъ возбуждаетъ, какъ пришлецъ изъ другого міра: то новое, что онъ приноситъ съ собою, является страннымъ, неслыханнымъ и чудеснымъ, поскольку онъ какъ бы творитъ это новое, и никто не знаетъ, откуда онъ его беретъ". Попытка объяснить геній изъ совокупности вліяній его среды „затемняетъ пониманіе исторіи, ведетъ къ отрицанію генія, къ отрицанію всего оригинальнаго и самобытнаго и заставляетъ видѣть лишь песчаныя мели въ человѣческомъ морѣ и притомъ тамъ, гдѣ оно всего глубже". стр. 380—1.

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

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

Сказанное имѣетъ силу и въ примѣненіи къ нашему 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, владычествующему 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 отливаютъ на время, наталкиваясь на скалу оригинальной мысли религіознаго новатора въ свое прежнее русло, представляя ему нѣкоторое время возвышаться одиноко, но затѣмъ чрезъ среду, частнѣе 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 ублюдками. Однако, это были такіе-же люди, какъ мы, у которыхъ обстоятельства привели въ дѣйствіе задатки характера, какими обладаютъ всѣ". Ср. по вопросу о зависимости великихъ людей отъ „среды" и проч., у *Лебона* всю вообще *третью главу* третьяго отд. первой части, а такъ-же у *Барта:* Философія исторіи, какъ соціологія (*первая глава* второго отдѣла: „Индивидуалистическое пониманіе исторіи").

получаютъ надъ новымъ ученіемъ свою долю власти, напитывая его традиціонными элементами и, такъ сказать, вливая новое вино въ старые мѣхи. Съ другой стороны, и вліяніе новатора на массы возможно лишь при томъ условіи, если его новое ученіе находитъ въ нихъ сродные элементы, которые оно озаряетъ и собираетъ въ дробномъ сознаніи отдѣльныхъ 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, Буддъ и Магометовъ, мы повсюду видимъ новые, болѣе или менѣе оригинальные, синтезы традиціонныхъ стихій религіозной мысли и жизни.

Телеологическая точка зрѣнія на историко-религіозный процессъ отнюдь не исключаетъ номологическую. Напротивъ, она вполнѣ совмѣстима съ нею. Подобно тому, какъ въ живой природѣ механическіе и телеологическіе процессы повсюду предполагаютъ другъ друга,—такъ точно и въ историческомъ процессѣ. У историческаго человѣка, говорилъ Гердеръ, двоякое происхожденіе: онъ дитя природы, но онъ въ то же время и сынъ духа [27]. 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 различные типы органической жизни. Вступаетъ въ исторію молнія генія и переплавляетъ эти частныя идеи въ одну новую, которая свѣтитъ въ даль исторіи на цѣлые вѣка, уже сама, въ

[27] См. у проф. *Герье*: Философія исторіи Гердера (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 32 и 33), стр. 399.

значительной мѣрѣ, опредѣляя направленіе, въ которомъ коллективною душею 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 апріорно-дедуктивныхъ моментовъ одной сложной идеи, какъ у Гегеля и его единомышленниковъ, но внесенныхъ въ исторію творчески-цѣлеположною дѣятельностію ея созидателей и участниковъ въ общей духовной работѣ, великихъ и малыхъ. Взоръ достаточно проницательный для того, чтобы обнять разомъ всѣ, осуществленныя въ историко-религіозномъ процессѣ человѣчества, идеи въ ихъ чистой, отрѣшенной отъ осложняющаго и затемняющаго конкретнаго матеріала, формѣ, могъ бы, уже изъ простого сопоставленія ихъ, какъ изъ цѣлесообразной постановки буквъ алфавита, прочитать 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 цѣли [28].

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. *Розановъ* („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 недоконченный чертежъ какой-нибудь фигуры, можетъ, внимательно углубившись въ направленія и свойства начатыхъ линій, 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 окидываетъ взглядомъ все остальное поле исторіи и ищетъ, нѣтъ-ли на немъ гдѣ-нибудь другихъ теченій, которыя бы соотвѣтствовали, гармонировали съ найденнымъ уже, шли бы ему навстрѣчу. Тогда завершеніе недоконченнаго узора исторіи, мысленное окончаніе еще только осуществляющагося плана ея уже не можетъ представлять большаго затрудненія“.

ческаго детерминизма (у представителей такъ называемаго конструктивнаго идеализма). Съ другой стороны, тѣ мыслители, которые ограничиваютъ историческій детерминизмъ, во имя исторической контингентности и, слѣдовательно, въ принципѣ признаютъ возможность вступленія въ исторію цѣлей, на практикѣ, фактически часто не придаютъ этому большого значенія, такъ какъ считаютъ невозможнымъ найти для историческаго процесса, переживаемаго человѣчествомъ, цѣли *достойныя*. Вѣдь въ исторіи, въ самомъ дѣлѣ, уже и на первый взглядъ столько несовершеннаго, видимо безцѣльнаго, столько уклоненій отъ прямого пути, столько попятныхъ движеній, что искать въ ней осуществленія какой-либо конечной цѣли, опредѣляющей предпоставленный *планъ исторіи*, было бы, повидимому, совершенно безнадежнымъ дѣломъ [29].

---

[29] Даже историософовъ 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 Eigenshaften, 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 *konstruiren*, oder die Geschichte ist im Allegemeinen 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 соціологъ *Штейнъ* (соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія, стр. 46). „Такого мірового строителя“,—пишетъ онъ,— „который настолько ошибается при составленіи своихъ плановъ, что, вмѣсто того, чтобы идти прямо къ поставленной имъ будто бы цѣли, къ счастію человѣчества, онъ идетъ въ обходъ чрезъ средніе вѣка, могутъ признавать только благочестивые люди; логика и философская послѣдовательность заставляютъ насъ при подобной вѣрѣ ставить вопросительный знакъ“. Но этотъ „вопросительный знакъ“ снимаетъ человѣческая свобода, ея участіе въ исторіи. *Ранке*, въ своей „Всемірной 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 menschiche Freiheit überall in Anspruch genommen wird: die Historie verfolgt die Scenen der Freiheit; das macht ihren grössten Reiz aus. Но независимо отъ этихъ проявленій человѣческой свободы, отчасти-же именно въ нихъ, глубокомысленный взоръ историка видитъ откровеніе высшихъ силъ, направляющихъ процессъ къ

Однако, всѣ эти недоумѣнія покоятся на чистѣйшихъ недоразумѣніяхъ, которыя, въ настоящее время, начинаютъ прозрѣвать даже наиболѣе положительные и критически-осторожные историки-исторіософы.

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

«Можно думать», — пишетъ Штейнъ [30], — «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 *Dilthey*, 102—3),—den idealen Kern der Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhhaupt 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 пріостановокъ 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 цѣлямъ [31]. 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 пріостановка 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 изслѣдованіи 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 нецѣлесобразность 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, опредѣляемыя, 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 мірового процесса, въ отношеніи къ которому процессъ историческій, частнѣе историко-религіозный, служитъ лишь частью. Именно этими предположеніями, въ концѣ концовъ, опредѣляется и рѣшеніе каждымъ историкомъ религіи основного 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 историку 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 закономѣрности*. 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 зависимостью человѣка отъ «космической среды». Однако, вслѣдствіе вступленія въ процессъ элементовъ контингентныхъ, опредѣляемыхъ человѣческою свободою, и апостеріорно-индуктивная конструкція религіозной исторіи человѣчества такъ-же не возможна и была бы попыткою не менѣе безплодною.

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

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Телеологическая закономѣрность религіознаго процесса (смыслъ исторіи язычества).[1]

I.

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

Строго говоря, разсужденіе о смыслѣ исторіи религій само имѣетъ смыслъ *лишь съ теистической точки зрѣнія*, такъ какъ лишь съ этой точки зрѣнія можно говорить о свободно осуществляемыхъ, и вносящихъ въ процессъ единство плана, *цѣляхъ*. Ни деизмъ, съ его отрицаніемъ живыхъ отношеній Бога къ міру и человѣку, ни пантеизмъ, съ его логически-необходимымъ и безызъятнымъ детерминизмомъ мірового процесса, не допускаютъ ученія о цѣляхъ мірового и, въ частности, историкорелигіознаго процесса,—не говоря уже объ атеизмѣ. Однако, и на почвѣ теизма, въ зависимости отъ бо́льшей 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",—*Примѣчаніе 10-е.*

сочиненіи *Воспитаніе рода человѣческаго*, 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 человѣчества*, — 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 миѳахъ и религіозныхъ сказаніяхъ человѣчества, библейскихъ и внѣ-библейскихъ, до грубѣйшихъ натуралистическихъ миѳовъ включительно. Ибо и природа, поэтическо-символическимъ отраженіемъ которой являются эти первобытные миѳы, 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, геніи мысли, герои вѣры и религіозные реформаторы,—эти, по выраженію Гердера «ангелы хранители человѣческаго 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'*а (op. cit.). *Pünjer'*а (Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, B-de I—II, Braunschweig, 1880 und 1883), *Arthur'*а *Drews'*а (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 основополагателей направленія, Лессинга и Гердера, см. спеціальную монографію: Die Philosophie unserer Dichterheroen, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus von dr. Ioh. 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, единаго во многомъ, силы въ дѣйствіяхъ». Путемъ именно такихъ откровеній, по мѣрѣ движенія исторіи все болѣе вразумительныхъ и ясныхъ, человѣчество возводится къ автономіи разума, теоритическаго и практическаго: что̀ являлось сначала «откровенною» истиною, то-есть отвнѣ данною и принятою *на вѣру*, то должно въ концѣ процесса стать собственною, самостоятельно установленною истиною *разума*; что̀ являлось сначала въ формѣ положительнаго закона, съ внѣшними мотивами, то должно, путемъ историческаго процесса, стать чистою любовью къ добру, ради самаго добра и т. д. Вообще, первоначально какъ бы отчужденный отъ самого себя духъ человѣческій, который принималъ истину и добро лишь на вѣру, путемъ внѣшняго наученія и традиціи, долженъ чрезъ историко-религіозный процессъ возвратиться къ себѣ и въ себя, снять призракъ религіозной внѣшности и позитивности и превратить его во внутренній актъ сознающаго себя духа. Такимъ образомъ, подъ вліяніемъ историко-религіознаго воспитанія, человѣческій разумъ и человѣческая воля, нѣкогда наученные ходить своею «матерью», положительнымъ откровеніемъ, перестаютъ уже нуждаться въ помочахъ и матери остается лишь сказать имъ: «ходите одни, я не хочу мѣшать вамъ и вообще никому не навязываюсь, какъ вѣдь и вообще я едва давала вамъ замѣчать, что учила васъ ходить» [4]. Такимъ образомъ, исторія откровенія или, общѣе, религіозная исторія есть, съ характеризуемой нами точки зрѣнія, не что иное, какъ провиденціальное руководительство человѣческаго духовнаго развитія,—какъ отдѣльныхъ людей, такъ и цѣлыхъ народовъ,—путемъ совмѣстнаго телеологическаго дѣйствія факторовъ природныхъ и историческихъ. Провидѣніе неуклонно ведетъ человѣчество 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 существа[5]. Во-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 процессѣ[6]. Отсюда крайняя неопредѣленность въ постановкѣ и конечной цѣли историко-религіознаго процесса. Упраздненіе въ насъ всего мірского, 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, «новаго, истиннаго христіанства»,—какъ это выразилъ, наприм., уже на закатѣ дней своихъ «послѣдній могиканъ» гегельянства,

---

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

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

Миллe[7]. Неудивительно, что нѣмецкая исторіософія, измѣряющая смыслъ 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 религіозной исторіи человѣчества.

Для библейско-теистическаго пониманія, разгадка религіозной исторіи человѣчества лежитъ не въ туманной и неясной дали будущаго, но въ свѣтлой близости изначала длящагося настоящаго. Конечный смыслъ исторіи и достоинство ея отдѣльныхъ явленій опредѣляются, по этому пониманію, ея отношеніемъ къ средоточію ея, Богочеловѣку[8] 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 религіозной 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 комментарій его ученія о смыслѣ исторіи язычества[9].

---

[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 Iesus Christ, *by John Keane*; 3) Christ the Reason of the universe, *by James Lee* и др.

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

Если въ язычествѣ есть смыслъ,—такова *общая* мысль апостола, заложенная въ основу конца первой главы,—то смыслъ этотъ, безъ сомнѣнія, заключается не въ томъ что̀ есть въ немъ безсмысленнаго, не въ его, часто совсѣмъ непостижимыхъ, по своему неразумію, суевѣріяхъ и ужасающихъ, 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 мерзостные 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 преимущественно великаго апостола языковъ, Павла,—то она распа-

---

изслѣдуемый предметъ *въ связи* съ общимъ строемъ библейско-теистическаго 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 онъ опредѣляется взаимоотношеніемъ трехъ основныхъ факторовъ всякой вообще исторіи—началъ божескаго, человѣческаго и демонскаго. Для частныхъ справокъ (филологическихъ, реальныхъ и проч.) рекомендуемъ читателю, кромѣ извѣстныхъ комментаріевъ, книжку Dr. *Christian'a Rogge:* Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Character des Heidentums auf Grund der vier Hauptbriefe. Eine theologisch-philologische Untersuchung. Lpz. 1888. VII+82. Книга, съ идейно-принципіальной 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 религіозной жизни человѣчества, изъ котораго еще не выдѣлилось язычество, въ собственномъ смыслѣ этого слова [10], на его вѣрованіяхъ и дѣяніяхъ, мы видимъ еще довольно ясный отблескъ первобытной истины, ко-

---

[10] Существовала изъ начала вѣка и доселѣ существуетъ религія *истинная* въ ея различныхъ формахъ: религія „первобытная“, или, какъ опредѣляетъ митрополитъ Филаретъ въ своихъ *Запискахъ* по библейской исторіи, „завѣтъ дѣлъ“, смѣнившаяся, послѣ грѣхопаденія, „завѣтомъ благодати“, который хранился и во время послѣпотопное, въ „Церкви обновленной завѣтомъ съ Ноемъ“; далѣе слѣдуетъ религія подзаконная—іудейская и, наконецъ, религія новоблагодатная, христіанская. Но съ теченіемъ времени изъ истинной религіи выдѣлилась религія *ложная* (язычество, какъ совокупность всѣхъ ложныхъ религій), начало которой восходитъ уже ко времени *до* потопа, но которая 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, нелѣпость: 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 мнѣніи, *если его взять съ должными ограниченіями*, скрыта совершенно вѣрная мысль. Дѣло въ слѣдующемъ. До призванія Авраама были отдѣльные люди, которые, какъ Мельхиседекъ, царь и священникъ Бога вышняго, Авимелехъ, царь герарскій, благочестивый Іовъ, самъ Авраамъ (до призванія) съ племянникомъ Лотомъ, хотя сами и не имѣли чрезвычайныхъ откровеній, однако, руководясь истиннымъ преданіемъ, исходившимъ 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 противоестественнаго, 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 нѣмецкій богословъ.

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

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

Наконецъ,—третій моментъ,—истерзанное роковыми слѣдствіями вѣковыхъ религіозныхъ заблужденій, томимое муками неудовлетвореннаго, но и не прекращающагося, духовнаго исканія, язычество, какъ евангельскій блудный сынъ, смутно чувствуетъ потребность возвратиться въ домъ Отца, 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 воспріимчивость язычниковъ къ проповѣди Евангелія и обращеніе къ новой жизни, какъ единственный выходъ изъ тѣхъ роковыхъ коллизій, изъ которыхъ слагалась ихъ «трагедія вѣры».

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

II.

Язычники нѣкогда знали Бога.

(Римл. I, 19—21а).

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

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

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

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

бы какъ должно воспользовались оставшимися у нихъ «естественными» средствами богопознанія, апостолъ Павелъ усвояетъ имъ сравнительно высокую форму религіознаго знанія. Позднѣе язычники достигнутъ такого безпомощнаго состоянія, что въ мірѣ ясныхъ и очевидныхъ откровеній Божіихъ будутъ бродить какъ въ потемкахъ, полагаясь подобно слѣпцамъ, не на зрѣніе, но лишь на низшее изъ чувствъ—осязаніе [11]. Но теперь, въ началѣ своей исторіи, они еще владѣютъ истиной (ст. 18—ἀλήθεια), которая въ зародышѣ предобразована въ самомъ человѣческомъ духѣ и, при благопріятныхъ условіяхъ, должна выступить къ свѣту сознанія. Ибо, хотя Богъ по существу Своему непостижимъ, но нѣчто все же можно знать о Немъ, и то, что о Немъ можно знать (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεου, ст. 19) человѣку, даже и язычнику, нѣтъ надобности искать внѣ себя, потому что это дано въ немъ самомъ (ἐν αὐτοῖς)— дано ясно, какъ свѣтъ солнечный (φανερόν ἐστι) и неотразимопринудительно, какъ откровеніе самого Бога (ὁ Θεός ἐφανέρωσε), 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 непререкаемою очевидностію, потому что въ нихъ осуществляется вся жизнь нашего сознанія и безъ нихъ оно было

---

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

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

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

---

[12] *Вѣчная сила Его и Божество*—ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Здѣсь *hendiadys*: *вѣчная сила божественности* или *божественность, открывающаяся въ проявленіяхъ вѣчнаго всемогущества*. Однако, настаивать исключительно на такомъ именно толкованіи текста, нѣтъ побужденій. Напротивъ, въ виду дальнѣйшихъ параллелей (божественность и сила = прославленіе и благодареніе, равно какъ и наоборотъ—омраченіе сердца и суета ума), слѣдуетъ удержать понятія, выражаемыя указанными терминами, какъ два отдѣльныхъ и относительно самостоятельныхъ момента мысли, при чемъ подъ δύναμις слѣдуетъ разумѣть именно проявленія божественнаго всемогущества, а подъ θειότης — явленіе въ мірѣ божественной славы (ср. ст. 21 и 23—ἐδόξασαν, ἤλλαξαν τὴν δόξαν: Псал. 18, 2; *Небеса повѣдаютъ славу Божію*, см. филологическій комментарій къ этому мѣсту у *Rodge*, S. 9—11). Выражаясь отвлеченно-философски, слѣдуетъ сказать, что первый терминъ выражаетъ *динамическій* моментъ космоса, а второй — *идеально-эстетическій*. См. раскрытіе этихъ терминовъ въ текстѣ дальше.

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

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

б) Если, обладая, въ столь высокой степени, внутреннею способностію и внѣшнею возможностію знать Бога, язычники,—какъ это случилось впослѣдствіи,—не осуществили этой возможности и не воспользовались этою способностію; то это произошло единственно вслѣдствіе того, что они *содержали истину въ неправдѣ и подавили ею* (ст. 18). Правда жизни, нравственная правда есть, въ самомъ дѣлѣ, непремѣнное условіе познанія истины. И это не потому только, что нравственный законъ есть внутреннѣйшее откровеніе природы и совершенствъ Божіихъ, но и потому, что какъ существуетъ нравственность *жизни*, такъ точно существуетъ и нравственность *мысли*, познанія и мышленія (искренность, осторожность, настойчивость или постоянство исканія и т. д.), нарушеніе которой неизбѣжно влечетъ за собою ошибки и заблужденія,—какъ вообще такъ и въ области богопознанія въ частности. И вотъ эти-то требованія элементарной правды мысли, а слѣдовательно и жизни язычники опять-таки были способны и имѣли полную возможность знать, ибо они знали законъ нравственный и обладали 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 разумѣетъ здѣсь апостолъ подъ дѣломъ закона? Прежде всего, очевидно, не внѣшній результатъ его выполненія, ибо въ такомъ случаѣ дѣло закона никакъ и ни въ какомъ смыслѣ не могло бы быть написано въ сердцахъ. Остается, слѣдовательно, разумѣть подъ дѣломъ 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 апостолъ и называетъ его иначе закономъ ума: ὁ νόμος τοῦ νοός, 7, 23), указывая ему форму или, по крайней мѣрѣ, общее направленіе нормальныхъ отношеній къ сущему, начиная отъ Творца и до ничтожнѣйшихъ тварей. Во-вторыхъ, функція нравственнаго закона выражается въ томъ, что онъ нормируетъ волю, нося въ себѣ самомъ указаніе на свой верховный источникъ и непререкаемый его авторитетъ: указаніе на волю Божію, какъ на источникъ нравственнаго закона (*законъ Божій*, 7, 22 и др.) является для воли человѣческой могущественнѣйшимъ мотивомъ къ его исполненію. Нормальное устроеніе ума и безусловная мотивація воли—вотъ, слѣдовательно, то «дѣло закона», о которомъ говоритъ апостолъ. И это «дѣло» написано не въ какой-либо другой силѣ или способности духа, но именно въ сердцѣ, такъ какъ чувствованіе должнаго отношенія къ сущему есть наиболѣе общій фактъ душевной жизни, всѣмъ равно свойственный, безъ различія возраста и степени умственнаго развитія. Сердце есть средоточіе духовной жизни, въ которомъ элементарные процессы ума, воли и чувства находятся еще въ первоначальномъ единствѣ и непосредственной внятности, и вотъ почему то, что написано въ сердцѣ, написано письменами самыми, такъ сказать, удобочитаемыми и вразумительными.

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

реній, мыслей, словомъ — всей своей жизни, сообразно съ ея единымъ и неподвижнымъ критеріемъ [13]. 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 обусловливаются всѣмъ извѣстныя «муки сомнѣнія»), такъ точно, и еще въ большей степени, и въ случаяхъ нравственныхъ колебаній, мысли обвиняющія или оправдывающія одна другую, какъ волны, воздымаютъ наше сознаніе, сосредоточивая все наше вниманіе и всю душевную энергію на тревожномъ вопросѣ. И какъ тамъ—только чувство умственной удовлетворенности, называемой достовѣрностію, возстановляетъ душевное спокойствіе, такъ и здѣсь—только достигнутый миръ съ совѣстію исполняетъ душу радостію внутренняго довольства и успокоенія на отрадномъ сознаніи, что нравственная коллизія разрѣшена *какъ должно*. Тому, кто сказалъ бы, что онъ не знаетъ «дѣла закона» и никакія письмена, начертанныя въ сердцѣ, ему не говорятъ 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 человѣкъ дѣлаетъ не то добро, которое знаетъ и котораго хочетъ, но то зло, котораго не хочетъ.

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

---

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

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

III.

Психологія отпаденія язычниковъ.

(Римлян. 1, 21б—32).

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

---

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

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

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

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

---

[15] Говоря строго, *знаніе* 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 *невѣріе* и свое *непослушаніе* нравственнымъ обязанностямъ, налагаемымъ *вѣрою* (задачею проповѣди апостола и было именно приведеніе язычниковъ *въ послушаніе вѣры*, ср. Римл. 15, 18). Ср. у *Rogge*, S. 32—33: Der Abfall des Heidentums ist also *Ungehorsam, Unglaube*, ein Vorgang theoretischer und praktischer Natur zugleich.

то это значитъ, что фактически ихъ знаніе о Богѣ уже потеряло теперь надъ ихъ сознаніемъ свою безусловную власть, перестало быть единымъ опредѣляющимъ началомъ духовной жизни и замѣнено другимъ началомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто глубоко и искренно вѣруетъ въ Бога и неложно служитъ 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: Идеалъ разума, Первообразъ духовной красоты и Нравственный Законодатель. Но у кого въ религіозную 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 первозданной красотѣ тварей и омрачается, тотъ, наконецъ, самъ становится своимъ законодателемъ и, гордясь своею мудростію, тѣмъ самымъ изобличаетъ свое близорукое юродство. Словомъ, мѣсто богоуставленныхъ началъ жизни, неизбѣжно ослабѣвающихъ и даже какъ бы совершенно угасающихъ въ человѣкѣ вслѣдъ за вторженіемъ въ его религіозную жизнь лжи, нескренности и раздвоенности, заступаютъ начала самоизмышленныя и произвольно-личныя. Благотворная *теономія* смѣняется гибельною 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 выступленія этихъ типовъ въ исторіи язычества опредѣляется психологическимъ закономъ ихъ смѣны въ индивидуальномъ сознаніи. Всего доступнѣе искушенію подвижное и неустойчивое чувство: соблазнъ чувственной красоты— наиболѣе могущественный изъ всѣхъ соблазновъ, и, потому, прежде всего, совершилось измѣненіе омраченнымъ сердцемъ славы Божіей, подмѣна духовной красоты чувственною (ст. 22—24). За этимъ первымъ соблазномъ послѣдовалъ второй — соблазнъ ума, замѣнившаго мысль о Творцѣ и религіозное служеніе Ему мыслью о твари, какъ самоисточномъ началѣ жизни, и служеніемъ ей (ст. 25—27). Наконецъ,—крайняя степень отпаденія,—

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

Прежде всего язычники подмѣнили истинное и самосвѣтящееся сіяніе нетлѣнной славы Божіей обманчивымъ блескомъ призрачной и преходящей тварной красоты. Внѣшнимъ явленіемъ славы Божіей, откровеніемъ возвышенно-идеальныхъ божественныхъ совершенствъ (θειότης), служитъ 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 взаимнообусловливающихъ средствъ и цѣлей. Въ этихъ двухъ основныхъ своихъ аспектахъ космическое явленіе славы Божіей должно служить, и дѣйствительно служитъ, вѣчною и неисчерпаемою задачею художественнаго возсознанія (принципъ всякаго истиннаго искусства) и предметомъ философскаго размышленія (предметъ истинной философіи). Исполняя душу чувствомъ высокаго, космическая красота, своимъ тихимъ и непосредственнымъ, но неотразимымъ и властнымъ, дѣйствіемъ смиряетъ гордость человѣка, утишаетъ буйство его желаній и вводитъ въ норму его мечты. При такомъ условіи и дѣйствіи на душу, созерцаніе космической красоты, какъ именно откровенія славы Божіей, является однимъ изъ элементовъ и въ истинной религіи, всегда обращающей нашъ взоръ на красоту природы: *небеса 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 несмысленное сердце *измѣнило славу нетлѣннаго Бога въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, 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 воображать себѣ Божество подобнымъ мерзкимъ пресмыкающимся. Но когда отпаденіе достигло этого крайняго предѣла, тогда со всею силою обнаружилась

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

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

Возможны, однако, и дѣйствительно извѣстны въ исторіи формы язычества, въ которыхъ нечистота и нравственные пороки не только *фактически существуютъ*, какъ неизбѣжное 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 ступень 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 дозволительное отъ недолжнаго и преступнаго. И здѣсь опять праведное возмездіе: *и какъ они не заботились имѣть Бога въ разумѣ, то предалъ 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 неизбѣжно превращается въ богоненавистничество, когда самохвальная гордыня человѣка, въ своемъ крайнемъ ослѣпленіи, признаетъ достойнымъ одобренія то, что праведный судъ Божій призналъ *достойнымъ смерти* (ст. 32). Гордость, на крайней ступени своего развитія, не терпитъ иныхъ критеріевъ и иной оцѣнки своихъ мыслей, настроеній и дѣяній, помимо той, какую устанавливаетъ она сама. Уже простое напоминаніе о возможности иныхъ критеріевъ оцѣнки, хотя бы они облечены были высшимъ авторитетомъ, ей противно и ненавистно. И вотъ предъ нами богоненавистничество со стороны ослѣпленной самохвальствомъ языческой гордыни!

Надъ язычествомъ, въ его исторіи, оправдался вѣчный законъ духовной жизни: *тому, кто имѣетъ, дано будетъ и пріумножится, а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ* (Мѳ. 13, 12). Язычникамъ, 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 πρῶτον ψεῦδος—небреженіе тѣмъ, что̀, какъ прямую обязанность, налагало на нихъ ихъ знаніе о Богѣ, т.-е. небреженіе культомъ, въ его двухъ основныхъ формахъ, славословіи и благодареніи,—эта роковая ошибка, столь богатая гибельными слѣдствіями, въ концѣ концовъ собрала на ихъ голову *гнѣвъ Божій, открывающійся съ неба на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, подавляющихъ истину неправдою* (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 человѣчества, исторически предшествовавшаго отпаденію язычества, смѣнилась у язычниковъ богоненавистничествомъ, тогда отъ ихъ жизни осталась лишь форма, даже и по внѣшнему виду иногда человѣку совсѣмъ непристойная: наступило торжество надъ духомъ плоти, въ ея низменныхъ вегетативно-животныхъ проявленіяхъ.

IV.

Томленіе язычниковъ по истинномъ Богѣ.

Язычество есть *ложь* (ст. 25). Однако, чистою ложью назвать его нельзя. Чистая ложь вообще есть понятіе нефилософское[16]. Въ частности это понятіе совсѣмъ неприложимо къ такимъ явленіямъ духовной жизни, которыя, какъ язычество, своею вѣковою стойкостію доказываютъ, что они связаны съ мыслію и жизнію не только отдѣльныхъ людей, но цѣлыхъ поколѣній, народностей и, наконецъ, всего человѣчества многими и многообразными нитями. И дѣйствительно, апостолъ не считаетъ язычe-

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

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

Если мысль апостола выразить сравненіемъ, то язычника можно уподобить именно евангельскому «блудному сыну», который, совсѣмъ не зная условій жизни въ далекихъ и невѣдомыхъ ему странахъ, но увлекаемый единственно жаждою новизны и наслажденій, пустился въ далекій путь. Начались безконечныя блужданія, полныя опасностей; всякія и всяческія уклоненія отъ нормъ жизни; сожалѣнія, муки, томленіе, не говоря уже о лишеніяхъ всякаго рода. При этомъ образовались дурные навыки ума и воли и, среди этихъ скитаній, человѣкъ дошелъ, наконецъ, до того, что не только утратилъ живое воспоминаніе о прежней жизни въ домѣ отца, но и вообще пересталъ представлять возможность иной жизни. И все же, когда онъ случайно видѣлъ картины, подобныя покинутымъ дома, когда слышалъ голоса, хотя бы лишь отдаленно-напоминающіе голосъ отца, — былыя 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 падшаго, но искренняго человѣка: въ своихъ грубыхъ суевѣріяхъ и мерзостныхъ культахъ язычникъ переживаетъ не то, чего внутренно желаетъ и чему могъ бы внутренно радоваться, но то, чего не желаетъ и отъ чего страдаетъ. И онъ могъ бы сказать, какъ несомнѣнно и говорили всѣ, обратившіеся изъ язычества въ христіанство,—съ бо́льшею 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 человѣка, неспособнаго *своими силами* выйти изъ этой роковой коллизіи, и вытекающая отсюда потребность въ высшей, освободительной силѣ. Такова, какъ извѣстно, и была конечная цѣль апостола Павла, когда онъ гово-

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

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

Коренная ложь язычества, какъ мы теперь знаемъ, состоитъ въ обоготвореніи твари. Языческіе боги, какъ образы фантазіи, отмѣченные именами, или созданія искусства, грубаго ли то или изящнаго (идолы), — совсѣмъ *ничто*, обманъ и призракъ, разлетающійся отъ простого 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? Всякій образъ божества, — такова въ самой общей и отвлеченной формѣ мысль апостола, — есть произведеніе двухъ производителей: непреодолимаго религіознаго инстинкта, съ одной стороны, и природно-стихійной основы, — съ другой. Повинуясь внутреннему религіозному влеченію, язычники, 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. *Артоболевскаго*, op. cit., стр. 296—298.

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

Подпаденіе язычества космическимъ началамъ и обусловленная этимъ жизнь по законамъ природы, а не по законамъ духа,—эта первая ложь уже сама по себѣ вела язычество къ нравственному разложенію: классическое *ямы и піемъ, утрь бо умремъ* (1 Кор. 15, 32), возводящее въ принципъ жизни единственно чувственное наслажденіе, не сдерживаемое никакими идеальными мотивами и ограниченіями, является лишь однимъ изъ многихъ выводовъ, вытекавшихъ изъ безраздѣльнаго подчиненія языческаго сознанія началамъ слѣпой и темной космической жизни. «Безсловесные», т.-е. неспособные давать истинныхъ откровеній и вразумленій, идолы нисколько не могли, конечно, при этомъ помочь своимъ чтителямъ выбираться изъ тьмы, въ которую ихъ вовлекло служеніе *немощнымъ и бѣднымъ вещественнымъ стихіямъ*. Но ко всему этому присоединилось еще другое и горшее зло: подпаденіе язычниковъ власти и кознямъ сатаны и его воинства [19].

---

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

[19] Точка зрѣнія апостола на вопросъ объ отношеніи язычества къ служенію демонамъ и ихъ власти опредѣляется ея срединнымъ положеніемъ между двумя крайностями: *раціонализмомъ* людей, совершенно отрицавшихъ существованіе демоновъ, съ одной стороны, и — *суевѣріемъ* 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, кланяется онъ ложнымъ языческимъ богамъ или нѣтъ, съ другой. Вопреки мнѣнію первыхъ, апостолъ говоритъ: демоны существуютъ и на тѣхъ, кто отдается идолослуженію или уподобляется въ своей жизни язычникамъ, они оказываютъ свое порабощающее вліяніе. Вопреки мнѣнію вторыхъ, онъ говоритъ: не на всякаго человѣка простирается власть и вліяніе демоновъ, чрезъ представленіе о ложныхъ богахъ или чрезъ идоловъ, но только на тѣхъ, кто погруженъ въ язычество или рабствуетъ грѣху (Римл. 6, 17). Ср. подробнѣе у *Rogge*: op. cit., S. 59 и вообще параграфы, посвященные этому вопросу (14 — 19). — См. сводъ мнѣній объ этомъ предметѣ церковныхъ писателей у преосв. *Хрисанва* въ его трудѣ: *Религія древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству*, т. III, стр. 532

Подпаденіе язычества власти и вліянію демоновъ есть неизбѣжное слѣдствіе отпаденія отъ Бога, и апостолъ *предполагаетъ* этотъ фактъ—воздѣйствіе со стороны темныхъ силъ на язычниковъ—какъ нѣчто самопонятное. Но въ предупрежденіе соблазновъ мысли, которые легко могутъ выростать въ области вопросовъ этого рода и дѣйствительно, уже и при первомъ явленіи христіанской проповѣди въ мірѣ, возникали, апостолъ 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. Хрисанѳъ выражаетъ такимъ образомъ: „Доказывая суетность и пустоту языческихъ понятій о богахъ, признавая идоловъ бездушными и мертвыми истуканами, апологеты христіанства вмѣстѣ съ тѣмъ допускали участіе въ идолопоклонствѣ живыхъ силъ и существъ — злыхъ духовъ. Идолъ есть дерево или камень; представленіе о силахъ природы, какъ живыхъ и имѣющихъ божественную власть надъ человѣкомъ, — грубое заблужденіе; всѣ такіе боги — призракъ; призракъ и суевѣріе — и боги Олимпа съ человѣкообразными свойствами, которыя не могутъ принадлежать Богу. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ или не смотря на это, идолопоклонство *въ извѣстной степени*, по мнѣнію апологетовъ, было служеніемъ не призраку только или бездушному веществу, но и живымъ, дѣйствительнымъ существамъ, хотя и не тѣмъ или не такимъ, какими представляли своихъ боговъ язычники: оно было служеніемъ демонамъ. Таковъ взглядъ на идолопоклонство у многихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей о язычествѣ. Воображаемые боги язычниковъ на самомъ дѣлѣ не существовали. Если кого можно назвать дѣйствительными, настоящими богами язычниковъ, то единственно демоновъ. Имъ служили въ идолопоклонствѣ; имъ въ сущности поклонялись язычники. Поэтому, и все язычество въ его цѣломъ, апологеты называютъ областію дѣйствій сатаны, весь языческій міръ подчиненнымъ, въ этомъ смыслѣ, демонамъ“... Стр. 552—3.—Усвоеніе правильной точки зрѣнія на вопросъ объ отношеніи язычества къ области и условіямъ демонскихъ воздѣйствій на человѣка весьма важно для историка религій, такъ какъ только при этомъ онъ будетъ свободенъ отъ того крайняго и неистиннаго взгляда на историческій процессъ язычества, по которому оно, по своему происхожденію, будто бы *супранатурально-магической* природы, — есть случайное и безпорядочное наслоеніе суевѣрій и культовъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ *единственно* козпямъ демоновъ. Нѣтъ, язычество происхожденія *естественнаго*, хотя его исторія и стоитъ подъ *косвеннымъ* воздѣйствіемъ (чрезъ сѣти грѣха) темныхъ демонскихъ силъ. Этотъ послѣдній факторъ, конечно, не поддастся строгому научному расчисленію. Но, при указанномъ ограниченіи, онъ нисколько не лишаетъ историка увѣренности въ томъ, что, изучая и возсоздавая процессъ развитія язычества, онъ имѣетъ дѣло съ естественными причинами и факторами, каковая увѣренность есть необходимое условіе научности его конструкціи.

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

Апостолъ *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* апостолъ 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 демонами. *Принося жертвы*, язычники (въ сущности и вопреки своему намѣренію) *приносятъ бѣсамъ, а не Богу* (1 Кор. 10, 20): вотъ точная мысль апостола! Отношеніе здѣсь не прямое и непосредственное, не такое, которое бы сопровождалось сознаніемъ язычниковъ о томъ, что они чтутъ именно бѣсовъ (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 сдѣлать ихъ какъ бы членами своего царства. И хотя, даже и при этомъ, только косвенномъ, воздѣйствіи со стороны демоновъ на человѣка, онъ можетъ дойти до такого ослѣпленія ума, при которомъ перестанетъ различать истину отъ лжи, добро отъ зла, а вслѣдствіе этого сдѣлается уже 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 иниціативы, 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 самимъ Богомъ предѣлахъ (1 Кор. 10, 13), имѣетъ 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 человѣческій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли» (Дѣян. 17, 26 — 27). При этомъ, людямъ недовѣрчивымъ и непослушнымъ, не захотѣвшимъ внимать голосу первобытной общечеловѣческой традиціи, Онъ предоставилъ «ходить своими путями» (Дѣян. 14, 16), предавъ ихъ и своимъ страстямъ и своему превратному уму (Римл. 1, 24, 28), а чрезъ то, наконецъ,—и вліянію демоновъ. Словомъ, Онъ предоставилъ такихъ людей (язычниковъ) вполнѣ своей волѣ и своей свободѣ. Результатъ ихъ жизни по своей волѣ и своимъ желаніямъ былъ двоякій: во-первыхъ, удалившись отъ истиннаго Бога, они не перестали искать Его и, самымъ фактомъ идолослуженія, доказали свою неискоренимую природную богобоязненность; во-вторыхъ, именно своею безконечною смѣною боговъ, они доказали, что ни однимъ ложнымъ божествомъ они удовлетворяться не могутъ, что долженъ быть иной Богъ, хотя имъ и *невѣдомый*. Такимъ образомъ, постулаты религіозной жизни, ея *форма* у язычниковъ вполнѣ 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, *что не можетъ и не должна быть эта искомая истина*. Воздавая поклоненіе Невѣдомому Богу (Дѣян. 18, 23), лучшіе язычники эпохи «исполненія временъ» стали уже и въ практику переводить то осужденіе языческихъ суевѣрій и культовъ, которое задолго предъ тѣмъ было высказано устами наиболѣе глубокомысленныхъ философовъ. А радость язычниковъ, впервые слышавшихъ слово апостоловъ (Дѣян. 14, 48 и др.), доказывала, что въ жизни по стихіямъ міра совсѣмъ не было для нихъ успокоенія и отрады. Этимъ двойнымъ самоосужденіемъ язычества, — осужденіемъ лжи языческихъ суевѣрій и неправды языческой жизни,—оно само очищало себя отъ

ветхихъ наслоеній и открывало доступъ къ своему сердцу 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 сознаніемъ, имѣетъ для него двоякое значеніе: во-первыхъ, какъ урокъ *практическаго ученія* и, во-вторыхъ, какъ руководство при *теоретическихъ изслѣдованіяхъ* въ области исторіи язычества.

Въ первомъ отношеніи судьба язычества служитъ 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, ляпидарно-сжатыхъ, но психологически глубоко-правдивыхъ чертахъ даетъ историкамъ религіи и культуры незамѣнимыя указанія относительно того, чѣмъ началась жизнь языческаго сознанія, какія причины обусловливали ея ниспаденіе со ступени на ступень, — какъ вообще проявлялся Промыслъ Божій въ религіозной исторіи человѣчества [20]

---

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

Методологическое примѣчаніе.

Наше изложеніе исторіи естественныхъ религій хочетъ быть *философскимъ*. Философія же, въ отличіе отъ другихъ наукъ, характеризуется двумя чертами: во-первыхъ, тѣмъ, что каждый вопросъ, каждый предметъ, каждую область бытія она разсматриваетъ *въ связи со всею 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 *частные методологическіе пріемы*.

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

---

[1] Стр. 27—28.

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

виду христіанско-теистическую точку зрѣнія на исторію язычества значило бы затеряться въ хаосѣ фактовъ и подпасть субъективизму оцѣнки, примѣровъ котораго мы имѣемъ предъ собою множество — во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда историки, увлекаясь идеею «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. Чрезъ это нашъ «эвристическій принципъ» изъ гипотезы, какою онъ является въ началѣ изслѣдованія, превратился бы въ научно-оправданную историческую теорему.

Частные методологическіе пріемы. 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 второстепенное [3]. *Мы должны слѣдить лишь за общимъ движеніемъ жизни и генезисомъ идей*, которыми живетъ религіозное сознаніе,—дать *исторію основныхъ религіозныхъ понятій*, которыми живетъ естественное человѣчество. Съ этой точки зрѣнія, для насъ часто можетъ получить первенствующее значеніе и сосредоточить на себѣ нашъ интересъ то въ исторіи, что историку-хроникеру или прагматисту кажется 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, прозрачнояснымъ формуламъ, выражающимъ его сущность, направленіе и

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

[3] См. выше—Гл. VII.

законы. Эти формулы давали бы возможность овладѣть всѣмъ громоздкимъ матеріаломъ исторіи, войти въ «идеальное обладаніе» ею,—въ формѣ ея «логическихъ эквивалентовъ», по закону наименьшей траты силы». Но о такой задачѣ,—повторяемъ,—пока легче говорить и мечтать, чѣмъ хоть приблизительно ее выполнить.

Порядокъ изложенія исторіи язычества опредѣляется уже нашимъ понятіемъ о немъ. Разумѣя подъ язычествомъ «совокупность религій націоналистическихъ», то-есть носящихъ на себѣ ясные слѣды своего естественнаго происхожденія у той или другой «расы», того или другого народа, мы тѣмъ самымъ уже предрѣшили и вопросъ о классификаціи религій: при *такомъ* пониманіи язычества, конечно, одна только классификація будетъ послѣдовательна—*генетическая*, распредѣляющая естественныя религіи соотвѣтственно «расамъ» (религіи: арійскія, семитическія и туранскія) и народностямъ, у которыхъ онѣ возникли.—Мы не предпосылаемъ 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 религіею и, слѣдовательно, выясненіе особенностей той или другой расы, той или другой націи, какъ предполагающее знаніе и пониманіе особенностей ихъ религіи, возможно лишь въ концѣ изложенія исторіи религіи того или другого народа, а не въ началѣ [5]. Равнымъ образомъ, мы не увлекаемся и сравнительнымъ методомъ изученія и изложенія религій, который еще такъ недавно пользовался у историковъ религіи особеннымъ вниманіемъ, хотя теперь уже это вниманіе къ нему замѣтно ослабѣваетъ [6],—по той простой причинѣ, что вѣдь для того,

---

[4] См. выше, гл. VIII, II.

[5] Для оріентировки въ вопросѣ см. 1) проф. *А. Д. Бѣляевъ:* „Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и іафетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ", М. 1881; 2) *Карьеръ:* „Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеаловъ человѣчества", перев. Е. Корша; 3) *Розановъ:* „Мѣсто христіанства въ исторіи" (*Религія и культура*, сборникъ статей, Спб. 1899, стр. 1 и слѣд.).

[6] См., наприм., Richard *Pischel* und Karl *Geldner:* Vedische Studien, 1 B., Stuttgart, 1889, Einleitung, XXXI—XXXII и др. Пишель и Гельднеръ справедливо думаютъ, что религіозные памятники человѣчества, какъ *органическій продуктъ* расъ, народовъ и т. д., должны быть объясняемы *прежде всего* изъ нихъ самихъ, а *затѣмъ* уже и при помощи пріемовъ сравнительнаго метода.—Для оріентировки 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-органическихъ произрастеній отъ ихъ собственной почвы, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, онѣ тотъ-часъ же утратятъ свою индивидуальность. Да и независимо отъ этого, сравнительно-историческій методъ изученія религій скорѣе способенъ, конечно, дать историческую мозаику, нѣчто въ родѣ изложенія «эволюціи» религіозныхъ вѣрованій у Спенсера или Тэйлора, чѣмъ исторію въ подлинномъ и собственномъ смыслѣ.

Наконецъ, *точкой отправленія* для насъ служатъ религіи народовъ *вѣтви арійской* и, въ частности, именно *религіи Индіи.* И едва ли необходимо, конечно, нарочито мотивировать этотъ выборъ точки отправленія, такъ какъ, уже по самому существу этого вопроса, при его рѣшеніи, историку, кажется, можетъ и даже *должна быть* предоставлена свобода. Дѣло въ томъ, что вѣдь установить хронологическое старшинство между религіями трехъ расъ, на которыя подѣлилось человѣчество, совершенно невозможно, такъ какъ ихъ источники теряются въ доисторическомъ туманѣ, вслѣдствіе чего религіи каждой изъ трехъ вѣтвей, съ одинаковымъ правомъ, можетъ быть усвояема прерогатива старшинства. Между тѣмъ, есть ученые, и притомъ очень авторитетные ученые, которые признаютъ истоки религій арійскихъ и, въ томъ числѣ, индійскихъ,—

---

les travaux récents (Revue de l'histoire des religions, tome XIV, p. 346—363). 3) *Maurice Vernes:* L'histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'etranger. Paris. Leroux, 1887, 281. 4) *Van den Gheyn:* Essais de mythologie et de religion comparée. Bruxelles, Societé Belge de librairie. 1882. 430 pp. 8°. Одна изъ лучшихъ книгъ по сравнительной миѳологіи. Ср. рецензію на эту книгу въ *Le Muséon*, Revue des sciences et des lettres, publiée par la societé 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 религіи: *De la méthode dans l'étude historique des religions,* à propos de la leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions donnée par M. M. *Vernes* à la Sorbonne (напеч. въ *Revue internationale* de l'Enseignement подъ заглавіемъ: *Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en general*). 6) Ph. *Colinet:* Thiele et la méthode dans l'histoire des religions. Очень дѣльная замѣтка—*противъ тенденціознаго* („философскаго") освѣщенія исторіи религіи. *Thiele. Réville, Coblet* стоятъ за эволюціонно-философскую исторію. Напротивъ, *Van den Gheyn* вездѣ упоминается съ признательностію, какъ противникъ этого злоупотребленія методомъ: онъ-де опровергъ эволюціонную гипотезу Тиле (почему и самого его „подозрѣваютъ" въ апологетической тенденціи). *Le Muséon.* T. VI, 1887. p. 636—638.

которыя сначала существовали вѣдь въ нераздѣльномъ единствѣ съ другими арійскими,—по меньшей мѣрѣ столь-же древними, если только, не болѣе древними, какъ и истоки религій двухъ остальныхъ расъ [7]. 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, большею 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 религіи Индіи представляютъ интересъ несравненный.

---

[7] *Дейссенъ* (Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt *von Dr. Paul Deussen*, Leipzig, 1883, Seite 12) пишетъ: Das älteste Denkmal. . . und wohl das älteste litterarische Denkmal der Menschheit überhaupt sind die Hymnen des Rigveda. *Макс Миллеръ* (Шесть системъ индѣйской философіи М. Миллера. Переводъ съ англійскаго И. Николаева. М. 1901, ст. 38) высказывается, еще рѣшительнѣе: „Какъ бы мы ни смотрѣли на Веды, они для насъ единственный и безцѣнный руководитель, открывающій намъ могилы мышленія, болѣе богатые останками, чѣмъ царственныя могилы Египта и болѣе древнія и первобытныя по мышленію, чѣмъ самые старые изъ гимновъ вавилонскихъ или аккадійскихъ поэтовъ".

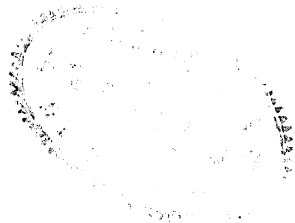
[8] *Бокль*, въ своей *Исторіи цивилизаціи въ Англіи* (перев. Буйницкаго, Спб. 1895 г., стр. 95) пишетъ: „Если бы мы могли найти какую нибудь цивилизованную націю, которая бы выработала свою цивилизацію сама собою, совершенно избѣгнувъ всякаго иноземнаго вліянія, и не была бы ни подвинута впередъ, ни 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 имѣла бы ту же цѣну, какъ тѣ искусственныя сочетанія обстоятельствъ, которымъ естественныя науки обязаны столь многими открытіями". Mutatis mutandis и exceptis excipiendis, мы можемъ примѣнить сказанное здѣсь Боклемъ относительно политической исторіи народовъ и къ религіозной исторіи Индіи,—особенно древнѣйшей.

ОПЫТЪ

ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРІИ

ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ.

РЕЛИГІИ ИНДІИ.





ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Древнѣйшій періодъ Индійской религіи—Ведаизмъ [1].

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Самхита Ригъ-Веды, какъ источникъ, и вопросъ о хронологическихъ датахъ.

Древнѣйшій періодъ Индійской религіи извѣстенъ подъ именемъ *Ведійской религіи* или короче — подъ именемъ *Ведаизма*. Источникомъ для изученія исторіи этого періода въ жизни индійскаго религіознаго сознанія служитъ *Ригъ-Веда*,—частнѣе, *Самхита Ригъ-Веды*, то-есть ея первая догматико-*поэтическая* часть, въ отличіе отъ *Брамань* 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 внѣ спора [2]. Но въ послѣднее время не менѣе твердо установлена въ наукѣ и подлинность этого помятника.

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

---

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

[2] См. ниже — *Отдѣлъ второй*, гл. I, II.

ныхъ авторитетомъ «откровенной» и, потому, «непогрѣшимой» истинности, эти памятники естественно сосредоточиваютъ на себѣ все вниманіе и всѣ заботы людей, утверждающихъ на нихъ свою религіозную жизнь, вызывая съ ихъ стороны поистинѣ изумительныя, по своему многообразію и цѣлесообразной изощренности, охранительныя стремленія. Такъ бываетъ повсюду въ религіозной исторіи человѣчества. Такъ было и у древнихъ индійцевъ эпохи формированія Ригъ-Веды. По мѣрѣ того, какъ слагались священные 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, *corpus* 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 послѣдовательно проведеннымъ принципамъ, которые удовлетворяли столько же чувству художественной архитектоники, сколько и чисто разсудочному требованію строго-математической точности [3].

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, имъ не подчиняется и даже противорѣчитъ,—все это, очевидно, должно быть признано позднѣйшей интерполяціей. Такъ дѣйствительно и думали ученые санскритологи, которымъ наука обязана открытіемъ основныхъ принциповъ организаціи Ригъ-Веды. Они утверждали, что настала, наконецъ, пора возстановить «первоначальную Ригъ-

[3] См. въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 12-е.*

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 принциповъ Ригъ-Ведійской архитектоники, изобличающихъ интерполяцію, сравнительно немного и при томъ они такого характера, что очень трудно на ихъ основаніи установить точныя хронологическія данныя относительно тѣхъ частей corpus'а Ригъ-Веды, въ которыя они были внесены интерполяторами: приходилось, такимъ образомъ, для восполненія содержащихся въ нихъ указаній, обращаться къ инымъ вспомогательнымъ пріемамъ.

Здѣсь оказалась очень умѣстна помощь филологовъ, которая, въ свою очередь, манила надеждою на возстановленіе 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, вслѣдствіе невозможности установить детальную хронологію Ригъ-Веды какимъ-либо инымъ путемъ, филологической точкѣ зрѣнія естественно отдается въ нашемъ вопросѣ преимущественное значеніе и неоднородность въ этомъ отношеніи состава Ригъ-Веды, быть можетъ, уже нѣсколько преувеличивается. Въ самомъ дѣлѣ, если повѣрить современнымъ санскритологамъ-лингвистамъ, то нашъ Сборникъ есть нѣчто въ родѣ мозаики, составленной изъ мельчайшихъ разнородныхъ фрагментовъ. Ясно, что, кто проникся бы этимъ взглядомъ на мозаическій характеръ Сборника и захотѣлъ бы работать надъ Ригъ-Ведой подъ вліяніемъ убѣжденія въ такомъ именно ея характерѣ, тотъ былъ бы обязанъ, во избѣжаніе анахронизмовъ, приступить къ ней не иначе, какъ съ таблицею въ рукахъ, составленною филологами-спеціалистами, которая указывала бы сравнительную древность каждаго, болѣе или менѣе спорнаго, фрагмента. Такія таблицы, дѣйствительно, въ настоящее время уже существуютъ [5]. Но дѣло въ томъ, что, кто, хотя бы лишь приблизительно, знакомъ съ крайнею шаткостію и гипотетичностію, 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*'а въ *Journal of the American Orienntal Society*, New Haven, 1897, 352—353 (ср. въ „Приложеніи",—*Примѣч. 12-е*).

чисто-филологическія гипотезы этого рода, тотъ не легко ввѣритъ себя и свою спеціальную 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 спеціальныхъ наукъ, сравнительной древности отдѣльныхъ частей священнаго памятника, то наша исторія, — если бы даже она вообще была возможна, — неизбѣжно оказалась бы крайне гипотетичною. Но этого мало. Не только *детальной* исторіи религіозныхъ идей мы не можемъ возстановить на основаніи опредѣленія сравнительной древности различныхъ текстовъ Ригъ-Веды, но мы не можемъ установить даже и *общихъ* хронологическихъ датъ Ведійской эпохи, — какъ въ предѣлахъ ея самой, такъ и въ отношеніи ея къ общей исторіи человѣчества.

Для установки хронологическихъ датъ *въ предѣлахъ самой Ригъ-Ведійской эпохи* мы имѣемъ, повидимому, достаточно твердыя основанія въ фактѣ принадлежности гимновъ къ различнымъ періодамъ этой эпохи. Въ самомъ дѣлѣ, и по своему внѣшнему характеру и по содержащимся въ нихъ указаніямъ мы можемъ, повидимому, хотя бы лишь съ приблизительною точностію отнести каждый гимнъ къ одному изъ трехъ періодовъ: такъ называемому *индо-германскому* (періоду нераздѣльнаго существованія индійцевъ вмѣстѣ съ остальными племенами индо-европейской расы или арійцами), *индо-иранскому* (періодъ нераздѣльнаго существованія индійцевъ съ иранцами) и собственно *индійскому* (періодъ поселенія на верховьяхъ и въ среднемъ теченіи Инда). Съ другой стороны, усвоеніе гимновъ въ надписаніи тому или другому *риши* (Васиштѣ, Висвамитрѣ 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 усвоенія 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: Васишта, наприм., могъ означать и главу рода, т.-е. единичную историческую личность, и *одного изъ членовъ семьи* рода Васишты (Васиштидъ,—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 гипотетичныя[6].

Нѣсколько въ лучшихъ условіяхъ стоитъ вопросъ о *предѣльныхъ* хронологическихъ датахъ Ригъ-Ведійской эпохи *въ ея отношеніи къ общей исторіи человѣчества*. 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 какакому времени ихъ должно пріурочивать. 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 чрезчуръ 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 внѣвременностію и безначальностію Ригъ-Веды, съ одной сторо-

[6] См. въ „Приложеніи"—*Примѣчаніе 13-е.*

ны, и эпохою Александра Македонскаго, съ другой. Новѣйшими изслѣдованіями, правда, положенъ предѣлъ этому произвольному передвиженію, ибо доказано, что періодъ Ведійской гимнографіи (эпоха безыскусственно-творческаго гимносложенія) 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 эры[7]. 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 внѣвременный характеръ ихъ священнаго Сборника, какъ происшедшаго будто-бы непосредственно отъ самаго Бога, конечно, имѣетъ свой спеціальный смыслъ и свои своеобразныя основанія. Но до нѣкоторой степени и современный ученый могъ-бы

---

[7] Вопросъ о хронологіи Ригъ-Веды, въ отношеніи въ общей исторіи человѣчества, есть чрезвычайно подвижный вопросъ. Туземные ученые, вообще не стѣсняющіеся цифрами,—какъ наприм., *Йяска* (Yâska) въ своей *Niructa*'ѣ (см. Revue de l'histoire des Religions, t. XXVII, 1893, p. 194—5),—не стѣснялись возводить происхожденіе Ведъ за многія тысячи тысячъ лѣтъ (Йяска—за 4,300,000) и вообще признавали изслѣдованіе этого вопроса „тщетнымъ", такъ какъ-де „Веды вѣчны". Европейскимъ ученымъ, конечно, чуждъ такой произволъ; но и между ними, однако, достаточно разногласій. Такъ, одни относятъ *начало* (!!) періода къ 1200 до Р. Хр. (*Wilson, Barthélemy st. Hilaire, Max Müller*, который, впрочемъ, самъ призналъ потомъ эту дату слишкомъ позднею); другіе (*Weber, Spiegel*)—считаютъ *временемъ расцвѣта* Ведійскаго гимнотворчества 1500—1200 гг. до Р. Хр.; третьи (*Haug* и др.) относятъ его еще дальше—къ 2400—1400 до Р. Хр.; но наиболѣе распространенное мнѣніе, поддерживаемое большими авторитетами въ области индологіи (*Whitney, Benfey* и др.), относитъ *расцвѣтъ* Ведійской религіозной поэзіи *къ первой половинѣ второго вѣка до Р. Хр.* (2000—1500), при чемъ *начало* періода, конечно, относится дальше, а *конецъ* полагается позднѣе, такъ что мы имѣемъ предъ собою именно тѣ грани, которыя нами указаны въ текстѣ (3000—1000 до Р. Хр.). Ср. *Adolph Kaegi:* Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder, 2-te Aufl. Leipzig, 1881, Ss. 144—145.—См. ниже, въ „Приложеніи"—*Примѣчаніе 11-е.*

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

II.

О методахъ толкованія Ригъ-Веды.

Шаткость внѣшнихъ историко-хронологическихъ датъ Ригъ-Ведійской эпохи заставила ученыхъ («идеологовъ»), оставивъ въ сторонѣ этотъ вопросъ, обратиться къ выясненію, такъ сказать, *внутренней хронологіи* Ригъ-Веды, то-есть связи и преемства идей, ихъ *логико-психологическаго генезиса*, какъ къ средству для возстановленія исторіи эпохи и въ частности исторіи жизни религіознаго сознанія. Ученымъ справедливо казалось, что здѣсь, въ такой перестановкѣ вопроса вѣрна, по крайней мѣрѣ, точка отправленія. Въ самомъ дѣлѣ, генетическая преемственность идей, владѣвшихъ, въ ряду періодовъ Ригъ-Ведійской эпохи, религіознымъ сознаніемъ индійцевъ, дѣйствительно можетъ дать средство для возстановленія *генеалогіи божествъ* Ведійскаго пантеона. Къ сожалѣнію, исходя изъ вѣрной точки отправленія или, точнѣе, изъ вѣрнаго принципа, ученые шли къ своей цѣли часто недостаточно методично, слишкомъ поспѣшно переходя отъ описанія и предметной (словарной) классификаціи религіозныхъ идей, отображенныхъ въ Ригъ-Ведѣ, то-есть отъ ихъ *логическаго* 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 принципіально различныхъ конструкцій древнѣйшаго періода религіозной исторіи индійцевъ,—конструкцій, взаимно исключающихъ другъ друга и потому, съ объективно-научной точки зрѣнія, одинаково подозрительныхъ и спорныхъ. Въ исторіи нашего вопроса повторилась старая и вседневная исторія: наклонность человѣка разсматривать предметъ исключи-

тельно съ своей точки зрѣнія и неспособность смотрѣть на него съ другихъ точекъ [8].

Именно, на исторіи *построенія* исторіи Ведійскаго религіознаго сознанія отразились три слѣдующихъ общихъ принципа толкованія миѳа, 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 миѳа, какъ извѣстно, было весьма распространено въ героическую эпоху сравнительной миѳологіи, и въ частности—толкованія Ригъ-Ведійской миѳологіи. Когда, особенно подъ вліяніемъ Конта, на миѳы 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 миѳовъ и заложенныхъ въ нихъ идей: стóитъ-де лишь разсматривать миѳы, какъ возсозданный фантазіею первобытнаго наивнаго человѣка, дубликатъ явленій природы и все будетъ ясно. Въ частности, миѳологія 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

---

[8] Штейнталь, иллюстрируя сущность психологическаго процесса, извѣстнаго подъ именемъ апперцепціи, пользуется для этой цѣли извѣстнымъ анекдотомъ, дѣйствительно хорошо разъясняющимъ сущность дѣла. Одинъ путешественникъ, чтобы наполнить скучный дорожный досугъ, попросилъ своихъ спутниковъ дать письменные отвѣты на одинъ и тотъ же вопросъ, но—независимо другъ друга. Вопросъ былъ предложенъ такой: какое существо само истребляетъ все, что производитъ? Одинъ изъ спутниковъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ: жизненная сила; другой—война; третій—Кронось; четвертый—революція и т. д. Не трудно, конечно, было по этимъ отвѣтамъ угадать, кто изъ отвѣчавшихъ и какого былъ общественнаго положенія: ясно, что первый отвѣтъ *всего вѣроятнѣе* 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 *предвзятыхъ идей*, характеризовавшихъ посмѣнно, въ послѣднія десятилѣтія, научную мысль, занятую общими вопросами о направленіи и законахъ движенія исторіи, въ частности—исторіи религіозной (вопросъ о природѣ и происхожденіи религіознаго миѳа), еще частнѣе—исторіи религій индійскихъ.

тремъ главнымъ сферамъ міра: небесной, воздушной и земной. Очевидно,—таковъ былъ естественный и соблазнительно ясный выводъ изъ этого общаго факта,—очевидно, миѳы Ригъ-Веды въ сущности и суть не что иное какъ натурфилософія этихъ трехъ сферъ, облеченная въ образы фантазіи. Оставалось только точнѣе установить, откуда,—сверху или снизу, съ неба или съ земли,—началось въ древне-индійскомъ религіозномъ сознаніи миѳологическое толкованіе природы: этимъ,—такъ думали представители характеризуемой нами точки зрѣнія,—былъ бы *просто* и въ то же время *окончательно* рѣшенъ вопросъ о томъ, какія божества древнѣйшія и какія позднѣйшія: божества небесныя, воздушныя или земныя [9]. Однако, несмотря на эту кажущуюся простоту вопроса, въ такой его постановкѣ, послѣдовательное проведеніе натуралистическаго принципа толкованія миѳовъ, 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 былыми 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 пріемовъ. 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 миѳовъ обусловлена тѣмъ, что въ его основу положенъ чисто *внѣшній* принципъ. Если бы человѣкъ былъ только умомъ, который, то фантазируя (фантастически), то строго логически, воспроизводитъ явленія природы, въ ихъ, внѣшнихъ отношеніяхъ, всегда одинаково холодно и безстрастно,—тогда, конечно, миѳологія была бы именно только фантастическою *теоріею* міровыхъ явленій. Но человѣкъ есть нѣчто бо̀льшее, болѣе существенно̀е,

[9] Это—очень обычный пріемъ 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 миѳологическія концепціи нѣчто изъ самого себя и потомъ получая внесенное обратно, въ тысячекратно умноженномъ и преломленномъ видѣ, онъ ставитъ предъ собою въ своихъ миѳахъ нѣчто безмѣрно бо̀льшее 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 функцій 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 индологіи, которому, въ частности, наука, кажется, болѣе, чѣмъ кому-либо другому, обязана пробужденіемъ серьёзнаго интереса къ изученію Ригъ-Веды. Въ своемъ главномъ классическомъ трехтомномъ изслѣдованіи: *La religon védique* Бергэнь сдѣлалъ замѣчательную попытку написать нѣчто въ родѣ *словаря идей* Ригъ-Веды (*index rerum* ou mieux *index des idées*,—въ отличіе отъ обычныхъ словарей, *indexовъ 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 аналогіи, конструируетъ всѣ вѣроятныя и даже просто только возможныя формы, чтобы такимъ образомъ заполнить картину тамъ, гдѣ не дано для нея *прямыхъ* указаній въ самой Р. В. Само собою понятно, что, вслѣдствіе этого, въ его системѣ идей Р. В. часто выступаютъ на первый планъ элементы, которые даны въ памятникахъ лишь въ зародышѣ; позднѣйшее смѣшивается съ раннѣйшимъ, догадочное и гипотетичное сплошь и рядомъ перемѣшано съ несомнѣннымъ и безспорнымъ. 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 миѳол. процесса онъ принялъ за *точку отправленія* 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 *внѣвременная* логическая система, а не развивающійся во времени процессъ. Что „система“, при такомъ условіи оказалась слишкомъ сложна,—это, конечно понятно (вѣдь она должна совмѣстить самые противоположные элементы!). И Бергэнь не скрываетъ ни отъ себя ни отъ

иниціаторъ 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 Грасманъ,—говоритъ онъ—чтобы упростить смыслъ гимновъ, часто не страшатся усложнять словарь (compliquer le vocabulaire): я же, напротивъ, стремлюсь возстановить простоту въ словарѣ, допуская сложность въ идеяхъ. — я не отступаю даже предъ идеею странною (bizarre), когда, по моему мнѣнію, мои предшественники избѣжали этой странной идеи лишь насилуя значеніе словъ (en faisant violence aux mots)". Что и при этомъ условіи, авторъ, какъ онъ „надѣется", могъ представить „довольно вѣрное 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 Бергэня. Распутывая хаосъ представленій, образовъ, 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 миѳологическимъ 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 (*Людвигомъ*, *Бартомъ* и др.). Такъ, извѣстный *Людвигъ*, авторъ громаднаго переводно - истолковательнаго труда о Ригъ-Ведѣ, въ своей ученой монографіи: *Ueber methode bei interpretation des Rig-Veda* (Abhandlungen der Königlichen Böhmischen Gesellschaft, VII Folge, B. 4, Prag, 1892, Ss. 1—72, 4°), о методѣ Бергэня, между прочимъ, пишетъ (приводимъ текстъ съ удержаніемъ варварской орфографіи автора,— орфографія таже, что́ 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 lerbuch hinstellt, ausz welchem sich das gesammtsystem weder hinstellen lasze, 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 denkmale, wie der Rigveda, man, noch weniger als bei schilderung und beurteilung eines philosophischen systems dem urheber desselben, sohier den jarhunderte auszeinander ligenden dichtern zusammen alle die consequenzen zumuten darf, die sich ausz aussprüchen eines jeden einzelnen ziehen lassen, wofern man nicht eine äuszere oder innere garantie dafür findet dasz ihnen dieselben zum bewusstsein gekommen, dass sie dieselben wirklich gezogen. S. 6. — См. о Бергэнѣ мнѣніе извѣстнаго индолога *Барта* въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 15-е.*

было различеніе въ природѣ половъ, съ усвоеніемъ 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 различалъ «элементы» мужскіе (небо, солнце, молнія, огонь и проч.) и женскіе (земля, заря, облако съ водою въ немъ и проч.). Сущность природной жизни, по Ведійскому воззрѣнію, слагается изъ сексуальныхъ отношеній между явленіями природы. Земная жизнь, жизнь людей и животнаго царства, есть лишь фрагментъ этой общемировой жизни, служащій въ своихъ сравнительно ограниченныхъ предѣлахъ откровеніемъ общемірового принципа, управляющаго жизнью боговъ и всей вселенной, во всѣхъ ея трехъ сферахъ (небесной, воздушной и земной). Къ этой концепціи, основной и руководящей, по толкованію Бергэня, въ Ведійскомъ миѳологическомъ міровоззрѣніи присоединилась еще другая, вспомогательная. Первобытный индіецъ, продолжаетъ свои разсужденія Бергэнь, вѣровалъ, что именно, вслѣдствіе единства принципа міровой жизни, косвенно можно воздѣйствовать и на тѣ явленія природы, которыя стоятъ внѣ прямой власти человѣка (напр., на явленія солярныя и метеорологическія): стóитъ лишь для этого воспроизвести желанныя явленія, путемъ имитаціи, въ другихъ, болѣе доступныхъ намъ явленіяхъ и такимъ образомъ воззвать къ дѣятельности міровой принципъ, который затѣмъ, уже самъ собою, совершитъ то, что нужно. Такою имитаціею и являлась жертва, въ ея разнообразныхъ модификаціяхъ. Жертвенный огонь можетъ, напр., по Ведійскому воззрѣнію, вызвать огонь на небѣ (солнце, молнію); жертвенныя приношенія или «возліянія» (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, при чемъ божества оказываются чѣмъ-то въ родѣ живыхъ силъ, скрытыхъ за оболочкою внѣшнихъ явленій природы и ими управляющихъ, какъ бы «по внушенію» со стороны людей: чрезъ жертву молитвы и проч. Слѣдуетъ еще добавить, для полноты характеристики этого второго принципа толкованія Ригъ-Ведійской миѳологіи, насколько онъ развитъ особенно у Бергэня, что орга-

ническо-сексуальные мотивы миѳосложенія, при своемъ дальнѣйшемъ развитіи, могли легко сливаться, отчасти же и прямо переходить въ мотивы семейно-соціальные: божества оказывались, такимъ образомъ, не только органическими принципами міровой жизни, но и родоначальниками семей, родовъ, всей «расы» наконецъ,—«отцами» въ техническомъ смыслѣ слова. Такимъ образомъ, *органическій* принципъ толкованія миѳовъ, переходитъ въ *антропологическій* и сливается съ нимъ.

Если продумать изложенную теорію толкованія Ригъ Ведійской миѳологіи до конца, то въ ней нетрудно замѣтить нѣкоторую какъ бы недоговоренность, которая, при болѣе строгой оцѣнкѣ, законно можетъ быть отмѣчена, какъ скрытое *petitio principii*. Въ самомъ дѣлѣ, теорія уже заранѣе *предполагаетъ*, во-первыхъ, существованіе божествъ (она лишь вноситъ въ пантеонъ различіе божествъ мужскихъ и женскихъ) и, во-вторыхъ, возможность мистико-магическаго вліянія на боговъ чрезъ жертву. Но какъ возникли образы божествъ въ сознаніи древнихъ индійцевъ, самая мысль объ нихъ (идея Божества) и откуда взялась увѣренность въ возможности магическаго вліянія на нихъ,—этого теорія не объясняетъ. И вотъ именно здѣсь, въ поддержку и дополненіе изложенной теоріи, является другая, связанная съ именемъ французскаго индолога, *Рэнъо* [11].

---

[11] Paul *Regnaud:* 1) Le Rig-Veda et les origines de la Mythologie indo-européenne. Paris. 1892, VIII+419 (*Annales du Musée Guimet*, t. I) 2) Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce (Paris, 1894, Leroux. 8°, XI+518). Рэнъо—неутомимый труженникъ. Кромѣ этихъ главныхъ трудовъ, у него масса статей, помѣщенныхъ преимущественно въ *Revue de l'histoire des religions*. Критика (см. рецензію *Jean'a Reville'я* на второй изъ названныхъ трудовъ Рэнъо въ *Revue* etc., 1894, t. XXIX, pp. 237—238) отдаетъ должное „замѣчательной энергіи“ неутомимаго ученаго, съ какою онъ отстаиваетъ свои взгляды, не встрѣтившіе сочувствія ни у индіанистовъ, ни у представителей сравнительной миѳологіи; но—сожалѣетъ о томъ, что ученый идетъ *несомнѣнно ложнымъ* путемъ. Основная мысль Рэнъо,—„жертва (и молитва) существовала раньше тѣхъ боговъ, которымъ она приносилась“,—эта мысль на столько странна и самопротиворѣчива, что не удивительны, конечно, суровые отзывы критики о теоріи Рэнъо, въ основу которой положена *такая* мысль. Поэтому, несомнѣнно правъ Ревиль, когда говоритъ, что взгляды Рэнъо должны быть рѣшительно осуждены „и съ психологической и съ исторической точекъ зрѣнія“. Не менѣе суровъ (и, къ сожалѣнію, не менѣе справедливъ) отзывъ о книгѣ Рэнъо (*Les premières formes* etc.) и другого рецензента, *Ольтрамара* (Revue de l'histoire des religions, t. XXXI, 1895, 320 et. suiv.—*Paul Oltramare*), который, помимо ло-

И постановка вопросовъ и отвѣты на нихъ у Рэньо 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 вовсе-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 Рэньо, 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 Рэньо, находитъ ее еще „тенденціозною“: это,—говоритъ онъ,—есть не что иное, какъ „евангеліе эволюціонизма“. По мнѣнію *Карта* (Revue de l'histoire der religions, t. XXVII, 1893, p. 203—215), Рэньо *вообще* идетъ ложнымъ путемъ,—*Regnaud fait depuis des années absolument fausse route* (ср. ibid. XIX, p. 127). Онъ хочетъ быть „продолжателемъ Бергэня“; 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? Рэньо надѣется, что около него сгруппируется „новая 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) Рэньо съ жаромъ настаиваетъ на томъ, что *единственный ключъ* къ правильному истолкованію Ригъ-Веды состоитъ въ томъ, чтобы, устранивъ всѣ *realia*, принять одно несомнѣнное и безспорное *reale*—признать, что „гимнографы“ Ригъ-Веды, когда составляли свои гимны, имѣли передъ глазами и воспѣвали (таково по крайней мѣрѣ, было ихъ намѣреніе) одинъ единственный феноменъ, хотя и производимый игрою двухъ факторовъ: *жертву*,—сожженіе легко воспламеняемой жидкости на огнѣ жертвенника.

Гадесъ, Гея, Посейдонъ, Ураносъ, Эѳиръ и проч.). Возліянія это—вода Стикса, Нимфы и т. д. Трепетаніе пламени—голосъ боговъ, оракулъ. Пѣвцы гимновъ—«Отцы» и «Пророки» (риши), Ману, Сивиллы, Пиѳіи 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 религіозное сознаніе, по Рэньо, можно объяснить именно какъ символику жертвеннаго церемоніала и его элементовъ. Въ частности, индійская миѳологія Ригъ-Веды ему представляется лишь наиболѣе типичнымъ выраженіемъ того-же миѳологическаго процесса, гдѣ его можно прослѣдить, такъ сказать, ab ovo и во всей чистотѣ. И Рэньо 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 впослѣдствіи, 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 Рэньо въ сущности есть не что иное, какъ *l'enfant terrible* современной Ведійской экзегетики, обнаружившій фальшь въ самой ея постановкѣ. Его теорія, которая, въ сущности, есть не что иное, какъ *reductio ad absurdum* господствующаго въ современной наукѣ метода толкованія миѳовъ, 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 миѳовъ. По поводу фантастическихъ гипотезъ Рэньо и другихъ столь же односторонних толкованій Ригъ-Веды, современными учеными (индологами) начинаютъ высказываться взгляды, которые доказываютъ, что въ современное сознаніе наконецъ проникаетъ уже убѣжденіе въ необходимости *бо-*

мѣе 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 Рэньо [13],—«что миѳологическія 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 односторонних точекъ зрѣнія, чтобы, такимъ образомъ, изслѣдователь могъ имѣть предъ собой болѣе широкій кругозоръ [15]. Но

---

[13] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellchaft, B. *XLIX*, 1895,— рецензія *Bradke* на книгу *Рэньо:* Le Rig-Veda etc. *Mythologische und Etymologische Hypothesen*,—пишетъ Брадке,—*können gute Diener sein, doch sind's schlechte Herrn:* soviel hat uns das letzte Iahrhundert gelehrt...

[14] *Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesell.*, B. *LI*, 1897; *Savitar* von *Oldenberg*, S. 484:... Auch in der Mythologie nicht *ein* Schlüssel alle Schlösser öffnet. Viel zu mannigfache Kräfte haben hier zusammengewirkt, als das, was sie geschaffen haben, mit der *einen*, allzu vertrauensvoll immer wieder angewandten Schulformel der naturalistischen Deutung sich erfassen liesse.

[15] По вѣрному и тонкому замѣчанію *Людвига* (Alfred *Ludwig:* Ueber Methode etc., op. cit, Ss. 5—6), методъ толкованія какого-либо древняго памятника и въ частности Ригъ-Веды, имѣетъ двѣ стороны: *положительную* и *отрицательную*,—одной ногой онъ, такъ сказать, стоитъ на *предположеніи*, другой на *отсутствіи предположеній* (voraussetzungslosigkeit). Здѣсь, въ соотношеніи этихъ двухъ сторонъ, коренное различіе въ методахъ толкованія R. V. у разныхъ авторовъ: entweder, — пишетъ Людвигъ, — kommt man den

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

III.

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

Индійцы, какъ извѣстно, образуютъ одно изъ развѣтвленій азіатской вѣтви арійцевъ[16], которое нѣкоторое время жило вмѣстѣ

---

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

[16] Терминъ *Арійцы* (отъ *arya*,—любимый, вѣрный, преданный, *превосходный;* хозяинъ, господинъ, достойный уваженія; *не*—варваръ) имѣетъ двоякій смыслъ: 1) широкій—*индо-европейцы* и 2) тѣсный—*индо-иранцы*. Пикте (Adolphe *Pictet*: Les origines Indo-Europèennes, essai de palèontologie linguistique, 2-me éd., 1877—1878, I, 38) справедливо говоритъ, что выраженія: „семья индо-германская", или: „семья индо-европейская" не отличаются *ни логическою точностію, ни благозвучностію* (ni logiques, ni harmonieux) и что, поэтому, выраженіе: „семья арійская" во всѣхъ отношеніяхъ предпочтительнѣе.—Было высказано мнѣніе, которое, одно время, находило себѣ многочисленныхъ адептовъ (ср. *Тэйлоръ И:* „Происхожденіе арійцевъ и доисторическій человѣкъ, изслѣдованіе по доисторической этнологіи и цивилизаціи въ Европѣ", М. 1897),—мнѣніе, по которому, арійцы будто бы *европейскаго происхожденія*, почему будто бы и мѣста первоначальнаго поселенія ихъ слѣдуетъ искать въ Европѣ. Однако, это мнѣніе уже вскорѣ послѣ его появленія, было признано не состоятельнымъ (см. обстоятельное опроверженіе теоріи европейскаго происхожденія арійцевъ у *Vanden Gheyn*'а. L'origine europèenne des Aryas, 1888, ср. *его же* монографію по этому вопросу въ *Revue des questions scientifiques*, 1888, avril, а также же *Max Müller*—Biographies of words and the home of the Aryas, Lond. 1888, XXVII+278, см. *библіографію* вопроса въ *Le Muséon*, Revue des sciences et des lettres, publiée par la société internationale des lettres et des sciences, Louvain, t. vu, 1888, pp. 374—375). Теперь большинство ученыхъ признаетъ, что арійцы происхожденія азіатскаго (ср. *Гаркави:* „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 Яксарты (Сыръ-Дарья и Аму-Дарья).

съ другимъ развѣтвленіемъ тѣхъ же азіатскихъ арійцевъ,—иранцами. Процессъ обособленія индійцевъ отъ иранцевъ не есть процессъ историческій (его приходится возстановлять на основаніи косвенныхъ соображеній, какъ и все вообще «до-историческое»). Но тѣмъ не менѣе онъ совершенно несомнѣненъ: за него ручается доказанное родство міровоззрѣній и строя жизни

Однако *где* именно,—въ этомъ вопросѣ ученые значительно расходятся. Одни искали первоначальнаго мѣстообитанія арійцевъ въ *Памиръ*, этой „кровлѣ вселенной“ (*Георгъ Веберъ*: Всеобщая исторія, изд. Солдатенкова, М. 1885. стр. 210—211). Другіе, напротивъ, возставали противъ этого мнѣнія и указывали другія границы первоначальнаго мѣстообитанія арійцевъ. Такъ, *Пиктэ* (Pictet, op. cit. I, pp. 47—54,676), расходясь съ географомъ *Кипертомъ* (Kiepert: Monatsberichte der Berl. Akademie, 1886, 621 слѣд.) по вопросу о томъ, гдѣ размѣщались *массы* аріевъ—къ *западу* (у Каспія) или къ *востоку* (въ Центральной Азіи), согласно съ нимъ опредѣляетъ, гдѣ осѣло первоначально *ядро народа*. Merw, Nishapour, Herat, Bactriane, Belouttagh: вотъ мѣстности, вѣроятнаго первоначальнаго поселенія аріевъ (вѣроятнѣе всего, по Pictet, что мѣстомъ первоначальнаго поселенія аріевъ, была *Бактріана* т. е. страна между 33 и 38 гр. шир., ограниченная *Гиндукушемъ* съ юга, Бухарой съ сѣвера, Белуттагомъ съ востока, Мервомъ и Гератомъ съ запада). Климатъ здѣсь былъ умѣренный. Почва плодородная. Страна была богата. Въ географическомъ отношеніи она давала своимъ обитателямъ важныя преимущества: онъ служилъ, такъ сказать, мостомъ изъ центральной Азіи въ западныя страны.. Доступъ къ Каспію открытъ Оксусомъ и равнинами Мерва, а трое знаменитыхъ въ древности воротъ связывали ее съ Кабуломъ, южнымъ Ираномъ и т. д. Къ сѣверу открытъ былъ выходъ для выселенія излишка населенія въ степи скиѳскія. Вообще,—пишетъ Пиктэ,—la Bactriane était éminemment propre, soit à sèrvir de berceau à une race vigoureuse, soit à la faire rayonner dans plus d'une direction par des émigrations successives. О климато-географическихъ и соціально историческихъ условіяхъ жизни древнѣйшихъ индійцевъ въ эпоху, непосредственно слѣдовавшую за ихъ обособленіемъ отъ иранцевъ, см.: 1) В. Ѳ. *Коршъ*: Всеобщая исторія литературы, т. I, Спб. 1880 (статья *Минаева*: Очеркъ важнѣйшихъ памятниковъ санскритской литературы); 2) *Kaegi* (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., Іена, 1890, есть русскій перев. съ 1-го. изд. — По вопросу объ арійцахъ и ихъ первородинѣ, для оріентировки въ немъ. мы можемъ реко-

этихъ народовъ,—родство бо̀льшее, чѣмъ между азіатскою и европейскою вѣтвями арійцевъ. 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, частнѣе — культура духовная, еще частнѣе—жизнь религіозная.

И преже всего несомнѣнно, что индійцы, продвинувшіеся къ концу Ведійскаго періода до средняго теченія Инда, первоначально, въ древнѣйшій періодъ своего существованія, непосредственно слѣдовавшій за ихъ обособленіемъ отъ иранцевъ, жили гораздо сѣвернѣе и, хотя нельзя сказать съ безусловною точностію, гдѣ именно,—ученые какъ мы знаемъ[17], объ этомъ спорятъ,—но во всякомъ случаѣ, тамъ, гдѣ они жили сначала, климатъ былъ несравненно болѣе умѣренный и ровный, а почва несравненно болѣе щедра, чѣмъ въ Панканадѣ (Пенджабѣ), куда они передвинулись къ концу періода, подъ вліяніемъ роста населенія, а вмѣстѣ съ нимъ и потребностей[18]. И если по современнымъ климато-геогра-

---

мендовать очень осторожно, почти въ тонѣ скептицизма, написанную книгу *Salomon*'а *Reinach*'а: L'origine des Aryas. Histoire d'une controverse (Paris, Leroux, 124. Bibliothèque orientale élzevirienne 18°). Было время, когда (главнымъ образомъ подъ вліяніемъ работъ *Pictet*) думали, что можно съ точностью указать первородину арійцевъ и возстановить ихъ бытъ. Потомъ пришло другое время. Это наивное вѣрованіе было потрясено въ корнѣ. *Penka*. *Schrader* и другіе совершили переворотъ. Стали отрицать азіатское происхожденіе первоарійцевъ и помѣщали ихъ то въ Скандинавіи, то въ среднероссійскихъ степяхъ, то у Каспія и Чернаго моря и т. д. *Рейнахъ* слѣдитъ за этими мнѣніями исторически. Прочитавъ эго книгу — говоритъ одинъ изъ ея рецензентовъ, — мы выносимъ убѣжденіе, что *ce que nous savons le plus clair sur la patrie originelle des Aryas c'est que nous n'en savons rien... C'est là le commencement de la sagesse.* — См. *Revue de l'histoire des Religions,* t. XXVII, 1893, p. 369.

[17] См. предыдущее примѣчаніе.

[18] Что касается вопроса о передвиженіи арійцевъ съ сѣвера къ югу, то, какъ теперь хорошо разъяснила наука, на основаніи сличенія названій странъ, рѣкъ, горъ, фауны и флоры, временъ года и т. д.,—см. образцовое по ясности, при сравнительной краткости, изложеніе результата этихъ научныхъ изысканій у *Geiger*'а: 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 *Рэкъ*—Hindhu, Sindhu, *Индъ*,—по которой одна вѣтвь азіатскихъ аріевъ и названа *индійцами*).—Кромѣ этихъ *косвенныхъ* 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 внѣшними условіями существованія индійцевъ въ древнѣйшій и позднѣйшій періоды Ведійской эпохи и тогда, какъ теперь, было глубоко и существенно.

Если при характеристикѣ климато-географическихъ условій жизни индійцевъ въ древнѣйшій періодъ Ведійской эпохи, мы примемъ за точку опоры для себя природу Кашмира, который не

выселеніе вѣтви аріевъ съ сѣвера на югъ, есть еще одно *прямое* и, притомъ, въ высокой степени интересное, первоначальное указаніе, которое дѣйствительно заслуживаетъ названія: „*открытіе*“. Мы разумѣемъ одинъ фактъ, сохраненный въ обще-индійской традиціи и запечатлѣнный словомъ, частнѣе *названіемъ страны*. Дѣло въ томъ, что *Седмирѣчіе*, каковымъ именемъ названъ былъ индійцами бассейнъ сначала Верхняго, а потомъ и Средняго Инда есть вовсе не точное названіе, потому что, безъ очевидныхъ натяжекъ, *семи* рѣкъ здѣсь не насчитаешь. Отсюда очевидно, что оно было примѣнено сюда по традиціи, какъ *священное слово* и воспоминаніе о первородинѣ, гдѣ, дѣйствительно и въ собственномъ смыслѣ, было *Седмирѣчіе*. „Въ высокой степени важно“,—пишетъ *Бунзенъ* (Ernst von *Bunsen*: Die Ueberlieferung, ihre Entstehung und Entwickelung 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 (Saptha Sindhu) отнюдь не первопачально-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 Hapta-Henda 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-рѣчіемъ* (Пенджабъ), такъ и притоки Верхняго Инда (независимо отъ ихъ числа) они назвали (по традиціи) Седмирѣчіемъ... Таково мнѣніе Раулинсона. *Томасъ* (Thomas), съ своей стороны, къ этому прабавляетъ: „„Есть въ этомъ повтореніи семи священныхъ рѣкъ одинъ, достойный особеннаго вниманія, пунктъ: ведійскіе аріи настойчиво 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 *большихъ* 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 ученымп средоточіемъ первоначальныхъ Индійскихъ поселеній (далеко не ограничивавшихся, впрочемъ, однимъ Кашмиромъ), то поймемъ, почему въ воспоминаніи позднѣйшихъ Индійцевъ ихъ первородина рисовалась какимъ-то вѣчно цвѣтущимъ садомъ, — земнымъ раемъ[19]. «Кашмирская долина» —пишетъ извѣстный Элизе Реклю[20]—«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 Джиламъ разливается мѣстами въ видѣ широкаго озера; сквозь группы растущихъ по берегамъ платановъ, вязовъ, высокихъ и стройныхъ тополей, виднѣются поля и разсѣянныя деревеньки, осѣненныя орѣшникомъ и другими фруктовыми деревьями. Климатъ Кашмира—единственный въ Индіи и походитъ на климатъ Западной Европы, только съ меньшимъ непостоянствомъ». Другой географъ (Русселэ) дополняетъ эту картину Кашмира слѣдующими строками: «Растительность въ Кашмирѣ великолѣпная: все время видишь темные еловые лѣса; попадаются дубы и платаны, а склоны ущелій покрыты рододендрономъ и букомъ. Однимъ словомъ, передъ вами, какъ будто, не Индія, а Европа. Воздухъ чрезвычайно свѣжій; горные потоки извиваются между остроконечными скалами. Глубокіе овраги тонутъ 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 моголъ, шахъ Джехангиръ, обыкновенно говаривалъ: ‹‹я скорѣе согласился бы отдать всю огромную Индію, чѣмъ лишиться моего милаго Кашмира››. Ландшафтные элементы этого рая—увѣнчанные снѣгомъ пики, живописныя долины и ущелья, многочисленныя озера, красивыя рѣки съ водопадами, великолѣпные лѣса и роскошные ковры цвѣтовъ на равнинахъ»[22]. Мѣстности, прилегающія къ Кашмиру и такъ же, вѣроятно, занятыя индійцами въ древнѣйшій переводъ Ведійской эпохи, каковы нашъ Восточный Туркестанъ, области верхняго

---

[19] *Lefmann*,—Geschichte des alten Indiens, s. 27: Первородина... als *das Land der glückseligen* gepriesen ward...

[20] Томъ *VIII—Индія и Индостанъ*, 88—89.

[21] *Живописная Индія* (по *Русселэ*).

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

Инда и проч., правда, не производятъ уже такого чарующаго впечатлѣнія, какъ Кашмиръ. Но въ общемъ и здѣсь условія жизни вполнѣ удовлетворительны,—по крайней мѣрѣ, при усиліяхъ со стороны самого человѣка[23].

Не то мы видимъ въ Пенджабѣ. Уже въ верхнемъ теченіи Инда природа начинаетъ быть негостепріимною и коварною. «Наибольшая часть обширной области верхняго бассейна Пяти Рѣкъ», — пишетъ Элизэ Реклю, — «состоитъ изъ необитаемыхъ пространствъ. Въ этой области встрѣчаются обширныя равнины,

---

[23] Во всякомъ случаѣ, относительно *Восточнаго Туркестана* и *верхняго теченія Инда* это можно сказать положительно.—„Благодаря снѣговой водѣ, богатой тонкимъ иломъ, приносимымъ съ горъ“,—пишетъ *Мечъ*,—„огромная пустыня Восточнаго Туркестана окаймлена изумруднымъ ожерельемъ оазовъ, протянувшихся у подошвъ ея горъ. Едва ручей вступитъ на равнину, какъ тотчасъ же многочисленные каналы, отведенные 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 сплетаются въ зеленую чащу и приносятъ превосходные плоды. Дыни и тыквы зрѣютъ, лежа на солнцѣ рядомъ съ конопелей, хлопчатникомъ, рисомъ, кукурузой и просомъ. Террасы низенькихъ глиняныхъ домиковъ украшены цвѣтущими душистыми растеніями, а сады полны запахомъ розъ, пѣніемъ птицъ, журчаніемъ воды. Такой прелестной, разнообразной растительности очень способствуетъ климатъ Восточнаго Туркестана. Зима здѣсь не сурова; рѣки не замерзаютъ; снѣгъ лежитъ не болѣе 3—4 дней. Лѣто знойное съ тучами пыли, но зато въ это время сильнѣе таютъ снѣга на окрестныхъ горахъ и полнѣе наливаются оросительные каналы. Нѣкоторые изъ ручьевъ настолько полноводны, что, оросивъ мѣстные сады, сливаются вмѣстѣ и образуютъ 4 рѣки: Хатанъ-Дарью, Яркандъ-Дарью, Кашгаръ-Дарью и Кизилъ-Кунгей“.—Подобное же можно сказать и о верхнемъ бассейнѣ Инда. Элизе *Реклю* (т. *VIII*, стр. 25) пишетъ: „Сѣверный бассейнъ, нивелируемый и оплодотворяемый рѣками, которыя черезъ него протекаютъ, естественно сдѣлался большимъ притягательнымъ фокусомъ для окружающихъ націй. Земледѣльцы сгруппировались въ этихъ плодоносныхъ мѣстностяхъ; тамъ возникли многочисленные 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 изъза Гинду-Куша, находили широко открытыя двери, чтобы спускаться съ горъ къ этимъ богатымъ плодороднымъ равнинамъ и этимъ пышнымъ городамъ“.

не имѣющія даже ската для того, чтобы ихъ воды могли течь либо на югъ, либо на сѣверъ. Въ срединѣ лѣта, единственнаго времени года, когда путешественники отваживаются вступать въ эту «страну смерти», снѣгъ растаиваетъ, кромѣ нѣкоторыхъ мѣстъ, гдѣ его скопляется такъ много, что образуются кристаллическія массы безъ движенія, похожія издали на площадь соли. Земля, бѣлая или сѣроватая, простирается на необозримое пространство. Разрѣженность воздуха, нестерпимая жара днемъ, сильный вѣтеръ послѣ полудня, быстрое охлажденіе вечеровъ дѣлаютъ 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 эвроціи или полоски лишаевъ, а мѣста пастьбы 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 негостепріимную страну. «Пенджабъ», — пишетъ Русселэ, — «представляетъ изъ себя нескончаемыя, монотонныя равнины, лишенныя почти всякой растительности и мѣстами покрытыя 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 *соціальномъ строѣ*. Каждое общество пробѣгаетъ въ общемъ довольно однообразную эволюцію, опредѣляемую общими законами соціальнаго роста — въ направленіи отъ слабо дифференцированнаго общинно-родового строя къ развитой общественно-государственной организаціи, со сложными и рѣзко дифференцированными членами или, точнѣе, слоями организаціи. Но, подчиняясь общему закону, эта эволюція у каждаго народа принимаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и свой собственный специфическій характеръ и именно, прежде всего, — подъ вліяніемъ климато-географическихъ условій существованія. По крайней мѣрѣ, въ исторіи древней Индіи это наблюдается съ такою ясностію, которая не оставляетъ никакого сомнѣнія на счетъ факторовъ процесса.

Въ началѣ Ведійскаго періода мы видимъ предъ собою [26] «идиллическій» патріархально-общинный строй, предоставлявшій каждому полную свободу въ тѣхъ предѣлахъ, которыя не нарушаютъ свободы другихъ. Напротивъ, въ позднѣйшій періодъ Ведійской эпохи, при начавшемъ уже зарождаться кастическомъ строѣ, этотъ характеръ «идиллической анархіи» уступилъ мѣсто разслоенію общества, предоставлявшему блага культуры, духовной и матеріальной, однимъ на счетъ другихъ, съ чѣмъ вмѣстѣ культура народа неизбѣжно должна была принять то одностороннее направленіе, которое съ полною яркостію дало себя знать лишь гораздо позднѣе, въ эпоху зарожденія браманизма. Такимъ образомъ, мы имѣемъ предъ собою въ древнѣйшей исторіи Индіи несомнѣнный «соціальный регрессъ», обусловленный, въ значительной мѣрѣ, если не исключительно, именно смѣною климато-географическихъ условій. «Контрастъ между идиллической анархіей первобытной Ведійской эпохи и ожесточеннымъ деспотизмомъ кастическаго строя въ браманистическій періодъ индійской исторіи»,—пишетъ Мечниковъ,—«тѣснѣйшимъ образомъ соотвѣтствуетъ развитію географическихъ условій, среди которыхъ осуществились послѣдовательныя фазы исторической эволюціи Индіи». «Болѣе древняя изъ этихъ фазъ»,—продолжаетъ онъ,—«именно отмѣченная характеромъ *идиллической анархіи*, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебно-плодородныхъ долинъ Кашмира;

---

[26] *Мечниковъ*: Цивилизація и великія историческія рѣки, перев. съ франц. Гродецкаго, Кіевъ. 1899, стр. 258, ср. всю вообще X гл., посвященную изученію культуры бассейновъ Инда и Ганга.

вторая же началась и протекла въ странѣ Madhia-desa—огромной равнинѣ, ограниченной съ сѣвера зачумленною мѣстностію, а на востокъ нездоровою болотистою страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царица Смерть» [27]. И чѣмъ ближе придвигалось населеніе Индіи къ этой огромной Ганго-Индійской долинѣ, въ которую окончательно оно вступило лишь въ эпоху возникновенія браманизма, тѣмъ болѣе давали себя чувствовать обострявшіяся соціальныя различія, выступившія на смѣну простыхъ пастушеско-земледѣльческихъ занятій древнѣйшихъ индійцевъ, идиллически разсыпавшихся по «волшебно-плодоносной» долинѣ Кашмира и прилегающихъ мѣстностей, въ формѣ мелкихъ, относительно-самостоятельныхъ и внутренно-независимыхъ группъ населенія [28].

Всмотримся нѣсколько пристальнѣе въ соціальную организацію индійскаго общества въ древнѣйшій періодъ Ведійской эпохи.

«Самые 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'etat de nature) человѣчества, о которомъ такъ много мечтали философы XVIII столѣтія. По ея поводу *Marius Fontaine* говоритъ (въ L'Inde védique), что «первобытный соціальный строй арійцевъ былъ такъ совершененъ, что впослѣдствіи самыя пылкія мечтанія индусовъ не шли дальше его основныхъ характерныхъ чертъ»...

«Даже до наступленія эпохи ведійскихъ гимновъ строеніе арійской семьи стоитъ уже на такой высотѣ, которая не была достигнута установленіями римскаго кодекса. Этотъ фактъ тѣмъ болѣе замѣчателенъ, что патріархъ 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 патріархальныя времена исторіи. Кормилецъ и глава арійской семьи пользуется, правда, нѣкоторымъ главенствомъ, но и въ данномъ случаѣ подчиненное

---

[27] *Ibid.*, стр. 257—258.
[28] *Ibid.*, стр. 259.

положеніе женщины не заключаетъ въ себѣ такихъ элементовъ униженія, какіе санкціонированы хотя бы французскими кодексами. Во многихъ отношеніяхъ мужъ и жена здѣсь равноправны. Даже въ религіозной области они исправляютъ одинаковыя обязанности. Женщина ведійской семьи является «дамой» въ томъ смыслѣ этого слова, какъ мы его понимаемъ въ настоящее время: въ древне-арійской средѣ не было принято пріобрѣтать себѣ женъ покупкой или же похищеніемъ,—семья основывалась на взаимной склонности, т. е. любви обоихъ членовъ.

«Характерная черта обитателей Индіи, ихъ стремленіе мысленно покидать реальную дѣйствительность и погружаться въ религіозную экзальтацію, въ своего рода опьяненіе, имѣла своимъ источникомъ особенность расы, проявлявшуюся уже въ самомъ началѣ ведійской эпохи. Несомнѣнная религіозная свобода этой эпохи являлась простымъ и естественнымъ результатомъ полнѣйшаго отсутствія какой либо жреческой или національной организаціи у арійцевъ того времени. За весь историческій періодъ, пока они оставались обитателями плодородныхъ и живописныхъ долинъ *верхняго* Пенджаба, ихъ политическая жизнь концентрировалась исключительно въ особой формѣ автономной общины, viç—аналогичной русскому «міру». По свидѣтельству ученыхъ авторовъ, вайсіи, т. е. члены общинныхъ образованій верхняго Пенджаба, періодически приступали къ передѣламъ земель между общинниками, какъ это и доселѣ практикуется въ Россіи. Во главѣ общины у древнихъ арійцевъ стоялъ viçpati, нѣчто въ родѣ русскаго старосты, представлявшій собою выборное лицо общины съ такими же функціями, какія выполнялъ впослѣдствіи раджа.

«Каждый глава семейства пользовался въ общинныхъ собраніяхъ одинаковыми правами; каждый изъ нихъ исполнялъ обязанности семейнаго жреца и пѣвца религіозныхъ гимновъ; при нуждѣ всѣ они брались за оружіе и обращались, такимъ образомъ, въ кшатріевъ. Въ силу одинаковыхъ правъ и обязанностей, всѣ арійцы являлись одинаково равноправными. Но, по прошествіи какого-то промежутка времени, хронологическая принадлежность котораго намъ неизвѣстна, терминъ арійцевъ, aria, потерялъ исключительно этнологическій смыслъ и сталъ обозначать лишь свободныхъ людей, земельныхъ и помѣстныхъ владѣльцевъ. Рядомъ съ ними очутился низшій классъ (daça) «служителей», «крѣпостныхъ», «подданныхъ». Терминъ daça сталъ впослѣдствіи

примѣняться ко всѣмъ тѣмъ, кого арійцы обращали или стремились обращать въ рабство,—ко всѣмъ разнообразнымъ врагамъ, которыхъ они встрѣчали въ своемъ поступательномъ движеніи» [29].

Таковы были соціальныя условія быта индійцевъ въ древнѣйшій періодъ Ведійской эпохи.

Что касается исторіи Ведійской эпохи, то о ней, какъ и о всякой вообще исторіи народа, въ первые періоды его существованія, когда онъ находится лишь на пути къ общественно-государственной организаціи, можно говорить лишь въ смыслѣ общемъ и условномъ. Это не исторія событій и дѣятелей, не исторія именъ и конкретныхъ фактовъ, но исторія *общихъ движеній*, безсознательныхъ народныхъ инстинктовъ и духовныхъ притяженій, которыя управляютъ жизнью массъ, создавая ихъ *безличную исторію,— исторія фактовъ общихъ*, лишенныхъ индивидуальности. Такова именно и есть исторія индійцевъ Ведійской эпохи.

Правда, единственный источникъ этой исторіи, Ригъ-Веда обилуетъ именами дѣятелей и намеками на событія, — можно даже сказать подавляетъ ими. Но, за очень немногими исключеніями, эти имена суть лишь ничего не говорящія помѣтки событій, несомнѣнно хорошо знакомыхъ самимъ гимнослагателямъ, но имѣющихъ очень мало реальнаго смысла для историковъ современной намъ эпохи. Такимъ образомъ, относительно Ведійской исторіи приходится довольствоваться именно лишь *фактами общими*, опредѣляющими общее склоненіе жизни народа изучаемой нами эпохи.

Такихъ фактовъ, имѣющихъ значеніе для нашей спеціальной задачи, то-есть для выясненія внѣшнихъ условій развитія религіознаго сознанія, собственно два: усобицы между относительно-самостоятельными федераціями индійцевъ и ихъ вождями («царями»), съ одной стороны, и ихъ общая война съ аборигенами, съ другой. Судя по всѣмъ даннымъ, нужно думать, что эти историческіе факты или, точнѣе, факторы были явленіями не спорадическими, а довольно постоянными, заявившими себя уже вскорѣ по обособленіи индійцевъ отъ иранцевъ и оказывавшими затѣмъ вліяніе на всю дальнѣйшую исторію народа и притомъ тѣмъ большее, чѣмъ дальше шло время, чѣмъ ниже спускались индійцы въ бассейнъ Инда. Это лежало въ самыхъ условіяхъ быта: стремленіе захватывать все новыя и новыя территоріи обостряло

[29] Ibid., стр. 248—250, 254—255.

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

Мы увидимъ ниже, какъ эти,—повидимому, столь далекіе отъ религіозной жизни народа,—общіе факты, которыми опредѣлялась общественно-политическая исторія индійцевъ Ведійской эпохи, отразились въ жизни ихъ религіознаго сознанія.

IV.

Исходная точка процесса.

Въ комментаріи знаменитаго Шанкары къ *Брамасутрамъ* [30] мы находимъ слѣдующее замѣчательное мѣсто:

«Даже и то, что для насъ уже не подлежитъ воспріятію, было воспринимаемо древними. Такъ передаютъ, что иные изъ древнихъ находились въ общеніи съ богами и пророками (какъ—позднѣе—Вьяса, авторъ Магабараты). 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 (Упанишады) говоритъ: «изученіемъ (писанія) достигается единеніе съ благимъ и вожделѣннымъ Божествомъ».

Въ этихъ, конечно далеко не точныхъ, но за то достаточно рѣшительныхъ словахъ знаменитаго ученаго и авторитетнаго истолкователя браманизма выражается убѣжденіе,—очевидно, широко распространенное въ его время и въ его средѣ,—убѣжденіе, согласно которому въ древнѣйшія времена религіозная жизнь была выше и, поэтому, люди ближе стояли къ Божеству.

Въ этомъ взглядѣ Шанкары и его современниковъ слѣдуетъ, конечно, видѣть прежде всего выраженіе присущаго всему чело-

---

[30]. Цитовано у *Deussen'a*: Das System des Vedânta nach den Brama-Sûtras des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara 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 человѣчества [31]. Но именно индійскій ученый,—который, какъ Шанкара, внимательно вчитывается въ памятники своей священной письменности и пристально всматривается въ ихъ характеръ,—именно онъ можетъ и долженъ съ особенною рѣшительностью высказать увѣренность въ сравнительной высотѣ древнѣйшихъ вѣрованій своего народа, какъ и всей вообще его жизни. Въ самомъ дѣлѣ, именно на изученіи *общаго характера* священной индійской письменности въ ея различныя эпохи, въ частности на изученіи Ригъ-Веды, какъ мы это надѣемся подробно разъяснить ниже, способна окрѣпнуть общечеловѣческая мысль о «золотомъ вѣкѣ»,— времени близкаго и непосредственнаго первоначальнаго общенія съ Божествомъ.

---

[31] *Митрополитъ Филаретъ* однажды высказалъ по этому вопросу слѣдующее, весьма замѣчательное, сужденіе: „Древнее и ветхозавѣтное человѣчество жило именно остатками въ своей природѣ эдемскаго духовнаго свѣта, первобытной райской жизни, остатками впрочемъ истощавшимися у грѣшныхъ людей съ продолженіемъ временъ. Языческія древнѣйшія творенія, напр. Иліада и Одиссея Гомеровы, или индійскіе поэты незапамятныхъ временъ, поражаютъ насъ отнюдь не ребячествомъ, а какимъ-то духовнымъ величіемъ древняго патріархальнаго человѣка. Чѣмъ ближе былъ человѣкъ къ пребыванію своему въ Эдемѣ, тѣмъ обильнѣе и живѣе были въ немъ остатки эдемской жизни, въ которой онъ одушевлялся духомъ изъ устъ Божіихъ (Быт. II гл.), и первобытнаго духовнаго свѣта, въ которомъ такъ ясно и ощутительно выражались для него во всемъ твореніи творческіе глаголы (Быт. I гл.). Только падшій человѣкъ располагалъ этими благодатными остатками подъ вліяніемъ уже своей грѣховной страстности. Чѣмъ ощутительнѣе для грѣховнаго человѣка была во всемъ мірозданіи творческая Божественная сила, тѣмъ неудержимѣе могъ онъ подъ омрачающимъ вліяніемъ своей страстности обоготворять самыя созданія и падать во прахъ предъ неразумными твореніями, какъ предъ божествами. И вотъ вамъ изъясненіе восточнаго язычества! Чѣмъ виднѣе и осязательнѣе были древнему человѣку слѣды богоподобія въ человѣческой природѣ, тѣмъ живѣе онъ могъ воображать въ страстномъ увлеченіи „богоравныхъ“ людей и притомъ всякую мощную силу въ человѣчествѣ, всякую энергическую его страсть представлять человѣкообразнымъ богомъ или богинею. И вотъ вамъ классическое язычество“!—„О Филаретѣ, митрополитѣ московскомъ“. А. Бухаревъ. Православное обозрѣніе. 1884 г., т. I, стр. 724—25.

Спеціальное разъясненіе этого, въ высокой степени важнаго и интереснаго вопроса, мы находимъ въ одномъ изъ ученыхъ рефератовъ, доложенныхъ 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,—тонко замѣчаетъ референтъ,—древніе индійцы точно и увѣренно говорили лишь о свойствахъ и функціяхъ Божества, но не о немъ самомъ: божествъ 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 древнѣшихъ 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! Попытаемся уяснить эту точку зрѣнія ближе, при помощи тѣхъ соображеній и выводовъ, какіе были изложены нами въ *Пролегоменахъ*.

Философія религіи,—какъ мы знаемъ [35],—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. *Пролегомены*, гл. VI.

отвергла уже дѣтскую попытку нѣкоторыхъ соціологовъ и историковъ найти, въ предѣлахъ самаго соціально-историческаго процесса, *зарожденіе* религіознаго сознанія, переходъ отъ состоянія безрелигіознаго къ религіозному: она говоритъ, что религія *трансцендентна* всякой соціальной организаціи, равно какъ и всякой исторіи, предваряетъ ее, есть ея *prius*. Это значитъ, что никакіе историческіе документы и никакіе соціологическіе методы не дадутъ намъ возможности открыть зарожденіе религіи въ исторіи человѣчества и человѣческихъ обществъ и что всякое конкретное проявленіе религіозной жизни отсылаетъ насъ, какъ къ своему необходимому *предположенію* или «антецеденту», къ религіи, уже *существовавшей*. Вслѣдствіе этого мы уже заранѣе и съ самаго начала должны отказаться отъ дѣтской мысли найти въ Ригъ-Ведѣ страницу, на которой былъ бы отмѣченъ,—хотя бы лишь тонкимъ и едва уловимымъ намекомъ,—переходъ древнихъ индійцевъ отъ состоянія нерелигіознаго къ религіозному или, какъ предпочитаютъ говорить 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 вполнѣ отвѣчающею научнымъ требованіямъ. Но, очевидно, что не постановка только, а и самый отвѣтъ, данный почтеннымъ мыслителемъ, заслуживаетъ самаго серіознаго вниманія, какъ отвѣтъ,—въ предѣлахъ своихъ, сравнительно скромныхъ утвержденій,—хорошо, ясно и основательно, мотивированный и притомъ опирающійся на фактѣ, который, хотя и не можетъ быть подтвержденъ какими-либо ссылками или цитатами, однако совершенно несомнѣненъ, ибо, такъ сказать, говоритъ съ каждой страницы подлежащаго нашему изученію священнаго памятника. Въ самомъ дѣлѣ, если, съ самаго начала и на всемъ протяженіи своей исторіи, Ведійское религіозное сознаніе, твердо и безъ колебаній, знаетъ *свойства* Божества (всемогущество, всевѣдѣніе и проч.), но совсѣмъ

не знаетъ 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, что̀ такое это *невѣдомое* Божество, свойства Котораго извѣстны, но Которое само *сокрыто*— небо ли, гроза ли, огонь ли и т. д.—если на этотъ неотступный и томительный вопросъ отвѣтъ былъ постоянно отрицательный (ни то, ни другое, ни третье, ни вообще что-либо подобное): то не ясно ли, что этотъ искомый Субъектъ *забытъ* и притомъ такъ, что *воспоминаніе* о Немъ, хотя и смутное, не позволяло религіозному сознанію успокоиться на подстановкѣ, на мѣсто этого Субъекта, какого-либо другого,—каковъ бы онъ ни былъ,— какъ *не отвѣчающаго идеѣ того Субъекта*, мысль о Которомъ хранится въ отголоскахъ смутнаго воспоминанія? Не ясно ли, что религіозное сознаніе Ведійской эпохи есть сознаніе *переходное*, живущее потерянным и теперь искомымъ религіознымъ идеаломъ и, потому, не установившееся на чемъ-либо опредѣленномъ, на какомъ-либо неподвижномъ религіозномъ представленіи и вѣрованіи?

Твердость постановки въ сознаніи предикатовъ Божества, конечно, свидѣтельствуетъ о томъ, что оно блуждаетъ недалеко отъ этого идеала. Но идетъ ли оно *къ нему* или *отъ него*, прогрессируетъ или регрессируетъ,—этого указанный фактъ, своимъ прямымъ и общимъ смысломъ, не говоритъ. Для полученія отвѣта на *этотъ* вопросъ необходимо ближе всмотрѣться въ *направленіе* историко-религіознаго процесса Ведійской эпохи. Рѣшающими моментами при этомъ для насъ, очевидно, должны служить, съ одной стороны, сравнительная *степень* полноты и твердости въ постановкѣ предикатовъ Божества (чѣмъ меньше исчисляется предикатовъ и чѣмъ больше замѣчается шаткости въ ихъ постановкѣ въ сознаніи, тѣмъ, очевидно, ниже его уровень и наоборотъ), съ другой — сравнительная *высота* тѣхъ объектовъ, которые религіозное сознаніе Ведійской эпохи, на различныхъ ступеняхъ, признавало пригодными для подстановки, въ качествѣ Субъекта-Носителя божественныхъ предикатовъ, и къ которымъ фактически становилось въ религіозное отношеніе.

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

чалѣ и характерѣ *первоначальной* Ведійской религіи, дать отвѣтъ въ смыслѣ признанія, по крайней мѣрѣ общаго, ея сравнительной высоты, то-есть высказаться за послѣдующій *деградаціонизмъ*, 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], — миѳологическое сознаніе въ каждомъ данномъ случаѣ береть, для воплощенія проникающихъ и наполняющихъ его идей, образы тѣхъ существъ, явленій и предметовъ (все равно реальныхъ или создаваемыхъ фантазіею), которые *въ данный моментъ* считаетъ высшими, наиболѣе значительными, наиболѣе цѣнными. Если, поэтому, мы хотимъ возстановить 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 счастію, разрѣшеніе *этой* задачи въ нашемъ случаѣ сравнительно не такъ уже трудно,—во всякомъ случаѣ, не представляетъ трудностей непреоборимыхъ. Есть, въ самомъ дѣлѣ, въ древне-индійской исторіи нѣсколько фактовъ, которые, хотя и не обладаютъ, — какъ, впрочемъ, и вся эта эпоха, — безусловною хронологическою неподвижностію, *въ отношеніи къ датамъ общемірової исторіи*, но, по крайней мѣрѣ, обладаютъ условною устойчивостію *относительно другъ друга*. Этими-то фактами и опредѣляются *три основныхъ момента въ развитіи древне-индійской религіи*.

Первый моментъ, соотвѣтствующій періоду, истекшему со времени раздѣленія индійцевъ съ иранцами до выселенія ихъ въ область верхняго Инда. Этотъ періодъ, какъ мы знаемъ, характеризуется въ соціальномъ отношеніи развитіемъ патріархальнаго

---

[36] См. *Пролегомены*, гл. V.

строя, а въ нравственномъ—преобладаніемъ мирныхъ идеаловъ надъ воинственно-завоевательными. Сообразно съ этимъ, религіозно-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*. Этическій характеръ патріархальнаго строя, съ тонко развитыми отношеніями,—отношеніями взаимозависимости и взаимопочитанія, сосредоточеннаго преимущественно въ лицѣ родоначальника,—сказался на этой ступени въ жизни религіознаго сознанія точно такъ же, какъ и идеально-созерцательныя наклонности мирно-пастушескаго племени, самымъ родомъ своихъ занятій воспитаннаго для воспріятія своимъ тонкимъ чувствомъ красотъ природы и, прежде всего, красоты небеснаго свода. Такимъ образомъ, на этой ступени идея Божества облекается въ возвышеннѣйшій символъ, какой только вообще знаетъ человѣчество. И хотя, съ теченіемъ времени, боязливое и робко-немощное сознаніе индійцевъ, опасавшееся неполноты выраженія и, поэтому, утраты столь высокой идеи и образа, проявило попытку закрѣпить его въ другихъ, какъ бы вспомогательныхъ образахъ и чрезъ это раздробило единую монотеистическую идею на рядъ политеистическихъ божествъ, какъ бы *обликовъ* единаго Божества, Отца Небеснаго—однако, преобладающій характеръ представленій о Божествѣ во весь этотъ (первый) періодъ Ведійской эпохи оставался, въ сущности, неизмѣннымъ и искалъ выраженія въ возвышенныхъ, этико-эстетическихъ символахъ.

Второй моментъ, соотвѣтствующій времени переселенія индійцевъ въ область верховьевъ Инда и пребыванія тамъ. Этотъ періодъ характеризуется развитіемъ уже довольно сложной государственности и преобладаніемъ воинственныхъ идеаловъ надъ мирно-пастушескими и земледѣльческими. Вслѣдствіе размноженія индійцевъ и по мѣрѣ пробужденія все болѣе и болѣе настойчивой потребности къ выселенію, за недостаткомъ земли, изъ мѣстъ первоначальнаго мѣстообитанія въ болѣе обширныя страны, все болѣе и болѣе пробуждалось недовольство былыми нравственно-религіозными 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 религіозные и нравственно-житейскіе идеалы. Теперь стали увлекать за собою массу тѣ пѣвцы и религіозные вожди, которые учили о Божествѣ не какъ о недосягаемо-возвышенномъ *Царѣ небесъ*, но какъ о близкомъ къ землѣ и отзывчивомъ на призывъ о помощи *царѣ земли* и вождѣ храбрецовъ. Такъ мало-по-малу одинъ идеалъ замѣнился другимъ, соотвѣтственно чему измѣнился и его символъ. Но, конечно, эта замѣна не могла быть мгновенною, всеобщею 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 «обліки» — божествами другихъ атмосферныхъ явленій. Средоточіемъ этого періода, его наиболѣе характеристичнымъ явленіемъ служитъ знаменитая борьба между царемъ Судей, съ одной стороны, и пятью союзными племенами индійцевъ, съ другой [37]: въ ней выразилась борьба двухъ религіозныхъ 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 соціально-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 религіозно-культовой. Однако, прежнія, до сихъ поръ исторически опредѣлившіяся формы религіи,—

[37] Объ этомъ подробнѣе *ниже*.

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, соотвѣтствовать 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 соціально-политическихъ мотивовъ, эта религіозно-объединительная тенденція соотвѣтствовала, въ то же время, и запросамъ религіозно-теоретическаго сознанія, которое все болѣе и болѣе прозрѣвало недостаточность миѳологическихъ религіозныхъ образовъ и все сильнѣе и сильнѣе чувствовало потребность найти адэкватную форму для выраженія божества. Подъ совокупнымъ дѣйствіемъ этихъ мотивовъ,—которые, хотя истекали изъ различныхъ источниковъ, однако, направлялись къ одной цѣли,—религіозное сознаніе эпохи мало-по-малу отступало въ ту мистико-философскую глубину религіозной мысли, въ которой уже и *a priori*, вслѣдствіе сравнительно меньшей доступности этой глубокой сферы для всѣхъ и каждаго, споры и разногласія менѣе 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, оказывалъ вліяніе характеръ отдѣльныхъ индійскихъ племенъ и, въ концѣ концовъ, индивидуальность отдѣльныхъ пѣвцовъ. Но рано или поздно каждый циклъ идей выступалъ изъ этой своей колыбели и становился выраженіемъ общеиндійскаго 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 строгія и точныя основанія для опредѣленія ихъ сравнительнаго старшинства, а чрезъ это и старшинства того или*

другого цикла идей. Такимъ образомъ, не имѣя, для возстановленія древне-индійской религіи опредѣленныхъ *внѣшне-хронологическихъ* датъ, мы имѣемъ достаточно твердыя, — хотя, къ сожалѣнію слишкомъ общія,—даты *внутреннія*, основанныя на генеалогіи идей.

Что касается теперь вопроса объ общемъ *направленіи* Ведійскаго религіознаго процесса, то, на основаніи, только что сдѣланной нами характеристики трехъ главныхъ моментовъ этого процесса, нетрудно дать на этотъ вопросъ опредѣленный отвѣтъ: *Ведійская религія*, таковъ, въ общихъ чертахъ, долженъ быть этотъ отвѣтъ, *есть процессъ условной религіозной деградаціи*. Второй моментъ есть *очевидная и безусловная* деградація—и въ отношеніи къ полнотѣ предикатовъ Божества и въ отношеніи къ высотѣ субъекта или носителя этихъ предикатовъ: содержаніе понятія о свойствахъ Божества въ этотъ моментъ *бѣднѣе* (нѣтъ въ немъ такъ называемыхъ *этическихъ* свойствъ: нравственной высоты, святости и проч.), въ отношеніи же къ субъекту или носителю этихъ свойствъ—*ниже*, на сколько образъ безжалостнаго и грубаго воителя-варвара въ нашемъ сознаніи менѣе высокъ и обаятеленъ сравнительно съ образомъ патріарха-отца и насколько, съ другой стороны, воздушныя сферы ниже сферъ небесныхъ. Но третій моментъ хотя въ одномъ отношеніи и ниже перваго (поскольку, въ отношеніи къ вопросу объ этическихъ предикатахъ божества, онъ стоитъ на почвѣ религіознаго сознанія *второго* момента), однако въ другомъ выше не только второго, но, въ извѣстной мѣрѣ, и перваго. Именно, начинавшееся и уже довольно ясно обнаружившееся въ *этотъ* періодъ прозрѣніе въ мистико-монистическую глубину религіознаго сознанія являлось могучимъ противовѣсомъ миѳологическому дробленію идеи Божества, съ особенною ясностію и силою сказавшемуся во второй моментъ въ развитіи Ведійской религіи, но, какъ увидимъ далѣе, не совсѣмъ чуждому и моменту первому. Такимъ образомъ, *въ одномъ отношеніи* третій моментъ несомнѣнно ниже перваго, но *въ другомъ* если и не выше его, то во всякомъ случаѣ и не ниже, почему какъ бы возвращается на его уровень. Второй же моментъ въ обоихъ отношеніяхъ ниже перваго и въ одномъ ниже третьяго. Жизнь религіознаго сознанія здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ (типичный примѣръ—религія Греціи, съ сильно выраженною монистическою тенденціею, съ одной стороны, и поразительнымъ нравственнымъ упадкомъ съ

другой), идетъ не прямолинейно, но такъ сказать зигзагами: въ одномъ отношеніи понижается, но въ другомъ,—какъ бы въ возмѣщеніе этого пониженія,—повышается. Здѣсь, какъ мы 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 проявленіями духовной жизни, изъ которыхъ слагается нравственная настроенность и добродѣтельная жизнь, вслѣдствіе чего развитіе «интеллектуальной сферы» въ жизни человѣка и общества и «сферы воли и чувства» далеко не всегда совершается параллельно. Этимъ именно и опредѣляется обыкновенно наблюдаемая, такъ сказать, *зигзагообразность религіознаго процесса*—какъ вообще, такъ, въ частности, и у древнихъ индійцевъ.

Результатомъ только что намѣченнаго нами въ общихъ чертахъ развитія религіозной жизни Индіи, въ древнѣйшій періодъ ея существованія, былъ *кризисъ миѳологическаго сознанія*: подъ оболочкою миѳовъ, 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] *Пролегомены*, 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. пѣснопѣній или гимновъ, частью свободно изливавшихся изъ души религіозно-настроенныхъ поэтовъ, частью (особенно въ позднѣйшее время) нарочито и искусственно сочиненныхъ жрецами (по вольному найму), частью, наконецъ, созданныхъ путемъ безсознательнаго народнаго творчества въ отдаленный доисторическій періодъ и закрѣпленныхъ въ народной памяти живою традиціею. Конечно, при такомъ условіи, уже и заранѣе невозможно ожидать отъ Ведійскихъ *гимновъ* точныхъ опредѣленій и формулъ: было бы, въ самомъ дѣлѣ, странно измѣрять религіозную *лирику*, хотя бы и искусственную, тою же

мѣркою, какою мы измѣряемъ философскія системы и догматическія 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—безсознательную 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 вполнѣ понятный элементъ съ особенною силою выступаетъ въ религіозныхъ отношеніяхъ человѣка къ своему божеству, — когда они не введены въ норму и не просвѣтлены ясною мыслію, какъ это и было въ Индіи въ эпоху Ригъ-Веды: когда древній индіецъ обращался къ тому или другому божеству, въ рукахъ котораго было все его благополучіе, оно *одно* стояло предъ его сознаніемъ, — великое, необъятно-могучее, исключавшее *на это время и въ этомъ отношеніи* всѣ другія. Наконецъ, хотя творцы Ведійскихъ гимновъ отнюдь не могутъ быть названы философами, однако общечеловѣческій философскій инстинктъ, всего яснѣе проявляющійся въ стремленіи ума къ единству, наложилъ свою печать и на ихъ свободное творчество. Повинуясь именно этому инстинкту, они безсознательно отвлекли отъ всѣхъ образовъ божествъ *общіе* имъ предикаты *божественности* и, такимъ образомъ, въ ихъ сознаніи образовалось нѣчто въ родѣ формулы, въ которой мѣнялись лишь субъекты (различные 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 Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, 2-te

Этотъ *философскій* парадоксъ,—мысль о равенствѣ многихъ боговъ,—съ такою діалектическою силою опровергнутый позднѣе представителями греческой элейской философіи (особенно Ксенофаномъ), выражалъ, конечно, вполнѣ естественную, психологически вполнѣ понятную и, можно даже сказать, единствено возможную точку зрѣнія *средняго религіознаго сознанія* эпохи Ведъ. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть *естественнѣе* того, что человѣкъ, со слабо развитымъ религіознымъ сознаніемъ, переходя въ своихъ обращеніяхъ отъ одного божества къ другому, усвояетъ 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-

---

aufl., Strasburg. 1881. S. 329.—Ср. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1894. I B. 1-te Abtl., S. 104—5. — Ученіе о *генотеизмѣ* (εἷς, ἑνὸς, *одинъ*, въ отличіе отъ μόνος, *одинъ только*, ср. у *Макса Мюллера*, op. cit., стр. 298), какъ одной изъ формъ религіознаго сознанія, наряду съ политеизмомъ и монотеизмомъ, и даже какъ о формѣ, предположительно, первоначальной, нашло,—послѣ того какъ оно впервые было предложено Максомъ Мюллеромъ,—широкое распространеніе. Покойный Вл. С. Соловьевъ, въ его цитированномъ уже нами этюдѣ: „Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки“ (*Русское Обозрѣніе*, 1890 г., августъ, стр, 629), беретъ генотеизмъ или, какъ онъ предпочитаетъ, *кавеногеизмъ* (то-есть усвоеніе единства и божественности посмѣнно одному божеству за другимъ и—полностію) подъ свою защиту. „*Дилемму: единобожіе или многобожіе*“, — пишетъ онъ, — „*Максъ Мюллеръ справедливо устранилъ третьимъ терминомъ кавеногеизма*“. Но, съ другой стороны, весьма большіе авторитеты въ области исторіи религій и, въ частности, въ области исторіи религій индійскихъ (*Уитней*, *Гопкинсъ*, *Ольденбергъ* и др.), категорически высказались противъ предложенной Максомъ Мюллеромъ теоріи генотеизма, къ которой вообще, поэтому, въ настоящее время отношеніе со стороны ученыхъ,—какъ къ теоріи, хотя и оригинальной, но не выдерживающей серіозной критики, — довольно сдержанное. По мнѣнію *Уитнея*, генотеизмъ, т.-е. какъ суммируетъ Бенфей теорію Макса Мюллера, *l'adoration temporaire d'un dieu unique* (ср. опредѣленіе Ольденберга: генотеизмъ есть der Glaube an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter), не можетъ быть выдѣляемъ въ особую группу религій, не можетъ быть признаваемъ особымъ типомъ или особенною формою религіи, на ряду съ политеизмомъ и монотеизмомъ. Вотъ этому доказательства 1) Il, (т.-е. Максъ Мюллеръ) repose, en premier lieu, sur une représentation inéxacte des faits de la foi védique, en prêtant un caractère fondamental et permanent à ce qui n'est chez elle qu'un trait sporadique et secondaire. 2) En second lieu, il implique, dans sa façon de voir et dans sa dénomination, une forme religieuse différente du polythéisme,

говоровъ о первоначальномъ моментѣ въ жизни индійскаго религіознаго сознанія на характерѣ религіозной жизни средняго человѣка, всегда неглубокой и поверхностной, не выражающей ея подлинной сущности,—то мы должны поискать для своихъ выводовъ въ Ригъ-Ведѣ другихъ основаній и данныхъ. Подобно тому, какъ въ историческихъ памятникахъ для осторожнаго историка-критика важны не тѣ страницы, на которыхъ, въ унисонъ съ говоромъ толпы, авторъ повторяетъ общеизвѣстные факты и общія мѣста, ходячіе взгляды, но тѣ, въ которыхъ, ненамѣренно и случайно, онъ отмѣчаетъ ту или другую подробность событія, какъ

---

lorsqu'il pourrait être question tout au plus d'une des formes variées de ce même polythéisme. Et enfin, 3) il tente de renverser les relations naturelles des choses en refusant le nom de polythéisme présisément à ce qui est du polythéisme au sens le plus complet et le plus essentiel. Il n'est pas une forme connue de la foi religieuse qui présente un polythéisme plus pure et plus absolu que la religion védique. Dire de cette religion ou de n'importe quelle autre qu'elle n'est pas polythéiste mais hénothéiste c'est induire en erreur le public non instruit en jouant sur les mots. См. *Revue de l'histoire des religions*, t. *VI*. 1882, pp. 129—143. Поясняя свой общій тезисъ, только-что приведенный нами въ подлинныхъ словахъ автора, Уитней показываетъ, что, съ одной стороны, *въ Ведійской религіи* не только не забываются другія божества, когда прославляется одинъ какъ высшій, но прямо иногда предполагаются (парныя божества: Индра-Варуна; группы божествъ: Адитіи, Маруты; божества, необходимыя для другихъ: Сома для Индры и т. д.) и что, съ другой,—и во всякомъ другомъ памятникѣ можно иногда наблюдать то, что М. Мюллеръ называетъ генотеизмомъ, именно можно наблюдать une exagération naturelle, commise dans la ferveur de la dévotion (Дѣян. XIX, 34). Въ позднѣйшихъ Ведахъ даже цари и герои прославляются, какъ единственные и несравненные (132—138). И если бы было иначе, т.-е., если бы отдѣльные боги дѣйствительно возвышались въ абсолютныхъ, то въ Ведійской 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, признана *генотеизмомъ;* религія же, признающая одно божество высшимъ, но рядомъ съ нимъ множество божествъ низшихъ,— такая религія, по его опредѣленію, есть *политеизмъ*. Но,—спрашиваетъ Уитней,—разсуждать такъ не все ли равно, что дѣлить родъ человѣческій на *людей* и *европейцевъ*?—Ср. краткое, но ясное замѣчаніе о генотеизмѣ у *Ольденберга* (Oldenberg: Die Religion des Veda, Berlin, 1894, S. 101, прим.). По замѣчанію *Макдонеля* (Macdonell), въ рецензіи на книгу Ольденберга (см. *Journal* of the Asiatic Society of Great Britain, 1895, p. 941—962), „Ольденбергъ вколачиваетъ гвоздь въ гробовую крышку генотеизма“.—Наше собственное отношеніе къ вопросу о генотеизмѣ мы опредѣлимъ ниже (гл. II, III).

нѣчто ему непосредственно извѣстное, ту или другую оцѣнку этого событія съ точки зрѣнія идеаловъ и надеждъ представителей *лучшаго сознанія эпохи*: такъ точно и въ Ригъ-Ведѣ для насъ должны быть важны не тѣ монотонныя восхваленія каждаго бога, какъ всѣхъ остальныхъ, въ которыхъ выразилось *среднее религіозное* сознаніе эпохи Ведъ, но именно тѣ обмолвки, замѣтки и сравненія, въ которыхъ устами поэтовъ говорило не среднее сознаніе, не толпа, все нивеллирующая и сглаживающая всѣ различія, но—*лучшее сознаніе эпохи,* находившее своихъ выразителей и истолкователей въ лицѣ тѣхъ немногихъ гимнослагателей 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*, выростающій изъ прошлаго и рождающій будущее; если, съ другой стороны, исходной точкой для него, какъ мы разъясняли выше, дѣйствительно служили *воспоминанія* о высокихъ монотеистическихъ вѣрованіяхъ, данныхъ человѣчеству 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 религіозныя представленія и болѣе древнія традиціи, чѣмъ традиціи эпохи Ригъ-Веды.

Важность только что указаннаго методологическаго пріема толкованія и пониманія Ригъ-Веды уже сознана представителями современной индологіи и плодотворность этого пріема 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 формѣ сравненій, ненамѣренныхъ и случайныхъ, вскользь и мимоходомъ брошенныхъ замѣчаній,—достаточно указаній на Него, какъ на нѣчто, для поэтовъ совершенно извѣстное и самопонятное. *Азура-Дьяусъ-Питаръ,* Самосущій-Свѣтоподатель-Отецъ, воспоминаніе о которомъ, какъ о высшемъ Божествѣ, очевидно уже угасло въ *среднемъ сознаніи* эпохи Ведъ, для представителей *луч-*

шаго сознанія, для возвышавшихся надъ толпою гимнотворцевъ, все еще продолжалъ быть не только Великимъ Богомъ отцевъ, свѣтлымъ отголоскомъ золотой древности, но и живымъ идеаломъ, которымъ, какъ единственно надежнымъ критеріемъ (tertium comparationis), такъ сказать, измѣрялось самое божественное достоинство и всѣхъ остальныхъ божествъ. Какъ обломокъ прежняго міросозерцанія, какъ обрывокъ сказаній объ иномъ, болѣе свѣтломъ, мірѣ, какъ непорванная золотая нить изъ преданія о золотой юности человѣчества, вѣра въ Азуру-Дьяуса-Питара, замѣчанія объ этомъ Высшемъ Божествѣ, объ этомъ Идеалѣ божественности, повсюду вплетаются въ прихотливую ткань Ведійской миѳологіи[2].

Три великихъ идеи вступили въ религіозное сознаніе индійцевъ Ведійской эпохи вмѣстѣ съ перешедшимъ къ нимъ по традиціи представленіемъ и именемъ этого высшаго Божества, — идеи 1) *саможизненности* (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 жизни[3],—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*: Dyâus Asura, Ahura Mazdâ 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-Видѣ только два раза и оба раза въ связи съ эпитетомъ *Jîva*—живой, I. 113. 16; 140. 8), *дуновеніе, дыханіе, жизнь, Athem*, какъ переводитъ *Максъ Мюллеръ* (Op. cit. 227), *souffle, 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 κατ'ἐξοχήν. Его, такъ сказать, «*азурность*» (asurya) не только довлѣетъ для Него самого, обусловливая Его собственную независимость и божественность, но именно *чрезъ нее*, чрезъ общеніе въ свойствахъ Азуры и вступленіе въ Его жилище,—именно чрезъ это, и только чрезъ это, и остальные боги Ведійскаго пантеона, даже высшіе между богами, получаютъ свою истинную божественность. «Я, Варуна,—Царь: (ибо) для меня хранятъ боги (Девы) изначальныя свойства (asuryâni-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 древнемъ Азурѣ отнюдь не могло равняться, по интенсивности и силѣ, съ яркими образами позднѣйшихъ боговъ, однако иногда, въ минуты особеннаго вдохновеннаго просвѣтленія и религіознаго восторга, оно пронизывало густую мглу этихъ миѳологическихъ образовъ и, озаряя сознаніе поэта своимъ особеннымъ свѣтомъ, будило въ немъ потребность обращаться съ молитвою непосредственно къ Нему, Азурѣ. Среди однотонныхъ гимновъ какимъ-нибудь Марутамъ, въ душѣ поэта вдругъ пробуждается иногда воспоминаніе объ Азурѣ и, какъ обрывокъ иныхъ мотивовъ и лучшихъ былыхъ пѣсенъ, прорывается наружу вѣчное томленіе души человѣческой по Немъ,—Азурѣ: «сойди къ намъ съ этимъ громомъ, излейся съ этой тучей, *Азура, Отче нашъ*» [6]).

Bergaigne, 71. Ср. *Bradke*, op. cit. 29. Ср. еще 1) P. B. Ш. 38, 4: Gross ist des Stieres (Agni's), *des Asura*, Name. P. B. Ш, 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 *агни*, по переводу *Foy* въ *Zeitschrift für vergleihende Sprachvorschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, B. XXXIV (Neue Folge B. XIV), 231—2.

[4] P. B. IV. 42. 2,—по переводу *Брадке* (op. cit., 31, ср. 30—2): Ich, Varuna, bin der König: für mich halten (die Dêvas) jene uralten Attribute des höchsten Herrschers aufrecht (d. i. sie haben dieselben auf mich übertragen).

[5] P. B. VI, 20. 2,—по переводу *Брадке* (op. cit., 27 ср. 32): Dir, o Indra, ward von den Dêvas insgesammt 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 («*Живый*»), въ своей чистой формѣ, была, конечно, слишкомъ отвлеченна для того, чтобы ее могло удержать, именно въ этой чистой и безпримѣсной формѣ, конкретное и пластичное сознаніе древняго человѣка. Вотъ почему, въ тѣхъ *падахъ* (строфахъ), которыя своимъ очевиднымъ отрывочно-вставочнымъ характеромъ, своею 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 ассоціированнымъ съ другимъ, болѣе выразительнымъ и конкретнымъ именемъ высшаго Божества: съ именемъ Дьяусъ [8]. Свѣтлый и Свѣтоносный, Свѣтоподатель и Просвѣтитель, Источное Начало свѣта и всего свѣтлаго,—Дьяусъ возвышенъ надъ всѣми богами, какъ ихъ общій отецъ, глава и распорядитель, указывающій богамъ сферы ихъ дѣятельности и дающій силы для ихъ исполненія. *Чрезъ Него* Варуна и Митра блюдутъ 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). *Чрезъ Него* боги низводятъ на землю дождь и разрѣшаютъ благотворныя грозы [9]. *Онъ* даетъ мужество Марутамъ, «сынамъ и героямъ, Дьяуса» и т. д. [10]. *Ему* «высокому Дьяусу», *ему одному*,

---

[7] Въ Р. В. есть строфы или фразы, которыя, лишь съ малыми измѣненіями, а иногда и совсѣмъ безъ измѣненій, встрѣчаются въ различныхъ пѣсняхъ и книгахъ, при чемъ лишь съ трудомъ могутъ быть поставлены въ литературно-логическую связь съ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ онѣ встрѣчаются, и выражаютъ понятія, чуждыя среднему сознанію Ведійской эпохи. Какъ справедливо замѣтилъ еще *Ауфрехтъ* (Rigveda, 2, p. 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 *diu*. См. у Макса *Мюллера*, op. cit., 318—9.

[9] Р. В. II, 27, 15. IV, 1, 10. V, 83, 6. V. 84, 3. V, 63, 1. VI, 13, I. II, 13, 7. VII, 3, 6. I, 100, 13. I, 58, 2. IV, 10, 4. X, 67, 5. X, 45. 4; X, 44, 8. IX, 87, 8. IX, 86, 9.

[10] *Ludwig*, op. cit., 312—3.

принадлежитъ «самоисточная 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 сознанію 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 *Pitâ ganitâ* (= pater genitor, πατήρ γενετήρ). И дѣйствительно, въ *падахъ*, несомнѣнно до-ведійскаго происхожденія, мы находимъ имена Pitâ и Dyaus въ такой же нерасторжимо - тѣсной связи, въ какой, въ другихъ падахъ, стоятъ, 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 соотвѣтствующая ей *идея сыновства*, по вѣрному замѣчанію одного изъ крупныхъ авторитетовъ въ области современной индологіи[12], 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 *Selbstherrschaft* (svakshatram) gebührt. *Grassmann* понимаетъ svakshatram въ смыслѣ самоопредѣленія: Dem hohen Himmel (Dyaus),.... dessen *kühner Sinn sich selbst bestimmt* (Rig-Veda, übers. von Grassmann, 2-ter Th., S. 58). Очень интересное мѣсто: поэтъ начинаетъ свой гимнъ обычнымъ изображеніемъ физическихъ свойствъ героя-ратоборца Индры, который вспѣниваетъ потоки, заставляетъ шумѣть лѣса; но потомъ, когда нужно указать на его высшее положеніе въ сонмѣ боговъ, на его *самоисточную власть* или *самоопредѣленіе*, предъ его сознаніемъ внезапно встаетъ образъ „высокаго Дьяуса“, какъ единственнаго истиннаго критерія и мѣры свойствъ Индры. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою типичный образчикъ тѣхъ вставочныхъ падъ, 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 миѳологіи [13].

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 свидѣтельствъ 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 сердецъ религіозно-настроенныхъ людей. Онъ уже отступилъ въ темную глубину смутныхъ воспоминаній, относящихся къ иному міру, къ иному кругу идей и чувствъ. Отрывочныя указанія на него почти совершенно теряются въ необозримой массѣ Ведійскихъ гимновъ. Все это такъ. Но, съ другой стороны, какъ бы ни были скудны въ Ригъ-Ведѣ указанія на это высшее Божество, они несомнѣнно есть. Пусть они теряются въ общей массѣ Ведійскихъ гимновъ. Но, вслѣдствіе этого, они, конечно, не теряютъ своего научнаго значенія и доказательной силы. Совершенно напротивъ,—именно эта скудость данныхъ и

---

[13] „Нѣкоторые санскритологи, — говорилъ въ 1878 г. Максъ Мюллеръ,— кажется, все еще сомнѣваются, дѣйствительно ли существуетъ въ Ригъ-Ведѣ такое Божество (Дьяусъ Пита или Питаръ) и они ссылаются на позднѣйшую индійскую литературу, въ которой, конечно, нельзя найти слѣдовъ Божества Дьяуса въ *мужескомъ* родѣ: Дьяусъ находится тамъ лишь въ *женскомъ* родѣ и обозначаетъ просто небо. Но мнѣ всегда казалось однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ открытій, которыми мы обязаны изученію Ведъ, именно то, что въ древнихъ Ведійскихъ гимнахъ оказалось Божество, о которомъ было извѣстно, что Оно существуетъ и у грековъ (какъ Ζεὺς πατὴρ), и у римлянъ (какъ Jupiter), и въ Эддѣ (какъ Týr), и въ древне-германской религіи (какъ Zio) 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 Dyaus (mascul.), но и какъ Dyaush-Pitâ, Отецъ небесный, въ такомъ же тѣсномъ сочетаніи этихъ двухъ словъ, какое мы находимъ въ латинскомъ языкѣ, въ словѣ Ju-piter. Здѣсь дѣйствительно случилось нѣчто подобное тому, что случается, когда съ 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“. *Max Müller*, op. cit., 318.

ихъ своеобразно-отличительный характеръ придаютъ имъ особенную цѣнность.

Прежде чѣмъ перейти къ изученію дальнѣйшихъ моментовъ древне-индійскаго религіознаго сознанія, мы должны здѣсь еще разъ сосредоточить свое вниманіе на этихъ цѣнныхъ показаніяхъ и окинуть общимъ взглядомъ сказанное доселѣ.

Фактъ, который 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 ритма и риѳмы, 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-Питару, ихъ общему Отцу, всѣ равно *не* велики. И вотъ спрашивается: какъ мы должны смотрѣть на эти вставочныя строфы или пады,— должны ли видѣть въ нихъ проявленія *свободнаго творчества* Ведійскихъ поэтовъ, которые, повинуясь лучшимъ инстинктамъ человѣческой природы, возвышались въ эти мгновенія своею мыслію и своимъ чувствомъ надъ обычнымъ миѳологическимъ 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 оттѣсненный на задній планъ, забытый и оставленный, Который иногда самъ смиренно склоняется предъ новымъ божествомъ — побѣдителемъ[14]. И, однако, этотъ,

---

[14] См. наприм., R. B. VI, 20, 2: Dir, o Indra, ward von den Göttern insgesammt dieselbe Asurastellung wie die des Dyâus, vollständig eingeräumt..., По переводу *Bradke*, op. cit., 32. *Грассманъ*, вмѣсто *Asurastellung*, ставитъ: die ganze

столь униженный въ *среднемъ* религіозномъ сознаніи, Богъ названъ Азурой, т.-е. истиннымъ Богомъ, Богомъ по преимуществу. Не ясно ли, что мы имѣемъ здѣсь предъ собою такъ сказать застывшую, полумеханически повторяемую съ временъ глубокой древности, формулу, закрѣпившую нерасторжимо тѣсную связь Азуры съ Дьяусомъ? Если мы не примемъ этого предположенія, то слова Ведійскихъ поэтовъ будутъ звучать для насъ самою жестокою ироніею. Въ самомъ дѣлѣ назвать побѣжденнаго, безсильно склонившагося, наприм., предъ Индрой и, слѣдовательно, утратившаго уже свою «самоисточную власть», свое «самоопредѣленіе» и «самодержавіе» Дьяуса *Азурой*, т.-е. истиннымъ Богомъ,—не значитъ ли еще болѣе унижать уже униженнаго *Великаго?* Итакъ, или иронія,—жестокая и непонятная,—или полумеханическое воспоминаніе. И ясно, каковъ долженъ быть нашъ выборъ: очевидно мы имѣемъ предъ собою въ такихъ случаяхъ *вставочныя пады*, традиціонно-механическія формулы. Къ тому же выводу обязываетъ насъ, какъ мы сказали выше, и *однообразіе* относящихся къ Дьяусу падъ въ гимнахъ, принадлежащихъ различнымъ гимнотворцамъ. Пришлось бы, въ самомъ дѣлѣ, слишкомъ многое отнести на долю случая, если-бы, для объясненія указаннаго однообразія, мы не признали простой и въ то же время совершенно достаточной причины: традиціоннаго характера этихъ падъ или, точнѣе—этой пады, такъ какъ въ разныхъ гимнахъ, лишь съ легкими варіаціями, повторяется въ сущности одна пада [15].

Итакъ, у представителей *лучшаго сознанія* Ведійской эпохи еще хранился образъ древняго Азуры-Дьяуса-Питара, хотя уже значительно потускнѣвшій, озарявшій своимъ лучезарнымъ свѣ-

---

Gottesfülle. Ist,—добавляетъ, по этому поводу *Брадке*,—ist *asurya*=ganze Gottesfülle, so wäre Asura=ganzer, voller Gott, also Gott, κατ' ἐξοχήν, 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 вполнѣ убѣдительно, на нашъ взглядъ, разъясненъ у *Брадке* (op. cit.).—Мы увидимъ, при дальнѣйшемъ изложеніи Ведійской религіи, что въ религіозномъ сознаніи индійцевъ этой эпохи (=въ пантеонѣ Ведійскихъ божествъ) происходило нѣчто въ родѣ періодическихъ революцій: время отъ времени божества возмущались противъ Дьяуса и стремились узурпировать его свойства. Ясно, что эти послѣднія представляли для нихъ нѣчто *цѣнное само по себѣ*, чрезъ что боги низшаго порядка хотѣли достигнуть и упрочить за собою, въ глазахъ своихъ чтителей истинно-божественное значеніе.

томъ сознаніе лишь въ моменты его особеннаго просвѣтленія. Мы увидимъ далѣе, что все дальнѣйшее развитіе Ведійской религіи *предполагаетъ* собою воспоминаніе объ этомъ высшемъ Божествѣ, какъ точкѣ отправленія, критеріи и движущемъ нервѣ всего миѳологическаго 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-Питаръ, обладающій свойствами, опредѣляемыми смысломъ его трехосновнаго имени (какъ оно было разъяснено нами выше).

Minor: Новыя Божества (Варуна, Индра и пр.) обладаютъ *тѣми же, какъ Азура-Дьяусъ-Питаръ*, свойствами, унаслѣдованными ими, какъ сынами Дьяуса, или перенесенными на нихъ поклонниками, по ихъ заслугамъ.

Conclusio: Слѣдовательно, они *такъ же* (какъ и Азура), суть истинные боги.

Въ теченіе вѣковъ приведенная формула безконечно варіировалась, разнообразилась и осложнялась. Мѣнялись генераціи боговъ. Мало-по-малу угасалъ первоначальный смыслъ предикатовъ и признаковъ божественности и подмѣнялся другимъ, менѣе возвышеннымъ. Такимъ образомъ, религіозное сознаніе становилось все менѣе и менѣе требовательнымъ къ новымъ богамъ, и Ведійскій пантеонъ безмѣрно разрастался. Но при всемъ томъ формула, хотя и съ измѣненныхъ уже смысломъ, жила въ сознаніи Ведійскихъ поэтовъ и тайно управляла миѳологическимъ процессомъ: попрежнему, съ начала и до конца процесса, лишь участіе *въ Отчей азурности и свѣтолѣпности* дѣлало новое божество подлиннымъ Божествомъ. Очевидно, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ такимъ *фактомъ* или точнѣе, *факторомъ* Ведійскаго миѳологическаго процесса, реальность котораго въ самой Ригъ-Ведѣ столь несомнѣнна, что данныя сравнительной миѳологіи, 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 миѳологіи, для того, кто захотѣлъ бы ограничиться данными только Ригъ-Веды, вышеуказанный фактъ,—

наличность у поэтовъ Ведійской эпохи воспоминанія о древнемъ Азурѣ-Дьяусѣ-Питарѣ,—стоитъ совершенно твердо.

II.

Варуна, какъ конкретное откровеніе Дьяуса-Азуры-Питара въ религіозномъ сознаніи древнѣйшихъ арійцевъ и какъ Его замѣститель.

Дьяусъ-Азура-Питаръ, высокое Божество до-Ведійскаго періода, Отецъ обитателей общеарійской первородины, не послѣдовалъ за своими неспокойными 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 солнце не сжигало бы своими знойными лучами, но тихо и кротко свѣтило бы, какъ въ счастливой первородинѣ, если бы съ ними послѣдовалъ ихъ свѣтолѣпный Жизнеподатель - Отецъ... Нѣтъ. Онъ теперь далекъ отъ нихъ—этотъ, когда то близкій, Богъ!

И вотъ въ нихъ пробудилась тоска по Немъ, желаніе снова найти Его. И, конечно, прежде всего, они стали искать Его въ мѣстѣ его обитанія,—въ небѣ. Они стали всматриваться въ это необъятное южное небо, съ его удивительно-прозрачною атмосферою днемъ и чарующею прелестью звѣздныхъ ночей, но нашли въ немъ, конечно, лишь то, что только и могли найти,—нашли *олицетворенныя проэкціи* своей тоски по Дьяусѣ, Его *образы* (аспекты) и выраженіе Его потенцій. Тоска по Богѣ *отцовъ* вызвала къ жизни кроткій образъ *Аръямана* (Aryaman),—племенного бога арійцевъ (deus aricus), ихъ національнаго бога по преимуществу [16]. 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 *mâ*, oder *mi*, 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» нашла свое выраженіе въ *Варунѣ*, Владыкѣ неба и всего поднебеснаго [18]. *Варуна*, *Митра*, *Арьяманъ*,—эта верховная тріада *адитій*, существъ свободныхъ отъ всякихъ ограниченій [19]—вмѣстѣ съ сонмомъ другихъ адитій, образовали новую генерацію боговъ, которые заступили теперь мѣсто далекаго Азуры.

Варуна есть центральный миѳологическій образъ древнѣйшаго періода Ведійской эпохи, частнѣе — эпохи поклоненія адитіямъ. Другъ-*Митра*, — какъ всякій мягко-сердечный другъ, у котораго доброта отнимаетъ характеръ,—почти совсѣмъ лишенъ индивидуальности въ сравненіи съ ярко выраженною индивидуальностью его властительнаго наперсника, Варуны [20]. Равнымъ образомъ и

въ Ведахъ) совершенно несомнѣнно: „*другъ*“, „*союзникъ*“, „*неразрывный членъ пары*“ (см. у *Bergaine'я*, 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 Бергэня).

[18] Фил. слова Варуна см. ниже, *примѣчаніе 51-е*.

[19] *A+diti* (корень *dâ*—связывать) *несвязанный*, *свободный*,—свободный отъ всякихъ ограниченій, узъ,—*абсолютный*, *Bergaine*: op. cit., p. 89. *Ольденбергъ* (Die Religion des Veda. Berlin. 1894. S. 203 слѣд.), присоединяясь къ этому мнѣнію о корневомъ значеніи слова, справедливо возстаетъ 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 *Колине*,—толковали различно. По *Роту*, это *вѣчный неугасающій свѣтъ*, озаряющій Адитій и, съ другой стороны, самъ ими порождаемый (Z. d. D. M. G. VI); по М. *Мюллеру*, „видимая безконечность“; по *Бергэню*, ce qui est sans lien, la liberté (II, 88); по *Müir'y*, la nature universelle etc. Авторъ, прежде самъ раздѣлявшій это мнѣніе (т. е. мнѣніе объ абстрактномъ характерѣ Aditi), теперь думаетъ, что Адити всегда была *богинею личною*, хотя въ P. B. ея имя употреблялось иногда съ дополнительными абстрактными оттѣнками. Зерно понятія Адити,—понятія во всякомъ случаѣ, неопредѣленнаго,—по автору: la source des biens ou des richesses. Тамъ, гдѣ это слово ставится рядомъ съ словомъ *Dyaus* (V, 59, 8; X, 63, 3), оно означаетъ: le ciel, source féconde des biens (88). Ср. *Colinet*: Étude sur le mot Aditi (*Le* Museon, XII, 1893, 81 и слѣд.).

[20] Es kann keinem Zweifel unterworfen sein,—говоритъ Людвигъ (op. cit., 314),—dass *Varuna eine jüngere Gestalt des Dyaus ist*. Что Варуна есть *Gestalt* Дьяуса, это есть довольно установившееся мнѣніе (мнѣніе всѣхъ тѣхъ санскритологовъ, которые свободны отъ наклонности разсматривать исторію Ведійской религіи съ натуралистическо-эволюціонной точки зрѣнія). Но что эта *Gestalt* есть *eine jüngere*, — это выраженіе, конечно, нужно понимать cum grano salis и относительно. Varuna, — справедливо замѣчаетъ Гилле-

Аръяманъ только утверждаетъ свою самостоятельность—больше въ своемъ имени, чѣмъ въ своихъ свойствахъ и функціяхъ и, поэтому, является, въ сущности, столь же пассивнымъ членомъ божественной тріады, 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* Дьяуса [21],—какъ иное выраженіе той же миѳологической концепціи, того же идейнаго содержанія, какъ новую форму той же самонсточной *азурности*, которую въ до-Ведійскую эпоху сосредоточивалъ въ себѣ Дьяусъ. *Сынъ* Азуры [22] и, потому, прямой и законный наслѣдникъ отчей *азурности* [23], Варуна самъ является, какъ новый *Азура* [24],—столь же истинный, какъ Азура и какъ Азура же древній (Дьяусъ). Но, конечно, выступивъ въ новой миѳологической формѣ, прежняя идейная сущность опредѣлилась съ новой стороны, соотвѣтственно новымъ потребностямъ и измѣнившимся обстоятельствамъ. Тогда какъ до-Ведійскій Азура, при своей обстрактно-деистической концепціи, являлся «Владыкою источниковъ дыханія и жизни», лишь въ самомъ общемъ смыслѣ,—новый Азура, сообразно своему конкретно-активному ха-

---

брандтъ (Alfr. *Hillebrandt*: Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. Breslau. 1877. S. 109—110 ср. Cap. IX) ist, wenigstens seiner Gelstalt nach, eine *in die arische Zeit* hinaufreichende Götterercheinung.

[21] Varuna est *l'aspect sévère* de la divinité, comme Mitra... *l'aspect propice* (*Bergaine* op. cit., 115), два аспекта одного и того же сокрывшагося 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 обезцвѣчиваютъ выраженіе подлинника (переводятъ: *d. hochberühmte Gott*).

[23] *Asurya* (совокупность свойствъ и предикатовъ Дьяуса) усвояется *одному* Варунѣ: IV, 42, 2; Варунѣ *вмѣстѣ* съ Митрою: VII, 66, 2; VIII, 25, 3. II, 27, 4 (ср. стихи 3 и 8); VII, 65, 1; V, 66, 2 (ср. *Bradke*, op. cit., S. 31—4, 37—8).

[24] II, 27, 10 (*Bradke*, op. cit. 41—2); X, 132, 4 (ibid); VIII, 42, 1 (*Bradke*, 72); III, 55, 6 (ibid.); II, 28, 7 (ibid). Варуна вмѣстѣ съ Митрой называются *Азурой*: VII, 65, 2; VIII, 25, 4; I, 151, 4 (Bradke: 37 ср. 69, 59, 73).

рактеру, является *началомъ осуществляющимъ, приводящимъ въ движеніе и дѣйствіе, сокровенную силу древняго Азуры*, такъ сказать переводящимъ источники дыханія и жизни изъ состоянія потенціальнаго и скрытаго въ состояніе активное и живое [25]. Преклоняя древняго Азуру Дьяуса на милость, Варуна заставляетъ его же посылать на землю свои дары—наприм., благотворный дождь [26] 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 раздаятелемъ*,—воплощеніемъ телеологически-провиденціальнаго момента въ постепенно развивавшемся и уяснявшемся сознаніи древнихъ индійцевъ о Божествѣ [27]. *Варуна есть Азура, открывшійся вовнѣ.* Въ противоположность отчески-кроткой и сокрытой, въ себѣ заключенной, азурности Дьяуса, открывшаяся вовнѣ азурность Варуны опредѣлилась частнѣе, 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 ними*: раздаятель отчихъ даровъ превратился въ Царя-Единовластителя надъ смертными и безсмертными, не исключая и Дьяуса [28]. Такимъ обра-

---

[25] Varuna besonders, dann Mitra,—говоритъ Людвигъ (op. cit. 314),—sind die-jenigen, welche *die Kraft des Dyaus wirksam machen*. Sie sind es, welche (zum Beispiel) Dyaus regnen lassen und die so oft hervorgehobene *Wirksamkeit des Dyaus wird direct auf Varuna und Mitra's Initiative* zurückgeführt...

[26] V, 63, 1. По переводу *Грассмана* (417): Wem hier, o Mitra-Varuna, ihr hülfreich seid, dem schwillt des Himmels (Dyaus) Regen voll von Süssigkeit (*Ludwig* переводитъ точнѣе).

[27] *Бергэнь* (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 (dyu) 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'a, 958: Auch jener andere, o höchster Gott,—*Asura*,—wurde geboren von Himmel; du, o Varuna, bist König über Alle; яснѣе у *Bradke*, 71 ср. 42: jener andere, o Asura, wurde geboren, nämlich Dyaus; du, Varuna, bist König über Alle; за послѣдній переводъ и *Hardy*. op. cit., 23 и 52). Но намъ кажется, что, если не по буквѣ, то по смыслу, отношеніе между Дьяусомъ — Азурой и Варупой Бергэнемъ схвачено и выражено мѣтко.

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

зомъ, вопросъ объ отношеніи Варуны къ Дьяусу былъ исчерпанъ и упраздненъ, такъ какъ одинъ изъ терминовъ отношенія (Дьяусъ) исчезъ изъ религіознаго сознанія.

Но съ полною ясностію владычественно-распорядительная дѣятельность Варуны выражается въ его отношеніи къ человѣку и внѣшней природѣ.

Въ отношеніи къ человѣку Варуна является прежде всего какъ его олицетворенный нравственный свѣтъ, говоря иначе—какъ его совѣсть. Ничѣмъ отвнѣ не ограниченный Владыка, онъ знаетъ лишь одно ограниченіе,—внутреннее, въ своей нравственно-настроенной, *святой волѣ*. Предикатъ *святости* усвояется Варунѣ въ Ригъ-Ведѣ часто и притомъ,—что особенно важно,—даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда контекстъ не даетъ къ тому никакого повода: это показываетъ, что именно этотъ предикатъ, именно эта сторона существа Варуны были особенно дороги Ведійскимъ гимнотворцамъ[29]. 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, безхитростность, безупречность, блескъ*, отражающійся на людяхъ, какъ *благоволеніе* и *благодѣяніе*, сходящее свыше. Перечень этихъ терминовъ и соотвѣтствующихъ имъ санскритскихъ словъ, см. ibid, S. 62.—Ср. *Bergaine*, op. cit., p. 199—200, у котораго приведено множество мѣстъ, говорящихъ *о безгрѣшности* (невинности) Адитій и особенно Варуны.

[30] Ibid., S. 62.

законнаго, какъ богосообразнаго и богопротивнаго т.-е. идущаго въ *прямомъ* направленіи отъ Бога и въ направленіи *уклоняющемся* отъ Него, *кривомъ*, *rita* и *anrita*, особенно въ своихъ, болѣе конкретныхъ, синонимахъ[31],—эти понятія, правда, стави-

---

[31] См. превосходный анализъ понятій *rita* и *anrita*, сопровождаемый обильными текстуальными справками у *Bergaine*', op. cit.. 179 слѣд. Важнѣйшіе синонимы *rita* и *anrita*, по Бергеню суть: *прямота* и *кривизна*, извилистость (*riju* и *vrijina*); *прямота, искренность, отсутствіе двойственности* и—*коварство, вѣроломство, двойственность (advaya* и *dvaya*); *истинность* и—*лживость, обманъ* и др. Мы впрочемъ, думаемъ, что Бергэнь уклоняется съ историко-психологической почвы на отвлеченно логическую, когда выставляетъ тезисъ (p. 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 *истиннаго*, но едва ли въ дѣйствительности понятія о нравственности развились изъ понятій объ истинѣ. Намъ кажется, что этотъ *раціонализмъ* чуждъ Ригъ-Ведѣ, которая отличается необыкновенно пластичнымъ и конкретнымъ характеромъ. Слѣдуетъ здѣсь отмѣтить еще и другую односторонность въ объясненіи термина: „рита". Извѣстный *Ренью* (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 Бергэня, *La religion védique*, т. Ш, 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 particulierement compte de l'emploi védique du mot quand il désigne le sacrifice, l'acte utile et nécessaire entre tous.—Не совсѣмъ чужда эта односторонность Реньо (можетъ быть, ему именно и обязанная своимъ происхожденіемъ) и нашему авторитетному индологу, проф. *Овсянико-Куликовскому* (см. его монографію: *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Ведъ*, изслѣдованіе приватъ-доцента *Д. Н. Овсянико-Куликовскаго*, Одесса, 1887). Но у послѣдняго эта односторонность, до нѣкоторой 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 смѣна дня и ночи, временъ года, движенія свѣтилъ, прозябаніе растеній—все это поддерживается въ нерушимомъ порядкѣ ничѣмъ инымъ, какъ именно—силою культа. Искони завязаны таинственныя связи между природою и культомъ. Для обозначенія, какъ той законосообразности, которая царитъ въ природѣ, такъ и таинственной силы культа въ его соотношеніяхъ съ природой и богами служилъ корень *rtam*, возводимый къ корню *ar*—„приводить въ движеніе". Форма *rtam*, по своему происхожденію, есть причастіе прош.

ли предъ сознаніемъ поклонника Варуны лишь общее формально-нравственное требованіе: *будь въ своемъ поведеніи прямъ, искренень 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 получитъ свою опредѣленность.

И прежде всего, что значитъ «ходить прямымъ путемъ» предъ верховнымъ адитіемъ, Варуною? Это значитъ чтить его, чтить право, т.-е. искренно и вѣрно: *благочестивый* угоденъ Варунѣ и святыя Адитіи служатъ ему защитниками и покровителями[32]. Итакъ, «*богамъ молитва*»: вотъ *первая заповѣдь* ведійскаго нравственнаго закона,—молитва, поклоненіе и приношеніе[33].

Что значитъ «ходить прямымъ путемъ» риты въ отношеніи къ людямъ? Это значитъ 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 проклятіемъ[34]. Замѣчательно

страд. въ сред. р. отъ этого корня *ar*; оно обозначаетъ, стало быть, нѣчто „приведенное въ движеніе“, нѣчто „пущенное въ ходъ“. Но есть основаніе полагать, что къ основному значенію корня *ar* присоединялось также понятіе порядка, стройности, прилаживанія, приспособленія (ср. гр. ἀραρίσκω) Принимая во вниманіе этотъ оттѣнокъ, мы опредѣлимъ основное значеніе *ṛtam* такъ: это нѣчто упорядоченное, организованное, заведенное и пущенное въ ходъ. Въ примѣненіи къ природѣ, *ṛtam* обозначаетъ тотъ строгій порядокъ, который царитъ въ ней; природа есть своего рода механизмъ, искони упорядоченный и приведенный въ движеніе. Въ примѣненіи къ культу, *ṛtam* обозначаетъ тотъ порядокъ, который составляетъ, такъ сказать, душу культа и нарушеніе котораго повлекло бы за собой соотвѣтственныя измѣненія въ самой природѣ и въ отношеніяхъ людей къ природѣ и къ богамъ. Уже въ древнѣйшее время на культовомъ значеніи напластывалось значеніе этическое: *ṛtam* стало обозначать правду, истину, нравственный законъ“. *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.).

[32] V, 62, 6; VII, 64, 4; VIII, 67, 3. См. у. *Bohnenberger*'a, op. cit., s. 64; cfr. *Bergaine*, op. cit., p. 176 и 178.

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

[34] *Bohnenberger:* Ausdrücklich *zu Varuna* in Beziehung gebracht werden im Rg folgende Gebote bez. Verbote: *nicht töten* (hau, I, 41, 8), *nicht fluchen* (çap. I, 41, 8), *nicht trügen* (ripu, aḥhidruh 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]. Согласная, нѣжная и искренняя, семейная жизнь служила, поэтому, для древнѣйшихъ ведійскихъ пѣвцовъ *идеаломъ* всѣхъ и всякихъ нравственныхъ отношеній[36]. 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 зритъ не на одно только внѣшнее исполненіе закона, не на одинъ только матеріальный фактъ, но—и на намѣреніе: «чистò наше намѣреніе, но слабы наши силы»,—вотъ общій смыслъ покаянныхъ моленій къ Варунѣ[37].

Такимъ образомъ, *нравственный законъ Варуны или вообще Адитій*,—какъ со стороны своего послѣдняго основанія (воля Варуны), такъ и со стороны своего содержанія и объема (обязанности къ Богу и ближнимъ), такъ, наконецъ, и со стороны его мотивировки (не простой фактъ, но и намѣреніе),—опредѣляется предъ нами въ такой формѣ, которая свидѣтельствуетъ о довольно высокомъ нравственно-религіозномъ уровнѣ поклонниковъ этого божества[38]. Мы увидимъ далѣе, что нравственно-

---

[35] Переводъ *Bergaine'я* (178): „quelque péché que nous ayons commis envers un compagnon, ou envers un camarade, ou envers un ami, ou envers un frère, ou envers un membre de notre famille (j'interprète,—замѣчаетъ Бергэнь,—le mot *veça* comme désignant tous ceux, qui font partie de la famille, soit en qualité de parents, soit en qualité de serviteurs), *ou envers un membre d'une famille étrangere*, ô Varuna, délie le". Cfr. *Grassmann*, 439 (смыслъ въ сущности, тотъ же).

[36] *Heinrich Zimmer*: Altindisches Leben, die Kultur der vedischen Arier nach den Samhita dargestellt. Berlin.. 1879. S. 316. Ср. 313 и слѣд.,—идиллія счастливой семейной жизни.

[37] См. ниже.

[38] Il reste bien constaté,—говоритъ *Bergaine* (179),—que les aryas vèdiques reconnaissaient des devoirs de l'homme envers ses semblables, qu'ils croyaient que les dieux s'intèressaient á l'observation de ces devoirs, enfin qu'en ce qui concerne leurs rapports directs avec les dieux mêmes un élément moral s'introduisait parfois (именно въ отношеніи къ высшимъ богамъ и—особенно къ

религіозное сознаніе индійцевъ пошло отсюда не выше, но ниже. И, дѣйствительно, выше естественное религіозное сознаніе идти не могло.

Грѣхъ, нарушеніе богоположеннаго закона *риты*, какъ неисполненіе того, что человѣкъ обязанъ исполнять, какъ неуплаченный *долгъ* [39], рано или поздно долженъ быть взысканъ съ человѣка Варуною, отъ котораго ничто не утаится, который вмѣстѣ съ сонмомъ всевѣдущихъ святыхъ Адитій и другихъ служебныхъ силъ [40], непрестанно блюдетъ за исполненіемъ своего святого закона, не дремлетъ и не смыкаетъ очей, проникая взоромъ до сокровеннѣйшихъ источниковъ зла [41]. Справедливый, «вѣрный закону» [42], Варуна награждаетъ исполнителей риты и караетъ гнѣвомъ ярости своей людей грѣшныхъ. Всѣ блага, тѣлесныя и духовныя,—здоровая и долголѣтняя 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 правдѣ [43]. Съ другой стороны, всякое зло, всѣ бѣдствія и несчастія,—болѣзни, утрата состоянія, неурожаи, преждевременная смерть, и всякія другія «путы», которыми, какъ своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ, опутываетъ человѣка грѣхъ [44],—все это въ Ригъ-Ведѣ разсматривается, какъ выраженіе гнѣва Варуны къ нарушителямъ его риты [45]. 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] *Bergaine*, op. cit., 164: le sens du mot *rita dette* est parfaitement établi... dans le Rig-Veda même.

[40] *Spaçah*—дозорные, „шпіоны“ (Bergaine, 766). Ср. о нихъ ниже.

[41] О всевѣдѣніи Варуны и вообще Адитій, *Bergaine*, 165. Cfr. *Bohnenberger*, 56—7.

[42] II, 27, 4—по перев. *Bergaine*'а: les Adityas „font payer les dettes“ ou „poursuivent les crimes“ et cela *selon la justice* en restant „fidéles á la loi“.

[43] *Bohnenberger*, 64—74.

[44] *Путы, силки, тенета,*—иногда съ добавленіемъ *путы и пр. Варуны,*—именно въ смыслѣ орудій кары за грѣхъ (въ общемъ смыслѣ всякихъ вообще каратедьныхъ средствъ). *Bergaine,* 157 слѣд., *Bohnenberger*, 59—60.

[45] *Bohnenberger*, 57 62.

[46] *Bergaine,* 156,

полный желаній, окруженный соблазнами, даже во снѣ подвергающійся искушеніямъ, неопытный и неосторожный [47],—можетъ-ли человѣкъ, при такихъ условіяхъ, быть достойнымъ счастія и получать его по правдѣ, если Варуна и святые Адитіи, въ отношеніяхъ къ человѣку, будутъ сообразоваться съ законами одной только правды и справедливости? И вотъ поэтъ взываетъ къ Варунѣ не только, какъ суровому хранителю святой правды, но и какъ къ источнику милости, подаваемой иногда, по молитвѣ, и незаслуженно: «будь милостивъ, о Богъ всемогущій, будь милостивъ»! [48] Что мольба грѣшника о помилованіи сопровождалась обѣщаніемъ его исправиться [49],—это, конечно, вполнѣ 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 Адитій жила вѣра, что они милуютъ каждаго, кто проситъ помилованія, и сохраняютъ жизнь всякому, кто «обращается отъ грѣха» [50]: Варуна знаетъ слабость человѣческихъ силъ и, потому, чистое намѣреніе вмѣняетъ въ дѣло.

---

[47] *Ibid.*, 176.

[48] Заключительная *пада* гимна VII, 89, повторяемая послѣ каждой строфы. Въ одномъ стихѣ (VII, 87, 7) прямо говорится, что „Варуна прощаетъ даже и того, кто совершаетъ грѣхъ". *Grassmann*, 603: Varuna... auch des Sünders sich erbarmet; *Bergaigne*, 156: Varuna... pardonne même à celui qui a commis le péché. О сочетаніи въ Варунѣ правды и милости см. *Bergaigne* 164 и 175—6; *Bohnenberger*, 64.

[49] VII, 86, 7: vergib, lass loss... ich will dir folgen als Knecht dem guten Herren treu und redlich (*Bohnenberger*, 63; *Grassmann*, 602: lös ab..: dem Knechte gleich will ich dem Gnädigen dienen, von schuld befreit dem eifervollen Gotte).

[50] VIII, 56, 17: „Jedem, der von der Sünde sich herkehrt, dem schafft ihr, Aditya, dass er lebend bleibe (перев. *Bohnenberger'*a, 63, у котораго, однако, цитатъ проставленъ невѣрно,—VIII, 67, 17; ср *Grassmann*, 676: jedem schafft, o weise, ihr, wenn er vom Unrecht sich bekehrt, o Götter, dass er lebend sei).— Какъ видимъ, концепція Варуны, въ этическомъ отношеніи,—именно прежде всего въ *этическомъ*,—очень возвышенна. Въ частности связанное съ этою концепціею ученіе Ригъ-Веды *о грѣхѣ* настолько замѣчательно, что дало нѣкоторымъ ученымъ мысль сближать это ученіе съ библейскимъ (см. наприм., очень интересную монографію *Holzmann'*а: Sünde und Sühne in den Rigvedahymnen und den Psalmen — въ *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, B. 15, 1884). Однако, и они не находятъ возможнымъ не только устанавливать здѣсь полное тожество, но даже и проводить параллель во всѣхъ существенныхъ пунктахъ. Die Rishi's,—пишетъ Гольцманъ (стр. 17—18),—stimmen in der Auffassung des Wesens der Sünde mit den Psalmisten mannigfach überein, weichen jedoch von ihnen darin ab, dass sie

Личный, существенно этическій 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, отожествлено съ природою. Слѣдовательно, *природа есть лишь символъ или откровеніе Варуны.* Божество, положившее законы для человѣческой воли и, даже въ этой подвижной и измѣнчивой сферѣ, способное охранять ихъ неприкосновенность и блюсти за ихъ исполненіемъ,—такое Божество, конечно, могло дать законы и для внѣшней природы и способно ихъ здѣсь сохранять такъ-же, какъ и въ жизни внутренней: *слѣдовательно, Варуна есть учредитель и хранитель жизни природной,—божественное начало природной законосообразности.* Наконецъ, Божество, положившее законы природы, обосновавшее въ ней все лучшее и существеннѣйшее, могло, конечно, положить въ ней и менѣе существенное и значительное,—ея матеріальную основу: *Варуна, промыслитель, есть, слѣдовательно, и творецъ природы.*

Ходячее отожествленіе *Варуны* съ οὐρανὸς, древне-ведійскаго Божества съ его природною основою и природнымъ символомъ,—отожествленіе, которое, по какому-то странному неразумѣнію, долго повторялось санскритологами и историками древнѣйшей религіи, какъ нѣчто самопонятное,—стало, по крайней мѣрѣ, въ въ своей категорической формѣ, непозволительнымъ съ тѣхъ поръ, какъ корневое тожество указанныхъ словъ, санскритскаго и греческаго, на которомъ главнымъ образомъ покоилось это отожествленіе, было подвергнуто сомнѣнію и для имени ведійскаго Бога былъ указанъ другой корень, во всякомъ случаѣ не менѣе вѣроятный, если не совсѣмъ безспорный [51]. Съ другой стороны,

---

die Verführung zu derselben auch von der Gottheit aus-gehen lassen, das Nichtspenden auf eine Stufe um der Strafe willen fürchten. Mit diesem wesentlichen Unterscheidungsmomente 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, подвергнувъ критикѣ различныя филологическія толкованія этого слова, самъ оста-

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

---

навливается именно на отожествленіи *Varuna*'ы и Οὐρανὸς: das skr. Varuna,—говоритъ онъ (14),—ursprünglich *den umfassenden, bedeckenden bezeichnet*, was gilt auch für Οὐρανὸς in welchem das alte *u* noch erhalten... So führt uns der Name Varuna's zu der Bedeutung des „Umfassenden". Ср. у *Bergaine* (op. cit.). Напротивъ *Oldenberg* (op. cit. 194, прим.) говоритъ: die alte Gleichung *Varuna*—Οὐρανὸς 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*, B. 32, 1878, Ss. 716—723: перестановка гласныхъ „была бы здѣсь,—то-есть въ словахъ: Varuna, Varena, Οὐρανὸς,—*исключительнымъ* явленіемъ"). *Regnaud (Revue de l'histoire des religions*, XIX, p. 79—82: Etymologie védiques), не отвергая корневого сродства (даже тожества) между *Varuna* и Οὐρανὸς, указываетъ, однако, для обоихъ этихъ словъ другой корень: не *var* („обнимать", „покрывать" и проч.), какъ доселѣ, а *svar* („блестѣть", „блистать", „сіять"), въ чемъ онъ примыкаетъ къ *Bollensen*'у (см. у *Hillebrandt*'а, op. cit. 13), который держался того же производства. Вотъ вкратцѣ соображенія *Regnaud:* Основная идея Варуны,—разсуждаетъ *Рэно*,—не *воды* („посылатель дождя") и не *покровеніе* („покровитель"—сводъ небесный), но *блескъ* (*varuna* отъ корня *svar*). Это, такое объясненіе филологіи слова,—продолжаетъ Рэньо, — вполнѣ согласно съ законами фонетики. *S* можетъ выпадать предъ *V* и дигаммой (F). Отсюда, вмѣсто varuna, οὐρανὸς, можно сказать *svar*una (σ ουρανὸς), гдѣ предъ нами уже ясно выступаетъ корень *svar*, съ основнымъ значеніемъ *блестѣть, блескъ* (l'éclat) и Варуна опредѣлится, въ такомъ случаѣ, какъ *блестящее изліучающее небо* (pp. 79—82). Такимъ образомъ, съ чисто филологической точки зрѣнія, мы, по крайней мѣрѣ, *не обязаны* видѣть въ Варунѣ небесный покровъ, отожествлять его съ небеснымъ сводомъ и, по меньшей мѣрѣ, *можемъ* (ибо вопросъ о томъ, отъ какого именно корня слѣдуетъ производить слово *Varuna*,—отъ *var* или *svar*,—остается пока открытымъ) видѣть въ Варунѣ *ближайшій* аспектъ Дьяуса,—„*Отблескъ*", „*Свѣтоподателя*". 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 вѣроятнаго* толкованія по слѣдующимъ двумъ основаніямъ: во-первыхъ, при такомъ именно толкованіи переходъ отъ Дьяуса къ Варунѣ будетъ психологически совершенно естественъ и понятенъ (посредствующая идея есть идея свѣта); во-вторыхъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, тексты отнюдь не обязываютъ къ отожествленію 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 Варунѣ [52]. Въ далекомъ, свѣтломъ и таинственномъ небѣ—этомъ золотомъ *тысячевратномъ чертогѣ*, на тронѣ высокомъ и твердомъ, золотомъ и тысячеколонномъ, царитъ Варуна, внимательно слѣдя за всѣмъ видимымъ и невидимымъ, за всѣмъ, что уже совершилось и что еще только имѣетъ совершиться [53]. Солнце—ликъ и око его. Лучи солнечные—его руки, достигающія повсюду [54]. Видъ его лучезарный и свѣтолѣпный: одежда, оружіе [55], колесница и кони: все это блеститъ, какъ золото [56]. Престолъ его окружаютъ неисчислимые сонмы приспѣшниковъ и служителей, блюдущихъ законы его и всегда готовыхъ исполнять велѣніе его, не дремлющихъ, вѣчно бодрствующихъ и чуткихъ,—подобно сторожевымъ псамъ [57].

различныхъ представленій. Подобнымъ образомъ и съ словомъ *Варуна* могло ассоціироваться и представленіе *Покровителя* и представленіе *Отблеска* Дьяуса. Но, конечно, чѣмъ больше аспектовъ (олицетворенныхъ божественныхъ аттрибутовъ) объединялось подъ однимъ и тѣмъ же именемъ и представленіемъ Варуны, тѣмъ менѣе возможнымъ было отожествленіе его съ видимыхъ небеснымъ сводомъ: ибо, очевидно, при обиліи ассоціированныхъ аспектовъ (предикатовъ), идея Варуны не могла бы уже покрываться представленіемъ видимаго небеснаго свода.

[52] *Bohnenberger* (op. cit., 26—30) справедливо настаиваетъ на этомъ, вопреки *Hillebrandt*'у (op. cit., 14—21), хотя и держится той же филологіи, что̀ и этотъ послѣдній (*Var—bedecken*, s. 22). Но, конечно, вслѣдствіе этого *Bohnenberger* формулируетъ свой тезисъ довольно сдержанно: онъ не отожествляетъ 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. *Bergaine*, 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, повидимому, и Bohnenberger считаетъ вѣроятною (37), хотя онъ и указываетъ на то, что дѣятельность шпіоновъ и развѣдчиковъ Варуны не ограничивалась *ночью* (когда свѣтятъ звѣзды: слѣд., развѣдчики не—звѣзды) и что, во всякомъ случаѣ, *природная основа* (Naturgrundlage) шпіоновъ въ Ригъ-Ведѣ *потеряна*... О шпіонахъ и развѣдчикахъ Варуны, или, — пользуясь очень выразительнымъ нѣмецкимъ словомъ,—о его *Späher*'ахъ см. Willy *Foy*: Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern und älteren Dharmasūtren. Leipz. 1895, Anhang II, S. 80—86. Здѣсь, очевидно, оттѣненъ уже соціальный моментъ съ концепціи Späher'овъ, тогда какъ Бергэнь 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 рѣки, ведетъ земныя воды въ море (II, 28, 4; V, 85, 6 VII, 87, 1). Ни быстрыя птицы, ни буйные 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 пѣснопѣнія,—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 проявленій [59].

Идею творенія, въ ея чисто теистической формѣ, мы уже заранѣе не можемъ, конечно, ожидать встрѣтить у поклонниковъ Варуны, религіозное сознаніе которыхъ, хотя и стояло еще на относительно высокой ступени, но, съ одной стороны, уже замѣтно подпало миѳологическому процессу и еще не овладѣло тою силою отвлеченнаго мышленія, которая позднѣе [60] сдѣлаетъ ему доступною эту идею, хотя лишь въ сухой и дискурсивной, спекулятивно-философской формѣ. Тѣмъ не менѣе, какъ мы замѣтили уже и выше, по естественной связи идей, въ понятіи о Богѣ, какъ Міроустроителѣ (Промыслителѣ), уже таится, въ скрытой формѣ, и идея Бога, какъ Создателя, Творца міра. И тамъ, гдѣ, какъ въ гимнахъ Варунѣ, съ такою подробностью и энергіею изображается міроустроительная дѣятельность Божества,—

---

du mythe de *Varuna* et des Adityas, dont les espions peuvent représenter les étoiles, on n'a guère l'occasion d'en faire usage. En general la *mythologie stellaire paraît être de formation secondaire.*

[58] *Bohnenberger*, 41—6. О Варунѣ, какъ дожденодателѣ, см. *Bergaigne*, op. cit., 122 слѣд.

[59] *Oldenberg*, op. cit., 195—6.

[60] Мы познакомимся съ этимъ моментомъ въ развитіи Ведійскаго религіознаго сознанія, когда будемъ выяснять переходъ отъ Ведійской религіи къ браманизму.

тамъ мы можемъ, конечно, вычитать и указанія на Его творческую силу. И, дѣйствительно, мы находимъ въ нихъ такія указанія,—хотя сравнительно немногочисленныя и не всегда достаточно опредѣленныя. «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 цвѣтущія нивы земли» [61]. «Мудрый царь Варуна»,—говорится въ другомъ гимнѣ,—«*создалъ* шаръ золотой (солнце), который свѣтитъ тамъ, на небѣ» [62]. «Воспрянь, пой громко пѣснь Варунѣ»,—читаемъ мы еще въ одномъ гимнѣ,—«глубокую, пріятную преславному владыкѣ, который, какъ мясникъ кожу, распростеръ землю, какъ бы коверъ для (отраженія) солнца, который обвѣялъ лѣса прохладой, далъ молоко коровѣ, быстроту коню, вложилъ мудрость въ сердце человѣка, въ облака—молнію, который (утвердилъ, создалъ) солнце на небѣ и (взростилъ) сосну на горахъ» [63].

Словомъ, *общія* указанія на творческую силу Варуны («создалъ», «утвердилъ», «основалъ», «распростеръ» и т. д.) можно встрѣчать почти въ каждомъ гимнѣ, обращенномъ къ этому Божеству [64]. Но что здѣсь всего характернѣе, такъ это то, что все это Варуна дѣлаетъ лишь силою Дьяуса-Азуры-Питара, какъ говоритъ текстъ (R. V. V, 63, 3): «Митра и Варуна, *силою Азуры*, заставляютъ небо дождить». Это «*силою Азуры*» очень характерно и важно. Оно показываетъ, что въ Варунѣ, какъ и другихъ Адитіяхъ, индійцы чтили именно наслѣдниковъ и преемниковъ отчей «азурности»,—*сыновъ* Дьяуса-Азуры-Питара, которые (сыны Азуры), съ другой стороны, какъ мы сейчасъ увидимъ,

---

[61] VII, 86, 1,—по перев. *Grassmann'*а (602): voll Macht und Weisheit ist doch dessen Wesen, der Erd' und Himmel *festigte*, die weiten, die hehre Himmelswölbung hoch emportrieb, das Sternenheer, der Erde Fluren aufthat. *Geldner* und *Kaegi* переводятъ такъ: von tiefer Weisheit zeugen seine Werke: dass er den weiten Welten Stützen machte, das hoch erhabne Firmament bewegte, für immer Sterne und das Erdreich streckte (Rigveda, III).

[62] VII, 87, 5,—перев. *Grassmann'*а (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'*а (439) и *Geldner'*а und *Kaegi* (II).

[64] Ср. *Bohnenberger*, op. cit., 47—49.

опредѣлились предъ религіознымъ сознаніемъ древнѣйшихъ индійцевъ и какъ *сыны Адити* [65].

III.

Концепція Адитій и вопросъ о первоначальной формѣ индійскаго религіознаго сознанія.

Итакъ, до-Ведійское верховное Божество, Дьяусъ-Азура-Питаръ, 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 тріаду Адитій*: *Аръямана, Варуну, Митру*. И, разъ религіозное сознаніе вступило на этотъ путь, оно уже не имѣло побужденій и мотивовъ останавливаться. Оно «пройцировало» и образцы другихъ Адитій, превращая въ нихъ мысли о *другихъ* свойствахъ ставшаго недоступнымъ, далекаго, Высшаго Божества. Такъ, въ дополненіе къ этой первоначальной тріадѣ божествъ, были введены еще два Адитія: *Бхага* (Богъ благодѣтель) и *Амша* (раздаятель). Затѣмъ, къ этимъ пяти Адитіямъ, прибавлялись другіе—уже, такъ сказать, *не подлинные* (позднѣйшіе) Адитіи,—Адитіи иной при-

---

[65] См. у проф. *Овсянико-Куликовскаго:* „Ведійскіе этюды — Сыны Адити“ (*Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, ноябрь 1892 г., часть CCLXXXIV, стр. 287—306). Почтенный ученый видитъ въ V, 63, 3 Р. В. именно „воспоминаніе о древнемъ Азурѣ“, а Варуну считаетъ развившимся „изъ древняго индоиранскаго (едва ли не индоевропейскаго) божества нравственнаго закона, власти, суда и т. д., которое называлось Азура“ (стр. 303).

роды: *Сурья* (божество солнца), *Ушасъ* (божество зари) и др. Вообще, чѣмъ дальше шелъ 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 монотеизмъ переходилъ въ Индіи въ политеизмъ. Взамѣнъ мало-по-малу, — подъ вліяніемъ частію внѣшнихъ, частію внутреннихъ условій духовной жизни, — тускнѣвшаго образа Единаго Божества, какимъ для индійцевъ былъ до-Ведійскій Дьяусъ-Азура-Питаръ, религіозное сознаніе, силою

---

[66] Матеріалъ для изученія концепціи *Адитій* и *Адити*, матери Адитій, въ обильномъ количествѣ собранъ у *Muir'a*: Original sanscrit texts, vol V, p. 35—57. Изученіе этого матеріала начато еще проф. *Ротомъ* (*Roth*), въ его знаменитой,—старой, но отнюдь еще не устарѣвшей,—монографіи: Die höchsten Götter der Arischen Völker (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1852, B. VI, Ss. 67—77), который, позднѣе, еще разъ возвратился къ тому же вопросу и освѣтилъ его съ новой стороны въ замѣткѣ: Die Legende von den 7 Söhnen der Aditi nebst dem achten (*Indische Studien*, herausgegeben von Albrecht *Weber*, 1876, B. XIV, S. 392—393). За трудомъ Рота послѣдовалъ рядъ другихъ спеціальныхъ работъ, изъ которыхъ отмѣтимъ (какими пользовались): 1) Alfred *Hillebrandt*: Ueber die Göttin Aditi, vorwiegend im Rigveda, Breslau, 1876. 2) *Bollensen*: Beiträge zur Kritik d. Vedas (*Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesellschaft*, 1887, B. 41, S. 503 folg.). 3) проф. *Овсянико-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 *Ригъ-Веды*, было только *пять*. Но позднѣе и Ригъ-Веда прибавила еще двухъ сыновъ. *Вне-Ригведійская* же легенда (ср. у *Roth'a*—Indische St., op. cit.) стала считать *сыновъ* 8, но *боговъ* все же только 7. Восьмой сынъ Адити,—говоритъ легенда,—родился въ видѣ безформенной массы, изъ которой другіе Адитіи выкроили человѣкообразное существо, бога солнца (*Вивасвантъ*—богъ солнца и вмѣстѣ родоначальникъ человѣческаго рода), изъ обрѣзковъ же его сдѣлали слона, почему и существуетъ повѣріе, что слона нельзя брать въ подарокъ (ибо онъ человѣческаго рода). Позднѣе (въ Упанишадахъ), какъ мы сказали, число Адитій возросло до *двѣнадцати* (см. указанія у *Дейссена*—Paul *Deussen*: Sechzig Upanishad's des Veda, *Index*).

мнѳообразующей фантазіи, 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, *обличившагося въ образахъ вторичныхъ божествъ*, первоначальнаго Единаго Божества,—въ зависимости отъ этого религіознымъ сознаніемъ опредѣлялся и характеръ этихъ новыхъ и первоначально ему чуждыхъ, боговъ. Все это,—повторяемъ,—въ исторіи первоначальнаго религіознаго сознанія Индіи мы видимъ съ ясностію, почти осязательною. Не только зарожденіе новыхъ боговъ, но и зависимость ихъ общаго, родового характера для насъ, въ данномъ случаѣ, совершенно очевидна, какъ очевидно и то, что генезисъ новыхъ боговъ совершался именно только что указаннымъ способомъ. Могутъ, конечно, въ противовѣсъ нашему объясненію генезиса Адитій, указать на то, что позднѣйшіе Адитіи (Сурья, Ушасъ, Индра, и др.) были *иной природы*, сравнительно съ первоначальными (пятью) Адитіями. Это вѣрно. Это—безспорный и несомнѣнный *фактъ*. Но такъ какъ, съ другой стороны, столь же несомнѣнно и то, что въ концепцію позднѣйшихъ Адитій привзошла *другая струя* религіозно-творческой мысли, имѣвшая свои источники въ натурализмѣ (который, какъ мы увидимъ позднѣе, широко и пышно разросся на почвѣ позднѣйшаго религіознаго сознанія Индіи), то въ этомъ *фактѣ* 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 (Арьяманъ, Варуна, Митра, Бхага, Амша), но не другихъ—позднѣйшихъ.

Какова же подлинная природа этихъ *первоначальныхъ* Адитій? Природа, такъ-сказать, двойственная: *полу-этическая* и *полу-космическая*.

Уже и Дьяусъ, какъ мы видѣли выше, стоитъ не внѣ отношеній къ космосу и его процессамъ. Онъ, между прочимъ, служитъ источникомъ дыханія и жизни,—въ обще-біологическомъ смыслѣ послѣдняго слова. Еще тѣснѣе отношеніе къ природѣ, къ натуральному строю вещей, Варуны: онъ блюдетъ между прочимъ и «порядки» или, какъ говорятъ теперь, закономѣрный строй природы. Тоже, и еще яснѣе, слѣдуетъ сказать, и о другихъ Адитіяхъ. Но эта двойственность, такъ сказать *двупринципность* концепціи Адитій, не есть, однако, радикальный ду-

ализмъ. Нѣтъ. Начало космическое въ Адитіяхъ всецѣло подчинено началу этическому, есть, такъ-сказать, лишь оболочка, одно изъ проявленій послѣдняго. Нравственная природа Адитій — невинные, святые — есть ихъ первое опредѣленіе, ихъ *genus proximum*, выражающее общую имъ всѣмъ *родовую сущность*, глубоко сродную сущности Дьяуса-Азуры-Питара. Напротивъ, отношеніе къ природѣ или (позднѣе) погруженіе въ нее— это уже ихъ вторичное опредѣленіе, *differentia specifica*, варьирующая у каждаго Адитія, сообразно степени удаленія его отъ существенно-этической природы Дьяуса, у позднѣйшихъ же Адитій (Сурьи, Ушаса, Индры и др.) уже всецѣло перевѣшивающая моментъ этическій.

Что существеннымъ признакомъ въ представленіи Адитій служитъ 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 концепціею ихъ матери — богини *Адити*. Вступивъ на переходный путь отъ монотеизма къ политеизму и создавъ образы относительно-самостоятельныхъ божествъ, Ведійское религіозное сознаніе не могло не создать и концепціи породившей ихъ *Матери*. Въ этомъ, конечно, сказался уже упадокъ религіознаго 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, носитъ опять-таки существенно-этическій характеръ. Потомъ — въ *Упанишадахъ* — подъ именемъ богини Адити стали понимать нѣчто въ родѣ хаоса, всепоглащающую безконечность или бездну, нѣчто темное и страшное, объясняя, въ соотвѣтствіе съ такимъ представленіемъ, и самое слово Адити (отъ *ad*—поглощать, вбирать въ себя)[67]. Но первоначально слово имѣло совсѣмъ иной смыслъ и концепція совсѣмъ иной характеръ. Существо *несвязанное* (*a*, отриц. частица и *di*—вязать), свободное отъ ограниченій и, прежде всего, отъ *узъ грѣха:*

[67] Такъ, въ *Brihadâranyaka-Upanishad* I, 2, 5 (по переводу *Дейссена*, стр. 384) мы читаемъ: Alles, was er *(Брама)* immer schuf, das beschloss er zu verschlingen, weil er alles verschlingt *(ad)*, darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit). Der wird zum Verschlinger des Weltalls, dem dient das Weltall zur Speise, wer also das Wesen der *Aditi* versteht.

вотъ первоначальная концепція Адити [68]. Въ этомъ своемъ значеніи, Адити является олицетвореніемъ именно родовой сущности Адитіевъ, своихъ сыновъ. Здѣсь случилось то же, что часто приходится наблюдать, при изученіи исторіи естественнаго религіознаго сознанія: монистическая тенденція возвысила протестъ противъ раздробленія Единаго Божества на множество Его олицетворенныхъ обликовъ или образовъ (въ данномъ случаѣ—Дьяуса на сонмъ Адитій) и, чтобы упразднить или снять эту дробность, снова обобщила эти образы въ одной концепціи (Адити-матери), усвоивъ ей все, что̀ усвояла сначала самимъ Адитіямъ. Такимъ образомъ, процессъ здѣсь совершился, такъ-сказать, наперекоръ законамъ природы, опредѣляющимъ обще-біологическій процессъ рожденій: порождаетъ не только мать сыновъ, но — и сыны мать. Мы ясно видимъ въ этой своего рода аномаліи, какъ немощная мысль, тщетно стремясь удержаться на высотѣ первоначальнаго богосознанія, мало-по-малу вовлекается въ водоворотъ миѳотворенія, съ его неустойчивыми образами, то вспыхи-

---

[68] „Адити",—пишетъ проф. *Овсянико-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, безгрѣшными*. Непорочность—*a-diti* — это былъ сперва лишь аттрибутъ Варуны и его братьевъ. *Позже аттрибутъ превратился въ богиню*; мать этихъ божествъ непорочности, и ихъ обычное метрономическое прозвище Adityas („Адитіи") уже предполагаетъ собственное имя богини „Aditi".—Сообразно съ этимъ, и „сыновъ Адити" почтенный ученый опредѣляетъ (по ихъ *первоначальному* значенію), какъ божества „*этико-юридической*" природы. Лишь позднѣе ихъ „законъ" (ritam), *сначала* нравственный и юридическій, получилъ также значеніе закона космическаго". Op. cit., стр. 298 и 302. — *Ротъ*, въ свое время, былъ такъ пораженъ *существенно-этической природой Адитій* и ихъ матери, Адити, что совсѣмъ 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 Aditjas*,—пишетъ онъ,—enthalten, mit einziger Ausnahme des Varuna keine Anschauungen aus dem Naturleben, sondern *drücken Beziehugnen 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... Адитіи суть по Роту, die Bedingungen des sittlichen Lebens und Gemeinwesens... *Op. cit.*, 76.—Напротивъ, *Болензенъ* и *Kuhn* повсюду подчеркиваютъ ихъ космическую (= свѣтовую и свѣтоносную) природу. Ср. *выше*, примѣч. 19-е этой же главы.

вающими и озаряющими сознаніе своимъ свѣтомъ, то гаснущими и сливающимися въ какое-то туманное безразличіе, въ смутную мысль о чемъ-то высокомъ, невинномъ, святомъ, божественномъ—*божественномъ вообще*, безъ яснаго очертанія самихъ божественныхъ обликовъ...

Такова ступень зарожденія и развитія Адитій—ступень, въ развитіи древнѣйшаго индійскаго богосознанія, по преимуществу *переходная*.

Только-что указанный нами характеръ того момента въ развитіи индійскаго религіознаго сознанія, который отмѣченъ концепціею Адитій и ихъ матери, Адити, объясняетъ намъ, почему, за исключеніемъ облика Варуны, описаннаго нами выше, облики другихъ, менѣе значительныхъ, Адитій страдаютъ неопредѣленностью и, такъ сказать, безцвѣтностію: это зависѣло именно отъ неустойчиво-переходнаго характера всей вообще духовной жизни изучаемаго нами момента. Тѣмъ не менѣе, на основаніи гимновъ Ригъ-Веды, можно уловить и очертанія другихъ Адитій,—хотя и далеко не съ такою ясностію, какъ очерченный нами выше образъ главнаго изъ нихъ, по важности, опредѣленности и значенію,—Варуны.

И прежде всего предъ нами достаточно ясно выступаетъ образъ божественнаго *Друга* людей, *Митры* (дубликатъ иранскаго Миѳры, 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 спеціальная 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 счастія*. Какъ божество па́рное съ Варуною, и Митра, съ своей стороны, дѣлится съ послѣднимъ своимъ, только что указаннымъ нами, спеціальнымъ свойствомъ,—какъ Варуна съ нимъ своими свойствами[69].

---

[69] Проф. *Овсянико-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 *Роту* (op. cit., 70), Митра—другъ, приносящій въ міръ радость, но вмѣстѣ и трудъ (такъ какъ радость—радость согласія, мира и т. д.—безъ труда невозможна).

Уже значительно блѣднѣе Митры третій Адитій, *Арьяманъ*. Арьяману въ Ригъ-Ведѣ нѣтъ гимна. Нѣтъ даже и сколько нибудь выразительнаго эпитета, который-бы указывалъ на его спеціальныя черты,—подобно тому, какъ на отличительную особенность Митры указываетъ прилагаемый къ нему эпитетъ «другъ». Только одно мѣсто въ Ригѣ-Ведѣ (VII, 64, 3) точнѣе опредѣляетъ Арьямана, какъ *devá'arya*,—какъ *національнаго бога арійцевъ* 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. Овсянико-Куликовскаго, 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) арійцевъ. Такимъ образомъ, въ лицѣ Арьямана, на мѣсто общаго родоначальника людей (Ману), становится спеціальный родоначальникъ, спеціальный народный богъ, покровитель именно этого народа. Мы видимъ здѣсь, какъ религіозное сознаніе, отторгнувшись отъ общечеловѣческой религіозной традиціи, суживается, становится *націоналистичнымъ*, — именно «языческимъ», въ объясненномъ нами выше (въ началѣ настоящаго изслѣдованія) смыслѣ.

Какъ Варуна и Митра, Митра и Арьяманъ образуютъ *пары* божествъ, такъ, въ свою очередь, и два остальные изъ первоначальныхъ Адитій, *Бхага* и *Амша*, образуя пару между собою, съ почти совпадающими сферами значенія, въ то же время находятся въ парномъ отношеніи къ основной парѣ Адитій, Митра-Варунѣ. «Отъ Варуны и Митры»,—пишетъ проф. Овсянико-Куликовскій,—«обособилась ихъ функція, какъ божествъ заправителей и распредѣлителей богатства. Въ качествѣ таковыхъ они характеризовались терминомъ *bhaga*,—раздѣляющій, надѣляющій, благодѣтель. Съ теченіемъ времени этотъ эпитетъ, обособившись, сталъ божествомъ и къ Варунѣ, Митрѣ, Арьяману присоединили

---

[70] *Bollencen*, op. cit.
[71] *Op. cit.*, стр. 304.

еще одного брата—*Бхага*, спеціальность котораго состояла въ дарованіи и распредѣленіи богатствъ[72]. Другое слово, обозначавшее того-же дѣятеля, было *Амша* (Amça), надѣлитель. Оно, въ свою очередь, оторвалось и образовало особое божество»[73]. Мы видимъ, такимъ образомъ, что основная этическая концепція Адитій, по мѣрѣ движенія миѳологическаго процесса, переводившаго религіозное сознаніе индійцевъ отъ монотеизма къ политеизму, все болѣе и болѣе закрывалась функціями характера внѣшняго и матеріальнаго. Это уже достаточно видно и въ концепціяхъ Бхаги и Амши. Но еще яснѣе выступитъ предъ нами дальше, при характеристикѣ позднѣйшихъ Адитій (Сурья, Индра и пр.), съ ясно выраженною 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 аттрибутами, 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. Куликовскаго, 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, спеціально натуралистическихъ. Варуна относится къ небу, дождю и т. д. Митра къ солнцу и небу *совсѣмъ не такъ*, какъ, наприм., Сурья (богъ-Солнце) къ солнцу, какъ явленію, или Ушасъ—заря—къ зарѣ... Сыны Адити суть боги власти, какъ земной, такъ и космической. Ихъ существенный аттрибутъ это asuryam, 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 властители и правители, а эти въ значительной мѣрѣ (иные и вполнѣ) уже *погружены въ міръ*, такъ сказать, натурализованы.

---

[72] По *Pomy* (op. cit., 75), Бхага значитъ: *Austheiler*, *Segner*, *Beglücker*; Амша значитъ *Theilnehmer*: dieser Gott,—поясняетъ Ротъ,—mit den Menschen gleichsam in einer Genossenchaft 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 критиковъ [75], дѣйствительно есть понятіе фиктивное, логическій и психологическій компромиссъ между монотеизмомъ и политеизмомъ. Правда, *среднее сознаніе* 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 сознаніе не могло довольствоваться такимъ компромиссомъ и рано или поздно неизбѣжно должно было стать лицемъ 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 *Единаго Бога*, Дьяуса-Азуру-Питара, 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, безсильнымъ и безплоднымъ стремленіемъ устоять въ истинѣ первоначальнаго монотеизма и постепеннымъ ниспаденіемъ въ политеизмъ, — хотя первоначально, по своему основному (этическому) характеру, достаточно высокій.

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 *миѳологическимъ теизмомъ*. Конечно, и это выраженіе возбудитъ противъ себя возраженія и, можетъ быть,—вслѣдствіе сочетанія въ немъ двухъ, повидимому (однако, только повидимому!), несовмѣстимыхъ терминовъ и (подъ ними) понятій,—возраженія бо́льшія, 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 индійцевъ о Божествѣ, — насколько оно выразилось не только въ концепціи Дьяуса, но и въ концепціи первоначальныхъ Адитій,— имѣетъ *теистическій характеръ* (*надмірность и этическая высота* здѣсь рѣшающіе признаки). Но, съ другой стороны, такъ какъ это теистическое понятіе, будучи оторвано отъ почвы традиціи, облеченной высшимъ авторитетомъ откровенія, не опиралось и на ясную мысль, на умозрѣніе (которое развилось лишь позднѣе), то оно могло держаться лишь на практическихъ постулятахъ, на внушеніяхъ непосредственнаго чувства и т. д. Но это, какъ извѣстно, слишкомъ неустойчивые психологическіе базисы, недостаточно надежные для того, чтобы на нихъ могло держаться теистическое понятіе о. Божествѣ, и именно — въ *естественномъ* религіозномъ сознаніи, всегда, такъ сказать, искушаемомъ и обольщаемомъ образами фантазіи, политеистическаго миѳотворчества.

Именно это, именно такой характеръ первоначальнаго Ведійскаго теизма,—характеръ трепетный, неустойчивый, неспособный противостоять погруженію въ политеизмъ,—мы и хотимъ обозначить, называя его *теизмомъ миѳологическимъ*.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Божество, какъ начало космическое.

I.

Вопросъ о злѣ, какъ стимулъ для перехода индійскаго религіознаго сознанія съ этической на космическую точку зрѣнія. Объяснительный принципъ.

Царство святыхъ сыновъ Дьяуса-Азуры озарило своимъ свѣтомъ и осмыслило одну сторону бытія и жизни, — все свѣтлое и свѣтовидное. Но тѣмъ мрачнѣе, хаотичнѣе и безсмысленнѣе выступила на этомъ свѣтломъ фонѣ другая сторона,—область тьмы и всего темнаго. *Рита*, непреложный законъ Варуны и святыхъ Адитій, *объяснилъ* свободную законосообразность нравственныхъ дѣйствій человѣка и закономѣрность явленій внѣшней природы. Но тѣмъ необъяснимѣе, безпорядочнѣе и грознѣе выступило все противозаконное и внѣзаконное, все непредвидимое и непредрасчислимое,—въ дѣйствіяхъ ли то человѣка, или въ случайныхъ явленіяхъ природы. Откуда это,—этотъ безпорядокъ 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 первобытный,—вставъ предъ сознаніемъ поклонниковъ первоначальнаго Ведійскаго пантеона (Адитій), далъ ему, его исканіямъ и творчеству,

совершенно иное направленіе. Въ Ригъ-Ведѣ остались слѣды этого нового, творческо-аналитическаго процесса, представляющаго высокій психологическій интересъ. *Азурность* (божественность) первоначальныхъ Ведійскихъ божествъ, сначала сосредоточенная и какъ бы сокрытая въ Дьяусѣ, а потомъ проявленная, разсѣянная, неопредѣленная и неуловимая, какъ бы излившаяся вовнѣ, въ образахъ Адитій, — эта *азурность* теперь очищается отъ всего ей внѣшняго и инороднаго (всего не совмѣстимаго съ понятіемъ о Божествѣ), съ одной стороны, а съ другой, такъ сказать, кристаллизуется, отливается въ болѣе устойчивыя и опредѣленныя, болѣе конкретныя и близкія сознанію формы новыхъ божествъ. Все темное и злое, все невмѣстимое въ эти формы, отлагается въ особую миѳологическую сферу, образуетъ особый кругъ представленій, 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 миѳологическій процессъ вносится двойственность, — рядомъ съ свѣтлыми образами добрыхъ божествъ выступаютъ, какъ ихъ противообразы и антиподы, силы демоническія, силы тьмы и мрака: *система унитарная или монистическая превращается въ систему дуалистическую.*

Сѣмя зла, нѣчто темное и незакономѣрное, было открыто, прежде всего, въ лонѣ главнаго изъ Адитій, Варуны. Варуна, какъ мы видѣли, есть высокое, праведное и свѣтлое божество,—божество, хранящее въ таинственной неприкосновенности истину, и правду, и святость великаго мірового закона, закона риты. Но самая эта его идеальная возвышенность, столь вдохновлявшая поэтовъ, эта его отрѣшенность и уединеніе отъ міра, не есть ли все это, какъ нѣкоторая *безучастность* къ міру, нѣчто недолжное въ божествѣ? Его, слишкомъ исключительное попеченіе о чисто духовныхъ интересахъ, его *ограниченіе* почти одними только вопросами 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 водъ, 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* (утаитель, 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 раздаяніи 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 объяснять свои житейскія невзгоды безпричинною злобою и враждебностію божества.

Но, во всякомъ случаѣ, *даже и такое* сознаніе не могло не остановиться предъ трудностію усвоять божеству эти демоническія свойства. И вотъ оно выдѣлило ихъ. Демоническія черты Варуны отложились и кристаллизовались въ образъ страшнаго демона, *Вритры*. Именно онъ, Вритра, а не Варуна есть злобный утайщикъ и похититель небесныхъ благъ. Этимъ, конечно,

---

[1] На этотъ важный фактъ впервые обратилъ вниманіе *Bergaigne* (op. cit. 115), развившій теорію о сродствѣ миѳологической концепціи Вритры съ концепціею Варуны. Его взглядъ усвоилъ, развилъ дальше и точнѣе формулировалъ *Brunnhofer* (Urgeschichte der Arier in Vorder- und Central-Asien, B. I, Leipzig, 1893, Ss. 173 folg.).

было спасено божественное *достоинство* Варуны, но была ограничена его *власть*. Оказалось нѣчто ему неподвластное, съ чѣмъ онъ долженъ бороться. Его часъ пробилъ. Его былая слава и величіе, начиная съ этого момента, меркнутъ. Въ теченіе вѣковъ, когда то единодержавный сынъ Дьяуса-Азуры-Питара низводится со ступени на ступень, пока, наконецъ,—въ позднѣйшія эпохи (въ браманизмѣ и индуизмѣ),—не превращается въ божество съ очень скромнымъ значеніемъ, въ божество воды, которое почти совершенно теряется въ ряду другихъ божествъ [2]).

Судьба, постигшая Варуну, конечно, не миновала и другихъ Адитій. И въ нихъ, въ ихъ природѣ, было открыто нѣчто двойственное и изъ нихъ темные и демоническіе элементы отклонились, обособились и отлились въ формы демоновъ, которые стали ограничивать ихъ власть и значеніе. И для нихъ наступилъ моментъ деградаціи, ниспаденія на низшія ступени. Это былъ общій удѣлъ Адитіевъ. Но, тогда какъ отъ Варуны осталось, по крайней мѣрѣ, имя, которое жило въ теченіе долгихъ вѣковъ, хотя и пережило свое первоначальное многосодержательное и многосмысленное значеніе,—другіе Адитіи въ позднѣйшія эпохи совершенно отошли въ область преданій и 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 этическаго*, была вытѣснена изъ религіознаго сознанія замѣнена новою идеею,—идеею Божества, какъ *начала космическаго*. Говоря иначе, изъ первоначальной идеи Божества, какъ «Владыки источниковъ дыханія и жизни», было удержано и развито лишь одно *космическое опредѣленіе*, *этическое же* сначала отступило на второй планъ, а потомъ было и совершенно забыто.

Главныхъ *источниковъ жизни*, по Ведійскому воззрѣнію, два: *свѣтъ* [3] и *влага* [4]. Соотвѣтственно этому, и идея Божества, какъ космическаго начала, опредѣлилась предъ сознаніемъ Ведійскихъ

---

[2] См. объ этомъ превращеніи у *Bohnenberger'a*, op. cit., 86—90 и *Hillebrandt'a*, op. cit., 83—88.

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

[4] II, 22, 4. *Bergaigne*, ibid.: par la force du dieu tu (Indra) as répandu *le souffle* (la vie), en répandant les eaux.

гимнотворцевъ главнымъ образомъ съ двухъ сторонъ или въ двухъ направленіяхъ: въ ряду божествъ *свѣта*, охранявшихъ его отъ силъ или демоновъ *тьмы*, и въ ряду божествъ *влаги*, охранявшихъ ее отъ демоновъ-похитителей дождя и всѣхъ, обусловленныхъ имъ, источниковъ благополучія. Мы должны разсмотрѣть обѣ эти *параллельныя* группы божественныхъ и демоническихъ силъ, чтобы точнѣе выяснить содержаніе Ведійской идеи Божества, какъ космическаго начала.

Здѣсь, прежде чѣмъ перейти къ частностямъ, умѣстно ближе разъяснить и обосновать нашъ *объяснительный принципъ* и нашу основную *точку зрѣнія:* иначе мы рисковали бы затеряться въ безконечномъ и безвыходномъ лабиринтѣ относящихся сюда именъ и миѳовъ. Сдѣлать это именно 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, предпославъ ученію о космическихъ божествахъ изложеніе Ведійскаго ученія о божествахъ этическихъ (Дьяусѣ, Адитіяхъ и Варунѣ), мы, очевидно, не можемъ уже смотрѣть на космическихъ божествъ, какъ на выраженіе *первичнаго момента* въ Ведійскомъ религіозномъ сознаніи. Съ другой стороны, указывая на вѣрованіе въ этихъ божествъ, какъ на попытку Ведійскаго сознанія выйти изъ коллизіи между идеею Божества, какъ начала совершеннаго, и фактомъ зла, мы, очевидно, уже заранѣе отвергаемъ точку зрѣнія тѣхъ изслѣдователей, которые въ такъ-называемыхъ солярныхъ и вообще космологическихъ миѳахъ видятъ просто лишь несовершенную физику, попытку дать теоретическое объясненіе окружающихъ явленій, — не предполагая въ нихъ и за ними болѣе глубокихъ, этико-религіозныхъ и вообще культурно-психологическихъ мотивовъ, опредѣлявшихъ ихъ возникновеніе и развитіе.

Итакъ, Ведійскіе космологическіе миѳы выражаютъ *вторичный* моментъ въ жизни сознанія, которое при томъ уже стояло подъ властію сложныхъ *культурно-психологическихъ* и, въ частности, *этико-религіозныхъ*, мотивовъ. Историческая и логическая правомѣрность 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 миѳовъ (и прежде всего вѣрованій въ божества свѣта), тогда какъ съ противоположной точки зрѣнія (признающей эти миѳы просто, такъ сказать,

первобытною фантастическою физикою) мы наталкиваемся на цѣлый рядъ 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, что̀ 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 миѳахъ 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 *отдѣльныхъ 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 чтителей, чѣмъ въ эпоху непосредственно предшествовавшую. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою

зачатки *аналитическихъ процессовъ* ведійскаго сознанія; во второмъ—*процессовъ обобщенія;* наконецъ, въ третьемъ видимъ *практическіе, этико-религіозные мотивы* этихъ анализовъ и этихъ обобщеній, какъ ихъ движущій нервъ, какъ принципъ для объясненія ихъ *характера*, теперь уже чуждаго этическихъ опредѣленій.

Другой фактъ, обязывающій насъ разсматривать космологическіе миѳы 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 усвояется вліяніе на все вообще теченіе міровой жизни, со включеніемъ и жизни собственно человѣческой, причемъ, — и это особенно важно, — не потому признается вліяніе того или другого божества на жизнь природы и человѣка, что оно есть божество того или другого явленія, но, наоборотъ, потому именно оно и является божествомъ того или другого явленія (наприм., солнечнаго свѣта), что и въ этомъ явленіи и во всѣхъ сложныхъ и широкихъ вліяніяхъ на жизнь оно стоитъ предъ сознаніемъ Ведійскихъ гимнотворцевъ, какъ олицетвореніе опредѣленной силы, тожественной во всѣхъ этихъ явленіяхъ. Очевидно, миѳотворческая мысль шла не путемъ установки связи тѣхъ или другихъ космическихъ явленій съ извѣстными явленіями человѣческой жизни и исторіи (такой связи часто усмотрѣть совсѣмъ нельзя), а путемъ предположенія, что божественная сила, столь осязательно и энергично проявляющаяся въ томъ или другомъ физическомъ явленіи (напримѣръ, въ солнечномъ свѣтѣ), *должна* сказываться и въ другихъ явленіяхъ, не стоящихъ съ нимъ въ видимой связи,—хотя и невѣдомо, *какъ*. Говоря иначе, мысль шла не снизу вверхъ, а сверху внизъ, не индуктивнымъ путемъ, а дедуктивно-интуитивнымъ, — не отъ явленій дѣлалось заключеніе къ проявляющейся въ нихъ силѣ, но, наоборотъ, *инымъ путемъ добытая и вынесенная 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. Соотвѣтственно этому и центральное изъ всѣхъ космическихъ божествъ Ведійскаго пантеона есть божество солнца—*Савитаръ*. И именно концепція Савитара, прежде всего, какъ нельзя болѣе пригодна для оправданія нашего объяснительнаго принципа. Подобно тому какъ Дьяусъ, хотя и есть божество свѣта небеснаго, но не есть самый этотъ свѣтъ, само свѣтлое небо (небомъ онъ становится лишь позднѣе, въ періодѣ упадка Ведійской религіи),—такъ и Савитаръ, хотя есть божество солнца, но не есть само это солнце, какъ чувственно зримое міровое 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 міровой жизни. «Изъ многообразнѣйшихъ движеній слагается міровая жизнь: кто *возбудитель* (Erreger) этихъ движеній? *Савитаръ*,—божество, самое имя котораго уже выражаетъ его сущность (возбудитель, побудитель,—Erreger, Antreiber): онъ простираетъ свои золотыя руки, чтобы возбуждать всякое движеніе, которое совершается на небѣ и на землѣ. Онъ солнцу даетъ совершать его дневное теченіе и ночи слѣдовать за нимъ. Человѣка возбуждаетъ онъ утромъ на дѣланіе его, вечеромъ же и человѣку и скоту предоставляетъ идти на покой. Такъ какъ солнце, само совершающее самое могущественное движеніе въ мірѣ, господствуетъ надъ всякимъ другимъ движеніемъ, то естественно, что Савитаръ стоитъ къ нему (солнцу) въ особенно тѣсномъ отношеніи и вотъ почему мы замѣчаемъ въ Ведахъ наклонность переносить аттрибуты 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 отожествить 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 всѣ, относящіяся къ Савитару представленія» [5].

Итакъ, концепція главнаго космическаго божества, Савитара, покоится не на односторонне-физическихъ или космологическихъ фактахъ и догадкахъ, но на широкомъ *культурно-психологическомъ базисѣ*, на данныхъ всей вообще міровой жизни[6]. Савитаръ, по своему генезису, еще во всемъ подобенъ *Адитіямъ:* разница лишь въ томъ, что въ немъ олицетворено не *этическое*, но *космическое* свойство отступившаго въ недоступную глубину сѣдой древности Божества (Дьяуса). Однако, если *здѣсь*, въ концепціи Савитара точкой отправленія для религіознаго сознанія 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 бо́льшаго и бо́льшаго погруженія въ природу, пошло уже *другимъ путемъ*, путемъ *анализа*, индивидуализаціи. Такъ именно возникли концепціи божествъ солнца, выражающія отдѣльные моменты въ представленіи о немъ. Весьма замѣчательно, что Ригъ-Веда различаетъ божества солнца, какъ *восходящаго* свѣтила, какъ свѣтила *дневного* и какъ свѣтила *заходящаго*[7]. Свѣтило *восходящее*, посылающее на землю свои пер-

---

[5] *Oldenberg*, Die Religion des Veda, Ss. 64—5. По нашему мнѣнію, приведенныя строки Ольденберга содержатъ удачнѣйшее выраженіе Ведійской концепціи Савитара. Однако, когда знаменитый санскритологъ указываетъ на Савитара, какъ на den in der rigvedischen Poesie schon *fertig vorliegenden* Gott (64), то это категоричное заявленіе, конечно, нужно принимать лишь *cum grano salis*. Ср. спеціально посвященную разработкѣ этого вопроса монографію *Ольденберга* въ *Zeitschrift. d. Deutschen Morg. Gesellschaft*, 1897, B. LI, 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 *источникѣ жизни вообще*, выступаетъ въ Ригъ-Ведѣ съ такою отчетливостію, что, наприм., *Harâ y* (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. Всев. Ѳ. Миллеръ* (Очерки арійской миѳологіи въ связи съ древнѣйшей культурой, т. 1, М. 1876 г.,—Асвины-Діоскуры) на стр. 333 говоритъ: „солнцу посвящены (въ Ведахъ) многіе гимны и значеніе его проявляется въ томъ, что созерцаніе индуса 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), чтится какъ Вивасвантъ (Vivasvant отъ vi+vas—разсвѣтать[8]): онъ освобождаетъ свѣтъ отъ ночной тьмы и, какъ божество, пріуроченное ко времени пробужденія человѣка, ко времени молитвы и жертвъ, позднѣе развивается въ божество именно жертвоприношеній,—въ небеснаго жреца и жертвовозносителя, первообразъ и примѣръ для жертвователей земныхъ[9]. Богъ солнца въ его *дневномъ движеніи*,—отъ востока чрезъ зенитъ къ западу,—есть *Вишну*, «далекоступающій», «измѣряющій пространство тремя шагами», отмѣряющій его для обитанія человѣка и другихъ существъ[10]. *Савитаръ*, уже знакомое намъ божество свѣта, олицетворившее въ себѣ широкую концепцію источника движенія и жизни (Erwecker, 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 богамъ[11]. Понятіе о солнцѣ, отрѣшенное отъ его положеній надъ горизонтомъ и подъ го-

---

[8] *Проф. Всев. Ѳ. 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 пространствъ и всего находящагося въ пространствѣ (главнымъ образомъ человѣческихъ мѣстообитаній,—вмѣстѣ съ самими обитателями): das herrschende Motiv in der Konception des Wischnu,—говоритъ Ольденбергъ,—ist die Weite des Raumes.—Съ чисто натуралистической или космологической точки зрѣнія, т.-е. если мы будемъ видѣть въ миѳахъ лишь несовершенныя теоріи, конечно, возможенъ споръ о томъ, есть-ли Вишну богъ солнца *только*, или *вмѣстѣ и* того пространства, въ которомъ солнце и все движущееся движется. Но съ точки зрѣнія культурно-психологической, напротивъ, было совершенно естественнымъ и даже необходимымъ явленіемъ это расширеніе власти и вліянія божества за его чисто солярную сферу.

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

ризонтомъ, взятое исключительно со стороны его благотворной свѣтовой энергіи, олицетворено въ божествѣ *Сурья* (Surya), который сначала предсталъ предъ религіознымъ сознаніемъ индійцевъ, какъ «око Варуны», какъ одинъ изъ аспектовъ или какъ одна изъ формъ откровенія этого божества[12], а затѣмъ получилъ самостоятельное значеніе, какъ божество дневного свѣтила («колесница» Савитры, его «бѣлый конь», «орелъ» и т. д., каковыя сравненія, сообразно основному поэтико-метафизическому духу Ригъ-Веды, переносились нерѣдко и на самого Сурью)[13]. Можно пріурочивать (и, дѣйствительно, пріурочивали и пріурочиваютъ) къ солнцу и другія божества Ведійскаго пантеона,—наприм., *Твашитара*, *Пушана* и даже *Бхагу*[14]. Но, если даже мы и не примемъ во вниманіе

---

[12] VI, 61, 1. Ср. выше. Генезисъ этого божества, какъ и генезисъ *Савитара*, опять таки во всемъ аналогиченъ генезису *Адитій*,—за исключеніемъ своего содержанія (тамъ, въ концепціи Адитій, содержаніе существенно *этическое*, здѣсь—существенно *космическое*).

[13] *Hardy*, op. cit., 29—30.

[14] По *Куну* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft I, 144 цитов. у *Всевол. Ѳ. Миллера*, op. cit., 185), „Твашитаръ представляетъ солнце въ тотъ моментъ, когда оно прячется за тучи". *Hardy* такъ же усвояетъ Твашитару солярное значеніе, хотя и съ очень темнымъ смысломъ (op. cit. 30). Объективнѣе, т.-е въ большемъ согласіи съ показаніями текстовъ, описываетъ сферу власти Твашитара *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 Puschan), конечно, можетъ быть относимъ къ солнцу (*Hardy*, op. cit., 34—5). Но собственная сфера его власти и вліянія есть именно *охраненіе путей* и всего ими обусловливаемаго: скотоводства, земледѣлія и всякихъ житейскихъ отношеній,— онъ указываетъ невѣстѣ прямой путь изъ дома отца въ домъ жениха, сопутствуетъ странникамъ, выводитъ заблудившихся на прямой путь (почему его символомъ служитъ *козелъ*,—животное, способное проходить по самымъ непроходимымъ тропинкамъ). Какъ богъ путей, и Пушанъ, подобно Савитару, ставится въ связь съ вѣрованіемъ въ безсмертіе: онъ ведетъ умершихъ своими путями (X, 17, 3). Ср. *Oldenberg* op. cit., 230—233.—Еще слабѣе связь съ солнцемъ *Бхаги*, котораго мы уже видѣли въ числѣ Адитіевъ, который сохранилъ свое имя и значеніе и въ изучаемую нами эпоху, но который какъ тогда, такъ и теперь остался со слишкомъ неопредѣленнымъ значеніемъ и сферой вліянія. Сами защитники его солярнаго характера относятъ его къ солнцу лишь съ выразительной оговоркой „можетъ быть" (*Hardy*, 32—3).—Вообще, во всѣхъ этихъ божествахъ мы имѣемъ предъ собою та-

этихъ божествъ, свѣтовая функція которыхъ во всякомъ случаѣ теряется во множествѣ другихъ, болѣе опредѣленныхъ, функцій,— мы все же будемъ имѣть предъ собою достаточное количество данныхъ, которыя показываютъ, что, первоначально, Ведійское религіозное сознаніе отнюдь не отождествляло солнечное божество съ самимъ солнцемъ (такое отождествленіе было невозможно уже просто потому, что такихъ божествъ, какъ мы видѣли, въ Ведійскомъ пантеонѣ много), но, расчленивъ сложную концепцію свѣтила и его многоразличныхъ функцій, каждую изъ этихъ функцій поставило *подъ власть* отдѣльнаго божества, являвшагося, такимъ образомъ, внѣ и выше свѣтового тѣла съ его небесными и земными вліяніями. Говоря иначе, *солнце со всѣми его функціями, являлось для Ведійскаго религіознаго сознанія лишь объектомъ или точкою приложенія 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 божества [15]. Но собственно лунныхъ божествъ сравнительно немного и, при томъ, всѣ они являются съ неопредѣленнымъ характеромъ

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

[15] Напр., *Варуна*, *Сома* и др. Однако, по крайней мѣрѣ, отношеніе *Варуны* къ лунѣ лишь очень отдаленное: не отожествляясь вообще съ небомъ и его свѣтилами, онъ, въ частности, и къ лунѣ относится лишь постольку, поскольку, какъ богъ-блюститель нравственнаго порядка, пользуется луннымъ свѣтомъ для разсѣянія ночного мрака, въ которомъ особенно любятъ укрываться порокъ и зло. Подобнымъ образомъ и *Сома* имѣетъ лишь отдаленное и косвенное отношеніе къ лунѣ,—поскольку амброзіи, которою онъ питается, усвояется въ Ведійскихъ миѳахъ лунное происхожденіе.

и съ неясно очерченною сферою ихъ власти и вліянія: Ведійскіе поэты знали имена лунныхъ божествъ, но эти имена слишкомъ мало говорили ихъ сознанію [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 сознанію 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 неопредѣленнымъ 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 «многоимущими», «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*, *Apâm napât*, *Sarasvant*, *Haudharva* и др.,—см. у *Hardy*, op. cit. 35—50.

[17] *Проф. Всевол. Миллеръ*, op. cit., особенно главы IV и VII. Мы позволимъ себѣ привести здѣсь характеристику этихъ божествъ, какъ именно божествъ свѣта, въ собственныхъ словахъ почтеннаго профессора. „Миѳы изображаютъ намъ,—пишетъ онъ,—двухъ свѣтлыхъ братьевъ, видимыхъ на небѣ раннимъ утромъ. Они ѣдутъ на свѣтлой колесницѣ: одно колесо ея (солнце) стоитъ на землѣ, на горизонтѣ, другое (мѣсяцъ) на небѣ т. е. дискъ луны еще не поблекъ. Съ ними ѣдетъ лучезарная дѣва — заря и при ихъ появленіи вся природа блеститъ каплями меда и росы. Миѳъ изображаетъ 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. Слѣдовательно, какъ и эти послѣднія, они выражаютъ собою уже вторичный моментъ Ведійскаго миѳологическаго процесса.

Даже и богиня зари, — этого конкретнѣйшаго изъ свѣтовыхъ явленій, которое наполняло душу Ведійскихъ поэтовъ, быть можетъ, еще бо́льшею радостію, чѣмъ душу современнаго культурнаго человѣка, которое воспѣто въ совершенно исключительныхъ, обвѣянныхъ свѣжестью предразсвѣтнаго утра, гимнахъ,—даже и эта богиня является въ Ригъ-Ведѣ не только какъ конкретное *Ушасъ*, но и какъ *Солнцева дочь* (Сурья), подъ которою не всегда даже и можно угадать богиню зари. Какъ «ласковая дочь неба», какъ «свѣтлая сестра темной ночи», Ушасъ ежедневно 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 начинаетъ 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, вышивать узоры по первоначальной канвѣ. Оба шара на разныхъ мѣстахъ неба представляются двумя свѣтлыми колесами: является колесница огромныхъ размѣровъ и братья становятся возницами. Одновременно съ братьями утромъ—востокъ, вечеромъ—западъ залиты красными лучами зари: фантазія изображаетъ ее дѣвой въ роскошномъ, брачномъ одѣяніи (Sūryā, Елена) и помѣщаетъ на колесницу Асвиновъ. 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 миѳологіи 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 Асвинъ, 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 миѳологіи),—то это объясняется единственно незнакомствомъ западныхъ санскритологовъ съ ихъ знаменитымъ русскимъ собратомъ.

гоняетъ ненавистную тьму, съ ея страхами и призраками, пробуждаетъ къ жизни все живущее, освѣщаетъ 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 общею и отвлеченною основою, когда ставится въ связь съ Асвинами, также родовыми божествами, какъ ихъ супруга [19]. Такимъ образомъ, и въ Ведійской концепціи богини Зари мы видимъ ясные 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*'а op. cit., 237—9; *Bergaigne*'я, op. cit.

[19] *Проф. Всевол. Миллеръ*, op. cit., 127—8: „*Дочерью солнца* называется та личность, которая восходитъ на разсвѣтѣ на колесницу Асвиновъ, избравъ ихъ мужьями и ѣдетъ съ ними по небу. Очевидно, что эта личность не само солнце, а какое-то другое свѣтовое явленіе,—заря или утренняя звѣзда (?). Но на основаніи гимновъ мы не можемъ сказать, какое именно, потому что для Ведійскихъ пѣвцовъ Surya просто *солнцева дочь* и ничего болѣе. Здѣсь, какъ во многихъ другихъ вопросахъ Ведійской миѳологіи, 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 приведеннымъ словами утвержденіе почтеннаго профессора, по которому будто бы „индусы уже далеко *оставили за собою* время, когда поклонялись физическимъ силамъ природы" (128): какъ мы увидимъ далѣе, поклоненіе „физическимъ силамъ природы" имъ еще только предстояло. Но это разногласіе не мѣшаетъ намъ признать чрезвычайно мѣткою его дальнѣйшую характеристику Ведійскихъ религіозныхъ вѣрованій изучаемаго нами періода. „Божества ведійскія,—говоритъ онъ,—уже значительно удалились отъ физическихъ силъ: солнечный богъ отдѣлился отъ солнца, лунный—отъ мѣсяца, богъ атмосферы отъ грома и молніи и т. д. и если иногда въ этихъ отвлеченныхъ типахъ ясны матеріальныя черты физическихъ силъ, то иногда эти черты уже сильно стерты, признаки многихъ явленій слиты въ одну божественную личность и на каждаго бога переносятся черты всѣхъ". Совершенно вѣрно. Мы расходимся съ почтеннымъ ученымъ, конечно, въ очень существенномъ пунктѣ: по его мнѣнію, Ведійская религія началась поклоненіемъ „физическимъ силамъ", а по нашему,—поклоненіемъ божествамъ съ преобладающимъ этическимъ характеромъ (Дьяусъ-Азура, Адитіи: Варуна и проч.); но и сходимся съ нимъ также въ довольно существенномъ пунктѣ: признаемъ Ведійскіе миѳы свѣтовыхъ божествъ уже *вторичнымъ* моментомъ въ исторіи ведійской религіи.

имѣвшимъ подъ собою конкретную основу, поставило божество съ основою общею и отвлеченною, тѣмъ самымъ выразивъ и свою зависимость отъ исконной традиціи, подъ властію которой опредѣлилась концепція Адитій, и свою тенденцію къ раціональной переработкѣ миѳовъ.

Итакъ, первый и главный «источникъ дыханія и жизни», свѣтъ, въ изучаемую нами эпоху Ведійской религіи (во второй періодъ въ ея развитіи), не только вообще ощущался, въ своей неистощимой и животворной энергіи, но былъ ясно различенъ и сознанъ въ своихъ отдѣльныхъ моментахъ, въ своихъ космическихъ носителяхъ (солнце, луна и заря) и, наконецъ, въ своихъ божественныхъ источникахъ и распредѣлителяхъ (сонмъ свѣтовыхъ божествъ). Но чѣмъ 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 счастіе, но и изсушаетъ ее засухами и Вивасвантъ, дающій сіять утреннему солнцу, нерѣдко разитъ 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», разсылающая изъ колесницы Асвиновъ свои дары, не только возвѣщаетъ о пробужденіи дня и призываетъ къ жизни, но отворяетъ и врата ночи. Откуда эта власть тьмы и всего совершающагося подъ ея покровомъ? Мы сказали уже выше, что и Ведійское религіозное сознаніе, какъ всякое вообще, отвѣтило на этотъ вопросъ указаніемъ на *демоническую силу*: оно создало рядъ демоновъ тьмы, похитителей и утайщиковъ свѣта, которые не перестаютъ вредить людямъ своими кознями [21].

---

[20] VIII, 56, 20,—по *Grassmann'у* (676): nicht möge des Vivasvat (Vivasvant?) Spiess, sein gespitzter Pfeil, uns treffen, ehe wir Greise sind. Ср. у *Hardy*, op. cit., 32.

[21] Главнѣйшіе *духи тьмы*: Sushna (или, по иной транскрипціи, Çusna), Kuyava, Namuci, Sambara, Pipru, Svarbhanu (демонъ, наводящій затменіе солнца), Rakshasas (духи мучители, наводящіе ночные кошмары) и др. См. перечень упоминаемыхъ въ Ригъ-Ведѣ демоновъ, съ краткой характеристикой каждаго, на основаніи текстовъ у *Perry:* Indra in the Rig-veda (*Journal of the American Society*, vol XI, 1, P. 199—205). См. также у *Hardy*, op. cit., 101—105, и проф. *Всев. Миллера*, op. cit.,—по имен-

Такимъ образомъ, рядомъ съ источниками и раздаятелями свѣта были указаны источники тьмы и всякихъ темныхъ навожденій.

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 (функція) Варуны не требовала съ его стороны ни напряженія, ни борьбы [23],—пока этотъ источникъ стоялъ въ его полной власти и пока на обладаніе имъ не посягала никакая темная сила. Когда же въ распредѣленіи этихъ благъ замѣчено было враждебное и ненавистническое дѣйствіе темной силы Вритры, козни котораго были особенно ощутительны во время періодическихъ засухъ,—тогда на помощь Варунѣ, божеству возвышенному, но чуждому воинственныхъ доблестей, миѳологическимъ сознаніемъ были выдвинуты образы новыхъ божествъ, благосклонныхъ къ людямъ, какъ Варуна, но могучихъ и грозныхъ по отношенію къ враждебнымъ силамъ, похищающихъ влагу, какъ Вритра. Первое мѣсто въ ряду такихъ божествъ занимаетъ *Парджанья*,—олицетвореніе «насыщающей» дѣятельности неба,—возведенный въ *сыновья Дьяуса* одинъ изъ его перво-

---

ному указателю (въ концѣ книги). О вредѣ со стороны демоновъ (особенно, позднѣйшей эпохи,—эпохи *Атарва-Веды*, но такъ же отчасти и *Риг-Веды*) см. у *Oldenberg*'а, 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'y* (950): Varuna liess frei die Ströme *ohne Macht*. Очевидно, концепція Варуны (въ ея древнѣйшей формѣ),—божества съ преобладающимъ *этическимъ* характеромъ,—еще лишена была въ сознаніи Ведійскихъ поэтовъ характера *физической* силы, необходимой для сокрушенія демона, похитителя небесныхъ источниковъ.

начальныхъ аспектовъ или эпитетовъ [24]. Въ чертахъ величественныхъ, благодѣтельныхъ, но вмѣстѣ и грозныхъ, очерченъ въ Ригъ-Ведѣ Парджанья, богъ «крѣпкій» и «страшный», отъ лица котораго бѣжитъ даже безвинный, не говоря уже о злодѣяхъ: онъ воздымаетъ вѣтры, посылаетъ громы и молніи и вся вселенная трепещетъ предъ нимъ; но онъ же, сотрясая воздухъ, источаетъ воды, изводитъ рѣки и напояетъ землю; возращаетъ деревья и травы, даетъ плодъ животнымъ и человѣку, — по роду ихъ [25]. Дальнѣйшая обработка основной космологической концепціи Парджаньи, съ одной стороны, сдѣлала изъ этого аспекта Дьяуса, олицетворявшаго первоначально лишь стихійныя силы грозы и дождя («метеорологическія явленія»), божество покровителя культуры (особенно агрикультуры [26]), а съ другой стороны мало-по-малу превратила его изъ конкретнаго миѳологическаго образа въ отвлеченно-пантеистическій принципъ, въ міровую душу или дыханіе, проницающее все движущееся и неподвижное [27]. Замѣчательно при этомъ, что эти отвлеченно-пантеистическіе аттрибуты Парджаніи 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 *Himmelssohn* (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'y*: 437, но лучшій переводъ у *Müir'a*: 140—141); VII, 101 и 102. Лучшая характеристика Парджаньи дана у *Bergaigne'я*, op. cit., 25—30. Ср. такъ же: *Hardy*, 88—82; *Müir*; 140—142; *Oldenberg*, 226.

[26] Вотъ почему Парджанья, говоря словами Бергеня (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'y*: 617). Въ переводѣ *Бергеня* (29) пантеистическая тенденція позднѣйшей переработки концепціи Парджаньи (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 *вторичнаго 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*, вмѣстилище собственно свѣта (не пріуроченнаго, по ихъ воззрѣнію, къ тому или другому свѣтилу ни даже къ солнцу), и воздушную атмосферу [28]. 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 *Рудріанъ-Марутъ*. Первыя два божества суть вмѣстѣ и божества освѣжающихъ вѣтровъ и приносимаго ими дождя,—точно такъ же какъ и Маруты, «вихрямъ подобные», вѣчно безпокойные и подвижные, сыны дожденодателя Рудры, возсѣдающаго на красно-голубыхъ, дождеобильныхъ облакахъ. Само собою понятно, что рефлексія коснулась и этихъ божествъ. Она сказалась не только въ нѣсколько отвлеченной концепціи этихъ божествъ «*образа и вида которыхъ не знаютъ*» и

[28] Какъ это превосходно выяснено въ монографіи *Pома* (Roth): *Die höchsten Götter der arischen Völker* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VI, S. 67 folg.).

которыхъ узнаютъ лишь по шуму, возвѣщающему объ ихъ явленіи, но—и въ знакомомъ уже намъ расширеніи ихъ сферы и вліянія за тѣсные предѣлы метеорологическихъ явленій. Особенно это слѣдуетъ сказать о грозномъ Рудрѣ, и небесномъ «*стрѣлкѣ*», вооруженномъ стрѣлами и лукомъ для наказанія виновныхъ, и, вмѣстѣ, искусномъ «*медикѣ*», цѣлителѣ всякихъ 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 противодѣйствіемъ темныхъ силъ тьмы [30].

---

[29] Характеристику Рудры см. у *Bergaigne'я*, op. cit., 31—8, cfr. 152—4. *Oldenberg* (216 folg.) склоненъ даже совершенно отрицать у Рудры космологическую (метеорологическую) основу и разсматривать 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 дождя и вѣтровъ см. у *Hardy*, 82—85; *Müir'a*, 143—153; *Oldenberg*, 224—227.

[30] Перечень демоновъ, похитителей небесной влаги, см. у *Perry* (Journal of the American Oriental Society, loc. cit). Впрочемъ, демоновъ *бездождія* не всегда легко отличить отъ духовъ *тьмы*: по большей части одинъ и тотъ же демонъ проявляетъ свои козни и въ томъ и другомъ направленіи, — и угоняетъ съ неба благотворныя дождевыя тучи и заволакиваетъ небо тучами, поглощающими свѣтъ. Сверхъ того, въ числѣ духовъ-демоновъ, собранныхъ Perry, есть демоны *съ общимъ* зловреднымъ вліяніемъ.

IV.

Концепція Индры.

Злое, демоническое начало, разростаясь 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 молніею; застилаетъ глаза ему пѣною, чтобы ослѣпить его; поднимаетъ противъ него вѣтры, наносящіе цѣлыя горы снѣга, чтобы засыпать его навсегда и т. д. Когда началась эта битва, земля и небо задрожали и сами боги устрашились. Но когда она окончилась пораженіемъ Вритры, боги воспѣли хвалебную пѣснь побѣдителю Индрѣ.

Ниспровергнувъ Вритру и весь сонмъ демоновъ-похитителей дождя, Индра ринулся на бой съ демонами-похитителями свѣта. Онъ разсѣялъ ихъ звукомъ своего громового голоса и, когда они пытались укрыться отъ его гнѣва въ различныхъ животныхъ (главнымъ образомъ, ночныхъ птицахъ: 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 приспѣшникомъ *Пани*, загнали небесныхъ коровъ (облака). И вотъ эти коровы-дождедоительницы разыскиваются и выводятся изъ мрачныхъ стойлъ и пещеръ на просторное и широкое пастбище (небо). Индра шлетъ свою вѣстницу *Сараму* на конецъ свѣта къ Пани, спрятавшему коровъ, съ требованіемъ выдать похищенное и, хотя Пани, сначала угрозами, а потомъ коварными

ласками, хочетъ склонить Сараму отказаться отъ своего требованія, 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]. Вскрывая реаль-

[31] X, 108,—см. переводъ и объясненіе гимна у *Geldner*'а 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. Филологія слова *Индра* очень темна и спорна. Кромѣ общераспространенной и общеизвѣстной (по которой Индра есть *deus pluvius*, божество *дождевыхъ капель* = дождя), слѣдуетъ отмѣтить двѣ противоположныхъ объяснительныхъ гипотезы: *натуралистическую* (принадлежащую *Боллензену*) и *антропологическую* (высказанную *Якоби*). По Боллензену (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 арійской, а позднѣйшей, чисто-индійской эпохи. Ich leite Indra *mit Grassmann* ab von der Wurzel *indh* mit Aufgebung 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 voraufgeht. Da also Indra ursprünglich das personificirte Morgenlicht ist, so erklärt sich daraus d. innige Verbindung mit Varuna, dem personificirten *Tageslicht*. An jedem Morgen sind Helle und Dunkel im Streit. Die nächste specielle Thätigkeit Indra's besteht darin, den Dämon der Finsterniss, Çusna, der das Licht gefangen hält, zu besiegen. Erst nach Besiegung desselben gelingt es ihm seine Aufgabe zu vollbringen, nämlich die Morgenröthe, die Sonne und d. Tageslicht zur Erscheinung zu bringen (поэтому Индра, по Боллензену, и называется *творцомъ* солнца, дня и утр. зари: I, 32, 4; II, 12, 7; III, 38, 8; VIII, 78, 7; VI, 30, 5). Sein Amt als Gott des Morgenlichts bringt es mit sich jeden Morgen mit dem Dämon der Finsterniss zu ringen, um den Tag zu schaffen. *Er ist daher von vorn herein ein Kriegsgott.* Якоби (Jacobi въ Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, XXXI, 1892, 316—319), оспариваетъ ходячее производство слова *Indra* отъ in+*ra* при посредствѣ вставного *d* и производитъ его отъ корня *i*+nara, чрезъ *d*—indra, позднѣе перешедшее въ греч. ἄνδρο (ἀνὴρ), что значитъ *Mann, der Männliche*. Это было, по Якоби, наиболѣе подходящее имя для Индры. In keiner Naturerscheinung konnte man die Manifestation Indra's sehen, wie etwa in der Sonne die Savitri's, in den Winden die der Marut's. Daher konnte der Zweifel an dem Dasein Indra's auftauchen (II, 12, 5; VIII, 89, 3). Bei andern Göttern von durchsichtiger physikalischer oder kosmischer Bedeutung hören wir nichts von einem dergleichen Zweifel. Ist also Indra *mehr* als eine personificirte Naturerscheinung, ist er so zu sagen eine complexe Gottheit, so liess er sich nach seinem nicht sinnfälligen Wesen auch nicht benennen, und so konnte sich um so eher ein Epitheton als sein Name festsetzen (318).

[32] Поэтому *Vri-trahan* (Вритро-убійца) есть одинъ изъ употребительнѣйшихъ

ный смыслъ безконечно варіируемаго 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, гимнахъ [33] 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, религіозное 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 аттрибутами, 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 солнцъ, 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 $^1/_4$ 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*»,—единый сильный, которому равнаго по силѣ даже и между богами нѣтъ [34]. И страшенъ врагамъ своимъ, демонамъ, этотъ исполинъ-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» (магіи, волшебства—*maya*), Индра можетъ и измѣнять свою форму (111, 53, 8; VI, 47, 18), являться предъ врагами въ иномъ образѣ,—неожиданнымъ и неузнаннымъ. Такимъ образомъ, его побѣда надъ врагами не случайная удача, но слѣдствіе его природы, его природныхъ аттрибутовъ: его воплощенная сила и его коварство *не могли* не побѣдить, *должны* были побѣдить [35]. Мало-

---

[34] 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 всѣмъ 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—*двѣнадцать; пятьдесятъ восемь разъ* онъ названъ *śatakratu* („стосильный“, „обладающій стократною силою“), тогда какъ другія божества—только *два раза* и т. д. Поэтому, Индрѣ по преимуществу усволяется эпитетъ: „владыка силы“ или (однажды) „сильный владыка силы“. *Macdonell*, 58. Главное дѣло Индры—убійство Вритры и освобожденіе *потоковъ*. Какъ богъ *дождя*, выступаетъ онъ рѣже. Объясняется это такъ. Въ Индіи полноводіе рѣкъ (maximum) бываетъ въ іюнѣ-августѣ, въ декабрѣ же уровень воды совсѣмъ падаетъ до minimum'а, потому что зимою горы замерзаютъ и рѣки остаются безъ воды. Отсюда выводъ: Индра весною побѣждаетъ *зимняго исполина*, залегающаго въ горахъ, Вритру, и освобождаетъ рѣки. Въ этой роли онъ является, какъ *богъ солнца* (онъ уводитъ коровъ отъ Вритры: рѣки рождаются изъ нѣдръ Вритры и т. д.). Такъ какъ горы группируются на сѣверо-западѣ отъ Индіи (Инда), то *тамъ* именно и распространено сказаніе о борьбѣ Индры съ Вритрой, какъ *зимнимъ исполиномъ*, 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 Morgenländischen Gesellschaft. 15 B. 1896, 665—6.

[35] Характеристику Индры см. у *Perry* (Journal of the American Oriental

по-малу это идейное зерно Индры переросло его миѳологическую оболочку и божество, имѣвшее сначала ограниченную сферу и узко-спеціальное назначеніе, выросло въ божество съ универсальнымъ космологическимъ значеніемъ: исполинская сила Индры превратилась въ всемогущество, а его коварство, 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 миѳологической концепціи бога, но—въ несравненно болѣе ясной и отчетливой формѣ. Переходные моменты мысли отъ Индры-побѣдителя демоновъ къ Индрѣ-Творцу и Сохранителю міра вполнѣ сохранились въ Ригъ-Ведѣ и весь процессъ этого перехода отъ одной концепціи къ другой выступаетъ предъ нами почти съ силлогистическою ясностію.

Индра возстановляетъ 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 рѣками, напояющими землю и все живущее и растущее на ней: не онъ ли и изначала повелѣлъ небеснымъ водамъ напоять жаждущую землю и напоенной землѣ—извести растенія и животныхъ?

Повторяемъ: процессъ обобщающей мысли, возводящей религіозное 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 вполнѣ естественъ. Только какія-нибудь внѣшнія обстоятельства могли бы помѣшать религіозному сознанію 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 путемъ [36].

b) Новое божество выступило съ такимъ своеобразнымъ характеромъ, было такъ не похоже на прежнія генераціи боговъ, что миѳологическое сознаніе, смущенное этимъ своеобразнымъ явленіемъ, оказалось не въ состояніи распутать его подлинную генеалогію и указать *его родъ*. Слѣдуя исконной традиціи, оно возводило и Индру къ общему родоначальнику всѣхъ боговъ, великому и древнему праотцу Дьяусу (IV, 17, 4). Но такъ какъ Индра слишкомъ очевидно и рѣзко отличался отъ прямыхъ потомковъ Дьяуса, равно какъ и отъ Азуръ-Адитій, выразителей свойствъ своего отца, то, кромѣ Дьяуса и рядомъ съ нимъ, указывали и другихъ отцовъ Индры: *Твашт̣ара*, *Праджапати* и даже *Сому*. Та же смутность и спутанность, то же смущеніе безотвѣтнаго миѳологическаго сознанія замѣчается и по

---

[36] *Perry* (Journal of the American Oriental Society, op. cit., особенно стр. 182 — 186) формулируетъ мысль объ этомъ *постепенномъ возвышеніи* или превращеніи Индры изъ божества съ частнымъ и ограниченнымъ значеніемъ въ божество универсальное, со всею *отчетливостью и доказательностью*. Онъ имѣетъ, поэтому, полное право выразить надежду (186), что его новый взглядъ, признающій Индру *позднѣйшимъ* (сравнительно съ Адитіями) божествомъ Ведійскаго пантеона, со временемъ окончательно уничтожитъ старый предразсудокъ санскритологовъ, которые, опираясь на позднѣйшіе тексты Ведъ, называющіе Индру - Творцомъ, считали его главнымъ божествомъ Ведійскаго пантеона. Проф. *Овсянико-Куликовскій*, въ своемъ изслѣдованіи: *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Ведъ* (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, по мѣрѣ того, какъ Индра все болѣе и болѣе пріобрѣталъ популярности и выступалъ на первый планъ въ религіозномъ сознаніи арійцевъ Семирѣчья, постепенно оттѣсняя на второй планъ Варуну и его сподвижниковъ. Исходя изъ этихъ соображеній, мы получимъ слѣдующую схему: въ древнѣйшее время вѣдійскаго періода первенствующимъ божествомъ признавался Варуна (а съ нимъ вмѣстѣ Митра, Арьяманъ, быть можетъ Bhaga и Aṃça)...; затѣмъ сталъ развиваться изъ старыхъ началъ новый культъ Индры и мало - по - малу вытѣснялъ культъ Варуны и другихъ древнихъ божествъ одной съ нимъ категоріи; наконецъ Индра сталъ верховнымъ и національнымъ божествомъ арійцевъ Семирѣчья“.

вопросу о матери Индры. У него много различныхъ матерей: *Притхиви*, общая мать—сыра земля. *Екастака* (Ekāstaka), дочь Тваштара (такъ что Индра, если усвоять ему происхожденіе именно отъ Тваштара, оказался-бы сыномъ дочери отъ *ея* отца), какую-то таинственную *Нистигри*, въ которой, вслѣдъ за индійскимъ комментаторомъ Сайяной, ученые хотятъ видѣть Адити и т. д. Нисколько не удивительно, поэтому, что, затерявшееся въ запутанной родословной Индры, миѳологическое сознаніе 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, миѳологическое сознаніе 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-исполинѣ 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 миѳологическое сознаніе 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] Данныя для рѣшенія вопроса о генеалогіи Индры собраны у *Macdonell'я* (op. cit., 56—7), *Hardy* (op. cit., 78—9) и особенно—у *Perry* (op. cit., 124—133), у котораго этотъ вопросъ обработанъ съ исключительною тщательностію.— *Perry* основательно считаетъ концепцію Индры, какъ „сына силы“ *(putrah çavasah, çavasah sunuh)*, 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 сознаніе остановилось.

Какъ-бы, впрочемъ, запутанна и смутна ни была генеалогія Индры, его отношеніе къ другимъ божествамъ совершенно ясно и опредѣленно. А именно: *онъ стоитъ внѣ сонма Адитій* (такъ какъ его могущество совершенно иного рода и имѣетъ совершенно иную сферу примѣненія) *и долженъ быть отнесенъ къ числу космическихъ божествъ*, какъ первое между ними. Этимъ двоякимъ отношеніемъ его,—къ Адитіямъ, съ одной стороны, и космическимъ божествамъ, съ другой,—вполнѣ 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 равнопоклоняемое [38]. Правда, онъ иногда появляется подлѣ Варуны, но—лишь какъ генералъ предъ лицемъ главнокомандующаго или вассалъ предъ очами монарха: Варуна лишь даетъ ему порученія, приказанія и т. д. Самозаключенные въ своемъ кроткомъ величіи, 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 законовъ [39], который неутомимо преслѣдуетъ виновныхъ, какъ

---

[38] Только одно мѣсто, повидимому, представляетъ исключеніе. Это—VIII, 85, 6, гдѣ Индра прославляется вмѣстѣ и на ряду съ Митрой. Но здѣсь Митра берется съ космической (а не съ этической) стороны, съ которой онъ, дѣйствительно, могъ быть сопоставленъ съ Индрою, космическимъ божествомъ по преимуществу (ср. *Perry*, 152—3). Правда, въ позднѣйшую эпоху имя Индры сопоставлялось даже съ именемъ Варуны (есть цѣлые гимны, надписанные именами этихъ обоихъ божествъ вмѣстѣ: „Индрѣ-Варунѣ"); но эти гимны служатъ выраженіемъ не равночестности Варуны и Индры, а ихъ соперничества: поэтъ становится уже настолько смѣлъ, что *сравниваетъ* боговъ, стараго и новаго, и хочетъ рѣшить, который выше (ср. *Hardy*, 58). Это сдѣлалось возможнымъ, очевидно, лишь въ періодъ упадка культа Варуны (мы возвратимся еще къ этому вопросу).

[39] *Vratapa devanam* (V, 2, 8, X, 32, 6)—the law-protector of the gods (*Perry*, 152), der Götter Rechtsbeschirmer (*Grassmann*).

мечомъ члены разсѣкаетъ неправду людей, нарушающихъ законы Варуны и Митры [40]. Бываютъ дни, когда злодѣи, нарушители законовъ Варуны подвергаются очищающимъ грѣхъ карамъ и тогда-то нужно молиться Индрѣ, который можетъ, такъ сказать, отмѣрить и меньшую мѣру наказанія, сравнительно съ положенною по суду праведнаго и нелицепріятнаго Варуны [41].

Что Индрѣ же, на котораго была возложена обязанность блюсти за исполненіемъ святыхъ законовъ и наказывать ихъ нарушителей, было поручено и преслѣдованіе подлинныхъ первовиновниковъ всякаго зла, демоновъ, это, конечно, понятно, естественно и послѣдовательно. Но, быть можетъ, для Адитій и Варуны было бы лучше, если бы они въ данномъ случаѣ были не такъ послѣдовательны. Дѣло въ томъ, что, испытавъ и сознавъ свою силу въ борьбѣ съ коварными и страшными демонами, Индра уже не захотѣлъ мириться съ положеніемъ вассала относительно Варуны, какъ своего монарха. Да и сами боги, послѣ славныхъ подвиговъ Индры, побѣдителя Вритры, невольно склонились предъ нимъ и, какъ заслуженную имъ награду, уступили ему положеніе, которое нѣкогда занималъ Дьяусъ—Азура (VI, 20, 2), а послѣ него, когда онъ отступилъ въ глубину недосягаемой древности, его первородный сынъ, Варуна. Индра быстро вырастаетъ теперь въ глазахъ своихъ земныхъ поклонниковъ и даже небесныхъ соперниковъ,—остальныхъ боговъ. Онъ становится въ главѣ ихъ и, при томъ, не какъ первый между равными, но какъ единственный, которому нѣтъ равнаго [42].

---

[40] X, 89, 8.

[41] VII, 28, 4 по переводу *Geldner'a* и *Kaegi*: Es sollen ja die bösen Menschen büssen (wörtlich: gereinigt, geläutert werden); an solchen Tagen sei uns gnädig, Indra: die Sünde, die Varuna fein erspähte, möge fortan uns der fehlerlose schenken. *Perry* (153—4) справедливо отдаетъ предпочтеніе этому переводу въ сравненіи съ переводомъ *Hillebrandt'a*, который, какъ это, такъ и другія мѣста, касающіяся отношенія Индры къ Варунѣ, наклоненъ переводить и истолковывать въ смыслѣ равночестности обоихъ этихъ божествъ или, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ принадлежности Индры къ сонму 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'y* по вопросу о приложимости Индрѣ эпитета: „*Adutiй*",—148 слѣд., гдѣ ученый авторъ убѣдительно доказываетъ, что Индра не былъ однимъ изъ Адитіевъ, какъ то утверждаетъ Гиллебрандтъ).

[42] Относящіяся сюда цитаты см. у *Hardy*, 74. Ср. *Max Müller*, Vorlesungen etc., 321 folg. Максъ Мюллеръ приводитъ много характерныхъ текстовъ,

Такимъ образомъ, въ теченіе вѣковъ положеніе Индры относительно Варуны радикально измѣнилось: былой 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, Адитіи,—*возстановленіе порядка въ жизни внѣшней, физической природы*, періоди-

---

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

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

[44] Почему Индра часто называется *marutvant* или *marutsakhi* („окруженный Марутами“, „имѣющій Марутъ союзниками“), а Маруты называются *indravantaḥ* или *indrajyeṣṭhāḥ* („имѣющіе Индру предводителемъ“). *Perry*, 160.

[45] Индра вмѣстѣ съ *Вата* и *Вайю* называется, поэтому, *manojuva* („быстрый какъ мысль“).

чески нарушаемаго неугомонными и неспокойными демонами,— подобно тому, какъ главная задача Варуны и Адитій состоитъ въ возстановленіи 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].

c) Индра есть національный богъ позднѣйшихъ индійцевъ по преимуществу [47], — какъ Варуна богъ индо-иранцевъ, а Дьяусъ богъ арійцевъ. Многочисленные гимны Индры обвѣяны воздухомъ тѣхъ горъ, среди которыхъ индійцы дѣлали свои продолжительныя, иногда долгими годами длившіяся, стоянки на пути въ Пенджабъ, и миѳическія 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 цѣлымъ 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 воинственномъ богѣ. Что же удивительнаго, если изъ всѣхъ боговъ индійцы взывали о помощи именно къ Индрѣ, когда имъ приходилось вступать въ горячія схватки съ безобразными, но храбрыми аборигенами, — дазами или дазіями? Онъ и только онъ, этотъ испытанный и непобѣдимый герой, можетъ помочь имъ, если умолить его, если склонить на свою сторону обильными возліяніями любезнаго ему напитка, сомы. И онъ, дѣйствительно, помогаетъ имъ: онъ выводитъ ихъ изъ самыхъ затрудни-

---

[46] Объ 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 squ.; *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], даетъ побѣду надъ превосходнѣйшимъ численно непріятелемъ и вообще, во всѣхъ случаяхъ, является ихъ могущественнымъ защитникомъ и покровителемъ во время ихъ долгихъ странствованій и переселеній по пути къ новому отечеству,—богомъ войны по преимуществу [50].

Однако, Индра не только подаетъ своимъ чтителямъ успѣхъ на войнѣ, но и вообще является подателемъ всякаго успѣха и благополучія. По выраженію одного Ведійскаго поэта (I, 51, 1), Индра—«океанъ богатствъ», которыя стремятся къ его чтителямъ неистощимою рѣкою. Онъ щедродателенъ [51]. Онъ даетъ своимъ чтителямъ 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 преизобильномъ числѣ. Вообще, онъ *владыка и раздаятель 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 счастіи*, какъ Варуну—о счастіи *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* (Tritsus), было окружено несмѣтными толпами враговъ, которыхъ поэты, записавшіе этотъ фактъ, насчитывали до 100,000. Тритсы, уступавшіе непріятелю въ числѣ, сверхъ того изнемогали отъ жажды. Казалось, гибель была близка. Но вотъ *Суда* (Sudas), предводитель Тритсовъ, всегда особенно чтившій Индру и приносившій ему обильныя возліянія, приказываетъ жрецу—поэту *Васиштѣ*, обратиться съ молитвою о помощи къ Индрѣ. Въ бѣлыхъ одеждахъ, окруженный членами своего рода, Васишта идетъ впереди войска и поетъ гимны побѣдителю Индрѣ (вѣроятно, гимны 18—32, 7-й Мандалы, приписываемые Васиштѣ). Индра услыхалъ молитву, послалъ дождь, напоившій изнемогавшихъ отъ жажды Тритсовъ, и возбудилъ смятеніе въ станѣ враговъ. Тритсы воодушевились и разсѣяли непріятеля. VII, 18; 33, 1 ff. См. у *Perry*, 189, подробнѣе у *Cook'a*, 44 seqq.

[50] *Macdonell*, op. cit., pp. 62. 64. *Perry*, op. cit., 179—181. Проф. Всеволодъ *Миллеръ*, op. cit., 48:... „нѣкоторыя названія демоновъ, съ которыми борется Индра, можно, кажется, отчислить къ именамъ властителей туземнаго населенія".

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

матеріальнаго благополучія, получитъ 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. Воинственный задоръ чуждъ его кроткой природѣ. Но блага матеріальныя—стояли въ его власти и во власти другихъ Адитій, особенно *Бхаги* 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 помощникъ [52]. 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 сомы» (VIII, 14, 15), не только лишаетъ своихъ даровъ, но прямо истребляетъ [53]. Словомъ, здѣсь со стороны Индры полный *произволъ*, не связанный никакими нормами: «что хочу, то и даю,—хочу коня, хочу вола,—вѣдь я напился сомы» [54].

---

[52] Проф.Всев. *Миллеръ*, вслѣдъ за *Веберомъ* (Indische Studien,X, 322) справедливо оттѣняетъ эту характерную подробность ведійскаго культа, но совсѣмъ несправедливо обобщаетъ эту подробность и усвояетъ 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, I. Очень удачно этотъ стихъ переведенъ у *Grassmann*'а: hierhin und dorthin steht mein Sinn: geb'ich ein Ross, geb'ich ein Rind? Hat mich der Soma denn berauscht?.. Слабѣе у Всев. *Миллера* (op. cit 96): „Вотъ мое намѣреніе: я дарую корову, коня! Вѣдь я выпилъ сомы"!.. Одинокъ со своимъ переводомъ *Овсянико-Куликовскій* (op. cit., 31): „таково, таково мое желаніе: я стяжалъ бы корову и лошадь! Вѣдь я напился Сомы"! Впрочемъ, г. проф. Овсянико-Куликовскій усвояетъ этотъ гимнъ не Индрѣ, а всякому вообще пьяному.

Когда до слуха бога достигала просьба, сдобренная добрымъ приношеніемъ сомы; когда «выпитые напитки возбуждали его, какъ 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 раздаяніи 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 удальца-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 день[57]. Въ другой разъ онъ остановилъ рѣку, чтобы дать возможность людямъ, и при томъ даже не-арійцамъ, перейти ее[58]. 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 *Овсянико-Куликовскаго*. „Какъ опьяненный человѣкъ,—замѣчаетъ проф. Миллеръ въ своемъ поясненіи къ этому гимну,—богъ храбрится, превозноситъ себя, словомъ думаетъ, что ему „„море по колѣна““ (97).

[56] Всев. *Миллеръ*, 97.

[57] V, 29, 10, ср. IV, 30, 4—у *Perry*, 188—9.

[58] V, 31, 8,—ср. у *Perry*, 189.

и, такъ-сказать, сквозь пальцы смотритъ на незаконныя рожденія и т. д. [59]. Само собою понятно, что божество съ такимъ двусмысленнымъ нравственнымъ характеромъ, несмотря на свое могущество, не могло удержаться на надлежащей, свойственной божеству, высотѣ: и дѣйствительно, съ нимъ обращаются иногда, такъ-сказать, «за панибрата» [60], вовлекаютъ его во всѣ мелочи жизни и даже дѣлаютъ предметомъ юмора и сатиры [61]. Но особенно унижаетъ Индру въ глазахъ его поклонниковъ его несчастное пристрастіе къ сомѣ. Онъ не только пьетъ, но и напивается, такъ что страдаетъ съ перепою. Онъ не только напивается, но даже и пропивается, вслѣдствіе чего вынужденъ иногда прибѣгать къ воровству, — похищать сому [62]. Дѣло доходитъ, 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 принципіальномъ различіи отъ зла. Это чистый произволъ — воля къ жизни

---

[59] *Perry*, 189—190.

[60] „Поэтъ говоритъ (обыкновенно) съ Индрой, какъ человѣкъ съ человѣкомъ,—самое бо́льшее, 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 карикатурной формѣ ссору Индры съ его супругою, Индрани. Впрочемъ, Брадке (*Bradke*,—Zeitschrift d. D. M. G., 46, 465) видитъ въ этомъ гимнѣ не карикатуру, а сатиру, въ которой поэтъ будто бы воспользовался именами Индры и Индрани для осмѣянія семейныхъ неурядицъ въ нѣкоторыхъ княжескихъ домахъ. Это, конечно, дѣла не мѣняетъ: не высоко, очевидно, ставили то божество, имя котораго казалось пригоднымъ для обозначенія *типа* сварливаго человѣка! Ср. *Makdonell*, 64.

[62] По мѣткому выраженію Перри (*Perry*, 165), Индра не знаетъ различія между *meum* и *tuum*, если только вопросъ идетъ о сомѣ. Всего больше терпитъ отъ кутилы Индры его несчастный отецъ Тваштаръ, котораго Индра обираетъ, надъ которымъ дѣлаетъ насилія (III, 48, 4, по Грассману: Twaschtar schon als Kind besiegend, trank er, den Soma raubend, Indra aus den Bechern) и, котораго, наконецъ, убиваетъ (IV, 18, 12).

въ ея психологической, а не этической природѣ, просто живая стихійная сила.

И здѣсь мы имѣемъ передъ собою одну изъ любопытнѣйшихъ страницъ человѣческой исторіи. Нація уже умѣла различать добро и зло, имѣла этическій идеалъ, приближающійся 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 соотвѣтствующую идейную пищу, развилось также въ цѣлую и очень сложную миѳологическую концепцію, пустившую глубокіе корни въ индійское религіозное сознаніе 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 миѳологическому сознанію 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 сознаніе, 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 этическій 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 (Адитіи), хотя и представляютъ сонмъ существъ, какъ бы оторвавшихся отъ своего единаго 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 Адитіевъ), 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.

I.

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 внѣшняго 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 миѳологической 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 индіецъ долженъ былъ выбирать между ними. Предъ нимъ стояло роковое «или»: *или* Варуна *или* Индра!.

Но кто-же?

Въ глубокомъ смущеніи стоялъ онъ предъ этою парою 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 продолжалъ оказывать обаятельное дѣйствіе кроткій и святой Варуна; другихъ увлекъ, своею отвагою и своими подвигами, Индра. Ригъ-Веда сохранила характерныя указанія на это разномысліе и разновѣріе, имѣвшее мѣсто въ изучаемую нами переходную эпоху.

Васишта, который, уступивъ просьбѣ благороднаго Суды, вождя утѣсненнаго врагами арійскаго племени, воспѣлъ во главѣ войска пѣснь побѣдителю Индрѣ [1], 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. Пріобщившись 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 такія слова: ‹‹когда же, наконецъ, я вступлю снова въ общеніе съ Варуной (войду въ его близость)? Захочетъ-ли онъ безъ гнѣва меня выслушать (принять мою жертву)? Когда успокоится мое сердце въ его благоволеніи (когда увидитъ мое успокоенное сердце его благоволеніе)?›› Какъ видно изъ дальнѣйшихъ строфъ гимна, съ Васиштой приключилось какое-то несчастіе,—всего вѣроятнѣе болѣзнь, бывшая, быть можетъ, слѣдствіемъ неумѣренныхъ празднованій въ честь Индры. Удрученный несчастіемъ, 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. *Грассмана* (602), *Гельднера и Кэги* (III, стр. 6—7). Объ исто-

Не всегда, однако, религіозный конфликтъ разрѣшался утвержденіемъ традиціоннаго культа Варунѣ, какъ въ данномъ случаѣ. Иногда и, повидимому, гораздо чаще предпочтеніе отдавалось новому божеству, Индрѣ. Въ Ригъ-Ведѣ сохранился весьма интересный гимнъ (IV, 42), въ которомъ его пѣвецъ (нѣкто Trasadasju, 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 *этическіе* предикаты,—его характеръ нравственнаго Законодателя и Судьи: очевидно, уже не здѣсь, не въ этой сторонѣ древней концепціи лежали интересы новаго пѣвца. Въ его глазахъ имѣетъ вѣсъ уже нѣчто другое: могущество и мудрость Варуны, проявленныя въ устройствѣ міра. Только съ этой стороны онъ интересуетъ пѣвца: кто изъ двухъ божествъ *сильнѣе*, — вотъ въ чемъ теперь для него коренной вопросъ. Критерій совсѣмъ не тотъ, что у Васишты.

Конечно сравниваемый *и съ этой только стороны*, Варуна могъ бы отстоять свои права предъ Индрою. Его рѣчь дышитъ тономъ величаваго спокойствія и увѣренности въ своемъ правѣ: «Своею силою я утвердилъ міръ въ его трехъ сферахъ (небесной, воздушной и земной); какъ мудрый художникъ, я образовалъ всѣ существа, извелъ воды и все сохраняю въ наилучшемъ строѣ; поэтому *моя* власть и *мое* царство, надъ людьми и воинствами небесными (Himmelsschaaren), отъ начала и до вѣка (vom ersten Anbeginne und künftig); съ моею волею сообразуются боги, я-же служу и верховнымъ прибѣжищемъ 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 её 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-заносчивымъ, какою-то необузданною удалью 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, взметаю пыль и выхожу побѣдителемъ изъ рядовъ пораженныхъ; все это дѣлалъ я и даже сила самихъ боговъ не можетъ удержать меня, ничѣмъ не связаннаго: когда меня отуманятъ напитки (сома) и возбудятъ хвалебныя гимны,—тогда дрожатъ безграничныя пространства».

Рѣчь заносчивая и подвиги сомнительные, совсѣмъ несвойственные богу! Но когда истинный критерій для оцѣнки достойнаго и недостойнаго, богоприличнаго и богомерзкаго потерянъ, когда все стало измѣряться масштабомъ силы: тогда удалому Индрѣ, несмотря на все его нравственное недостоинство и ничтожество, могло быть отдано предпочтеніе предъ величавымъ и спокойнымъ Варуною. Вѣдь подвиги побѣдителя-Индры близки и всѣмъ извѣстны,—не такъ какъ проблемматическія 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. [3].

---

[3] По переводамъ *Grassmann*'а (338), *Geldner*'а *und Kaegi* (XIII, 26—7) и *Oldenberg*'а (Die Religion des Veda, 96—7); слова Варуны приведены въ вольной передачѣ, Индры и пѣвца—дословно, насколько, конечно, можно говорить о дословности, когда переводъ дѣлается, какъ въ данномъ случаѣ, разомъ по тремъ текстамъ.—Всѣ, только что названные авторы, равно какъ и многіе другіе изслѣдователи Ведійской религіи (*Hardy*, 58; *Bergaigne*, 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. Но *Bergaigne* думаетъ, что *говорятъ только Индра и пѣвецъ* (но *не Варуна*,—слова Варуны, ст. 1—4, онъ усвояетъ Индрѣ, который будто бы утверждаетъ за собою подвиги, достоинство и власть Варуны: „я, Индра, есть Варуна“ и т. д., ст. 3). *А Oldenberg* полагаетъ, что приговоръ пѣвца имѣетъ въ виду установить не превосходство Индры надъ Варуною, но *равенство обоихъ божествъ* (при этомъ *Oldenberg* ссылается на

Непрестанно обращались индійцы, въ эту бодрую завоевательную эпоху, къ отважному и доступному богу, и всегда онъ помогалъ имъ: что же удивительнаго, что именно на немъ теперь сосредоточились всѣ 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 всѣ излишества, на всѣ отступленія отъ нравственныхъ нормъ (разгулъ, пьянство, ссоры и т. д.), столь неизбѣжныя въ военное время. Чего же было удобнѣе и лучше? Побѣда надъ врагомъ, тѣснившимъ отовсюду, и обезпеченіе за собою участка земли, необходимыхъ матеріальныхъ условій жизни въ новой странѣ,—вотъ былъ главный предметъ желаній индійца изучаемой нами эпохи. Это было теперь главное благо,—его «сокровище». Что же удивительнаго, что и сердце его склонилось туда, гдѣ лежало его сокровище,—къ споспѣшнику въ войнахъ и раздаятелю 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, совершили-

---

одинъ изъ дальнѣйшихъ стиховъ гимна, обыкновенно считаемыхъ 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 значитъ онъ хочетъ занять его мѣсто или уже занялъ и никого не удивляетъ, ни въ комъ не встрѣчаетъ оппозиціи эта его узурпація, которая, очевидно, была бы совершенно невозможна,—будь Варуна у власти и 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 (допустивъ предыдущее верховенство Варуны) нужно будетъ признать „переворотъ“, если и не совершившимся уже, то, во всякомъ случаѣ, начавшимся. Вѣдь доселѣ низшее божество стало рядомъ съ высшимъ: это крупная перемѣна! — Впрочемъ, взглядъ *Oldenberg*'а высказанъ совершенно голословно и, очевидно, обусловленъ больше теоретическими предположеніями санскритолога о возникновеніи и развитіи древнеиндійской религіи (ср. стр. 97, примѣч. 2), чѣмъ положительными текстуальными данными. Ссылка же его, какъ на доказательство, на общепризнанную позднѣйшую глоссу еще рельефнѣе подчеркиваетъ спорность его толкованія. При томъ текстѣ, на который ссылается Oldenberg, совершенно неясенъ, вслѣдствіе чего и его толкованіе крайне искусственно. Des Purukutsa Weib hat euch,—такъ читается текстъ,—Indra und Varuna mit Opfer und Anbetung geehrt; der gabt ihr den König Prasadasyu, den Feindetödter, 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 нестощимыхъ 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 соціальные пружины и факторы, которыми держалась и шла впередъ жизнь того времени. Въ немъ конденсировалось все живое и жизнеспособное, все юное и отважное, вся энергія жизни, всѣ порывы,—весь своеобразный *Sturm und Drang*, проникавшій жизнь тогдашняго индійца. Было бы буквально *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 вліяніемъ сравненія обоихъ божествъ, но не вслѣдствіе яснаго сознанія превосходства Индры надъ Варуною. Превосходство было несомнѣнно лишь въ одномъ отношеніи,—въ отношеніи къ силѣ: Варуна совсѣмъ не обладалъ тою отвагою, тѣми воинственными доблестями, которыми въ избыткѣ былъ надѣленъ Индра. Но, уступая Индрѣ въ этомъ отношеніи, Варуна все еще продолжалъ сохранять власть надъ религіознымъ сознаніемъ, продолжалъ производить обаяніе другими своими свойствами, какъ мы это ясно видимъ, между прочимъ, и въ только что объясненномъ гимнѣ (IV, 42): пѣвецъ еще не забылъ того, чѣмъ великъ былъ въ вѣрѣ отцовъ мудрый творецъ и устроитель міра, высокій Варуна, и только, такъ сказать, не обращаетъ на это вниманія, не придаетъ всему этому, съ своей точки зрѣнія, въ сравненіи съ своеобразными доблестями новаго бога (Индры), особаго значенія. Но если, такимъ образомъ, Индра провозглашенъ высшимъ божествомъ не только не вслѣдствіе яснаго приговора религіознаго сознанія о сравнительномъ достоинствѣ обоихъ божествъ, но отчасти даже вопреки этому приговору, то спрашивается: гдѣ же Ведійскіе поэты, учредители новаго культа, взяли смѣлость провозгласить верховенство этого новаго бога? Конечно, они выступали въ данномъ случаѣ не единолично. За ними стояла масса, которая *хотѣла именно такого бога*. Они сказали вслухъ лишь то, что про себя думали уже многіе. Ихъ гимны новому богу были лишь суммарнымъ выраженіемъ частичныхъ приговоровъ средняго, общаго сознанія эпохи. Но когда человѣку предстоитъ рѣшать вопросы такой высокой важности,

какъ перемѣна 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 гимнослагателей. И, дѣйствительно, мы ихъ находимъ: не собственное мнѣніе и не приговоръ толпы опредѣляетъ ихъ рѣшимость проповѣдовать новаго бога, а нѣчто высшее.

Что же именно? Куда обратятся гимнослагатели этой эпохи, пѣвцы Ригъ-Веды, за разрѣшеніемъ своего сомнѣнія, когда сомнѣнію подвергнутъ самъ верховный авторитетъ, — самъ нравственный законодатель, Варуна?

Есть въ жизни человѣка особенная сфера, которая лежитъ глубже приговоровъ индивидуальнаго нравственнаго сознанія, часто внѣшнихъ и условныхъ, и заявляетъ себя авторитетнѣе общаго мнѣнія. Эта сфера есть сфера мистики,—выраженіе таинственнаго общенія человѣка со всѣмъ сущимъ, земнымъ и небеснымъ, сфера внутреннихъ откровеній, пророчественныхъ указаній и озареній, среда и средство особенно тѣснаго общенія съ Божествомъ. Въ исключительныхъ положеніяхъ, въ случаяхъ особенно тяжелыхъ нравственныхъ конфликтовъ, особыхъ смущеній совѣсти, человѣкъ какъ бы инстинктивно погружается въ эту мистическую глубину и именно здѣсь ищетъ путеводнаго свѣта. Такъ случилось и съ Ведійскими гимнослагателями, когда имъ пришлось рѣшать великій споръ между божествами. Тогда они вспомнили, что, какъ ни высоки эти боги сами по себѣ, но и надъ ними есть нѣчто высшее: они вдохновляются обращенными къ нимъ мольбами и гимнами, питаются возліяніями, которыя великій жертвователь, Агни, денно и нощно, съ лица земли и съ высотъ неба, возноситъ имъ, — они, можно сказать, живы, движутся и существуютъ жертвою. Особенно справедливо это относительно Индры, подвиги котораго стоятъ въ тѣсной зависимости отъ Сомы, — отъ этого чудодѣйственнаго, вливающаго въ сердце бога бодрость и отвагу, напитка. Но и другія божества, не исключая высокаго Варуны, нуждаются въ этомъ, какъ бы духовномъ питаніи. Въ сущности, слѣдовательно, боги живы и сильны не сами собою, но лишь жизнью и силою Агни. Онъ, этотъ доселѣ скрытый, непримѣтный и почти невѣдомый богъ,— онъ, слѣдовательно, и долженъ теперь рѣшить споръ между богами. И, дѣйствительно, въ Ригъ-Ведѣ мы находимъ замѣчательный гимнъ (X, 124), въ которомъ Агни выступаетъ именно та-

кимъ вершителемъ спора боговъ о первенствѣ, при чемъ онъ, такъ сказать, санкціонируетъ и навсегда узаконяетъ верховенство Индры надъ Варуною.

Мы приведемъ здѣсь этотъ гимнъ in extenso, — въ его существенныхъ моментахъ [4].

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

Агни: «Богъ, глубоко скрывшійся отъ не-бога (т. е. отъ Варуны = *теперь* уже не-бога), какъ странникъ (= окольными путями) прихожу я сюда, такъ какъ не хочу умирать [6]. Недобрый, я покинулъ добраго и отъ роднаго иду къ чужому (букв.: отъ собственной дружбы иду къ чужой = къ чужому роду [7]). Слѣдуя за нимъ, этимъ (дотолѣ) незнаемымъ гостемъ (чужимъ, происходящимъ изъ чужого племени), я учредилъ во многихъ мѣстахъ ему жертвы [8]. «Прощай», — 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, всѣ между собою различаются *въ частностяхъ*, иногда довольно существенно, хотя *общій смыслъ* гимна понимается всѣми 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 unsern Opfer...., dass du uns führest und das Opfer fahrest: zu lang schon hast im Dunkel du gelegen.—*Hardy* усвояетъ этотъ первый стихъ Индрѣ. Но этимъ толкованіемъ едва ли достигается бо́льшая ясность; общій же смыслъ гимна остается безъ измѣненія.

[6] *Grassmann:* Als Gott, vom Nichtgott tief verborgen, wandernd komm jetzt ich nach Unsterblichkeit verlangend. Смыслъ, кажется, такой: мнѣ грозила бы смерть, если бы я остался при Варунѣ, которому теперь уже не хотятъ больше приносить жертвъ. И вотъ, скрывшись отъ этого „не-бога", я, по природѣ (какъ богъ) жаждущій безсмертія, прихожу сюда, къ Индрѣ, чтобы жить на его алтарѣ.

[7] *Grassmann:* Wenn unhold ich den holden nun verlasse, geh von der eignen ich zur fremden Freundschaft. *Hardy:* Da ich den, der hold ist, unhold verlasse, gehe ich von der eigenen Freundschaft zu fremdem Geschlecht.

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

рунѣ), — «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 (=Адитіи) власть утратили и теперь ты, Варуна, поневолѣ (=любишь ты меня, или нѣтъ) долженъ дружить со мною. Справедливое ты можешь, Владыка, отличить отъ несправедливаго (это твое назначеніе): приди-жъ ко мнѣ,—вѣдь *моя* власть въ царствѣ (=признай *законность* моего верховенства добровольно, такъ какъ ты можешь, способенъ отличить законное отъ незаконнаго). Здѣсь (т. е. въ моемъ царствѣ) небо, здѣсь только красота, здѣсь ясный свѣтъ» и т. д. 5—6.

Смыслъ 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 попалитъ его жертву, это будетъ хорошимъ знакомъ и разрѣшитъ его сомнѣнія. Агни не только пришелъ, но и заявилъ, что онъ пришелъ сюда, — какъ приходилъ и на другіе алтари Индры,—*съ охотою*, такъ какъ царство Варуны уже пошатнулось и ему приходится оставаться безъ жертвы. При такихъ словахъ Агни, авторитетъ Индры, и безъ того уже значительный, быстро вырастаетъ: онъ представляется пѣвцу безспорнымъ побѣдителемъ, который можетъ предлагать побѣжденному миръ на какихъ ему угодно условіяхъ. Такимъ образомъ, Агни, такъ сказать, санкціонируетъ образъ мыслей и дѣйствій пѣвца и этотъ послѣдній удостовѣряется, что принятый имъ выходъ изъ коллизіи, т. е. выборъ между соперничествующими богами, сдѣланъ правильно.

ровъ), названъ Варуна (по перенесенію), хотя *Hardy* (59—60) и предостерегаетъ отъ этого отожествленія: 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 Lebewohl). 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 *Бергэня* этотъ стихъ переданъ слишкомъ обще и искусственно,—въ смыслѣ пріобрѣтенія Агни божественнаго достоинства, котораго вообще онъ не имѣлъ дотолѣ. Его переводъ этого стиха мало гармонируетъ съ общимъ составомъ гимна и обусловленъ скорѣе общими предположеніями Бергэня 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 миѳологическомъ сознаніи Ведійской эпохи раскрылась новая двойственность, — двойственность божества, какъ начала *космическаго*, и божества, какъ начала *мистическаго*, съ очевиднымъ перевѣсомъ на сторонѣ этого послѣдняго. Въ самомъ дѣлѣ, если верховнымъ вершителемъ спора между богами оказался *Агни*, то не значитъ ли это, что, въ сущности, именно *этотъ* богъ, *Агни*, и неразрывно связанныя съ нимъ два другія культовыя божества: *Сома* и *Бригаспати*,—что, въ сущности, они, эта тріада божествъ, эти наиболѣе таинственные изъ боговъ, признавались теперь верховными? Индра долго будетъ еще сохранять свое обаяніе. Но съ того самаго момента, когда въ Ведійскомъ пантеонѣ было замѣчено новое восходящее свѣтило, новое могучее божество (Агни), — власть Индры будетъ постепенно ограничиваться, пока, наконецъ, онъ не превратится по отношенію къ культовому божеству (*Брамъ*=Браманаспати=Бригаспати,—въ браманизмѣ и индуизмѣ) въ то, чѣмъ нѣкогда былъ по отношенію къ Варунѣ, то-есть въ исполнителя чужой воли и служебное орудіе чуждыхъ ему божественныхъ предначертаній. Его постигнетъ такая же судьба, какъ и Варуну (который, какъ мы знаемъ, въ позднѣйшіе періоды Индійской религіи низпалъ на ступень простого *воднаго* божества). Оба они отойдутъ на второй планъ, чтобы уступить первое мѣсто богу жертвы и молитвы.

Такъ, вслѣдъ за постулятомъ божествъ *этическаго* и *космическаго*, пробудился къ жизни и былъ сознанъ постулятъ божества *мистическаго*, который и выступаетъ теперь какъ главная, наиболѣе жизненная потенція и факторъ миѳологическаго процесса. Намъ нужно изучить выраженіе этой новой потенціи въ Ведійскій періодъ. Она породила три великихъ божества: *Агни*, *Сому* и *Бригаспати*.

II.

Концепція Агни въ его троякой функціи и троякомъ 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 сознаніи человѣчества философской идеи *связи и единства всѣхъ явленій космоса.* Какъ начало мистико-этическое, Агни *связуетъ между собою одною внутреннею связью всѣ внѣшне-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 выяснить здѣсь Ведійскую концепцію Агни.

1. Древній аріецъ рано различилъ сферы: небесную, воздушную и земную. Но эти три сферы стояли предъ его взоромъ, какъ три обособленные міра, между которыми онъ не видалъ сначала соотношенія и связи. Свѣтъ небесный свѣтилъ надъ землею и влага воздушная напаяла её; но восходило ли что съ земли къ небу? Варуна давалъ съ неба землѣ свои законы. Савитаръ озарялъ её лучомъ солнца, возбуждавшаго 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 находятся ли всѣ они во власти какого-нибудь божества, которому всѣ они,—всѣ эти три міра,—равно покорны?

Если есть какое-либо космическое начало проникающее и связующее всѣ три сферы космоса, то это прежде всего огонь. Не требовалось, конечно, никакой особенной проницательности, 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 отожествляются съ огнемъ (агни), какъ его особенно напряженная концентра-

ція[11]. Но и въ тѣхъ воздушныхъ явленіяхъ, которыя не представляютъ никакого внѣшняго сходства съ огнемъ, не трудно открыть его присутствіе, если разсматривать и объяснять эти явленія по аналогіи съ земнымъ огнемъ. Огонь въ Ведійскую эпоху добывался чрезъ треніе изъ дерева,—посредствомъ особаго прибора, состоявшаго изъ доски и пестика (*aranī*). Для древнихъ арійцевъ несомнѣнно было, что искра огня скрыта въ деревѣ, хотя они и не понимали, какъ это возможно. Что же удивительнаго въ томъ, что она скрывается и въ облакахъ, и въ дождѣ, изъ котораго выходитъ въ формѣ молній? «Искра молніи не есть ли тотъ же Агни, рожденный отъ тренія двухъ *aranī*, только на сей разъ—небесныхъ? Линія, образуемая молніею, не есть ли это та же палка, которая сверлитъ доску—тучу? Однимъ словомъ, явленіе грозы это не что иное, какъ производимая на небѣ,—только въ колоссальныхъ, грандіозныхъ размѣрахъ,—процедура добыванія огня»[12]. Возбудителемъ воздушнаго огня всего чаще является въ Ригъ-Ведѣ божество вѣтра, *Вайу* или *Вата* (почему Агни и называется иногда *vâta-yûta*, т.-е. возбуждаемый или возжигаемый вѣтромъ[13]).

Эти сближенія позволяли первобытной мысли дѣлать шагъ дальше. Въ самомъ дѣлѣ, если огонь таится въ водахъ (облакахъ, отъ тренія которыхъ онъ рождается), то, очевидно, вмѣстѣ съ ними онъ можетъ сходить и на землю и, дѣйствительно, сходитъ, что съ очевидностію доказывается тѣмъ, что, входя вмѣстѣ съ влагою въ растенія, онъ снова выходитъ изъ нихъ, возбуждаемый треніемъ дивныхъ *aranī*. То же обстоятельство, что дождь часто сопровождается молніею и иногда бываетъ какъ бы насыщенъ ея свѣтомъ придаетъ заключенію еще большую силу[14].

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 *Овсянико-Куликовскаго:* „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] *Овсянико-Куликовскій*, op. cit.,21—2. О процессѣ добыванія огня см. у *Куна* (op. cit., 36).

[13] *Excité par le vent.* См. *Bergaigne*, op. cit., I, 26.

[14] *Bergaigne*, 17—18. Здѣсь отмѣчена и односторонность теоріи Куна, возводящаго все исключительно къ молніи.

бы формахъ онъ ни проявлялся, въ сущности, есть *одинъ и тотъ-же Агни*. Это дивное «дитя растеній», 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 Парджанія и самого Дьяуса,—это дивное дитя земныхъ растеній 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, угасающій и снова возгорающійся, вѣчно юный, никогда не умирающій и даже не старѣющійся: таковъ этотъ дивный и таинственный Агни[15].

Если бы даже Ведійская концепція Агни исчерпывалась только-что выясненнымъ ея смысломъ; если бы, говоря иначе, Агни выступилъ въ сознаніи древнихъ индійцевъ, лишь какъ начало *космическое*, какъ міровой и мірообъяснительный принципъ: то и тогда, въ силу таинственности, непостижимости и мистичности этого начала, религіозное сознаніе 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; *Bergaigne*, I, 19—31. Le mythe des trois feux,—говоритъ Бергэнь (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 убѣжища.* Но вотъ онъ вышелъ, онъ появился, — съ трескомъ и блескомъ; сперва онъ неровенъ, угловатъ и безобразенъ; его кормятъ—онъ пожираетъ щепки, вѣтви, листья,— пожираетъ и растетъ, и по мѣрѣ возрастанія незамѣтно превращается изъ неуклюжаго въ стройнаго и сильнаго; вотъ онъ уже превратился въ яркое и мощное пламя, онъ уже далеко не безобразенъ, онъ красивъ и величественъ, онъ великолѣпенъ, въ особенности когда угостятъ 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 неизбѣжно должна была вовлечь его въ кругъ своихъ религіозныхъ представленій. Вѣдь человѣчество всегда чтило дивное и непостижимое! Нисколько не удивительно, поэтому, что, повинуясь тому же общепсихологическому закону, древніе арійцы «ощутили» въ Агни земномъ, воздушномъ и небесномъ единое, открывающееся во всѣхъ этихъ формахъ, божественное начало. Такъ *стихійное* Агни было просвѣтлено и возвышено въ Агни *божественное,*—въ *Агни-бога.*

2. Другой кругъ представленій, входящій въ составъ сложной Ведійской концепціи Агни и выражающій второй ея существенный моментъ, какъ мы сказали выше, характера *мистико-этическаго.* Центральная идея, объединяющая эту группу представленій, есть *идея родства* Агни съ арійцами, мало-по-малу вытѣснившая изъ сознанія первоначальнаго національнаго бога арійцевъ (deus aricus),—Арьямана[17]). Какъ ихъ высшій «*прародитель*»,—который въ Ригъ-Видѣ отчасти отожествляется, 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 основою

---

[16] *Овсянико-Куликовскій*, 23—4.

[17] Какъ это разъяснено *Бергэнемъ.*

и двигателемъ цивилизаціи и культуры. Какъ великій небесный жрецъ, впервые открывшій это, столь благодѣтельное и священное установленіе, мудрецъ и энтузіастъ, непрестанно горящій огнемъ вдохновенія, исходящаго изъ жертвы, Агни, подъ образомъ *Йамы*, *Ману*, *Атарвана*, *Бригу* и *Матаришвана* [18], *Васиштъ* и другихъ великихъ «*отцовъ*», даетъ арійцамъ жертву, законы и весь общественный строй, влагаетъ слово истины и мудрости въ уста арійскихъ поэтовъ и т. д. [19].

Культурно-соціальная жизнь слагается изъ многихъ и разнообразныхъ элементовъ, которые обыкновенно раздѣляютъ на двѣ группы: элементы культуры духовной и матеріальной. Преимущество быть первоисточникомъ и раздаятелемъ благъ культуры духовной (даръ гимнотворенія, поэзіи, краснорѣчія и вообще всего, что̀ обусловлено вдохновеніемъ, исходящимъ изъ жертвы, всего, что̀ пламенѣетъ ея пламенемъ) Агни раздѣляетъ съ двумя другими божествами той же группы (Сома и Брихаспати), которымъ въ этомъ отношеніи, по смыслу гимновъ Ригъ-Веды, принадлежитъ даже первенство. Но зато тѣмъ полнѣе и рѣшительнѣе усвояется ему устроеніе культуры матеріальной. Онъ отличный «знатокъ путей» и покровитель переселенцевъ и колонистовъ. Онъ переноситъ ввѣрившихся ему путниковъ, какъ корабль чрезъ море, и, когда они осѣдаютъ на томъ или другомъ опредѣленномъ мѣстѣ, служитъ имъ «тепломъ и кровомъ», защищаетъ ихъ какъ бы «сот-

---

[18] *Бригу и Матаришвант*, являющіеся обыкновенно въ Р.-В. вмѣстѣ и нераздѣльно, какъ одна личность съ двойственною функціею, выражаютъ ту же основную миѳологическую конценціо, которая позднѣе воплотилась въ болѣе конкретномъ и опредѣленномъ образѣ *Брихаспати* (божество молитвы.—см. далѣе). *Bergaigne*, I, 52—4.

[19] См. подробнѣе *Bergaigne* I, 31—70.—Что касается „отцовъ“ или „предковъ“, съ которыми ставится въ связь Агни (имена нѣкоторыхъ изъ нихъ указаны въ текстѣ), то между ними есть: 1) и чисто историческія личности (наприм., Васишта); 2) есть и цѣлые *роды*, которые молились по преимуществу Агни (наприм., въ этомъ смыслѣ онъ называется богомъ *Bharat'*ы, *Devavat'*ы, *Divodas'*ы и др.); наконецъ, 3) есть и чисто миѳологическія персонификаціи Агни, антропоморфизація его различныхъ функцій. Вопросъ, по справедливому замѣчанію Бергэня (op. cit., 47) и *Макдонелля* (op. cit., 96), долженъ быть рѣшаемъ для каждаго частнаго случая отдѣльно: въ нѣкоторыхъ случаяхъ нетрудно открыть историческую основу; въ другихъ вопросъ доселѣ остается и, вѣроятно, еще надолго останется открытымъ и спорнымъ (наприм., относительно Ману,—ср. *Bergaigne*, 62—70); въ нѣкоторыхъ, наконецъ, онъ безспорно рѣшенъ въ смыслѣ чистаго миѳа (ср. *Macdonell*, §§ 51, 54, 58,—*Angirasu*, *Bhrgu* и др.).

нею желѣзныхъ стѣнъ». Всѣ и всяческія блага исходятъ изъ него, какъ «вѣтви изъ ствола древеснаго». Онъ «дверь богатствъ», «вода въ пустынѣ», 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 разсказчикъ 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 чтителей, онъ хотѣлъ придать ихъ жизни, ихъ внѣшнимъ отношеніямъ возможно солидарную и стойкую форму. Съ этою цѣлію онъ связалъ отдѣльныя личности въ семьи около одного домашняго очага и его силою; семьи соединилъ въ общины (деревни, волости)—около очага общиннаго и его силою; наконецъ, отдѣльныя общины соединилъ въ одинъ могучій народъ, внутренно и внѣшне единый и родственный,—по единству и силѣ культа [21].

Изучая Ригъ-Веду съ только что указанной нами, культурно-соціальной точки зрѣнія, санскритологи [22] находятъ ясные слѣды

---

[20] *Macdonell*, op. cit., 95 — 8. — Поэтому Leopold von *Schröder* (въ Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 1888, B. XXIX, 193 — 229) сближаетъ *Агни* съ греч. *Аполлономъ*.

[21] Здѣсь мы встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ однимъ изъ частныхъ случаевъ того общаго факта или закона, на который съ такою отчетливостью указалъ извѣстный *Фюстель-де-Куланжъ* (въ своей извѣстной книгѣ: *Cité antique*),—закона, согласно которому религія является главнымъ факторомъ соціальной организаціи и культурнаго роста націй.

[22] См. по этому вопросу спеціальную монографію нашего отечественнаго санскритолога, проф. Овсянико-Куликовскаго, помѣщенную въ журналѣ: Revue de l'histoire des Religions (t. XX, 1889, pp. 151—179): Les trois feux sacrés du Rig-Véda par *Koulikovski*. Сказанное нами далѣе (въ текстѣ) есть не что иное, какъ сжатое resumé этой ученой монографіи. Этому вопросу проф. *Овсянико-Куликовскимъ* раньше посвящена цѣлая книга (указанная выше): *Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Ведъ*, Одесса, 1887. Правда, авторитетный *Бартъ* отнесся къ напечатанной по французски монографіи проф. Куликовскаго довольно сдержанно: Koulikovski, — 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—gṛhapati); огонь *общинный*,—для одного поселенія (деревни и пр.,—feu communal, viçpati) и огонь *федеративный*, союзный или обще-племенной (le feu des communes réunies,—vaiçvânara, общеиндійскій) [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 vaçvânara, 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 Канвовъ—Kaṇva) также выросталъ: изъ gṛhapati онъ становится viçpati и наконецъ vaiçvânara. Возможно даже, что въ концѣ концовъ его культъ получилъ *всеобщее* распространеніе или, по крайней мѣрѣ, распространялся у большинства арійскихъ племенъ, жившихъ въ странѣ седмирѣчья. Въ то же время должна была совершиться большая перемѣна въ условіяхъ жизни и соціальномъ положеніи рода, обладавшаго семейнымъ огнемъ (Канвовъ главн. обр.). Обладая Агни, авторитетъ котораго распространялся далеко за предѣлы ихъ семьи, этотъ родъ и его члены превращались изъ простыхъ смертныхъ въ священниковъ и жрецовъ своего Агни. Ихъ культъ *своему* Агни становился культомъ соединенныхъ арійцевъ. Именно къ нимъ, къ этимъ Kaṇva, обращаются общины и племена, близкія и далекія, чтобы получить ту или другую милость со стороны этого Агни,—Kaṇvasakha т. е. друга рода Канвовъ (X, 115, 5). Жертвоприношенія Агни проходили всѣ чрезъ руки этихъ Канвовъ. Это уже общественное богослуженіе и Канвы скоро стали извлекать большую пользу изъ приношеній, поступившихъ для этой цѣли. Мало-по-малу Канвы стали жить этими приношеніями“.

[24] P. 165.

идетъ 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 аріевъ, Агни одержалъ побѣду надъ Дасіями, его слава такъ возросла, что къ федераціи, во главѣ которой стоялъ *такой* славный, побѣдоносный богъ, поспѣшили присоединиться и тѣ племена, которыя прежде стояли внѣ этой федераціи, и тогда *всѣ* стали нести ему жертвенные дары (VII, 6, 5; X, 43, 8; V, 1, 10). Тогда всѣ арійскія племена образовали одно соціальное тѣло, центръ котораго образовалъ культъ Агни: «свѣтолѣпный богъ, полный жизни и радости, возшедъ на колесницу, *обнялъ всѣ страны своимъ могуществомъ*», и тогда пробудилась рѣшимость: «мы должны повиноваться его животворнымъ законамъ, посредствомъ хорошихъ жертвъ въ своемъ домѣ» [26]. Такимъ образомъ, соціально-политическая исторія инційцевъ возвысила Агни въ главное божество: «чтобы одолѣть аборигеновъ Пенджаба, арійскія общества стали группироваться въ федераціи. Но, такъ какъ федерація (союзъ) невозможна безъ союзнаго культа, а союзный культъ невозможенъ безъ Агни-Вайшванары (vaiçvânara), то нѣкоторымъ частнымъ (privés) Агни естественно былъ придавъ характеръ федеративный. По ведійскимъ вѣрованіямъ, безопасность и благополучіе федераціи зависѣла отъ правильности (régularité) въ исполненіи сложныхъ обрядовъ федеративнаго культа» [27].

Какъ начало федеративно-племеннаго 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 Индрою, богомъ войны по преимуществу. Такое сближеніе было, конечно, совершенно естественно и необходимо. Если, въ самомъ дѣлѣ, Индра могъ совершать свои подвиги лишь чрезъ Агни, т.-е., заимствуя силы и мужество въ жертвѣ; если, говоря иначе, универсальному общеарійскому (viçvacarshani, т.-е. принадлежащій всѣмъ, владычествующій надъ всѣми) божеству войны необходимо

---

[25] 171—2.

[26] III, 3, 9, перев. *Куликовскаго:* „le splendide dieu, trés 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 соотвѣтствующій общеплеменной культъ (Agni viçvanâra), безъ котораго универсальная, федеративно-національная роль Индры оставалась бы чисто номинальною, фиктивною и не имѣла бы никакого реальнаго значенія [28]: то, съ другой стороны, и новому божеству, Агни, чтобы быть достойнымъ посредникомъ между общеплеменнымъ федеративнымъ союзомъ индійцевъ и ихъ воинственнымъ богомъ (Индрою), чтобы быть общепонятнымъ военнымъ символомъ и лозунгомъ, необходимо самому было принять на себя воинственныя черты. И, мы дѣйствительно, видимъ, что, хотя рѣдко, лишь спорадически, но Агни является съ чертами бога войны и побѣдъ [29].

Здѣсь предъ нами одинъ изъ частныхъ случаевъ общаго историко-психологическаго закона миѳообразованія: когда соприкасаются между собою два божества различнаго типа и съ различной идейной основой, они, такъ сказать, размѣниваются своими аттрибутами 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 культуры [30].

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

Чѣмъ дальше идетъ Ведійскій миѳологическій процессъ, тѣмъ сложнѣе и запутаннѣе становится генеалогія боговъ. Варуна, первый изъ Адитіевъ, былъ сыномъ Азуры-Дьяуса и *только* Дьяуса. Индра, глава и вождь космологическихъ божествъ, является сыномъ уже *не только* Дьяуса, но и многихъ другихъ боговъ и даже порожденіемъ нѣкотораго отвлеченнаго начала, — силы («сынъ силы»). Наконецъ, Агни называется въ Ригъ-Ведѣ и «сыномъ Дьяуса» (IV, 15, 6; VI, 2 и др.), и «сыномъ силы» (V, 11, 6), и «сыномъ Индры» (II, 12, 3; ср. I, 1), а также и нѣ-

---

[28] Ibid., 169—170.

[29] R. V. I, 59 6; I, 74, 1—3—VIII, 43, 21 (*Makdonell*, 98) и др., гдѣ Агни усвояются воинственные подвиги Индры. См. *Koulikovsky:* 169·

[30] О размѣнѣ свойствъ и аттрибутовъ 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.) [31]. Смущеніе миѳологическаго сознанія, затруднявшагося установить точную генеалогію новаго божества, выступаетъ, такимъ образомъ, предъ нами еще рельефнѣе и ярче. Смущеніе понятное! Представленія о троякомъ натуральномъ рожденіи Агни,—отъ солнца небеснаго, облаковъ воздушныхъ и дерева, произрастающаго на землѣ,—постоянно вплетались въ миѳологическую генеалогію и не давали мысли остановиться на какомъ-нибудь одномъ опредѣленномъ представленіи.

Есть и еще въ миѳологической концепціи Агни, со стороны его отношенія къ другимъ божествамъ, одна неясность. Повсюду въ Ригъ-Ведѣ Агни является божествомъ культа,—вмѣстѣ и орудіемъ (огонь, поядающій жертву) и агентомъ жертвы (великій Жертвоприноситель). Но кто впервые примѣнилъ эту натуральную стихію къ культовымъ цѣлямъ, кто открылъ въ Агни главное орудіе культа,—словомъ, кто кого научилъ жертвѣ: боги людей или люди боговъ? Жертва имѣетъ смыслъ, лишь какъ приношеніе со стороны людей богамъ и неудивительно, поэтому, что въ Ригъ-Ведѣ оказались слѣды той мысли, что боги научились жертвѣ отъ «отцовъ» [32]. Но, съ другой стороны, въ Ригъ-Ведѣ ясно выражено вѣрованіе, что жертва, какъ и огонь, «упала съ неба» [33], — идетъ съ незапамятной древности, къ дѣтямъ отъ «отцовъ», какъ къ «отцамъ» пришла отъ боговъ. Боги сначала открыли жертву «ради себя» и дали образецъ ея людямъ, — научили ихъ «протягивать цѣпь жертвы и молитвы» къ небу [34].

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

---

[31] См. у *Macdonell'я*, 90—1.

[32] *Bergaigne*, I, 105—6: les attributs sacerdotaux ont été empruntés par les dieux aux pères...

[33] Ibid., I, 108.

[34] Ibid., I, 106—114. См. resumé, pp. 113—114. Какая цѣль жертвы, приносимой богами въ небѣ „самимъ себѣ“, — сказать трудно. На основаніи I, 164, 49 (=X, 90, 16) *Bergaigne* (106) строитъ догадку, что цѣль небесной жертвы—укрѣплять въ младшихъ генераціяхъ боговъ вѣру въ старшихъ боговъ (азуръ) и возводить первыхъ къ достоинству послѣднихъ. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что тексты, изъ которыхъ Бергень дѣлаетъ этотъ выводъ, очень темны (особенно, наприм., по переводу Грассмана).

раціонализма. 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 выступать, какъ божество *невѣдомое*, какъ выраженіе вышеразумныхъ 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, вышеразумный, 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 b) 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 разсмотрѣть ихъ нарочито.

III.

Собственно религіозное (мистико-религіозное) значеніе Агни.

По характерному выраженію одного гимна, Агни есть какъ бы *уста* боговъ, которыми они вкушаютъ жертву [35]. Онъ собираетъ боговъ вокругъ жертвы, иногда подвозя къ ней на своей колесницѣ, и раздаетъ имъ отъ жертвы части,—сообразно достоинству каждаго [36]. Чрезъ него и боги питаются, возрастаютъ и укрѣпляются [37]. 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'*а (192).

[36] *Makdonell*, 90. Bergaigne, I, 40.

[37] *Bergaigne*, II, 235: (C'est) la croyance fondamentale de la religion védique, que le sacrifice accroît les forces des dieux. Rien n'était plus naturel que d'attribuer un pareil effet à l'offrande considérée comme un aliment ou un breuvage réellement consommé par le personnage divin auquel elle est présentée etc. Ср. всю вообще главу: *Le sacrifice en général* (ibid. 225—241).

дямъ только, но и самимъ богамъ, какъ въ этомъ откровенно сознавался, наприм., Индра, — особенный охотникъ до жертвенныхъ возліяній [38]. Однако, за исключеніемъ именно одного только Индры, Ведійскія божества выступаютъ предъ нами съ чертами столь слабо выраженнаго антропоморфизма, столь далекими отъ чувственной пластичности, съ такою тѣневидною и почти призрачною тѣлесностью (если только вообще можно говорить о ней въ примѣненіи къ Ведійскимъ божествамъ), что пониманіе «вкушенія» 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 образа [39]. Описанія его внѣшняго вида (стана, лица и пр.), подобныя описаніямъ внѣшняго вида Индры, наприм., въ многочисленныхъ гимнахъ (около 200) Ригъ-Веды почти совсѣмъ отсутствуютъ и, наоборотъ, среди необозримой массы прилагаемыхъ къ нему эпитетовъ есть и такіе, которые прямо отрицаютъ у него внѣшнія человѣкообразныя очертанія и формы [40].

Но, если такъ, если т.-е. «вкушеніе» богами жертвы, нельзя понимать въ смыслѣ грубаго антропоморфизма, то мы должны, такъ сказать, одухотворить это «вкушеніе». И Ригъ-Веда, дѣйствительно, даетъ для этого нѣкоторое основаніе. «Небесная жертва», ясно отличаемая въ Ригъ-Ведѣ отъ «жертвы земной», какъ отъ своего символа [41], есть не что иное, какъ игра космическихъ (солярныхъ, метеорологическихъ и атмосферическихъ)

---

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

[39] Эту, дѣйствительно характерную особенность Ведійской концепціи Агни справедливо подчеркнулъ *Macdonell*, op, cit., 88—9. Перечень эпитетовъ Агни, кромѣ цит. стр. Макдонелля, см. у *Bergaigne'я*, I, 142 — 148. См. перечень многочисленныхъ и чрезвычайно разнообразныхъ эпитетовъ Агни въ монографіи проф. *Куликовскаго*: „Къ исторіи культа огня“ etc. (въ концѣ книги).

[40] IV, 1, 11: *безногій и безглавый* (footless and headless, — Macdonell, 88; Grassman: fusslos und kopflos)

[41] Это — одинъ изъ основныхъ тезисовъ *Бергэня*, проходящій красною нитью чрезъ всю его трехтомную систематику Ведійскихъ вѣрованій и доселѣ, насколько знаемъ, критикою не отвергнутый.

явленій: горящее на небѣ солнце, воздушныя грозы съ ихъ оглушительными громовыми раскатами и ослѣпительными молніями,— все это различные аспекты и моменты небесной жертвы, воспламененнаго жертвеннаго огня [42]. Когда на землѣ приносится угодная богамъ (т.-е. приготовленная съ соблюденіемъ всѣхъ требованій культового ритуала) жертва, тогда, какъ отвѣтъ на нее, и на небѣ воспламеняется жертвенный огонь,—въ формѣ, сообразной намѣреніямъ земного жертвователя (въ формѣ благотворнаго свѣта солнечнаго, или живительной влаги дождя и пр.).

Такимъ образомъ, говоря строго, боги ‹вкушаютъ› не земную жертву, но жертву небесную, изготовляемую ими самими, лишь по намѣренію земныхъ жертвователей. По общераспространенному вѣрованію, разгадка котораго лежитъ въ еще недостаточно изслѣдованныхъ тайникахъ примитивной психологіи, символъ вызываетъ символизируемое [43],—жертва земная жертву небесную, т.-е. благотворныя для жертвователей небесныя и воздушныя явленія. И если позволительно, ради законченности объясненія, къ одной гипотезѣ, которая оказалась необходимою, прибавить другую, то мы, съ своей стороны, къ изложеннымъ соображеніямъ, высказаннымъ другими изслѣдователями занимающаго насъ вопроса, позволили бы себѣ прибавить еще одно: ‹вкушеніе› Ведійскими богами жертвы, которое было вкушеніемъ духовнымъ, этико-эстетическимъ, должно быть понимаемо, какъ облеченное въ чувственно-антропоморфную оболочку убѣжденіе гимнографовъ въ томъ, что вызываемое земною жертвою раскрытіе въ игрѣ космическихъ явленій творческихъ силъ божествъ, даетъ имъ нѣкоторую усладу, удовлетвореніе, именно какъ бы насыщаетъ ихъ [44]. Повторяемъ, это — гипотеза. Но гипотеза, пытающаяся

---

[42] *Bergaigne*, I, 114—7.

[43] L'imitation, — говоритъ *Bergaigne* (122), — est en effet, dans toutes les croyances primitives, conçue comme un moyen d'action sur l'original. Par exemple, l'opération, connue au moyen âge sous le nom d'envoûtement, etait fondée sur ce principe ancien, dont on me signalait recemment une application curieuse dans l'usage, encore existant à Ceylon, de placer un fruit en carton à côté de la plante qu'on souhaite de voir produire un fruit d'égale grosseur.

[44] Само собою понятно, что этимъ одухотвореніемъ „вкушенія“ жертвы богами не исключается и буквально-собственный смыслъ этого термина въ тѣхъ ясныхъ случаяхъ, когда къ жертвѣ приглашается Индра и другіе, сродные ему боги, „во главѣ съ нимъ“,—*пъсть* и *упиваться* (I, 76, 3; VII, 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 этическій смыслъ,—въ предположеніи, что такой смыслъ можетъ таиться и дѣйствительно таится за грубою миѳологическою оболочкою, въ которую было заключено зерно неокрѣпшаго вѣрованія [45].

Какъ начало *космическое*, Агни соединилъ въ одно цѣлое разрозненныя части внѣшней природы, связавъ между собою даже самыя противоположныя и, повидимому, несоединимыя стихіи (огонь и воду,—чрезъ растеніе и т. д.). Какъ начало *соціальное*, онъ соединилъ въ одно цѣлое, въ одинъ соціальный организмъ разрозненныя и противоборствовавшія племена индійцевъ. Какъ начало *спеціально-религіозное*, онъ связалъ людей (чрезъ боговъ) съ природою (ибо въ этомъ существенный смыслъ культа). Ведійской мысли оставалось сдѣлать еще одно усиліе, еще, такъ сказать, одинъ шагъ дальше, чтобы связать мистическою силою Агни боговъ и людей въ одно, сверхприродное общество,—и тогда кольцо бытія сомкнется, все сущее соединится въ одинъ связный универсъ.

Этотъ шагъ, это послѣднее усиліе мысли и было дѣйствительно сдѣлано.

Какъ мы уже видѣли, по Ведійскому воззрѣнію, огневое начало входитъ въ человѣка уже вмѣстѣ съ сѣменемъ его отца. И дѣйствительно, присутствіе огня ясно сказывается въ организмѣ человѣка, въ его свойствахъ, (напр., теплота организма и проч.) и функціяхъ,—особенно въ процессѣ зрѣнія. Первобытная мысль еще не въ силахъ отличить въ актѣ зрѣнія субъективной стороны (*ощущеніе* свѣта) отъ объективной (свѣтовыя *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, — говоритъ Бергэнь,— du sacrifice n'est vraisemblamblement pas primitive. *Bergaigne*, I, 71.

[45] См. у *Bergaigne*'я, I, § 5 (pp. 121—142: Action du sacrifice terrestre sur les phénoménes célestes).

самъ-по-себѣ представляется чѣмъ-то свѣтовиднымъ и свѣтоноснымъ,—подобіемъ свѣту солнца и самому солнцу [46]. Но если такъ, если тѣло человѣка проникнуто огневымъ, теплотворнымъ и свѣтлымъ началомъ, то, когда тѣло человѣка остываетъ и становится темнымъ (въ смерти), это зависитъ именно отъ того, что огневое начало отдѣлилось отъ него и удалилось къ Агни [47]. И какъ существуетъ, по Ведійскому воззрѣнію, три различныхъ царства или три мѣстообитанія Агни (Агни земной, воздушный и небесный), такъ и огневое начало человѣка, отрѣшившись отъ тѣла, сообразно степени своей тонкости и чистоты, такъ сказать, сообразно своему удѣльному вѣсу, можетъ или осѣсть въ землѣ, или подняться въ воздухъ или, наконецъ, вознестись въ небо,—это источное начало и подлинное отечество свѣта [48].

---

[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 Puruscha (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, удаляясь или восходя по смерти къ Агни, *человѣкъ не терялъ своей индивидуальности*,—не разсѣевался 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 разсѣяніи индивидуальнаго начала человѣка и сліяніи его съ началомъ космическимъ.— Кромѣ приведеннаго (въ текстѣ), такъ сказать, метафизическаго основанія Ведійской вѣры въ безсмертіе души (божественная, огневая природа ея), у Ведійскихъ индійцевъ были и другія основанія, на которыхъ держится она и у другихъ народовъ: нравственныя (воздаянія), психологическія (сновидѣнія, толковавшіяся, какъ явленія умершихъ) и пр. (*Bergaigne*, I, 76—7). Но они имѣли, повидимому, значеніе лишь вспомогательное и второстепенное.

[48] *Bergaigne* I, 82—3, признаетъ мѣстомъ обитанія умершихъ солнце и именно по двумъ причинамъ: 1) такъ какъ оно служитъ какъ бы концентраціей мірового Агни, который возноситъ умершихъ въ небо, и такъ какъ 2) оно особенно сродно человѣку (ср. выше—о свѣтоносной природѣ чел. глаза). Но едва ли такое представленіе согласуется съ Ведійскими воззрѣніями. Дѣло въ томъ, что, по Ведійскому воззрѣнію, *все небо* (а не одно только солнце) было свѣтоносно. Ср. *Colinet*: La nature du monde supérieur dans le Rig-Veda (см. *Le Muséon*, 1889, VIII, 578—595.—Конечно, широко распространенный (повидимому позднѣйшій) у индійцевъ Ведійскаго періода обычай сожигать трупы какъ нельзя болѣе благопріятствовалъ ихъ вѣрованію въ восхожденіе душъ умершихъ (вмѣстѣ съ огнемъ и дымомъ) въ свѣтлое небо

По крайней мѣрѣ, «владыка отцовъ», *Йяма*, обитаетъ именно въ небѣ. Какъ Ману, первый изъ рожденныхъ, сошелъ съ неба, воплотивъ въ себѣ и принеся на землю жизнетворную силу Агни,—такъ точно Йяма, первый изъ умершихъ, снова восшелъ въ свое отечество, въ истинное отечество человѣка и господствуетъ тамъ надъ «отцами», достигшими, какъ и онъ, неба [49]. Руководимые Йямою «отцы» въ небѣ пріобщаются божественной

(*Bergaigne* I, 78—85). Но и погребеніе въ землю (менѣе распространенный и, повидимому, древнѣйшій обычай) *не исключало*, по Ведійскому воззрѣнію, ни мысли о продолженіи жизни покойниковъ подъ землею (откуда распространенный у всѣхъ народовъ арійскаго племени, а также, между прочимъ, и у индійцевъ, обычай хоронить вмѣстѣ съ покойниками ихъ доспѣхи, ставить имъ пищу и даже,—позднѣе,—хоронить вмѣстѣ съ ними слугъ и 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 мѣстопребыванію Агни см. *Ibid.*, I, 90—1.

[49] По естественной и совершенно понятной связи представленій, „владыка отцовъ", Йяма превратился позднѣе въ страшнаго *бога смерти*, который вмѣстѣ съ своими спутниками и пособниками (*вѣстники смерти*,—сова и др. зловѣщія птицы и *стражами мертвыхъ*—адскими собаками), или же и безъ нихъ, ищетъ и собираетъ на землѣ мертвыхъ (*Bergaigne*, I, 91—4). *Генеалогія Йямы* хорошо выяснена въ спеціальной монографіи *Гопкинса* (Hopkins), помѣщенной въ *Journal of the American Or. Society* 1893, XCIV—V (Note on the development of the character of Yama). Первоначально.—таково существенное содержаніе монографіи, — Йяма является *земнымъ* царемъ, иногда владычествующимъ въ *земномъ* раю иногда въ какой-то благодатной, но неизвѣстно гдѣ находящейся странѣ,—добрымъ пастыремъ своего народа, подобнымъ греч. ἀγησίλαος χθόνιος (ср. R. V. X, 14, 1, 2; X, 63, 10, 11, 8, 7). Но потомъ у индійцевъ, такъ же какъ и у персовъ онъ превращается въ бога мертвыхъ, карающаго ихъ въ аду, при чемъ число адскихъ отдѣленій постепенно разрастается все болѣе и болѣе, до 21 ада. Въ Индіи, по мнѣнію Гопкинса, это произошло подъ вліяніемъ культа Индры: когда богъ войны прославился, всѣ поспѣшили съ нимъ вступить въ союзъ. Но Йяма, богъ мирной жизни, не могъ этого сдѣлать,—вслѣдствіе кореннаго отличія своего отъ Индры по природѣ. Посему ему ничего другого не оставалось какъ удовольствоваться владычествомъ надъ мертвыми (такъ какъ живые всѣ перешли къ Индрѣ), которые пребываютъ гдѣ-то „за высокими горами и за рѣкой" (R. V. X, 63, 10). Т. о. Йяма was an aboriginal earthy king in an earthly paradise, in short an Adam. He becomes a god in unearthly regions. Такимъ онъ и выступаетъ въ позднѣйшей литературѣ. См. о Йямѣ подробнѣе въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ *Ehni:* 1) Der Vedische Mythus 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 гимнъ. Но, и находясь въ обществѣ боговъ, «отцы» не забываютъ земли: они являются своимъ земнымъ сродникамъ въ формѣ свѣтилъ небесныхъ, то предуказывая имъ будущее, то предостерегая отъ напастей и бѣдъ, сходятъ на землю подъ образомъ своихъ дѣтей, скрываясь въ нихъ, какъ Агни въ растеніи [50].

---

[50] *Bernaigne*, I, 94—102. Идея *безсмертія* пробуждалась въ сознаніи индійцевъ Ригъ-Ведійской эпохи лишь постепенно и, конечно, въ прямой зависимости отъ того или иного представленія о Божествѣ. Къ концу эпохи, во всякомъ случаѣ, она сформировалась уже съ достаточною степенью ясности. Сущность Ригъ-Ведійскаго ученія о безсмертіи проф. *Овсянико-Куликовскій* („Религія индусовъ въ эпоху Ведъ“, *Вѣстникъ Европы*, 1892, апрѣль, стр. 674—678, passim) излагаетъ въ слѣдующей формѣ:

„Безсмертіе—это отличительный признакъ боговъ. Боги и богини, обоготворенныя явленія природы, разные атрибуты божествъ—очень часто опредѣляются эпитетами amrtâ (амрта) и amartya (амартья)—безсмертные; люди же, въ противоположность божествамъ, называются marîa, martya — смертные. Это различіе между „„двумя племенами““, какъ называются въ гимнахъ Ригъ-Веды люди и боги, проведено съ достаточной 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 блюстителями безсмертія боговъ. Божество какъ бы ждетъ отъ смертныхъ подтвержденія и признанія своего безсмертія, какъ и другихъ своихъ аттрибутовъ.

„Первоисточникъ безсмертія это *священный огонь* (Агни). Онъ именуется безсмертнымъ (amrta, amartya) не только какъ богъ, какъ всякое божество, но и какъ источникъ безсмертія для другихъ боговъ..... Дѣло въ томъ, что *огонь* есть по преимуществу *божество культа*; онъ образуетъ необходимую основу, безъ которой немыслимо никакое священнодѣйствіе. Все, что̀ люди преподносятъ богамъ въ актѣ жертвоприношенія, проходитъ черезъ священный огонь, который служитъ посредникомъ между людьми и богами. Такимъ образомъ въ таинствѣ культа боги вступаютъ въ непосредственное общеніе съ огнемъ, этимъ первоисточникомъ и хранителемъ безсмертія. Вотъ почему культъ можетъ оказывать поддержку безсмертію боговъ, и вотъ почему слабый смертный, совершая таинство жертвоприношенія, имѣетъ полное право сказать божеству: я снаряжаю тебя для безсмертія..... Участвуя вмѣстѣ съ богами въ „„жертвенномъ пиршествѣ““, 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 печалями, — «отцы» являются звеномъ, связующимъ міры земной и небесный, человѣческій и божественный.

ихъ смертной природѣ? Ясное дѣло, что оно не можетъ пройти безслѣдно, и человѣкъ такимъ путемъ пріобрѣтаетъ своего рода безсмертіе.

„Въ чемъ же состоитъ это безсмертіе смертныхъ? Прежде всего оно сводится къ *размноженію потомства*. Стихъ V, 4,10, гласитъ: „я, считающій себя смертнымъ, взываю къ тебѣ, безсмертному: о, Джаташедасъ (мудрецъ, „знающій существа"—эпитетъ Агни), дай намъ *славу,—да достигну я безсмертія потомствомъ*!"" Въ стихѣ I, 31, 7, находимъ слѣдующее: „„ты, о, Агни, ежедневно сообщаешь смертному высшее безсмертіе и славу"". Здѣсь опять на ряду съ „„безсмертіемъ"" говорится о „„славѣ"": это не что иное, какъ увѣковѣченіе имени въ потомствѣ, это почти синонимъ „„человѣческаго безсмертія"", которое состоитъ въ продленіи рода. *Слава*, о которой такъ часто говорится въ гимнахъ Ригъ-Веды, о дарованіи которой такъ часто молятъ боговъ авторы гимновъ, обозначаетъ такимъ образомъ жизнь въ потомствѣ; а жизнь въ потомствѣ есть своего рода безсмертіе..... Неразрывными религіозными узами былъ связанъ 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 подвиговъ и космогоническихъ дѣяній боговъ..... Культъ предковъ необходимъ для поддержанія ихъ безсмертія и образуетъ священную обязанность человѣка, для котораго потерять связь съ предками значило потерять то цѣлое, часть котораго онъ составлялъ. Это цѣлое слагалось изъ двухъ огромныхъ половинъ; изъ длиннаго ряда поколѣній, теряющихся въ глубинѣ временъ, и изъ неопредѣленно-длиннаго ряда грядущихъ поколѣній. Внѣ этого цѣлаго, безъ этихъ двухъ половинъ, человѣкъ не можетъ существовать ни юридически, ни религіозно, ни нравственно. Онъ теряетъ все и становится „„непомнящимъ родства"". Но въ особенности теряетъ онъ свои права на безсмертіе потому, что безсмертіе осуществляется для человѣка только въ непрерывности рода и родового культа предковъ. Съ прекращеніемъ потомства самъ собою падаетъ культъ предковъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ должно изсякнуть ихъ безсмертіе; такимъ образомъ въ продленіи рода заинтересованы цѣлыя поколѣнія, отошедшія въ вѣчность, и когда молящійся взываетъ къ Агни или другимъ богамъ о дарованіи сына, о потомствѣ, о продленіи рода, то онъ молитъ объ этомъ не за себя только, а за всѣхъ своихъ предковъ, онъ является въ этомъ случаѣ ходатаемъ цѣлаго рода, и его моленіе есть коллективное моленіе цѣлыхъ поколѣній мертвецовъ.

„Итакъ, заключая все сказанное о ведійскомъ понятіи безсмертія мы можемъ, подраздѣлить его на три категоріи: во-первыхъ, безсмертіе Агни и Сомы, представляющееся абсолютнымъ и служащее источникомъ безсмертія 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 *внѣ и выше* этого универсальнаго единства,—именно, какъ его организаторъ,—внѣ и выше природы, людей и боговъ. Здѣсь предъ нами высшій пунктъ въ развитіи Ведійской концепціи Агни. Какъ нѣкогда Варуна и затѣмъ Индра, Агни выступилъ теперь, на этой степени развитія или,—точнѣе,—*съ этой точки зрѣнія* въ качествѣ божества высшаго: богъ юнѣйшій становится богомъ старѣйшимъ,—*сынъ боговъ ихъ отцомъ* [51].

гихъ боговъ, а также и для людей; во-вторыхъ, безсмертіе другихъ боговъ, представляющееся относительнымъ, требующее подтвержденія и поддержки со стороны культа; въ-третьихъ, безсмертіе людей, еще болѣе относительное, сводящееся къ безсмертію душъ и непрерывности рода, цѣликомъ основанное на родовомъ культѣ предковъ. Сознанію древнихъ индусовъ эпохи Ведъ смертная природа человѣка представлялась абсолютною (если можно такъ выразиться) только по отношенію къ безсмертію Агни и Сомы. Въ отношеніи же къ безсмертію Индры и другихъ не-культовыхъ божествъ, — безсмертію, въ извѣстной степени условному, — она представлялась далеко не столь абсолютной. Человѣку стоило только умереть, чтобы его душа пріобщилась къ безсмертію, подобному тому, которое свойственно богамъ. И если это человѣческое безсмертіе немыслимо 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 Сомы, 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 Сомы человѣкъ долженъ былъ яснѣе всего сознавать и признавать всю бренность своей смертной природы. И дѣйствительно, противопоставленія смертной природы человѣка безсмертію божества чаще всего встрѣчаются въ гимнахъ, посвященныхъ Агни и Сомѣ“.

[51] ... der Götter Vater, obwol ihr Sohn I, 69, 2—по перев. *Grassmann*'а. Ср. *Bergaigne*, I, 138—140.

IV.

Сома и Бригаспати или Браманаспати.

Агни олицетворяетъ собою то таинственное дыханіе жизни, или, точнѣе, ту таинственную *божественную сущность*, которая проникаетъ и связуетъ въ одно цѣлое всю природу, людей и боговъ. Однако, такая концепція Агни для начинающаго мышленія, есть концепція, слишкомъ тонкая: такой Агни, хотя и открытъ мистическому *созерцанію*, начинавшейся *теософіи*, но ничѣмъ (если не считать за *Агни-бога* вещественный агни, то-есть самую огневую стихію, для этого все же достаточно грубую) не заявлялъ себя обычному сознанію, непосредственному опыту, ни въ чемъ не открывался съ очевидностью и непререкаемостью, *какъ именно божество*, какъ существо, сокрытое, живущее въ этомъ чувственномъ агни. Такими общеочевидными *откровеніями* божества, какъ начала мистическаго, служили два другія божества: *Сома* и *Бригаспати* или *Браманаспати* (позднѣйшій *Брама*), то-есть божество тѣлесно опьяняющаго, вызывающаго экстатическія состоянія напитка (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. *Овсянико-Куликовскаго*, которому изученіе Ведійской религіи вообще обязано многими цѣнными вкладами,—о книгѣ: *Опытъ изученія вакхическихъ культовъ индоевропейской древности въ связи съ ролью экстаза на раннихъ ступеняхъ развитія общественности. Часть I: Культъ божества „Soma“ въ древней Индіи въ эпоху Ведъ* (*sic*). Одесса. 1884. Стр. 239. Все существенное изъ этой книги перешло въ позднѣйшую монографію того же автора: *Религія индусовъ въ эпоху Ведъ* (sic), помѣщенную въ *Вѣстникѣ 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 живетъ огонь, питаются влагою изъ земли. Но въ землю влага приходитъ съ неба, изъ дождевыхъ тучъ. Не ясно-ли, что сома и агни, — тожество ихъ уже установлено предшествующею аналогіею,—прежде чѣмъ войти въ земныя растенія, живутъ вмѣстѣ въ небѣ и, слѣдовательно, оба божественной природы? Несомнѣнно. И молнія, которою сопровождаются грозы,—огонь въ небесныхъ водахъ,—служитъ яснымъ тому доказательствомъ. Съ другой стороны, пролитіе небеснаго сомы сопровождается не только огнемъ, но и звукомъ (громомъ),—«небеснымъ глаголомъ». Такимъ образомъ, къ двумъ первымъ стихіямъ, влажной и огневой (свѣтовой), присоединяется еще третья, въ которой опять таки есть нѣчто аналогичное имъ обѣимъ, ибо рѣчь, по Ведійскому (какъ и вообще древнему) воззрѣнію, такъ-же *течетъ*, *льется*, 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, Сома и Бригаспати,—въ сущности, одной и той-же природы, суть лишь *различныя явленія, обнаруженія или откровенія одной и той же божественной сущности, разлитой во всемъ и повсюду*; что, говоря иначе, *Сома и Бригаспати суть лишь иные аспекты того же божества, которое раньше предстало сознанію, какъ Агни.*

Всмотримся ближе въ концепціи этихъ новыхъ божествъ.

Концепція *Сомы* есть очень сложная концепція. По законамъ ассоціаціи, имѣющимъ надъ первобытнымъ мышленіемъ почти непреодолимую власть, въ эту концепцію вошло множество элементовъ, которые опредѣлились въ исторіи миѳологическаго сознанія предшествующей эпохи. Но если, отбросивъ все второстепенное и частное, мы сосредоточимъ свое вниманіе лишь на чертахъ существенныхъ и основныхъ, то въ концепціи Сомы предъ нами опредѣлится два основныхъ признака: 1) *Сома-оплодотворитель* (=самецъ) и 2) *Сома-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 Сома выступаютъ иногда въ Ригъ-Ведѣ, какъ взаимозамѣ-

нимые синонимы)[53]. Второй признакъ указываетъ *на форму его обнаруженія*, явленія или «откровенія», въ человѣческомъ сознаніи. Первый признакъ (сближающій, отчасти даже и отожествляющій Сому съ другими божествами Ведійскаго пантеона) есть, очевидно, плодъ *позднѣйшей переработки* понятія объ этомъ новомъ

---

[53] Проф. *Овсянико-Куликовскій* строго различаетъ „*солнечную* концепцію Сомы" (древнѣйшую) и „*лунную* концепцію" (позднѣйшую): Сома, по *первоначальной* концепціи, зарождается въ небесныхъ водахъ, а „снопы лучей солнечныхъ играютъ роль фильтра или рѣшета Сомы" (*Вѣстникъ Европы*, 1892, май, стр. 231), каковую роль позднѣе, повидимому, стали играть и „снопы" 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. 547, см. *резюме* книги на стр. 269—277), взглядъ, по которому первоначальная концепція Сомы есть концепція *лунная*: луна разсматривалась-де и чтилась, какъ вмѣстилище *божественнаго напитка* („амброзіи"), капли котораго ниспадаютъ и на землю въ видѣ живительнаго сока Сомы. Этотъ взглядъ нашелъ 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, повидимому (см. примѣч. 3), думаетъ исправить въ этомъ смыслѣ свою книгу (*Религіи Индіи*), въ которой было выражено мнѣніе, будто Сома 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 conquêttes les plus solides de la philologie védique. Разногласія Барта съ Гиллебрандтомъ касаются частностей. 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 на просто потому, что она *не была* солярною. Если бы Ведійскіе Риши были дѣйствительно поклонниками солнца, луны, огня и т. д., то они высказали бы это яснѣе и открытіе Гиллебрандта уже давно было бы сдѣлано. Гиллебрандтъ указалъ де лишь *корни* Ведійскихъ вѣрованій, но не ихъ Ведійскую форму. Для гимнографовъ Сома, 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 небомъ,—avaient cessé d'être le ciel pour devenir des rois célestes, quittes parfois pour être entraînés et noyés à leur tour dans les remous de la spéculation mystique. Les incohérences de leur langage n'auraint pas de sens si elles n'avaient pas celui-la.—Извлеченіе изъ книги Гиллебрандта (нѣкоторые изъ тезисовъ) см. ниже, въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 18-е.*

божествѣ и лишь послѣдній признакъ служитъ *выраженіемъ факта*, поразившаго религіозное сознаніе 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 пріемомъ опьяняющихъ напитковъ, Ведійскому религіозному сознанію, съ наибольшею ясностію, открывался просвѣтъ въ ту божественно-мистическую сущность міра и міровыхъ процессовъ, пріобщеніе къ которой (чрезъ тотъ же экстазъ), по Ведійскому воззрѣнію, даетъ всему живущему силу жизни и дѣлаетъ людей и боговъ безсмертными. Въ нихъ именно индіецъ 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. *Овсянико-Куликовскій*, — «зиждется на сознаніи, 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. Пріобщаясь напитку Сомы, человѣкъ тѣмъ самымъ пріобщался великой, стихійной, космической силѣ; онъ претворялъ въ себя частицу оплодотворяющей силы, разлитой въ міроздаиіи, 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 человѣка вселился величайшій богъ,—движущая сила космоса внѣдрилась въ трепетное сердце смертнаго. Никакія нечистыя силы, никакая смерть не страшны теперь человѣку; онъ стяжалъ магическую силу, его безсмертіе завершилось, и сами боги—въ

его власти: ‹‹мы выпили Сому, мы стали безсмертны, 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 миѳообразованія, который нами установленъ выше,—*закона подстановки* [55]. Въ концепціи Сомы, которая, какъ мы только что видѣли, имѣетъ подъ собою прочный базисъ во внутреннемъ опытѣ и непосредственномъ переживаніи всякаго, вкушающаго этотъ дивно-дѣйствующій напитокъ,—въ этой концепціи концепція Агни, по преимуществу мистико-созерцательная (но не опытная), лишенная *такого* базиса, находитъ для себя болѣе яркое, болѣе доступное *среднему* сознанію, выраженіе. Какъ *сома*-напитокъ, по удачному выраженію Бергэня, *есть не что иное, какъ тотъ же огонь, лишь въ жидкомъ состояніи* [56], такъ и Сома-божество есть какъ бы введенный въ сердце человѣка и опытно, чрезъ вкушеніе познанный, богъ—Агни. Въ Сомѣ таинственный и неуловимый, самъ-по-себѣ, Агни, богъ сокрытый въ мірѣ, становится близкимъ, *внутренно-вѣдомымъ* человѣку божествомъ.

Но и этимъ дѣйствіе закона подстановки не исчерпывается. Какъ смутная и сложная концепція Агни, по силѣ этого закона, была приближена къ сознанію чрезъ покоющуюся на опытѣ концепцію Сомы, такъ эта послѣдняя еще разъ была истолкована и приближена къ сознанію чрезъ концепцію божества рѣчи, слова, пѣсни, или гимна,—*Браманаспати* или *Бригаспати*. Это новое божество есть ‹олицетвореніе молитвы, гимна, пѣсни, есть пѣвецъ и пѣвецъ по преимуществу› [57]. Въ отношеніи къ Сомѣ, онъ ‹служитъ выраженіемъ функціи Сомы, какъ поэта› [58].

Чтобы понять это сцѣпленіе идей и, такъ сказать, напластованіе божественныхъ образовъ (Агни — Сома — Браманаспати), нужно имѣть въ виду, что, какъ экстазъ служитъ опытнымъ засвидѣтельствованіемъ разлитаго въ космосѣ огня, такъ и рѣчь служитъ засвидѣтельствованіемъ *и протолкованіемъ* экстаза. Въ

---

[54] *Вѣстникъ Европы*, 1892, май, стр. 234—235.

[55] *Пролегомены*, гл. V.

[56] *Bergaigne:* La religion védique, I, 167—168: *Soma,*—et c'est ainsi que je résumerai toute cette digression, — *n'est autre chose, que le feu à l'état liquide.*

[57] Проф. *Овсянико-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-внѣ* и становится всѣмъ видимымъ. По Ведійскому (какъ и вообще древнему) воззрѣнію, рѣчь, слово, пѣснь, гимнъ есть какъ бы нѣчто *зримое*: блестящее, свѣтящееся, сверкающее. Звуковыя и зрительныя представленія въ пластичномъ воззрѣніи Ведійскихъ гимнослагателей 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. *Овсянико-Куликовскій* (*Вѣстникъ Европы*, май, стр. 228—229) пишетъ: „Всякому, кто изучалъ древніе языки и памятники, хорошо извѣстенъ такой фактъ: въ языкѣ, въ миѳѣ, въ религіозныхъ воззрѣніяхъ весьма часто наблюдается ассоціація представленій *свѣта* и *звука*. Божества свѣтовыя 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 svar, отъ котораго произведены названія солнца въ санскритѣ (svar, sûrya), выражалъ первоначально не только *свѣтить*, *сіять* но и понятіе *звучать*, *пѣть*, откуда, напр., svará—звукъ, шумъ... Очевидно, было время, когда звуковыя впечатлѣнія такъ тѣсно ассоціировались со свѣтовыми, что звукъ вызывалъ невольно представленіе свѣта (можетъ быть, нѣчто въ родѣ той аномаліи, при которой человѣкъ, слыша ноты, ясно видитъ при этомъ различные цвѣта и притомъ такъ, что каждой нотѣ отвѣчаетъ особый цвѣтъ). Эпитеты *свѣтлый*, *яркій*, *свѣтоносный* и т. п. нерѣдко прилагаются къ рѣчи, гимнамъ, звукамъ и, по большей части, какъ слѣдуетъ думать, не метафорически. Такъ въ ст. VII, 101, 1 гимны названы „свѣтоносными“ или лучистыми, собств. испускающими или несущими свѣтъ предъ собою. „Сдѣлай (говоритъ ст. I, 138, 2, обращенный къ богу Пушану) наши гимны сіяющими“. „Ты (Агни)—изобрѣтатель свѣтлой (яркой) рѣчи“, читаемъ въ ст. II, 9, 4. Сюда же нужно отнести и одно мѣсто у Яски (одинъ изъ древнѣйшихъ индійскихъ ученыхъ, авторъ грамматическаго труда Nirukta), гдѣ онъ говоритъ, что комментаторъ Ведъ Aupamanyava производилъ слово rshi (рши)—поэтъ—отъ корня darç (дарш)—*смотрѣть*—и толковалъ это слово въ томъ смыслѣ, что rshi—это тотъ, кто „увидѣлъ“ гимны, кому боги „показали“ гимны... Это указываетъ именно на ту ассоціацію звука и свѣта, о которой идетъ рѣчь. Древніе могли выражаться такъ: я вижу звукъ, я слышу свѣтъ. Добавлю къ сказанному, что это явленіе представляется общечеловѣческимъ (какъ и дождевая или водная концепція Рѣчи), и данныя, сюда относящіяся, можно найти и у другихъ народовъ, кромѣ индо-европейскихъ,—между прочимъ, въ Библіи“.

при такомъ условіи, божество рѣчей, гимновъ, пѣсенъ, словомъ Брихаспати или Браманаспати, должно было явиться, для Ведійскаго религіознаго сознанія, настолько же болѣе яснымъ, наглядным, безспорнымъ и близкимъ, насколько сама свѣтящаяся и зримая рѣчь нагляднѣе и доступнѣе смутныхъ мистико-экстатическихъ переживаній.

Въ одномъ отношеніи рѣчь (слово, пѣснь, гимнъ) есть *порожденіе* обусловленнаго принятіемъ сомы экстаза, какъ бы воспламененія внутреннимъ огнемъ, входящимъ въ человѣка подъ видомъ этого напитка (какъ жидкій сома). Но въ другомъ отношеніи она сама *порождаетъ* тѣ явленія, которыя усвояются сомѣ и агни,—какъ стихіи и какъ божествамъ (Сомѣ и Агни). Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь мистико-экстатическія состоянія могутъ быть вызваны не только пріемомъ опьяняющаго напитка, но также и рѣчью, особенно риѳмованною, пѣніемъ, особенно когда оно сопровождается ритмическими движеніями тѣла (пляскою). И вотъ новое, юнѣйшее божество Брихаспати 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 Брихаспати мы можемъ прослѣдить это съ особенною ясностію. Зародившись въ Ведаизмѣ, это божество переходитъ затѣмъ и въ Браманизмъ и тамъ становится божествомъ верховнымъ и единымъ, не имѣющимъ не только себѣ равныхъ, но не имѣющимъ, по выраженію Упанишадъ, и Второго,—словомъ становится *Брамою* [60].

Въ высокой степени важно отмѣтить теперь же зарожденіе этого божества, которому въ дальнѣйшей исторіи религіознаго сознанія Индіи суждено было играть такую исключительную роль. Въ Ригъ-Ведѣ есть гимнъ (по согласному признанію изслѣдователей, очень поздняго 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 усвояло. Мы

---

[60] Подробнѣе ниже,—въ отдѣлѣ о *Браманизмѣ*.

увидимъ, при дальнѣйшемъ изученіи историко-религіознаго процесса Индіи, какъ, начавшись слабыми, еле опредѣлившимися въ сознаніи, зародышами, концепція этого новаго божества мало-помалу возрастала отъ силы въ силу, доколѣ не стала силою исключительною.

Вотъ этотъ гимнъ:

«Я шествую вмѣстѣ съ Рудрами, Васавами, Адитіями и всѣми богами (или Вишвадевами); я Митру и Варуну обоихъ ношу, я (ношу) Индру и Агни, я (ношу) обоихъ Ашвиновъ.

«Я Сому обильнаго ношу, я (ношу) Тваштара и Пушана, Бхага; я даю богатство совершающему возліянія, ревностному, приносящему жертву, выдавливающему сокъ (Сомы).

«Я — царица, собирательница благъ, мудрая, первая изъ (божествъ), достойныхъ поклоненія. Это меня боги распредѣлили по многимъ мѣстамъ, (создавъ меня какъ) обитательницу многихъ (мѣстъ и какъ) путеводительницу повсюду.

«Мною вкушаетъ пищу тотъ, кто видитъ, кто дышитъ, кто слышитъ сказанное, — (сами того не зная), они при мнѣ состоятъ («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 проникла небо и землю.

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

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

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

---

[61] Переводъ проф. *Овсянико-Куликовскаго* („Опытъ“ etc., стр. 117—118), „Это“,—говоритъ почтенный ученый о приведенномъ гимнѣ,—„своего рода λόγος, который ἐν ἀρχῇ ἦν“. См., напротивъ, ограничительныя замѣчанія у *Макса Мюллера*: „Шесть системъ 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, Браманаспати и «вмѣстѣ съ нимъ, съ теченіемъ времени, распускается въ идеѣ Брамы» [62].

Обожествленіемъ *Рѣчи* и созданіемъ коррелятивнаго мужского божества (*Бригаспати* или *Браманаспати*) была закончена концепція Божества, какъ начала мистическаго. Въ этой новой тріадѣ 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, Его сущность есть нѣчто невмѣстимое въ формы обычнаго человѣческаго сознанія, нѣчто чрезвычайное (сверхъестественное) и таинственное, какъ процессъ горѣнія, загадочное, какъ экстазъ, и вдохновенное, какъ рѣчь, особенно ритмическая рѣчь (пѣснь 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 отправленія въ проявленіяхъ и порывахъ мистико-экстатическихъ состояній.

Этимъ своеобразнымъ возвратомъ Ведійскаго религіознаго сознанія, чрезъ развитой и стойкій политеизмъ второго періода, къ монотеизму перваго, — хотя, какъ видимъ, глубоко и существенно измѣненному, — смыслъ исторіи Ведійской религіи исчерпывался.

---

[62] Проф. *Овсянико-Куликовскій*, „Вѣстн. Европы“, 1892, май, стр. 230.

Изложимъ теперь результатъ нашего анализа Ригъ-Ведійской идеи Божества, какъ начала мистическаго, въ краткихъ положеніяхъ, сравнительно съ результатами двухъ предшествующихъ главъ:

1) Зачаточный, предвосхищаемый пока лишь смутнымъ прозрѣніемъ, монотеизмъ третьяго періода въ развитіи Ведійской религіи *возвращаетъ* насъ къ монотеизму перваго періода. Но тамъ монотеизмъ служилъ лишь точкой исхода въ процессѣ, здѣсь же— его концомъ. Тамъ монотеизмъ существенно-этическій, здѣсь— мистико-созерцательный «по формѣ», экстатическій и вакхическій по содержанію.

2) Въ отношеніи ко второму періоду въ развитіи Ведійской религіи, третій является несомнѣннымъ *углубленіемъ* религіознаго сознанія: стойкій космологическій политеизмъ, которымъ отмѣченъ второй періодъ, въ третьемъ уже снятъ и предъ сознаніемъ снова раскрылась идея единства Божественной сущности, въ предшествующій періодъ уже едва мерцавшая, почти всецѣло заслоненная образами божествъ политеизма. По содержанію, однако, третій моментъ имѣетъ существенное сходство со вторымъ: и тамъ и здѣсь, и во второмъ и въ третьемъ періодахъ Ведійской религіи, идея Божества одинаково отрѣшена отъ этическихъ предикатовъ, которыми она характеризовалась въ первый періодъ, хотя въ третій къ космическимъ предикатамъ прибавлены иные: психологическіе или, общѣе, антропологическіе.

3) Наконецъ, въ отношеніи къ дальнѣйшей исторіи религіознаго сознанія Индіи третій періодъ Ведійской религіи является предвѣстникомъ уже наступавшаго кризиса,—перехода *миѳологическаго* сознанія въ *пантеистическое*, которымъ характеризуется браманизмъ.

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

Кризисъ миѳологическаго сознанія древней Индіи.

Въ естественномъ религіозномъ сознаніи, какъ мы разъясняли выше [1], истина дана лишь въ стремленіи, но не въ достигнутомъ состояніи, не въ опредѣленныхъ формахъ мысли: послѣднія всегда болѣе или менѣе не-истинны и именно степенью ихъ 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 бо́льшею или меньшею ясностью, во всей вообще исторіи естественнаго религіознаго сознанія, а именно: его *относительный атеизмъ* и его безусловное *тяготѣніе къ монотеизму*. Атеизмъ возникаетъ изъ постояннаго недовольства естественнаго религіознаго сознанія проникнутаго стремленіемъ къ подлинной истинѣ, *своими* богами, какъ несоотвѣтствующими идеѣ Божества, и вѣчнаго желанія смѣнить ихъ новыми, — изъ вѣчнаго тяготѣнія къ *богопорожденію*, а тяготѣніе къ монотеизму есть не что иное, какъ выраженіе именно этой смутной догадки или предчувствія того, чѣмъ должно быть *истинное Божество*, именно этой *идеи о Немъ*.

Оба эти факта, представляющіе, какъ видимъ, въ сущности, лишь двѣ стороны одного и того же факта, мы находимъ и въ исторіи Ведійской религіи. На каждой ступени въ этотъ періодъ индійское религіозное сознаніе представляетъ двойственность, есть нѣчто какъ бы двуликое и 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. *Пролегомены*, 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 тяготѣніе Ведійскаго религіознаго сознанія къ монотеизму, но—и оно не менѣе несомнѣнно и проявляется въ исторіи Ведійской религіи всякій разъ, какъ лучшія стремленія, стремленія къ чистой религіозной истинѣ, берутъ верхъ надъ притяженіями стихійными и низменными, надъ «тенденціями понижательными».

Монотеистическая тенденція Ведійской религіи выражалась самыми разнообразными способами и въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Во-первыхъ, она выражалась въ формѣ постояннаго стремленія религіознаго сознанія ставить во главѣ божествъ одного, «верховного» (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* (=Gesammtgötter, *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 тріады божествъ—выразителей идеи Божества, какъ начала мистическаго: Агни-Сома-Брихаспати.

Вслѣдствіе совокупнаго дѣйствія всѣхъ только что указанныхъ стремленій, къ концу Ведійскаго періода монистическая тенденція опредѣлилась въ индійскомъ религіозномъ сознаніи такъ ясно и заявила себя съ такою силою, что въ Ригъ-Ведѣ стали уже появляться строфы и даже цѣлые гимны (немногочисленные, впрочемъ), посвященные Единому Божеству, «Богу Невѣдомому»,— гимны, какъ ихъ всего чаще называютъ, философскіе [3].

---

[2] Этой категоріи божествъ, какъ доказательству существованія въ концѣ Ведійскаго періода тенденціи къ монотеизму, придаетъ особенное значеніе *Максъ Мюллеръ* („Шесть системъ“ etc., стр. 42).

[3] См. о нихъ: 1) Lucian *Scherman*: Philosophische Hymnen aus der Rig— und Atharva-Veda-Sanhitâ, 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 нѣкій «единый сущаго владыка», затѣмъ ставитъ рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ: «какому богу (то-есть, очевидно,—какому изъ многихъ боговъ Ведійскаго пантеона) воздадимъ мы жертву», какъ именно этому «единому сущаго владыкѣ?» Вопросъ для автора этого гимна, безотвѣтный, потому что, очевидно, онъ все еще тяготѣетъ, по исконной привычкѣ, къ политеистическому представленію о Божествѣ: ему все еще нужно кого-нибудь изъ опредѣленныхъ боговъ Ведійскаго пантеона. Не то мы видимъ у автора второго гимна (X, 129). Онъ уже даетъ опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ, потому что уже возвысился надъ политеизмомъ и миѳологіею—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, что̀ вверху. Что происходило? Гдѣ, подъ чьимъ покровомъ? Что̀ 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*—Tad Ekam. Какою же именно силою это *Единое* сочетало Несущее съ Сущимъ или, точнѣе, творчески воззвало послѣднее изъ перваго? Гимнослагатель 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), что̀ было *первымъ сѣменемъ духа*. Связь сущаго съ несущимъ нашли въ своемъ сердцѣ мудрецы, изыскуя 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

---

losophie, 1, 1, Leipzig, 1894, Ss. 103 folg. 3) Проф. *Овсянико-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 извѣстна 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, задавшись цѣлью открыть связь сущаго съ несущимъ, нашли ее въ своемъ собственномъ сердцѣ. Въ сердцѣ человѣческомъ живетъ Любовь, влекущая человѣка къ человѣку, соединяющая людей въ семью, являющаяся стимуломъ размноженія, могучимъ факторомъ, жизни. Не есть ли она частица той силы, которая вызвала міръ изъ хаоса, организовала и одухотворила вселенную? Такъ поставили вопросъ мудрецы и пришли къ заключенію, что То-Единое должно было быть космической Любовью, что оно было началомъ, которое не только ‹‹*дышетъ*››, которое также ‹‹любитъ›› или является источникомъ любви. *Дышащая Любовь или любвеобильное Дыханіе и явилось* ‹‹*первымъ съменемъ духа*››, *т.-е. положило начало одухотворенію и оживотворенію міра*› [4].

Только что указанные нами гимны Ригъ-Веды,—X, 121 и особенно X, 129,—всегда останавливали на себѣ исключительное вниманіе изслѣдователей. Для объясненія этихъ гимновъ была высказана мысль о ‹семитическомъ вліяніи› на индійцевъ конца Ведійской эпохи [5]. Это вліяніе, дѣйствительно, въ высокой степени вѣроятно. И тѣмъ не менѣе простымъ указаніемъ на *внѣшнее* вліяніе едвали можно было бы въ данномъ случаѣ ограничиться. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что *самое это вліяніе было возможно лишь потому, что для него подготовлена почва.* Если бы та свѣтлая мысль, которая высказана въ ст. 1—4 гимна X, 129 упала на почву совершенно чуждую монотеистическихъ стремленій, напр., въ эпоху расцвѣта культа Индры, то, несомнѣнно, она лишь сколь-

---

[4] Проф. *Овсянико-Куликовскій* („Вопросы Фил. и Пс.“, кн. 5, стр. 128).—Гимнъ X, 129 такъ важенъ, что мы почитаемъ необходимымъ привести его въ своей книгѣ въ наиболѣе авторитетныхъ переводахъ. См. ниже, въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 19-е.*

[5] Проф. *Овсянико-Куликовскій* (*Русское Богатство*, op. cit., стр. 104. 110, *Вопросы*, кн. 5, стр. 109 и 130).

знула бы по поверхности религіознаго сознанія, но не привилась бы къ нему, непустила бы въ немъ ростковъ, не излилась бы, какъ это случилось теперь, въ спеціальномъ гимнѣ [6].

Правда, и теперь вліяніе этой свѣтлой мысли — о творящей силѣ любви Единаго—не было настолько радикально, чтобы опредѣлить характеръ всего дальнѣйшаго историко-религіознаго процесса: эта мысль отчасти затерялась въ массѣ отвлеченностей, въ которыхъ путалась позднѣйшая браманистическая 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 гимнослагателей, эта свѣтлая мысль, несомнѣнно восходящая къ сверхъестественному откровенію, вызвала въ нихъ, хотя бы лишь временно, работу мысли именно въ этомъ направленіи, то это служитъ яснымъ признакомъ того, что у нихъ самихъ почва была уже подготовлена путемъ естественнымъ, что духовная атмосфера была уже насыщена сродными элементами, которые, по законамъ сродства, какъ бы кристаллизовались около этой, отъ-инуду принесенной и происходящей изъ оного, высшаго источника, идеи. Говоря иначе, это служитъ яснымъ признакомъ того, что монотеистическая идея къ концу Ведійскаго періода опредѣлилась въ религіозномъ сознаніи уже довольно ясно и заявляла о себѣ достаточно властно.

Въ этомъ именно и сказалось то, что мы называемъ *кризисомъ миѳологическаго сознанія древней Индіи*: теперь эпоха Ведаизма окончилась и началась новая эпоха—эпоха *Браманизма*.

---

[6] То движеніе мысли, которому обязаны своимъ происхожденіемъ гимны X, 129 и др. подобные, опредѣлялось двумя условіями: 1) внутреннею логикою *естественнаго* развитія Ведійской религіи и 2) возбужденіемъ извнѣ, каковымъ являлись „семитическія вліянія“, послѣднимъ источникомъ которыхъ служило *сверхъ-естественное откровеніе*. „Процессъ самобытнаго развитія монотеистической идеи“,—говоритъ проф. *Овсянико-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.

Браманизмъ[1].

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Культурно-соціальныя условія возникновенія браманизма.

Духовная жизнь эпохи возникновенія браманизма характеризуется двумя чертами: критико-скептическимъ, отношеніемъ націи къ своему религіозному прошлому и рожденіемъ новой идеи, опредѣлившей ея религіозное будущее. Изучая генетически эту перемѣну въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, мы находимъ цѣлый рядъ подготовившихъ ее факторовъ.

Прежде всего здѣсь сказалось дѣйствіе факторовъ *общепсихологическихъ*.

Творчество народа, какъ и отдѣльнаго человѣка, начинается лирикой, затѣмъ переходитъ къ эпосу и кончаетъ философіей. Такъ было и въ Индіи. За эпохою религіозно-лирическихъ изліяній (Ведійскіе «гимны») послѣдовалъ эпосъ (начало слагавшейся цѣлые вѣка Магабгараты) и, одновременно съ нимъ, стало пробуждаться къ жизни сознаніе философско-критическое. Вслѣдствіе этого, «гимны» отступили уже на второй планъ. Мало-помалу въ отношеніи къ нимъ утрачивались чуткость и пониманіе. Живое изліяніе религіознаго чувства превратилось въ условныя формулы, которыя становились мало вразумительными не только вслѣдствіе своей элементарности и наивности, какъ для взрослаго

---

[1] Литература вопроса въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 20-е.*

мало вразумителенъ лепетъ ребенка, но и вслѣдствіе все меньшей и меньшей понятности самаго языка [2]. Въ концѣ концовъ то, что прежде принималось съ довѣріемъ и религіознымъ трепетомъ, какъ непогрѣшимое откровеніе самой истины, то сдѣлалось теперь предметомъ раздумья, критики, порою насмѣшки, вслѣдствіе чего религіозное сознаніе стало искать иной формы выраженія. Пластичные образы боговъ Ригъ-Веды смѣнились блѣдными обобщеніями. Мысль углублялась и ставила новые запросы, на которые и отвѣтилъ Браманизмъ.

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

Въ эпоху возникновенія Браманизма центръ индійской жизни мало-по-малу переносился изъ области верхняго бассейна Инда въ средній, а потомъ и въ бассейнъ Ганга. Вынужденная необходимостью, ростомъ населенія, эта перемѣна мѣста обитанія, а вслѣдствіе этого и условій жизни, глубоко измѣнила народный характеръ, наложивъ на него особенную печать. Новое отечество оказалось далеко не столь привѣтливымъ и ласковымъ, какъ прежнее,—съ его плодородною почвою и ровнымъ, почти умѣреннымъ, климатомъ. «Бассейнъ Ганга съ сѣвера граничитъ съ нездоровою мѣстностью, извѣстною подъ именемъ *Тераи*; на востокъ соприкасается съ областью, откуда несутся страшные смертоносные міазмы; ядовитыя змѣи въ громадныхъ количествахъ ползаютъ въ травѣ; королевскій тигръ нераздѣльно властвуетъ въ джунглѣ; 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 человѣкъ не чувствуетъ себя болѣе вѣчнымъ плѣнникомъ могущественной повелительницы — природы, иногда награждающей, но еще чаще насылающей

---

[2] *Бартъ* (Религіи Индіи, перев. подъ ред. кн. С. Трубецкого, М. 1897, стр. 53) придаетъ этому обстоятельству преимущественное значеніе. „...Между причинами, которыя способствовали остановкѣ развитія индійской религіи (древнѣйшаго періода"),—пишетъ онъ,—„и ограниченію ея тою формою, которой мы даемъ имя брахманизма, одна изъ самыхъ дѣйствительныхъ была *причина лингвистическая*—измѣненіе языка".

невообразимыя бѣдствія. Никакая другая среда не въ состояніи столь ясно дать понять, что жизнь и смерть, добро и зло—два цвѣтка на одномъ и томъ же стеблѣ» [3]. Какъ и долины средняго теченія Инда, бассейнъ Ганга бѣденъ влагою, но богатъ палящимъ зноемъ и, потому, кромѣ періодическихъ голодовокъ, часто страдаетъ отъ эпидемическихъ и повальныхъ болѣзней. Все это не могло не налагать своеобразной печати на характеръ, поэзію, мысль индійцевъ изучаемой нами эпохи. Апатія, съ одной стороны, пессимизмъ, съ другой, стали проникать въ душу дотолѣ бодраго и жизнерадостнаго народа. Мысль стала все болѣе и болѣе уходить отъ мачихи-природы въ себя. Непосредственное 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 лѣнивая, медленно-движущаяся проза жизни, языка, — мірского и религіознаго [4].

---

[3] *Л. И. Мечниковъ*: Цивилизація и великія историческія рѣки, перев. съ фр. *М. Д. Гродецкаго*. Кіевъ. 1899, стр. 264.

[4] Prof. dr. S. *Lefmann*: Geschichte des alten Indiens, Berlin, 1890, 404—5, Подобно *Лефману*, 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 tropiches Klima wartete ihrer hier an Stelle des gemässigten, unter dem sie zuvor gelebt und jene Götterwelt geschaffen hatten, mit welcher uns die R. V. Lieder bekannt machen... Der Ganges-Inder fühlte sich in dieser Welt, in die ihn sein zeitliches Dasein versetzt hatte, nicht heimisch (vgl. *Maitri-up.* 1, 4), und sehnsüchtig richtete er sein Auge auf eine andere, vor welcher aller Erdenglanz verblasste... Unbekümmert um den Zusammenhang mit Natur und Wirklichkeit ging das Denken seine eigenen Wege, träumte Träume und gestaltete Gestalten ohne Blut und Leben... Einmütig mit allen im Glauben an die Nichtigkeit ihres

Къ двумъ указаннымъ нами факторамъ, вызвавшимъ переворотъ въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, общепсихологическому и климато-географическому, присоединился еще третій, можетъ быть самый важный. Мы разумѣемъ факторъ соціальный, именно— разслоеніе общества на касты.

Касты въ зародышѣ есть у всякаго народа, такъ какъ онѣ коренятся въ сословныхъ различіяхъ, безъ которыхъ, какъ извѣстно, немыслима ни одна соціальная организація. Но благодаря спеціальнымъ, экономическимъ и соціально-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 страною 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 долинѣ Ганга см. курсы географіи. „Въ сохранившихся еще дѣвственныхъ лѣсахъ Бенгаліи, какъ называютъ равнину, прорѣзываемую Гангомъ“,—пишетъ наприм., *Фридрихъ Гельвальдъ* (Земля и ея народы, т. II, стр. 146—147),— „деревья которыхъ спутаны безконечными ползучими растеніями, живетъ страшный королевскій тигръ, слонъ, носорогъ и другіе звѣри. Климатъ чрезвычайно знойный и вредный для здоровья; здѣсь главное гнѣздо холеры... Тѣмъ не менѣе, въ этихъ знойныхъ и сырыхъ низменностяхъ сосредоточивается самое густое населеніе, потому что здѣсь самый незначительный кусокъ земли является достаточнымъ для прокормленія цѣлаго семейства... Необыкновенное плодородіе избавляетъ индусовъ отъ необходимости усиленнаго труда; поэтому *жители отличаются лѣностью, доходящей часто до полной апатіи*. Несмотря на богатство природы, у людей нѣтъ богатства, потому что никто не старается пріобрѣсть, сберечь, скопить“. Именно эта безпечность въ отношеніи къ заботамъ о матеріальномъ существованіи, развивая въ индійцѣ лѣность и апатію, съ другой стороны, пріучила его къ самоуглубленію и рефлексіи. „Жаркая, влажная атмосфера долины рѣки Ганга, съ ея пышной тропической растительностью, все доставляющей человѣку безъ труда, ослабила и разнѣжила 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. *Краснова*: „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 каст (собственно *судровъ*) отъ *экономическихъ* условій, а этихъ отъ *климатическихъ* превосходно разъяснена *Боклемъ* („Исторія Цивилизаціи въ Англіи“, перев. *Бутмицкаго*, 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 соціальнымъ 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 идиллегической анархіи, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебно-плодородныхъ долинъ *Кашмира*, вторая началась и протекла въ сторонѣ Madhya-desa (центральная часть Ганго-Индійской долины), огромной равнинѣ, ограниченной съ сѣвера зачумленной мѣстностью „„Терай““, а на востокъ отдѣленной отъ бассейна Брамапутры и Бенгальскаго залива нездоровой, болотистой страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царица смерть“... О культурныхъ и соціально-историческихъ условіяхъ быта индійцевъ въ эпоху возникновенія браманизма ср. 1) *Lefman*, op. cit.; 2) *Deussen*: Allgemeine Geschichte der Philos., 1-er Bd.; 1-te Abteilung, Ss. 159—172; 3) *Ленорманъ*: Руководство къ древней исторіи. Востока (тома 2-го выпускъ 3-й: Индійцы), Кіевъ, 1879.

[6] Главнымъ источникомъ для *документальнаго* ознакомленія съ исторіею развитія каст въ Индіи остается до сихъ поръ замѣчательная монографія Alfred'a *Weber*'a: Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra (Indische Studien, X, 1—160). Собраніе наиболѣе характерныхъ текстовъ, касающихся происхожденія Индійскихъ каст, см. у *Muir*'a: Original Sanskrit Texts on the origin and progress of the religion and institutions of India. *Part first*, 1858 („The mythical and legendary accounts of Caste). О кастахъ существуютъ спеціальныя монографіи: 1) *Émile Senart:* Les castes dans l'Inde (les faits et les systèmes). Paris. 1895, 12⁰ XXII+257 (первоначально въ *Revue des deux mondes*, resumé книги см. въ *Revue de l'histoire des religions* t. XXIX, 59—63). 2) *Schöbel*: Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde. 8⁰ 112. Paris 1874. Книга увѣнчана

Соціальное значеніе браминовъ росло въ Индіи прямо пропорціонально росту и закрѣпленію кастовыхъ разслоеній. А эти послѣднія въ Индіи, какъ извѣстно, являлись не только фактомъ, историческою дѣйствительностію, но и возводились въ норму, въ незыблемый, потому что будто бы богоустановленный, порядокъ. Правда, изъ народной памяти никогда не исчезала мысль о томъ, что кастовый строй не есть нѣчто бывшее изначала, что касты имѣютъ свою исторію, что было время, когда кастовыхъ обособленій совсѣмъ не знали. Популярная легенда, въ различныхъ варіаціяхъ, разсказываетъ о томъ, какъ, вслѣдствіе человѣческой страстности и тяготѣнія къ чувственному, первоначальное состояніе кастоваго безразличія, когда всѣ люди были равно добродѣтельны и благочестивы, т.-е., когда всѣ были брамины,—это своего рода золотой вѣкъ въ воззрѣніяхъ индійцевъ,—какъ это состояніе мало-по-малу смѣнилось кастовымъ обособленіемъ, выразившимся и внѣшнимъ образомъ, въ цвѣтѣ кожи: сначала часть браминовъ, забывъ законъ, подпавъ страстному гнѣву и окрасившись кровью, превратилась въ красныхъ 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 человѣкоугодничествомъ, 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 Брамою. Въ различныхъ редакціяхъ, съ космологическими, миѳическими и мистическими осложненіями, они передавали сказаніе о томъ, какъ изъ устъ Брамы вышли брамины, съ готовыми Ве-

---

премію. Она представляетъ *резюме* всего сдѣланнаго раньше по данному вопросу. Но есть и свои автору взгляды: для объясненія кастъ авторъ принимаетъ не одно, но два или даже, можетъ быть, три нашествія на Индостанъ расъ, говорящихъ по санскритски. См. о книгѣ рецензію de-*Charencey*, въ *Le Muséon*, Revue des sciences et des lettres, publiée par la saciété internationale des lettres et des sciences. Louvain, t. IV, 1885. Рецензентъ считаетъ такое рѣшеніе наиболѣе вѣроятнымъ изъ всѣхъ доселѣ бывшихъ, но не доводящимъ вопросъ до конца и, вслѣдствіе общаго отсутствія документовъ, гипотетичнымъ.

дами въ устахъ, какъ изъ его рукъ образовались предназначенные дѣйствовать всего больше руками кшатріи, 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 браминовъ [7].

Подъ совокупнымъ дѣйствіемъ всѣхъ, указанныхъ нами, факторовъ, — психологическаго, климато-географическаго и соціально-историческаго,—въ дотолѣ цѣлостномъ индійскомъ религіозномъ сознаніи совершилось разслоеніе и даже какъ бы разрывъ. Съ одной стороны, такъ сказать, «мірскія» касты (кшатріи, вайсьи и судры), сполна увлеченныя и безраздѣльно поглощенныя своими новыми колонизаторскими задачами, борьбою съ аборигенами и негостепріимною 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 воспріимчивость (а можетъ быть отчасти даже и пониманіе) къ тѣмъ возвышеннымъ и задушевнымъ религіозно-лирическимъ изліяніямъ, которыми она питалась въ «эпоху гимновъ». Съ другой стороны, «духовная» каста, вслѣдствіе этого обмірщенія общенародной жизни, считала именно своею обязанностію стать на стражѣ религіозныхъ интересовъ. Но такъ какъ непосредственная религіозная продуктивность, подъ вліяніемъ тѣхъ же факторовъ, и въ ней исчезла точно такъ же, какъ въ массѣ, то ей приходилось теперь или погружаться во внѣшній 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 степени ея интенсивности въ другой: изъ состоянія разсѣянія въ массахъ энергія религіозной жизни и мысли перешла въ состояніе сосредоточенія, какъ въ фокусѣ, въ одной кастѣ, чѣмъ поставила ее въ соціальной іерархіи на такую высоту, сообщила ей такую власть и силу, подобныхъ которымъ не знаетъ исторія, въ сравненіи съ которыми, по

[7] См. *Lefmann* op. cit., Ss. 412—415.

справедливому замѣчанію Дейсена, даже власть папъ должна быть признана скромною [8]. И—таково могущество власти, покоющейся на силѣ властной въ сознаніи массъ идеи! — между тѣмъ какъ одни, неизбѣжные вездѣ и повсюду протестанты и скептики, жестоко и зло осмѣивали браминовъ, другіе, и притомъ несоизмѣримое съ первыми большинство, охотно признавали ихъ именно за то, за что они себя выдавали, видѣли въ этихъ былыхъ народныхъ «молитвенныхъ» и смиренныхъ «богомольцахъ» властныхъ намѣстниковъ и представителей боговъ на землѣ, чувственное и тѣлесное явленіе самого Брамы, которымъ поэтому, на землѣ всѣ должны повиноваться точно такъ же, какъ боги повинуюся Брамѣ на небѣ...

Мы уже сказали выше, что непререкаемый авторитетъ браминовъ покоился на томъ, что лишь они одни знали, какъ, какими жертвами и церемоніями, можно привлечь къ людямъ благоволеніе боговъ и лишь они одни умѣли правильно объяснять гимны, смыслъ которыхъ становился съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе непонятенъ. Однако,—не только на этомъ. Нѣтъ. Сверхъ этого, въ эпоху односторонняго преобладанія въ массахъ такъ называемой матеріальной культуры, лишь одни брамины имѣли славу свѣдущихъ, въ собственномъ смыслѣ «ученыхъ» людей, къ которымъ не только по необходимости, за отсутствіемъ другихъ учителей, но и добровольно шли въ науку. Въ этомъ отношеніи жизнь Индіи, въ изучаемую нами эпоху, представляетъ весьма своеобразную картину, на которую жизнь новѣйшихъ европейскихъ (особенно нѣмецкихъ) университетовъ, — такъ же достаточно характерная,—даетъ развѣ лишь отдаленный намекъ. Подобно тому, какъ европейское юношество, странствуя отъ университета къ университету, искало наиболѣе знаменитыхъ своимъ краснорѣчіемъ и ученостію профессоровъ,—такъ же точно и въ древней Индіи юноши странствовали повсюду, отыскивая наиболѣе прославленныхъ учителей, которымъ бы могли отдаваться въ вольное духовное рабство съ наибольшимъ довѣріемъ. Именно рабство! Ибо учитель-браминъ бралъ въ свою власть не только умъ ученика, но и его волю и, рядомъ съ изученіемъ Ведъ (изустнымъ, со словъ учителя), какъ необходимая составная часть

[8] *Paul Deussen*, op. cit., 1-ter B. 1-te Abteilung, S. 166:... das Brahmanentum... eine Rolle im indischen Kulturleben zu spielen gewusst hat, neben der die des Papsthums im Mittelalter zahm und bescheiden erscheint...

курса, проходило упражненіе воли въ послушаніи (такъ называемая Açrama): 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 проникновенія ученіемъ, избрать различные роды дальнѣйшей жизни. Онъ могъ остаться въ домѣ учителя. Могъ удалится въ лѣсъ, чтобы тамъ смирять себя лишеніями и подвигами, до самобичеванія включительно. Могъ, оставивъ все свое имѣніе (samnyâsin) начать странствовать, въ качествѣ нищаго (bhikshu). Но при этомъ разнообразіи существовалъ общій типъ жизни или, такъ сказать, ея общая схема предназначенная для каждаго *дважды*, «дваждырожденнаго» (то-есть не-судры): 1) жизнь въ домѣ учителя (brahmanaçarin), 2) основаніе семьи (grihastha) 3) удаленіе (подъ старость) въ лѣсъ для подвиговъ (vanaprastha) и, наконецъ, 4) отказъ отъ собственности и жизнь подаяніемъ (samnyasin, bhikshu, parivrâyaka). Такимъ образомъ, было, по замѣчанію Дейсена [9], въ тенденціи браманизма подчинить «ашрамѣ» (açrama), 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 *Упанишадъ*, то-есть времени разцвѣта браманистической философіи, обыкновенно сравниваютъ съ эпохою «переселенія народовъ» (въ Европѣ), когда жизнь приняла такъ же односторонне-внѣшній 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 застоя [10]),—

[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 Açrama zu gestalten.

[10] Генри *Джорджъ*, въ своей популярной книгѣ: „Прогрессъ и бѣдность", перев. подъ ред. *Шелгера* (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 внѣшней власти и внутренней сословной организаціи*, подчиняло имъ чисто духовно, весьма большое численно населеніе Индіи, не исключая и вліятельныхъ кшатріевъ. И это «нѣчто», могущественное средство держать во власти народъ, въ рукахъ браминовъ дѣйствительно было: мы разумѣемъ систематизированные и, въ значительной части, дополненные (философско-религіозными и ритуалистическими комментаріями) Веды, въ которыхъ заложена утонченнѣйшая, достаточно согласованная внутренно, при всѣхъ своихъ внѣшнихъ противорѣчіяхъ, и чрезвычайно выработанная въ деталяхъ религіозная философія,—«слово Божіе», индійцевъ, незыблемое основаніе ихъ культа и жизни, «богоугодной» и мірской, между которыми для индійцевъ, какъ извѣстно, отнюдь нѣтъ непроходимой пропасти.

II.

Организація Ведъ и ея основной принципъ.

Веды (то-есть знаніе, собственно знаніе богословское, которое, однако, въ Индіи, какъ, впрочемъ, и повсюду въ древнее время совмѣщало въ себѣ все и всякое),—исполинскій религіозный памятникъ, въ шесть разъ превосходящій по своему объему Библію,—въ томъ видѣ, въ какомъ они предлежатъ современнымъ европейскимъ ученымъ [11], суть не что иное, какъ собраніе богослужебныхъ книгъ браминовъ или, просто, «служебникъ» (manuale).

---

[11] Съ полнотою и обстоятельностію, не оставляющими желать бо́льшаго, вопросъ о составѣ и организаціи Ведъ разъясненъ *Дейсеномъ* (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 Vedânta* nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpuncte des Çankara aus, Leipzig, 1883 (Ss. 1—47); 2) *Die Sûtra's des Vedânta* oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara, aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig, 1887 (Vorrede); 3) *Allgemeine Geschichte der Philosophie* mit besonderer Berücksichtiguug 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 можемъ оріентироваться въ нихъ, если взглянемъ на нихъ именно съ той точки зрѣнія, которой достигли теперь, то-есть если будемъ разсматривать ихъ, какъ дѣло браминовъ, всецѣло и строго опредѣлявшееся ихъ спеціальными 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 соціальное значеніе браминовъ, какъ мы видѣли выше, опредѣлялось ихъ двоякой 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 дѣятелю 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 подобрать изъ «священнаго писанія» соотвѣтствующій случаю стихъ. Далѣе призванному къ жертвѣ божеству необходимо было воздать подобающее ему величаніе, *возславить* его и воспѣть ему приличную пѣснь: это могъ сдѣлать только браминъ—«пѣвецъ», спеціально къ тому приставленный и тому обученный (udgâtar). Наконецъ, жертву нужно было вознести и предложить божеству не какъ нибудь, а какъ подобаетъ, съ соотвѣтствующими пріемами и причитаніями: это могъ сдѣлать опять-таки лишь спеціальный браминъ (adhvaryu). У каждаго изъ этихъ браминовъ-спеціалистовъ были свои «служебники»: у одного собраніе «гимновъ», представляющихъ неистощимый запасъ всякихъ воззваній, обращеній и т. д., расположенныхъ такъ, что въ нихъ сравнительно нетрудно оріентироваться (это и есть *Ригъ-Веда*, съ ея *мандалами*, то-есть кругами или отдѣлами гимновъ); у другого—собраніе пѣснопѣній, опять таки удобно расположенныхъ въ цѣляхъ литургической оріентировки (это *Сама-Веда*); наконецъ, у

третьяго—собраніе стиховъ и краткихъ, по бо́льшей части, темныхъ мистико-каббалистическихъ формулъ и причитаній, которыми приправлялись тонкіе оттѣнки жертвенныхъ манипуляцій (это—двѣ *Яджуръ* или, какъ читаютъ другіе, *Ягуръ-Веды*). Къ этимъ тремъ основнымъ Ведамъ, съ теченіемъ времени (гораздо позднѣе двухъ послѣднихъ, которыя сами появились позднѣе первой), присоединилась четвертая: *Атарва-Веда,* эклектическій и сначала полуканоническій сборникъ изъ разныхъ фрагментовъ, такъ сказать растерянныхъ первыми тремя Ведами и долгое время жившихъ лишь въ памяти народа, внѣ браминскихъ традицій и школъ, поэтому значительно искаженныхъ и, можетъ быть, даже намѣренно фальсифицированныхъ, въ тѣхъ или другихъ, сторонникъ 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 канонический авторитетъ, его стали ставить въ связь съ *брами́номъ*, то-есть верховнымъ браминомъ, жрецомъ-аблюдателемъ, который самъ не выполнялъ никакой спеціальной функціи при жертвоприношеніи, но надсматривалъ за правильностію дѣйствій трехъ непосредственныхъ его исполнителей. Нѣкоторое основаніе для этого сближенія брама̀на 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 брама̀нъ стоялъ выше другихъ, простыхъ браминовъ, изъ которыхъ каждый опирался лишь на свою Веду, тогда какъ онъ на всѣ три. Но связь эта, очевидно, чисто внѣшняя, которая, впрочемъ, — и притомъ именно своею условностію и внѣшнимъ характеромъ,—показываетъ, съ какою послѣдовательностію былъ проведенъ, при организаціи Ведъ, указанный нами принципъ.

Но литургическій принципъ организаціи Ведъ ведетъ насъ и дальше.

Недостаточно брамину-спеціалисту 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 исполинскихъ 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» (samhitâ) воззва-

ній (стиховъ и гимновъ), пѣснопѣній, таинственныхъ формулъ,— кромѣ этого въ каждомъ служебникѣ сдѣлались необходимы еще дополнительныя части, имѣющія значеніе, съ одной стороны, практическо-руководственное, указывающее, когда и какъ пользоваться «самхитами» (это—brâhmanam), а съ другой стороны—просто мнемоническое, помогающее, въ сжатомъ и синоптическомъ изложеніи, охватить памятью все существенное въ служебникѣ (sûtram, — 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», «Бра́маны» и «Сутры».

Но и здѣсь еще не конецъ архитектоники Ведъ. По крайней мѣрѣ, одно изъ только-что указанныхъ нами подраздѣленій, «Бра́маны», представляетъ изъ себя опять таки нѣчто сложное. Но литургическій принципъ, который велъ насъ чрезъ silvam silvarum доселѣ, не покидаетъ насъ и теперь.

«Бра́маны», 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 «Бра́манахъ», кромѣ описанія и опредѣленія для каждаго даннаго случая внѣшнетехнической стороны ритуала (vidhi,—предписанія, нѣчто въ родѣ нашихъ «требниковъ»), сдѣлались необходимыми еще объяснительныя замѣчанія, указывающія на внутренній смыслъ тѣхъ или иныхъ церемоній. По силѣ этой необходимости, къ собственно «Бра́манамъ» (vidhi), то-есть внѣшнимъ правиламъ и указаніямъ *(когда, какъ* и *что)*, съ теченіемъ времени былъ присоединенъ *непрерывный комментарій ритуала*, принявшій въ свою очередь, два различныхъ направленія, обособленныя и внѣшнимъ образомъ, какъ двѣ дополнительныя части «Бра́манъ», вторая и третья, при чемъ вторая носила историко-экзегетическій, миѳологическій и полемическій, характеръ (arthâvada, то-есть «объясненіе»), а третья—преимущественно философскій, возводившій техническія опредѣленія ритуала и его историко-миѳологическую основу къ свѣту высшей философской идеи и тѣмъ какъ бы доводившій Веды до конца (vedânta, то-есть конецъ Ведъ,—ко-

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

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

I. *Rigveda*	A. Samhita	
II. Sâmaveda	B. *Brâhmanam*	a. Vidhi
III. Yajurveda		b. Arthavâda
		c. *Vedânta.*
IV. Atharvaveda	C. Sûtram	

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 «Бра́маны» (особенно—такъ же «Бра́маны» Ригъ-Веды) и, такъ сказать, излилась въ Ведантѣ. Поэтому, какъ Ригъ-Веда имѣетъ значеніе основного (и въ сущности единственнаго) вполнѣ надежнаго источника для изученія жизни религіознаго сознанія въ первый, раннѣйшій періодъ индійской религіозной исторіи, такъ Веданта, «конецъ Ведъ», имѣетъ преимущественное значеніе для изученіе 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 отожествляютъ съ Упанишадами и, поэтому, одно слово ставятъ на мѣсто другого. Для этого, какъ сейчасъ увидимъ, есть нѣкоторыя основанія, но все же это не совсѣмъ такъ,—не вполнѣ 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 (aranyaka), какъ нѣкоторая замѣна самаго ритуала, недоступнаго для людей, находящихся въ лѣсу или въ пустынѣ (поэтому они и назывались такъ же «араньяками», то-есть предназначенными для отшельниковъ, людей уединенныхъ): на мѣсто невозможнаго для отшельника участія въ культѣ или его исполненія рекомендуется простое размышленіе о немъ. При этомъ людей, наиболѣе надѣленныхъ отъ природы наклонностію и способностію къ философствованію, такія размышленія иногда наводили на свои собственныя и иногда очень глубокія философскія идеи. Къ этому присоединялась работа «школы». И вотъ все это мало-по-малу заносилось въ тѣ части Бра́манъ, которыя назывались «араньяками», 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 *Упанишады*. Такимъ образомъ, *Упанишады суть лучшая часть Веданты* (если подъ этою послѣднею разумѣть вмѣстѣ и Араньяки и Упанишады, словомъ, всю третью часть «Бра́манъ»).

Но что такое собственно Упанишады? Что означаетъ самое это слово?

Мнѣнія ученыхъ, туземныхъ и европейскихъ, по вопросу объ этимологіи этого слова, расходятся [12]. Но несомнѣнно, что оно

---

[12] Наиболѣе заслуживаютъ вниманія два объясненія: 1) *Upaniṣhad*, отъ *Sad*—сидѣть, первоначально значитъ *засѣданіе*, *собраніе* и именно *въ интимномъ кружкѣ (upa* означаетъ *близость)*, а потомъ уже—*цѣль* и *предметъ*, ради которыхъ собираются, *тайное ученіе* о немъ и т. д., подобно тому какъ лат. *collegium*, тоже означающее собственно *собраніе*, стало (въ нѣм. университетахъ) обозначать и *цѣль* собранія и *предметъ*, которому оно посвящено („лекція“, „урокъ“ и „запись 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 предлагалъ 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 глубокій, «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 выработанъ запасъ краткихъ словъ и формулъ, которыя, затѣмъ, при изустной передачѣ; комментировались болѣе подробными поясненіями («тексты», «ученія») и, наконецъ, вмѣстѣ съ послѣдними, слагались въ болѣе или менѣе длинныя изложенія, съ условнымъ и растяжимымъ аллегорическимъ смысломъ.

Упанишадами «слово Божіе» (Çruti,—откровеніе и слово Божіе) индійцевъ, то-есть ихъ каноническое или «священное» писаніе, заканчивается. Далѣе начинается уже слово человѣческое (Smriti, «преданіе»), хотя и опирающееся на «откровеніе (Çruti), однако допускающее въ свой составъ и соображенія ума человѣческаго. Таковы: *Магабгарата*, *Бгагаватъ-Гита* (эпизодъ изъ Магабгараты), *Книга законовъ Ману* и, наконецъ, «системы» философскія. Эта литература уже далеко выходитъ за эпоху возникновенія браманизма и, поэтому, интересовать насъ здѣсь не можетъ. Только одна изъ философскихъ школъ, а именно вторая

---

shad (первоначально тоже, что *Upâsanâ*=почтенье, благовѣніе) означаетъ *почтительное или благоговѣйное разсмотрѣніе (изученіе и т. д.) Брамы или Атмана*. Первое объясненіе есть объясненіе традиціонное. Второе недавно предложено *Ольденбергомъ (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 50, 1896, S. 457 und folg.). *Первое объясненіе вѣроятнѣе*,—уже по одному тому, что оно согласно съ принятымъ въ Индіи (народнымъ,—хотя *Шанкара* объяснялъ иначе) значеніемъ слова. Его же держится (вопреки Ольденбергу) и авторитетный *Дейсенъ:* Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 11—16.

Миманза (Çârîraka—mîmânsâ, Uttara—mîmânsâ), 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 (утокъ), вводимые «челнокомъ» въ «основу» ткани, служатъ въ отношеніи къ этой послѣдней.

Несмотря на то, что Комментарій Шанкары отдѣленъ многими столѣтіями отъ раннѣйшихъ Упанишадъ,—сколькими 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, характеризуя ученіе браманизма, можетъ спокойно и довѣрчиво пользоваться какъ Упанишадами, такъ и Сутрами Веданты (или Брама-Сутрами), вмѣстѣ съ нераздѣльно съ нимъ связаннымъ твореніемъ знаменитаго индійскаго комментатора, ибо идейная основа ихъ, какъ мы уже говорили, въ сущности одна и та же: *Веданта* Бадарайяны и Шанкары, въ отношеніи къ *Ведантѣ* Ведъ (=Упанишадамъ) есть то же, что у насъ и вообще въ христіанскихъ исповѣданіяхъ «система» (или учебникъ) догматическаго богословія въ отношеніи къ Священному Писанію [13].

---

[13] Въ трудахъ *Дейсена*, перечисленныхъ нами выше, мы имѣемъ, полный и незамѣнимый по обработкѣ (повсюду *индексы*, синоптическія таблицы и

III.

Первая (неудавшаяся) попытка Индійскаго религіознаго сознанія подняться надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ: 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 миѳологическое, 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 миѳологическимъ и собственно-философскимъ всегда бываетъ переходная ступень. Такъ и въ Индіи конецъ Ведійскаго періода и начало эпохи возникновенія Браманизма мы должны разсматривать какъ именно *переходную ступень*, когда образность уже поблекла, а мысль еще не окрѣпла и на жизнь религіознаго сознанія, поэтому, спустился туманъ религіознаго мистицизма, развитіе котораго шло параллельно осложненію культа. Этотъ мистицизмъ, который точнѣе можно назвать литургическимъ мистицизмомъ, сказался уже въ гимнахъ Ригъ-Веды, посвященныхъ спеціально-культовымъ божествамъ: Агни, Сомѣ, Бригаспати и др. Но еще яснѣе онъ выразился въ *Бра́манахъ*. Зародыши позднѣй-

---

самые подробные *конспекты*, дѣлающіе пользованіе книгами, несмотря на ихъ обширность, чрезвычайно удобнымъ), компендіумъ для изученія философіи браманизма: *Упанишады* и *Веданты* переведены имъ почти въ полномъ составѣ, а изъ *Браманъ* и позднѣйшихъ *Ведъ* (особенно *Атарва-Веды*), необходимыхъ для изученія *переходнаго періода отъ Ведійской религіи къ Браманизму*, сдѣланы въ его *Исторіи* обширныя извлеченія, въ которыхъ приведено все существенное и характерное для исторіи переходной индійской *мысли* (но *не* ритуала). Послѣ трудовъ *Дейсена* знаменитый въ свое время переводъ Упанишадъ, сдѣланный *Максомъ Мюллеромъ* (*Sasred Books of the East*, voll. 1 и XV, 1879 и 1884 гг.), хотя и не потерялъ своей научной цѣнности, но несомнѣнно въ значительной мѣрѣ утратитъ былую популярность, такъ какъ онъ несравненно менѣе удобенъ для пользованія (вслѣдствіе отсутствія *обозрѣній* содержанія, *синоптическихъ* таблицъ, *индексовъ* и проч., что въ такомъ обиліи, имѣется въ трудахъ Дейсена).

шаго пантеистическаго умозрѣнія, которое развертывается во всѣхъ подробностяхъ лишь въ *Упанишадахъ*, здѣсь, правда, еще скрыты подъ формою мистико-символическаго толкованія культа и его сложной техники. Однако, если мы хотимъ понять брамаизмъ, съ его характерными для исторіи Индіи особенностями, въ его генезисѣ, мы не можемъ не коснуться *Бра́манъ*, которыя, впрочемъ, и сами-по-себѣ, со стороны чисто психологической, представляютъ крупный интересъ. По Бра́манамъ мы можемъ прослѣдить не только тѣ ступени, по которымъ религіозная мысль поднималась отъ миѳологическаго міросозерцанія къ религіозно-умозрительному міропониманію, но такъ же и тѣ психологическіе процессы, посредствомъ которыхъ совершалось это восхожденіе.

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

Праджапати [14] впервые опредѣлился предъ религіознымъ сознаніемъ, какъ *золотой ростокъ*, который, неизвѣстно когда и какъ, возросъ на первоводѣ (первоначало, изъ котораго все). Сначала онъ былъ 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 *Бра́манамъ*, есть спеціально-индійское понятіе. Его реально-чувственная основа была дана процессомъ высиживанія (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-мату именно въ эту сторону и въ этомъ направленіи и, наконецъ, перешло въ понятіе самоистощенія, самобичеванія, самоотреченія, самоотчужденія (различныхъ формъ аскетизма),—ради другихъ созданій. Примѣненное къ Праджапати, это понятіе дало концепцію его самоотреченія ради міра, самоотверженнаго самораскрытія его въ міръ: изъ отдѣльныхъ органовъ или частей Праджапати, 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 выполненіемъ различныхъ пріемовъ 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 ритуалъ 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 религіозное 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 усвояются признаки прямо противоположные, — хотя и подъ миѳологическою 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 миѳологическому tour de force) вышло изъ него, имъ «создано». И тѣмъ не менѣе, онъ все же лишь первый среди своихъ созданій,—особенно среди опять-таки имъ «созданныхъ» боговъ. Въ отношеніи къ послѣднимъ онъ въ собственномъ смыслѣ «первый между равными». Онъ тридцать-четвертый, въ дополненіи къ тридцати-тремъ божествамъ Ведійскаго пантеона. Онъ четвертый въ дополненіе къ тремъ главнымъ божествамъ сферъ: земной (Агни), воздушной (Вайю) и небесной (Сурья). Въ лучшемъ случаѣ, онъ лишь руководитель, мудрый совѣтникъ боговъ.

[15] *Ibid.*, 190.

и верховный вершитель ихъ разногласій и споровъ. Съ другой стороны,—и это главное,—онъ, какъ источникъ всего, есть вмѣстѣ и источникъ зла. Вопросъ о злѣ (πόθεν τὸ κακόν) искони тревожилъ человѣческую мысль. Но первоначально (въ Ведійскій періодъ) индійцы довольствовались лишь тѣмъ, что констатировали фактъ существованія зла и указывали формы его проявленія, при чемъ силы зла гипостазировали въ образѣ демоновъ. Но теперь, въ концепціи Праджапати, въ немъ именно была указана и первоначальная причина, такъ сказать демонства демоновъ: «создавъ боговъ изъ дыханія устъ своихъ, 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»... Странная и грубая концепція, которая, при сопоставленіи съ несомнѣнною условностію Праджапати, показываетъ, что, хотя религіозное сознаніе на этой ступени уже и проникнуто философскимъ и, частнѣе, монистическимъ стремленіемъ (къ единству), однако, въ сущности стоитъ еще на миѳологической почвѣ.

Концепція Праджапати была слишкомъ недостаточномъ для того, чтобы удовлетворять хотя бы даже такое несовершенное религіозное мышленіе, каково мышленіе авторовъ *Бра́манъ* и ихъ современниковъ [16]. Поэтому, параллельно съ ея развитіемъ, идетъ

---

[16] Что концепція Праджапати держалась еще существенно-миѳологической почвы, это ясно видно уже и изъ того, *какимъ языкомъ* говорятъ о немъ *Бра́маны*: это всецѣло языкъ миѳа, а не философской рефлексіи, хотя послѣдняя уже и пробивается чрезъ оболочку миѳа. Чтобы дать понятіе о языкѣ этой своеобразной литературы, мы приведемъ здѣсь въ переводѣ два отрывка—изъ двухъ разнохарактерныхъ *Бра́манъ*.—„У Праджапати явилось желаніе: „„хочу разростись и быть многократнымъ (умножиться)““. И онъ разгорячилъ себя (чрезъ *tapas*). И послѣ того, какъ онъ разгорячилъ себя (= погрузился въ *tapas*), онъ сотворилъ эти міры: землю, воздушное пространство, небо. Надъ этими мірами распростерся онъ, какъ насѣдка (букв.: сталъ высиживать ихъ). Изъ нихъ, послѣ того, какъ онъ распростерся надъ ними, возникли три свѣтила: *Агни* 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, *Яджуръ-Веда* изъ Вайю, *Сама-Веда* — изъ Адитьи. Онъ распростерся надъ этими Ведами (сталъ ихъ высиживать) и изъ нихъ, послѣ этого, возникли три ясности: *bhûr* изъ Ригъ-Веды, *bhuvar* изъ Яджуръ-Веды, *svar* изъ Сама-Веды. Онъ распростерся надъ этими ясностями (или: свѣтами) и послѣ этого, изъ нихъ возникли три буквы,

рядъ попытокъ исправить эту концепцію. Но такъ какъ эти попытки касаются не существа, а лишь формы, то всѣ онѣ остаются равно неудачными и безсильное мышленіе, потерпѣвъ неудачу, всякій разъ все снова и все съ бо́льшею стойкостію возвращается къ основной концепціи, то-есть къ концепціи литургической.

И прежде всего, хотя Праджапати происходилъ изъ первоводы, однако; — такова первая поправка, — самъ онъ иногда считался (впрочемъ, въ штрихахъ бѣглыхъ и робкихъ) «творцомъ» первоводы: онъ сначала «создалъ» воду, чтобы затѣмъ изъ нея явиться въ формѣ золотого ростка. Затѣмъ, — другая поправка, — въ Праджапати указывалась нѣкоторая внутренняя, метафизическая основа, которая дѣлала какъ бы излишнимъ выведеніе его изъ первоводы: онъ есть не что иное, какъ первое явленіе «не-сущаго» (a—sad), которое было понято конкретно, какъ семь элементарныхъ дыханій жизни, составившихъ изъ

именно: *a, u, m*. Онъ сочеталъ ихъ воедино и образовалось слово: *Om*. По сему и бормочетъ (summt = жужжитъ) браминъ: *Om! Om!* Ибо *Om* есть небесный міръ. *Om* есть тотъ, кто горитъ и свѣтитъ *tam* (солнце). Тогда уготовалъ Праджапати жертву, взялъ ее и вознесъ. Съ Ригъ-Ведою совершилъ онъ служеніе *hotar*'а, съ Яджуръ-Ведою—служеніе *adhvaryu*, съ Самаведою—*udgâtar*'а. И что въ этой троякой наукѣ есть яснаго (изъ той ясности, какая есть въ нихъ),—изъ этого онъ сдѣлалъ служеніе Брамана (то-есть главнаго брамина)" и т. д. *Aitareya-brâhmanam* 5, 32—у *Дейсена*, стр. 183.— Кромѣ интереснаго объясненія происхожденія таинственнаго слова *Om*, приведенный отрывокъ характеренъ еще въ томъ отношеніи, что онъ показываетъ, какъ настойчиво брамины возводили свои ритуальныя функціи, въ ихъ четырехъ основныхъ различіяхъ, къ самому верховному Божеству. Другой отрывокъ, который мы сейчасъ приводимъ, такъ же миѳологиченъ по своему характеру, но въ исторіи „созданія" міра представляетъ значительное отступленіе отъ приведенной (господствующей) редакціи этого сказанія. „Праджапати", — читаемъ мы въ *Çatapatha-brâhmanam* 7, 5, 2, 6 у *Дейсена*, 189,— „былъ этотъ міръ въ началѣ, только одинъ. Въ немъ явилось желаніе: „„создамъ пищу, разростусь (умножусь)"". Тогда создалъ онъ изъ дыханія своей жизни животныхъ, именно: изъ *manas* (рѣшеніе, размышленіе, разсудокъ. голова)—человѣка, изъ глаза—лошадь, изъ дыханія—корову, изъ уха—овцу, изъ рѣчи—козу. И такъ какъ онъ создалъ ихъ изъ дыханій жизни, то и говорятъ: животныя суть существа одушевленныя (дыханія жизни, дышущія жизни—Lebenshauhe). Manas есть первое изъ дыханій жизни" и т. д. — Въ этихъ отрывкахъ, какъ и повсюду въ *Бра́манахъ*, мы видимъ борьбу едва зародившейся рефлексіи съ хаосомъ миѳологической о́бразности. И вотъ на такой-то именно почвѣ и взросла концепція Праджапати, которую мы разсматриваемъ, какъ первую, слишкомъ еще неудачную, попытку, подняться надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ къ философскому пониманію Единаго.

себя, по своемъ сложеніи, единый духъ, Пурушу, онъ же и Праджапати [17]. Далѣе, была сдѣлана смѣлая попытка понять Праджапати, какъ самосущую и самоопредѣляющуюся волю (manas = рѣшеніе и вмѣстѣ сокровенная мысль = λόγος ἐνδιάθετος), которая создала міръ, породивъ его, какъ мысль рождаетъ слово (vac = λόγος προφορικὸς): Праджапати, съ этой точки зрѣнія, есть нѣчто подобное гипостазированной волѣ позднѣйшихъ нѣмецкихъ «волюнтаристовъ» (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 отожествленія»,—пишетъ Дейсенъ [18],—«открыть не трудно: Праджапати, владыка созданій, есть первонификація творческой силы природы, поскольку она обнаруживается въ теченіе года въ продуктахъ каждаго времени года. Но какъ люди живутъ дарами года, такъ и боги живутъ повторяющимися въ теченіе годичнаго оборота жертвами. Теперь, Праджапати есть сохранитель не только людей, но и боговъ. Поэтому, какъ для людей онъ создалъ годъ и его продукты, такъ для боговъ—жертву, въ концѣ концовъ вполнѣ исчерпывается въ этихъ своихъ созданіяхъ и, такимъ образомъ, самъ онъ, въ строгомъ параллелизмѣ, становится вмѣстѣ и годомъ и жертвою».. Какъ видимъ, эта концепція вмѣстѣ и натуралистическая и литургическая. И она, повторяемъ, есть концепція господствующая.

Въ исторіи религіознаго сознанія индійцевъ концепція Праджапати имѣетъ значеніе не сама по себѣ, но именно какъ переходная ступень, — значеніе, говоря иначе, не положительное, но отрицательное. Всматриваясь въ это божество, индійская мысль не открыла въ немъ никакихъ положительныхъ предикатовъ истиннаго Божества. Но зато она сознала, кѣмъ истинное Божество *не можетъ быть и какъ оно не должно быть представляемо 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 *Çatapatha-brâhmanam* (6, 1, 1) у *Deussen*'а, *ibid.*, 199.

[18] *Ibid.*, 208—209.

вотъ Божество [19]. Научившись изъ безплодныхъ попытокъ остановиться на Праджапати, какъ на истинномъ и верховномъ Божествѣ, лишь тому, какъ не должно мыслить о немъ, религіозное сознаніе 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 религіознаго сознанія Индіи надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ: 1) концепція Атмана, какъ единаго, духовнаго космическаго Первопринципа.

Основное и первоначальное значеніе трудно переводимаго слова *Атманъ*, какъ бы филологи ни расходились въ его объясненіи [21],

---

[19] Ср. Eduard von *Hartmann:* Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, Berlin, 1882, s. 275.—Darum gebe ich ja,—такъ разсуждаетъ Гартманъ, становясь на точку зрѣнія индійца эпохи возникновенія браманизма, — Surya, Indra und Agni als Götter auf, weil in ihnen der eigentliche Gott sich *nicht als Gott* in seinem höchsten und eigentlichsten Sinne, *sondern als Nichtgott* offenbart etc.

[20] У индологовъ ведется споръ о томъ, развивались ли концепціи *Атмана* и *Брамы* параллельно (какъ думаетъ *Ольденбергъ*), или одна развилась изъ другой (какъ думаетъ *Дейсенъ*, ibid., 282—5, признающій, что именно Атманъ развился изъ Брамы). Но такъ какъ безспорныхъ текстуальныхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса, въ томъ или другомъ смыслѣ, нѣтъ, а съ отвлеченно-философской точки зрѣнія можно поддерживать какъ мнѣніе *Дейсена*, такъ и мнѣніе, радикально противоположное, то-есть, что *Брама*, какъ субъективное истолкованіе объективно - космическаго (очевидно, уже прежде существовавшаго) *Атмана*, опредѣлился позднѣе (ср. *Hartmann*, op. cit., 276—7), то, повидимому, всего естественнѣе и сообразнѣе съ дѣйствительнымъ положеніемъ дѣла разсматривать образованіе представленій объ Атманѣ и Брамѣ, какъ *два параллельные процесса*, что̀ мы и дѣлаемъ.

[21] Отъ *an*=дышать, *at*=идти, *av*=*vâ*=дуть, вѣять и т. д. *Дейсенъ* (ibid., 285 und folg.) находитъ въ словѣ *atman* оригинальное (и даже исключительное) сочетаніе *двухъ мѣстоименныхъ корней*: а+*та*=**это** *я*=*самость*. Во всякомъ случаѣ, какъ справедливо пишетъ *Гартманъ* (op. cit., 276), im Sanscrit das Wort *Atma* oder *Atman* verliert die Bedeutung von Athem, Hauch, Seele oder Geist viel früher als etwa das Wort πνεῦμα im Griechischen und

во всякомъ случаѣ характера субъективнаго: *именно «это я», моя «собственная самость»*, въ 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: это—наше тѣло въ противоположность внѣшнему міру, туловище—въ противоположность членамъ и органамъ, душа—въ противоположность тѣлу, существенное или сущность—въ противоположность несущественному въ насъ. Такъ, говоримъ, уже въ чисто субъективной сферѣ. Но будучи переносимо, по мѣрѣ своего дальнѣйшаго развитія, за ея предѣлы, оно получило еще болѣе условное и относительное значеніе: атманъ, по этому позднѣйшему употребленію, есть вообще «самость» (=самая *суть*) предмета—въ противоположность всему тому въ немъ, что не есть онъ самъ. Понятіе атмана сдѣлалось, такимъ образомъ, не только условнымъ и относительнымъ, но и отрицательнымъ, лишеннымъ, само по себѣ, всякаго содержанія и получающимъ содержаніе лишь въ зависимости отъ того, что̀ оно отрицаетъ и чему противополагается [23]. Но именно такой его характеръ и сдѣлалъ его какъ нельзя болѣе пригоднымъ для выраженія того умозрительно-

---

geht in die Bedeutung von Selbst, αὐτὸς, 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 Nichtdieses.

[22] *Deussen*, op. cit., 287.

[23] Подобно понятіямъ позднѣйшей философіи: Substantia, Ding-an-sich etc.

богословскаго понятія о Божествѣ, какъ *не-божественномъ* («небоги»), о которомъ мы говорили выше. Въ этомъ терминѣ, именно вслѣдствіе его крайней пустоты и абстрактности, религіозное 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 религіозныхъ мыслителей Индіи, именно лишь просвѣчивая чрезъ другія понятія, болѣе конкретныя и доступныя. Такъ какъ, съ другой стороны, религіозная мысль изучаемой нами эпохи, какъ мы видѣли при анализѣ концепціи Праджапати, уже приходила къ сознанію необходимости покинуть путь внѣшняго миѳологизированія, какъ совершенно безплодный и приводящій лишь къ противорѣчіямъ, и уже обнаружило замѣтную наклонность 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 мірового принципа, отправляясь отъ субъекта и именно въ немъ имѣя для себя опорныя точки.

Первый, еще тусклый, просвѣтъ Атмана открылся индійскому религіозному сознанію въ *Пурушѣ*. Подобно Праджапати и Пуруша удерживается еще на существенно миѳологической почвѣ, но въ немъ есть уже новый, спекулятивный оттѣнокъ. 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 Праджапати, но—Праджапати, взятый въ другомъ, новомъ отношеніи: это есть, такъ сказать, субъективный его аспектъ. Пуруша есть *внутреннее человѣка*, его душа,—тотъ принципъ, который, входя 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 вселенной*. Кто, углубившись въ себя, позналъ въ себѣ Пурушу, а въ немъ его интимную «самость», его *Атмана*, тотъ самъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, сдѣлался Пурушей и Атманомъ, обожествился, по извѣстному афоризму индійской философіи Упанишадъ: quisquis Deum intelligit, Deus fit [24]. Мы назвали бы концепцію Пуруши, въ современныхъ терминахъ, анимистическимъ принципомъ индійской религіозной философіи.

Новый просвѣтъ Атмана открылся въ *Прапѣ*. 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, безконечно 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 концепціею 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 глубиною мысли, въ нихъ указаны и мѣтко выражены, точными техническими терминами, тѣ основные признаки

[24] *Deussen*, ibid., 293.

субстанціи, которые входятъ 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 именемъ*. По своему содержанію, это понятіе пусто и безпредметно. Говоря строго, это не столько понятіе, сколько психологическій методъ, требованіе отвлечься отъ всего конкретнаго и опредѣленнаго, включая и свою собственную внутреннюю жизнь, свою «душу», чтобы всецѣло сосредоточиться на «остальномъ», — на томъ, что останется, если мы, говоря языкомъ современной намъ философіи, «отмыслимъ прочь» себя самихъ, со всѣмъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ, всѣ существа, міръ и всѣ вазможные міры, жертву во всѣхъ ея видахъ и формахъ, и боговъ. Наоборотъ, skambha есть понятіе всецѣло и насквозь положительное: это—«послѣднее основаніе» вещей, ихъ «опора» 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, всѣ пространства и времена, всѣ міры и міровыя существа, «всѣхъ боговъ, Веды и всѣ нравственныя силы». Это, такимъ образомъ, есть, въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, высшій принципъ, первопринципъ (образно называемый въ текстахъ «первороднымъ»), носитель вседержитель вещей, къ которому всѣ онѣ стремятся, *возвышенный надъ тьмою и зломъ*. Въ немъ все «самостно» (selbsthaft) и потому въ вещахъ, существахъ и человѣкѣ, онъ *сама самость*. Это—первосущность, за которою и надъ которою нѣтъ ничего. Словомъ, это—самъ *верховный Атманъ*.

Теперь мы достигли того пункта, на которомъ можемъ дать опредѣленный отвѣтъ на поставленный нами выше вопросъ: что же такое собственно есть Атманъ, какъ спеціально-религіозное или, точнѣе, спеціально-богословское понятіе? *Атманъ*,—такъ можемъ мы выразить въ краткой формулѣ этотъ отвѣтъ,—*есть духовный, объективно-космическій принципъ, аналогичный началу нашей субъективной, чувственно-духовной жизни или нашему субъективному атману*. Въ этомъ своемъ значеніи онъ является завершеніемъ и успокоеніемъ тѣхъ поисковъ, которые доселѣ заставляли индійскую религіозную мысль восходить со ступени на ступень. Давно уже, еще на ступени всецѣло миѳологическаго міросозерцанія, была проводима аналогія между человѣкомъ и міромъ,

между микрокосмомъ и макрокосмомъ. Солнце (Сурья), по этой аналогіи, есть око міра. Вѣтеръ (Вайу) — его дыханіе. Страны свѣта—его уши. Воды—сѣмя жизни. Деревья, растенія и травы—волосы и т. д. Словомъ, міръ есть великій человѣкъ. Но какъ относительно малаго человѣка, пока въ немъ не открытъ былъ его атманъ (пуруша, прана), возникалъ безотвѣтный вопросъ: когда отпадаетъ отъ него членъ за членомъ и, наконецъ, разрушается весь тѣлесный составъ, то гдѣ собственно человѣкъ, остается ли онъ вообще? — такъ и относительно микрокосма, mutatis mutandis, возникалъ совершенно аналогичный вопросъ: что останется отъ міра, если мы «отмыслимъ» отъ него прочь всѣ его исполинскіе органы и члены? И вотъ какъ субъективный атманъ былъ отвѣтомъ на первый вопросъ, такъ Атманъ объективно-космическій былъ отвѣтомъ на второй вопросъ, вполнѣ успокоивавшимъ скептическую мысль: *есть*, истинно есть подъ формами и именами *Сущій* какъ источникъ и *духъ жизни* или какъ *душа міра*, проникающая и одушевляющая людей и боговъ. Сознавъ себя лишь частью объективнаго Атмана, субъективный атманъ (духъ человѣческій) вполнѣ успокоился, ибо теперь въ его сердце вселилась радость,—радость увѣренности въ истинѣ.

V.

Дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ миѳологическимъ міросозерцаніемъ: 2) концепція Брамы, 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-миѳологическомъ сознаніи, боги, хотя и были внѣшни человѣку, но за то предстояли ему въ наглядно-чувственной формѣ, — по крайней мѣрѣ въ своей натуральной или мистико-литургической основѣ. Но когда философская мысль сказала, что именно *не-боги*, *не-божественное* (въ смыслѣ сознанія миѳологическаго) 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 служить источникомъ живыхъ религіозныхъ вдохновеній. И такая переработка дѣйствительно была совершена. Импульсъ и направленіе для нея исходили изъ того же источника, изъ котораго въ эту эпоху исходило все значительное и жизнеспособное, то-есть—изъ культа. Именно, чисто философская концепція Атмана была переработана въ литургическомъ смыслѣ, подъ вліяніемъ другой, не менѣе существенной и важной для всей дальнѣйшей жизни индійскаго религіознаго сознанія,—подъ вліяніемъ понятія и ученія о *Брамѣ* (или Браманѣ).

Понятіе *брамана* (изъ котораго позднѣе образовался *Браманъ* или *Брама)*, по своему происхожденію и основному значенію, есть понятіе существенно *литургическое*[25]. Первоначальное значеніе этого слова есть *молитва*, но не въ томъ блѣдномъ и обезцвѣченномъ смыслѣ, въ какомъ это слово употреблялось у народовъ классическихъ и употребляется у новыхъ европейскихъ (εὔχεσθαι—желать, просить, orare, precari—говорить или «дѣлать» слова—beten, faire la prière—съ основнымъ понятіемъ прошенія, требованія и т. д.), но въ спеціально-восточномъ и, въ частности, спеціально-индійскомъ значеніи напряженія, вздыманія, горѣнія, пламененія, расширенія и подъема духа въ направленіи къ божественному, — словомъ, въ значеніи состоянія экстатическаго, 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 оттѣнка или двѣ стороны: во-первыхъ, сторону *сверхъиндивидуальную* и, во-вторыхъ, *индивидуально-человѣ-*

---

[25] *Bṛahman* (существит. отвлеченное, отъ bṛaṅh—farcire—напрягаться, вздыматься) озн. напряженіе или подъемъ духа, характеризующій молитву, отсюда — *молитва.* Слѣдуетъ строго различать *бра́манъ* (сущ. средн. р.) отъ *брами́нъ* (сущ. муж. рода): *бра́манъ*, какъ сказано, значитъ *молитва*, а потомъ, позднѣе, открытая молитвенному духу *Веда* (вообще *Веды*—откровеніе) и Тотъ, Кто „открылъ“ Веду, то-есть *Браманъ* или *Брама* (верховное, безличнотрансцендентное божество браманизма); *брами́нъ* же значитъ, во первыхъ, *брами́нъ* (священнослужитель, жрецъ, какъ преимущественный совершитель *бри́мана* и провозвѣстникъ *Ведъ*), а потомъ (позднѣе) *Брами́нъ—Брама—личное* верховное *Божество*, какъ откровеніе *безличнаго*. Ср. *Бартъ*, op. cit., 96, *Максъ Мюллеръ* („Шесть системъ“ etc., стр. 244, ср. 55, 64, 68), и *Deussen*, 1, 2, 233. *Дейсенъ* отличаетъ отъ Брамана, какъ *Urprinzip*'а міра, божества безличнаго, Брама̀на, какъ его *персонификацію*, личное откровеніе, „міровую 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 человѣкѣ (такъ что, по характерному выраженію одного Ригъ-Ведійскаго гимна[26], лишь одною четвертью своею молитвы находятся въ человѣкѣ, тремя же остальными четвертями въ божествѣ, которому приносятся) и, такъ какъ отказъ отъ себя, подъемъ надъ собою, есть источникъ всего истинно нравственнаго, то молитва, въ этомъ первомъ и лучшемъ смыслѣ, есть вмѣстѣ, по 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 комментарій жертвы, которою человѣкъ выпрашиваетъ или иногда даже какъ бы выторговываетъ себѣ у божества какое-либо благо, о которомъ именно и говоритъ молитва,—родъ коммерческой сдѣлки («дай и дамъ»). И такъ какъ молитва, постоянно сопровождая жертвы, сама, по 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 (Веды—corpus canonicum) и браминовъ, какъ его сказателей, вѣщателей или пророковъ (canonici). 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 corpus canonicum, то-есть какъ собраніе «священнаго писанія» въ его цѣломъ составѣ, (включая и собраніе заклятій, сопровождаемыхъ руководственными указаніями къ познанію всякой магики); 3) *жреческая*

---

[26] *Ригъ-Веда*, 1, 164, 45, см. у *Дейсена*, op. cit., Ss. 148 и 243.

каста, брамины (canonici), какъ совершители, носители и живое воплощеніе молитвы—и въ смыслѣ божественнаго откровенія, и въ смыслѣ человѣческихъ заклятій и, наконецъ, 4) *Браманъ=Брама.*

Въ *браманѣ*, по понятію индійцевъ, снята была преграда между человѣкомъ и божествомъ: въ немъ человѣкъ какъ бы входитъ въ божество и, съ другой стороны, само божество, одною частью, какъ бы входитъ въ человѣка. Отсюда недалеко уже было признать именно въ немъ, въ этомъ дивномъ и таинственномъ браманѣ, самое полное и совершенное выраженіе неустанно искомой природы истиннаго Божества,—отожествить бра́манъ съ самимъ божествомъ, признавъ его сначала однимъ изъ божествъ, потомъ Божествомъ единымъ 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 бра́манъ (молитва), въ концѣ концовъ, всеже *служилъ* богамъ. Но такъ ли это? Если бра́манъ (въ смыслѣ заклинательной формулы) имѣетъ, какъ мы видѣли, надъ самими богами магическую власть, можетъ заставлять ихъ дѣлать угодное человѣку, даетъ имъ силу и т. д., то ясно, что онъ, это новое божество, долженъ быть, по меньшей мѣрѣ, равенъ другимъ богамъ, если не выше ихъ. И новое божество дѣйствительно быстро проходитъ эту эволюцію. Не только въ отношеніи къ прежнимъ, теперь уже архаическимъ, божествамъ (каковы Индра, Вайю и т. д.), но и къ сравнительно новому и еще весьма чтимому божеству Праджапатѣ, Бра́манъ или Брама быстро переходитъ изъ положенія подчиненнаго къ господствующему [27]. Съ другой стороны,

[27] *Deussen*, op. cit., 238—9.

высокое, идейное и этическое значеніе новаго божества, вытекающее изъ сверхъ-индивидуальной стороны брáмана, дѣлало весьма естественнымъ, понятнымъ и легкимъ *безотносительное 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 брáманѣ (молитвѣ) и Ведахъ, какъ его непосредственномъ *эдуктѣ*, непререкаемо свидѣтельствуетъ о себѣ молящемуся, какъ о верховномъ Зрителѣ истины и Носителѣ откровенія, какъ о явномъ источникѣ Ведъ,—словомъ, какъ о великомъ и непостижимомъ *Ом*, ибо, какъ говоритъ одинъ текстъ, «этотъ слогъ *Ом* есть Брама»[28].

Весьма характерно для пониманія особенностей духовной жизни Индіи въ изучаемую нами эпоху представленіе памятниковъ о томъ, *какъ именно* Брама поднялся изъ своего былого подчиненнаго положенія до вершинъ абсолютности: *онъ принесъ себя въ жертву, чтобы 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: воистину, tapas—не все (=нѣтъ въ tapas безконечности); принесу же я въ существахъ себя самого въ жертву и существа принесу въ жертву себѣ (=въ моей самости)! И принесъ онъ въ жертву во всѣхъ существахъ себя самого и въ себѣ самомъ всѣ существа. Чрезъ это стяжалъ онъ преимущество, единовластительство и верховное господство надъ всѣми существами»[29]).

Брама приноситъ себя существамъ въ жертву: это значитъ, что онъ «создаетъ» ихъ, но не изъ чего либо другого, а изъ себя самаго, самъ превращаясь, входя въ нихъ и какъ бы въ нихъ теряясь. Съ другой стороны, онъ приноситъ всѣ существа въ жертву себѣ: это значитъ, что, по смерти, они снова возвращаются въ Браму, изъ котораго вышли, чтобы слиться съ нимъ и быть въ неотторжимомъ съ нимъ единствѣ[30].

---

[28] *Ibid*, 257.

[29] *Çatapatha-brâhmanam* 13, 7, 1, 1, см. у Дейсена, ibid. 261.

[30] *Deussen*, ibid., 261—262.

Такимъ образомъ, Брама понимается, прежде всего, какъ начало и конецъ вещей, какъ верховный Принципъ ихъ бытія, въ отношеніи къ которому вещи суть лишь явленія или «откровенія».

«Брамой»,—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 вѣликихъ и страшныхъ аспекта Брамы (abhva, страшилища, Ungetüme, по переводу Дейсена), два великихъ его явленія (нѣчто подобное двумъ аттрибутамъ Бога Спинозы, протяженію и мышленію, по толкованію Дейсена)» [31].

Отсюда, изъ этихъ двухъ аттрибутовъ Брамы, произошли всѣ вещи міра и всѣ міры, которые, такимъ образомъ, не только въ немъ имѣютъ утвержденіе своего бытія, но въ сущности суть не что иное, какъ онъ самъ, его явленіе: всѣ силы природы или, говоря языкомъ индійскаго религіознаго сознанія, всѣ боги, прежніе и новые (новомиѳологическіе), имѣютъ свое утвержденіе («покоятся») въ соотвѣтствующихъ 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, средина и конецъ вещей, какъ бы ихъ другая, внутренняя сторона, ихъ разумный (телеологическій) принципъ [32]. 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 существующаго [33].

И этотъ божественный Первопринципъ бытія, этотъ Брама, по воззрѣнію Индійцевъ изучаемой нами эпохи, не далекъ отъ человѣка. Онъ не только внутренно открывается ему (въ восторгахъ молитвы, — въ бра́манѣ), но и внѣшнимъ образомъ пред-

---

[31] Çatapatha-brâhmanam 11, 2, 3, у *Дейсена*, 259.
[32] *Deussen*, ibid., 265—270.
[33] *Deussen*, ibid., 264.

стоитъ ему, поскольку воплощенъ въ своихъ истолкователяхъ и служителяхъ браминахъ, и поскольку чрезъ нихъ переходитъ въ другихъ. Каста браминовъ,—вотъ, такимъ образомъ, *живое воплощеніе и чувственное явленіе, вотъ зримый образъ незримаго Брамы.*

«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 бра́манъ, 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 собиранія для него милостыни и т. д.). Такимъ образомъ, какъ показываетъ уже самое слово *брамакаринъ* (то-есть «ходящій въ браманѣ»), каста браминовъ посвящена именно бра́ману, 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, Браму, должно искать не гдѣ-либо въ заоблачныхъ сферахъ, но въ себѣ самихъ, въ своемъ внутреннемъ существѣ, и именно не въ индивидуальной сторонѣ его, но въ той, которая лишь постольку и жива въ человѣкѣ, поскольку, въ званіи брамакарина, чрезъ 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 Индійской религіозно-спекулятивной мысли: развитія ученія объ *Атманѣ*, какъ объективномъ принципѣ міра, и *Брамѣ*, какъ его субъективномъ откровеніи. *Атманъ есть Брама* и, наоборотъ, *Брама есть Атманъ*: вотъ этотъ тезисъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Теологія Браманизма.

I.

Характеристика Упанишадъ съ точки зрѣнія теоріи религіознаго познанія.

Отношеніе *Упанишадъ* къ *Бра́манамъ* нерѣдко сравниваютъ съ отношеніемъ *Новаго Завѣта* къ *Ветхому*: тамъ и здѣсь, говорятъ, та же замѣна «дѣлъ закона» и всякой вообще внѣшности духомъ и истиною. Въ общихъ чертахъ сходство здѣсь дѣйствительно есть: отъ внѣшности религіозное сознаніе Индіи дѣйствительно переходило въ *Упанишадахъ* ко внутреннему, существенному и идеальному. Но не слѣдуетъ, обольщаясь этимъ общимъ сходствомъ, забывать, что *Упанишады*, хотя и являлись углубленіемъ религіознаго сознанія, сравнительно съ *Бра́манами*, переходомъ изъ внѣшняго во внутреннее, однако, такъ какъ это углубленіе и эта замѣна внѣшняго внутреннимъ были слѣдствіемъ чисто естественнаго развитія ума и при томъ, какъ сейчасъ увидимъ, ума, направляемаго требованіями приспособленія и, такъ сказать, исторической борьбы за существованіе, — то они, равно какъ и весь на нихъ основанный строй браманистической мысли были не явленіемъ духа и истины, но очень страннымъ, прихотливымъ и причудливымъ калейдоскопомъ мыслей, чувствованій и настроеній, въ которомъ созданія несомнѣннаго и иногда очень тонкаго глубокомыслія чередуются съ наивнымъ миѳомъ и нездоровой фантастикой [1].

---

[1] Переходная эпоха не установившейся, полумиѳологической полуфилософской индійской мысли, съ рѣзко выраженнымъ мистическимъ характеромъ, наложила харатерную печать на *Упанишады*, 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* (op. cit., стр. 209, 210), — „безспорно страдаетъ многими недостатками. Внезапно, въ одно мгновеніе ока мысль перебрасывается со своими вопросами отъ высшаго къ низшему, отъ возвышеннаго къ пошлому. Мысли стремятся съ безпокойною безпорядочностію. То загораются онѣ, какъ молніи, и прорѣзываютъ мглу, въ которой, въ прихотливыхъ образахъ, вырисовывается существующее, то столь же внезапно опять погружаются въ тьму, пока картина, озаренная молніею, не откроется снова, чтобы снова тотчасъ же закрыться. Духовная атмосфера, такъ сказать, переполнена электрически свѣтящимися мыслями, которыя, однако, въ большинствѣ случаевъ проходятъ совершенно безслѣдно для главной цѣли,—для открытія истины. Для этого ихъ свѣтъ или слишкомъ ярокъ и ослѣпителенъ, или же ему недостаетъ, необходимыхъ для всякаго изслѣдованія истины, спокойствія и устойчивости. Въ моментъ внутренняго озаренія, созерцанію открывается основаніе и сущность всего, но — только на одинъ моментъ и затѣмъ экзальтированное ощущеніе долго ищетъ для себя выраженія, пока не найдетъ его,—обыкновенно лишь неполное и неадэкватное. Этимъ и ограничивается собственно *изслѣдованіе*. Въ фантастической разрисовкѣ того, что открылось, такимъ образомъ, духовному созерцанію состоитъ *изложеніе*. И обѣ эти стороны процесса идутъ параллельно: чѣмъ несовершеннѣе формулы, чѣмъ чувственнѣе оболочка мысли, тѣмъ менѣе смущаются авторы Упанишадъ при ихъ инсценировкѣ"... Отсюда *фантастико-символическій характеръ* Упанишадъ, при ихъ поразительной *монотонности* и, какъ бы какомъ-то *сверхличномъ* характерѣ. По замѣчанію Гарди, они всего болѣе напоминаютъ мистическія сочиненія конца христіанскаго западнаго средневѣковья. „Рядомъ съ высокими мыслями",—пишетъ Гарди (216),—„разсказываются иногда совершенно нелѣпыя вещи, фантасмагоріи самаго страннаго рода. Нигдѣ нѣтъ строго логическаго развитія мыслей: все перемѣшано съ аллегоріями, образами и миѳическими представленіями, переполнено описаніями мелочей и всего второстепеннаго, превышающими всякую мѣру. Напротивъ, тамъ, гдѣ полнота и подробности были бы очень умѣстны,—тамъ повсюду краткость и неопредѣленность, неумѣстныя шутки, игра съ труднѣйшими вопросами, которые или сопровождаются уклончивыми отвѣтами, или разрѣшаются такъ, какъ будто бы въ нихъ совсѣмъ и не было никакихъ дѣйствительныхъ вопросовъ. Вмѣсто того, чтобы спокойно и ясно обсудить предметъ рѣчи и дать читателю почувствовать, какъ мысль все болѣе и болѣе входитъ въ обладаніе предметовъ,—Упанишады всего чаще совсѣмъ не даютъ никакого собственно *изслѣдованія*, то-есть разсмотрѣнія и взвѣшиванія одного основанія за другимъ. Обыкновенно въ нихъ не *изысканіе*, но лишь *исканіе* и догадка. Всякое новое открытіе возвѣщается, поэтому, съ чисто дѣтскимъ ликованіемъ, при чемъ авторы обыкновенно вовсе не даютъ себѣ труда подняться надъ тою *чисто субъективною цѣнностію* открытія, какую оно представляетъ для души счастливаго изобрѣтателя... Отдѣльныя положенія вовсе не представляютъ систематическаго цѣлаго. Правда, въ Упанишадахъ (*повидимому*, 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 *Бра́манамъ*, мыслившихъ и критически настроенныхъ вообще въ отношеніи ко всему условно-традиціонному аристократовъ-*кшатріевъ* [2]. Несомнѣнно такъ же, что это утонченное умозрѣніе, проникнутое мыслію о Единомъ, незримомъ и надъ всѣмъ возвышенномъ, пробудилось и развилось именно какъ протестъ противъ внѣшне-односторонняго требованія со стороны браминовъ «дѣлъ закона», противъ ихъ мистико-магическихъ толкованій предписываемыхъ ими обрядовъ, противъ ихъ условнаго ритуализма и т. д. Если бы ученіе «тайныхъ обществъ» (это, какъ мы теперь знаемъ, и есть собственное значеніе слова *Упанишады*), если бы этотъ своеобразный протестантизмъ,—между зарожденіемъ *Упанишадъ* и зарожденіемъ европейскаго протестантизма дѣйствительно есть сходство и отношеніе первоначальнаго европейскаго протестантизма къ средневѣковому католичеству, на нашъ взглядъ, выражаетъ гораздо лучше, чѣмъ отношеніе Новаго Завѣта къ Ветхому, общій характеръ отношенія Упанишадъ къ Бра́манамъ, — итакъ, если бы ученіе индійскихъ «тайныхъ обществъ», какъ возникло, такъ и развивалось внѣ связи съ ортодоксальнымъ браманизмомъ (то-есть религіею браминовъ, основанною на первыхъ двухъ частяхъ *Бра́манъ*), то оно могло бы вырасти въ грозную для браминовъ силу (подобную, наприм., нѣсколько болѣе позднему Буддизму), которая не только суще-

---

собленнымъ, для распредѣленія лучей свѣта по многимъ, остававшимся неосвѣщенными, областямъ и, слѣдовательно, въ научномъ отношеніи непригоденъ, или же попытка сдѣлать это останавливалась именно тамъ, гдѣ она была безусловно необходима. И въ прямыхъ противорѣчіяхъ, при этомъ, не могло, конечно, оказываться недостатка... Подвергать подобныя сочиненія анализу нельзя, не подвергаясь опасности лишить ихъ, какъ цвѣтокъ, лепестковъ".— Само собою понятно, что, при такомъ характерѣ, Упанишады могутъ интересовать *философствующаго* историка религій лишь со стороны *основной цѣли* своихъ непрерывныхъ исканій, но не своими подробностями. И къ счастію, 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 Брамы-Атмана.

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

ственно ограничила бы власть и авторитетъ браминовъ, но, быть можетъ, и совершенно ниспровергла бы ихъ. Брамины 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 новшества, чтобы, такимъ образомъ, путемъ своего рода «политики» одержать надъ нимъ побѣду, парализовать его, ассимилировавъ и сдѣлавъ лишь частью своей сложной доктрины.

«Да»,—какъ бы такъ сказали они, вторя кшатріямъ, — «Веды и основанная на нихъ богослужебная и иная практика религіозной жизни дѣйствительно не даютъ въ раскрытой формѣ отвѣтовъ на интересующіе человѣка вопросы, самые глубокіе и важные: не указываютъ, наприм., средствъ найти внутреннюю свободу отъ страданій и золъ жизни, не разъясняютъ конечныхъ судебъ міра и человѣка, не учатъ о *Единомъ безъ втораго*, надъ всѣмъ возвышенномъ и т. д. Но они содержатъ всѣ эти и иные, необходимые для ««спасенія»», отвѣты въ формѣ прикровенной. Это есть какъ бы скорлупа или оболочка, въ которой сокрытъ и сохраняется чистѣйшій нектаръ духовнаго ученія Упанишадъ... Необходимо лишь отрѣшиться отъ внѣшней учености, хотя и посвященной изученію Ведъ, необходимо не останавливаясь на буквѣ вникать возможно глубже въ ихъ смыслъ и тогда все содержаніе Упанишадъ, самая ихъ, такъ сказать, квинтъ-эссенція, значеніе священнаго и таинственнаго слова *Ом*,—все это само собою раскроется въ сознаніи, приводя непосредственно къ Брамѣ».

Такъ въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія совершилось приспособленіе стараго къ новому [3]. Результатъ этого внѣшняго процесса оказался именно такой, какой только и могъ оказаться:

---

[3] 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 verhägnissvolle Lage zu bringen drohte. In dieser Krisis war es ganz natürlich, dass derselbe nach Bündesgenossen 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 Neurung selbst gemeinsame Sache, indem er sie, als wäre ihre Legitimität ganz ausser Frage, liebreich 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 эклектическій кимпромиссъ религіознаго стараго съ новымъ, во всякомъ случаѣ мы не должны слишкомъ низко цѣнить эту реформаціонную попытку браминовъ уже просто по одному тому, что брамины, столько же связанные традиціею, сколько и руководясь присущимъ религіозному сознанію инстинктомъ самосохраненія, своею борьбою противъ раціонализма аристократовъ много содѣйствовали выясненію подлинныхъ мистико-практическихъ основъ религіознаго знанія (въ чемъ ихъ несомнѣнная историческая заслуга).

Именно религіозное знаніе, въ отличіе отъ всякаго вообще раціонализма, 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 раціонализмомъ, въ отдѣльности.

Упанишады ясно различаютъ три рода богопознанія: путь эмпирико-раціональныхъ заключеній («естественное» богопознаніе), путь гаданій по нѣкоторымъ чрезвычайнымъ («сверхъестественнымъ») указаніямъ (по «знаменіямъ» небеснымъ, по окружающимъ человѣка земнымъ явленіямъ) и, наконецъ, наученіе учителемъ. Не отрицая совершенно первыхъ двухъ путей, «естественнаго» и «сверхъестественнаго», Упанишады, однако, отдаютъ 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 снимет съ его глазъ повязку и скажетъ ему, гдѣ Гандгары и куда ему идти, то, переходя отъ деревни къ деревнѣ, разспрашивая и получая указанія, онъ возвратится въ свою страну: такъ точно и человѣкъ, который нашелъ учителя, приходитъ къ сознанію, что онъ будетъ принадлежать этому измѣнчивому міру лишь дотой поры, пока не будетъ освобожденъ изъ него (=спасенъ), но потомъ возвратится въ свое отечество»[4]. Такимъ образомъ, человѣку, поставленному среди міра, хотя онъ и обладаетъ способами религіознаго познанія, «естественнымъ» и «сверхъестественнымъ», безусловно необходимъ учитель,—точно такъ же какъ человѣку съ завязанными глазами, который самъ не можетъ снять повязки: «безъ учителя нѣтъ доступа» къ богопознанію[5].

Однако, внѣшнее 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 Брамы. Путь къ познанію Брамы чрезъ укастіе въ жертвѣ и вообще во всѣхъ внѣшне-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 раціонализму кшатріевъ и позднѣе буддистовъ, брамины, есть символика міровой жизни и міровыхъ процессовъ: сложный и выработанный индійскій ритуалъ давалъ обильный матеріалъ для различныхъ аналогій между элементами жертвы и элементами (органами) человѣка, его тѣла и духа, что, въ свою очередь, давало ключъ къ символическому

---

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

[5] *Kâthaka-Upanishad*, 2. 8, по перев. *Дейсена*, 272.

[6] Съ понятіями *devayâna* (путь боговъ — мѣсто пребыванія блаженныхъ боговъ и блаженства) и *pitriyâna* (путь отцовъ — мѣсто очищенія и наказанія), которыя имѣютъ въ браманизмѣ очень важное значеніе, намъ еще придется встрѣтиться. Ср. у *Deussen*'а: 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 Праджапати, Атманъ и т. д.). Такимъ образомъ, сложилось воззрѣніе, что жертва и вообще соблюденіе опредѣляемыхъ браминами правилъ поведенія и жизни,—все это есть, по меньшей мѣрѣ, одно изъ необходимыхъ условій познанія Брамы: 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-Брамою [7].

Наконецъ, высшій путь познанія Брамы есть путь аскетизма. Мы знаемъ уже, что понятіе аскезы (*tapas*'а) имѣетъ большее значеніе въ общемъ составѣ браманистическихъ идей. Владыка міра, Праджапати, готовится къ созданію міра чрезъ *tapas*. Самъ Брама, открываясь въ мірѣ, проходитъ путь *tapas*'а—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*'а. Однако, въ понятіи *tapas*'а два момента: положительный (подъемъ духовныхъ силъ, пламененіе или горѣніе духа,—развитіе внутренней теплоты, аналогичной теплотѣ развивающейся при высиживаніи птицею яйца) и отрицательный (самоограниченіе, самоистощеніе, самоумерщвленіе и т. д.). И если указаніе, какъ на путь богопознанія, на первый моментъ (положительный) не могло встрѣтить никакихъ ограничительныхъ возраженій (ибо что-же, въ самомъ дѣлѣ, можно сказать противъ утвержденія необходимости напряженія и подъема силъ для столь труднаго дѣла, какъ богопознаніе?),—то указаніе на второй моментъ, отрицательный и мрачный, несомнѣнно требовало, со стороны осторожныхъ браминовъ, сдержанности и уступокъ, ибо оно, очевидно, шло въ разрѣзъ съ ученіемъ раціоналистовъ-кшатріевъ о Брамѣ, какъ радости (объ этомъ ниже). И дѣйствительно, раннѣйшіе Упанишады относятся къ *tapas*'у, 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 растетъ все больше и больше: уединенная (въ лѣсахъ и пустыняхъ), созерцательно-аскетическая жизнь считается непремѣннымъ условіемъ достиженія высшихъ ступеней созерцанія Брамы; понятія религіознаго знанія (вѣры) и *tapas*'а уравниваются и прямо ставится требованіе: «чрезъ *tapas* ищи Брамы въ познаніи, ибо Брама есть *tapas*» [8].

Сопоставляя всѣ, только-что описанные нами, пути къ познанію Брамы, 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 отвнѣ, какъ нѣчто сверхъиндивидуальное, какъ «откровеніе» и «благодать», онъ же съ своей стороны, долженъ быть лишь способенъ и готовъ (долженъ подготовиться—чрезъ уроки учителя, чрезъ жизненно-религіозные опыты и чрезъ аскезу) къ воспріятію «благодати откровенія» [9]. Здѣсь мы приходимъ къ одному изъ существенныхъ и очень тонкихъ тезисовъ развитой въ Упанишадахъ психологіи религіознаго знанія: *то, что обычно называютъ знаніемъ* (знаніе чувственно-разсудочное), *въ религіозномъ смыслѣ совсѣмъ не есть знаніе, но есть незнаніе—и въ отрицательномъ смыслѣ* (отсутствіе или недостатокъ истины) *и въ положительномъ* (заблужденіе, *удаляющее* умъ отъ истины); наоборотъ, *то, что можно по праву назвать религіознымъ знаніемъ, то совсѣмъ не есть знаніе въ обычномъ смыслѣ, такъ какъ есть нѣчто сверхразумное, не вмѣщающееся въ обычныя познавательныя формы, и даже сверхъиндивидуальное.*

Повидимому, этотъ тезисъ звучитъ слишкомъ философично и слишкомъ напоминаетъ теологизирующее умозрѣніе новѣйшихъ временъ, чтобы усвоять его Упанишадамъ. И тѣмъ не менѣе, если не по буквѣ, то, во всякомъ случаѣ, по своему общему смыслу онъ несомнѣнно присущъ философіи Упанишадъ.

Въ самомъ дѣлѣ, міръ и Божество, согласно основнымъ началамъ философіи Упанишадъ, одно и то же: Атманъ или Брама повсюду и во всемъ въ мірѣ (этотъ тезисъ будетъ подробнѣе раскрытъ нами дальше). Но какъ? Такъ-ли, что Его легко найти и познать повсюду въ явленіяхъ міра, путемъ обычныхъ чув-

---

[8] *Taittiriya-Up.*, III. Die Bhriguvallî, по перев. *Deussen*'а Ss. 236—7.

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

ственно-разсудочныхъ познавательныхъ пріемомъ? 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 Брамы-Атмана. Онъ во всемъ и повсюду. Но если вниманіе человѣка не будемъ сосредоточено на немъ самомъ и если человѣку не будетъ указанъ путь къ нему, то онъ не найдетъ его. Неистина, обманъ и призракъ Майи скрываетъ отъ взоровъ человѣка Браму-Атмана. Съ другой стороны, даже и въ томъ случаѣ, когда Брама-Атманъ, своими «откровеніями», своею «благодатью», заявилъ о себѣ избранникамъ, когда онъ вступилъ въ ихъ сознаніе, какъ нѣчто сверхъиндивидуальное и сверхъразумное,—даже и въ этихъ случаяхъ нельзя сказать, что онъ познанъ. Познаніе предполагаетъ двойственность: познаваемаго и познающаго. Но для того, кто, въ актѣ откровенія или благодати, слился, отожествился съ Брамою-Атманомъ,—для того, какъ и для самаго Брамы-Атмана, раздвоеніе на познающее и познаваемое уже невозможно, ибо, кромѣ Единаго, нѣтъ второго, а слѣдовательно нѣтъ его и для человѣка, погруженнаго въ Единое. Кто весь есть зрѣніе и весь есть слухъ, кто совмѣщаетъ и объединяетъ въ себѣ *всякое* зрѣніе и *всякій* слухъ,—тотъ какъ можетъ быть предметомъ чьего-либо другого зрѣнія и слуха? Субъектъ познанія какъ можетъ сдѣлаться своимъ объектомъ?

Мы видимъ, такимъ образомъ, что то популярное, но крайне поверхностное возраженіе противъ возможности самонаблюденія и самопознанія, которое, въ наши дни, обыкновенно опровергается на первыхъ страницахъ курсовъ психологіи,—именно это возраженіе, догматически принятое индійскимъ религіознымъ сознаніемъ и въ различныхъ варіаціяхъ проникающее всю философію Упанишадъ [12], послужило тѣмъ πρῶτον ψεῦδος, изъ котораго выросла

[10] Brihadâranyaka-Ur. 2. 4. 4—9 по перев. *Deussen*'а S. 417.

[11] Chandogya-Ur. 8, 3, 2. по перев. *Deussen*'а, S. 191.

[12] На основаніи анализа относящихся сюда текстовъ, *Дейсенъ* (Allg. Geschichte der Ph. I, 2, 73) въ такой формѣ выражаетъ этотъ тезисъ Упанишадъ, въ его двухъ основныхъ моментахъ: 1) „*Верховный Атманъ непозна-*

характеризующая браманизмъ, какъ и всякую вообще гносеологію пантеизма, теорія непознаваемости Брамы-Атманы, а поскольку человѣкъ съ нимъ одно— и человѣка: когда человѣкъ перестаетъ что-либо видѣть, что-либо слышать, что-либо познавать и созна-

---

вателѣ, такъ какъ онъ есть Все-Единство, между тѣмъ какъ всякое познаніе необходимо предполагаетъ двойственность субъекта и объекта; 2) но и *индивидуальный атманъ такъ-же непознаваемъ*, такъ какъ при всякомъ познаніи, онъ есть субъектъ познанія (познаватель = Erkenner) и, слѣдовательно, никогда не можетъ быть объектомъ. „Въ сущности",—продолжаетъ Дейсенъ,— „обѣ эти мысли выражаютъ одно и то же, ибо индизидуальный атманъ въ дѣйствительности есть верховный атманъ и, по мѣрѣ подъема и совершенствованія нашего познанія, исчезаетъ иллюзія объекта и остается одинъ только *безобъектный субъектъ познанія*, который, и въ бодрственномъ состояніи и во снѣ, *ставитъ во-внѣ объекты изъ самого себя, ибо онъ творецъ*". — Эти глубокомысленныя разсужденія нѣмецкаго философа о „безъобъектномъ субъектѣ" и т. д. звучатъ слишкомъ схоластично. И тѣмъ не менѣе ихъ „схоластика" ничто въ сравненіи съ утонченнѣйшею словесною логомахіею самихъ Упанишадъ, направленною на разъясненіе все того-же, очевидно, очень важнаго для составителей Упанишадъ, тезиса. Для примѣра, мы приведемъ здѣсь нѣсколько извлеченій, въ нѣмецкомъ переводѣ, такъ какъ нелегко было бы иныя тирады переводить съ нѣмецкаго языка, какъ будто нарочно для утонченной философіи созданнаго, на русскій. Въ этомъ отношеніи особенно выдѣляется *Brihadâranyaka-Up.* И прежде всего, — непознаваемость самаго *Брамы-Атмана* (=Unvergängliche): Wahrlich, o Gârgi, 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 сколько входитъ въ единство съ верховнымъ, сливаясь съ нимъ*,—непознаваемъ, ибо, даже и для самаго себя, онъ возвышенъ надъ всякимъ познаваніемъ и сознаваніемъ: Weil er eins geworden ist, darum siehet 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 eignem Selbste 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 Erkenner erkennen?* (2, 4, 14, по переводу Десейна стр. 419). Наконецъ,— *наиболѣе характерное извлеченіе*, какъ бы резюмирующее всѣ разъясненія ультра-схоластичной Упанишады по занимающему насъ вопросу и равно относящееся къ атманамъ верховному и индивидуальному: Es ist deine Seele,

вать, тогда онъ становится безграничнымъ и сливается съ Брамою-Атманомъ [13].

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

II.

Ученіе Упанишадъ о Брамѣ-Атманѣ — символическое и умозрительное.

«*Есть Единое*, Брама-Атманъ, которое не имѣетъ, кромѣ и подлѣ себя, втораго. *Единое есть все* въ совокупности и ничто въ отдѣльности и, такъ какъ оно не можетъ быть выражено какимъ-нибудь опредѣленнымъ именемъ или представлено въ какомъ-нибудь опредѣленномъ образѣ, то оно непостижимо и неизреченно».

Такъ, въ такихъ именно положеніяхъ, можетъ быть выражена разъясненная нами доселѣ часть содержанія религіозной философіи Упанишадъ. Ясно, однако, что, какъ бы ни была обаятельна для человѣческаго разума, искавшаго свободы отъ миѳологическихъ образовъ, такая философія *пантеистическаго агностицизма*, живое религіозное сознаніе никакъ не могло на ней успокоиться, ибо къ *такому* Божеству нельзя вступать ни въ какія опредѣленныя 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... Nich sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens. Seele, die allem innerlich ist (3, 4, 2 по переводу *Дейсена* стр. 436). Es ist deine.

[13] Въ Упанишадахъ очень ясно выраженъ извѣстный *ложный* тезисъ, по которому будто-бы всякая *опредѣленность* eo ipso есть *ограниченность*, а слѣдовательно 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 *Дейсена*, стр. 185) мы читаемъ: Wenn einer (ausser sich) kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, *das ist die Unbeschränktheit*: wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das *ist das Beschränkte*. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich...

лались возможны. И 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 Единаго, Брамы-Атмана. Но и кшатріи, въ лицѣ своихъ вождей (военачальниковъ, князей и царей), хотя обыкновенно легко выполняютъ отрицательную часть трудной задачи, то-есть обнаруживаютъ несостоятельность браминскихъ дефиницій Единаго, однако, предъ ея положительною частью останавливаются въ неменьшихъ затрудненіяхъ: они даютъ отвѣты, но эти отвѣты, какъ сейчасъ увидимъ, развѣ лишь немногимъ лучше самыхъ затрудненій.

Къ царю Аджатачатрѣ приходитъ ученый, знаменитый, и потому, «гордый» браминъ, Балаки-Гарджья, и хочетъ объяснить царю, что̀ такое, по его, брамина, мнѣнію Брама-Атманъ. Начинается длинный перечень догадокъ: Брама есть Пуруша (духъ), живущій въ солнцѣ, лунѣ, молніи, эѳирѣ, вѣтрѣ, огнѣ, водѣ и т. д. Но ни однимъ изъ этихъ объясненій царь не удовлетворенъ и, пристыдивъ брамина, онъ даетъ свое объясненіе.

Царь,—говоритъ Упанишада,—взялъ 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?»

Брамінъ не зналъ, что отвѣтить. Тогда царь сказалъ:

«Когда человѣкъ заснулъ, то духъ его, состоящій изъ познанія, принялъ, чрезъ познаніе, познаніе своихъ органовъ въ себя и сокрылся въ томъ потаенномъ мѣстѣ (= пространствѣ, âcâsa), которое находится въ сердцѣ. И когда человѣкъ держитъ свои органы чувствъ (жизненные органы) въ этомъ связанномъ состояніи, о немъ говорятъ, что онъ спитъ: связано обоняніе, связана рѣчь, закрыты глазъ, слухъ, разсудокъ (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. Наивность 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 Дейсена [15], подобными незамысловатыми пріемами, 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 безцѣльно. 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: *матеріалистическое*, *реалистическое* и, наконецъ, *идеалистическое* [16].

---

[14] *Brihadâranyaka-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 вѣчто живущая, *внѣшность человѣка*, короче, его тѣло: таковъ отвѣтъ *матеріализма*.

Атманъ есть отрѣшенная отъ тѣла, но не отъ индивидуальности, *душа*, какъ она является намъ во снѣ и сонныхъ грезахъ: таковъ отвѣтъ *реализма*.

Атманъ есть душа, отрѣшенная не только отъ тѣла, но и отъ индивидуальности и, потому, себя не сознающая, какъ это бываетъ въ глубокомъ снѣ, то-есть снѣ безъ грезъ: таковъ отвѣтъ *идеализма*.

Лишь этотъ послѣдній атманъ есть истинный атманъ. Онъ заключенъ какъ въ скорлупѣ, въ двухъ другихъ атманахъ: душевномъ (принципъ жизни, отъ котораго, какъ *третій и четвертый атманы*, иногда отличаются въ Упанишадахъ принципы желанія—воли и разсужденія) и тѣлесномъ («пищеподобный» матеріальный составъ человѣка). Лишь этотъ сокровенный, заключенный въ двухъ (или, по другой версіи, четырехъ) оболочкахъ, возвышенный надъ сознаніемъ и всѣмъ сознаваемымъ (и въ этомъ, то-есть эмпирическомъ смыслѣ, *нереальный*), погруженный въ потустороннее, истинно «безсмертный» и, потому, исполненный непреходящей радости,—лишь *такой атманъ*, неизъяснимый и неизреченный, какъ частица верховнаго Брамы-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 Брамы-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 пріемами* толкованія Брамы-Атмана. И дѣйствительно, въ Упанишадахъ мы повсюду находимъ самую изысканную и, въ общемъ, значительно выработанную символику.

Первый, наиболѣе распространенный, символъ Брамы-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-біологическій и вмѣстѣ космическій. Вайю (божество вѣтра) есть олицетворенное дыханіе,—въ живыхъ существахъ, во первыхъ, и въ природѣ (вѣтеръ), во вторыхъ. По индійскому воззрѣнію, эти два явленія,—жизнь и дыханіе,—связаны нерасторжимымъ образомъ и составляютъ самое основное и существенное, какъ въ отдѣльныхъ существахъ, такъ и во всемъ мірѣ. Въ разнообразныхъ варіаціяхъ повторяется въ Упанишадахъ притча, направленная къ тому, чтобы разъяснить центральное и основное значеніе, въ космосѣ и отдѣльныхъ существахъ, этихъ явленій: органы тѣла и ихъ космическіе эквиваленты вступаютъ между собою въ споръ о сравнительномъ значеніи каждаго изъ нихъ для цѣлаго. При этомъ оказывается, что, наприм., безъ глаза, уха и т. д. существо все еще можетъ существовать, хотя и неполнымъ существованіемъ, но безъ дыханія и жизни умираетъ. Ясно, что самое важное, какъ въ отдѣльныхъ существахъ, такъ и во всемъ мірѣ, есть именно *Прана-Вайю* [19]. И если нужно подыскать символъ, наиболѣе соотвѣтствующій верховному началу бытія, Брамѣ-Атману, то какой другой болѣе пригоденъ, какъ не этотъ основной и всеобщій принципъ дыханія и жизни, какъ не *Прана-Вайю*?

Второй, не менѣе часто встрѣчающійся въ Упанишадахъ, символъ Брамы-Атмана есть *Манасъ-Акаса* (Акаça) [20].

Манасъ въ человѣкѣ, источникъ желаній и рѣшимости, почти то-же что наша воля, выше Праны (принципъ жизни). Подобнымъ же образомъ и Акаса (пространство и эѳиръ) выше основныхъ стихій міра, какъ ихъ вмѣстилище, какъ вѣчно себѣ равная, неподвижная и неизмѣнная, полнота. И какъ космическія силы (стихіи: огонь, вѣтеръ и т. д.) суть эквиваленты силъ или стихій психо-физіологическихъ (рѣчь, дыханіе и т. д.): такъ и Акаса есть космическій эквивалентъ Манаса и вмѣстѣ его наглядно-чувственное явленіе. Оба-же они вмѣстѣ, какъ нерасторжимо-тѣсно связанная двоица, сами суть не что иное, какъ чувственное явленіе Брамы-Атмана, его символъ; это есть предчувствіе и предвоспріятіе того «универсальнаго sensorium'а», о которомъ позднѣе говорилъ Ньютонъ [21]. Единство всѣхъ индивидуальныхъ Мана-

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

[20] *Deussen*'а, op. cit., Ss. 101—103.

[21] *Ibid.*, 102.

совъ, символизированное внѣшнимъ Акаса и какъ бы въ немъ вмѣщенное,—вотъ Брама-Атманъ.

Наконецъ, третій распространенный символъ Брамы-Атмана есть *Пуруша* (духъ), смотрящій на міръ и на каждаго изъ насъ—и въ дискѣ солнца (Адитья-Солнце есть «око міра»), и въ зрачкѣ глаза каждаго другого въ отношеніи къ намъ человѣка: «живущій здѣсь въ человѣкѣ и тотъ, живущій тамъ, въ солнцѣ,—они одно» [22]. Вотъ почему, все свѣтовидное и огнистое (свѣтъ солнца, луны, молнія и т. д.), — все это, какъ частица «пути боговъ», есть прямой путь къ Брамѣ-Атману [23].

Кромѣ этихъ главныхъ символовъ Брамы-Атмана, въ Упанишадахъ встрѣчается множество другихъ, очевидно, менѣе продуманныхъ и, потому, менѣе стойкихъ. Прежде всего, конечно, самый міръ, въ цѣломъ и въ частяхъ своихъ, есть символъ Брамы-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 Брамы-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 Брамы-Атмана, при чемъ, по самому существу дѣла, именно здѣсь символизирующая 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 Брамы!... [25].

---

[22] *Taittiriya—Up.*, 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 разспространеннымъ символомъ Брамы-Атмана служитъ, конечно, таинственный слогъ *О м*, слагающійся изъ такихъ буквъ (*а, и, т*), при произнесеніи которыхъ *дыханіе устремляется вверхъ Atharvaçira'-Upanishad*, 4, по перев. *Deussen*'а 720). Въ слогѣ *О М* сосредоточенъ смыслъ всѣхъ Ведъ, выражена самая, такъ сказать квинтэссенція бытія. Какъ утвердительное междометіе (=*да, да!*), онъ всего энергичнѣе утверждаетъ бытіе верховнаго Брамы-Атмана. Подробное указаніе цитатъ см. въ *Index*'ѣ къ переводу Упанишадъ *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 Браму-Атмана уже не чрезъ его символы, какъ доселѣ, но «въ себѣ» и по существу.

Сущее, *Духъ*, *Радость*: вотъ три главные аттрибута, усвояемые въ Упанишадахъ Брамѣ-Атману и объединенные въ извѣстномъ техническомъ терминѣ, одномъ изъ самыхъ важныхъ въ Упанишадахъ, терминѣ-формулѣ: *Saccidânanda* (*sat* Сущее, *cit* — Духъ и *ânanda*—Радость [25]). Было бы, однако, ошибочно думать, будто эти аттрибуты, въ примѣненіи къ Брамѣ-Атману, имѣютъ въ Упанишадахъ положительный и реальный смыслъ. Нѣтъ. Ближайшій анализъ текстовъ, въ составъ которыхъ входятъ элементы этого сложнаго термина, показываетъ, что, и пользуясь этими понятіями, Упанишады въ сущности не возвышаются надъ своею основною точкою зрѣнія, то-есть точкою зрѣнія *агностическаго пантеизма*.

И прежде всего, въ какомъ смыслѣ усвояютъ Упанишады Брамѣ-Атману аттрибутъ существованія (sat) или реальности (satyam)? Конечно, не въ смыслѣ эмпирическомъ: ибо несомнѣнно, что Браму-Атмана нельзя видѣть, слышать и т. д. Но также и не въ смыслѣ не-эмпирическомъ (метэмпирическомъ или трансцендентальномъ): ибо это равнялось-бы для индійца совершенному отрицанію у Брамы-Атмана всякаго вообще существованія (по отсутствію для нихъ сознанія въ такомъ понятіи какихъ-бы то ни было указаній на существованіе). Итакъ, въ какомъ-же смыслѣ Брама-Атманъ есть *Сущее*? Если ни въ томъ и не въ другомъ изъ только-что указанныхъ, то нужно было искать средній путь. И Упанишады дѣйствительно его ищутъ. Это для нихъ есть *Сущее, включающее въ себѣ Несущее*, какъ по ихъ утонченнымъ разъясненіямъ, показываетъ будто бы и самый терминъ, выражающій понятіе реальности Брамы-Атмана [26]. Или, какъ

---

[25] Этотъ терминъ-формула, впрочемъ, довольно поздняго происхожденія (въ позднѣйшей Ведантѣ. См. у *Deussen*'а: Allg. Gesch. d. Phil.,1-ter Bd., 2-te Abt., S. 115).

[26] „Слово *Satyam*", — читаемъ мы, наприм., въ *Brihadâranyaka-Upan.*, 5. 5. 1 (по переводу *Deussen*'а, стр. 491), — „состоитъ изъ трехъ слоговъ: одинъ слогъ *sa* другой *ti*, третій *yam*. Первый и послѣдній слоги суть *истина* (satyam), въ срединѣ же—*неистина* (такъ какъ слогъ ti, по Шанкарѣ, встрѣ-

объясняетъ одна изъ позднѣйшихъ Упанишадъ, возвращаясь снова на точку зрѣнія Ригъ-Веды (X, 129, 1), Брама-Атманъ «не есть Сущее, какъ не есть и Несущее» [27], ибо, — дополняетъ другая Упанишада,—онъ «выше и того, что есть, и того, чего нѣтъ» [28]. Какъ видимъ, точка зрѣнія Упанишадъ на вопросъ объ этомъ, первомъ и главномъ аттрибутѣ Брамы-Атмана, существенно агностическая.

Подобное-же слѣдуетъ сказать и о второмъ аттрибутѣ Брамы-Атмана, его духовности (cit). Въ Упанишадахъ, какъ мы знаемъ, очень распространено воззрѣніе, по которому Брама-Атманъ есть собирательное чувствилище или, точнѣе, сознаніе *(prajnâ)*: Онъ есть тотъ, кто видитъ во всемъ видящемъ, 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 распредѣленная въ отдѣльныхъ —зрящихъ, слушающихъ, воспринимающихъ, сознающихъ и т. д.—существахъ. Облекая это воззрѣніе въ символическую форму, Упанишады называютъ Браму-Атмана вѣчнымъ свѣтомъ, вѣчнымъ днемъ, который, однако, самъ по себѣ не есть ни день ни ночь [29]. Эту его физико-психическую (космическую) всеобщность и однородность Упанишады, пользуясь нѣсколько грубоватымъ примѣромъ, сравниваютъ съ глыбою или комомъ соли, у котораго нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго, въ которомъ нѣтъ вообще различій, но который во всѣхъ своихъ частичкахъ есть одинъ и тотъ-же, во всемъ безусловно однородный и одинаковый, вкусъ [30]. Такимъ образомъ, съ одной стороны, въ Упанишадахъ какъ будто дѣйствительно усвояется Брамѣ-Атману духовность. Но, съ другой стороны, какъ мы уже говорили, Упанишады настойчиво говорятъ о томъ, что *онъ есть субъектъ, такъ сказать, безъ-объектный*,—чистое воспріятіе, чистое сознаніе, чистое созерцаніе (интуитивность) безъ созерцаемаго и,

---

чается въ словахъ *anritam* = неистина и *mrityu* = смерть,—прим. Дейсена). Эта неистина съ обѣихъ сторонъ объята (eingefasst) истиною. Чрезъ это и она становится истиннымъ бытіемъ".

[27] *Çvetâçvatara-Upanishad*, 4, 18 (по перев. *Deussen*'а, 303): Nicht seiend noch nichtseiend, selig (*çiva*) nur ist er, er ist *Om*-laut.

[28] *Mundaka-Up.*, 2. 2. 1 (по перев. *Deussen*'а, стр. 553):... höher, als was ist und nicht ist... Ср. 2. 1. 2:... höher, als das höchste Unvergängliche.

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

[30] *Brihadâranyaka—Up.*, 4. 5. 13 (по перев. *Deussen*'а, 484).

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

Наконецъ, послѣдній предикатъ Брамы-Атмана, которому въ Упанишадахъ придается особенное значеніе, есть *радость*. Брама-Атманъ есть, по Уанишадамъ, не только существо, *обладающее* радостью, способное блаженствовать (какъ боги Ведійскаго пантеона), но именно сама *радость* (не ânandin но ânanda). 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 объятъ Брамою-Атманомъ[32], при чемъ наивысшая человѣческая радость есть лишь билліардная (по другой версіи, стотріліонная) часть радости въ мірѣ Брамы[33]. Только онъ возвышенъ надъ страданіемъ, всецѣло и совершенно. Поэтому, *Высокій—имя его*[34].

Казалось бы, такимъ образомъ, что здѣсь, въ разъясненіи этого предиката, мы вступаемъ въ 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] *Brihadâranyaka—Upan.*, 3. 4. 2, по переводу *Deussen*'а, стр. 436:... was von ihm verschieden, das ist leidvoll.

[32] Эту мысль подлинникъ выражаетъ очень рельефно, пользуясь характернымъ сравненіемъ (*ibid.*, 4. 3. 21, по перев. *Deussen*'а, 470): Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist. *Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewusstsein hat von dem, was aussen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste* (prâjnana âtmanâ d. i. dem Brahman) *umschlungen, kein Bewusstsein von dem, was aussen oder innen ist.* Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, Selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden.

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

[34] *Chandogya-Upan.* 1, 6, 7, по перев. *Deussen*'а, стр. 76: sein Name ist *hoch* (ud), denn hoch über allem Übel ist er, hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weiss.

радость, о которой здѣсь идетъ рѣчь? Это есть не что иное, какъ радость безчувственности, безсознательнаго состоянія, типомъ котораго можетъ быть признано состояніе глубокаго сна, то-есть сна безъ грезъ, или даже состоянія обморочнаго [35]. Высшая радость для браманиста—достигнуть сліянія съ Брамою-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 Браму или сліянія съ нимъ,—вѣчно покойнаго, безгрезнаго и, потому, свободнаго отъ всякихъ кошмаровъ страданія, *непробуднаго сна* въ лонѣ Брамы.

Итакъ, ни одинъ изъ разсмотрѣнныхъ нами аттрибутовъ Брамы-Атмана не имѣетъ положительнаго значенія, такъ что о совершенной и полной непознаваемости Брамы - Атмана, по справедливому замѣчанію Дейсена [36], дѣйствительно является «конечнымъ результатомъ и главнымъ догматомъ» всѣхъ Упанишадъ, раннѣйшихъ какъ и позднѣйшихъ. Правда, *въ извѣстномъ смыслѣ* Брама-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 twam asi*)» [37]. Но эта «тонкая» реальность именно потому и такова, что она абсолютно неуловима и непостижима. Она, въ одно и то же время, и безконечно велика и безконечно мала, такъ-что микроскопичный, меньшій горчичнаго сѣмени по своей величинѣ, *атманъ*, живущій въ каждомъ изъ насъ (онъ же, съ другой стороны и въ

---

[35] *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 131.—Впрочемъ, позднѣе, въ періодъ развитія философіи *Йоги* (объ этомъ ниже) предчувствіемъ абсолютной, неизреченной радости Брамы-Атмана будетъ признаваться уже не сонъ (глубокій или съ грезами) и тѣмъ болѣе не бодрственное состояніе, но состояніе особенное, „четвертое“ (*Turîya*), — нѣчто въ родѣ состоянія искусственнаго *самовнушенія* или *самогипнотизаціи*.

[36] *Ibid.*, S. 134.

[37] *Chandogya-Upan.*, 6. 9. 4 (по перев. *Deussen*'а, 166 и дальше): Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, *das bist du*, o Çvetaketu.

другомъ отношеніи, есть и самъ высшій Атманъ), равенъ, по своему объему, всему безконечному міру [38]. Онъ вмѣстѣ и безконечно длителенъ и равенъ кратчайшему мгновенію, какъ молнія или мысль [39]. Онъ все производитъ и вмѣстѣ безусловно внѣ закона причинности, по которому его дѣйствія отнюдь не могутъ быть познаваемы и опредѣляемы. Ему можно усвоять всѣ и всякія опредѣленія, потому что, въ сущности, ему нельзя усвоять ничего и никакихъ опредѣленій. О немъ можно лишь безконечно повторять: «не то и не такъ», по извѣстной, ставшей въ Упанишадахъ какъ бы стереотипною, формулѣ: *neti neti* [40]... Словомъ, Брама-Атманъ есть возвышенная надъ всѣмъ познаваемымъ и всякимъ познаніемъ тишина, о которой прилично лишь одно глубокое молчаніе [41].

III.

Брама-Атманъ въ его отношеніи къ міру, въ связи съ вопросомъ о призрачности міра (Майя).

Признаки основной, агностико-пантеистической точки зрѣнія Упанишадъ, какъ видимъ, совершенно ясны и не подлежатъ спору. Но безспорный со стороны принципіальной, агностическій пантеизмъ Упанишадъ очень двусмысленъ, особенно въ вопросѣ объ отношеніи Брамы-Атмана къ міру, по своему выраженію, по своей неустойчивой формулѣ. И если мы захотимъ опираться только на формулу, на букву, то можемъ придать изложенію теологіи браманизма такую окраску, при которой она будетъ очень мало отличаться отъ теистической [42]. Но конечно такое изложе-

[38] *Chandogya-Up.*, 3. 14. 3 (по перев. *Deussen*'а 110). Подъ этими образами, очевидно, въ Упанишадахъ выражена мысль *о трансцендентности* Брамы-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 разсказываетъ браманистическая легенда, — разъяснить, что такое *Брама*, онъ отвѣтилъ *молчаніемъ*. Когда-же его просили во второй и затѣмъ третій разъ, онъ сказалъ: „я тебѣ объясняю, но ты не понимаешь,—этотъ Атманъ тишина" (ist Stille). У *Deussen*'а, 143.

[42] Этимъ недостаткомъ на сей разъ очень грѣшитъ изложеніе *Дейсена* (op. cit., 143—203): онъ обыкновенно беретъ относящіяся къ области подлежащаго вопроса рубрики и формулы христіанской догматики и наполняетъ ихъ,—лишь *по буквѣ, но не по смыслу* совпадающими,—текстами изъ Упанишадъ.

ніе, совпадая съ буквою текстовъ, вовсе не будетъ выражать ихъ подлиннаго смысла. Чтобы достигнуть согласія и въ этомъ послѣднемъ отношеніи, чтобы достигнуть вѣрности изложенія *принципу и духу* Упанишадъ,—а вѣдь это только и имѣетъ для насъ существенное значеніе,—мы должны съ самаго начала отыскать въ стоящемъ у насъ теперь на очереди вопросѣ такую точку зрѣнія, которая сразу же ставила бы насъ въ надлежащую перспективу, выдѣляя существенное и принципіальное отъ случайнаго и второстепеннаго.

На такую именно точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи Брамы-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 Упанишадахъ сравнительно поздно [43]. 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 Брамы-Атмана. Въ самомъ дѣлѣ, если *все есть Атманъ* (или Брама-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 Брамы-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 всѣми его явленіями, есть не что иное, какъ искры, разлетающіяся отъ куска раскаленнаго желѣза, по которому бьютъ молотомъ, или, по другому сравненію,—не что иное, какъ тотъ, совсѣмъ несуществующій въ дѣйствительности, огненный кругъ, который намъ видится, если быстро вращать въ воздухѣ до огня раскаленный предметъ [44]. Все это не Атманъ, не «*сутъ*» вещи,

---

[43] *Deussen*, op. cit., 207.
[44] *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 «сути», ея Атмана, искать объясненія для этого призрачнаго явленія въ другой вещи, которая могла быть и реальною. Но коль скоро понятіе Атмана получило всеобщее или универсальное значеніе, было перенесено на *всѣ вещи*, то уже сдѣлалось невозможнымъ призрачность одной объяснять реальностью другой и пришлось объявить призрачнымъ весь міръ, при чемъ реальнымъ оказывался лишь этотъ верховный Атманъ, множественность же вещей, — люди, боги, силы природы, всѣ вообще міры, — естественно оказывались лишенными собственной «сути» (=Атмана), «простымъ именемъ» и, вслѣдствіе этого, по неизбѣжной логической необходимости, міръ самъ собою ниспадалъ на ступень Майи, всецѣлой и безусловной. Такимъ образомъ выходило, что *міра совсѣмъ нѣтъ въ смыслѣ реальности, а есть только его невольный и необходимый призракъ*, роковая и обольстительная Майя. Таковъ и есть тезисъ *пантеистическаго акосмизма*, насквозь проникающаго Браманизмъ [45].

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 Брамы, я не вижу: слѣдовательно, зависитъ всецѣло отъ моей субъективной недостаточности, отъ моего относительнаго невѣдѣнія, если я Браму вижу не какъ Браму. Но я вижу его не только не какъ Браму, но вижу его, какъ отца, жену, ребенка, животное, растеніе, камень

[45] Какъ это съ убѣдительностію разъяснилъ *Эдуардъ-фонъ-Гартманъ* (впервые, насколько знаемъ, примѣнившій къ Браманизму и самый терминъ: „*акосмизмъ*"), — историкъ-философъ, собственное міросозерцаніе котораго очень сближается съ Браманизмомъ („конгеніально" ему). См. его *Religiöse Bewusstsein der Menschheit*, главу о Браманизмѣ.

и т. д. Это свидѣтельствуетъ 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 *мышленіе* возвысилось надъ лежащимъ въ его основѣ невѣдѣніемъ. Когда человѣкъ несвѣдующій смотритъ на обманчивую игру фокусника, то онъ принимаетъ за дѣйствительность производимый имъ, его фокусами, обманъ... Человѣкъ же образованный присутствуетъ на представленіи фокусника спокойно и съ улыбкой, потому что понимаетъ, что это не больше, какъ обманъ зрѣнія. Такъ и браминъ смотритъ на міръ, какъ на обманчивое явленіе, лишенное 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 міра»[46].

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 Брамы-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» браманистическаго 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 (Праджапати или, позднѣе, Брама), желая существамъ 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 негостепріимную долину Ганга, по мѣрѣ осложненія и ухудшенія внѣшнихъ культурно-соціальныхъ условій быта,—когда, подъ вліяніемъ этихъ перемѣнъ, былые 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 Брамы-Атмана на благо людей, но какъ его ошибка, первородный грѣхъ, совершенный имъ вслѣдствіе обольщенія. Обольщенія — со стороны кого? Со стороны Майи.

И этотъ отвѣтъ до нѣкоторой степени успокаивалъ браманиста. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы постановка дурной дѣйствительности была собственнымъ и самопроизвольнымъ дѣломъ Брамы-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 злотворнаго призрака дѣйствительности, тогда возможность «спасенія» отъ зла и страданій этой жизни, очевидно, не исключена: Брама-Атманъ можетъ, наконецъ, отстранить отъ своихъ очей и желаній этотъ кошмаръ, навѣянный на него Майею.

Такимъ образомъ, Майя, въ объективномъ смыслѣ, есть не что иное, какъ олицетворенная прихотливою фантазіею индійца догадка его наивной мысли относительно причины *недолжной*, съ его точки зрѣнія, постановки Брамою-Атманомъ этого міра, полнаго зла и страданій. Индійское религіозное сознаніе, какъ умѣло, *извинило*, оправдало свое божество за невольно, 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, вполнѣ отвѣтственнаго, сдѣлавъ изъ Майи супругу Брамы, которая-де возжгла въ немъ желаніе породить міръ [47].

Браманистическое ученіе о Майѣ принципіально уже предрѣшаетъ вопросъ объ отношеніи Брамы-Атмана къ міру: собственно говоря, никакого отношенія между Брамою-Атманомъ и міромъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго браманизма, нѣтъ и быть не можетъ, ибо между ними въ браманизмѣ признается полное тожество и, если Упанишады, слѣдуя своему обыкновенію въ одной стереотипной формулѣ [48] связываютъ понятіе о трехосновной или трехчастной формѣ отношеній Брамы-Атмана къ міру,—объ отношеніяхъ: *творчества, сохраненія и уничтоженія* міра,—то это, какъ сейчасъ увидимъ, есть не что иное, какъ безсознательная аккомодація 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] *Tajjalân* (tad—ja—la—an): въ этомъ терминѣ-имени, по Шанкарѣ, совмѣщены три свойства Брамы-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 (srishti), означаетъ собственно: освобожденіе, испусканіе, изліяніе и т. д. [49]. Въ *Брâманахъ*, какъ мы уже видѣли выше, понятіе творенія сводится къ понятію расширенія (Праджапати, Брамы), распростиранія и, затѣмъ, умноженія («захотѣлъ умножиться»). Тоже въ сущности и въ Упанишадахъ. Брама-Атманъ «расширяется», «распростирается» сначала въ міръ неорганическій,—выбрасываетъ его изъ себя, какъ пламя искры, ткетъ, какъ паукъ паутину, являясь во всемъ всѣмъ. Порядокъ «расширенія» или раскрытія Брамы-Атмана въ міръ, въ различныхъ Упанишадахъ, изображается различно: то, какъ и въ *Брâманахъ*, все выводится изъ воды, то,—чаще встрѣчаемая редакція,—изъ эѳира (порядокъ возникновенія стихій: эѳиръ, вѣтеръ, огонь, вода, земля [50]. Но общая схема повсюду остается одна и та же: повсюду расширеніе, распространеніе и т. д., при чемъ Брама-Атманъ, распускаясь въ «сотворенномъ» такимъ образомъ неорганическомъ мірѣ, сообщаетъ его составу совершеннѣйшую однородность: стихіи различаются только in abstracto, но въ конкретной дѣйствительности онѣ повсюду даны въ смѣшеніи (примитивная химія Упанишадъ различаетъ стихіи *трехосновныя* или трехсоставныя и *пятиосновныя* или питисоставныя, выражая, подобно современной химіи, составъ стихій своего рода формулами [51]). Разъ «созданъ» міръ неорганическій, принимающій согласно обще-миѳологической традиціи, удержанной и въ Упанишадахъ, форму яйца, начинается «твореніе» міра органическаго: яйцо раскалывается и изъ него (опять таки различными способами) является душа міра или «первородный» (*Браманъ* въ мужск. род.), который «умножаясь», даетъ бытіе различнымъ порядкамъ органическихъ существъ, рождающихся: живыми, изъ яйца и отъ рост-

---

[49] *Ibid.*, 176.

[50] *Ibid.*, s. 176.

[51] Такъ, наприм., въ стихіи огня (въ огнѣ солнечномъ, лунномъ въ молніи и т. д.) *красный цвѣтъ* обусловленъ собственною природою огня (Glut), *бѣлый цвѣтъ* — присутствіемъ воды, *черный отливъ* — сгорающимъ 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 $^1/_2$ воды + $^1/_8$ земли + $^1/_8$ огня + $^1/_8$ воздуха + $^1/_8$ эѳира. См. у *Deussen*'а, op. cit., 173—4.

ковъ [52]. Спеціальный миѳъ, очень наивный и грубый, разсказываетъ 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 (насѣкомыя и проч.) и отъ ростковъ (keimgeborene—растенія), ibid. 262.

[53] *Ibid.*, 170—171, 178—179. Главное, относящееся сюда мѣсто изъ Упанишадъ (*Brihadâranyáka-Up.*, 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 человѣка. Атманъ осмотрѣлся кругомъ: и вотъ не увидалъ онъ ничего, кромѣ себя самого. Тогда воскликнулъ онъ: „„это—я““. Изъ этого и возникло слово: *я*. Посему, и до настоящаго времени, когда кого зовутъ, призываемый отвѣчаетъ: „„вотъ я““ (=это я) и тогда только называютъ его другимъ именемъ, какое онъ носитъ. Такъ какъ онъ (Атманъ), прежде (pûrva) всего этого, сжегъ (ush) всѣ грѣхи (припомнимъ, для пониманія этой подробности, tapas!), то онъ и называется Pur-usha (человѣкъ духъ).—Тогда устрашился онъ. Посему боится, когда кто остается одинъ. Тогда подумалъ онъ: „„чего-же, однако, мнѣ бояться, когда внѣ меня нѣтъ ничего““? И чрезъ это пропалъ его страхъ. Ибо, чего же, въ самомъ дѣлѣ, ему было бояться? Вѣдь только другого боятся.—Однако онъ не имѣлъ и радости. Посему не имѣетъ радости и тотъ, кто остается одинъ. Тогда пожелалъ онъ второго. Именно, онъ былъ такъ великъ, какъ женщина и мужчина вмѣстѣ, когда они держатся обнявшись. Это-то, свою самость, разсѣкъ онъ на двѣ части: такимъ образомъ возникли супругъ (pati) и супруга (patni). Посему наше тѣло есть какъ бы только одна половинка. И было пустое пространство (вокругъ, сначала одинокаго, Атмана) заполнено женщиной. Съ нею сочетался онъ: отсюда и возникли люди.—Она, однако, размышляла (взвѣшивала въ умѣ своемъ): „„какъ же онъ со мною входитъ въ общеніе, когда онъ породилъ меня изъ себя самого? Хорошо же! Спрячусь отъ него““! Тогда превратилась она въ корову. Но онъ обернулся быкомъ и сочетался съ нею: такъ возникъ весь скотъ. Тогда сдѣлалась она кобылицею, а онъ—жеребцомъ. Обернулась она, потомъ, ослицею, а онъ—осломъ и сочетался съ нею: такъ возникли однокопытные. Она сдѣлалась козою, а онъ козломъ. Она—овцою, а онъ—бараномъ и сочетался съ нею: такъ возникли козы и овцы. Такимъ образомъ, и совершилось, что все, что паривается, до муравьевъ включительно, все это создалъ онъ, Атманъ. — Тогда позналъ онъ: „„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 миѳологическое сказаніе о происхожденіи міра органическаго, но и какъ иллюстрація того, какой грубый и вульгарный смыслъ соединяютъ Упанишады со сло-

всемъ видна печать фантастики, иногда самой прихотливой и необузданной, въ которой рѣшительно тонутъ и теряются принципіальныя положенія идеалистическаго пантеизма. И все же, если, мы не будемъ относиться къ этой калейдоскопической смѣнѣ прихотливыхъ и иногда чудовищныхъ образовъ пассивно, но будемъ истолковывать и группировать ихъ въ смыслѣ основныхъ и ясно выраженныхъ началъ философіи Упанишадъ, то поймемъ, что вся эта словесная оболочка создана именно лишь «безсознательною аккомодаціею» 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 Упанишадахъ, что между божествомъ и міромъ существуетъ полное тожество [54].

вомъ: *твореніе*. Очевидно, это понятіе выражало у индійцевъ эпохи Упанишадъ лишь *одну изъ органическихъ категорій* (твореніе=рожденіе).

[54] Этотъ тезисъ разъясняется въ Упанишадахъ самымъ настойчивымъ образомъ и при помощи разнообразнѣйшихъ пріемовъ, при чемъ, конечно, берутся всякій разъ, соотвѣтственно постановкѣ задачи, свои спеціальныя точки отправленія. Прежде всего, міръ отожествляется съ Брамою-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* разнообразныя существа и снова входятъ въ него... Изъ него возникаетъ дыханіе, разсудокъ и всѣ чувства; изъ него возникаетъ эѳиръ, вѣтеръ и огонь, вода и земля, все на себѣ носящая. 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 онъ присутствуетъ въ существахъ, какъ ихъ внутренняя самость. Да, Пуруша (=Атманъ) есть эта вселенная“. Здѣсь, какъ видимъ, разъясняется *генетическое тожество* Брамы-Атмана съ міромъ („все изъ Атмана и, слѣдовательно, все есть Атманъ“) и потому, за точку отправленія берется міръ и Брама-Атманъ разъясняется, какъ *божество скрытое въ мірѣ*, 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 возстановлено цѣлое: „его не видятъ, ибо онъ раздѣленъ на части“ *(Brihadâranyaka-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 *Brihadâranyaka Up.* 2, 4, 11—12

Перейдемъ къ уясненію понятія о Брамѣ-Атманѣ, какъ сохранителѣ и управителѣ міра.

Если мы соберемъ и сопоставимъ важнѣйшіе изъ относящихся къ области только-что поставленнаго вопроса тексты Упанишадъ, то получимъ понятіе о Брамѣ-Атманѣ, 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 ожерельѣ [55]. 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 же [56]. Онъ проникаетъ землю, а чрезъ нее и все живущее, какъ душа свое тѣло, являясь *внутреннимъ направителемъ* всего совершающагося существующаго, и живущаго [57]. 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—соединеніе всѣхъ осязательныхъ ощущеній, какъ кожа; соединеніе (=мѣсто соединенія) всѣхъ вкусовыхъ ощущеній, какъ языкъ; мѣсто соединенія всѣхъ запаховъ, какъ носъ; мѣсто соединенія всѣхъ образовъ, какъ глазъ; всѣхъ тоновъ, какъ ухо; всѣхъ стремленій, какъ манасъ (=разсудокъ, проникнутый, волею—рѣшимость); всѣхъ воспоминаній, какъ сердце; всѣхъ дѣлъ, какъ руки; всѣхъ пожеланій, какъ pudenda; всякихъ опорожненій, какъ ....; всѣхъ хожденій, какъ ноги; всѣхъ знаній, какъ рѣчь. Съ нимъ бываетъ, какъ съ комкомъ соли, который будучи брошенъ въ воду, растворяется въ водѣ, такъ что его нельзя уже вынуть снова и сколько бы разъ и откуда бы ты ни черпалъ, вода вездѣ солена... Такъ воистину, и это великое, безконечное, безбрежное, изъ чистаго познанія состоящее, Существо поднимается изъ этихъ элементовъ (земли, воды, огня, воздуха и эѳира) и снова погружается въ нихъ“.—Итакъ Брама-Атманъ и міръ тожественны, *во-первыхъ*, въ томъ смыслѣ, что *міръ изведенъ изъ существа Брамы-Атмана*, во-вторыхъ въ томъ, что *Брама-Атманъ есть существо, живущее въ мірѣ* (божество сокрытое), и наконецъ въ томъ, что *онъ есть существо собирательное*, 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-sâra*, 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] *Brihadâranyaka-Up.*, 3, 7, 3 (по перев. *Дейсена*, 440): Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib

«Жажда-его», «Стремленіе къ-нему»,—вотъ имя его [58]. Его велѣніемъ стоитъ и держится все существующее [59], онъ же и опредѣляетъ все своими неизмѣнными законами [60]. Словомъ, именно онъ, верховный Брама-Атманъ, какъ душа міра и отдѣльныхъ существъ, сообразно «дѣламъ» ихъ, непрестанно вселяясь все въ новыя и новыя существа, во всѣхъ нихъ дѣйствуетъ, всѣ ихъ сохраняетъ и направляетъ [61].

Наконецъ, послѣднее опредѣленіе Брамы-Атмана въ его отношеніи къ міру есть понятіе о немъ, какъ разрушителѣ и концѣ міра, который долженъ быть имъ поглощенъ и въ немъ потеряться. Это ученіе, въ сущности, есть не что иное, какъ слѣдствіе или даже просто другая сторона браманистическаго ученія о происхожденіи міра. Брама-Атманъ, не только изводитъ изъ себя вещи міра, «какъ паукъ паутину», но, по опредѣленному выраженію текстовъ, опять-таки «какъ паукъ паутину», и снова вбираетъ ихъ въ себя [62]: все, что онъ сотворилъ, онъ опредѣлилъ и поглотитъ и, такъ какъ онъ все поглощаетъ (ad), то онъ есть *Aditi*, безконечность» [63]. Но по-

---

die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche.

[58] *Kena-Upanishad*, 3, 31 (по перев. *Дейсена*, 208): Selbiges (=Brahman) heisst mit Namen: *Nach-ihm-das-Sehnen*; als *Nach-ihm-das-Sehnen* soll man es verehren...

[59] *Brihadâranyaka-Up.* 3, 8, 9 (по перев. *Дейсена*, 445); Auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Cârgî stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gârgi, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Cârgi, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gârgi, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet....

[60] Поэтому философія Браманизма по существу *детерминистична*. Ср. *Deussen:* Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2. S. 188—190.

[61] *Çvetaçvatara-Upan.*, 5, 10 и 12 (по перев. *Дейсена*, 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.

[62] *Mundaka-Up.*, 1, 1, 7 (по перев. *Дейсена*, 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 Unvergänglichen alles, was hier ist.

[63] *Brihadâranyaka-Up.* 1, 2, 5 (по перев. *Дейсена*, стр. 384).

глащая отдѣльныя вещи, онъ можетъ поглотить, снова возвратить въ себя и весь міръ,—онъ есть, слѣдовательно, *Tajjalan* [64]: въ немъ, какъ пѣна въ океанѣ, исчезаетъ все [65].

Такое ученіе было, говоримъ, естественнымъ дополненіемъ къ своеобразному ученію Упанишадъ о «твореніи» міра (въ смыслѣ «изведенія изъ себя», «принесенія себя въ 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 безконечно*, перемѣняя лишь форму своего существованія. Какъ же согласить оба эти ученія, между которыми очевидная несогласованность, если не прямое противорѣчіе (съ одной стороны, совершенный конецъ, полное уничтоженіе, а съ другой — нѣтъ конца, безконечное перерожденіе)? Выходятъ ли Упанишады изъ этого затрудненія?

Выходятъ,—дополняя эти двѣ гипотезы для того, чтобы снять несогласованность между ними, третьею, *ученіемъ о повторномъ или періодическомъ «твореніи» и уничтоженіи міровъ*: время отъ времени Брама-Атманъ вбираетъ въ себя міръ и всѣ существа съ нимъ, чтобы затѣмъ, по истеченіи извѣстнаго времени (kalpa), снова извести ихъ изъ себя, сообразно тѣмъ «дѣламъ» существъ, которыя они совершили въ предшествующій періодъ существованія. Такимъ образомъ, существа и самые міры вмѣстѣ и вѣчны и невѣчны [66].

Сдѣлавъ эти предварительныя поясненія, бросимъ теперь, съ точки зрѣнія Браманизма, общій взглядъ на вопросъ объ отношеніи Брамы-Атмана къ міру.

Міръ есть призракъ, яркій и обольстительный, какъ носящаяся въ вихрѣ танца баядерка, но вмѣстѣ и полный неистощимыхъ страданій и золъ.

---

[64] *Chandogya-Upan.*, 3, 14, 1 (по перев. *Дейссена*, стр. 109): Gewisslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalan* (in ihm werdend, vergehend, atmend) soll man es ehren in der Stille...

[65] *Câlika-Upanish.*, 17 (по перев. *Дейссена*, 641): In Brahman vergeht alles, wie Schaumblasen im Ocean...

[66] *Deussen*: Allg. Gesch. der Phil., 1, 2, 198—204.

«Создавая» его, Брама-Атманъ дѣлаетъ не добро, но величайшее зло и *потому* его дѣлаетъ, что самъ подпадаетъ «искушенію», олицетворенному позднѣйшею фантазіею браманистовъ въ образѣ Майи (супруги Брамы - Атмана). Погружаясь въ міръ, Брама-Атманъ какъ бы спитъ,—тяжелымъ, кошмарнымъ и давящимъ, сномъ. Въ низшемъ, элементарнѣйшемъ своемъ космическомъ аспектѣ, какъ стихійная основа матеріальнаго міра, онъ спитъ такъ глубоко, что совсѣмъ, даже и смутно, не чувствуетъ, что спитъ.

Но, по мѣрѣ того, какъ эта слѣпая стихійно - матеріальная основа міра расчленяется (дифференцируется), пройдя чрезъ неорганическую природу, въ органическія существа, и достигаетъ, наконецъ, сознательности въ человѣкѣ, — Брама-Атманъ медленно и тяжело пробуждается отъ своего сна и кошмара. Взоромъ всѣхъ видящихъ существъ, слухомъ всѣхъ слышащихъ и чувствомъ всѣхъ чувствующихъ, — ибо зрѣніе, слухъ, всякое вообще чувство и самое сознаніе Брамы - Атмана, какъ мы говорили выше, есть не что иное, какъ собирательное чувство и сознаніе, слагающееся изъ частичныхъ сознаній 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 Брамы (*Браманъ* въ средн. р.,—безличное, абсолютное). И тогда кошмаръ исчезаетъ и все живущее, весь міръ, со всѣмъ, что въ немъ, возвращается въ лоно пробуждающагося Брамы...

Это, однако, еще *не окончательное* пробужденіе: за нимъ опять обольщеніе, опять погруженіе въ сонъ кошмарной міровой жизни и т. д. безъ конца. Безъ начала и конца, въ пространствѣ и времени, міры возникаютъ и гаснутъ, потому что Брама-Атманъ то погружается въ тяжкую дремоту, объятый истомой сладкаго искушенія, то снова на время пробуждается. Въ этомъ-то, съ точки зрѣнія браманизма, состоитъ *міровой процессъ*.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологія, этика и эсхатологія Браманизма.

I.

Психологія Браманизма.

Психологія Упанишадъ есть въ высокой степени *подвижная* психологія. Въ зависимости отъ того, въ какой степени, въ той или другой Упанишадѣ, выдержанъ идеалистическій характеръ,—душа человѣка *или* прямо отожествляется съ верховнымъ Атманомъ, *или* же ей усвояется 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=atman) каждаго другого существа, ты то же, что и я» [2]. Въ другихъ, напротивъ, индивидуальная душа (jîva âtman) ясно отличается отъ верховнаго Атмана,—какъ тѣнь отъ свѣта [3], какъ душа «другого», который, въ теченіе всей своей настоящей жизни, долженъ «вкушать» (Geniesser) плоды дѣлъ, совершенныхъ въ жизни предшествующей [4]. Однако, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ индивидуальная душа отличается отъ верховнаго Атмана лишь по формѣ, въ сущности же есть тотъ же Атманъ *(въ связанномъ состояніи)*, такъ что будетъ совершенно въ духѣ Упанишадъ, признающихъ индивидуальную душу, ска-

---

[1] *Brihadâranyaka-Up.* 3, 4, 1: Es ist *deine* Seele, welche *allem* innerlich ist..., по перев. *Дейсена*, стр. 435; *Brih.-Up.* 3, 7, 3: Der, in der Erde wohnend..., der ist *deine* Seele, der innere Lenker и т. д., по перев. *Дейсена*, 440.

[2] *Kaushitaki-Up.* 1, 6 (перев. *Дейсена*, 27): eines *jeglichen* Wesens Selbst bist *du* und, was *du* bist, das bin *ich*.

[3] *Kâthaka-Up.* 6, 5 (перев. *Дейсена*, 285).

[4] *Ibid.* 3, 4 (перев. *Дейсена*, 276):... aus Atman, Sinnen und Manas das Gefügte *Geniesser* (bhoktar) heisst...

зать, что «второй атманъ», индивидуальный и условный, есть самъ верховный Атманъ (повторяемъ,—въ связанномъ, *самообусловленномъ* состояніи), хотя и нельзя, конечно, сказать наоборотъ, будто верховный Атманъ есть эта индивидуальная и ограниченная душа (ибо онъ *не исчерпывается* этимъ).

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ различенію Атмана свободнаго, чуждаго этому міру и надъ нимъ возвышеннаго, и Атмана погруженнаго въ міръ, имъ связаннаго и обусловленнаго: создавъ міръ, Атманъ вошелъ въ него, какъ живая міровая душа или, точнѣе,—такъ какъ понятіе міровой души есть понятіе *собирательное*,—какъ множественность душъ: таково ученіе Упанишадъ [5]. На возникавшій при этомъ дальнѣйшій вопросъ,—зачѣмъ нужно было верховному Атману себя ограничивать, связывать, принимать на себя форму индивидуальнаго существованія,—на этотъ вопросъ—Упанишады отвѣчаютъ двояко: 1) это дѣло пракрити (матеріи), которая уловляетъ Атмана, какъ сѣть 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 Упанишадахъ, 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 *Дейсена:* Allgemeine Geschichte der Phil., 1, 2, S. 179—182.

[6] *Maitrâyana-Up.* 3, 2 (перев. *Дейсена*, 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, begehrlich, 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. *Дейсена*, 370): Zu schmecken Wahrheit und Täuschung ward zweiheitlich das grosse Selbst.

понятія. И дѣйствительно, повсюду въ Упанишадахъ разсѣяны попытки самаго утонченнаго психофизіологическаго 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 изложенъ съ достаточною ясностію [8].

Переходъ верховнаго Атмана въ атманъ низшій, «индивидуація» души, говоря языкомъ новѣйшей психологіи, обусловлена, по ученію браманизма (то-есть Упанишадъ, истолкованныхъ Шанкарою), такъ называемыми Upâdhi's—опредѣленіями или, точнѣе, ограничивающими опредѣленностями, слагающимися изъ «имени и формы». Именно эти-то Upâdhi's и дѣлаютъ Браму-Атмана божествомъ *сокрытымъ*, налагаютъ на него и его природу печать ограниченія: «подобно тому, какъ огонь»,—пишетъ Шанкара,—«хотя всегда одаренъ способностію горѣть, жечь и свѣтить, но если онъ вошелъ въ дерево или покрытъ золою, то какъ бы теряетъ эту способность (имѣетъ ее въ скрытомъ состояніи), точно такъ же, и вслѣдствіе соединенія души съ Upâdhi'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 Upâdhi's, что, въ свою очередь, производитъ скрытіе (переходъ въ скрытое или потенціальное состояніе) всевѣдѣнія и всемогущества души» [9]. Верховный Атманъ именно чрезъ это становится своимъ «вторымъ», какъ бы давая въ себѣ существованіе индивидуальной душѣ, временно самъ становясь ею.

Изъ этихъ Upâdhi's слѣдуетъ, прежде всего, выдѣлить матеріальную основу душевной жизни, тѣло въ его двухъ формахъ,—тѣло *грубое* и тѣло *тонкое*.

---

[8] *Deussen:* Das System des Vedânta etc., 307—382; 2) Allgemeine Geschichte der Phil. 1, 2, 231—266. *В. В. Джонстонъ:* 1) Отрывки изъ Упанишадъ *(Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 24—34); 2) Шри-Шанкара-Ачарія, мудрецъ индійскій (тамъ же, кн. 36, стр. 27 — 29 второго отдѣла).

[9] *Die Sûtra's des Vedânta* oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara von Paul *Deussen;* 509 (=787), ср. *его же:* Das System des Vedânta, 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 вслѣдъ за распаденіемъ на свои элементы тѣла внѣшняго. Оно относится къ послѣднему, какъ сѣмя къ растенію, какъ зрѣніе, или слухъ, въ смыслѣ функцій глаза и уха, къ этимъ послѣднимъ. Напротивъ, тѣло грубое или внѣшнее есть именно тотъ матеріальный составъ, который носитъ въ себѣ тонкое тѣло, а вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ—душу, со всѣми ея проявленіями, индивидуализируя ее. Внѣшнее тѣло состоитъ изъ пяти вещественныхъ элементовъ («пищеподобныхъ»: эѳиръ, воздухъ или вѣтеръ, огонь, вода и земля), которые связаны въ «таинственные» концентрическіе круги, лежащіе другъ надъ другомъ (половая сфера, область вегетатичныхъ процессовъ, полость сердца, изъ котораго исходятъ «жилы»=нервы, 101 главныхъ и 727210201 второстепенныхъ, то-есть развѣтвленій, отводящихъ и приводящихъ) и на которыхъ утвержденъ главенствующій, «управляющій» органъ—голова, съ своими семью отверстіями, сѣдалищами «органовъ чувствъ».

За выдѣленіемъ матеріальныхъ Upâdhi's, то-есть тѣлесныхъ ограниченій Атмана, остается большая группа другихъ Upâdhi's, душевныхъ, называемыхъ обыкновенно собирательнымъ словомъ: *Prâna's* (prâna 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, Lebensgeister). Понятіемъ Prâna's обнимается вся вообще жизнь, совершающаяся въ организмѣ и распадающаяся на два главныхъ потока, изъ которыхъ одинъ вмѣщаетъ явленія жизни безсознательной (вегетативной или органической), а другой—явленія жизни сознательной (душевной и духовной).

Prâna's въ собственномъ смыслѣ, то-есть какъ процессъ органическій или вегетативный, слагаются изъ слѣдующихъ частичныхъ процессовъ, обозначаемыхъ въ браманистической литературѣ техническими терминами, допускающими лишь приблизительный переводъ: 1) *Prâna*, выдыханіе, направляющее струю воздуха вверхъ и дыханіе *вообще*; 2) *Apâna*, вдыханіе и вмѣ-

стѣ,—по другимъ объясненіямъ,—процессъ выдѣленія (въ спеціальномъ смыслѣ, Entleerung); 3) *Udâna*, промежуточный между выдыханіемъ и вдыханіемъ моментъ, какъ это бываетъ, наприм., когда человѣкъ натягиваетъ тетиву тугого лука, но такъ же и процессъ зарожденія; 4) *Samâna*, дыханіе всепроникающее, объединяющее всѣ другіе виды дыханія, заправляющее какъ обмѣномъ организма со внѣшнею средою (чрезъ дыханіе), такъ и внутренними процессами (наприм., регулирующее направленіе и обмѣнъ газовъ, развивающихся при пищевареніи, и т. д., поэтому «принципъ пищеваренія и усвоенія пищи»); наконецъ, 5) *Udâna*, вздохъ (при умираніи и глубокомъ снѣ, т.-е. при восхожденіи, въ обоихъ случаяхъ, индивидуальнаго атмана къ верховному).

Prâna's въ условномъ (психическомъ) смыслѣ охватываютъ явленія трехъ различныхъ группъ: 1) психическую рецептивность (*buddhi-indriyâni*=органы чувствъ: зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе); 2) психическую активность (*karma-indriyâni* = дѣятельныя функціи: рѣчи, передвиженія другихъ предметовъ, передвиженія самого себя, половая функція и функція выдѣленія переработанныхъ организмомъ элементовъ) и, наконецъ, 3) жизнь собственно духовную (*manas*, каковымъ терминомъ въ браманистической литературѣ называются вмѣстѣ и умъ и воля — и то, что мы называемъ *разсудкомъ*, т.-е. способность логической переработки даваемаго 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, взамѣнъ этого термина, иногда употребляется другой — *Prajna* или *Prajnanam* (сознаніе).

Схематически только что намѣченную нами, въ общихъ чер-

тахъ, психологическую аналитику можно представить слѣдующимъ образомъ:

Upadhi's:

тѣлесныя:			душевныя:	
тѣло *грубое:*		*тонкое* тѣло, вѣчный спутникъ души, носящій въ себѣ, въ утонченной формѣ, всѣ элементы грубаго тѣла и служащій связующимъ звеномъ между нимъ и душою.	Manas (= prajnâ):	
элементы:	процессы:		buddhi-indriyâni's:	karma-indriyani's:
1. Огонь.	Prâna		Зрѣніе	Передвиженіе себя самого.
2. Земля.	Apâna.		Запахъ — обоняніе .	Выдѣленія.
3. Воздухъ .	Vyâna.		Осязаніе	Передвиженіе другихъ предметовъ.
4. Вода.	Samâna.		Вкусъ.	Половая функція (зарожденіе).
5. Эѳиръ.	Udâna.		Слухъ.	Голосъ.

Въ этомъ табеллярномъ перечнѣ ограничивающихъ Атманъ опредѣленій (Upadhi'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 лишъ одинъ членъ, тонкое тѣло. Это зависитъ отъ того, что и въ самыхъ текстахъ оно *то* стоитъ особнякомъ, *то*, напротивъ, включается въ общій составъ Upadhi's, какъ ихъ существенное звено: «высшій комплексъ жизни», такъ называетъ тонкое тѣло одинъ позднѣйшій текстъ [10], разсматривается то какъ эссенція грубаго тѣла, то иногда, повидимому, какъ тотъ же manas (= prajnâ), только съ другой стороны, — не со внутренней, но со внѣшней, обращенной къ «грубому тѣлу». Но, несмотря на эту сравнительную неясность, вся сложная психологическая архитектоника Упанишадъ и ихъ знаменитаго позднѣйшаго комментатора (Шанкары), повидимому, можетъ быть представлена такъ: Атманъ заключенъ

[10] *Praçna*, 5, 5 (у *Дейсена:* Allgem. Gesch. d. Phil. 1, 2, 254).

въ manas'ѣ, этотъ въ prâṇ'ѣ (духѣ *жизни*—виталистическій принципъ), prâṇa—въ тонкомъ тѣлѣ, тонкое тѣло—въ тѣлѣ грубомъ, при чемъ, какъ изъ послѣдняго расходятся приводящія и отводящія нервныя нити, такъ изъ высшихъ силъ, до атмана включительно, расходятся рецептивныя и активныя психическія силы [11].

Подпадая, чрезъ систему Upadhi's, *пространственнымъ* ограниченіямъ, Атманъ, въ то же время, подпадаетъ и ограниченіямъ *во 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 *turîya*, которое, за отсутствіемъ соотвѣтствующаго термина въ новыхъ европейскихъ языкахъ, обыкновенно оставляется безъ перевода (= «четвертое»).

---

[11] *Praçna-Upanishad* (три первыхъ, по перев. *Дейсена*, стр. 559—566), представляющая особенный интересъ для изученіи браманистической *психологіи*, кромѣ пяти органовъ чувствованія и пяти органовъ дѣйствованія, насчитываетъ еще *девять* психическихъ силъ, общихъ тѣмъ и другимъ. Главнымъ образомъ на основаніи этой упанишады, но такъ же опираясь и на позднѣйшую литературу, г-жа *Вѣра Джонстонъ* даетъ слѣдующую, можно сказать *исчерпывающую*, антропологическую таблицу съ точки зрѣнія развитого (позднѣйшаго) Браманизма (*Вопросы Фил. и Псих.*, кн. 36, стр. 27, втор. от., ср. кн. 31, стр. 27—28).

1. Удана.	Стремленіе къ идеалу, голосъ души.	Сила, дѣйствующая снизу вверхъ.	Эѳиръ.	Слухъ.	Голосъ.
2. Вьяна.	Разсудокъ, аналистическая сторона ума.	Сила, распредѣляющая остальныя,—она же и разлагающая.	Воздухъ.	Осязаніе.	Передвиженіе другихъ предметовъ.
3. Пра́на.	Воображеніе.	Сила, дѣйствующая изнутри наружу.	Огонь.	Зрѣніе.	Передвиженіе самого себя.
4. Сама́на.	Чувство собственной личности.	Сила, связующая остальныя.	Вода.	Вкусъ.	Зарожденіе.
5. Апа́на.	Инстинктъ.	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 браманистической психологіи.

Начнемъ съ того, что то, что мы, люди западно-европейской культуры называемъ «пробужденіемъ», сознаніемъ 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 Брамою-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 (=Manas) 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, подлежавшее и неподлежавшее 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] *Praçna-Up.* 4, 5 (перев. *Дейсена*, стр. 568), ср. *Brihadâranyaka-Up.* 4, 3, 20.

Атману, сонъ глубокій, безгрезный,—когда человѣкъ, какъ утомленный до изнеможенія орелъ или соколъ, свергается съ высоты и свертываетъ свои крылья въ состояніи сладкаго и успокоительнаго отдохновенія: это покой безстрашія и успокоенія въ объятіяхъ Брамы-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 сноподобныя, переживаемыя всѣми людьми.

Какъ видимъ, теорія «четырехъ состояній» дѣйствительно и, притомъ, самымъ радикальнымъ образомъ расходится съ нашимъ обычнымъ понимаемъ тѣхъ же явленій. И это, конечно, такъ и быть должно. Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, психологія браманизма хотѣла быть въ согласіи съ его метафизикою, то она должна была быть развита именно въ этомъ направленіи. Разъ міръ, наша «дѣйствительность» есть съ точки зрѣнія Браманизма, не что иное, какъ обманъ Майи, то конечно, наше *бодрствующее* сознаніе для браманиста можетъ быть именно только сномъ. Далѣе, такъ какъ въ легкомъ снѣ, дремотѣ стойкость внѣшней реальности значительно ослабѣваетъ, сравнительно съ образами сознанія бодрствующаго и такъ какъ, съ другой стороны, здѣсь остается болѣе простора для самостоятельнаго творчества, приближающаго индивидуальный атманъ къ абсолютному, то, съ точки зрѣнія браманиста, совершенно послѣдовательно принимать жизнь сознанія, погруженнаго въ дремоту, жизнь сознанія *грезящаго* за болѣе реальную и «истинную». Наконецъ, не менѣе послѣдовательно, съ его стороны, и признаніе *глубокаго*, безгрезнаго сна за состояніе высшее, въ которомъ открывается человѣку просвѣтъ истинной жизни: вѣдь Брама-Атманъ самъ живетъ жизнью, возвышенною надъ условіями сознаванія!

---

[13] *Brihadâranyaka-Up.* 4, 3. 19—33 (по перев. *Дейсена*, стр. 470—473).

Все это, говоримъ, совершенно послѣдовательно и до этого предѣла психологія браманизма, хотя и расходится съ нашею, существенно реалистическою, психологіею, однако вѣрна сама себѣ. Но дальше, — зачѣмъ, путемъ нѣкотораго tour de force, Браманизмъ, въ своей теоріи turiy'a снова апеллируетъ къ *сознанію* и лишь *сознаваемую* безмятежность блаженнаго сліянія съ брамою-Атманомъ разсматриваетъ, какъ идеалъ? 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 итти 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* (аккомодація) къ реалистическому міропониманію и вмѣстѣ протестъ непосредственныхъ теистическихъ постулятовъ нашего религіознаго сознанія, требующихъ различія между человѣкомъ и Богомъ и ставящихъ сознательное выше безсознательнаго и сноподобнаго. Подъ вліяніемъ этого двойного фактора, — реалистическихъ инстинктовъ нашего сознанія, съ одной стороны, и теистическихъ постулятовъ, 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 *поэтическаго одухотворенія*, въ сущности довольно прозаичной и грубой, теоріи „четырехъ состояній", можно указать на ихъ характеристику, сдѣланную,—главнымъ образомъ по позднѣйшимъ комментаріямъ,—г-жею *Вѣрою Джонстонъ* (въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 28—34), въ статьѣ: *Отрывки изъ Упанишадъ*.

„*Ежедневною жизнью*",—пишетъ г-жа Джонстонъ,—„живетъ невинный, а слѣдовательно и неотвѣтственный, неразумный человѣкъ-животное..... Невинный человѣкъ-животное живетъ безъ размышленій, умираетъ безъ сознательнаго страха. Сама по себѣ его жизнь прекрасна, полна и безгрѣшна.

„Рано или поздно для человѣка долженъ наступить *періодъ грезъ*, золотыхъ и страшныхъ сновъ... Человѣкъ пытается вспомнить Предвѣчнаго и ощутить его въ самомъ себѣ. Начинается настоящая человѣческая жизнь.....

II.

Сотеріологія и этика Браманизма.

Теоретичный по существу, Браманизмъ, какъ это и свойственно отвлеченной логикѣ, достаточно послѣдователенъ для того, чтобы развить свою сотеріологію 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 основного 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, Брамою-Атманомъ, и—чрезъ то самое, eo ipso, онъ будетъ свободенъ, «спасенъ» отъ призрачной, иллюзорной, кош-

---

Религія и поэзіи начинаютъ созидаться изъ символовъ, которые человѣкъ уже способенъ узрѣть въ громѣ и молніи непогоды, въ лучахъ солнца, играющихъ на волнахъ безконечнаго моря и въ загадочномъ мерцаніи звѣздъ.

„Наконецъ, извѣдавъ весь опытъ, доступный ему на этой ступени его развитія..., создавъ себѣ нравственные идеалы, человѣкъ станетъ готовъ пойти навстрѣчу новой жизни, *Жизни сна безъ грезъ*... Сонъ безъ грезъ и есть то блаженство, котораго достигаетъ человѣкъ, отказавшись отъ счастія, по словамъ историка и идеалиста Карлейля: это есть *себязабвеніе, но не самозабвеніе*.

„Упанишады 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-Упанишада и несмѣло пытается опредѣлить ее отрицаніемъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя она съ увѣренностью находила въ первыхъ трехъ: не достигнувъ ея, никто не можетъ имѣть никакихъ доказательствъ, ни даже предвкушеній. Положительнаго въ этой ступени только блаженство и покой.—*Passim*.

марной, полной горестей и страданій, жизни. *Я есмь Брама-Атманъ:* вотъ спасительное, освобождающее сознаніе для человѣка, пробужденнаго къ истинной жизни и стряхнувшаго съ себя кошмаръ Майи, вотъ единственный *путь ко спасенію* для послѣдовательнаго браманиста! И не то, чтобы *чрезъ* это сознаніе человѣкъ вступалъ въ состояніе спасеннаго, какъ въ состояніе новое; не то, чтобы оно, это сознаніе *производило* въ немъ спасеніе, какъ нѣчто ему внѣшнее и отъинуду пришедшее. Нѣтъ. Но *оно само,* самое это сознаніе своего тожества съ Брамою-Атманомъ, уже и *есть спасеніе,* нахожденіе въ себѣ божества, сліянія съ нимъ и успокоеніе въ немъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ комъ пробудилось это сознаніе, въ томъ ео ipso умираютъ всѣ желанія, относящіяся къ этому міру (такъ какъ ничто изъ этой области желаній не имѣетъ истиннаго характера); у того пропадаетъ всякій страхъ (ибо чего ему бояться, если все внѣ его призракъ); тотъ становится нечувствителенъ къ воспріятію какихъ бы то ни было страданій; тотъ радикально чуждъ всякихъ колебаній и сомнѣній; тотъ, словомъ, вступилъ въ состояніе высшаго блаженства,—«спасенъ», «искупленъ», какъ само пробудившееся отъ сна божество [15].

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 (Lebensgeister), но *Брама есть онъ* и въ Браму переходитъ (разрѣшается). Объ этомъ именно говоритъ текстъ (стихъ): ««когда исчезаетъ всякая страсть, гнѣздящаяся въ сердцѣ человѣка, тогда смертный становится безсмертнымъ, уже здѣсь достигаетъ онъ Брамы»». Какъ кожа змѣи, мертвая и брошенная, лежитъ на муравьиной кучѣ, такъ лежитъ тогда его тѣло. Но безтѣлесная, безсмертная жизнь, 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] *Bṛihadâranyaka-Up.* 4, 4, 6—7 (перев. *Дейсена,* 477).

[17] *Mandûkya-Upan.* 1, 16 (перев. *Дейсена,* 580).

видуальный атманъ) не есть сущій и не несущій,—лишь блаженный онъ» [18].

«Кто, добѣла очистивъ духъ размышленіемъ, погружается въ Атманъ, — о, какое блаженство тогда чувствуетъ онъ! Слова безсильны выразить его, — нужно самому испытать его въ собственномъ сердцѣ» [19].

«Кто тихій желаніемъ (wunschgestillt), чья самость готова, у того уже здѣсь исчезаютъ желанія. Кто созерцаетъ То, высочайшее и вмѣстѣ глубочайшее, у того порвались узы сердца, у того разрѣшаются всѣ сомнѣнія и дѣла его становятся ничто» [20].

«Кто узнаетъ въ своей самости всѣ существа и себя во всемъ, что̀ живетъ, тотъ не страшится уже болѣе ни предъ чѣмъ. Когда самость познающаго слилась со всѣми существами,—гдѣ тогда обольщеніе, гдѣ печаль для него, созерцающаго свое единство со всѣмъ»? [21].

Вотъ немногіе изъ тѣхъ текстовъ, въ которыхъ описывается состояніе человѣка, *нашедшаго свою самость* (свой атманъ) *въ самости* (Атманѣ) *Брамы*, сознавшаго свое тожество съ нимъ и въ томъ нашедшаго свое спасеніе [22].

Достаточно усвоить съ надлежащею отчетливостью этотъ основной тезисъ браманистической сотеріологіи, въ его своеобразной природѣ и сущности, чтобы *въ немъ и чрезъ него* для насъ уяснился регулятивный принципъ и опредѣлилось существенное содержаніе категорій браманистической *этики*. Начнемъ съ того, что для послѣдовательнаго Браманизма, какъ мы теперь знаемъ, зло и источникъ зла заключаются не въ тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ поступкахъ и дѣлахъ, даже не въ томъ или другомъ направленіи дѣятельности и жизни вообще, но *въ самыхъ дѣлахъ, каковы бы они ни были, въ самой дѣятельности и жизни, во всякой дѣятельности и жизни вообще*. Міръ и міровая жизнь вообще есть для браманиста нѣчто *не должное*, отпаденіе Брамы-Атмана отъ самаго себя, его первородный грѣхъ или, точнѣе, не грѣхъ (такъ какъ эта категорія вообще плохо мирится съ началами Браманизма), но роковое несчастіе. Если какая фило-

---

[18] *Çvetaçvatara-Up.* 4, 18 (перев. *Дейсена*, 303).

[19] *Maitrayana-Up.*, 6, 34 (перев. *Дейсена*, 358).

[20] *Mundaka-Up.* 3, 2, 2 (перев. *Дейсена*, 557) и параллели.

[21] *Iça-Upanishad* 6—7 (перев. *Дейсена*, стр. 525).

[22] Ср. у *Дейсена*: Allg. Gesch. d. Phil., loc. cit. Ср. *Das System des Vedânta*, 433—451.

софія дѣйствительно ставитъ человѣка выше добра и зла (къ чему въ новѣйшее время такъ безплодно стремился Ницше), то это именно философія Браманизма. Для браманиста нѣтъ дѣлъ злыхъ и добрыхъ, ибо всякое вообще дѣло, какъ именно дѣло, какъ проявленіе приверженности къ этой жизни, цѣпкости за нее и чрезъ то ея удлиненіе, можетъ быть, даже увѣковѣченіе, есть зло. Человѣка, который хочетъ наложить на себя руки, не слѣдуетъ удерживать, ибо продолженіе жизни есть зло. Напротивъ, убійство, съ браманистической точки зрѣнія, есть зло не какъ именно убійство, то-есть не какъ дѣло дурное, не какъ злодѣяніе (въ этомъ смыслѣ оно, пожалуй, скорѣе есть благо), но опять-таки именно какъ *дѣло*,—какъ попытка измѣнить, своими движеніями и дѣйствіями, тотъ порядокъ, котораго, въ сущности, нѣтъ. Но если такъ, если такова природа зла и таковъ его основной источникъ, то уже само собою опредѣляется основное требованіе этики: *ничего не дѣлай*—вотъ ея общее и основное требованіе! Не дѣлай ничего, что вовлекло бы тебя въ круговоротъ этой призрачной жизни, опустоши свое сознаніе отъ всякаго эмпирическаго содержанія, утиши, или, точнѣе, угаси, подави всѣ твои желанія, всю и всякую воспріимчивость и—тогда ты возвысишься къ созерцанію своего атмана въ Атманѣ Брамы, къ сознанію своего тожества 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», служитъ, въ системѣ Браманизма, блаженство созерцательно-квіетистическаго погруженія въ Браму-Атмана, то ясно, что наиболѣе совершеннымъ, высшимъ въ этическомъ смыслѣ, состояніемъ мы должны признать такой строй жизни, въ которомъ все сосредоточено именно на этой верховной цѣли. Но такова именно и есть *йога*,—высшая изъ четырехъ ступеней, возводящихъ браманиста ко спасенію [23].

---

[23] Подробности у *Дейсена:* Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 343—354.

Въ развитой и систематической формѣ теорія (точнѣе: дисциплина) йоги опредѣлилась въ Браманизмѣ сравнительно поздно,— въ «философской» школѣ того же имени (о ней рѣчь послѣ). Но спорадически черты ея встрѣчаются уже и въ Упанишадахъ, не исключая и раннѣйшихъ. Несомнѣнно, что и на практикѣ нѣкоторыя характерныя подробности позднѣйшей йоги уже находили примѣненіе, начиная съ того самаго времени, какъ въ сознаніи браманистовъ впервые прояснился 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) *âsanam*, «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 лицемъ обращеннымъ на сѣверъ, гдѣ лежитъ «путь боговъ» и т. д.,—всего около 84 предписаній); 4) *prânâyâma*, «регулированіе дыханія» (вдыханіе, выдыханіе, равномѣрное дыханіе, задержка дыханія, проведеніе его во всѣ члены и т. д.); 5) *pratyâhâra* «воспитаніе внѣшнихъ чувствъ»; 6) *dhârâna*, «фиксація вниманія», вслѣдствіе чего manas можетъ «обрѣзывать», какъ бы ножемъ отсѣкать, не повинующіеся ему органы тѣла, чѣмъ въ свою очередь, достигается полная свобода духа и его власть надъ тѣломъ; 7) *dhyânam*, «размышленіе (медитація)» и именно самоуглубленное размышленіе, опирающееся не на внѣшнее, и даже не на тексты Ведъ (все это для достигшаго йоги лишь шелуха, скрывающая зерно), но на внутреннее, на внутренній опытъ и переживанія, при непрерывномъ повтореніи таинственнаго и чудодѣйственнаго слога *Ом*; наконецъ, 8) *samadhi*, «поглощеніе», то-есть полное сліяніе съ предметомъ размышленія,—когда субъектъ и объектъ, душа и богъ, совпадаютъ настолько полно, что собственное сознаніе субъекта совершенно угасаетъ: вся жизнь тогда сосредоточивает-

ся въ сердцѣ [24], всѣ члены тѣла, вмѣстѣ съ нервами (числомъ 72.000 и больше,—по другому счету) отсѣкаются силою йоги, связь и общеніе съ внѣшнимъ міромъ, вслѣдствіе этого, прекращаются и наступаетъ блаженство погруженія въ Браму-Атмана. И достигается такой результатъ, по ученію Упанишадъ, сравнительно скоро: уже послѣ трехъ мѣсяцевъ проходящій школу Йоги достигаетъ истиннаго знанія, послѣ четвертаго—созерцанія боговъ, послѣ пятаго—ихъ силы и крѣпости, наконецъ послѣ шестаго—полной абсолютности. Его тѣло мало-по-малу истончеваетъ: 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 Браму-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 йоги постулировалась верховнымъ идеаломъ Браманизма, такъ, въ свою очередь, сама йога постулируетъ строй жизни, ее подготовляющій, какъ свое необходимое условіе. Прежде чѣмъ сдѣлаться «йогиномъ» (ученикомъ йоги), индусу необходимо было пройти путь отшельничества [26],

---

[24] Ср. *А. К. Толстаго* („Князь Серебряный", стр. 295, изд. 1900 г.): *„мысли его ушли въ глубь сердца"*, онъ сосредоточился въ себѣ самомъ".

[25] *Maitrâyana-Up.* 6, 22 (перев. *Дейсена*, 346).

[26] *Отшельничество* обозначается въ Упанишадахъ двумя техническими терминами, отмѣчающими двѣ послѣдовательныя ступени въ развитіи одного и того же явленія: *vanaprastha* (уединеніе въ лѣсу и занятіе размышленіемъ и подвигами аскетизма,—собств. человѣкъ, уединившійся и т. д.) и *sannyasin* (кто „все отъ себя отвергаетъ", *sam—in—as*; его синонимы: *parivraj* или *parivraj—aka*—бездомный, перехожій, бродячій и *bhikshu*—нищій, не имѣющій никакой собственности). Первоначально, пока *йога* еще не опредѣлилась въ качествѣ самостоятельной (высшей) ступени, vânaprastha или sannyâsa разсматривались какъ *третья* и *четвертая* (высшая) ступени по пути восхожденія къ совершенству, но затѣмъ они слились въ одну (третью), хотя *иногда* ихъ и продолжаютъ раздѣлять.—*О sannyasa* см. у *Дейсена*: Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 334—343.

неразрывно связаннаго съ подвигами аскетизма. Въ немъ,—хотя опять-таки главнымъ образомъ въ формѣ отрицательной,—находила себѣ выраженіе и примѣненіе вся та энергія воли, которая у «йогина», вслѣдствіе исключительно созерцательнаго направленія его жизни, переходила въ состояніе, такъ-сказать, «скрытое». Упанишады регламентируютъ эту стадію нравственнаго «дѣланія» (здѣсь этотъ терминъ имѣетъ уже нѣкоторый смыслъ, — не такъ какъ въ состояніи «йоги») самымъ точнымъ образомъ. По достиженіи извѣстнаго возраста (обыкновенно пятидесяти лѣтъ), человѣкъ, 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, что связывало его съ нею и что должно напоминать ей о немъ (жертвеннаго шнура, локона волосъ и т. д.), затѣмъ трогательное прощаніе и выходъ изъ дому, въ сопровожденіи сына, съ которымъ, впрочемъ, отецъ скоро разойдется и пойдетъ, какъ и сынъ, не оглядываясь на новое мѣсто... Теперь для него все другое: одежда (коричне-краснаго цвѣта, иногда замѣняемая лишь однимъ «поясомъ стыдливости»), палка (иногда складная изъ трехъ отдѣльныхъ тростей), пара сандалій, чашка для питья—вотъ и все! Ничего своего! Пищею отселѣ для него должно служить исключительно подаяніе 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 пробыть только одну ночь, въ большомъ городѣ — пять (за исключеніемъ періода дождей,—четыре мѣсяца въ году). Его главное занятіе—повтореніе наизусть «араньякъ», которыя отселѣ замѣняютъ для него жертву, и добровольные подвиги умерщвленія плоти, quantum satis [27]. Здѣсь нѣтъ уже ни мѣры, ни ограниченій. На этой-то почвѣ и развились тѣ чудовищныя и ужасающія проявленія физической, а чрезъ нее нерѣдко и духовной, «мортификаціи», тѣ аномаліи безсмысленнаго самоубійственнаго аскетизма, разска-

---

[27] Разъясненію обязанностей *саньязина* спеціально посвящена *Kanthaçruti-Upanishad* (по перев. *Дейсена*, 696 и слѣд.), хотя она еще и не рекомендуетъ пока тѣхъ *аномалій аскетизма*, которыя развились лишь позднѣе (практически). Это типичная *этика недѣланія!*

зами о которомъ переполнены описанія путешествій и жизни среди послѣдователей Браманизма [28].

Саньяза,—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 саньяза воспитываетъ его къ свободѣ отъ *множественности желаній*, обращенныхъ къ этому міру. Обѣ вмѣстѣ онѣ, йога и саньяза, такимъ образомъ, въ сущности, служатъ одной цѣли,—хотятъ 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 прохожденія саньязы и йоги. Для человѣка, еще не достигшаго этихъ послѣднихъ ступеней, должна быть, слѣдовательно, своя этика и, если та, этика йоги и саньязы, 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 Законовъ Ману), равно какъ и «дѣла» закона, совершенно излишни, потому что тамъ началась уже жизнь духа, Брамы-Атмана въ индивидуальномъ атманѣ; здѣсь, напротивъ, центръ тяжести лежитъ еще именно въ буквѣ и дѣлѣ закона. И «законъ» дѣйствительно регламентируетъ, строго и опредѣленно, жизнь людей не достигшихъ высшихъ степеней совершенства, опредѣляя требованія («заповѣди закона») и отрицательно (не лги, не кради, не пей спиртныхъ напитковъ, не убивай, не нарушай супружеской вѣрности и цѣломудрія) и положительно (извѣстныя двѣнадцать «обязанностей»: изученіе Ведъ, обученіе Ведамъ, честность, правдивость, аскеза,

---

[28] См. пресловутую книгу г-жи *Радда-Бай* (Блавацкой): „Изъ пещеръ и дебрей Индостана“ и „Письма“ проф. *Краснова* („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, касающіяся людей, проходящихъ ступени: 1) *брамакарина*, 2) *грихастки* (домохозяинъ). Обязанности брамакарина, кромѣ общихъ нравственныхъ обязанностей, сводятся, какъ мы уже знаемъ, къ изученію Ведъ и послушанію учителю, который стремится привить ему, путемъ воспитанія соотвѣтствующихъ привычекъ, любовь къ «священному писанію», чистоплотность и заботу о здоровьѣ, уважительность въ отношеніи къ старшимъ, любовь къ домашнимъ, нищелюбіе, гостепріимство и вообще, такъ сказать, чувство порядочности, стремленіе достойно «ходить въ своемъ званіи» и безупречно дѣлать дѣло своей жизни. Обязанности домохозяина (грихастха) сводятся, главнымъ образомъ, къ тремъ: 1) основанію 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 браманистическаго 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 усвояющій ее исключительно Брамѣ-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 грихатсхѣ) «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 менѣе, вопреки этому противорѣчію, браманизмъ выставляетъ для двухъ низшихъ ступеней (для экзотериковъ) именно такія требованія, то, очевидно, онъ допускаетъ компромиссъ, — сохраняетъ, въ цѣляхъ общежитія, опять-таки повинуясь 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 этическаго принципа въ Браманизмѣ не можетъ не отразиться на непосредственномъ сознаніи браманиста, сообщая и ему, неизбѣжный при такихъ условіяхъ, характеръ жизни колеблющейся, лишенной задушевности и искренности. Между двумя принципами браманистической этики, недѣланіемъ и дѣланіемъ, пассивно-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, опьяняющій и разслабляющій наркозъ пассивности и квіетизма, который рекомендуется собственно лишь людямъ, достигшимъ совершенства, проходящимъ дисциплину саньязы и йоги, мало-помалу проникаетъ и въ область дисциплины брамакарина и грихастхи, налагая пассивный, покорно-фаталистическій и ярко-пессимистическій характеръ на всю вообще жизнь индійца, — тѣмъ болѣе, что знойная, предрасполагающая къ неподвижности и мечтательности, безъ особеннаго труда со стороны человѣка доставляющая ему пропитаніе, природа уже и сама по себѣ, въ ряду поколѣній индійцевъ, воспитывала эти свойства. Съ другой стороны, естественный эгоизмъ непосредственнаго практическаго сознанія, съ своею природною софистичностью, не преминулъ, конечно, воспользоваться тою «сверхъестественною» силою, ко-

торую давали—дѣйствительно или мнимо это все равно— саньяза и особенно йога, въ цѣляхъ утилитарно-практическихъ (для достиженія богатства, въ цѣляхъ честолюбивыхъ, въ качествѣ «любовныхъ чаръ» и т. д.). И вотъ почему тайны йоги, ея мистика и теургія, имѣвшія сначала высшее назначеніе освобождать человѣка отъ призрачной множественности міра, мало-по-малу выродились въ простое и чрезвычайно низкопробное фокусничество.

Наконецъ, вслѣдствіе совокупнаго дѣйствія обоихъ, только что указанныхъ факторовъ, и объективно-практическое значеніе этики Браманизма, то-есть значеніе ея, какъ созидающей жизнь и преобразующей дурную дѣйствительность силы, неизбѣжно должно было оказаться крайне ничтожнымъ. Конечно, объективная мѣра не есть единственная мѣра нравственности,—не есть даже мѣра главная: ибо этическое достоинство человѣка, какъ извѣстно, опредѣляется не столько тѣмъ, *что онъ дѣлаетъ* и чѣмъ является, сколько тѣмъ, *что онъ есть* предъ судомъ своей совѣсти. Но, съ другой стороны, какъ бы мы ни возвышали субъективную сторону нравственности, во всякомъ случаѣ мы не можемъ и не должны совершенно забывать и сторону объективную: *по плодамъ ихъ познаете ихъ!* И вотъ если мы будемъ разсматривать этику Браманизма съ этой послѣдней стороны, то должны будемъ признать, что плоды ея крайне ничтожны и условны [29]. Пусть,

---

[29] Яркую 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 нѣтъ того, что можно было бы назвать борьбою съ природой. Правда, индіецъ 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 понята имъ, лишь какъ противоположность духу, есть для него лишь не-истинное, то, конечно, и себя самого онъ могъ понять и опредѣлить не какъ положительный, творческій принципъ природы, но лишь какъ *отвлеченіе* отъ природы (ея абстракцію), — какъ *отрицаніе естественнаго* (природнаго), вслѣдствіе чего онъ превращался во что-то неопредѣленное и неуловимое. Въ самомъ дѣлѣ, если міръ есть не что иное, какъ лишенная дѣйствительности, а, слѣдовательно, и дѣйствительной цѣнности, иллюзія, то вѣдь и для духа, именно вслѣдствіе этого, трудно указать какую-либо положительную цѣнность. И вотъ почему индіецъ не можетъ чувствовать потребности воздѣйствовать на природу въ степени и объемѣ большихъ, чѣмъ сколько то дѣлаютъ необходимымъ инстинкты самосохраненія и состраданія; всѣ его наклонности сводятся къ тому, чтобы, углубившись въ

какъ полагаетъ Дейсенъ, принимающій въ данномъ отношеніи этику Браманизма, подъ свою рѣшительную защиту [30],—пусть это

свой собственный духъ, успокоиться въ тихомъ созерцаніи,—думать и мечтать. Поэтому, главныя *добродѣтели индійца не мужескаго* рода, какъ, наприм., у Римлянъ и Германцевъ, *но такъ сказать женскаго*; равнодушіе, довольство, терпѣливость, созерцательность, вѣра, миролюбіе, кротость, снисходительность, скромность, вѣжливость, правдивость, почитаніе старшихъ, гостепріимство въ отношеніи къ чужимъ, благотворительность въ отношеніи къ бѣднымъ, честность и великодушіе въ отношеніи къ врагамъ. Но всѣ эти черты носятъ у индійцевъ характеръ пассивной резиньяціи, характеръ мягко-чувствительный, сочувственно-сострадательный, чѣмъ именно добродѣтели индійцевъ и отличаются отъ сомненныхъ добродѣтелей болѣе реалистичныхъ европейцевъ"...

[30] Переходя къ изложенію этики Браманизма, *Дейсенъ* пишетъ слѣдующую, вообще характерную для опредѣленія его основной точки зрѣнія, страницу: „Достоинство философскаго міросозерцанія мы наклонны оцѣнивать по его этическимъ слѣдствіямъ, которыя изъ него вытекаютъ или могутъ быть выведены. При этомъ мы руководимся изреченіемъ: „„по плодамъ ихъ познаете ихъ"". Между тѣмъ и это изреченіе не можетъ имѣть значенія безъ ограниченій(?). Ибо — воспользуемся сравненіемъ Христа, — можетъ случиться, что и дерево доброе не приноситъ плодовъ или, по крайней мѣрѣ, плодовъ добрыхъ,—можетъ быть, потому, что его цвѣты слишкомъ рано обвѣяны холоднымъ дыханіемъ познанія истины (?). Именно такой случай мы имѣемъ предъ собою въ Индіи. Рѣдко вѣчная философская истина находила для себя болѣе строгое и точное выраженіе, чѣмъ какое нашла въ ученіи о спасающемъ дѣйствіи познанія Атмана. И однако это познаніе нужно сравнить именно съ тѣмъ леденящимъ дыханіемъ, которое задерживаетъ всякое развитіе, заставляетъ цѣпенѣть всякую жизнь. Кто позналъ себя, какъ Атманъ, тотъ, хотя и *свободенъ* (при томъ навсегда) отъ всякихъ желаній, а чрезъ то и *отъ самой возможности 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 отселѣ 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, практичные и умные, 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 стеченія обстоятельствъ, благопріятныхъ или неблагопріятныхъ, 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 приносить, степенью

объясняется и, если угодно, оправдывается извѣстными историческими обстоятельствами и условіями жизни индійцевъ. Но, во всякомъ случаѣ, мы имѣемъ здѣсь предъ собою фактъ, не подлежащій сомнѣнію и чрезвычайно важный, въ смыслѣ симптома той роковой болѣзни, которою поражена этика Браманизма. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что народъ, нѣкогда жизнерадостный и жизнедѣятельный, въ основѣ своей оптимистичный, съ той самой поры, какъ въ его сознаніе начинаютъ проникать идейныя вліянія жизневраждебнаго и пассивнаго квіетизма, въ свою очередь логически вытекавшаго изъ браманистическаго акосмизма (пантеизма), — съ этой самой поры индійскій народъ мало-помалу начинаетъ превращаться въ унылую, равнодушную къ своей судьбѣ и исторіи, массу, въ простой этнографическій матеріалъ, чрезвычайно не стойкій, въ смыслѣ сопротивленія притязаніямъ различныхъ завоевателей. Конечно, здѣсь имѣли вліяніе и природа и «обстоятельства». Но эти *вторичные* факторы выросли въ такую роковую силу все же, въ концѣ концовъ, именно благодаря тому, что путемъ необычайно сложной и долгой переработки, они отложились въ сознаніи индійцевъ, какъ догматъ 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 различеніе оцѣнки объективной и субъективной должно предохранить насъ,—продолжаетъ Дейсенъ, — отъ того несправедливаго сужденія, въ которое мы легко можемъ впасть, когда, сначала съ нѣкоторымъ изумленіемъ и смущеніемъ, замѣчаемъ, насколько у древнихъ индійцевъ, у которыхъ сознаніе 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 Дейсена 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 Браму, 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 полнаго тожества съ Брамою-Атманомъ: для нихъ наступилъ полный и совершенный «конецъ» ибо они слились съ Брамою, какъ, по одному характерному позднѣйшему сравненію [31], сливается съ океаномъ вода, заключенная въ плавающемъ на его поверхности стекляномъ сосудѣ, послѣ того какъ сосудъ разбился.

Однако, двумя этими частными вопросами еще не исчерпывается эсхатологическая проблема. Вѣдь кромѣ, душъ, достигшихъ полнаго и окончательнаго «спасенія» (то-есть свободы, moksha, отъ призрачной множественности этого міра и сліянія съ Брамою-Атманомъ), остается еще множество другихъ, не достигшихъ совершенства, индивидуальныхъ атмановъ (душъ). Спрашивается: что будетъ съ ними и какая конечная судьба ихъ ожидаетъ?

На этотъ вопросъ Браманизмъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ теоріею *душепереселенія*. Правда, въ опредѣленной, развитой и законченной, формѣ мы находимъ ее лишь въ Буддизмѣ. Но и въ Упанишадахъ уже заложены ея сѣмена и намъ необходимо здѣсь возможно ближе всмотрѣться въ эти зародыши теоріи, чтобы понимать ея дальнѣйшія формы.

Прежде чѣмъ перейти къ выясненію генезиса браманистическаго ученія о душепереселеніи, почитаемъ, необходимымъ дать,

---

[31] *Гассенди*, см. у проф. *П. 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, я не знаю отвѣта. Если же я зналъ бы отвѣтъ на нихъ, то какъ могъ бы не сказать тебѣ››?—Тогда отправился Гаутама (отецъ) туда, гдѣ былъ царь. Тотъ принялъ его, когда онъ прибылъ, съ почестями и на слѣдующее утро, когда начался царскій пріемъ, 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-Up.*, pp. 76—84)=*Brihadâranyaka-Up.* 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 *яснѣе*, чѣмъ переводъ *Дейсена* (S. 141, da kam der König in eine schlimme Lage und bedeutete ihn, dass er noch eine Zeit lang warten möge).

залъ ему: ‹‹такъ какъ, Гаутама, какъ ты сказалъ мнѣ, это ученіе прежде не было распространено среди браминовъ, не исключая и тебя, то именно по этому самому во всемъ мірѣ власть и осталась въ воинскомъ сословіи››[34].

‹‹И сказалъ ему (царь Гаутамѣ): ‹‹Воистину, *тотъ* міръ, 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 (возліянія) 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 возліянія возникаетъ дождь. Воистину, о Гаутама, земля есть жертвенный огонь (алтарь): годъ — его дрова (горючій матеріалъ), эѳиръ — дымъ, ночь—пламя, небесные полюсы (страны свѣта)—уголья, междуполюсья (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 человѣческимъ голосомъ:* послѣ того, какъ эмбріонъ, 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, откуда онъ и пришелъ, изъ котораго и возникъ››.

---

[34] Такъ *Дейсенъ*:... darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande geblieben. *М. Мюллеръ* иначе: therefor this teaching belonged in all the worlds to the Kshatrya class alone (...посему ученіе объ этомъ предметѣ повсюду принадлежитъ однимъ кшатріямъ = относится къ числу ихъ прерогативъ).

«Тѣ, которые все это знаютъ, и тѣ, которые, живя въ лѣсу пребываютъ въ богомысліи (=поддерживаютъ въ себѣ благоговѣйное настроеніе—Verehrung üben), по слову: *вѣра есть наша аскеза*,—тѣ идутъ въ пламя (сожигающее трупъ), изъ пламени въ день, изо дня въ свѣтлую половину мѣсяца [35], изъ свѣтлой половины мѣсяца — въ полугодіе, когда солнце идетъ къ сѣверу (то-есть, въ лѣтніе мѣсяцы), изъ полугодія—въ годъ, изъ года—въ солнце, изъ солнца — въ луну, изъ луны — въ молнію: тамъ мужъ, какъ бы не 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»[36] тѣ идутъ въ дымъ (при трупосожиганіи), изъ дыма въ ночь, изъ ночи въ темную половину мѣсяца, изъ темной половины мѣсяца—въ полугодіе, когда солнце идетъ къ югу (то-есть въ зимніе мѣсяцы или мѣсяцы дождей). Эти не приходятъ въ годъ (не достигаютъ года), но изъ полугодія (=изъ мѣсяцевъ, *М. Мюллеръ*) вступаютъ на путь отцовъ, изъ пути отцовъ идутъ въ эѳиръ, изъ эѳира на луну. Здѣсь владыка Сома, пища боговъ, которою питаются боги [37]. Пробывъ тамъ, насколько позволяетъ остатокъ (то-есть запасъ добрыхъ дѣлъ), они возвращаются назадъ тѣмъ же путемъ, какимъ и

---

[35] = части года, но не *луны* (= небеснаго свѣтила), какъ повидимому у *Макса Мюллера* (80: light half of the *moon*, но не month), ибо, при такомъ пониманіи и переводѣ, пришлось бы приводить на луну умершихъ дважды (ср. продолженіе текста). Но, конечно, приходится ограничиться лишь догадками относительно того, что именно слѣдуетъ понимать подъ „свѣтлой половиной мѣсяца“: *можетъ быть*, это — лунныя свѣтлыя ночи, *можетъ быть*— всѣ вообще дни (въ противоположность ночамъ)... Во всякомъ случаѣ, между *днемъ* и *полугодіемъ* (см. текстъ) логичнѣе всего ставить мѣсяцъ, какъ именно *мѣру времени*, — если только мы не имѣемъ здѣсь предъ собою нелогичной интерполяціи.

[36] Opfer und fromme Werke sind unser Tribut (*Дейсенъ*, 143). У *Макса Мюллера* (p. 80) опредѣленнѣе: but they who living in a village practise (a life of) sacrifices, works of public (?) utility and alms, they etc.

[37] Der ist (тотъ = перерождающійся есть) der König Soma und er ist die Speise der Götter, die verzehren die Götter (*Дейсенъ*, 134). *M. 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 ясное. Повидимому, мысль такова: боги питаются жертвою и добрыми дѣлами людей этой категоріи, какъ Сомой, сами, въ свою очередь, доставляя имъ блаженство общенія съ собою.

пришли: сначала въ эѳиръ, изъ эѳира въ вѣтеръ; послѣ того какъ иной сдѣлался вѣтромъ, онъ переходитъ въ дымъ, изъ дыма въ туманъ, изъ тумана — въ облако, которое уже падаетъ дождемъ. Такіе рождаются здѣсь, на землѣ какъ рисъ и ячмень, сезамъ и бобы. Отсюда, конечно, уже труднѣе уйти, ибо, разъ кто-нибудь употребилъ его (перерождающагося и вмѣстѣ, въ немъ, Сому), какъ пищу и излилъ, какъ сѣмя, то онъ (перерождающійся) можетъ уже развиваться дальше самъ собою. При этомъ для тѣхъ, поведеніе которыхъ здѣсь было одобрительно, есть надежда, что они войдутъ въ пріятное имъ (erfreulichen) материнское лоно (родятся хорошимъ рожденіемъ): брамина, кшатріи или вайсьи. Тѣ же, которые вели здѣсь предосудительный образъ жизни (отъ котораго смердитъ,—die stinkenden Wandel haben), тѣ нужно думать (für die ist Aussicht), войдутъ въ смердящее материнское лоно (in einen stinkenden Mutterschoss): пса, свиньи или чандала (= paріи). Однако, ни на одномъ изъ этихъ путей не будетъ тѣхъ крошечныхъ, вѣчно являющихъ и исчезающихъ, существъ, о которыхъ говорятъ: ‹‹родись и умри››. Для нихъ — *третье мѣсто*. Посему-то *тотъ міръ* [illegible] наполниться. Посему, нужно быть осторожнымъ, о [illegible] ритъ стихъ: ‹‹воръ золота и пьяница, убійца брамина, оскверняющій ложе учителя,—эти четверо и пятый, кто съ ними имѣетъ общеніе, падаютъ (свергаются съ пути боговъ и отцовъ)››. Напротивъ, кто знаетъ эти пять огней, тотъ воистину, хотя бы даже и съ ними (съ этими падшими) имѣлъ общеніе, не будетъ оскверненъ зломъ, но 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 различныхъ*, хотя и относящихся къ одному и тому же предмету, *ученія*,—двѣ теоріи, извѣстныя, у комментаторовъ Упанишадъ, подъ двумя техническими выраженіями: 1) ученіе *о ‹пяти огняхъ›* и 2) ученіе *о ‹двухъ путяхъ›* [38].

[38] Ср. объясненія *Deussen*'а: 1) Sechzig Upanishad's des Veda (137—140): 2) Allg. Geschichte der. Phil. 1, 2, 295—304; 3) Das system des Vedânta, 390 folg.

1) Первая половина текста еще всецѣло стоитъ на мистико-литургической почвѣ *Брàманъ*. Есть въ человѣкѣ,—такъ можно передать сущность изложеннаго здѣсь ученія въ упрощенной и приближенной къ нашему сознанію формѣ,—элементъ безсмертный: *вѣра* или, по другой редакціи, *дѣлà* [39]. Подъ вѣрой (или дѣлами) разумѣется здѣсь именно то въ человѣкѣ, чѣмъ держится его мистическая связь съ основнымъ, божественнымъ первоначаломъ бытія, которымъ живутъ боги и держатся міры: ибо «безсмертное» повсюду одно и однородно. Какъ нѣкая «влага», оно переливается по всѣмъ, концентрически расположеннымъ другъ надъ другомъ, мірамъ, повсюду обусловливая жизнь и движеніе. Имъ («принося въ жертву *вѣру*») 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 закономѣрное (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 *сѣмя*»), 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 небесные, 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. *Brihadâranyaka-Up.* 3, 2, 13.

[40] „Въ этомъ огнѣ (при трупосожиганіи) боги приносятъ въ жертву человѣка: изъ этой жертвы выходитъ человѣкъ (идетъ вверхъ) въ свѣтовидномъ образѣ“ (in lichtfarbener Gestalt). *Brihadâranyaka-Up.* 6, 2, 14 (перев. *Дейсена*, стр. 507).

мѣна безсмертнымъ элементомъ человѣка (его «вѣрою» или «дѣлами») формы существованія.

2) Вторая половина текста представляетъ дифференціацію этой, какъ видимъ, крайне простой и несложной, мысли. Первая половина текста указываетъ, такъ сказать, лишь на *формальную сторону* процесса,—на переходъ живой сущности человѣка изъ формы въ форму (метаморфозисъ), не дѣлая различія между людьми по ихъ *личнымъ* свойствамъ. Напротивъ, во второй половинѣ текста уже ясно дѣлается (и послѣдовательно проводится) это различіе между людьми, сообразно ихъ личному достоинству. *Первую категорію* образуютъ люди созерцательно-аскетическаго образа мыслей и жизни (тѣ, которые живутъ въ лѣсу и культъ которыхъ—вѣра). Они проходятъ 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, сліяніе 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 созерзація, то-есть еще не вступившіе на путь саньязы и йоги, но проходящіе лишь два первые пути, *поставляющіе благочестіе въ жертвѣ, добрыхъ дѣлахъ и милостынѣ*. Они проходятъ уже не свѣтлымъ путемъ боговъ, но темнымъ и примрачнымъ «путемъ отцовъ» (pitriyana): чрезъ дымъ, ночь, чрезъ темныя лунныя ночи и холодные зимніе мѣсяцы, откуда идутъ въ пустое пространство, наполненное эѳиромъ (акаса), достигая, наконецъ, луны, гдѣ *временно* остаются,—вкушая 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 (эѳиръ, 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 категорія*, о которой текстъ не распространяется,—участь 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 разсматривая его вмѣстѣ съ его параллелями, захотимъ разъяснить *генезисъ идеи душепереселенія*, то предъ нами опредѣлятся три слѣдующіе момента:

1) *Эсхатологія Риг-Веды и отчасти Брáманъ.* Ученіе чрезвычайно простое и пластичное. По смерти, человѣкъ, весь, какъ онъ есть, лишь въ нѣсколько утонченной тѣлесности, идетъ *или* къ богамъ для вкушенія, въ ихъ обществѣ, благъ безсмертія (при чемъ руководитъ ими *Яма*, первый человѣкъ, 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 болѣе древнихъ Упанишадъ, развивавшееся независимо отъ Риг-Веды.* Смерть переживаетъ не весь человѣкъ, но лишь его таинственная сущность (*вѣра* 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, брамина или другихъ существъ» [41],—создаетъ сама и тотчасъ же, какъ отложила или стряхнула съ себя свою прежнюю тѣлесную оболочку.

[41] *Brihadâranyaka-Up.* 4, 4, 3—4, перев. *Дейссена*, 475—476.

3) *Представленіе болѣе позднихъ Упанишадъ, образовавшееся изъ сочетанія двухъ только что намѣченныхъ моментовъ.* Одни (добрые) идутъ къ богамъ, достигая, наконецъ, Брамы, 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 Бра́манахъ) признаютъ и для человѣка, 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 человѣка, уже подпавшаго перерожденіямъ, достиженіе общенія съ богами и Брамою, то-есть достиженіе полнаго и окончательнаго блаженства, что̀ собственно и должно быть, согласно этому ученію, разсматриваемо, какъ верховная цѣль перерожденій, долженствующихъ очищать человѣка и возводить его ко спасенію въ Брамѣ[43].

Перейдемъ теперь, намѣтивъ основные моменты въ ученіи о душепереселеніи, къ вопросу объ его основаніяхъ или,—если не окажется достаточныхъ основаній,—мотива́хъ.

---

[42] Мысль о „второй смерти“ была очень распространена у индійцевъ, такъ какъ ихъ, существенно-отрицательное по своему происхожденію и первоначальному значенію (употребленію), понятіе безсмертія (*amritatvam*=возможность болѣе не умирать) было понятіемъ *не метафизическимъ, но скорѣе нравственнымъ:* человѣкъ, по своей природѣ, могъ и умереть, но боги *даруютъ* ему безсмертіе (это позднѣйшее „*условное* безсмертіе“) и, конечно, могутъ и лишить 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 „второю смертью“ *тамъ*, рождается *здѣсь;* слѣдовательно, „вторая смерть“ (тамъ) есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и „второе рожденіе“ (здѣсь), возрожденіе; отсюда,—разсуждаетъ Дейсенъ,—не далеко уже и до мысли о перерожденіяхъ... Конечно! Но когда пребываніе *тамъ* (сначала личное) было подмѣнено (въ браманистическомъ пантеизмѣ) *погруженіемъ* въ Браму-Атмана, *сліяніемъ* съ нимъ, при неизбѣжной утратѣ личнаго существованія, тогда подобныя разсужденія (о „второй смерти“ и „второмъ рожденіи“), очевидно, должны уже были утратить свой смыслъ и, слѣдовательно, должны были выступить *иные мотивы* ученія о душепереселеніи.

[43] См. подробнѣе въ кн. проф. *Милославскаго*: Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ, стр. 54—107.

Существуетъ 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 уму [44]. 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 ссылаться 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,— ело 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 растеній, *столь очевидна, что не подлежитъ даже и вопросу*... Мнѣ кажется, что подобное мнѣніе *столь естественно*, что оно могло возникнуть вполнѣ независимо у различныхъ народовъ"... *Шесть системъ индійской философіи* М. Мюллера, перев. Николаева, М. 1901 г., стр. 96 (ср. подлинникъ: The six systems of indian philosophy, p. 137—8). Къ подобному же мнѣнію *склонялся* (не болѣе, однако) и покойный проф. *Милославскій* (op. cit.). „При своемъ первоначальномъ происхожденіи",—пишетъ онъ (стр. 347 и 350),— „идея душепереселенія выражаетъ съ одной стороны общечеловѣческую идею и желаніе безсмертія, а съ другой отражаетъ въ человѣческомъ умѣ общеміровой фактъ матеріальныхъ измѣненій и превращеній; она имѣетъ первоначально простой физическій смыслъ, опредѣляемый безсмертной природой человѣческаго существа и природой тлѣнныхъ преходящихъ вещей внѣшняго чувственнаго міра... Простой фактъ, показывавшій, что въ природѣ жизнь и смерть идутъ рука объ руку, что все, что только живетъ, рано-ли, поздно-ли умираетъ и неизбѣжно разрушается, а изъ смерти и разрушенія возникаетъ новая жизнь, возбуждалъ простую, такъ сказать, *пансоистическую* идею присутствія души въ каждой вещи"... Пансоизмъ привелъ къ *пантеизму*, пантеизмъ къ *эманаціи*, эманація 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, что́ именно вызвало идею о душепереселеніи въ сознаніи индійцевъ и обусловливало ея дальнѣйшую, медленную и сложную конструкцію (эволюцію). Этого, впрочемъ, уже и заранѣе можно ожидать. Въ самомъ дѣлѣ, если въ индійскомъ религіозномъ сознаніи, въ продолженіе всего перваго періода, не было даже и намековъ на позднѣйшее ученіе о душепереселеніи, то, очевидно, въ немъ должны были произойти какія-либо глубокія и существенныя измѣненія, которыя именно и вызвали къ жизни это новое и, какъ всякое новое, первоначально «странное» ученіе [45].

Какіе же именно факторы вызвали у древнихъ индійцевъ ученіе о душепереселеніи?

Намъ кажется, что, если не подробности ученія о душепереселеніи,—часто лишь съ трудомъ поддающіяся объясненію и при томъ, повидимому, совершенно случайныя,—то, во всякомъ случаѣ, его общая идейная основа могла бы быть конструирована изъ двухъ принциповъ, опредѣляющихъ всю вообще жизнь и мысль религіознаго сознанія индійцевъ въ изучаемую нами эпоху: во-первыхъ, изъ своеобразнаго *пантеизма* Упанишадъ и, во-вторыхъ, изъ попытокъ мыслящихъ индійцевъ продумать до конца *нравственную проблему*,—частнѣе 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*.

щемъ порядкѣ отъ божества, какъ духовнаго центра, въ направленіи къ периферіи) *полуреальныхъ* существъ, то-есть существъ, хотя и реальныхъ, съ точки зрѣнія обычнаго, популярно-практическаго (эксотерическаго) сознанія, но совершенно лишенныхъ реальности съ точки зрѣнія сознанія высшаго филосовскаго (эксотерическаго), для котораго они не больше, какъ пустые призраки дремлющаго и тяжко 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 едва ли когда *всѣ люди* превратятся въ философовъ и совершенно исчезнетъ «наивное» сознаніе, непрестанно ставящее призраки),— цѣль эта, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть осуществлена *всѣми и разомъ*. Дѣло въ томъ, что, по мѣрѣ удаленія отъ центра къ периферіи, существа постепенно ухудшаются, такъ какъ та божественная основа, которою они существуютъ, хотя бы лишь въ качествѣ и формѣ призраковъ, какъ бы истончается въ нихъ,— подобно тому, какъ сучья и вѣтви на деревѣ становятся тоньше, по мѣрѣ его развѣтвленія, или какъ сила свѣта слабѣетъ пропорціонально квадрату разстоянія отъ источника [46]. При такомъ условіи, существа могутъ осуществлять свое конечное назначеніе, то-есть возвращаться въ лоно Первоисточника, лишь постепенно, по мѣрѣ восхожденія на высшія ступени существованія и, такъ сказать, нарощенія въ нихъ количества божественности, которая бы мало-по-малу возводила ихъ къ полному отожествленію 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, паріи; *второй кругъ:* двѣ среднія касты, кшатріи 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 Брамѣ-Атману и слиться съ нимъ. Здѣсь-то и открывается предъ нами необходимость *очищающаго душепереселенія* (*самсары,*—зародышъ новѣйшей трансформаціи, эволюціи и т. д.), которое,

[46] Сравненія *Гартмана:* Das religiöse Bewusstsein etc., 311.

является, такимъ образомъ, логически-необходимымъ слѣдствіемъ эксотерическаго пантеизма, проникающаго Браманизмъ.

Вторымъ факторомъ, обусловливающимъ 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 оттѣнками, уже отражается въ сознаніи нравственномъ, — это очевидно уже и само по себѣ и подтверждается исторіею сознанія, какъ индивидуальнаго, такъ и общественно - историческаго. Такъ было и въ Индіи. Ея зачаточный теизмъ (выраженный въ ученіи о Дьяусѣ и потомъ Варунѣ), какъ и всякій вообще теизмъ, хотя и наталкивался на вопросъ о нравственномъ злѣ (въ его двухъ главныхъ моментахъ: откуда зло и какъ совершается воздаяніе), но еще не имѣлъ никакихъ побужденій прибѣгать, для его разрѣшенія, къ чему-либо подобному ученію о душепереселеніи. Зло *не отъ Бога* (оно есть вольная вина предъ богомъ самаго человѣка) и Богъ, праведный и справедливый, за него воздастъ, хотя мы и не знаемъ, какъ: таковъ, въ общихъ чертахъ, отвѣтъ этого примитивнаго теизма. Не то въ дальнѣйшей исторіи. По мѣрѣ того, какъ теистическая идея затемнялась въ религіозномъ сознаніи индійцевъ, зло все болѣе и болѣе стали вмѣнять самому божеству. Боги позднѣйшей индійской миѳологіи (типъ—Индра) не только причиняютъ зло, но и сами уже очень предосудительны съ нравственной точки зрѣнія. Праджапати (въ періодъ Браманъ) уже прямо «творитъ» зло, даже въ самомъ его первоисточникѣ,—«творитъ» злого духа, хотя сейчасъ же и раскаевается въ этомъ, какъ бы спохватившись, что сдѣлалъ ошибку. Наконецъ, Брама-Атманъ, подпадая обольщеніямъ Майи, «творитъ» все міровое зло, ибо «творитъ» міръ, который есть зло...

Однако, богъ, творящій зло, есть уже слишкомъ *нечестивое* ученіе, чтобы имъ могло не смущаться даже и мало развитое религіозное сознаніе. Правда, Браманизмъ объявляетъ это зло, какъ и весь міръ, призракомъ, совершенно чуждымъ реальности, а Браму-Атмана стоящимъ выше добра и зла, чѣмъ какъ бы уже заранѣе снимаетъ съ него всякую отвѣтственность за зло. Но вѣдь если не для философско-эсотерическаго, то для практическо-эксотерическаго («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 рождающійся 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 участью 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, разсматриваемое 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, непререкаемо-твердое и доселѣ неизмѣнно-живое убѣжденіе всѣхъ правовѣрныхъ браманистовъ. *Дейсенъ* (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2, 282, примѣч.) разсказываетъ, что однажды, когда онъ былъ въ Индіи (декабрь, 1892 г.), къ нему, вмѣстѣ съ другими, пришелъ старый, едва прикрытый одеждою, *пандитъ*, — пришелъ ощупью, 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 содержаніемъ этихъ интересныхъ „законовъ" можно познакомиться и на русскомъ языкѣ,—по книгѣ *Поля Жанэ:* Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей, Спб. 1878.

первородномъ и наслѣдственномъ, передаваемомъ отъ одного человѣка къ другому, явилась здѣсь подъ формою ученія о предшествующихъ перерожденіяхъ *того же человѣка*. Съ другой стороны, ученіе о воздаяніи, оторванное отъ теистической идеи, превратилось въ теорію послѣдующихъ, очистительныхъ душепереселеній. Въ обоихъ случаяхъ предъ нами прозрѣніе истины живымъ непосредственнымъ сознаніемъ и чувствомъ, но подвергнутое раціоналистической (то-есть желающей *все* безъ остатка *разъяснить*) переработкѣ и облеченное, за недостаткомъ полной ясности, въ миѳологическую форму.

Итакъ, пантеизмъ или, точнѣе, эманатизмъ и отрѣшенный отъ теистической основы раціонализмъ, направленный на вопросъ о нравственной закономѣрности, то-есть на вопросъ о причинахъ и слѣдствіяхъ нравственнаго зла: вотъ главнѣйшіе факторы, вызвавшіе къ сознанію индійцевъ идею душепереселенія и обусловливавшіе ея дальнѣйшее развитіе. И такъ какъ ученіе о душепереселеніи, равно какъ и эти, вызвавшіе его, факторы, очевидно, могли возникнуть и сложиться лишь на почвѣ *экзотерическаго пантеизма, а не эзотерическаго*, для котораго они не имѣютъ никакого смысла, то, съ нѣкоторымъ правомъ, мы можемъ разсматривать его, какъ *теодицею отвлеченнаго пантеистическаго Брамы-Атмана*, исходившую изъ непосредственнаго религіозно-нравственнаго сознанія, которымъ жила масса и которое хранило въ себѣ, въ постулятивной формѣ, живые ростки истины.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Философскія школы, какъ саморазложеніе непосредственной религіозной философіи Браманизма.

I.

Общія свѣдѣнія о школахъ и наша спеціальная задача въ отношеніи къ нимъ.

Упанишады, главный авторитетъ браманистовъ, ихъ «священное писаніе», какъ мы видили выше, не есть компактное и органически-цѣлостное произведеніе, проникнутое однимъ духомъ и оживленное одною идеею, но представляетъ изъ себя скорѣе рядъ разнородныхъ наслоеній мысли, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ различнымъ эпохамъ и различнымъ составителямъ. Вслѣдствіе этого, рано или поздно, но неизбѣжно должно было начаться въ этомъ внѣшне-механическомъ агломератѣ идей внутреннее, идейное саморазложеніе—на основные составные элементы. И оно дѣйствительно началось и постепенно прогрессировало, по мѣрѣ движенія исторіи браманистической мысли. Ея отдѣльные слои или моменты, обособившись и начавъ жить относительно-самостоятельною жизнью, и послужили основою для столь популярныхъ *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 оттѣнки мысли, начиная отъ грубѣйшаго матеріализма и атеизма до утонченнѣйшаго идеализма и теизма. При этомъ браманистическое религіозное сознаніе не могло, конечно, ко всѣмъ системамъ относиться одинаково, но однѣ признало *согласными или, по крайней мѣрѣ, согласимыми съ своимъ основнымъ* «непогрѣшимымъ» авторитетомъ,—системами *правовѣрными, орто-*

досальными (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, неможетъ 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 усвоять названіе «основателей школъ». Собственно говоря, это отнюдь не основатели, но лишь систематизаторы, изложившіе основоположенія «системъ» въ *сутрахъ*, діаскевасты, и—самое бо́льшее—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 Vedânta nach den Brahma Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpuncte des Çankara aus. Leipzig, 1883. S. 19 folg. Лучшимъ изслѣдованіемъ о философскихъ системахъ Индіи въ настоящее время является обширное изслѣдованіе *Max'a Müller'a*: The six systems of Indian philosophy. New York and Bombay. 1899, XXI+618; въ концѣ книги превосходно составленный *Index* (изслѣдованіе Макса Мюллера переведено и на русскій языкъ г. *П. Николаевымъ* подъ названіемъ: *Шесть системъ индійской философіи*, М. 1901, стр. 397,—къ сожалѣнію, переводъ далеко и далеко не безупречный; *индекса* нѣтъ). Изслѣдованіе Макса Мюллера, въ достаточной мѣрѣ, снабжено библіографическими 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 соотвѣтствующихъ артикляхъ словаря *Брокгауза*, составленныхъ авторитетнымъ *Бумичемъ*. Нѣкоторыя, наиболѣе важныя, библіографическія указанія мы дѣлаемъ ниже.

мимъ Упанишадамъ. Несомнѣнно одно, что уже въ Упанишадахъ даны зародыши системъ, которые, будучи восприняты и вношены сродными (конгеніальными) мыслителями и переживъ ядъ философскихъ эволюцій, каждый въ *своей* школѣ, явились уже затѣмъ въ исторіи тѣмъ, что они есть въ своихъ, досупныхъ европейскимъ ученымъ, памятникахъ, при чемъ, какъ гадаютъ ученые, и самые эти памятники (по крайней мѣрѣ бльшая часть изъ нихъ) имѣли двѣ редакціи: позднюю, которую въ большинствѣ случаевъ можно точно датировать, и болѣе древнюю, уходящую въ неопредѣленную даль устнаго преданія [2].

---

[2] „Въ Индіи“,—пишетъ *Максъ Мюллеръ* (op. cit., русск. пер., стр. 27),—„намъ приходится довольствоваться тѣмъ немногимъ, что мы знаемъ: *хронологіей не лютъ, а хронологіей мышленія*“. И еще (стр. 71—2, 83, 85, passim): „Всѣ идеи, метафизическія, космологическія и иныя, появились въ Индіи въ большомъ изобиліи безъ всякой системы и представляли настоящій хаосъ. Мы не должны предполагать, чтобы эти идеи слѣдовали одна за другою въ хронологическомъ порядкѣ. И тутъ болѣе вѣрнымъ ключомъ разгадки будетъ не Nacheinander, а Nebeneinander. Нужно помнить, что эта древнѣйшая философія существовала долго, не будучи фиксирована въ писанной литературѣ, что для защиты ея не было ни контроля, ни авторитета, ни общественнаго мнѣнія. Всякое поселеніе, Asrama, 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, parampara, 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 Праджапати, 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 религіозныхъ и философскихъ идей, чрезъ непроходимую чащу ползучихъ растеній, 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 развилось въ теченіи многихъ поколѣній изолированныхъ мыслителей... Если принять во вниманіе положеніе философскаго мышленія въ Индіи, какъ оно изображается въ Brahmanas и Упанишадахъ и потомъ въ каноническихъ книгахъ буддистовъ, мы не будемъ удивляться тому, что до сихъ поръ всѣ попытки опредѣленія датъ шести признанныхъ

Вотъ перечень этихъ школъ (и системъ) вмѣстѣ съ именами ихъ «основателей»—въ порядкѣ ихъ нисходящей ортодоксальности.

1. *Карма* — или *Пурва-Миманза* или, какъ принято у туземныхъ ученыхъ, просто *Миманза*, то-есть философія «дѣлъ» (ученіе объ обязанностяхъ и воздаяніи за нихъ), усвояемая, какъ своему «основателю», философу *Джаймини* [3].

2. *Шарирака*- или *Уттара-Миманза* или, чаще, *Веданта*, то-есть философія вѣроученія (теоретической части Упанишадъ), усвоемая, какъ своему «основателю», Бадарайянѣ [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 припишемъ образованіе шести философскихъ системъ періоду отъ Будды (пятый вѣкъ) до Асоки (третій вѣкъ), хоти и допускаемъ, въ особенности относительно Веданты, Самкхіи и Йоги, продолжительное предварительное развитіе, восходящее чрезъ Упанишады и Brâhmanas до гимновъ Ригъ-Веды".—По нашему мнѣнію, въ *хронологіи браманистическаго мышленія* слѣдуетъ различать (и этого различенія для нашихъ цѣлей совершенно достаточно) слѣдующія три ступени: 1) ступень *непосредственнаго философствованія*, заложеннаго уже въ Упанишадахъ; 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-буддійской эпохѣ* въ исторіи Браманизма; вторая—къ непосредственно *послѣ-буддійской эпохѣ* (но пяти вѣковъ до и послѣ Р. Хр.); третья, начавшись въ V—VI вв. послѣ Р. Хр. достигаетъ до нашихъ дней.

[3] *Джаймини*, вѣроятно, современникъ *Бадарайяны*, то-есть жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. Но до чего здѣсь шатка хронологія—это можно видѣть изъ слѣдующихъ строкъ Макса Мюллера (op. cit., стр. 172—3, passim): „Индусы различаютъ Purva-Mimansa и Uttara-Mimansa. Веданту они признаютъ Uttara-Mimansa, т. е. позднѣйшей, а Миманзу Джаймини Purva, т. е. старшей. Эти названія, однако, не предполагаютъ, какъ, повидимому, полагалъ Кольбрукъ, что Purva-Mimansa старше по времени, хотя, дѣйствительно, ее иногда называютъ Praki, предыдущей... Я не хочу, однако, идти такъ далеко, чтобы признавать первенство во времени Веданты: то обстоятельство, что Бадарайяна цитируетъ Джаймини, для хронологіи не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ и Джаймини тоже цитируетъ Бадарайяну"... Какъ, въ самомъ дѣлѣ, все это шатко!

[4] Знаменитый комментаторъ *Веданта-сутръ* (догматика школы), *Шанкара* жилъ, вѣроятно, въ концѣ VIII и началѣ IX вѣк. по Р. Хр., а предполагаемый авторъ (собиратель) самыхъ сутръ, *Бадарайяна*, жилъ двумя или тремя столѣтіями раньше (опять-таки лишь *вѣроятно!*). См. *Deussen*: Das System des Vedânta, S. 25—6. *Макъ 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 Капилы*, система насквозь дуалистическая и реалистическая, слагающаяся изъ ученія о первоматеріи и оживляющихъ ее элементарныхъ духахъ [7].

6. *Ньяйя Готамы* (въ отличіе отъ *Гаутамы* Будды), система логики, нѣчто въ родѣ общей философской пропедевтики ко всѣмъ системамъ, независимо отъ ихъ содержанія и степени ортодоксальности. У туземныхъ ученыхъ всего чаще она присоединяется въ качествѣ общей философской методологіи, къ Вайсешикѣ [8].

Таковы эти шесть знаменитыхъ системъ. Собственно *правовѣрными* или *ортодоксальными* признаются лишь двѣ первыхъ школы, послѣднія же четыре считаются, такъ сказать, *полу-правовѣрными* или, что то же, *полу-еретическими* [9].

Само собою понятно, что отнюдь не всѣ перечисленныя системы имѣютъ значеніе для изученія дальнѣйшаго развитія или, точнѣе, *самораз.оженія* Браманизма и во всякомъ случаѣ не всѣ имѣютъ значеніе одинаковое. Здѣсь можно различать три основныхъ, «типовыхъ» формы систематической браманистическо-философской мысли, на которыя разлагалась непосредственная философія Упанишадъ, или точнѣе *три основныхъ направленія*, въ какихъ развивалась философская дѣятельность индійскихъ школъ: 1) *Направленіе монистическо-идеалистическое* (двѣ Веданты): 2)

---

[5] Время жизни *Патанджали* относятъ ко II в. до Р. Хр. Но это—гипотетичнѣйшая изъ гипотезъ (ср. у *Макса Мюллера*, op. cit., стр. 272 слѣд.). Литература у Макса Мюллера.

[6] Сутры, усвояемыя *Канадѣ*, не позднѣе VI в. по Р. Хр. Ср. *Максъ Мюллеръ*, op. cit. 379—380. Дата, какъ видимъ, опять гипотетичная и притомъ крайне неопредѣленная.

[7] Сутры, связанныя съ именемъ *Капилы*, 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, раннѣйшую, хотя и неизвѣстно, какой именно эпохи. Ср. *Максъ Мюллеръ*, 191—192.

[8] *Готама* былъ, какъ кажется, современникомъ *Канады*, то-есть, какъ и онъ, жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. (*Максъ Мюллеръ*, 314).

[9] Ср. у *Вл. Соловьева:* „Индійская философія“ (въ словарѣ Брокгауза).

Направленіе дуалистическо-реалистическое (Санкья-Вайсешика), и наконецъ, 3) *Направленіе мистико-объединительное* (Йога) [10].

Характеризуемъ каждое изъ этихъ направленій въ общихъ чертахъ, поскольку это необходимо для уясненія движенія *религіозной* мысли въ браманистической Индіи.

II.

Монистическо-идеалистическое направленіе философской мысли въ браманистической 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 *Браманахъ*, 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 *Уттара-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,—«тутъ нечему было бы научиться» [11]. Но за то *по методу* Пурва-Миманза, съ полнымъ-правомъ, можетъ занимать мѣсто рядомъ съ Уттара-Миманзой, такъ какъ и она, какъ эта послѣдняя, и даже быть можетъ съ бо́льшею строгостью, стремится руководствоваться, въ своихъ изысканіяхъ, детально выработанными критеріями и пріемами познанія (такъ называемыя *Pramana's* числомъ *пять*: непосредственное воспріятіе, выводъ,

---

[10] Дѣленіе браманистическихъ философскихъ школъ на *монистическія* (*advaita*—Веданта) и *дуалистическія* (dvaita Санкья), кажется, вошло уже въ науку прочнымъ достояніемъ (см., наприм., у Schöbel'я: Le Bâmâyana au point de vue religieux, philosophique et morale, Paris, 1888 въ *Annales du Musée Guimet*, tome treizième pp. 167—172). Но, намъ кажется, что послѣдовательность требуетъ (что мы и дѣлаемъ), что бы и третье изъ основныхъ направленій философствующей браманистической 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 *матеріалистическимъ реализмомъ* Санкьи (въ ней, какъ увидимъ ниже, идеалистическій моментъ имѣетъ значеніе почти лишь номинальное).

[11] *Максъ-Мюллеръ:* Шесть системъ индѣйской философіи, стр. 176.

сравненіе, гипотеза или предположеніе, и авторитетъ писанія или достовѣрнаго свидѣтеля,—Уттара-Миманза принимаетъ только *три* Pramana'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 прозаичность своего предмета и неизбѣжную, вслѣдствіе этого, бѣдность содержанія, Пурва-Миманза, въ извѣстномъ смыслѣ, выдержаннѣе, однороднѣе, такъ сказать стильнѣе Уттары-Миманзы. Какое воздаяніе и за какое дѣло выпадаетъ на долю человѣка и почему, именно это, а не другое?—вотъ вопросъ, который занимаетъ Джаймини и его послѣдователей. И всѣ усилія направлены къ тому, чтобы найти въ этомъ соотношеніи «дѣлъ» и ихъ наградъ или наказаній строгую правильность, безызъятую закономѣрность, исключающую всякій и чейбы то ни было произволъ, 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 прочитать его слѣдствія, уже скрытыя въ немъ результаты, которые послѣдуютъ за «дѣломъ» неизбѣжно, опредѣляя 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 Веданта 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, служитъ, такъ сказать, лишь обратною стороною послѣдовательнаго и себѣ вѣрнаго пантеизма: между «дѣлами» и ихъ плодами въ Пурва-Миманзѣ признается связь аналитически-необходимая и нерастор-

[12] Ibid стр. 185.

жимая именно потому, что безличное и несвободное божество не въ силахъ внести въ это соотношеніе ни малѣйшихъ измѣненій, какъ не можетъ внести его и человѣкъ, являющійся, въ предѣлахъ такого міросозерцанія, лишь моментомъ причинно-необходимымъ сцѣпленій «дѣлъ». Такимъ образомъ, въ Пурва-Миманзѣ мы еще всецѣло удерживаемся на ортодоксально-браманической почвѣ [13].

Не то уже мы видимъ въ Уттара-Миманзѣ [14]. Вся ея исторія есть, въ сущности, не что иное, какъ попытка внести поправку

---

[13] См. подробнѣе у *Макса Мюллера*, op. cit., 183—4. Тезисъ *Джаймини* Максъ-Мюллеръ формулируетъ такъ: „всѣ дѣла, какъ дурныя, такъ и хорошія, производятъ свои собственные результаты или, говоря иными словами, *Богъ не необходимъ для моральнаго управленія міромъ*". За этотъ тезисъ нѣкоторые ученые готовы были назвать Джаймини *атеистомъ*. Однако,—замѣчаетъ Максъ Мюллеръ,—„конечно, это не атеизмъ, а скорѣе попытка оправдать Бога отъ обвиненій въ жестокости и несправедливости, часто предъявляемыхъ къ Нему, попытка оправданія мудрости Божіей,—*древняя теодицея*". По нашему же это просто—*логика пантеизма*.

[14] Главнымъ источникомъ (первоисточникомъ) для изученія этой „школы" или „системы" служитъ, конечно, комментарій *Шанкары*, существующій въ нѣмецкомъ переводѣ *Дейсена* (Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara aus dem Sanskrit übersetzt von dr. *Paul Deussen*, Leipzig, 1887) и *Тибо* (George *Thibaut*—The Vedânta-Sûtra's with the commentary of Çankaracarya, translated. 1890, Sacred Books of the East, t. XIX suiv.). Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ извѣстный индологъ *Бартъ* (Barth) отдаетъ переводу Тибо даже преимущество предъ переводомъ Дейсена. *M. Thibaut*,—пишетъ онъ,—principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise, qui ne fait pas double emploie avec celle de M. Deussen. Sans être aussi péniblement literale que cette derniere, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Çankara, dont le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction de faire une part suffisante aux interprétations rivales. См. *Revue de l'histoire des religions*, t. 27, 1893. Но это отнюдь не отнимаетъ, конечно, у перевода Дейссена его первоклассныхъ научныхъ достоинствъ, согласно отмѣчаемыхъ критикою.—Лучшимъ изъ *вторыхъ* источниковъ служитъ книга того же *Дейссена*: Das system des Vedânta, 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, Iuli, 1883), хвалитъ точность перевода въ книгѣ, любовь къ предмету, способность проникаться философіею Веданты, хотя и подчеркиваетъ,—вопреки Дейссену,—невѣроятность болѣе поздняго происхожденія Веданты сравнительно съ другими ортодоксальными школами (полемика съ другими системами, и по мнѣнію Колине, какъ по мнѣнію Макса Мюллера, сама по себѣ еще не доказываетъ первенства во времени послѣднихъ, такъ какъ въ первоисточникахъ мы, несомнѣнно, имѣемъ здѣсь множество позднѣйшихъ интерполяцій).

въ эту жестокую философію пантеистическаго детерминизма. Шанкара, комментаторъ Бадарайяны, съ именемъ котораго связана школа, правда, хочетъ оставаться строгимъ, ортодоксальнымъ ведантистомъ, поборникомъ неуклоннаго монизма (*advaita*). Но его позднѣйшій продолжатель или, точнѣе, соперникъ и даже противникъ, Рамануга (или, по другому произношенію, Рамануджа), вноситъ въ монистическое міропониманіе основателя или, по крайней мѣрѣ, главнаго представителя школы очень существенныя поправки въ смыслѣ философіи *дуализма* (теизма и философіи свободы). И это очень симптоматично и характерно для исторіи школы, — поскольку Рамануга служитъ выразителемъ болѣе или менѣе общаго настроенія ведантистовъ, того, что называютъ духомъ времени.

Припомнимъ прежде всего основной тезисъ Браманизма, который, въ то же время, есть и основной тезисъ Уттара-Минанзы, она-же и Веданта (какъ философская школа).

«Основная мысль Веданты»,—такъ формулируетъ свой тезисъ, въ заключеніи обширнаго изслѣдованія философіи Веданты, Дейсенъ [15],—«основная мысль Веданты, какъ она, въ кратчайшей формѣ, выражается въ словахъ Ведъ *tat twam asi* [16], это—ты, и *aham brahma asmi* [17], я—Брама, есть положеніе о *тожествѣ Брамы и души*, которое говоритъ, что Брама, то-есть вѣчный принципъ бытія, сила, которая творитъ, сохраняетъ и снова вбираетъ (zurückzieht, втягиваетъ) въ себя міръ, тожественна съ *Атманомъ*, самостію или душею, то-есть тѣмъ въ насъ, что́ мы, при правильномъ познаніи, познаемъ, какъ свое внутреннее и истинное существо. *Эта душа* въ каждомъ изъ насъ *есть не часть, не изліяніе Брамы, но вполнѣ 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 усвояетъ 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 Vedânta* nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana etc., S. 487.

[16] *Chândogya-Upanishad* 6, 8, 7.

[17] *Brihadâranyaka-Upanishad* 1, 4, 10.

или перевоплощаться, сообразно заслугамъ каждой, прежде чѣмъ онѣ достигнутъ *сліянія* съ Брамой. Это противорѣчіе, разъ оно начало смущать мысль правовѣрныхъ ведантистовъ, явилось въ ихъ философствующемъ сознаніи тѣмъ духовнымъ ферментомъ, который мало-по-малу неизбѣжно привелъ его, въ концѣ концовъ, къ уступкамъ реалистическому міропониманію и, соотвѣтственно этому, теистическимъ постулятамъ. Всего яснѣе это выразилось въ ученіи объ *Ишварѣ* (Içvara), личномъ божествѣ, «второмъ» въ отношеніи къ безлично-трансцендентному Брамѣ-Атману. Уже Упанишады различаютъ Браму *высшаго*, безъ-аттрибутнаго (attributlos) и Браму *низшаго*, съ аттрибутами (attributhaft), при чемъ *этотъ* послѣдній разсматривается нерѣдко 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 Брамы въ развитую концепцію личнаго *Ишвары*, которому и усвояетъ очень большое значеніе въ системѣ своихъ вѣрованій,—настолько большое, что предъ нимъ самъ высшій Брама, уже отступаетъ въ тѣнь и получаетъ лишь номинальное существованіе. Въ частности именно онъ, 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 ея [19].

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, соперникъ и даже противникъ Шанкары по истолкованію сутръ Бадарайяны, сдѣлалъ уже рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи—въ направленіи къ реализму и теизму. Онъ сталъ открыто учить, что міръ не «кажется» только существующимъ, вслѣдствіе нашего «невѣдѣнія», но дѣйствительно существуетъ, что индивидуальные атманы, то-есть единичныя человѣческія души, имѣютъ не призрачное только и преходящее, но самостоятельное существованіе, что Ишвара имѣетъ не «феноменальное»

---

[18] *Deussen*: System des Vedânta etc., S. 490, ср. Allgemeine Gesch. der Phil., 1, 2, Ss. 231—237, 157—162 и др.

[19] *Deussen*: System des Vedânta etc., S. 493—494.

только существованіе, то-есть не есть простой *аспектъ* безличнаго и трансцендентнаго Брамы, который является Ишварою лишь на время своего выступленія въ міръ, проявленія или «откровенія» въ немъ и т. д., но—существенное и реальное, какъ извѣчный діміургъ 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» Брамы. Словомъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ Рамануга является новаторомъ, который смѣло перерабатывалъ традиціонную Миманзу въ смыслѣ реализма, дуализма и теизма, стараясь, однако, — по крайней мѣрѣ, по буквѣ, оставаясь все на той же традиціонно-ортодоксальной почвѣ сутръ Бадарайяны и даже самихъ Упанишадъ [20].

И—что особенно замѣчательно—этими новшествами Рамануги не только никто не смущался, но, повидимому, онѣ для всѣхъ были очень желательны, такъ какъ принимались безъ протестовъ и находили многочисленныхъ адептовъ. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою одинъ изъ тѣхъ, весьма нерѣдкихъ въ исторіи религій, случаевъ, когда непосредственное религіозное сознаніе, руководимое живыми религіозными постулятами, 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 Рамануѣ,—«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 охотой принимала ученія Упанишадъ, достаточно неясныя, но естественно уклонялась отъ выводовъ, съ такой неутомимой послѣдовательностью дѣлаемыхъ изъ нихъ Шанкарой. Если не невозможно сказать такъ, какъ говоритъ Шанкара: «я не существую», то по крайней мѣрѣ трудно сказать: «я есмь не я», а «я есмь Брама». Можетъ быть, возможно сказать, что *Içvara* или Господь есть

[20] Подробнѣе о Рамануѣ см. у *Макса Мюллера*, op. cit. 163—170.

Брама; но поклоняться *Içvar'*ѣ и въ то же время утверждать, что этотъ *Içvara* 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 Бадарайянѣ, въ то же время возвращалъ своимъ послѣдователямъ ихъ собственныя души и личнаго 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 *Сфоты* (Sphota).

Концепція *сфоты* зародилась первоначально у грамматиковъ. Они обратили вниманіе на то, что слово, его содержаніе, значеніе, смыслъ отнюдь не исчерпываются буквами и что даже не въ нихъ, въ сущности, главное дѣло: за ними остается еще нѣчто,—какъ бы нѣкоторый внутренній звукъ, который, когда произнесено внѣшнее, изъ буквъ и обозначаемыхъ ими звуковъ, состоящее слово, звучитъ, какъ бы «взрывается» въ душѣ и наполняетъ ее смысломъ [22]. Когда, такимъ образомъ, грамматиками было различено *слово-звукъ* (внѣшнее слово) и *слово-смыслъ* или понятіе (внутреннее слово),—тогда терминъ *сфота* былъ перенесенъ и въ метафизическую или, точнѣе, теологическую область: вещи стали истолковываться по аналогіи съ буквами и обозначающими ихъ элементами-звуками, а за ними стали искать *вѣчныхъ* словъ-звуковъ,

---

[21] Ibid., стр. 165—166.

[22] „Слово *Sphota*",—пишетъ Максъ Мюллеръ (op. cit., 348—350, *passim*),—„отъ корня *sphut*, первоначально должно было обозначать то, что взрывается, вскрывается. Его переводили словами: выраженіе, понятіе или идея, но ни одно изъ этихъ словъ не можетъ считаться удачной передачей этого слова. Въ дѣйствительности оно обозначаетъ звукъ слова, какъ цѣлое и какъ носителя значенія, помимо составляющихъ его буквъ. Такъ какъ буквы, ни въ ихъ отдѣльности, ни въ ихъ соединеніи, не могутъ произвести признанія, то должно существовать что-нибудь другое, посредствомъ чего производится знаніе и это и есть *Sphota*, звукъ, отдѣльный отъ буквъ, хотя и открываемый ими... Отдѣльныя буквы никогда не составляютъ еще слова, какъ цвѣты безъ перевязки не составляютъ вѣнка или букета. И такъ какъ буквы не могутъ комбинироваться въ силу того, что онѣ исчезаютъ, какъ только ихъ произносятъ, то мы и должны признать *sphota* и принять первыя буквы открывающими намъ это невидимое *sphota*, тогда какъ слѣдующія буквы служатъ только къ тому, чтобы сдѣлать это *sphota* болѣе и болѣе ясной и проявленной".

словъ-понятій, словъ-идей, которыя, мало-по-малу, всѣ 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 Брамы-Атмана, существованіе или онъ есть только призракъ, «феноменальное божество», наша концепція и ничего больше?

Вѣрный началамъ пантеистическаго монизма, Шанкара, опираясь на сутры Бадарайяны и самыя Упанишады, отвѣчалъ на этотъ вопросъ отрицательно [23], но въ другихъ философскихъ школахъ, въ которыхъ не былъ,—какъ, напр., это случилось въ школѣ Санкьи, — утраченъ интересъ къ вопросамъ подобнаго рода, въ противовѣсъ Шанкарѣ и его единомышленникамъ, стало замѣчаться склоненіе къ положительному рѣшенію вопроса. Здѣсь, очевидно, предъ нами то же движеніе мысли, которое мы отмѣтили уже выше, по поводу Ишвары, и которое позднѣе (въ Индуизмѣ) повело, съ одной стороны, къ разложенію концепціи безличнаго Брамы-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 Вайсешика).

Санкья [24] *и Вайсешика*, школы не одинаковой глубины и далеко не равнаго вліянія на мысль Индіи, но существенно сродныя по направленію и характеру, стремятся къ одной цѣли:

---

[23] См. у *Deussen*'а: Das System des Vedânta, S. 76—80.

[24] Одинъ изъ *первоисточниковъ* для изученія философіи Санкьи существуетъ теперь на русскомъ языкѣ, въ переводѣ (съ нѣмецк.) г. *Герасимова*: „Лунный свѣтъ Санкья - истины", М. 1900 (заглавіе нѣмецкаго перевода таково: *Garbe*—Der Mondschein der Samkya-Wahrheit, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sâmkhya-Philosophie. München, 1892, извлеченіе изъ Müchner Abhandlungen).—*По Гарбе*, это лучшее явленіе во всей литературѣ *Sânkhya;* но, *по Барту*,—лучшее (перлъ)—*Sâmkhyakârikâ*, которую комментируетъ переведенная *Garbe* книга. См. *Revue de l'histoire des Religions*, vol. XXVII, p. 272—3.

дать теоретическое оправданіе тому реалистическому элементу браманистическаго 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 сознавшаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, уже въ самыхъ своихъ исходныхъ точкахъ и основныхъ предположеніяхъ, Санкья и Вайсешика равно *реалистичны и дуалистичны* (ибо 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 *пурушъ*), для Вайсешики главное заключается въ установкѣ элементовъ дѣйствительности *матеріальной* (атомовъ). Въ рѣшеніи своихъ задачъ, — психологической у Санкьи и физической у Вайсешики,—обѣ школы равно *плюралистичны*: 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 неизбѣжно впадаетъ всякій плюралистъ и которыя создаютъ для плюралиста необходимость чѣмъ-либо связать и объединить многообразное, ищетъ въ направленіи къ *гилозоистическому 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*.

Говоря объ индійской философіи, мы никогда не должны терять изъ виду, что вся она, во всѣхъ своихъ «школахъ», направленіяхъ и оттѣнкахъ, проникнута одною и тою же основною цѣлію—*найти чрезъ истинное знаніе истинный путь ко спасенію,* то-есть къ освобожденію отъ страданій и бѣдствій жизни. Не представляла въ данномъ отношеніи исключенія и Санкья. И для нея этотъ мотивъ обще-индійскаго философствованія оставался руководящимъ. Откуда страданія, гдѣ ихъ сокровенная причина и какъ отъ нихъ освободиться?—вотъ для нея основной и руководящій вопросъ.

Страданія,—таковъ, въ общихъ чертахъ, ея отвѣтъ на этотъ вопросъ, — отъ насъ самихъ, отъ недостатка въ насъ «различенія» (отъ *не-различенія*, aviveka), отъ недостатка точнаго и яснаго познанія нами своей природы, которая безстрастна и, слѣдовательно, путь ко спасенію,—единственно надежный,—есть точное *различеніе* (viveka), познаніе нами своей собственной духовной природы, въ ея отличіи отъ матеріи и даже прямой противоположности ей [25]. Мудрость Санкьи, прежде всего, именно и направлена на то, чтобы доказать существованіе души, какъ самостоятельнаго начала душевной жизни, и разъяснить ея подлинную, нематеріальную природу.

Душа,—учитъ Санкья [26],—несомнѣнно существуетъ. Ибо, 1) сознаніе («я познаю») было бы такъ же невозможно безъ реальной души, какъ невозможна тѣнь безъ отбрасывающаго ее предмета, какъ снимокъ невозможенъ безъ оригинала; 2) мы должны признать въ основѣ психически сложнаго нѣчто простое, какова именно и есть душа,—иначе получился бы regressus in infinitum, котораго индійская мысль боялась даже еще гораздо больше, чѣмъ боится новѣйшая европейская; 3) безъ признанія духовнаго принципа, дѣйствующаго цѣлесообразно (хотя бы лишь механически-цѣлесообразно, то есть безъ сознанія цѣлей и свободнаго выбора средствъ, какъ дѣйствуютъ души въ своей совокупности, уже по силѣ простого отношенія другъ къ другу), была бы немыслима жизнь природы, носящая печать цѣлесообразности; 4) въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи есть опредѣленныя состоянія (печали, радости и т. д.), какъ *объекты*, кѣмъ-то испытываемые, ощущаемые и т. д. и, слѣдовательно, этотъ *кто-то*, субъектъ этихъ состояній, душа, реально существуютъ. Таковы основныя *доказательства реальности души*, по системѣ Санкьи.

Но что-же такое, по своей природѣ, эта душа, которая сокрыта такъ далеко, что существованіе ея нужно доказывать, но нельзя просто указать? Что такое этотъ сокровенный *пуруша* или атманъ?

---

[25] *Карика 11:*... „такова первоматерія, душа же *противоположна*“... См. *Лунный свѣтъ Санкья-Истины*, перев. съ нѣмецкаго (сдѣланнаго *Гарбе*) г. Герасимова, М. 1900. стр. 190.

[26] Richard *Garbe*: Samkya-Philosophie, Leipzig, 1894, Ss. 294—304, *его же:* Samkya und Yoga, Strassburg, 1896, ss. 28—30. Ср. *Максъ Мюллеръ:* Шесть системъ индѣйской 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 ударе-ніемъ: *созерцательная природа* пуруши («воспринимающій», «видящій», «испытывающій» и т. д.) и его *непричастность дѣйствительной жизни*, его не-дѣятельный, лишенный активности, пассивный характеръ («если бы пуруша былъ дѣяте-ленъ, 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 индивидуальные пуруши были бы одинаковы и въ одномъ состо-яніи: 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 иде-альную или духовную сторону дѣйствительности, былъ понятъ въ системѣ Санкьи, какъ совокупность (система) различныхъ и не-исчерпаемо многочисленныхъ индивидуальныхъ душъ, которыя, существуя изъ вѣка въ вѣкъ, переходя изъ существа въ суще-ство, вѣчнымъ круговращеніемъ созидаютъ,—пользуясь противо-положнымъ элементомъ, матеріею,—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 воз-можно лишь чрезъ отношеніе пуруши или, точнѣе, пурушъ къ матеріи—матери, *Пракрити*.

Что такое въ философіи Санкьи Пракрити?

Пракрити, въ философіи Санкьи [27], 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*'а: 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, Практити есть *чистая потенціальность*, сокрытая во всемъ физически существующемъ и все матеріальное проникающая, таящая въ себѣ изъ вѣка возможности всѣхъ и всякихъ явленій природной жизни,—ея сѣмена, потенціи или принципы.

Здѣсь, при уясненіи себѣ этого послѣдняго понятія Пракрити,—понятія, представляющаго, очевидно, для насъ главный интересъ,—мы встрѣчаемся съ знаменитымъ ученіемъ Санкьи о *гунахъ* или, точнѣе, о тріадѣ 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 дѣйствительности*. Въ ученіи о гунахъ выразилось *гилозоистическое пониманіе* матеріи, подобное, наприм., гилозоизму досократиковъ или нѣкоторыхъ новѣйшихъ европейскихъ ученыхъ и философовъ. Всего больше, своимъ общимъ характеромъ, ученіе о Пракрити и гунахъ напоминаетъ тѣ миѳолого-гилозоистическія 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 *Дейсеномъ* (op. cit., 226). Однако, если прежніе переводы грѣшатъ тѣмъ, что сообщаютъ понятію о *гунахъ* характеръ *пассивный*, то переводъ Дейсена, наоборотъ, излишне *динамизируетъ* это понятіе. Наше толкованіе (въ текстѣ) хочетъ пройти между этими двумя крайностями.

первоначальной, въ каковой формѣ его можно прослѣдить еще и въ Упанишадахъ [29].

---

[29] Такъ въ *Çvetâçvatara-Upanishad* 4. 5. Это мѣсто *Deussen* (op. cit., S. 226 ср. его переводъ: *Sechzig Upanishad's des Veda*, S. 301) считаетъ несомнѣннымъ выраженіемъ ученія Санкьи 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 *миѳолого-пилозоистическая!* Подобное же и въ *Cûlikâ-Upanishad* (перев. *Deussen'a*, 638 folg.). Приведемъ здѣсь извлеченіе изъ этой Упанишады, вмѣстѣ съ объясненіями, въ переводѣ г. Н. И. *Герасимова* (Лунный свѣтъ Санкья-истины, стр. 19—22, passim), по своей мистической цвѣтистости близко подходящемъ къ подлиннику. „Птица лучезарная, восьминогая, сокровище вѣчное, пламенемъ горящая, двоякостранствующая,—ее каждый зритъ и не зритъ никто... Въ Саттва-нѣдрахъ узрѣтъ ее... Не иною узрѣть ее можно, какъ младенцемъ, сосущимъ Матерь-Майю —Зиждительницу, вѣчную, сильную, восьмиричную... Существа образующая Творица, черная, бѣлая, красная... Младенцы многіе, чувственнаго міра испивающіе,—но одинъ лишь, какъ Богъ, пьетъ отъ нея, волѣ своей свободно слѣдующій... Мыслью и дѣломъ ею наслаждается онъ, Богъ святой, всѣмъ дарующею млечною коровою, жрецами чтимою“... „Было бы неправильно“,—говоритъ г. Герасимовъ въ объясненіи къ этому мѣсту,—„основываясь на словѣ *первоматерія*, заключать о матеріализмѣ Санкьи, въ смыслѣ матеріализма европейской философіи. Пракрити представляется скорѣе же всезиждущею субстанціей Спинозы, включающею: 1) всецѣло аттрибутъ протяженности и 2) модусы аттрибута мышленія, кромѣ чистаго познанія и самого аттрибута мышленія, который, какъ чисто духовная сущность, входитъ въ понятіе душъ, идея которыхъ, есть чистая идея монадъ. Идея Пракрити облечена покровомъ нѣкотораго поэтическаго образа. Первоматерія — всематерь, 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 сотканa изъ истиннаго, страстнаго и темнаго началъ; страстное въ ней — ея производящій элементъ, ея женственная инстинктивная склонность рождать: свѣтлое, истинное—въ движеніи къ освобожденію души въ чистотѣ ея духовной сущности; темное въ ней—ея плотское, земное начало. Пракрити фигурально называется красно-бѣло-черною, — она состоитъ изъ Раджаса, Саттвы и Тамаса: страстное начало,—начало жажды, производительности, стремленія, начало чувственное по существу,—*красное*, Раджасъ; начало свѣтлое, чистое по своей сущности какъ бы уже выдѣляющееся изъ сущности самой матеріи,—начало *бѣлое*, Саттва; начало темное, косное, безсознательное и инстиктивно враждебное идеальному началу, тяготѣющее къ неподвижности, непроизводительности, — начало *черное*, Тамасъ. Сущность

Замѣчательно, что каждая изъ трехъ гунъ названа въ философіи Санкьи 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 злотворное, все стремительное подвижное и неустойчивое; *Tamas* — все безразличное, незначительное и нейтральное, все обусловливающее въ насъ настроенія равнодушія и апатіи, тьма, косность и неподвижность [30]. 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 *саттвы*, какъ въ свѣтломъ мірѣ боговъ; иногда элементы *раджаса*, какъ въ области людскихъ дѣлъ и отношеній; иногда, наконецъ, *тамаса*, какъ въ царствахъ животномъ и растительномъ, равно какъ и въ природѣ неорганической. Но въ состояніи непроявленномъ, потенціальномъ или скрытомъ, всѣ три гуны уравновѣшены, распредѣлены относительно одна другой съ абсолютною равномѣрностью 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, цѣль: освѣщеніе; сущность Раджаса: страданіе, цѣль: дѣятельность; сущность Тамаса—смущеніе, цѣль: препятствованіе. Саттва есть нѣчто легкое и освѣщающее (начало свѣта и разумности); Раджасъ—подвижное и побуждающее (начало дѣятельности, стремленія, влеченія); Тамасъ—тяжелое и мѣшающее (начало затруднительности, косности, неподвижности). Общая ихъ функція—входить въ извѣстное соотношеніе, именно подчинять другъ друга, подкрѣплять, соединяться извѣстнымъ цѣлесообразнымъ способомъ. Соединяясь, ради одной опредѣленной цѣли, 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 развившееся, вызвано, невѣчно, объектно, подвижно, множественно, опирается въ существованіи на что-либо, зависимо, недуховно въ смыслѣ духовности составляющей сущность".

[30] *Deussen* (Allg. Gesch. d. Phil, 1, 2, 226) сближаетъ термины, которыми Санкья называетъ свои *гуны*, съ терминами современной физіологической психологіи: *Sensibilität, Irritabilität, Reproduction*. Такимъ образомъ, онъ усвояетъ имъ *органическое или, точнѣе, именно гилозоистическое значеніе*.

Санкьи, 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 пуруша, существующій такъ же отъ вѣчности, заинтересовавшись этою игрою Пракрити, начинаетъ ею любоваться, то внезапно утрачиваетъ свою чистую созерцательную природу и облекается тѣломъ,—сначала тонкимъ *(линга)*, 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 пурушею, возникаетъ сначала «великій» *(Mahân*, онъ же, какъ *Buddhi*, пробужденный, и сознаніе), въ которомъ затѣмъ пробуждается *я* (*Ahankâra*, 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 *Bhûta's* (грубыхъ вещественныхъ элементовъ). Весь міровой процессъ, по ученію Санкьи, слагается именно изъ такихъ безконечныхъ и безчисленныхъ индивидуальныхъ эволюцій, которыя совершаются на почвѣ общей космической эволюціи Пракрити, вслѣдствіе участія въ ней пурушъ. Этимъ держится и навѣки закрѣпляется міровая жизнь, приносящая пурушамъ,—ниспадающимъ, по недостатку «различенія», въ Пракрити,—безконечныя страданія, изъ которыхъ ихъ могло бы освободить лишь ясное «различеніе» своей собственной, безстрастной и чистой, природы отъ природы страстной и темной Пракрити.

Еслибы тотъ или другой пуруша, въ обычной жизни до потери себя и своей собственной сущности погруженный въ жизнь эмпирическаго сознанія,—если бы онъ проникся, чрезъ познаніе, яснымъ различеніемъ себя самого, какъ духа, отъ матеріи, то, вслѣдствіе этого и eo 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 человѣка. Вотъ 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, физіологическихъ и психическихъ, которые, по Санкьѣ, представляютъ видимость нѣкотораго психо-физическаго единства лишь потому и постольку, поскольку мы лишены истиннаго «различенія». Подъ анализомъ яснаго «различенія» весь этотъ, мнимо-единый составъ неминуемо долженъ разсыпаться: съ пуруши спадетъ тогда все то, что перешло на него съ Пракрити и онъ останется «чистымъ созерцателемъ». Съ этой стороны и въ этомъ отношеніи, то-есть какъ аналитика состава и «различеніе» элементовъ, изъ которыхъ слагается нашъ психофизическій организмъ,—аналитика и «различеніе», по своей детальности и минуціозности, прямо изумительныя,—философія Санкьи представляетъ много общаго съ новѣйшею ассоціативною психологіею: въ ней та же основная тенденція понять жизнь, прежде всего психическую, а чрезъ нее и физіологическую, 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 *Вайсешикѣ* [32].

Для Канады, главнаго выразителя идей школы, далеко не достигшей, впрочемъ, какъ мы уже сказали, той выработанности, какою отличается Синкья, 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 внѣшней природы*. Матеріальная природа, составъ которой опредѣляется четырьмя первыми «субстанціями» (*земля, вода, свѣтъ, воздухъ*—пять остальныхъ субстанцій: *эѳиръ, время, пространство, я* или *атманъ* и *манас*), какъ нѣчто слож-

[32] Ср. *Максъ Мюллеръ* op. cit., стр. 379—389.

ное, очевидно, должна состоять изъ простыхъ и недѣлимыхъ элементовъ (иначе получился бы regressus in infinitum, котораго индійская мысль повсюду такъ опасается!),—изъ атомовъ (anus), настолько незначительныхъ по своему объему, что ихъ величина не больше шестой части толщины солнечнаго луча... Въ состояніи атомовъ, матерія вѣчна. Но въ аггрегатахъ, въ предметахъ или явленіяхъ, преходяща. И такъ какъ матерія, по своей сущности, есть не что иное, какъ аггрегатъ (хаосъ) атомовъ, ничѣмъ другъ съ другомъ не связанныхъ, то, очевидно, изъ одной матеріи никакъ нельзя объяснить явленія и жизнь природы: мы должны, слѣдовательно, признать, что импульсъ атомамъ, для ихъ группировки въ предметы и явленія, даетъ какая-то иная, внѣ матеріи и надъ нею стоящая, Сила. Такая Сила и есть *Атманъ*, который въ высшей формѣ своего существованія, какъ единый и единственный, есть Божество; а въ низшей, раздробленной и ограниченной, есть множество индивидуальныхъ 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 матеріею, которая вѣдь безъ него ничтожна, какъ распадающаяся на свои элементы и хаотичная,—это и значитъ найти путь ко спасенію: вѣдь страданія, обусловленныя общеніемъ человѣка съ матеріею, погруженіемъ въ ея процессы, въ сущности такъ же ничтожны, какъ ничтожна и атомистическая, лишенная существенности и жизни въ себѣ, матерія,—у страданій, такъ сказать, та же атомистическая природа, благодаря которой, при свѣтѣ ясной анализирующей мысли, они распадаются на такія ничтожныя, каждый въ отдѣльности, обстоятельства, которыя никакого страданія въ сущности причинить не могутъ. Такимъ образомъ, *атомистика природы, привела индійскую мысль къ атомистикѣ страданій*, превративъ ихъ въ нѣчто призрачное и иллюзорное, не способное затрогивать истиннаго существа человѣка, его атмана.

Въ сущности, въ движеніи идей у Санкьи и Вайсешики очень много очевидной искусственности и натяжекъ. Психологическій ассоціанизмъ первой и физическій атомизмъ второй стоятъ, въ самомъ дѣлѣ, слишкомъ далеко отъ основнаго интереса обѣихъ этихъ философскихъ школъ (какъ, впрочемъ, и всѣхъ вообще школъ Индіи), чтобы здѣсь возможны были отношенія мысли прямыя и непосредственныя, полныя внутренней необходимости и живого выразительнаго смысла. Съ этой стороны значеніе толь-

ко-что характеризованныхъ нами школъ, конечно, совершенно ничтожно. Но за то и эти школы весьма важны для характеристики индійской мысли, развившейся на почвѣ Упанишадъ, въ томъ отношеніи, что ясно показываютъ, какъ и по какимъ мотивамъ былое мистико-созерцательное погруженіе въ Браму-Атмана у людей, извѣстнаго направленіи и склада, уступало мѣсто болѣе реальнымъ и прозаичнымъ соображеніямъ. Дѣло при этомъ, какъ видимъ, доходило даже до того, что, подъ вліяніемъ реалистическихъ интересовъ, самая мысль о Божествѣ отступала въ какую-то неопредѣленную и неясную даль. Для Вайсешики оно еще остается, хотя и здѣсь оно становится уже скорѣе предметомъ отвлеченнаго разсудочнаго заключенія («отъ имени и дѣлъ»), чѣмъ непосредственнаго и живого созерцанія. Но для Санкьи оно, повидимому, совсѣмъ уже переставало существовать даже и какъ предметъ умозаключенія.

«*Въ системѣ Капилы*»,—пишетъ Максъ Мюллеръ,—«есть мѣсто для какого угодно числа подчиненныхъ боговъ, но *нѣтъ мѣста для Бога*, какъ Творца или какъ покровителя вселенной. У него нѣтъ прямого отрицанія такого существа, нѣтъ открытаго атеизма, но *просто для Бога не осталось мѣста въ системѣ, выработанной 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 миѳологическихъ 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»[33].

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].

---

[33] *Максъ Мюллеръ*, op. cit., стр. 263—264.

[34] *Garbe:* Samkya-Philosophie, 191—195, ср. Samkya und Yoga, 17. Глав-

IV.

Мистико-объединительное направленіе философской мысли въ браманистической Индіи (Йога).

Йога—отъ *jug*, подготовлять себя для труднаго дѣла, упражняться въ чемъ-нибудь, сосредоточивать вниманіе, напрягать свою дѣятельность—есть концентрація духа и сосредоточеніе его на одномъ предметѣ [35]. Это не есть соединеніе или «мистическое соединеніе», какъ нерѣдко переводили терминъ, но скорѣе напротивъ, такъ сказать, *духовная изоляція*, отъединеніе себя, посредствомъ работы надъ собою, ото всего другого, за исключеніемъ того единаго, что представляетъ исключительную важность, частнѣе—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, сліяніе.

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 *зла*, недопустимаго при существованіи верховнаго Божества; 2) *немыслимость 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 праздной софистики или, точнѣе вся она есть не что иное, какъ сплошная софистика. Но для насъ важно, въ данномъ случаѣ, не это, а то, что послѣдователи школы отнюдь не оставляли вопросъ о бытіи Божіемъ „открытымъ" и не уклонялись отъ его рѣшенія, но рѣшали его въ смыслѣ опредѣленно отрицательномъ,—хотя и при помощи ничтожныхъ аргументовъ.

[35] *Максъ Мюллеръ*, op. cit., стр. 268—269.

одно различіе между школами Йоги и Санкьи—формальное. Но кромѣ этого различія, между ними существуетъ еще и другое: Санкья, какъ мы видѣли, относится, если и не прямо отрицательно, то, по меньшей мѣрѣ, безразлично къ ученію о Божествѣ,—будетъ ли то Брама или его личное «откровеніе», Ишвара. Йога же «преданности» Ишварѣ, предполагающей, конечно, его несомнѣнное существованіе, придаетъ очень большое, преимущественное значеніе въ дѣлѣ достиженія ея послѣдователями высшей цѣли ихъ жизни,—«спасенія».

Начнемъ съ послѣдней особенности Йоги, съ ученія о «преданности Ишварѣ», какъ пути ко спасенію.

Въ высокой степени замѣчателенъ 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 Руководителю [36]. Это уже не внѣшній культъ браминовъ, не договоръ съ божествомъ по формулѣ: «дай и дамъ», но, съ другой стороны, и не раціонализмъ, 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 *довѣрчивая преданность*, исходящая изъ чувства *любви* къ верховному Руководителю человѣка,—личному, отзывчивому и участливому, а не безлично-трансцендентному, каковъ былъ далекій Брама. Этимъ выше *кармы* («дѣла»), на которой настаивали ритуалисты-брамины и выше *джнаны* (знаніе, вѣра), на которой настаивали спекулятивные ведантисты, ставится *bhakti* (любовь) и спекулятивно-теоретическій путь ко спасенію, какъ ненадежный, смѣняется практически-дѣятельнымъ путемъ любви (bhakti-yoga), обращенной прежде всего на Существо Высшее, а въ Немъ и чрезъ Него и на всѣхъ людей. Въ этомъ цѣль дисциплины йоги—особенно какъ она опредѣлилась позднѣе [37].

«Бакти-йога»,—пишетъ ученый Свами-Вивекананда, — «есть подлинное, реальное исканіе Господа, исканіе начинающееся, продолжающееся и оканчивающееся любовью. Одинъ единственный

[36] *Ibid.*, 277—278.

[37] См. объ этомъ въ замѣчательной по ясности книгѣ: Vedanta Philosophy, Lectures by the *Swâmi Vivekânanda* on Raja Yoga and other subjects. New York. 1899. Pp. 251—339; *Bhakti-Yoga* и *Para-Bhakti or supreme devotion.*

моментъ безумія (madness) высшей любви къ Богу приноситъ вѣчный миръ... Всѣ мы начинаемъ, въ религіи любви, дуалистами. Богъ для насъ отдѣльное существо и себя самихъ, поэтому, мы такъ же чувствуемъ отдѣльными существами. Но любовь становится посрединѣ и человѣкъ начинаетъ приближаться къ Богу, а Богъ подходитъ все ближе и ближе къ человѣку. Тогда съ любовью принимаетъ на себя человѣкъ 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 достигнутъ, когда онъ чувствуетъ, что сполна погрузился въ объектъ своего поклоненія. Всѣ мы начинаемъ любовью къ себѣ и пошлыя стремленія нашего маленькаго *я* (self) дѣлаютъ самую любовь самолюбіемъ. Но, въ концѣ-концовъ, наступаетъ, однако, полное сіяніе свѣта, въ которомъ это маленькое *я* становится единымъ съ Безконечнымъ. Такъ преобразовываетъ себя человѣкъ 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*» [38].

Но кто же служитъ источникомъ и долженъ служить верховнымъ объектомъ любви для йогина?

Не Брама, безличный и трансцендентный,—для этого онъ слишкомъ далекъ отъ людей и вообще отъ жизни, — не Брама 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 правовѣрнаго ведантизма, такъ какъ стоитъ въ прямой оппозиціи къ послѣднему. Правда, ведантисты знаютъ уже это понятіе: Шанкара, какъ мы видѣли, хочетъ истолковать его какъ условное и мнимое понятіе («феноменальное божество»), подъ которымъ не скрывается, будто бы, никакая реальность; Рáмануга, напротивъ,—какъ понятіе реальное, точно обозначающее личный аспектъ безличнаго Брамы. Но уже самое это разномнѣніе ведантистовъ показываетъ, что эта концепція для нихъ есть

[38] Op. cit., pp. 251, 338—9.

нѣчто внѣшнее и чуждое и что, слѣдовательно, она возросла на иной почвѣ. И дѣйствительно, нетрудно убѣдиться, что она могла сложиться только на *внѣ-ведантической* почвѣ.

Вѣроятно, концепція Ишвары сложилась такимъ образомъ. Когда въ міросозерцаніи браманистовъ стали, все съ бо́льшею и бо́льшею силою, заявлять о себѣ реалистическіе элементы мысли, тогда оно уже перестало довольствоваться блѣдною концепціею божества (Брамы), какъ превышающаго всѣ и всякія формы, непостижимаго и непознаваемаго, и стало искать приличествующаго ему, конкретнаго и живого, символа или образа. Такимъ всего естественнѣе и ближе было признать индивидуальную душу, *дживатмана*, между которымъ и Брамою, если и не полное тожество, какъ учили раннѣйшіе, правовѣрные ведантисты, — этого, какъ мы видѣли, съ точки зрѣнія позднѣйшихъ ведантистовъ, уже признать нельзя, — то во всякомъ случаѣ *подобіе*. И, несомнѣнно, долженъ быть первообразъ этихъ живыхъ образовъ, этихъ множественныхъ дживанатмановъ, ибо, — такъ стали теперь 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 миѳологическихъ божествъ), хотя и менѣе, чѣмъ *Богъ* (Брама), по крайней мѣрѣ не совсѣмъ то, что Этотъ. Онъ есть именно лишь явленіе, аспектъ,—но личный (Брама въ мужескомъ родѣ), личное «откровеніе» безличнаго, «сокрытаго» Брамы (въ средн. родѣ), активное осуществленіе божественной потенціальности [40].

«Все»,—пишетъ Свами Вивекананда,—«все есть Брама, Единый безъ второго. Но Брама, какъ единый и абсолютный, слишкомъ абстрактенъ, чтобы быть предметомъ любви и поклоненія. Посему *бакта* (человѣкъ, проникнутый любовью) избираетъ относительный аспектъ Брамы, то-есть Ишвару, верховнаго Правителя. Возьмемъ сравненіе. Брама есть какъ бы глина или вообще субстанція, изъ которой изготовлено безконечное разнообразіе вещей. По веществу всѣ онѣ одно и то же — глина. Но ихъ отличаетъ одну отъ другой форма, явленіе. Прежде чѣмъ хоть одна изъ нихъ была сдѣлана, всѣ онѣ уже существовали

---

[39] *Максъ Мюллеръ*, op. cit., 279.
[40] *Ibid.*, 282.

въ глинѣ — потенціально — и само собою понятно всѣ онѣ субстанціально тожественны. Но разъ имъ придана форма и, пока форма остается, онѣ отдѣльны и различны: глиняная мышь вѣдь не то, что глиняный слонъ, потому что въ явленіи лишь форма дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что онѣ есть, хотя въ состояніи безформенномъ 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 вѣченъ... Идея Ишвары покрываетъ всю область, обозначаемую или соозначаемую словомъ *реальность* и, поэтому, Ишвара столь же реаленъ, какъ все остальное въ универсѣ, чтобы мы ни взяли. Да въ сущности слово реальность ничего другого и не обозначаетъ, какъ именно это (то-есть понятія реальности и Ишвары совпадаютъ). Такова наша философская концепція *Ишвары*»[41].

Итакъ, Ишвара есть какъ бы *вмѣстилище всѣхъ реальныхъ и дѣятельныхъ формъ* и, поскольку формы вносятъ реальныя различія въ однородную субстанцію существующаго (въ Браму), совокупность всѣхъ конкретныхъ «откровеній» Брамы. Частично Ишвара воплощается во всемъ, что̀ носитъ 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 богоравные. Здѣсь мы приходимъ, такимъ образомъ, къ столь знаменитой впослѣдствіи (въ Индуизмѣ) теоріи *аваторовъ* или боговоплощеній[42].

Но опредѣленность даетъ существу, какому бы то ни было, не только *форма*, то также и *имя*. И если образъ человѣка, то-есть совершеннѣйшая изъ всѣхъ земныхъ формъ, особенно образъ человѣка лучшаго, «богоподобнаго», сообщаетъ Ишварѣ, существу, по первоначальной концепціи, неясному, потому что собирательному, опредѣленность *внѣшнюю*, то его *имя* должно сообщить ему опредѣленность *внутреннюю*. Каково же имя Ишвары, выражающее его подлинную природу?

Его имя есть *Pranava* (выдыханіе, слова),—то же, что и имя таинственнаго и неизъяснимаго слога *Ом*, наконецъ тоже, что

[41] *Vedânta Philosophy*, pp. 258—259, 265, passim.

[42] Объ аватарахъ Ишвары (Avataras of Isvara) см. у *Swâmi Vivekânanda*, op. cit., 278—282, cp. 268 folg.

и *Сфота*[43]. Всѣ эти концепціи: *Брама* (проявленный), *Ишвара*, *Ом*, *Сфота*, въ индійскомъ религіозномъ сознаніи изучаемой нами эпохи, въ частности у послѣдователей Йоги, тѣсно связаны и часто переходятъ одна въ другую. Но именно благодаря этому, когда сравнительно новая концепція Ишвары была введена въ сферу привычныхъ уже понятій и была классифицирована, какъ *Сфота*, *Ом* и т. д., она сразу получила въ глазахъ индійцевъ исчерпывающую опредѣленность, ибо такою вполнѣ обладали уже въ эту эпоху для индійскаго мышленія и концепціи *Сфоты* и таинственнаго слога *Ом*.

«Въ универсѣ»,—пишетъ наиболѣе ясный истолкователь философіи Йоги, Свами Вивекананда, — «*Брама* или *Гиранья-гарбха*, или космическая интеллигенція *(Магатъ)* 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 творитъ универсъ или, лучше сказать,— Господь самъ сначала опредѣляется, какъ Сфота, чтобы затѣмъ уже раскрыть себя, какъ этотъ конкретный, чувственный міръ. Этотъ *Сфота*, если только вообще существуетъ для него достаточный символъ, есть *Ом*. И такъ какъ никакими усиліями анализирующей мысли мы не можемъ отдѣлить слово отъ его идеи, то *Ом* и *Сфота* отъ вѣчности нераздѣльны. И посему *Ом*, онъ же и *Сфота*, есть святѣйшее изъ всѣхъ святыхъ словъ, мать всѣхъ именъ и формъ,—этотъ вѣчный Омъ, которымъ сотворенъ міръ... И это приличествуетъ одному только слогу *Ом*, ибо три составляющія его гласныя *A*, *U*, *M*, 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. *Максъ Мюллеръ*, op. cit., 280 слѣд.

[44] *Vedânta 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 Санкьѣ, — свобода (moksha) одиночества (kaivalya), достигаемая путемъ различенія (viveka), которое должно служить какъ бы ладьею для плаванія по морю міра [45]. Именно къ этой цѣли и должны вести йогина тѣ «члены» (anga's) дисциплины или «ступени лѣстницы», которыя были уже перечислены нами раньше [46]. Однако,—какъ часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ,—то, что̀ 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* (dhyâna, размышленіе, медитація) и *самади* (samâdhi, концентрація духа, переходящая, при высшемъ развитіи, въ сверхсознательность), которая затѣмъ имѣла такое громадное вліяніе на соотвѣтственную 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 йогина, который путемъ продолжительныхъ упражненій, достигъ власти надъ своими органическими процессами, и прежде всего научился управлять своими вдыханіями и выдыханіями, будучи устремленъ на кончикъ носа, способенъ будто бы обонять небесное благоуханіе, вслѣдствіе чего уже утрачиваетъ вкусъ къ вещамъ земнымъ, а вмѣстѣ съ этимъ и всякое тяготѣніе къ нимъ; становится способнымъ къ воспріятію внутренняго, духовнаго свѣта, доставляющаго блаженство неизрѣченное; пріобрѣтаетъ необычайную силу («силу слона»), можетъ обыкновенными глазами видѣть невидимое, безъ всякаго спеціальнаго обученія овладѣвать труднѣйшими

---

[45] *Максъ Мюллеръ*, op. cit., 308 и 299.

[46] См. „Браманизмъ". гл. III, II.

[47] См. подробности у *Макса Мюллера*, op. cit., у *Swâmi Vivekânanda*, op. cit., pp. 17—85, у *Richard'a Garbe:* Samkya und Yoga, Ss. 43—49.

науками: астрономіею, анатоміею и пр.; можетъ, по желанію, вызывать и прекращать грозы на небѣ и т. д. и т. д. Словомъ, прошедшій йогу, становится будто бы чудотворцевъ въ собственномъ смыслѣ... И не даромъ европейскіе ученые, съ естественнымъ недовѣріемъ относящіеся къ разсказамъ о подобныхъ «чудотвореніяхъ», склонны видѣть въ техникѣ йоги лишь иллюстрацію къ нѣкоторымъ главамъ современной патологіи...

Справедливость, впрочемъ, требуетъ сказать, что, тогда какъ *экзотерическая* Йога до самаго послѣдняго времени поглощена разработкой внѣшнихъ пріемовъ «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 преходяще, тогда какъ *я* вѣчно и не погибаетъ; оно связано съ тѣломъ только цѣпью дѣлъ (karman); оно не должно подчиняться ему.

«Если, въ силу простой небрежности, вы не дѣлаете ничего

---

[48] См. въ высокой степени интересную, въ данномъ отношеніи, книжку, изданную Бомбейскимъ *Теософическимъ Обществомъ* (въ серіи Theosophical Society's Publications): A Treatise of Yoga Philosophy, by N. C. *Paul*, Assistant Surgeon, published for the Bombay Theosophical Publication Fond by *Tukaram Tatya*, Bombay. 1888. Это—нѣчто въ родѣ *практическаго руководства къ познанію чудодѣйствія*, съ обильною рецептурою, съ таинственными толкованіями элементовъ природы, съ указаніемъ различныхъ благотворныхъ или злотворныхъ составовъ и т. д.

добраго для вашихъ собратій — людей, то вы будете сами себѣ врагомъ и сдѣлаетесь жертвой всѣхъ несчастій міра.

«Лучше дѣлать меньше добра, но съ чистымъ сердцемъ, чѣмъ дѣлать его больше, но съ ревностью, гордостью, коварствомъ и обманомъ. Малое, но доброе и любовное дѣло всегда цѣнно, подобно чистому брилліанту, 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 (karman) будетъ управленіе страстями вашего сердца, подавленіе низшихъ желаній, спокойное исполненіе мірскихъ дѣлъ, преданность, поклоненіе Богу и осуществленіе въ себѣ «постоянной истины», съ непрестаннымъ памятованіемъ о преходящности вселенной.

«Управлять своимъ умомъ, рѣчью, тѣломъ не значитъ быть не думающимъ, молчаливымъ, и недѣятельнымъ, подобно животнымъ и деревьямъ; это значитъ вмѣсто того, чтобы думать дурно, говорить ложь и дѣлать вредъ другимъ, направлять свой умъ, рѣчь и тѣло къ добрымъ мыслямъ, добрымъ словамъ и добрымъ дѣламъ» [49].

---

[49] *Максъ 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 исключающія, 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 атеистическою окраскою *(Санкья)*, а надъ ними обоими, какъ выходъ изъ этой противоположности и возвышеніе надъ нею, сталъ опредѣляться мистическій полуреализмъ Йоги, съ наклономъ къ теизму, тогда яснымъ стало, что въ религіозное сознаніе Индіи вступило *недовольство* наличнымъ міросозерцаніемъ и исканіе высшаго, болѣе удовлетворяющаго многостороннимъ запросамъ человѣческаго духа,—именно кризисъ.

Весьма замѣчательно то, что *Браманизмъ* въ своей исторіи прошелъ въ обратномъ направленіи весь тотъ путь, который *Ведаизмъ* (первый періодъ въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія) прошелъ въ прямомъ.

Ведаизмъ началъ высокимъ, вполнѣ теистическимъ *представленіемъ* о Богѣ (Дьяусъ-Азура-Питаръ). 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 миѳологическому процессу, дифференцировались, оплотнѣли и, въ качествѣ относительно самостоятельныхъ божествъ, вошли въ составъ развитого пантеона Ведаизма. Лишь къ концу процесса религіозное сознаніе, подавленное и какъ бы устрашенное этою непрерывно возраставшею численно множественностію божествъ, стало относиться къ нимъ *критически* и искать за этою дробностію пантеона его существеннаго единства,—того *Единаго*,

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 множественности: 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 Брамѣ-Атману) и, наконецъ, въ самомъ Единомъ смутно различилъ того Второго, Котораго сначала столь рѣшительно отрицалъ (Сфота, Ишвара). Это пробужденіе идеи необходимости реальныхъ и конкретныхъ различій въ Единомъ и можно разсматривать, какъ *кризисъ* второго періода въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, извѣстнаго подъ именемъ Браманизма, дробленіе же философскихъ направленій (школъ, съ ихъ системами) слѣдуетъ разсматривать именно какъ наиболѣе яркое и наглядное выраженіе этого кризиса.

Такимъ образомъ, сама исторія ставила теперь религіозному сознанію Индіи новую задачу—возвыситься надъ противоположностями политеизма, составляющаго сущность Ведаизма, съ одной стороны, и отвлеченнаго пантеизма, составляющаго сущность Браманизма, съ другой, къ лучшему богосознанію, къ высшей формѣ религіи, каковою служитъ теизмъ. И дѣйствительно постулятъ теизма мы находимъ ясно выраженнымъ въ *Индуизмѣ*, 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 (частнѣе, предъ сознаніемъ браманистическимъ) въ формѣ «ереси», величайшей изъ всѣхъ міровыхъ ересей,—въ формѣ *атеистическаго Буддизма*.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Буддизмъ[1].

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительная.

I.

Условія возникновенія Буддизма. Буддизмъ и философія Санкьи. Буддизмъ и Джайнизмъ.

Буддизмъ,—«великая ересь», возникшая въ нѣдрахъ Браманизма, но затѣмъ раскинувшаяся почти по всему Восточному Материку, — обязанъ своимъ происхожденіемъ отдѣльному человѣку, именемъ котораго онъ и названъ, религіозному реформатору Гаутамѣ Буддѣ. Было бы, однако, ошибочно искать объясненія возникновенія этой «ереси», со всѣми ея особенностями, исключительно въ индивидуальности ея 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 вполнѣ цѣлесообразно предпосылаютъ именно исторіи Буддизма особенно обширныя вводныя обозрѣнія 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, что́ есть въ ней самаго характернаго, что́, 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 повторять 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 Браманизма. *Duncker* (Geschichte des Altherthums, 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, *Köppen* (Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin, 1857, B. I, 127—128) и, вслѣдъ за нимъ, *Hardy* (Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, Münster, 1890, 14), возстаютъ противъ односторонностей взгляда на Гаутаму-Будду, какъ на соціальнаго реформатора. Съ своей стороны, и *Kuenen* (Religion nationale et religion universelle—Islam, Israélitisme, Iudaisme et christianisme, Buddhisme, Paris, 1883, pp. 186—190) относится крайне сдержанно ко взгляду на Гаутаму-Будду, какъ на реформатора,—религіознаго ли то или политическаго,—совпадая, особенно въ этомъ послѣднемъ отношеніи, съ *Oldenberg*'омъ (Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 3-te Aufl., Berlin, 1897), который такъ же высказывается противъ взгляда на Будду, какъ на реформатора, тѣмъ болѣе реформатора съ демократической тенденціей: „демократическая идея вообще“ — говоритъ онъ, „чужда тѣмъ кругамъ къ которымъ принадлежалъ Буддизмъ“.

съ нимъ, но иногда даже ставили и выше [3]. Сходство здѣсь, дѣйствительно, есть, но—лишь въ одномъ и притомъ чисто внѣшнемъ, формальномъ, признакѣ, *при радикальной, принципіальной противоположности во всемъ остальномъ*. Буддизмъ, какъ и Христіанство, хочетъ быть по преимуществу *религіею спасенія*, къ которому и призываетъ. Религіозное сознаніе Индіи въ Буддизмѣ уже перестало играть поэтическими образами боговъ, постоянно отрицаемыхъ и постоянно порождаемыхъ миѳологическою фантазіею вновь. Оно перестало уже и «спекулировать» понятіями о потустороннемъ, «Единомъ безъ втораго», идеальномъ безъ реальнаго, чѣмъ всецѣло былъ поглащенъ Браманизмъ. Теперь, въ Буддизмѣ, оно уже озабочено однимъ главнымъ вопросомъ: какъ спастись отъ зла и страданій жизни?

Въ этомъ, говоримъ, *внѣшнее сходство* съ Христіанствомъ.

Но тогда какъ это послѣднее призываетъ человѣка и человѣчество къ спасенію отъ грѣха и обусловленнаго имъ зла и страданія *чрезъ тотъ міръ*,—Буддизмъ, радикально отрицающій тотъ міръ, призываетъ ко спасенію *не только отъ этого, но и отъ того міра*. Христіанство 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, ибо есть проповѣдь спасенія не отъ смерти къ жизни, но *отъ жизни къ смерти, отъ бытія къ небытію*, есть бѣгство изъ міра, вмѣстѣ и этого и того. Соотвѣтственно этому, и сущность Буддизма слѣдуетъ видѣть въ отрицаніи разомъ міровъ и посюсторонняго и потустороннаго, и земного и небеснаго,—спасеніе отъ нихъ обоихъ или, что тоже, *спасеніе отъ бытія*.

И вотъ спрашивается: какія же именно особенности въ религіозно-духовной жизни Индіи VI — V вѣковъ до Р. Хр. создали

---

[3] *Seydel*: Die Buddha-Legende und das Leben Iesu nach den Evangelien. См. напротивъ: 1) *Monier-Williams*—Buddhism in its connexion with Bramanism and Hinduism and in its contrast with Christianity, London, 1889; 2) Robert *Falke*—Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. B. I—II. Gütersloh, 1896 und 1897; 3) особенно *Келлогъ*: Буддизмъ и Христіанство, русск. перев. проф. *Орнатскаго*, Кіевъ, 1894 изд. 2-е. Краткая исторія вопроса объ отношеніи между Христіанствомъ и Буддизмомъ—у *Hardy*, op. cit., 110 folg.

настроеніе, предрасполагавшее основателя Буддизма именно *къ такому*, то-есть отрицательно-спектическому или, точнѣе, *нигилистическому* отношенію къ бытію и дѣйствительности? [4].

Міръ посюсторонній есть фактъ. Міръ потусторонній есть утвержденіе вѣрующей мысли, своего рода догматъ. Фактъ можно отрицать лишь фактически,—выступленіемъ изъ него. Вѣрованіе, догматъ, мысль можно отрицать лишь теоритически, — подавленіемъ или угашеніемъ ея въ своемъ сознаніи. Обѣ эти формы нигилизма мы дѣйствительно и видимъ въ Индіи, въ эпоху возникновенія Буддизма.

Съ одной стороны,—отрицаніе міра посюсторонняго отрицаніе фактомъ,—мы видимъ въ отечествѣ Буддизма, въ эпоху его возникновенія, господство симптоматическаго равнодушія къ жизни вообще, оскудѣнія всякихъ живыхъ интересовъ, всего яснѣе выразившееся во всеобщемъ стремленіи людей бѣжать изъ селеній, семей, бросивъ всѣхъ и все [5]. Конечно, отчасти это было *прямымъ* слѣдствіемъ

---

[4] *Радикально-нигилистическій* характеръ Буддизма съ особенною силою и ясностію указанъ *Эдуардомъ-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 иллюзіонизмомъ“ и вмѣстѣ *радикальнымъ атеизмомъ* (см. у насъ дальше). Точку зрѣнія Гартмана на Буддизмъ, какъ доктрину нигилистическую, раздѣляетъ и извѣстный историкъ Ламаизма, *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 терисъ совершенно независимо отъ Гартмана.

[5] См. *Oldenberg*, Buddha etc., Ss., по русск. перев., стр. 9—10 и 48—51, passim. „Въ влажной, роскошной, богато одаренной природой тропической странѣ Ганга“,—пишетъ Ольденбергъ,—„народъ, организація котораго развилась въ болѣе холодныхъ странахъ, скоро потерялъ всякую юношескую силу. Люди и народы быстро созрѣли въ этой странѣ, точно тропическія растенія, и 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. *Идея свободы*, со всѣми ея жизненными, хотя часто и смертоносными, вліяніями, въ Индіи оставалась неизвѣстной и непонятной, человѣческая воля не должна была вмѣшиваться въ міровой порядокъ Брамы, какимъ былъ естественный законъ кастъ... Индусамъ *были и остаются чужды самые жгучіе* интересы и идеалы, захватывающіе самыя глубокія стороны всякой здоровой народной жизни. *Дѣятельность и воля задавлены мышленіемъ*. А когда разрушается внутреннее равновѣсіе, когда теряется естественное отношеніе между духомъ и реальнымъ міромъ, тогда и мышленіе не имѣетъ болѣе силы, чтобы охранять здоровую духовную жизнь народа. Весь реальный міръ казался индусу не имѣющимъ цѣны сравнительно съ тѣми рамками, въ которыхъ двигалась его фантазія. И образы этой фантазіи росли

распространенія Браманизма, который, какъ мы знаемъ [6], реко-

---

въ тропической странѣ безформенные и чрезмѣрные и со страшной силой обратились въ концѣ-концовъ противъ своего творца. Для него настоящій міръ, прикрытый мечтательными образами, оставался неизвѣстнымъ; ему онъ не могъ довѣрять; надъ нимъ онъ не могъ властвовать.

„Святая земля Ведъ, отечество ведійской поэзіи и ведійскаго мышленія, находилась на западѣ. Востокъ получилъ Веды и Браманство отъ болѣе развитого духовно запада, и этотъ чуждый ему элементъ не вполнѣ перешелъ въ его плоть и кровь. *Атмосфера востока совершенно другая*: какъ языкъ предпочитаетъ мягкую букву l твердому западному r (Lâjâ—царь вм. râjâ), такъ и весь характеръ народный *свободнѣе*. Брамановъ тамъ меньше, а князей и народа больше. Движеніе, начавшееся на западѣ, здѣсь теряетъ многія изъ своихъ фантастическихъ абстрактныхъ чертъ и вмѣстѣ съ этимъ теряетъ, можетъ быть, смѣлое величіе и рѣзкую послѣдовательность идей,—но за то выигрываетъ въ народной силѣ; вопросы, занимающіе на Западѣ прежде всего школы и духовную аристократію націи, на востокѣ дѣлаются жизненными вопросами для всего народа. Здѣсь мало заботятся о мистическомъ Единомъ Цѣломъ браманской метафизики, но за то тѣмъ опредѣленнѣе выступаетъ на первый планъ представленіе *о страданіи всего сущаго, о нравственномъ воздаяніи, о чистотѣ духа, объ искупленіи*. И... *совсѣмъ не одни бѣдные и угнетенные и даже, главнымъ образомъ, не они искали въ монашескомъ одѣяніи освобожденія отъ пороковъ міра... Отказываясь отъ міра, чтобы найти миръ душевный, убѣгали отъ безцѣльности существованія, которому не выучились давать основу въ трудахъ и борьбѣ для цѣлей, стоющихъ этихъ трудовъ и борьбы. Богатые и знатные, еще болѣе, чѣмъ бѣдняки и простой народъ; юноши не жившіе, но уже утомленные жизнью еще болѣе, чѣмъ старики, которымъ нечего уже ждать отъ жизни; женщины и дѣвушки—оставляютъ дома и надѣваютъ монашеское платье. Вездѣ мы видимъ картины борьбы, которая въ то время должна была* происходить ежедневно, между людьми, стремящимися къ самоотреченію и между удерживающими ихъ родителями, супругой и дѣтьми. Разсказываются 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, травятъ собаками.

„Во многихъ мѣстахъ появляются учителя, *которые, независимо отъ ведійской традиціи, ищутъ новыхъ путей къ искупленію;* у учителей не было недостатка въ ученикахъ, примыкавшихъ къ нимъ во время ихъ странствованій по странѣ. Подъ защитой *абсолютнѣйшей вѣротерпимости*, которая когда-либо существовала, образовывались секты за сектами. Нигантa, „освобожденные отъ узъ“, 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. аскетъ:*

---

[6] См. выше, стр. 479 слѣд.

мендовалъ своимъ послѣдователямъ подъ старость удаляться въ лѣса и пустыни. Но еще болѣе это было его *косвеннымъ* слѣдствіемъ,—протестомъ противъ Браманизма, частнѣе противъ созданнаго имъ соціальнаго гнета, съ его непереходимымъ кастовымъ разслоеніемъ, съ его низведеніемъ судровъ, чандаловъ и паріевъ, на уровень существъ, абсолютно ниже-человѣческихъ, существъ настолько низкихъ и жалкихъ, что имъ отказано было даже въ тѣхъ благахъ, которыя даетъ религія. Лучше совсѣмъ не жить, говорилъ себѣ индіецъ эпохи возникновенія Буддизма, чѣмъ жить *такъ*, въ такихъ печальныхъ соціальныхъ условіяхъ или,—если уже до времени все же неизбѣжно жить въ этомъ худшемъ изъ міровъ, который весь «объятъ пламенемъ» золъ и страданій, который принципіально есть зло,—то, во всякомъ случаѣ, нужно жить гдѣ-нибудь вдали отъ этого міра, въ уединеніи. И это тѣмъ болѣе, что это отреченіе отъ мнимыхъ благъ жизни и оно одно, способно *уравнять*, хоть до нѣкоторой степени, всѣхъ людей и стереть тѣ унизительныя различія между ними, которыя положилъ кастическій строй. Нужно перенестись въ ту атмосферу,

---

такъ Будда назывался *Самана-Готама*, учениковъ его называли „„Саманами, слѣдующими за *сыномъ Сакіевъ*““. Вѣроятно, многія изъ древнихъ сектъ Самановъ приписывали своему учителю такія же догматическія свойства, которыя позже приписывали Буддисты основателю своей общины. *Человѣкъ изъ племени Сакіевъ былъ* не единственный и не первый, котораго чтили въ Индіи, какъ „познающаго“ (Buddha) или какъ „побѣдителя“ (Jina); онъ былъ только одинъ изъ многочисленныхъ спасителей и учителей боговъ и людей, которые тогда проходили съ проповѣдью по всей странѣ въ монашескомъ платьѣ.

„Пути искупленія, по которымъ эти учителя вели своихъ вѣрующихъ, были чрезвычайно разнообразны: мы имѣемъ объ этомъ только едва ли безпристрастные отчеты Буддистовъ и Джайна. Такъ, были аскеты, жившіе въ самоистязаніяхъ, принимавшіе пищу только черезъ долгіе промежутки времени, не мывшіеся, никогда не садившіеся, спавшіе на терновомъ ложѣ; были приверженцы вѣры въ очистительную силу воды, думавшіе освободиться отъ всякаго грѣха постоянными омовеніями; иные стремились къ состоянію духовнаго самоуглубленія и старались отдѣлиться отъ всякаго воспріятія чувственныхъ реальностей и проникнуться чувствомъ „безконечности пространства“ или „безконечности разума“ и т. д. Между разными такими святыми людьми, естественно, появлялись и диковинные святые; такъ разсказываютъ, напримѣръ, о святомъ „„пѣтухѣ““, обѣтъ котораго состоялъ въ томъ, что онъ клевалъ свою пищу, какъ пѣтухъ, да и вообще во всемъ подражалъ этой птицѣ. Другой святой того же рода жилъ какъ „„коровій святой““. Буддійскіе отчеты доставляютъ намъ вообще не мало описаній различнаго рода святыхъ того времени, изъ которыхъ очень немногіе были настолько счастливы, *чтобы не сдѣлать свою святость смѣшной*“.

которою дышалъ индіецъ 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 основателемъ [7].

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 Брамѣ-Атманѣ, Браманизмъ эсотерическій довелъ къ этому времени до такой субтильности, до такой неуловимости, что Божество (=*не*-боги *не*-божественное) теперь мыслилось уже почти, какъ отрицаніе бытія, почти какъ ничто. Во-вторыхъ, Браманизмъ эксотерическій, слившійся съ вѣрованіями массъ,—и при томъ, главнымъ образомъ, аборигеновъ, которые, въ мѣстахъ возникновенія и первоначальнаго распространенія Буддизма, держались особенно стойко, массъ, съ ихъ примитивною демонологіею и фетишизмомъ,—превратился въ конгломератъ такихъ причудливыхъ, нелѣпыхъ и дикихъ суевѣрій, такъ опуталъ народную душу различными измышленіями магики и волшебства, что для человѣка мыслящаго такая атмосфера была совершенно невозможна [8]. 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 скептико-нигилистическаго отношенія къ потустороннему міру, какимъ заявилъ себя, открыто и рѣшительно, Буддизмъ. Если, въ самомъ дѣлѣ, тотъ міръ таковъ, какъ его изображаетъ Браманизмъ эсотерическій, то имъ дорожить *безполезно* [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 Азіи“ (перев. въ стихахъ *Ѳедорова*, М. 1895), тонко отмѣчаетъ зарожденіе въ принцѣ Сиддхартѣ, будущемъ Буддѣ, его атеизма именно на этой почвѣ, осложненной пессимисти-

сторонняго лучше его небытія? Если же міръ потусторонній таковъ, какимъ его изображаетъ Браманизмъ экзотерическій и его власть надъ этимъ, посюстороннимъ міромъ выражается именно въ томъ, въ чемъ ее видятъ браманисты-экзотерики,—въ этихъ заклинаніяхъ, магіи и т. д., то просто *недостойно* человѣка вѣрить во все это: ибо зачѣмъ же въ концѣ-концовъ, унижать себя до такого неразумія? И вотъ мы видимъ, въ эпоху возникновенія Буддизма, радикальное *устраненіе* отъ всѣхъ и всякихъ вопросовъ о потустороннемъ, совершенное *равнодушіе* къ нимъ пресыщенной ими мысли [10].

ческими мотивами. „Вѣра въ боговъ, не исключая и Брамы, *тщетна*, потому что они не заявляютъ о себѣ помощью человѣку въ страданіяхъ“—вотъ зерно *атеизма*, зарождавшагося въ будущемъ Буддѣ:

Кто изъ этихъ боговъ милосердъ, справедливъ?
И кому помогли эти боги!
Такъ за что жъ имъ молитвы и пажити нивъ,
И жрецы, и почетъ, и чертоги?!
Для чего же взывать къ Вишну, Сивѣ, къ другимъ,
Если всѣ они глухи, безстрастны?
Жертвы тонутъ 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, бряцая цѣпями,—
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
Забыть онъ дитя свое могъ?
Иль Брама—не благъ и глядитъ равнодушно
На міръ? Но тогда онъ—не Богъ! (Стр. 66—67).

[10] Вражда Гаутамы-Будды ко всякимъ разсужденіямъ и спорамъ о мірѣ потустороннемъ, о вопросахъ метафизическихъ, ко всякой вообще „филосо-

Итакъ, оба господствующія настроенія, насквозь проникающія Буддизмъ,—скептико-отрицательное отношеніе къ мірамъ: и этому и тому,—мы имѣемъ предъ собою въ наличности уже въ добуддійскую эпоху или, точнѣе, въ эпоху возникновенія Буддизма. Дѣло, впрочемъ, отнюдь не ограничивалось одними «настроеніями». Нѣтъ: эти настроенія частично уже переходили въ связныя и законченныя міровоззрѣнія.

Такихъ міровоззрѣній, сродныхъ Буддизму, по проникающимъ ихъ настроеніямъ и основнымъ мотивамъ мысли, два: *Санкья-философія* и *Джайнизмъ*. Именно эти системы мысли,—если только, въ данномъ случаѣ, о «системахъ» можно говорить,—и слѣдуетъ разсматривать, какъ *переходныя ступени и промежуточныя звенья* между Браманизмомъ и Буддизмомъ.

Несмотря на отдѣльные протестующіе голоса нѣкоторыхъ (сравнительно немногочисленныхъ, впрочемъ) ученыхъ (Максъ Мюллеръ, Ольденбергъ), въ настоящее время можно, кажется, разсматривать, въ качествѣ прочно установленной научной гипотезы, положеніе (за него Кольбрукъ, Бюрнуфъ, Уильсонъ, Лассенъ, Бартелеми-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. Гарбе [12], 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 отрицаніи Божества (въ этомъ пунктѣ между обѣими «системами» различіе развѣ лишь въ степени, но не въ существѣ),—мы находимъ «совпаденія» и въ другихъ, не менѣе существенныхъ пунктахъ, а именно въ ученіи: 1) о радикальномъ злѣ бытія и жизни; 2) о страданіи, какъ основномъ законѣ существо-

---

фіи" и особенно искусственной, *школьной* философіи, хорошо обрисована (съ обильными ссылками на памятники и извлеченіями изъ нихъ) у *Дальмана* (Joseph *Dahlmann:* Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berlin, 1898, ss. 13—74).

[11] Проф. *Гарбе*, см. „Введеніе" къ переводу *Лунная Свѣта Санкья-истины* (перев. г. *Герасимова*).

[12] Op. cit.

ванія; 3) о безполезности 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 вожделѣнной 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 непремѣнно точнымъ счетомъ); тамъ и здѣсь одни и тѣ же образы и сравненія (напр., образъ переправы изъ океана мірской жизни въ гавань спасенія и пр.).

Словомъ, и по существу и по формѣ сходство между философіею Санкьи и вѣроученіемъ Буддизма поразительное. Ясно, что это—продукты одного и того же настроенія, одного и того же духа, одной и той же эпохи и при томъ, въ такомъ соотношеніи, что, какъ выражается осторожный Гарбе, Буддизмъ «занимаетъ положеніе, по отношенію къ которому менѣе рѣшительная точка зрѣнія Санкьи-философіи *имѣетъ полный видъ вѣроятности быть предшествующею*»[13].

Но еще вѣроятнѣе зависимость *первоначальнаго* Буддизма отъ Джайнизма. За это говорятъ уже не одни только «совпаденія» (хотя это, конечно, аргументъ очень вѣскій), но и весьма вѣроятное, въ настоящее время доказанное почти съ несомнѣнностію[14], 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 Натапутты, съ точностію неизвѣстный, во всякомъ случаѣ раньше года смерти Гаутамы, то-есть 480—477 г. до Р. Хр.,—см. *Hardy*. op. cit., S. 47—48, 92—93); 2) памятники, какъ джайнистскіе, такъ и буддійскіе, ставятъ основателей обѣихъ „ересей“ въ связь и именно, какъ учителя и ученика.—Вопросъ объ отношеніи Буддизма къ Джайнизму имѣетъ въ наукѣ свою, и очень длинную, исторію (ср. у *Hardy*, 89—90 и *Kuenen*, op. cit., 269). Однако, въ настоящее время, повидимому, уже окончательно возобладало мнѣніе о генетической зависимости Буддизма отъ Джайнизма. Особенное значеніе въ данномъ отношеніи представляетъ спеціально этому вопросу посвященная монографія *De-Milloué:* Essai sur la réligion de jainas, помѣщенная въ *Le Muséon*, t. III, 1884, p. p. 182—208. Ср. *его же:* 1) Le Buddhisme, son histoire, ses dogmes, son extention, et son influence sur les peuples, chez lesquels il s'est répandu; 2) Histoire des religions de l'Inde, p. 97—98.

Натапуттѣ, основателю Джайнизма, *какъ ученика къ учителю*. Сопоставляя историческія условія возникновенія Джайнизма и Буддизма (въ одно и то же время и въ одной и той же мѣстности) съ несомнѣнными чертами ихъ внутренняго сходства, мы приходимъ къ убѣжденію, что Джайнизмъ и Буддизмъ относятся между собою приблизительно такъ же, какъ снимки (фотографическіе) не вполнѣ 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 бо̀льшемъ соотвѣтствіи съ подлинникомъ, обнаружила несравненно больше вниманія и чуткости не только къ *характернымъ*, *индивидуальнымъ* чертамъ духовной физіономіи 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 физіономіею, что уловить его *индивидуальныя* черты очень трудно. «Было бы слишкомъ большою смѣлостью»,—говоритъ о Джайнизмѣ Бартъ [16],—«взять на себя изложеніе и подробное сужденіе объ ученіи, которое извѣстно намъ только, какъ средняя отвлеченная величина». Тѣмъ не менѣе *основныя черты* этой ереси, этого сектантскаго вѣроученія все же достаточно опредѣленны и, поскольку онѣ опредѣленны, мы видимъ въ нихъ большое сходство съ чертами Буддизма.

И прежде всего—*сходна жизнь самихъ основателей*: тотъ и другой проходятъ три ступени (домашняя жизнь, уединеніе, ради подвиговъ самоусовершенствованія и, наконецъ, насажденіе «открытаго» ими ученія, простирающееся до погруженія въ нирва-

---

[15] См. *Пролегомены*, гл. I.

[16] *Бартъ:* Религіи Индіи, перев. подъ ред. кн. *С. Трубецкаго*, М. 1897, стр. 158.

ну). Далѣе, представляютъ полное сходство и основные «догматы» Джайнизма и Буддизма и не только сходство, но отчасти даже и тожество. А именно тамъ и здѣсь мы видимъ скептико-отрицательное отношеніе къ ученію о Божествѣ, простирающееся даже до запрещенія произносить имя Божіе, и тѣмъ болѣе указывать на Божество, какъ на причину того или другаго явленія («не говори: Богъ посылаетъ дождь, но—дождь идетъ изъ воздуха»); 2) указаніе, какъ на верховную цѣль всѣхъ стремленій, на спасеніе изъ водоворота полной страданій жизни *чрезъ знаніе;* 3) общій Джайнизму и Буддизму характеръ этики, этики *не-дѣланія*, съ существенно отрицательнымъ, запретнымъ смысломъ заповѣдей, хотя по своему, какъ выраженіе *основныхъ постулятовъ 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 браманистической аскезы, доходящей порою до одобренія и чуть ли не до рекомендаціи, въ тяжелыхъ обстоятельствахъ жизни, истязаній себя до самоумерщвленія, даже прямого убійства [17]. Вообще онъ все еще слишкомъ удерживается на браманистической 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 подъ

[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 служитъ 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 послѣднія, при своемъ историко-критическомъ анализѣ вѣроученія Буддизма, мы считаемъ тѣмъ болѣе для себя позволительнымъ, что онѣ подробно передаются и въ существующихъ на русскомъ языкѣ курсахъ исторіи религій,—какъ общихъ (преосв. *Хрисанѳа, Шантепи де-ля-Соссей* и др.), такъ и спеціально посвященный религіямъ Индіи *(Бартъ, Беттани и Дуласъ)*, такъ, наконецъ и особенно, въ книгахъ, спеціально 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 геніальнаго, — 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 миѳа*, то ошибка ихъ состояла не въ томъ, что они примѣняли къ объясненію этихъ сказаній легенду, миѳъ, а въ томъ, что они пользовались *не тою легендою и не тѣмъ миѳомъ*, какими слѣдовало. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь *солнечный миѳъ*, 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 миѳъ, но и всякій миѳъ 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 человѣко-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, посюсторонней 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 „опыта“ см. у *Oldenberg'а*, Buddha etc., S. 82 folg. (по 3-му изд.). Ольденбергъ самъ указываетъ (82) на совпаденіе своихъ критическихъ замѣчаній, во всемъ существенномъ, съ замѣчаніями *Вебера*.

[20] Heinrich *Kern:* Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, aut. Uebersetzung von *Iacobi*, 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» человѣчества, полубогъ или, точнѣе, человѣко-богъ, который *долженъ* обладать, какъ своими существенными признаками, силою побѣждать искушенія и соблазны, влекущія къ призрачной дѣйствительности и, пробудившись самъ, *долженъ* разбудить отъ кошмарнаго сна и другихъ, — словомъ, долженъ быть «джина» и «будда» (имена сначала нарицательныя и, въ изучаемую нами эпоху, довольно широко распространенныя).

Minor. Вотъ такіе-то и такіе-то люди, повидимому, обладаютъ этими признаками и, тогда какъ относительно нѣкоторыхъ людей, по видимости подходящихъ подъ этотъ идеалъ, эта видимость скоро разсѣевается и оказывается призрачною, — относительно другихъ (Натапута, Гаутама), она остается и оправдывается всею ихъ жизнью, дѣлами и ученіемъ.

Conclusio. Они, слѣдовательно, и суть подлинные искомые и вожделѣнные 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 легандарными сказаніями о немъ, то мы имѣли бы предъ собою опять-таки въ высокой степени невѣроятный случай чисто произвольнаго перенесенія религіознымъ сознаніемъ,—пусть даже наклоннымъ къ миѳологизированію,—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, Татагата, Бодисетва, Будда* или *Гаутама-Будда.* См. подробное объясненіе этихъ именъ у *Barthélemy Saint-Hilaire:* Le Buddha et sa religion, Paris, nouv. éd. 1862, pp. 73—78.

сознаніемъ изъ числа всѣхъ, довольно многочисленныхъ въ изучаемую нами эпоху «джиновъ» и «буддъ», то несомнѣнно потому, что между традиціонною, вѣками слагавшеюся легендою желаннаго героя-«спасителя», въ которой тревожная эпоха выразила всѣ свои чаянія и надежды, и самимъ Гаутамою, 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 заявляетъ о себѣ тѣмъ съ большею настоятельностію, что и здѣсь, какъ въ вопросѣ о преемственности фазисовъ Ведаизма, историкотекстуальныя и внѣшнехронологическія данныя все еще оказываются настолько шаткими, что полагаться на нихъ въ высокой степени затруднительно и, притомъ, не только въ настоящее время, но можетъ быть и во времена послѣдующія.

Что же именно мы должны разсматривать въ исторіи Гаутамы-Будды, какъ *историческую основу легенды?*

При всемъ различіи въ сказаніяхъ о жизни Гаутамы-Будды (часто даже въ различныхъ редакціяхъ одного и того же сказанія), въ нихъ есть нѣсколько существенныхъ пунктовъ, въ которыхъ всѣ они согласны. Очевидно, именно эти пункты мы и должны разсматривать какъ историческій утокъ, на которомъ фантазія, особенно позднѣйшая, выводила узоры прихотливой легенды.

Такъ, прежде всего, всѣ источники согласно отмѣчаютъ въ Гаутамѣ, уже и въ то время, когда онъ былъ принцемъ Сиддхартомъ, глубокую, природную наклонность къ неутѣшному пессимизму. Понятные мотивы заставляли, при этомъ, сказателей, съ возможною тщательностію и преувеличеніями, разрисовывать роскошь той обстановки, въ какой возросъ «принцъ Сиддхарта». Вѣдь чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, роскошнѣе была окружающая обстановка, чѣмъ больше было въ жизни принца соблазновъ и житейскихъ приманокъ, 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 притомъ чрезвычайно заботливымъ отвлеченіемъ его вниманія ото всякихъ жизневраждебныхъ впечатлѣній. Только случай помогаетъ ему узнать, что существуютъ на свѣтѣ болѣзнь, старость, смерть... Но за то, когда, съ помощію этой случайности, принцъ узнаетъ, наконецъ, обо всемъ этомъ, то его отвращеніе отъ жизни,—хотя въ роскоши и довольствѣ, но съ постоянною перспективою болѣзней, старости и смерти,—принимаетъ острую форму рѣшительнаго и рѣзкаго протеста. И то, въ чемъ другіе видятъ источникъ удовольствій (припомнимъ хотя бы разсказъ о томъ, какъ принцъ однажды проходилъ мимо спящихъ танцовщицъ и какія при этомъ онъ получилъ впечатлѣнія!),—то въ немъ лишь ускорило рѣшимость покинуть домъ своего владѣтельнаго отца, со всею его роскошью, со всѣми его приманками и соблазнами, покинуть семью, жену и сына, чтобы стать *отшельникомъ*, какъ многіе другіе въ то время, отчасти пресыщенные жизнью, отчасти неудовлетворенные тѣмъ режимомъ, который былъ созданъ крайностями кастоваго разслоенія общества.

Не менѣе согласно, далѣе, источники говорятъ о неудовлетворенности со стороны принца Сиддхарты, теперь уже «аскета Гаутамы», учителями *изъ числа браминовъ*. Логика сказанія и здѣсь опять таки, какъ и въ первомъ случаѣ, конечно, совершенно ясна. Сказателямъ необходимо было показать, иллюстрировавъ соотвѣтственными подробностями, что ихъ религіозный герой, «побѣдитель» и «пробужденный», есть герой *совершенно особаго типа*, не имѣющій ничего общаго съ Браманизмомъ и браминами, такъ сказать переросшій ихъ. Ибо иначе, то-есть если бы Гаутама былъ таковъ же, какъ и всѣ брамины,—то какъ онъ могъ бы сдѣлаться исключительнымъ «джиной» и «буддой», какъ могъ бы «спасать другихъ отъ тѣхъ золъ, въ которыхъ, прежде всего если не главнымъ образомъ и исключительно, были повинны именно брамины? И вотъ сказаніе влагаетъ въ уста «аскета Гаутамы» слова, которыя, свидѣтельствуя объ его неудовлетворен-

ности учителями-браминами (отъ которыхъ онъ «ушелъ»), сверхъ того показываютъ, въ какомъ именно направленіи лежалъ его положительный идеалъ: браминъ для него не тотъ, кто рожденъ въ семьѣ брамина, но тотъ, *кто имѣетъ свойства* человѣка «пробужденнаго», «побѣдителя» и т. д., такъ что браминомъ 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. Ибо, безъ сомнѣнія, для религіознаго «героя» и реформатора, какимъ являлся въ индійскомъ религіозномъ собраніи Гаутама, была необходима такая борьба и при томъ очень сосредоточенная. И прежде всего, была необходимая борьба съ самимъ собою, чтобы покинуть условія жизни въ роскоши и довольствѣ, ради жизни отшельника, странника и аскета. Необходима была, далѣе, борьба и для того, чтобы порвать съ традиціоннымъ образомъ жизни и мысли, представителями котораго являлись брамины. Необходимо, наконецъ, было герою народно-религіозной легенды бороться со всѣмъ тѣмъ 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, обусловливающія страданія живыхъ существъ,—словомъ необходимо было бороться съ *Марою злымъ*, существомъ богоравнымъ (по могуществу), царемъ смерти, если и не вѣчнымъ, то единственно потому, что въ системѣ Буддизма вообще нѣтъ мѣста для понятія вѣчности, такъ какъ все, по этому 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) *Dhammapadâ*, 383—423 (кто *истинный* браминъ?), по переводу г. *Герасимова* („Путь къ истинѣ, изреченія буддійской нравственной мудрости", М. 1898), стр. 95—100; 2) *Сутта-Нипата*, 283—314 (какимъ не долженъ быть *истинный* браминъ), по переводу г. *Герасимова* (М. 1899), стр. 62—65.

[23] Op. cit., русск. перев. *Николаева*, стр. 244.

ной поэзіи не имѣется красокъ и крупныхъ чертъ для обрисовки грандіозной фигуры Люцифера» и потому она «разсказываетъ лишь маленькія, по-дѣтски выдуманныя исторіи о нападеніяхъ Мары». Однако, самъ основатель Буддизма, въ данномъ отношеніи, представляетъ весьма понятное исключеніе. Легенда изображаетъ борьбу Гаутамы-Будды съ Марою въ чертахъ крупныхъ и рельефныхъ, драматизируя ее, обставляя хорошо разсчитанными, со стороны дѣйствія на воображеніе, указаніями на характерныя подробности. Сначала Гаутама выдерживаетъ борьбу лично за себя одного—съ обольстительными дочерями 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 (палійскихъ) [24]. Отсюда, конечно, совершенно законно можетъ и долженъ быть сдѣланъ тотъ выводъ, что въ этой драматизаціи «религіозная поэзія», повинуясь *постулятамъ* религіознаго сознанія и прислушиваясь къ отдаленной общечеловѣческой традиціи, шла гораздо дальше исторической дѣйствительности, хотя и имѣла въ послѣдней точку отправленія [25].

---

[24] *Ольденбергъ*, op. cit., 67.

[25] Генеалогія *Мары* хорошо разъяснена, вслѣдъ за *Виндишемъ* (см. ниже), у *Ольденберга* (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—Cap. XV *(Die Christliche Versuchungsgeschichte*, S. 214—219). Ср. спеціальную монографію *Türck'a*: Erweckung der Seelenfreiheit durch Christus und Buddha (въ его книгѣ: *Der geniale Mensch*, Berlin, 1898, ss. 207—252). Свой тезисъ Виндишъ формулируетъ такъ: Die Versuchungsgeschichte in den Evangelien und die Maralegende dürfen nur als parallele Erscheinungen aufgefasst werden (S. 219). Ср. обстоятельное обсужденіе вопроса у *Келлога*: Буддизмъ и Христіанство (русск. перев. проф. *Орнатскаго*, 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 таки безславной — отъ свинаго мяса) смерти и т. д. Но эти пункты, какъ ни характерны они сами по себѣ, въ смыслѣ интересныхъ подробностей, не представляютъ интереса для выясненія внутренней логики исторіи сказаній о Гаутамѣ-Буддѣ.

Гораздо интереснѣе и важнѣе для насъ тѣ, такъ сказать, *продолженія* земной исторіи Гаутамы-Будды,—въ обоихъ направленіяхъ и *до начала* этой исторіи и *послѣ* ея окончанія,—въ которыхъ легенда, созданная «религіозною 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 смертью Гаутамы-Будды и вотъ,—даже вопреки общимъ основамъ метафизики Буддизма,—она окружаетъ ее ореоломъ небеснаго безсмертія, съ перспективою постояннаго и непрерывнаго восхожденія Гаутамы въ достоинство человѣка-бога, до высшаго Будды, Ади-Будды включительно. Для всего этого, говоримъ, дѣйствительная исторія Гаутамы еще могла давать точку отправленія. Но, конечно, послѣдняго мотива для этой переработки дѣйствительной исторіи Гаутамы, въ цѣляхъ его высшаго про-

---

ства въ буддійскомъ сказаніи объ „искушеніи“ (впрочемъ, не существенныя) съ Евангельскимъ. Келлогъ именно объясняетъ, съ одной стороны, общечеловѣческимъ сознаніемъ (постулятомъ) необходимости борьбы „искупителя“ человѣчества со злымъ началомъ, а съ другой—столь же общечеловѣческою традиціею, имѣющею свой источникъ въ первоначальномъ Откровеніи.

славленія, въ легендарную мы должны искать не въ фактахъ изъ жизни реформатора, но въ *постулятахъ* самаго религіознаго сознанія: «спаситель», «побѣдитель», «пробужденный» *долженъ быть*, по требованію (постуляту) 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 постулятовъ естественнаго религіознаго сознанія. Легендарный образъ Будды есть не что иное, какъ отраженіе въ «религіозной поэзіи» Буддизма обоихъ этихъ факторовъ, варіирующее сообразно эпохѣ, народности, исповѣдующей Буддизмъ, и личнымъ особенностямъ «сказателей»-авторовъ исторіи Гаутамы-Будды.

Здѣсь мы снова, и съ еще бо́льшею 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 бо́льшею, чѣмъ какая-либо изъ естественныхъ религій,—долженъ оставаться лишь *при одномъ чисто отрицательномъ постулятѣ*, такъ какъ онъ отрицаетъ потусторонній міръ, *чрезъ который* единственно можетъ быть осуществлено спасеніе изъ этого: такъ точно, и въ отношеніи къ личности своего основателя, онъ такъ же обреченъ оставаться лишь при одномъ отрицательно-безсильномъ постулятѣ его божественности (точнѣе *человѣкобожія*), такъ какъ для Буддизма принципіально 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 принципіальную и радикальную противоположность.

Здѣсь ясно выступаетъ предъ нами, въ естественномъ религіозномъ сознаніи, *постулятъ* религіозной истины. Но еще яснѣе—его неизбѣжная и радикальная ограниченность.

III.

Основная тенденція первоначальнаго Буддизма и планъ нашего дальнѣйшаго анализа буддійскаго вѣроученія.

Между религіями, обязанными своимъ происхожденіемъ *совокупной работѣ многихъ умовъ* (каковы въ исторіи Индіи Ведаизмъ и Браманизмъ), и религіями, обязанными своимъ происхожденіемъ *отдѣльнымъ личностямъ*, единичнымъ основателямъ (каковъ Буддизмъ), есть одно, въ формальномъ отношеніи очень существенное, различіе: тамъ, въ религіяхъ, по своему происхожденію, такъ сказать, коллективныхъ, послѣдующій процессъ совершается *аналитически;* здѣсь же, въ религіяхъ, по своему происхожденію индивидуалистическихъ, онъ совершается *синтетически.* Въ самомъ дѣлѣ, въ коллективныхъ религіяхъ, въ исторію религіознаго сознанія, новою религіею разомъ вводится масса идей, представленій и образовъ, которые не только довольно слабо между собою связаны, но часто стоятъ другъ къ другу даже въ прямомъ противорѣчіи, вслѣдствіе чего позднѣйшій процессъ здѣсь состоитъ именно въ томъ, чтобы *аналитически разложить* эту неоднородную массу и чрезъ то выдѣлить изъ религіознаго сознанія все инородное (это, именно, какъ мы видѣли, и выполняютъ наприм., относительно Браманизма философскія школы). Напротивъ, въ религіяхъ индивидуалистическихъ по своему происхожденію, новою религіею въ исторію религіознаго сознанія сначала вводится обыкновенно сравнительно очень простое и несложное зерно, которое лишь въ ряду послѣдующихъ поколѣній, подъ вліяніемъ ихъ работы, осложняется другими идеями, представленіями и образами, вслѣдствіе чего здѣсь дальнѣйшая работа идетъ уже въ направленіи противоположномъ, совершается *синтетически.*

Именно благодаря этому, позднѣйшая исторія Буддизма является не анализомъ его содержанія, не его очищеніемъ, исправленіемъ или хотя бы только упрощеніемъ, но скорѣе затемненіемъ, искаженіемъ и во всякомъ случаѣ осложненіемъ.

По словамъ проф. Васильева, самъ Будда «не училъ никакимъ идеямъ, исключая, какъ о потребности отвергнуть все мірское»[26].

---

[26] *Васильевъ*, проф. китайск. яз.: „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература“, ч. I, стр. 90.

Мы знаемъ теперь, что это—не совсѣмъ точное опредѣленіе точки зрѣнія самаго основателя Буддизма, по меньшей мѣрѣ *не полное* выраженіе сущности произведенной имъ религіозной реформы: онъ училъ *не только* «о потребности отвергнуть все мірское», но еще и о потребности отвергнуть мысль о всемъ потустороннемъ, училъ забыть *о томъ 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 («сутръ» или «суттъ» то-есть краткихъ двухъ-и трех-словныхъ строчекъ), бесѣдъ, рѣчей, болѣе или менѣе связныхъ, болѣе или менѣе философскихъ и мистичныхъ трактатовъ, — что не даромъ Буддизмъ считаетъ ихъ корзинами: «три корзины»,—*Трипитака*![27] И конечно, въ этихъ «корзинахъ», почти уже совершенно затерялось то маленькое идейное зерно доктрины, которое можно считать подлиннымъ ученіемъ самого Гаутамы-Будды.

Такимъ образомъ, для историковъ возникаетъ очень трудная, едва ли когда-нибудь вполнѣ разрѣшимая, задача — критически отдѣлить отъ первоначальнаго Буддизма позднѣйшія наслоенія. Къ счастію, намъ нѣтъ необходимости слѣдить за прихотливыми изгибами той разграничительной, между первоначальнымъ и позднѣйшимъ Буддизмомъ, линіи, которую, съ затратою громаднаго труда и массы тонкихъ соображеній, пытается провести современная критика памятниковъ Буддизма. Для нашей цѣли — для выясненія сущности Буддизма, какъ одного изъ трехъ основныхъ моментовъ въ развитіи индійскаго религіознаго сознанія—совершенно достаточно общаго различія Буддизма первоначальнаго и позднѣйшаго, что̀ мы и отмѣчаемъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, въ своемъ дальнѣйшемъ анализѣ его вѣроученія.

Сущность первоначальнаго Буддизма и вмѣстѣ путь къ выходу изъ него въ Буддизмъ позднѣйшій Вл. С. Соловьевъ, съ своею обычною точностію и опредѣлительностію, выразилъ въ слѣдующей формѣ:

---

[27] Знаменитая буддійская *Трипитака* — три сборника, буквально именно три корзины священныхъ книгъ—состоитъ: 1) изъ *Сутръ* (буддійское евангеліе, содержащее легенды изъ жизни Шакья-Муни и его нравоучительныя проповѣди); 2) *Винайи* (уставы первоначальной буддійской церкви) и 3) *Абидармы* (буддійская метафизика).—См. въ „Приложеніи", *Примѣчаніе 22-е*.

«Первоначальный индійскій Буддизмъ можетъ быть сведенъ къ тремъ главнымъ идеямъ: надъ безмѣрнымъ полчищемъ индійскихъ боговъ онъ вознесъ человѣка, *самобога* Будду, собственнымъ подвигомъ добывающаго себѣ значеніе абсолютнаго верховнаго существа; безконечному ряду загробныхъ скитаній онъ положилъ предѣлъ идеаломъ безусловнаго покоя—нирваны; наконецъ, указавъ общій для всѣхъ людей путь спасенія въ погашеніи воли и въ кроткомъ отношеніи ко всему живущему, Буддизмъ разомъ наносилъ ударъ и ритуализму браминской религіи съ ея сложною системою жертвъ и моленій, и внѣшнему физическому аскетизму индійскихъ святыхъ и подвижниковъ, и принципіальному 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 азіятскому 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 (*самгу*). Такимъ образомъ новая религія вовсе не ограничивалась однимъ нравоученіемъ, а содержала въ себѣ сѣмена положительныхъ религіозныхъ вѣрованій, которыя и не замедлили развиться»[28].

Но что же именно мы должны разсматривать, какъ то *идейное зерно*, изъ котораго развились или, точнѣе,—такъ какъ въ Буддизмѣ, говоря строго, не было органическаго развитія идей,—вокругъ котораго наслоились, съ теченіемъ времени, различныя религіозныя вѣрованія?

Буддизмъ, какъ мы сказали выше, изъ всѣхъ естественныхъ религій по преимуществу можетъ быть названъ *религіею спасенія*. «Какъ великое міровое море»,—говоритъ одинъ текстъ,—«имѣетъ

---

[28] 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 страданій жизни. Не даромъ же всегда у буддистовъ, какъ въ древнія, такъ и въ новыя времена, эти истины сравнивались съ четырьмя основными пріемами лѣченія тѣлесныхъ болѣзней или, лучше, съ четырьмя главными частями медицинской науки. Какъ болѣзнь тѣлесную нужно сначала (1) констатировать, затѣмъ (2) понять въ ея причинахъ, чтобы (3) знать, каково должно быть ея лѣченіе и (4) какія именно пригодны для этого средства, — такъ и изъ этихъ четырехъ «святыхъ» или «благородныхъ» истинъ первая, такъ сказать, констатируетъ самый недугъ («страданіе»), вторая выясняетъ его причины («происхожденіе»), третья указываетъ возможность избавленія отъ недуга («упраздненіе» или «устраненіе») и, наконецъ, четвертая—средства для этого («путь»)[30].

«Четыре 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 святыхъ истинъ» и именно въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ онѣ перечисляются въ буддійскихъ памятникахъ, для нашей цѣли вполнѣ достаточно.

---

[29] У *Hardy*, op. cit., 50.
[30] *Kern*, op. cit., I, 468—9.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Первая «святая» истина Буддизма: «все въ пламени», «бытіе—страданіе».

I.

Мнѣнія ученыхъ.

Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ: такова первая истина Христіанства.

Христіанинъ *знаетъ*, что та дѣйствительность, среди которой онъ живетъ, есть бѣдная и несовершенная дѣйствительность, полная зла и сраданій («міръ во злѣ лежитъ»). Но онъ *вѣруетъ*, 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, слѣпого, стихійнаго и темнаго, обусловленнаго грѣхомъ человѣка. Но онъ *вѣруетъ*, 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 такова первая «святая истина» Буддизма: она составляетъ прямую и радикальную противоположность первой истинѣ Христіанства.

Въ началѣ было Безмолвіе, и Безмолвіе было въ Пустотѣ Небытія, и Безмолвіе было Небытіе: такъ можно было бы, въ видѣ антитезы первой истины Христіанства, формулировать первую истину Буддизма, и эта формула, если не вполнѣ по буквѣ (отчасти, впрочемъ, и по буквѣ), то вполнѣ по духу и смыслу совпадаетъ съ текстами буддійскихъ священныхъ памятниковъ.

И буддистъ, какъ и христіанинъ, знаетъ, что земная дѣйствительность есть несовершенная дѣйствительность, полная зла и страданій («бытіе есть страданіе», или иначе — «все въ пламени»,—такъ выражена первая истина). Но онъ *не вѣруетъ* въ существованіе дѣйствительности высшей, дѣйствительности жизни божественной, ибо *не вѣруетъ* и въ существованіе самого Бога, *не вѣруетъ*, что существуетъ конечный смыслъ и верховная цѣль жизни. Вотъ почему, если для него и есть какая-либо цѣль жизни, то развѣ лишь отрицательная: бѣгство изъ этой призрачной и безсмысленной, полной горечи, бѣдъ и страданій, дѣйствительности, чрезъ погруженіе въ нирвану небытія.

Такое толкованіе и изложеніе первой «святой истины» Буддизма можетъ показаться страннымъ. Но—повторяемъ — если не по буквѣ, то *во всякомъ случаѣ* по духу и смыслу оно вполнѣ согласуется съ текстами и началами буддійскаго вѣроученія. И что это такъ—доказывается замѣчательнымъ согласіемъ въ этомъ пунктѣ ученыхъ изслѣдователей Буддизма, которые, съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ его памятники сдѣлались имъ доступны, стойко держатся именно такого пониманія исходной точки буддійскаго религіознаго міросозерцанія.

Такъ, *Вутке*, въ своей извѣстной *Исторіи язычества*, пишетъ: «Истинная сущность всего существующаго (по ученію Буддизма) есть Небытіе, Ничтожество. Предположеніе міра есть не Божество, не Первосила, но абсолютная Пустота, чистое Ничто. Все произошло отъ Ничто, чрезъ Ничто, и снова возвратится въ Ничто, ибо и изначала ничтожно. Все суета и въ небѣ и на землѣ. И сами небо и земля суета. И на облакахъ рушащагося міра царитъ лишь вѣчно пребывающее Небытіе» [1].

Столь же рѣшительно и опредѣленно высказывается по занимающему насъ вопросу и другой, не менѣе Вутке, авторитетный изслѣдователь Буддизма, *Кёппенъ*.

«Буддизмъ»,—пишетъ Кёппенъ,—«есть не только атеизмъ безъ Бога, но и атеизмъ безъ природы. На мѣсто Брамы и природы у него становится Пустота и Призрачность (Wesenlogiskeit) или, какъ сказали бы мы, Ничто.... Міръ возникаетъ изъ Пустоты. Все пусто—безъ субстанціи и существенности. Все, что̀ есть или кажется существующимъ, состоитъ изъ Ничто, существуетъ въ Ничто и снова возратится въ Ничто. Ничто есть начало и ко-

[1] Dr. Adolf Wuttke: *Geschichte des Heidenthums*, 2-ter Theil, S. 525.

нецъ, исходный пунктъ и цѣль, корень и плодъ. Все же, что́ лежитъ между этими началомъ и концомъ, все это—обманъ» [2].

Съ тѣхъ поръ, какъ были высказаны эти взгляды на первую и основную «истину» Буддизма, въ пониманіе и изложеніе ея не было внесено никакихъ существенныхъ измѣненій. Напротивъ, ученые твердо стоятъ на той мысли, что Буддизмъ *радикально нигилистиченъ* уже въ самыхъ своихъ исходныхъ пунктахъ.

Съ одной стороны, Буддизмъ несомнѣнно не признаетъ Божества, какъ *духовнаго* Первоисточника и Первоначала бытія, ибо,—какъ справедливо замѣчаютъ современные ученые изслѣдователи Буддизма,—самъ Гаутама Будда и его правовѣрные ученики держались, вмѣстѣ съ философами школы Санкья, того взгляда, что бытіе Божества «не доказано и недоказуемо» [3]. Съ другой стороны, они не признавали въ основѣ бытія и *матеріальнаго* первоначала, какъ дѣлали и дѣлаютъ это матеріалисты всѣхъ вѣковъ, такъ какъ все матеріальное и чувственное считали порожденіемъ общечеловѣческаго невѣдѣнія, призракомъ, иллюзіей [4].

Такимъ образомъ, философія Буддизма въ основѣ своей есть имено *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 что́ пишетъ знаменитый индологъ по занимающему насъ вопросу:

«Широко распространенное пониманіе находитъ средоточный пунктъ Буддизма въ мысли, что истинная сущность всего суще-

---

[2] Carl Friedrich Köppen: *Die religion des Buddha und ihre Enstehung*, 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.—Яснѣе 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 усвоять нѣкоторое, хотя бы лишь совершенно пустое и призрачное, бытіе, которое нельзя отрицать, — то именно въ этомъ-то и заключается несчастіе и неправда, ибо правда принадлежитъ одному *Ничто*. Неправда должна быть упразднена, и мы должны этому содѣйствовать. Бытіе, которое возникло изъ Ничто и чрезъ Ничто, должно снова возвратиться въ Ничто, ибо оно изначала и по природѣ своей ничтожно.

«Вотъ странное заблужденіе», — продолжаетъ Ольденбергъ,— «эта догадка о томъ, чѣмъ Буддизмъ будто бы долженъ быть. Кто обращаетъ вниманіе не на спекуляціи позднѣйшихъ столѣтій, но на то, съ чѣмъ знакомятъ насъ, какъ съ проповѣдію самого Будды и вѣрою его общины, общины монаховъ-нищихъ, древнѣйшія преданія, тотъ не найдетъ въ нихъ ни одной изъ этихъ мыслей о *Ничто*,—ни въ формѣ высказанной прямо, ни въ формѣ молчаливаго предположенія... Если этотъ міръ, будучи взвѣшенъ буддистами, найденъ ими очень легкимъ, то причина этого заключается не въ томъ, что онъ есть нѣчто обманчивое и призрачное, въ сущности же своей есть пустое Ничто, но единственно въ томъ, что онъ несетъ въ себѣ страданіе и только страданіе» [5].

Такова сущность возраженій Ольденберга противъ установившагося въ наукѣ пониманія и изложенія первой «истины» Буддизма. Однако, это возраженіе, какъ видимъ, чисто-*отрицательнаго* характера.

Ольденбергъ хочетъ сказать, что первоначальный Буддизмъ интересовался исключительно практическою стороной 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 первоначальнаго 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 первоначальнаго 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 философской глубины и основательности, но были указаны и методы, *какъ достигнуть* пониманія этой сущности міра, какъ погрузиться,—сначала своимъ созерцаніемъ, а затѣмъ и всѣмъ существомъ своимъ,—въ Ничто.

Вотъ какъ излагаетъ это замысловатое ученіе о пустотѣ, какъ сущности бытія, нашъ знаменитый знатокъ позднѣйшаго буддизма, проф. *Васильевъ:*

«Идея о пустотѣ есть понятіе субъективное и вмѣстѣ трансцендентальное. Съ одной стороны, это есть то, что́ 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 заключаясь и все заключая въ себѣ, хотя и ничего не содержа. Однимъ словомъ, это объектъ, сходный съ субъектомъ, и объектъ, который какъ скоро входитъ въ наше мышленіе, уже становится чѣмъ-то субъективнымъ,—слѣдовательно, то, что́ невообразимо, не можетъ быть предметомъ цѣли и стремленія.

«Когда умъ возносится до нѣкоторой абстрактности, въ которой его уже не можетъ сопровождать здравый критическій смыслъ, онъ предается какому-то упоенію, въ которомъ не можетъ дать себѣ отчета, но которое составляетъ для него необыкновенную прелесть. Онъ не хочетъ воротиться назадъ, безотчетно носится въ хаосѣ отвлеченности и говоритъ самымъ непонятнымъ языкомъ. Въ такомъ видѣ должны мы смотрѣть на ученіе о пустотѣ. Намъ

ученіе это представляется подъ именемъ *Праджнапарамиты*, то-есть мудрости, переводящей на тотъ берегъ Сансары (этого міра), и въ этомъ смыслѣ орудіе сливается съ самимъ средствомъ и цѣлію. *Праджнапарамита* и учитъ насъ разсуждать объ отвлеченной идеѣ и содержитъ въ себѣ это ученіе. Идея о пустотѣ есть вмѣстѣ и отчетъ или выводъ нашего разума и то, что должно составить отнынѣ его ингредіентъ 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.

«*Міръ или Сансара не потому долженъ быть предметомъ отверженія, что онъ мучителенъ, что все въ немъ мучительно, но потому, что онъ пустъ и что, слѣдовательно, въ немъ нѣтъ ни одной точки, на которую умъ могъ бы достойно обратить свое вниманіе, на чемъ бы онъ могъ покоиться*» [6].

Итакъ, пустота и ничтожество внесены Буддизмомъ, такъ сказать, въ самое сердце вещей. Не въ томъ, поэтому, смыслъ первой «истины» Буддизма, что міръ, какъ утверждаетъ Ольденбергъ, полонъ зла и страданій, хотя формула и звучитъ такъ, но именно въ томъ, что, въ основѣ своей, міръ пустъ и совершенно ничтоженъ, въ явленіи же призраченъ и иллюзоренъ. Или, говоря точнѣе, міръ потому именно и полонъ зла и страданій, что въ самой сущности своей онъ призраченъ, пустъ и ничтоженъ.

Мысль буддистовъ, въ разработкѣ ученія о *первой* «святой истинѣ», шла именно въ этомъ направленіи.

Сначала (въ первоначальномъ Буддизмѣ) былъ установленъ внѣшній фактъ: преизобиліе въ мірѣ зла и страданій.

Затѣмъ стали отыскивать причину этого факта, при чемъ оказалось, что она заключается въ радикальной пустотѣ и существенномъ 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 счастія и даже ни для какихъ надеждъ. Человѣкъ въ сущности ничто, лишь призрачное явленіе. Міръ призраченъ. И за міромъ одни призраки, среди которыхъ какимъ-то непостижимымъ образомъ уберегается отъ призрачности лишь одинъ Будда. Но и онъ не можетъ обрадовать и утѣшить своихъ послѣдователей ничѣмъ инымъ, кромѣ надежды на погруженіе въ Нирвану...

---

[6] В. Васильевъ, проф. китайскаго языка. *Буддизмъ, его догматы, исторія и литература.* Спб. 1857, стр. 120—123, passim.

Позднѣйшіе же учителя Буддизма,—какъ бы въ противовѣсъ этой послѣдней, хотя и безнадежной, такъ сказать, надеждѣ буддистовъ,—стали съ особенною настойчивостью, разрисовывать муки адскія, за 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 своехарактернаго выраженія пессимистическихъ настроеній, какъ въ литературѣ буддистовъ.

Порывистая воспріимчивость 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 немилымъ—страданіе; страданіе—разлука съ милымъ. И всякая жажда, неудовлетворенная, сугубо мучительна. Такова, о нищіе, благородная истина о страданіи.

«И вотъ, о нищіе, благородная истина о началѣ страданія:

«Истинно!—тотъ зачатокъ страданія лежитъ въ жаждѣ, обрекающей на возрожденіе, въ этой ненасытной жаждѣ, что̀ все влечетъ человѣка то къ тому, то къ другому, что̀ связано съ плотскими усладами: въ вожделѣніи страстей, въ вожделѣніи будущей жизни, въ вожделѣніи продленія настоящей. Такова, о нищіе, благородная истина о началѣ страданія» [7].

Эти, сравнительно сдержанныя и трезвыя, слова «учителя» переходятъ у его учениковъ въ форму болѣе порывистую и экспан-

[7] *Буддійскія Сутты* (перев. съ англ. перевода Риса-Дэвидса) Н. И. Герасимова. М. 1900, стр. 87—88.

сивную, полную поэтической грусти, но вмѣстѣ и гнетущей безнадежности, почти отчаянія:

«Непонятна, неизвѣдана жизнь смертныхъ въ этомъ мірѣ, сумрачная и краткая, проникнутая страданіемъ.

«Нѣтъ средствъ, которыми родившіеся могли бы избѣгнуть смерти. Приходитъ старость, близка и смерть: такова участь всего живущаго.

«Какъ спѣлые 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, непремѣнно 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 связанъ 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 возрастаютъ 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» [8].

Не менѣе краснорѣчива, въ изображеніи бѣдственности бытія и страданій жизни, и практически-произаическая *Даммапада* («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 немощное, будто готово разсы-

---

[8] *Сутта-Нипата*, сборникъ бесѣдъ и поученій, переводъ (съ англ. Фаусбёля) Н. И. Герасимова, стр. 97—98.

паться оно на куски, — жизнь въ немъ уже переходитъ въ смерть...

«Голый 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 высомѣріе»[9].

Безконечно варіируются въ памятникахъ Буддизма эти жалобы на горечь бытія среди «жизнесмертныхъ видѣній» міра.

Въ памятникахъ наиболѣе разсудочныхъ и спокойныхъ онѣ, правда, мѣняютъ свою острую и бурную форму на спокойно-разсудочную. Взамѣнъ неустойчиваго чувства, здѣсь выступаетъ иногда спокойный и холодный анализъ пессимистическаго настроенія. Тогда авторы этихъ памятниковъ какъ будто начинаютъ догадываться, что значительную долю зла и страданій человѣкъ вноситъ въ міръ *самъ*, и что, слѣдовательно, жаловаться на міръ, съ его «жизнесмертными видѣніями», можетъ быть, и не совсѣмъ разумно. Но это просвѣтлѣніе мысли, вспыхивая случайно и на краткое время, обыкновенно скоро затѣмъ, часто безо всякихъ интерваловъ, въ одной и той же связи мыслей, гаснетъ: авторъ-пессимистъ, какъ будто внезапно вспомнивъ объ основной тенденціи своего міропониманія, снова переходитъ къ мысли о злѣ, какъ независимомъ отъ человѣка, составномъ элементѣ дѣйствительности, который отъ вѣка заложенъ въ самомъ ея строѣ, въ самомъ ея существѣ.

Такъ, знаменитыя «Рѣчи» Гаутамы-Будды, въ настоящее время въ полномъ своемъ составѣ мастерски переведенныя *Нейманомъ*[10], разсуждая (очень подробно) о злѣ и страданіяхъ жизни, сначала доискиваются корня страданій *въ самомъ человѣкѣ*, въ его «пожеланіяхъ», но потомъ внезапно мѣняютъ эту субъективно-психологическую точку зрѣнія на другую, объективно-метафизическую (въ только-что объясненномъ нами смыслѣ).

Почему человѣкъ страдаетъ? Потому, — отвѣчаетъ буддійскій памятникъ,—что *желаетъ*, имѣетъ пожеланія.

---

[9] *Путь къ истинѣ* (Dhammapada), изреченія буддійской нравственной мудрости, перев. (съ англійскаго перев. Макса Мюллера) Н. И. Герасимова, М. 1898 стр. 64.

[10] *Die Reden Gotamo Buddho's* von Karl Eugen Neumann I. B. — Leipzig, 1896; II. B.—Leipzig, 1900,—См. I, B. S. 133—140 и др.

Домохозяинъ желаетъ обезпеченнаго существованія, и съ этою цѣлію 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, что̀ сопряжено съ его службою.

Но этого мало. Онъ хочетъ обезпеченнаго 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, граждане съ гражданами, мать и отецъ съ сыномъ, сынъ съ отцомъ и матерью, братья съ сестрами и т. д. Распри переходятъ въ столкновенія, въ насиліе, въ войны, которыя кончаются убійствомъ. Словомъ, все, вся неправда жизни, все зло и страданія— все это отъ пожеланій.

Такъ разсуждаетъ памятникъ. Разсужденія, конечно, не особенно глубокомысленныя,—такихъ *общихъ мѣстъ* во всѣхъ, окрашенныхъ пессимистическимъ характеромъ, трактатахъ достаточно,—но, во всякомъ случаѣ, методъ для діагностики зла здѣсь *пока* правильный: психологическій или, точнѣе, этическій. Но дальше вопросъ перестанавливается на почву метафизическую: зло де, и независимо отъ «пожеланій», существуетъ и будетъ существовать, потому что оно есть независимое отъ человѣка свойство самаго строя вещей, самой природы, законъ бытія. И нужно отдать автору или редактору *Рѣчей*, говорящему отъ имени самого Гаутамы-Будды, справедливость: онъ выбираетъ для иллюстраціи своего тезиса очень убѣдительный, — хотя, быть-можетъ, уже слишкомъ изысканный, слишкомъ разсчитанный 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, такою грубо-реалистическою рисовкой цѣль достигается: земная красота оказывается призрачною, преходящею 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, пріемами?

Отвѣтъ ясенъ: тезисъ уже *предрѣшенъ* общимъ строемъ буддійскаго міросозерцанія и, конечно, чѣмъ примѣръ, выбранный для иллюстраціи, ярче, тѣмъ сильнѣе будетъ импонировать отвлеченный тезисъ на слушателей. И вотъ на основаніи такихъ анализовъ подводится въ памятникахъ общій итогъ: «*какъ на пустоту взирай ты на этотъ міръ*»,—міръ, въ которомъ «безпомощные» люди, связанные тѣломъ, «страдаютъ его страданіемъ» [11], въ которомъ господствуетъ неумолимый и немыслимый безъ страданія законъ рожденій, болѣзни, старости и смерти.

Авторы буддійскихъ памятниковъ до того проникнуты основоположеніями буддійскаго пессимизма,—«бытіе есть страданіе», «все объято пламенемъ» и т. д.,—что совсѣмъ не способны замѣчать около себя что-либо положительное, жизнерадостное, доброе. Если же что-либо подобное они и замѣчаютъ, то все спѣшатъ окрасить въ мрачный цвѣтъ своего общаго пессимистическаго настроенія и истолковать въ смыслѣ жизневраждебномъ.

Здѣсь мы видимъ весьма интересное, въ смыслѣ иллюстраціи къ вопросу о «роли личности въ исторіи», явленіе: не только настроеніе, но и *мысль*,—отвлеченная, *философская* мысль народа, создавшая исполинскую литературу,—на многіе вѣка опредѣлена толчкомъ, который данъ ей *однимъ человѣкомъ*, съ геніальною воспріимчивостію и силою поставившимъ предъ сознаніемъ массъ фактъ мірового зла и страданій. Ибо стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, что именно «жизнесмертное видѣніе» зла и страданій міра, открывшееся принцу Сиддхартѣ, 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 ламентацій.

Чтобъ убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить съ приведенными выше текстами описаніе того, какъ открылось «жизнесмертное видѣніе» зла и страданій міра принцу Сиддхартѣ.

---

[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 жизнесмертнаго видѣнія міра, открывшейся принцу Сиддхартѣ, 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 цвѣтущія розы,
Замѣтилъ Царевичъ шипы;
Сверкали на нихъ изумрудами слезы
Живущихъ несчастной толпы.
Онъ видѣлъ: покорный тяжелымъ заботамъ,
Усталостью, зноемъ томимъ,
Шелъ съ тяжкимъ трудомъ, обливаясь потомъ,
Крестьянинъ за плугомъ своимъ,
И съ шеей, истертой ярмомъ безпощаднымъ,
Тащился по пажитямъ быкъ;
И видъ той картины на фонѣ отрадномъ
Казался Царевичу дикъ.
Онъ видѣлъ, какъ голубь, предъ тѣмъ ворковавшій
Съ голубкой въ зеленыхъ кустахъ,
Добычею коршуна сталъ, трепетавшей
Въ его безпощадныхъ когтяхъ.
Повсюду: въ воздушномъ эѳирѣ пространствѣ,
Въ прозрачной кристальной водѣ,
Вездѣ на землѣ, почивавшей въ убранствѣ,
Убійство царило вездѣ.
Надъ слабымъ, безпомощнымъ царствовалъ сильный...
. . . . . .
О, міръ утомленный! О, бѣдные братья!
Васъ смерть приковала къ себѣ,
Но всѣ ваши вопли, 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 приводитъ сурово,
И къ старости—юность; любовь—
Къ разлукѣ; жизнь къ смерти, а тамъ уже снова
Вновь въ смертномъ разбужена кровь,
И вновь къ колесу онъ прикованъ бездушно,
И, точно безсмысленный волъ,

Онъ снова вертитъ его въ страхѣ послушно
Средь вѣчныхъ печалей и золъ.
И я обольщенъ былъ надеждой лукавой,
И жизнь мнѣ казалась свѣтла...
.....
Я сбросилъ завѣсу съ очей просвѣтленныхъ:
Какъ всѣ я на страшномъ пути и т. д.[12].

Таковъ *фактъ* мірового зла, въ его отраженіи и переработкѣ воспріимчивою душой принца Сиддхарты. Таково зерно позднѣйшаго буддійскаго пессимизма, явившагося какъ бы философскимъ комментаріемъ непосредственнаго переживанія картины «жизнесмертнаго видѣнія» Гаутамой Буддою.

Факта мірового зла и страданія, конечно, отрицать нельзя, и никто, никакая философія и никакая религія его не отрицаетъ. Но громадное различіе существуетъ между философіями и религіями *въ освѣщеніи* 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 пессимизмъ *принципіальнопобѣжденный и просвѣтленный*—побѣжденный и просвѣтленный вѣрою въ воплотившееся Бога-Слово, разумъ и смыслъ человѣческой исторіи и жизни.

Напротивъ, буддійское міропониманіе пессимистично *и въ своемъ исходномъ* и въ своемъ *конечномъ смыслѣ*. Буддійскій пессимизмъ не только не есть пессимизмъ побѣжденный и просвѣтленный, каковъ пессимизмъ христіанскій, но, напротивъ есть пессимизмъ *побѣждающій*, погружающій человѣка въ тьму безнадежнаго, потому что безпросвѣтнаго, отчаянія. Ибо какъ, въ самомъ дѣлѣ, надѣяться на *Пустоту*, какимъ свѣтомъ можетъ озарить картину страданія міра *Небытіе*, и какимъ словомъ утѣшенія можетъ обрадовать пораженную страданіемъ душу вѣчное *Безмолвіе*?

---

[12] Эдвинъ-Арнольдъ: *Свѣтъ Азіи*, перев. А. М. Ѳедорова, М. 1895, стр. 17, 66 и др.

III.

Призрачность міра, по ученію буддійскихъ первоисточниковъ.

Когда, однажды, удрученный зрѣлищемъ «жизнесмертнаго видѣнія» міровыхъ страданій, принцъ Сиддхарта, будущій Будда, сидѣлъ въ глубокомъ раздумьи, съ «холодною» улыбкой на устахъ, а рабы, чтобъ утѣшить и развеселить владыку, положили на порогъ его покоя громадную тыкву, съ натянутыми на ней струнами, которыя бы могъ шелестить вѣтеръ, тогда,—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:
Вздыхаетъ о покоѣ онъ и молитъ небеса,

Покоя нѣтъ.

О, смертный! Знай, что жизнь твоя подобна вѣтру: въ ней
Все—буря, стонъ, рыданіе, борьба слѣпыхъ страстей—

Покоя нѣтъ.

Къ чему, зачѣмъ мы созданы? Откуда жизни ключъ
Взялся? Куда стремится онъ, мятеженъ 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] *Свѣтъ Азіи*, стр. 42.

чего онъ не свѣтится? Что оскверняетъ его? Въ чемъ его великая опасность?

«— Тучей *невѣдѣнія* омрачился міръ,—отвѣчаетъ Будда,—отъ *жадности* онъ не свѣтится; *желаніе* оскверняетъ міръ; великая опасность его—страданіе.

«Вотъ повсюду несутся потоки желанія; что же укротитъ ихъ стремленіе, что остановитъ ихъ бурный напоръ, чѣмъ запретятся потоки?

«— Какіе бы потоки ни неслись по свѣту—*разумъ* остановитъ ихъ, *мудрость* укротитъ, и *познаніемъ* запретятся они.

«Чѣмъ сокрушается имя и образъ,—отвѣть мнѣ, о Славный, прошу тебя!

«— О томъ я повѣдаю, я разъясню тебѣ, чѣмъ сокрушится имя и образъ: *угашеніемъ сознаванія* они сокрушатся.

«О, мудрый, славный человѣкъ, объясни, какъ должны жить постигшіе истину,—и ученики, и простые люди?

«— Съ успокоеннымъ духомъ, безъ стремленій къ тѣлеснымъ радостямъ, пусть въ раздумьѣ и мудрости идутъ познавшіе истину.» [14].

И такъ, *желаніе*, *жадность*, въ основѣ которой лежитъ *невѣдѣніе*,—вотъ что «окутываетъ міръ 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, *угашеніе сознанія* и полное спокойствіе духа,—только это можетъ разсѣять закутавшую міръ тучу, снять съ него оскверненіе ненасытныхъ и жадныхъ пожеланій и сдѣлать жизнь въ немъ безопасною.

Но въ чемъ именно заключается эта вожделѣнная для буддистовъ «мудрость», эта «святая истина»,—первая истина буддійскаго символа вѣры, которую «открылъ» и повѣдалъ своимъ послѣдователямъ Гаутама Будда?

Въ высокой степени замѣчательно, что *Рѣчи* Гаутамы Будды,—одинъ изъ наиболѣе обширныхъ и наиболѣе авторитетныхъ памятниковъ буддійской письменности,—начинаются разоблаченіемъ призрачности всего того, что *кажется* существующимъ, *критикой наивнаго реализма*, какъ сказали бы теперь философы,

---

[14] *Сутта-Нипата*, стр. 143—144.

и какъ дѣйствительно называетъ проповѣдь Будды переводчикъ *Рѣчей*, 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, Гаутамою Буддой, истины.

Эта рѣчь Будды такъ характерна,—и по содержанію и въ стилистическо-техническомъ отношеніи,—что мы позволимъ себѣ привести ея in extenso:

«Первоначальный видъ (= сущность, первоформу) всѣхъ вещей хочу указать я вамъ, монахи: слушайте и будьте внимательны къ моей рѣчи!

«Иной, монахи, ничего не позналъ, есть обыкновенный человѣкъ, безъ чувства къ святому, непричастный святому ученію и ему недоступный, безъ чувства къ благородному, непричастный ученію благородныхъ и ему недоступный. Онъ принимаетъ землю за землю и, разъ онъ принялъ землю за землю, онъ думаетъ (представляетъ себѣ, мыслитъ) 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, мыслитъ) 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, что̀ о землѣ, водѣ, огнѣ, воздухѣ и всей природѣ.

«Онъ (обыкновенный человѣкъ) принимаетъ боговъ за боговъ и, разъ онъ принялъ боговъ за боговъ, онъ думаетъ (представляетъ себѣ) боговъ, думаетъ о богахъ, думаетъ (задумывается) надъ богами, думаетъ: «‹мои боги›», и радуется богамъ. А почему? Потому что не знаетъ онъ ихъ, говорю я. Онъ принимаетъ владыку рожденія (Мару, злое божество, искусителя и соблазнителя, который влагаетъ человѣку всѣ его дурныя пожеланія) за владыку рожденія и, разъ онъ принялъ владыку рожденія

---

[15] *Die Reden Gotamo Buddho's* I, S. 2—11—„Urart“, 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 Браму за Браму и, разъ онъ принялъ Браму за Браму, онъ думаетъ (представляетъ себѣ, мыслитъ) Браму, думаетъ о Брамѣ, думаетъ надъ Брамою, думаетъ: ‹‹мой Брама››, и радуется Брамѣ. А почему? Потому что не знаетъ его, говорю я›.

Далѣе идетъ рѣчь,—и опять все въ той же стереотипной формѣ, — о существахъ свѣтовидныхъ, лучеиспускающихъ, могучихъ исполинахъ, которыми 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 ‹невѣдѣніе› 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, что̀ 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 мнимо-высшей дѣйствительности, какая должна рисоваться сознанію, 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 ученію,— пусть не въ этой рѣчи, а въ другихъ памятникахъ,—эта «высшая», подлинная дѣйствительность?

Общій отвѣтъ на этотъ вопросъ мы уже знаемъ: высшее бытіе для буддиста есть небытіе *Пустоты*, погруженной въ вѣчное *Безмолвіе*. Повторяемъ—это не игра словъ! Нѣтъ, это подлинная мысль Буддизма. *Небытіе*, составляющее, по ученію Буддизма, практическій идеалъ жизни, есть въ то же время и высшая концепція или, если угодно, идея буддиста, — средоточіе всѣхъ его вѣрованій и высшее понятіе его философіи. *Отрицаніе* всѣхъ и всякихъ предикатовъ бытія, какъ полная *свобода* отъ существованія, неразрывно связаннаго со страданіемъ: вотъ какъ рисуется воображенію буддиста—именно *воображенію*, 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 «невѣдѣніемъ» человѣка, «обыкновеннаго», міръ пожеланій и страданій: вотъ два крайніе полюса, вотъ два радикально-противоположные міра, между которыми заключена вся философія буддиста!

Между этими двумя мірами, между бытіемъ и не-бытіемъ, лежатъ еще два, какъ бы промежуточные міра: *міръ формъ* и *міръ бытія безформеннаго*. Такимъ образомъ, 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 *Рѣчахъ* 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, господинъ!

«И, вотъ, отцы, — размышляетъ разсудительный человѣкъ.— ««Если одни аскеты и священники говорятъ, что нѣтъ безформенныхъ міровъ, то вѣдь я этого не видалъ и, если другіе говорятъ и учатъ, что есть безформенные міры, то вѣдь этого я не испыталъ. И если бы я, не 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] Тэнъ, цит. у проф. А. Ѳ. Гусева: *Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ Христіанству*. Спб., 1874, стр. 87—8.

то мое возрожденіе (вторичное существованіе, Wiederdasein) среди боговъ, которые существуютъ *въ чувственныхъ формахъ* (formhaft sinnlich bestehen) было бы для меня безспорно достижимо. Если же, съ другой стороны, правда то, о чемъ говорятъ и чему учатъ другіе аскеты и священники, именно, что міры безформенные 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, получитъ онъ (человѣкъ разсудительный) отвращеніе къ формамъ, отвернется отъ нихъ и отрѣшится›[17].

Итакъ, первоначальный Буддизмъ собственно *не знаетъ*, существуютъ ли міры безформенные, какъ не знаетъ съ точностію и того, существуютъ ли міры, состоящіе изъ однѣхъ пустыхъ формъ. Но они *должны* для него существовать, эти міры! Онъ ихъ требуетъ, такъ какъ, лишь опираясь на нихъ, лишь чрезъ нихъ можетъ онъ извести своихъ послѣдователей изъ юдоли міра желаній и страданій.

Здѣсь мы имѣемъ предъ собой тотъ, очень обычный въ исторіи религій и въ исторіи мысли вообще, пріемъ, когда сердце или воля, вообще практическіе запросы духа ‹диктуютъ предписанія› уму. Лишь въ Буддизмѣ позднѣйшемъ, ученіе объ этихъ мірахъ сдѣлалось догматомъ вѣроученія и даже своего рода философіей, которую ‹учителя› Буддизма стали излагать съ видомъ полной убѣжденности въ ея объективной, теоретической истинности, первоначально же оно опредѣлилось лишь въ формѣ *постулята*.

Что касается теперь вопроса о томъ, какимъ образомъ *небытіе*, чрезъ міры безформенностей и лишенныхъ содержанія формъ, переходитъ въ нашъ скорбный міръ, міръ желаній и страданій, то этотъ вопросъ ни въ первоначальной, ни въ позднѣйшей системѣ буддійскаго вѣроученія не находитъ для себя рѣшенія. Одно несомнѣнно, что какъ восхожденіе изъ этого міра въ Пустоту Небытія (въ Нирвану) совершается чрезъ міры пустыхъ формъ и безформенностей, по мѣрѣ очищенія и освобожденія существъ отъ ихъ пожеланій, такъ и нисхожденіе, или, точнѣе,

---

[17] *Die Reden Gotamo Buddho's*. B. II, ss. 111—112.—Ср. ниже, гл. V, Ш.

ниспаденіе ихъ изъ вѣка въ вѣкъ совершается чрезъ тѣ же міры, по мѣрѣ погруженія существъ въ пожеланія и невѣдѣніе.

Еслибы, при этомъ, можно было доказать, что тѣ существа, вѣчное восхожденіе и нисхожденіе которыхъ («самсара») составляетъ жизнь міра, міровой процессъ, существуютъ также изъ вѣчности, то мы имѣли бы предъ собою плюралистическую систему, подобную, напримѣръ, системѣ Лейбница, только съ отрицаніемъ Божества во главѣ монадъ (различіе, конечно, глубокое и существенное, но все же не уничтожающее и сходства). Но такъ какъ этого доказать нельзя, то приходится признать Буддизмъ въ его исходномъ пунктѣ, или въ его первой «святой истинѣ», именно тѣмъ, чѣмъ признаетъ его одинъ изъ его наиболѣе глубокомысленныхъ критиковъ, Эдуардъ фонъ-Гартманъ,— *абсолютнымъ иллюзіонизмомъ*.

Въ самомъ дѣлѣ, буддизмъ учитъ, что все въ движеніи, «все течетъ», изъ вѣка въ вѣкъ восходя снизу вверхъ и спускаясь сверху внизъ (какъ у Гераклита). Но *того*, что̀ «течетъ»,— именно этого-то, съ буддійской точки зрѣнія, и нѣтъ. Текущее есть призракъ, иллюзія. А слѣдовательно иллюзія и самый потокъ изъ Небытія въ нашъ скорбный міръ и обратно...

IV.

Непослѣдовательность Буддизма.

«Личнаго Бога-Творца»,—читаемъ мы въ буддійскомъ зисѣ,—«измыслило лишь человѣческое невѣжество. Но *буддисты совершенно отрицаютъ вѣру въ личнаго Бога* и признаютъ ученіе о твореніи изъ ничего мечтательнымъ заблужденіемъ.» [18].

Какъ видимъ, и это «исповѣданіе» вѣры, изложенное въ буддійскомъ катихизисѣ, уже достаточно рѣшительно. Но, по всей справедливости, «катихизисъ» могъ бы быть гораздо рѣшительнѣе и категоричнѣе. Ибо, какъ мы уже знаемъ, не только для вѣры въ личнаго Бога-Творца, но и для вѣры въ Божество вообще—въ Буддизмѣ совсѣмъ не остается мѣста: на Его опустошенный престолъ Буддизмъ возвелъ Небытіе, оно же и Безмолвіе Пустоты. Вотъ почему было бы совершенною потерей времени доискиваться въ буддійскихъ памятникахъ отвѣта на вопросъ *какъ* произошли міры изъ не-сущаго, какъ они появились въ без

[18] *Buddhistischer Katechismus* von Subhadra Bikschu. S. 88.

брежной пустотѣ и пришли въ движеніе. Здѣсь въ системѣ Буддизма,—если только можно говорить о ней,—пропускъ, скачокъ, какъ, впрочемъ, и во многихъ другихъ пунктахъ.

И это вытекаетъ изъ самой сущности Буддизма. Въ самомъ дѣлѣ, Буддизмъ, по крайней мѣрѣ первоначальный, есть принципіальный и радикальный врагъ всякой вообще систематизаціи, всякой «школьной» логики. И вотъ презрѣніе къ системѣ и логикѣ мститъ за себя, обусловливая 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, вѣетъ на насъ горячимъ знойнымъ воздухомъ Индіи, который, правда, будитъ въ человѣкѣ мечтательность, но за то слишкомъ утомляетъ его и разслабляетъ, дѣлая совсѣмъ неспособнымъ къ ясному мышленію и систематическому построенію. Къ этому затрудненію присоединяется другое, не менѣе крупное. Оно кроется въ буддійской *логикѣ*. Для нея, въ самомъ дѣлѣ, противорѣчіе не есть противорѣчіе, утвержденіе и отрицаніе—одно и то же, такъ что, въ концѣ-концовъ, всякое опредѣленіе разрѣшается въ ничто. Классическая форма буддійскаго ученія такова: сначала утвержденіе, потомъ отрицаніе, затѣмъ сліяніе вмѣстѣ и утвержденія и отрицанія или, точнѣе, стремленіе слить ихъ во-едино и удержать 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, B. 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-миѳологиченъ.

И прежде всего оба надземные міра,—міръ пустыхъ формъ и міръ безформенностей, — отчасти же и самый земной міръ, населены божествами народнаго пантеона, который представлялъ уже и въ эпоху возникновенія буддизма чрезвычайно странную амальгаму. Если мы пересмотримъ хотя бы лишь однѣ *Рѣчи* Будды, то изумимся численности и чрезвычайному 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 Брамы, во главѣ съ нимъ самимъ (такимъ образомъ, въ миѳологіи произошло сліяніе божествъ Ведизма и Браманизма). За ними слѣдуютъ боги: высокіе и низкіе (божества земли), боги свѣтлые и темные (schattenhaft), призрачные (божества лѣсовъ и рощъ), боги неизреченной радости, боги безконечныхъ пространствъ, боги «вкушающіе не-бытіе», боги «вкушающіе состояніе быть и не быть воспринимаемыми», боги-исполины, боги-герои и т. д. и т. д.[20] И чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе разрастался пантеонъ буддійскихъ божествъ и полубожествъ, пока,—какъ, напримѣръ, въ Ламаизмѣ,—не достигъ такой широты, которая даже позднѣйшимъ ученымъ систематизаторамъ создаетъ невѣроятныя трудности[21].

Правда, самъ Гаутама Будда,—который отнюдь не чуждался боговъ народной, ведійско-браминской миѳологіи и обильно уснащалъ ихъ именами свои *Рѣчи*,—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 *индексѣ* къ *Рѣчамъ* (Die Reden etc.).

[21] Waddell: *The Buddhism of Tibet.* London. 1895, ch. XIV. Весьма интересная книга: съ таблицами, рисунками и діаграммами.

скихъ общинъ («церквей»), несомнѣнно придавали и придаютъ богамъ уже вполнѣ 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 Джины, числомъ пять—нѣчто въ родѣ олицетвореныхъ 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 Джинъ, лежатъ уже знакомые намъ міры безформенностей и формъ, а наконецъ, уже и нашъ міръ,—міръ пожеланій и невѣдѣнія[22].

Такъ буддійская фантазія, побуждаемая неискоренимою 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*,—ада[23].

Мысль объ адѣ перешла въ буддійское вѣроученіе изъ предшествовавшихъ религіозныхъ міросозерцаній Индіи, которыя уже знали адъ, съ его грознымъ и страшнымъ владыкою *Ямою*. Но нигдѣ, ни въ одномъ изъ этихъ міросозерцаній, фантастика не

---

[22] См. подробности у Waddell'я pp. 85. *(Діаграмма 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 обителяхъ.

Чандрагоминъ водитъ своего ученика по различнымъ пристройкамъ и отдѣламъ ада и яркими красками живописуетъ картины адскихъ мученій [24].

Вотъ первая «пристройка». Она наполнена зловонными изверженіями. Когда грѣшники выходятъ изъ ада, стражи ада хватаютъ ихъ за руки или за ноги и бросаютъ въ адъ изверженій. Здѣсь ихъ мучатъ насѣкомыя, кусаютъ ихъ, пьютъ кровь, ѣдятъ мясо и т. д. Сюда, въ этотъ адъ, попадаютъ тѣ, кто въ мірѣ такъ или иначе мучилъ насѣкомыхъ.

Затѣмъ слѣдуетъ «пристройка», наполненная горящими углями: здѣсь грѣшниковъ поджариваютъ, какъ горчичное сѣмя.

Затѣмъ слѣдуетъ лѣсъ мечей. Мучимые грѣшники спѣшатъ сюда, думая найти прохладу въ тѣни деревъ. Но какъ только они вступаютъ въ лѣсъ, поднимается вѣтеръ, и тѣла ихъ изрѣзываются листьями-мечами, гонимыми вѣтромъ. Они бѣгутъ, а передъ ними поднимается желѣзная стѣна, снизу прикрытая бритвами. Ноги ихъ изрѣзываются въ куски. Въ изнеможеніи они падаютъ. На нихъ набрасываются свирѣпые псы величиною со слона, и громадные коршуны, вороны и другія птицы съ желѣзными клювами: онѣ терзаютъ и пожираютъ ихъ мясо.

«Стремительно бѣжитъ онъ»,—такъ пишетъ Чандрагоминъ ученику о мукахъ обитателей ада,—«изрѣзанный по лѣсамъ ліанъ,

---

[24] *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*, т. 10, вып. I—II, Спб. 1889. *Посланіе къ ученику*, соч. Чандрагомина, перев. и объяснительныя примѣчанія Минаева.—Ср. 1) *Feer:* L'Enfer indien (первоначально въ *Journal Asiatique*, 1892, I, 185—232); содержаніе: объ адахъ *теплыхъ* и *холодныхъ*, ихъ числѣ, назначеніи соотвѣтственно 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 *Ямѣ*; 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 остріевъ мечей.

«Изнемогшій до нестерпимости, жестокимъ жаромъ испеченный—онъ зритъ древа, густо-и темнолиственныя, и грядетъ туда; изсѣченный сотней ударовъ листьевъ-мечей, онъ долго стоитъ тамъ, имѣя вопль единымъ другомъ.

«Безъ состраданія, съ вожделѣніемъ, но не любовно, объемлютъ его жены, въ образѣ пилъ и мечей, разряженныя пылающими украшеніями, наполненныя гирляндами искръ и сотнями огненныхъ языковъ, расходящихся во всѣ 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 колючекъ, 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 «жизнесмертнаго видѣнія», за которою таится 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 пустотой небытія, адъ рисуется со всею яркостью, смущающею и парализующею всякую энергію, реальности. Онъ всегда готовъ поглотить человѣка. Но кто поможетъ 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 что̀ 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? Что̀ такое его разумъ, какъ не идея, ничего не заключающая въ себѣ и ни о чемъ не думающая, не безпокоющаяся? Въ чемъ заключается всевѣдѣніе Будды, какъ не во встрѣчѣ лицомъ къ лицу съ тою же пустотой, которая *и все, и ничто?* Что̀ дѣлаетъ Будда съ тѣхъ поръ, какъ окончилъ свою земную проповѣдь? Есть ли онъ донынѣ опора и помощникъ вѣрующимъ? Можетъ ли онъ быть доступнымъ кому-нибудь?.. Нѣтъ, съ тѣхъ поръ какъ онъ оставилъ міръ, онъ съ нимъ кончилъ весь расчетъ: ничто не пробудитъ его отъ страннаго сна, въ который онъ заключенъ Буддизмомъ. Другое дѣло его ученіе: оно оставлено имъ для руководства людей, а самому ему нѣтъ до нихъ дѣла» [26].

Ясно, что отъ Будды буддисту-пессимисту никакой реальной помощи ожидать нельзя, и, такимъ образомъ, для него не остается рѣшительно никакого просвѣта сквозь ту мрачную тучу, которою, въ его глазахъ, окутанъ и омраченъ міръ...

Изложимъ результатъ главы въ общихъ положеніяхъ:

1. Въ основѣ первой «святой» истины Буддизма заложена мысль о *злѣ метафизическомъ*,—роковомъ и неизбѣжномъ, 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 философему или, точнѣе, «миѳологему», — въ ученіе о Пустотѣ и безмолвномъ Ничто, какъ сущности міра.

3. Ученіе Буддизма о *тѣхъ* мірахъ, — мірахъ, населенныхъ богами, во главѣ съ Ади-Буддою, — столь же непослѣдовательно, какъ и ученіе объ *этомъ* мірѣ, «мірѣ пожеланій», такъ какъ

---

[26] Васильевъ: *Буддизмъ, его догматы, исторія и литература.* Стр. 126—127.

буддійская *метафизика ничтожества* исключаетъ всякую мысль о реальностяхъ, будутъ ли то міры посюсторонній или потусторонній («міры формъ» и «безформенностей»).

4. Весьма характерное для Буддизма ученіе объ адахъ, столь же непослѣдовательное, какъ и ученіе о богахъ, съ точки зрѣнія *метафизической* (ибо и оно стоитъ въ противорѣчіи съ буддійской «метафизикой ничтожества»), вполнѣ послѣдовательно какъ *конкретное выраженіе безнадежнаго пессимизма, насквозь проникающаго эту религію отчаянія.*

. . . . . .

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Вторая «святая» истина Буддизма: ученіе 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 причинности [1]. Дѣйствительно, это его неотъемлемая заслуга въ исторіи мысли, особенно восточной, и уже съ этой стороны его ученіе о законѣ причинности заслуживаетъ вниманія. Съ другой стороны, въ составѣ основоположеній Буддизма ученіе о связи 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. Shuku 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* (терапіи): задача ученія о „цѣпи причинностей" (= второй „истины") — *обнажить источникъ и указать путь распространенія духовнаго зла.* См. у *Kern'a:* Manual of indian Buddhism. Strassburg, 1896 p. 46—7 (одинъ изъ выпусковъ издаваемаго подъ общей редакціей *Georg'a Bühler'a Grundriss'a der indo-iranischen Philologie und Altertumskunde*).

ознакомиться съ сущностію Буддизма, какъ одного изъ крупнѣйшихъ явленій въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества, во всякомъ случаѣ буддійское ученіе о законѣ причинности не можетъ не представлять для насъ крупнаго интереса.

Однако, насколько оно важно и существенно для правильнаго представленія о Буддизмѣ въ цѣломъ, настолько же, съ другой стороны, трудно для пониманія и связнаго изложенія, вслѣдствіе своей темноты и запутанности. Уже самъ Гаутама Будда высказывалъ опасенія, что именно въ этомъ пунктѣ его ученіе будетъ подвергаться непониманію, перетолкованію и искаженіямъ. «Нашелъ я эту истину»,—говорилъ онъ своимъ ближайшимъ ученикамъ,—«которую трудно было открыть и сознать, успокоительную, драгоцѣнную, недомыслимую, внутреннюю, мудрымъ доступную. Родъ же сей ищетъ удовольствій, удовольствія любитъ 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, Рисъ Дэвидсъ, 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, именно *формула*,—которую, по словамъ ея изобрѣтателя и его комментаторовъ, повидимому, столь трудно дешифрировать, 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*, I-ter Bd., S. 268.

[4] Рисъ-Дэвидсъ, Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. *Ольденбурга*, Спб. 1899, стр. 63. Ср. подлинникъ: Buddhism its history and literature, by *Rhys Davids*, 1896, p. 120.

предположеній и предрѣшеній относительно общей природы буддійскаго ученія о законѣ причинности. Одно лишь «предположеніе», какъ совершенно неизбѣжное, 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» Готамы. 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 буддійскому ученію, есть одно сплошное страданіе: такъ учитъ «первая истина» Буддизма. Какъ же *объяснить* этотъ печальный фактъ? Откуда въ мірѣ, въ такомъ преизобиліи страданія и зло? Вотъ на этотъ-то вопросъ и хочетъ отвѣтить буддійское 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 буддійской терминологіи, «цѣпи причинностей».

«Изъ незнанія возникаютъ», — такова формула *канонической Магавагги* [5], — «образованія (стремленія), изъ образованій воз-

---

[5] *Mahâvagga*, I, 1, 2 у *Hardy:* Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken Münster, 1890, S. 51. Считаемъ 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, Kümmerniss und Verzweiflung. А вотъ, въ русской передачѣ, редактированной знатокомъ дѣла, проф. *Ольденбургомъ,* и тотъ знаменитый переводъ *Риса-Дэвидса,* 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 санкхары. 2. Отъ санкхаръ происходитъ познаніе. 3. Отъ познанія происходятъ имя и форма. 4. Отъ имени и формы происходитъ шесть орудныхъ познаній. 5. Отъ шести орудныхъ познаній происходитъ осязаніе. 6. Отъ осязанія происходитъ чувство. 7. Отъ чувства происходитъ вожделѣніе. 8. Отъ вожделѣнія происходитъ привязанность. 9. Отъ привязанности происходитъ бытіе. 10. Отъ бытія происходитъ рожденіе. 11—12. Отъ рожденія происходятъ: старость, смерть, печаль, ропотъ, тѣлесная и духовная скорбь, мученія“. *Рисъ-Дэвидсъ:* Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ѳ. *Ольденбурга,* Спб. 1899, стр. 63. (Ср. подлин-

никаетъ сознаніе, изъ сознанія имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей, изъ шести областей прикосновеніе, изъ прикосновенія ощущеніе, 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 основаній бытія, «колесо жизни», раздѣленное на изображеніи его символа (въ одной изъ пещеръ Аджанты) шестью спицами на шесть отдѣленій, по два въ каждомъ [6]. Разсмотримъ одно за другимъ каждое изъ этихъ звеньевъ, не прибѣгая 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 эклектическихъ заимствованій изъ чуждыхъ Буддизму источниковъ [7]. Ибо, во всякомъ случаѣ, безъ особенно

никъ: Buddhism its history and literature by *Rhys Davids*, 1896, p. 120—1).— Въ виду важности формулы *Мага-Ваги* приводимъ здѣсь и еще одинъ авторитетный переводъ ея,—англійскій переводъ *Керна* (*Kern: Manual* etc., p. 47), съ удержаніемъ терминовъ подлинника, на которые иногда приходится (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; *sparsá*, contact (of the senses with exterior objexts); *vedana*, feeling; *trsna*, desire; *upadana*, clinging, effort; *bhava*, becoming, beginning of existence; *jati*, birth, existence; *jaramaranam, sokaparidevanadih khadaurmanasyopayasah*, old age and death, sorrow, lamentation, pain, grief, despondency. Ср. *Koeppen:* 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] *Ольденбергъ* (Будда, его жизнь, ученіе и община, М. 1890, стр. 175—6) пишетъ: „Эти короткія изреченія приводятъ страданія всего земного къ основнымъ ихъ причинамъ. Постановка вопроса настолько же смѣла, насколько запутанъ 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. Нѣкоторыя 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,

принудительныхъ мотивовъ, мы не можемъ разсматривать формулу, съ легкими варіаціями повторяемую почти во всѣхъ буддійскихъ памятникахъ, какъ случайный наборъ словъ, а не какъ продуманное выраженіе скрытой въ ней и ее объединяющей мысли.

Изъ незнанія возникаютъ образованія. О какомъ *незнаніи* здѣсь идетъ рѣчь? *Рѣчи Готамы* (главный первоисточникъ) даютъ на этотъ вопросъ совершено ясный и опредѣленный отвѣтъ: «страданія не знать, братья, не знать возникновенія страданій, не знать уничтоженія страданій, не знать пути, ведущаго къ уничтоженію страданій,—вотъ что, братья, называется незнаніемъ» [8]. Очевидно, формула начинаетъ описаніемъ *психологическаго* процесса. Она сосредоточиваетъ наше вниманіе на томъ поразительномъ легкомысліи 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*. Соотвѣтствующее этимъ послѣднимъ выраженіямъ санскритское слово *sanskhàràs* означаетъ образъ или форму, но не въ достигнутомъ и завершенномъ (статическомъ) состояніи, а въ состояніи образованія, становленія (динамическомъ),—именно, *образованіе, формованіе* [9]. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ тѣми первичными

при постановкѣ вопроса, основой формулы служили нѣкоторые элементы, каузальная связь которыхъ дѣйствительно наблюдалась, или, по крайней мѣрѣ, представлялась уму и потомъ, по образцу этихъ членовъ, въ формулу вставлялись другіе, право которыхъ на мѣсто въ рядахъ формулы было далеко не столь очевидно; а потомъ эти члены связывались между собой и съ первыми изъ членовъ—простымъ признаніемъ ихъ причинной связи. Само собой разумѣется, что при этомъ очень быстро переходили отъ мыслей къ простымъ словамъ. Даже древніе буддійскіе теологи, отнюдь не особенно добросовѣстные въ подобныхъ вещахъ, сознавали безсвязность своей формулы причинности; это несомнѣнно доказывается тѣми варіантами этой формулы, которые встрѣчаются въ самыхъ священныхъ текстахъ".

[8] *Die Reden etc., 82—83.*

[9] *Samkhara* (пали) или *Sanskharah* (санскр.) по авторитетному объясненію *Моньe-Вильямса* (Buddhism, in its connection with Brahmanism and Hinduism anh 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 *различенія*, по удачному переводу этого термина Нейманомъ [10],— различенія духомъ, тѣломъ и словомъ, изъ которыхъ развиваются *положительныя тяготѣнія* къ чувственному. Въ этихъ первичныхъ различеніяхъ, какъ бы росткахъ жизни и намекахъ на будущіе образъ и форму, кладется первый фундаментъ для дальнѣйшаго эмпирическаго существованія, а слѣдовательно и для страданія. Задушить эти первичные ростки жизни и — ничего бы не было. Но роковое «незнаніе» мѣшаетъ этому и чрезъ то уже здѣсь вовлекаетъ существо на путь страданій.

Изъ образованій (или стремленій) возникаетъ сознаніе. Первичныя «различенія», «стремленія» и т. д. мало-по-малу, проясняются, крѣпнутъ и сознаются. Это слишкомъ извѣстный психологическій процессъ, чтобы на немъ здѣсь останавливаться, — хотя, по свидѣтельству источника, «возвышенный часто и многими способами разъяснялъ условную природу сознанія, показывая, что безъ достаточнаго основанія не возникаетъ сознаніе» [11]. Слѣдуетъ лишь отмѣтить одну особенность буддійской психологіи: соотвѣтственно характеру причины, обусловливающей, 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 соотвѣтствующими страницами *Рѣчей* 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 подходитъ 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]. Шесть областей суть не что иное, какъ, во-первыхъ, тѣ шесть сознаній или шесть органовъ чувствъ, о которыхъ мы говорили выше (зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе и мысль, которая разсматривалась тоже, какъ нѣчто чувственное) и, во-вторыхъ, шесть соотвѣтствующихъ этимъ субъективнымъ органамъ познанія родовъ реальнаго, шесть основныхъ стихій или элементовъ дѣйствительности (земля, вода, огонь, воздухъ, эѳиръ 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 получитъ свой простой и ясный смыслъ, коль скоро,—сообразуясь опять-таки съ *Рѣчами*, 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 реальнаго и наполняя наше эмпирическое сознаніе живыми ощущеніями, возбуждаютъ въ насъ пріятное *чувство* жизни (*Lebenslust* [15], какъ Нейманъ передаетъ терминъ, переведенный у Гарди словомъ Durst жажда), которое, въ свою очередь, питаетъ врожденное намъ *влеченіе* къ жизни (Lebenstrieb [16]). Въ этой теперь совершенно ясной и психологически вѣрной формулѣ, чтобы, такъ сказать, сохранить ея буддійскій колоритъ, мы должны отмѣтить лишь двѣ характерныя подробности: во-первыхъ, *пять*

---

[13] *Имя и тѣлесность* или, какъ переводятъ другіе (*Kern*, op. cit., 51), *имя и форма* (Namarupa) означаетъ „всѣ физическія и психическія явленія вообще“ (ibid., 47, прим.) и есть въ буддійской психологіи *то же, что пять скандъ* (skandhas), при чемъ *четыре* изъ пяти skandhas характера психическаго (*vedana*, чувствованія; *sanjna*, понятіе=воспріятіе, перцепція и т. д.; *samskaras*, психическія предрасположенія, и *vijnana*, ясное сознаніе, различеніе) и только *одна* skandha характера физическаго (*rupa* 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 *эмоціи*,—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 безплодный 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 вполнѣ понятно. Дѣло въ томъ, что вѣдь доселѣ въ формулѣ говорилось лишь объ *элементахъ* человѣка, но понятіе о немъ самомъ, какъ конкретно-индивидуальномъ цѣломъ, какъ единомъ существѣ, еще не было введено въ формулу. Элементамъ предстояло еще организоваться, объединиться въ одно цѣлое. И вотъ предъ нами *bhava*, — становленіе, созиданіе. «Постановка на свое мѣсто (организація—

---

[17] См. *Sutta-Nipata*, стихи 746 и слѣд., по переводу *Н. И. Герасимова* („Восточная библіотека“, 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 (bhâva)... дѣлаетъ такое впечатлѣніе, какъ будто оно существуетъ только затѣмъ, чтобы скрыть очевидный недостатокъ связи“.

Einstellung), соединеніе, сліяніе пяти элементовъ влеченія къ жизни въ одно»[20]: вотъ о чемъ здѣсь идетъ рѣчь.

Изъ становленія возникаетъ рожденіе, изъ рожденія и т. д. О какомъ *рожденіи* здѣсь идетъ рѣчь? Такъ какъ собственное рожденіе человѣка, во всякомъ случаѣ, стоитъ внѣ его власти, то,— если мы не хотимъ въ этомъ пунктѣ существенно измѣнять общій смыслъ формулы, которую до сихъ поръ мы истолковывали *исключительно* въ смыслѣ психологическомъ, — то, очевидно, мы должны понимать рожденіе въ смыслѣ широкомъ и общемъ. Но въ широкомъ и общемъ смыслѣ рожденіе есть не что иное, какъ *вступленіе* въ бытіе (или въ переходномъ, объективномъ значеніи, *введеніе* кого-либо въ бытіе). Но такъ какъ Гаутама Будда, а вслѣдъ за нимъ и всѣ вообще буддисты, различаютъ три основныхъ вида бытія: бытіе *физическое* (растительное, вегетативное, характеризующее людей, погруженныхъ въ «міръ пожеланій»), бытіе *душевное* (жизнь эмпирическаго сознанія, питающагося исключительно «именемъ и формою», чувственными образами, что̀ 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 безплодное 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 троякаго рожденія, возникаютъ старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе.

---

[20] Die Reden 302.

[21] *Dic Reden*, 75:... Drei Arten des Daseins, ihr Brüder, giebt es: *geschlechtliches* Dasein, *formhaftes* Dasein, *formloses* Dasein. Ср. выше, гл. II, III.

[22] Это объясненіе *десятаго* звена въ „цѣпи причинностей“ есть лишь *наша* гипотеза. Но, во-первыхъ, предложенное нами объясненіе, какъ вполнѣ согласное съ общимъ 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 самою тѣсною и нерасторжимою связью: каждое послѣдующее звено цѣпи вытекаетъ изъ предыдущаго, какъ слѣдствіе изъ своего основанія, ставится или производится предыдущимъ, какъ дѣйствіе своею причиною, такъ что, если мы не хотимъ слѣдствій, — и, главное, послѣдняго изъ нихъ, то-есть зла жизни и страданій,—то должны сначала устранить всѣ производящія его причины, восходя къ первой [24]. Источникъ страданій заключается

---

[23] Вопреки обычаю комментаторовъ (*Ольденбергъ*, *Монье-Вильямсъ* и др.) смѣшивать, при истолкованіи формулы, два различныхъ ея смысла, психологическій и объективно-реалистическій (см. ниже) или, точнѣе, онтологическій, мы, въ интересахъ ясности, полагали болѣе цѣлесообразнымъ дать сначала *чисто психологическое* объясненіе формулы.—Считаемъ не лишнимъ дать здѣсь, въ переводѣ, объясненіе *Керна* (op. 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 полусознательность: его умъ тревожатъ еще смутныя впечатлѣнія бытія (samskaras) и ясное сознаніе пока еще не наступило. Затѣмъ, когда пробудилось сознаніе, являются феномены (вещи) и начинается дѣятельность чувствъ. Чрезъ соприкосновеніе органовъ чувствъ съ нѣкоторыми внѣшними предметами (реальными или идеальными) возникаютъ чувствованія или ощущенія. Чувствованія переходятъ въ желанія — пріобрѣсти 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 сполна на психологической почвѣ.

[24] Поэтому *Мага-Ваггa*, 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. *Монье-Вильямсъ* (op. cit., p. 103) очень удачно передаетъ эту вторую половину формулы Мага-Вагги въ рядѣ вопросовъ и отвѣтовъ, начавъ съ *конца* формулы. „Что служитъ причиной несчастій и страданій?—*Отвѣтъ:* Преклонный возрастъ и смерть.—Что служитъ причиною старости и смерти?—Рожденіе.—Причиною рожденія?—Непрерывность становленія. — Причиной непрерывности становленія? — Приверженность къ жизни.—Причиной приверженности къ жизни?—Желаніе.—Причиной желанія?—Ощущеніе.—Причиной ощущенія?—Соприкосновеніе съ чувственными предметами.—Причиной этого соприкосновенія?—Органы чувствъ.—Причиной органовъ чувствъ?—Имя и форма или, что то же, индивидуальное существованіе. — Причиной индивидуальнаго существованія? — Сознательность (созна-

въ насъ самихъ и именно, въ концѣ-концовъ, въ нашемъ невѣдѣніи. Мы страдаемъ потому, что не знаемъ подлинной природы и причинъ страданія. А если бы мы разсѣяли это свое роковое невѣдѣніе, если бы узнали, откуда и какъ происходитъ страданіе, и стали поступать согласно съ этимъ своимъ познаніемъ, то тотчасъ же перестали бы и страдать, ибо вѣдь того, кто теперь страдаетъ, *собственно нѣтъ* и только мы своими ошибками мысли и и дѣла даемъ извѣстному сочетанію элементовъ (skandha's) и формъ, которыя сами по себѣ, какъ нѣчто безличное и отвлеченное отнюдь неспособны страдать, призракъ нѣкоторой реальности, называемой нами субъектомъ, личностью и т. д. Но для того, кто отбросилъ незнаніе и усвоилъ истину, какъ она раскрыта въ изложенной формулѣ причинности,—что̀ такое *для него*, человѣкъ, его я, личность? Не что иное, какъ аггрегатъ пяти составныхъ частей, которыя всѣ, въ бо́льшей или меньшей степени, подвержены закону измѣненія или непостоянства [25]. Тѣло ощущенія, представленія, образованія, стремленія, сознаніе (какъ тоже нѣкоторый полуматеріальный элементъ или стихія): вотъ человѣкъ! Понять, какъ должно, его составъ и погасить усиліемъ 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 исчезнутъ сами собою; за это ручается формула, выражающая великій и всевластный законъ причинности...

II.

Самсара и карма, какъ необходимое предположеніе буддійскаго ученія о «цѣпи причинностей».

Было бы слишкомъ невѣроятно, если бы ту психологическую (ибо она несомнѣнно чисто психологическая) формулу, въ которой изложено ученіе о «цѣпи причинностей», мы стали понимать и толковать въ смыслѣ формулы *генетической*, то-есть въ

ніе).—Причиной сознанія?—Сочетаніе образованій и стремленій (или физическія и духовныя *предрасположенія*, происходящія отъ предыдущихъ рожденій и составляющія *характеръ*).—Причиной этихъ образованій (formations)?—Незнаніе".

[25] *Рисъ-Дэвидсъ*, стр. 65.

смыслѣ описанія послѣдовательнаго (во времени) выступленія одного элемента нашего «я» или нашей личности за другимъ. Странно было бы, въ самомъ дѣлѣ, говорить человѣку, изнемогающему подъ бременемъ страданій, наприм., такъ: «ты страдаешь потому, что, *когда ты былъ ребенкомъ*, ты пребывалъ въ состояніи невѣдѣнія и, вслѣдствіе этого, по силѣ закона причинности, возростилъ въ себѣ желанія, жажду жизни и т. д., въ свою очередь повлекшія за собою тѣ страданія, которыя ты несешь теперь; что, если бы ты *тогда* не былъ незнающимъ, но 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 вожделѣннаго состоянія нирваны («путь ко спасенію»).

Таковъ, говоримъ, единственно разумный смыслъ формулы. Однако, и при такомъ пониманіи ея, на ней, очевидно, нельзя остановиться, какъ на чемъ-то самопонятномъ и самодовлѣющемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть именно въ невѣдѣніи 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 позналъ истину Буддизма и разсѣялъ мракъ своего былого невѣдѣнія, я перестану страдать. Но, вѣдь, если я насильственно не положу предѣлъ своему эмпири-

ческому существованію, то, поскольку съ нимъ, по ученію Буддизма, неизбѣжно связано страданіе, я все же окончательно буду свободенъ отъ страданій, просто потому, что не перестану существовать, какъ страдалъ и съ самой первой минуты своего существованія, когда былъ еще совсѣмъ не въ состояніи отнестись критически къ своему невѣдѣнію. Что же,—уже ли и здѣсь причина страданія (или—что то же—существованія) есть *мое личное* невѣдѣніе? Несообразность положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ слишкомъ очевидна. Но если не мое личное, то, — спрашивается снова, — *чье же?*

Вотъ на этотъ-то именно вопросъ и отвѣчаетъ буддійское ученіе *о перерожденіяхъ* (самсарахъ), являющееся, такимъ образомъ, существеннымъ дополненіемъ къ ученію о «цѣпи причинностей».

«Само собою понятно»,—пишетъ Гарди, — «что *не личное* невѣдѣніе этого, теперь существующаго, человѣка могло быть причиною его собственнаго бытія. Скорѣе въ этомъ можетъ быть повинно лишь невѣдѣніе того существа, на мѣсто котораго, и притомъ съ точнымъ соотвѣтствіемъ накопленнымъ имъ заслугамъ или провинностямъ, явилось это, теперь существующее и подверженное именно этимъ страданіямъ, существо. Здѣсь, въ основѣ такого представленія, лежитъ мысль о томъ, что всякое данное существованіе коренится въ другомъ существованіи (бытіи), которое, однако, отъ этого послѣдняго не совершенно отдѣлено, но связано съ нимъ нѣкоторою связью, только не связью личной и индивидуальной души. Такимъ образомъ, по ученію Буддизма, въ извѣстномъ смыслѣ всякій образуетъ самъ себя, самъ себѣ даетъ свой характеръ,—по крайней мѣрѣ, свой нравственный характеръ. Поэтому, санкхары (то-есть стремленія, первичныя *опредѣленія* или *качества* существа), которыя вытекаютъ непосредственно изъ невѣдѣнія, и суть именно то, что́ каждый есть. Говоря иначе, каждый оказывается такимъ, какимъ самъ себя образовалъ. Каждое существо,—будетъ ли то человѣкъ, или существо сверхчеловѣческое или, наконецъ, существо, стоящее ниже человѣка (животное),—возрождается и существуетъ именно какъ результатъ своего собственнаго образованія или самообразованія (самостроенія): у человѣка, вообще у всякаго ощущающаго существа, его привычныя опредѣленія, *качества* или стремленія (санкхары), поэтому, совпадаютъ съ его волею» [26].

---

[26] Edmund *Hardy*: Der Buddhismus, etc. 53—4.

Это и есть знаменитое буддійское ученіе о *кармѣ* (=«дѣло»). Въ эпоху возникновенія Буддизма, ученіе о кармѣ было настолько популярно въ Индіи, что Буддизмъ принялъ его въ свою систему, какъ нѣчто общеизвѣстное и самопонятное, оставивъ безъ спеціальныхъ разъясненій и нарочитыхъ опредѣленій. Вслѣдствіе этого, буддійское ученіе о кармѣ представляетъ нѣчто очень тусклое и трудно отличимое отъ браманистическаго ученія о ней [27].

Однако, насколько о буддійской кармѣ можно судить на основаніи сравненія и сравнительнаго анализа текстовъ, въ ней, 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 моментѣ* (то-есть въ «дѣлахъ» или практическомъ характерѣ); во-вторыхъ, какъ необходимое слѣдствіе такого «уравненія», въ понятіе буддійской кармы привходитъ *мысль о воздаяніи* потомку за «дѣла» отцовъ или, поскольку въ преемственной и нерасторжимо тѣсной связи существъ остается нѣкоторое тожество, — о воздаяніи каждому существу за «дѣла», совершенныя имъ въ прежнихъ формахъ существованія. Обычно въ теченіе своей жизни,—такъ учитъ Буддизмъ,—человѣкъ удерживается на уровнѣ средняго *человѣческаго* характера, представляющаго пеструю ткань дѣлъ благородныхъ и низкихъ, стремленій къ истинѣ и заблужденій и т. д. и, потому, по смерти, перерождается *въ другого человѣка*,—развѣ лишь стоящаго въ иномъ общественномъ положеніи, выше или ниже. Но иногда, въ теченіе своей жизни, человѣкъ, такъ сказать, изживаетъ, растериваетъ все собственно человѣческое, такъ что въ немъ остаются лишь стихіи и элементы жизни, свойственной *животнымъ* и тогда, по смерти, онъ перерождается *въ животное* — болѣе или менѣе благородное, смотря по роду предшествующей жизни человѣка. Иногда, напротивъ, усиліями воли, опирающимися на познаніе «великихъ истинъ» Буддизма, человѣкъ возвышается, въ продолженіе своей жизни, надъ человѣческимъ къ *сверхчеловѣческому* и, тогда, по смерти, онъ возрождается *въ свѣтломъ образѣ бога* [28].

---

[27] См. объ этомъ у *Köppen*'а: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berl. 1857. Bd. I, S. 294—295.

[28] Остаются, впрочемъ, для буддиста и другія возможности. По буддійскому ученію, человѣка по смерти ожидаютъ пять или даже *шесть* различныхъ пу-

Само собою понятно, что, при такомъ ученіи о перерожденіяхъ, не можетъ быть и рѣчи о тожествѣ, — у существъ, объятыхъ перерожденіемъ, — личности, я, души, въ нашемъ смыслѣ слова, такъ что, по справедливому замѣчанію проф. Милославскаго, у буддистовъ «не душепереселеніе въ собственномъ смыслѣ и значеніи этого слова, а душепревращеніе, *не метемпсихозисъ, а метаморфозисъ*» [29]. Но если не личность, не я, не душа сохраняются въ перерожденіяхъ, то *что же?* Въ чемъ, въ какомъ именно моментѣ *уравниваются*, по властному требованію закона причинности, рождающее и рождаемое? Къ сожалѣнію, буддійскіе памятники не даютъ точнаго и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ. Они ограничиваются разъясненіемъ—путемъ аналогіи—лишь *внѣшней возможности* сохраненія *какого-то* тожества 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 аналогіи [30]. Однако, эти аналогіи, въ лучшемъ случаѣ, очевидно, лишь констатируютъ фактъ, не выясняя его внутренней возможности и природы. Спрашивается: но что же такое именно есть это *нѣчто*, остающееся, въ различныхъ условіяхъ и формахъ существованія, тожественнымъ?

Буддійскіе памятники, говоримъ, не даютъ на этотъ вопросъ прямого и яснаго отвѣта и потому здѣсь остается широкій просторъ для догадокъ комментаторовъ. Не перечисляя всѣхъ выска-

---

тей: онъ можетъ возродиться *богомъ*, *человѣкомъ*, *животнымъ*, *азуромъ* (демоническое существо), *въ аду* и, наконецъ, въ мірѣ *претъ* (то-есть существъ среднихъ между богами и людьми, попеременно испытывающихъ то печаль, то радость). *Минаевъ:* „Нѣсколько разсказовъ изъ перерожденій Будды“ (*Журналъ министерства народнаго просвѣщенія*, 1871, часть CLVIII, стр. 10). См. подробнѣе объ этихъ шести классахъ существъ у *Friedrich*'а *Köppen*'а: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin. 1857. S. 238 und folg.

[29] *Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка Христіанства*, изслѣд. *П. Милославскаго*, Казань, 1873, стр. 121.—Ср. Friedrich *Köppen:* Die Religion des Buddha etc., S. 301—2.

[30] *Köppen*, op. cit., 302—3.

занныхъ по этому поводу догадокъ и предположеній, ограничимся лишь двумя, выражающими, такъ сказать, крайніе полюсы возможныхъ здѣсь гипотезъ.

По одному мнѣнію, связующимъ звеномъ между прежнимъ и новымъ существомъ служитъ сознаніе, какъ шестой элементъ бытія или шестая стихія (другія пять: земля, вода, огонь, воздухъ, эѳиръ). Хотя со смертію человѣка его тѣлесно-духовное бытіе прекращается, однако, говорятъ, *сознаніе* продолжаетъ существовать, доколѣ существуетъ незнаніе и нерасторжимо тѣсно связанная съ нимъ жажда бытія, и образуетъ зародышъ новаго человѣка. Этотъ сознательный элементъ, служащій зародышемъ новаго существа, такъ сказать, вбираетъ въ себя все то добро и зло, которое совершилъ человѣкъ въ своей жизни, всю его *карму* или *камму* («дѣло» его жизни) и, въ моментъ смерти одного существа, вступаетъ въ материнскомъ лонѣ въ сочетаніе съ новымъ органическимъ веществомъ, вслѣдствіе чего на мѣсто умершаго тотчасъ же является другое существо [31].

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 сознаніи[32]. 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 кармѣ [33]. Ясно, однако, что и это второе мнѣніе такъ же *суживаетъ* понятіе кармы, настолько же ее *матеріализуя*, насколько первое ее *одухотворяетъ* и потому, хотя ему и должно быть усвояемо 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 обѣ, только что намѣченныя нами, крайности, пройти срединою и принять за точку отправленія и опоры именно то въ перерождающихся существахъ, что въ нихъ дѣйствительно можетъ быть разсматриваемо, какъ въ извѣстномъ смыслѣ тожественное,— при всемъ различіи индивидуальностей и даже самаго рода или категорій существъ. Но таковъ именно *характеръ*,—въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Сознаніе не можетъ быть связующимъ членомъ между человѣкомъ и ниже его стоящими существами (у которыхъ нѣтъ сознанія). Тѣлесно-органическая основа жизни не можетъ быть связующимъ элементомъ между человѣкомъ и богами (у которыхъ ея нѣтъ). Но характеръ (*карма* или *камма*),— наприм., «типовыя» проявленія царственнаго величія и благородства, гнѣвливости, жестокости, жадности и т. д.,—можетъ быть одинъ и тотъ же и у «бога», и у человѣка, и у животнаго. Оставаясь у перерождающихся существъ тожественнымъ, онъ именно создаетъ, на мѣсто исчезающихъ, новыя, существа[34], почему и мыслимы между ними «уравненія»—*именно въ этомъ элементѣ*. Такимъ образомъ, перерожденія суть, въ своей сущности, не что иное, какъ *явленіе одной и той же этической сущности подъ разными формами, то-есть, именно ея метаморфозисъ* [35].

---

[34] Ср. *Childers* у *Kern*'а, op. cit., p. 49—50. Именно *камма* (или карма) по Чайльдерсу, на мѣсто одного, исчезнувшаго со смертью, *сочетанія* качествъ (*khandhas* или *skandhas*), производитъ другое сочетаніе, тожественное *по характеру* съ первымъ.

[35] Хорошую иллюстрацію того, какъ, среди безконечныхъ перерожденій, можетъ оставаться непзмѣнною одна и та же *этическая сущность*, мы находимъ у *Эдвина Арнольда*, въ его поэмѣ: *Свѣтъ Азіи* (М. 1895, перев. А. М. Ѳедорова, стр. 32—33). Здѣсь Будда, между прочимъ, разсказываетъ о себѣ, какъ нѣкогда онъ и его избранница, Ясодхара, были тигромъ и тигрицей... *Царевичъ и царевна* были нѣкогда въ оболочкѣ *царственнаго* звѣря, обладавшаго тѣми же основными чертами характера (горделивостью, благородствомъ и т. д.).

„Средь горъ Гималайскихъ *я*, *Будда*, *на свѣтѣ*
„*Жилъ въ образѣ тигра*... Порою
„Слѣдилъ изъ травы я свѣтящимся окомъ
„За стадомъ газелей средь скалъ,
„А ночью, лишь звѣзды блеснуть надъ востокомъ,
„Добычу я жадно терзалъ.
„Средь топей, въ густыхъ тростникахъ я тигрицу
„Однажды увидѣлъ; она
„Являла собою *лѣсную царицу* и т. д.

Если мы теперь,—уяснивъ себѣ, что̀ 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 мірѣ* связующей однородныя по характеру существа узами *самсары* (перерожденій), то термины этой формулы («ниданы») получатъ уже иной, болѣе реальный, смыслъ,—превра-

---

Это и была его, Будды, невѣста, Яшодхара, въ одно изъ своихъ перерожденій.—Очень удачно, хотя въ терминахъ иногда шаткихъ и недостаточно опредѣленныхъ, говоритъ о буддійской самсарѣ почтенный *Н. И. Герасимовъ* въ предисловіи къ своему переводу *Лунная Свѣта Санкья-Истины* („Восточная библіотека“, т. III, стр. 41, ср. *Сутта-Нипата*, стр. 29): „Существо, говорятъ буддисты, являющееся одновременно со смертью умершаго“,—пишетъ онъ,—„въ одно и тоже время и *не есть оно*, *и неотлично отъ него*, na ca so — na ca anno. Видимо, это крайне трудно представляемое воззрѣніе толковалось и толкуется весьма различно. Едва ли не слѣдуетъ въ немъ видѣть скрытно заключеннаго утвержденія, что между существомъ, въ двухъ моментахъ его перерожденія, нѣтъ никакой внѣшней (тѣлесной и душевно-проявительной) связи, но оба они объединены внутренно,—въ томъ, что̀ неизмѣнный, дѣйствительный, хотя неизслѣдимый источникъ хотѣнія, воли, чувствъ, нравственнаго характера, жизни, что̀ внутренно неизмѣнно при измѣнчивости и исчезновеніи мимолетныхъ душевныхъ переживаній, не сущихъ ни въ одномъ своемъ моментѣ, текущихъ и абсолютно исчезающихъ. Какая сила гонитъ неразрѣшенное существо человѣка (можетъ быть чистую самость философскихъ школъ, — истинную *суть* человѣка, то, что есть въ немъ единственно абсолютно дѣйствительнаго) отъ жизни къ жизни? Внутренняя наклонность или предрасположеніе. Внутреннее бытіе человѣка въ границахъ времени не совпадаетъ съ его внѣшнимъ, тѣлеснымъ обликомъ и съ разрушеніемъ послѣдняго нерушимо продолжается въ формѣ иного существованія. Переживаемое человѣкомъ оставляетъ въ немъ особаго рода внутреннія впечатлѣнія. Доброе и хорошее отражается въ немъ тихимъ радованіемъ, дурное томительными ощущеніями: угрызеніе совѣсти, уныніе, щемящее чувство позорныхъ воспоминаній и т. д. Когда говорятъ о человѣкѣ, пережившемъ возвышенныя минуты: „„онъ еще подъ вліяніемъ пережитаго““,—это значитъ не то только, что онъ представляетъ себѣ пережитыя впечатлѣнія, но что онъ чувствуетъ какое-то сладкое и нѣжное волненіе, какой-то одобряющій тихій рокотъ души. Подобнаго рода внутренно-жизненныя впечатлѣнія отъ дѣлъ являются въ ученіи о кармѣ предрасполагающими впечатлѣніями: добрыя къ добру, злыя ко злу. Прошлое человѣка навсегда съ нимъ въ этихъ тайныхъ впечатлѣніяхъ и не оставитъ его, какъ бы онъ ни старался освободиться отъ ихъ влекущей силы,—они нѣчто сильнѣйшее, нежели его воля и желанія“.

тятся изъ описанія моментовъ или элементовъ индивидуальности въ описаніе ея отношеній къ своему роду (*по нравственной однородности*,—никогда не слѣдуетъ терять этого изъ виду!).

И прежде всего *незнаніе*, — первоисточное звено «цѣпи», изъ котораго возникаетъ все послѣдующее, всѣ 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, вслѣдъ за роковымъ невѣдѣніемъ, иллюзію реальности, обольщеніе призраками и обманчивыя привязанности къ бытію. Далѣе, третье звено («изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность»), съ достигнутой нами точки зрѣнія, такъ же можно уже толковать въ смыслѣ объективно-реальномъ: сознаніе понимается въ буддійской философіи не только въ смыслѣ субъективномъ, но такъ же и въ объективномъ (какъ шестой *элементъ* бытія или шестая стихія *полудуховной* природы) и, разъ мы станемъ принимать его въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то можно допустить, что при рожденіи оно вступаетъ въ утробу матери и организуетъ тѣло: тѣло должно найти *свой* духовный элементъ (свою душу, какъ сказали бы мы) и, наоборотъ, духовный элементъ или, какъ Гаутама называетъ его въ одной изъ своихъ рѣчей [36], *геній* жизни долженъ найти *свое* тѣло. Чрезъ это совершается и зачатіе, и рожденіе, и дальнѣйшее возростаніе [37]. Вотъ о такомъ-то именно возникновеніи «имени и тѣлесности» и говоритъ, повидимому, третье осново-положеніе формулы, если понимать его съ точки зрѣнія ученія о самсарѣ. Въ томъ же, то-есть объективно-реалистическомъ смыслѣ, можно, наконецъ, толковать и звенья цѣпи девятое и десятое («изъ приверженности къ бытію возникаетъ становленіе, изъ становленія возникаетъ рожденіе») можно, но, конечно, опять-таки вовсе не необходимо и даже не всегда должно (именно не должно, — чтобы не было повтореній и, вслѣдствіе этого, путаницы въ описаніи «цѣпи», *если* уже третье звено истолковано въ смыслѣ объективно-реалистическомъ, такъ какъ тогда формула говорила бы о рожденіи

[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 *Ольденберга* (op. cit., стр. 176—177).

дважды). Въ томъ именно и состоитъ,—замѣтимъ по этому поводу вообще,—трудность толкованія формулы, неуловимость ея подлиннаго смысла, при всей кажущейся ясности и раздѣльности изложенія, что она, такъ сказать, написана въ двухъ музыкальныхъ ключахъ, вслѣдствіе чего каждый изъ ея терминовъ допускаетъ двоякое 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 связное 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 исполинской машинѣ жизни универсальной.

Какъ видимъ, буддійское ученіе о міровой самсарѣ, въ ея отношеніи въ ниданамъ индивидуальной жизни, далеко не отличается такою опредѣленностію, которая бы исключала возможность различныхъ ея пониманій, толкованій и можетъ быть, даже перетолкованій. Это скорѣе идея или принципъ объясненія, чѣмъ самое объясненіе, — въ смыслѣ опредѣленно развитой и изложенной теоріи. Тѣмъ не менѣе памятники обыкновенно очень настойчиво сосредоточиваютъ наше вниманіе на томъ, что, изучая субъективно-психологическую «цѣпь причинностей», мы отнюдь не должны терять изъ виду великаго закона перерожденій (самсары), какъ общаго фона и высшаго основанія всѣхъ тѣхъ роковыхъ сцѣпленій, изъ которыхъ слагается наша, полная золъ и страданій, жизнь [33].

III.

Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о «цѣпи причинностей».

«Если есть это,—является (становится) то; чрезъ возникновеніе этого, возникаетъ то» и, наоборотъ, «если нѣтъ того, — не

---

[33] Въ этомъ отношеніи весьма характерно изложеніе „цѣпи причинностей“ въ канонической *Сутта-Нипатѣ* (Книга III, суттаXII, по переводу г. Герасимова, стр. 111—119). *Сутта-Нипата* отступаетъ отъ формулы *Магавагги* 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 возникаетъ) и это и чрезъ упраздненіе того упраздняется и это»: такъ и въ такой именно формѣ уже самъ Гаутама Будда выразилъ *отвлеченную сторону* своего ученія о «цѣпи причинностей» [39]. Если есть невѣдѣніе, есть и страданіе. Если нѣтъ невѣдѣнія, нѣтъ и страданія. Но и эти крайнія звенья индивидуальной «цѣпи причинностей», какъ мы знаемъ, не суть послѣднее и окончательное. Сцѣпленіе звеньевъ идетъ дальше, за предѣлы всякой данной индивидуальности. Если есть одно, омраченное невѣдѣніемъ и потому страдающее, существо, то было и будетъ другое, такое же, невѣдущее и страдающее, существо и т. д. до безконечности. Но и это еще не предѣлъ. Если есть такая взаимообусловливающая связность существъ, то есть и взаимообусловливающее ихъ сцѣпленіе различныхъ родовыхъ характеровъ или, какъ мы сказали выше, различныхъ родовъ отвлеченныхъ этическихъ сущностей, которыя, переплетаясь, вызывая и опредѣляя другъ друга, создаютъ различныя формы міровыхъ *самсаръ*. Но и здѣсь еще не предѣлъ. Во всѣхъ этихъ родовыхъ опредѣленіяхъ или сущностяхъ, въ нихъ и надъ ними 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 отвлеченъ 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 тожественной, души. Посему и законъ причинности нигдѣ, ни въ какомъ сознаніи, не находитъ, какъ сказалъ бы современный философъ, для себя адэкватнаго выраженія. И развѣ лишь одинъ «совершенный» и «совершенно просвѣщенный» Будда знаетъ сущность этого всемогущаго закона и

[39] *Die Reden* etc. 415, 418.

смыслъ опредѣляемыхъ имъ явленій безконечно-сложной міровой самсары, — знаетъ мѣру воздаяній, долженствующихъ уравнять 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 основаній. Есть сцѣпленія явленій, дѣйствій и слѣдствій, но нѣтъ того, кто

---

[40] Ученіе о „цѣпи причинностей", въ составѣ буддійскихъ „истинъ", носитъ по преимуществу *сверхразумный* характеръ: буддисту необходимо, поэтому, его принимать на вѣру и *только на вѣру*,—по довѣрію къ возвѣстившему его учителю (*Kern:* Manual of indian Buddhism, p. 50). Ни одинъ человѣкъ не можетъ открыть всѣхъ элементовъ безконечно-сложной сѣти міровой самсары и знать подлинный смыслъ причинныхъ сцѣпленій, ибо,—не говоря уже о другихъ людяхъ и окружающихъ, — даже своихъ собственныхъ состояній, въ предыдущихъ перерожденіяхъ, человѣкъ не можетъ помнить (развѣ только одинъ Гаутама-Будда былъ способенъ къ этому и, конечно, „не въ силу своего тожества съ Бодисатвами прежнихъ состояній, но лишь благодаря своимъ *сверхчеловѣческимъ* свойствамъ", см. у *Kern*'а: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, eine Darstellung der Lehre und Geschichte der buddhistischen Kirche, autorisirte Uebersetzung von Iakobi, I. Bd., Leipzig. 1882, S. 461). Поэтому-то Будда и училъ, что иногда даже человѣкъ, *несомнѣнно 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 (*Кёрреп*, op. cit, S. 297). До того переплетены 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 предстоитъ 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 вослѣдствіи... Существуетъ несомнѣнная тождественность между человѣкомъ настоящаго и человѣкомъ 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.* Человѣкъ полагаетъ, что онъ началъ свое существованіе двадцать, сорокъ, шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ. Есть доля правды въ этомъ; но въ болѣе глубокомъ и въ болѣе истинномъ смыслѣ онъ уже существовалъ безконечное число лѣтъ, существуетъ въ тѣхъ причинахъ, которыхъ онъ лишь временное отраженіе; въ свою очередь, причины эти будутъ воплощаться въ дальнѣйшихъ временныхъ проявленіяхъ, въ теченіе цѣлаго ряда грядущихъ вѣковъ. Лишь въ такомъ смыслѣ, согласно буддизму, каждый изъ насъ причастенъ другой жизни послѣ смерти"... *Буддизмъ*, стр. 68—69, passim.

ихъ производитъ, нормируетъ или кто, хотя и не производилъ бы и не нормировалъ бы, но зналъ бы ихъ окончательный смыслъ, цѣль, и мѣру... Достаточно уже этихъ общихъ очертаній 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 взаимообусловленности внѣшне-соприналежащихъ явленій (по формулѣ: «если.., то»), довольствуется признаніемъ лишь явленій, заранѣе отказываясь отъ поисковъ за производящими или порождающими 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 пріемовъ 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. *Нѣтъ души, какъ субстанціональнаго начала душев-*

[41] Такъ у *Милля* и др. *ассоціанистовъ*.
[42] *Kern:* Manual etc., p. 47.

ной жизни: этотъ тезисъ современнаго феноменализма есть въ то же время и одинъ изъ основныхъ пунктовъ буддійской философіи, какъ мы видимъ, самымъ тѣснымъ образомъ связанный съ его ученіемъ о «цѣпи причинностей».

Далѣе, *въ области космологіи*, буддійское ученіе о «цѣпи причинностей» влечетъ за собою, какъ свое логически-необходимое слѣдствіе [43], ученіе о пространственно-временной безконечности міровыхъ явленій и самыхъ міровъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь если всякая *индивидуальная* «цѣпь причинностей» сама въ свою очередь, какъ мы разъяснили выше, есть лишь звено въ болѣе широкой, *космической* «цѣпи причинностей», именуемой *самсарою;* если, далѣе, каждое такое звено, согласно все тому же всевластному закону причинности, необходимо должно имѣть свое предыдущее, отъ котораго зависитъ по бытію, которымъ обусловлено, а это— *свое* и т. д.: то ясно, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою именно тотъ *progressus in infinitum*, съ которымъ, какъ это разъ и навсегда разъяснилъ Кантъ, нерасторжимо тѣсно связано ученіе о пространственно-временной безконечности міра или, точнѣе, міровъ [44]. И дѣйствительно, въ этомъ отношеніи Буддизмъ очень напоминаетъ философію геніальнѣйшаго выразителя ученія о пространственно-временной безконечности міровъ, грека Анаксимандра [45]: какъ и у этого послѣдняго, міры, по ученію Буддизма, непрестанно гаснутъ и возникаютъ снова, потому что людское «невѣдѣніе», неисправимое и неистощимое, все снова и снова, до безконечности, ставитъ явленія, изъ которыхъ слагаются міры и мірки, клубясь въ безконечныхъ міровыхъ пространствахъ и повсюду представляясь нашему воображенію, въ прошедшемъ и будущемъ, куда бы мы ни обратили свое вниманіе [46].

Наконецъ, и *въ области теологіи*, изъ буддійскаго ученія о причинности, чрезъ посредство двухъ только-что указанныхъ выводовъ, слѣдуетъ отрицаніе Бога, не только какъ живого и личнаго Существа, но и вообще,—абсолютно и въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Ибо, во-первыхъ, при безызъятно-нерасторжимомъ сцѣпленіи звеньевъ міровой 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* „Безконечное Анаксимандра", Спб., 1890 г.

[46] *Köppen*, 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 буддійской точки зрѣнія существуютъ только явленія и нѣтъ не только существъ, которыя бы заявляли о себѣ своими дѣйствіями въ этихъ явленіяхъ, но немыслимы даже и существа, для которыхъ бы эти явленія являлись (ибо все это иллюзія), то ясно, что и Богъ немыслимъ для буддиста, ни какъ Существо, заявляющее о Себѣ своими дѣйствіями, ни какъ Существо, сознающее ихъ закономѣрность 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 самопротиворѣчіе: религія безъ Бога, повидимому, быть не можетъ. И, однако, это именно такъ. Дѣло въ томъ, что въ Буддизмѣ теоретическое отрицаніе,—при которомъ религіозная жизнь, конечно, была бы невозможна,—до нѣкоторой степени уравновѣшивается практическими постулятами и миѳологическими образами: „бодисатвъ", „святыхъ", во главѣ съ обожественнымъ Готамою-Буддою. Съ одной стороны, религіозное сознаніе буддиста питается нравственно-практическими постулятами (идеи: грѣха, воздаянія, 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 *принципіально-атеистической* природѣ, и могъ сдѣлаться одной изъ великихъ историческихъ религій.—Что, съ принципіальной стороны, Буддизмъ дѣйствительно есть *религія безбожная* или *атеистическая*, это, въ настоящее время, можно сказать, *общепризнанный тезисъ*, въ которомъ сходятся ученые европейскіе и туземные. Съ особенною убѣдительностью и силою этотъ взглядъ высказанъ Эдуардомъ Гартманомъ. Der Buddhismus,—такъ формулируетъ глубокомысленный философъ свой тезисъ по этому вопросу,—ist weder Pantheismus, noch *will* er es sein, denn als *entschiedener Atheismus* kennt er ebenso wenig einen Gott als eine wirkliche Welt, ebenso wenig ein seiendes Eines wie ein seiendes All... *Das religiose Bewusstsein der Menschheit*. S. 327. Цитированный уже нами ученый японскій буддистъ *Шаку Сойенъ* пишетъ:... if we investigate the cause of a cause,... *we shall never reach the first cause;*... even if we trace back to an eternity, *absolute cause cannot be found* (Shaku Soyen, op. cit., *The world's parliament* etc., 829. 830). О матеріалистической природѣ отрицательной метафизики Буддизма см. обстоятельныя разъясненія у *Dahlmann'a:* Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berl. 1898, Ss. 75 und. folg. *Waddel* (op. cit., p. 384) пишетъ: As a philosophy, Buddhism seems be *an Idealistic Nihilism*,—an Idealism, which, like that of Berkeley, holds that „the fruitful source of er-

Объединяя всѣ, только что разъясненные нами элементы буддійской «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 фаталистично [48]. 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 иниціативѣ 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 человѣку* 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—произволъ). 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 concious 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 disappearence 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 буддійскому сознанію представляется въ образѣ особеннаго Божества,—въ гипостазированной формѣ суровой и неотвратимой *Необходимости* [49].

IV.

Ученіе о самсарѣ и кармѣ, какъ выраженіе практическихъ постулятовъ религіознаго сознанія.

Съ достигнутой точки зрѣнія предъ нами опредѣляется подлинный смыслъ буддійскаго ученія о *самсарѣ* и *кармѣ*.

Ученіе о самсарѣ, какъ мы говорили выше, взято Буддизмомъ изъ народной вѣры, питавшейся доктринами Браманизма въ его различныхъ оттѣнкахъ (главнымъ образомъ изъ философіи Санкьи, въ которой ученіе о перерожденіяхъ, можно сказать, имѣло единственно законное мѣсто, такъ какъ эта философія признавала субстанціальную душу,—нѣчто въ родѣ духовной монады, которая и могла по смерти одного существа воплощаться въ другое), къ собственнымъ же основоположеніямъ Буддизма оно стояло въ такомъ кричащемъ противорѣчіи, что необходимы дополнительныя толкованія, чтобы вложить въ это ученіе реальный смыслъ съ буддійской точки зрѣнія. Именно, необходимо допустить, что, говоря о перерожденіяхъ, Буддизмъ имѣлъ въ виду собственно тожество въ перерождающихся существахъ нѣкоторой «этической сущности», которая, путемъ перерожденій, должна очищаться отъ дурныхъ примѣсей, чтобы, въ концѣ-концовъ, достигнуть высшей ступени,—ступени 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 идеею универсальной и безызъятной необходимости, г. *Короленко*, въ своей высоко-художественной переработкѣ одной буддійской легенды (см. его этюдъ: *Необходимость*, „восточная сказка“, — помѣщенный въ ноябрьской книгѣ *Русскаго Богатства* за 1898 г.). Эта высоко художественная сказка наглядно показываетъ, какъ въ буддійскомъ сознаніи, мертвящій и парализующій волю, ведущій прямо по пути къ самоубійству фаталистическій догматъ объ универсальной необходимости, борется съ живыми постулятами сознанія, требующими отъ человѣка свободы и самостоятельной рѣшимости во всѣхъ „дѣлахъ“ жизни... Ср. нашу книгу: *Умозрительные элементы теистическаго міропониманія*, вып. 1-й, стр. 300—303.

Спрашивается: зачѣмъ нужно было Буддизму, цѣною такихъ противорѣчій, вводить въ свою систему по существу чуждое ему ученіе о перерожденіяхъ?

Для этого было нѣсколько мотивовъ.

Во-первыхъ, *мотивъ практическій*, — положить, устрашеніемъ человѣка чрезъ указаніе на грозную самсару, границу его эгоизму и произволу. Если, какъ учитъ Буддизмъ, души нѣтъ и Бога нѣтъ, то ясно, что человѣкъ можетъ жить, какъ ему хочется, а если ему и жить не хочется, то онъ можетъ добровольно «погрузиться въ нирвану», то есть пресѣчь нить своей жизни самоубійствомъ: это неизбѣжный практическій выводъ изъ осново-началъ Буддизма [50]. И вотъ, чтобы противодѣйствовать этому естественному выводу, Буддизмъ ставитъ предъ сознаніемъ своего послѣдователя грозный призракъ самсары: кто совершитъ 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 очиститься [51].

Во-вторыхъ, *мотивъ теоретическій*, — стремленіе дать хоть нѣкоторое положительное содержаніе религіозно-теоретическому сознанію, опустошенному отрицаніемъ души и Бога. Въ Браманизмѣ признавалось Всеединое, около Котораго нѣтъ второго (Брама), но Которое свѣтится отдѣльными искрами во всей неисчерпаемой множественности человѣческихъ сознаній, получая иногда (какъ по ученію философіи Санкьи) и субстанціальное существованіе (въ формѣ духовной монады). Освободить эти искры божественнаго огня изъ оковъ и мрака чувственнаго міра: вотъ цѣль самсары для браманиста. Для буддиста, абсолютно отрицавшаго душу человѣка и Бога, самсара не могла имѣть *такой* цѣли и получила другую, далеко не тождественную [52].

---

[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 вмѣстилищемъ 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 Браму, какъ въ Браманизмѣ, онъ рекомендовалъ своимъ послѣдователямъ погруженіе и углубленіе въ посюстороннее. И для Буддизма спасеніе оставалось верховною цѣлію. 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 представляетъ для Будды гораздо больше дѣйствительности, чѣмъ недомыслимый и непостижимый Брама или міровой духъ въ Браманизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ,— среди универсальнаго ничтожества и скорби онъ немыслимъ. 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, Браму — Будда остается напротивъ въ периферіи бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брамы. Предъ анализомъ Будды въ концѣ всего остается только превратный міръ текучихъ и скоропреходящихъ вещей, которыя исчезаютъ безъ слѣда, какъ радуга на небѣ. Но только за границами своего существованія все превращается въ ничто, а до тѣхъ поръ оно такъ или иначе существуетъ. Въ этомъ смыслѣ ничто, „„пустота““ со всѣхъ сторонъ окружаетъ измѣнчивый и скорбный міръ и проникаетъ всѣ его явленія... Будучи соединено съ такими воззрѣніями, *ученіе о душепереселеніи теперь теряетъ свой существенный смыслъ и значеніе, какое оно имѣетъ въ браминской системѣ. Въ Буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Брамѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Санкьи, мучительною и неизбѣжною необходимостью, лежащею въ самой природѣ вѣчно текущихъ матеріальныхъ вещей.* Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣненій, весь міръ механически увлекаетъ за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ всевозможныя живыя и не живыя существа до тѣхъ поръ, пока она не сознаетъ этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ мірового колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляетъ высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золъ, которыми преисполненъ міръ. *Когда душа переселяется, не спасеніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не заботилась отрѣшиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ данномъ тѣлѣ. Не переселеніе ведетъ ко спасенію, а отъ него самого нужно искать спасенія въ полномъ погашеніи человѣческой личности...* Душепере́селеніе *не есть неодходимый переходный пунктъ къ высшему бытію* (какъ въ Браманизмѣ),—оно есть просто печальный результатъ чувственнаго невоздержанія“...

свободы отъ самсары и покоя нирваны, то-есть совершеннаго уничтоженія, свободы отъ 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 «калпъ» (=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 противорѣчіи съ основными теоретическими предположеніями Буддизма [54].

---

[53] *Ibid.*, 342.

[54] Вотъ почему позднѣйшій Буддизмъ, кажется, уже совершенно покинулъ почву какихъ бы то ни было общихъ умозрительныхъ соображеній относительно самсары. Для своей вѣры въ нее буддистъ теперь подыскиваетъ чисто *внѣшнія*, „фактическія“ подтвержденія, каковыми ему представляются, прежде всего и главнымъ образомъ, факты наслѣдственности и, вообще, врожденныя человѣку предрасположенія,—безотчетныя симпатіи и антипатіи. Въ интересной книгѣ *проф. Краснова:* „Изъ колыбели цивилизаціи (Письма изъ кругосвѣтнаго путешествія)“, Спб. 1898, мы находимъ, для поясненія отношенія современныхъ *буддистовъ* къ вопросу о самсарѣ, прекрасную иллюстрацію. Авторъ передаетъ здѣсь слѣдующій разговоръ свой съ однимъ изъ ученыхъ современныхъ пропагандистовъ сѣвернаго Буддизма, извѣстнаго подъ именемъ *ламаизма:*

— „Вы, европейцы, говорилъ буддистъ, изучаете природу преимущественно съ практической цѣлью. Вы ищете открыть тѣ законы ея, пониманіе которыхъ облегчить 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 узученія ея мы, буддисты, пришли къ сознанію о неизбѣжности переселенія душъ, къ возможности предсказанія даже особенностей будущей жизни.

— „Это очень интересно; какими путями пришли вы къ такому заключенію?

— „О, на это есть сотни и сотни наблюденій.

— „Приведите хотя нѣкоторыя, они очень любопытны.

— „Съ большимъ удовольствіемъ. Вдумайтесь, напримѣръ, почему многія лица,—а вы навѣрное найдете такихъ въ средѣ вашихъ знакомыхъ,—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 буддійской *кармѣ*.

Подобно тому какъ буддійская самсара, хотя и была принята въ составъ буддійскаго вѣроученія по нѣкоторымъ спеціальнымъ мотивамъ, однакоже стоитъ къ основоположеніямъ буддизма въ прямомъ противорѣчіи, такъ точно и карма. Въ самомъ дѣлѣ, воздаяніе человѣку по «дѣламъ» его, посмертная награда ему за его подвиги и нравственныя заслуги или наказаніе за грѣхи, мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если понятіе нравственной вины имѣетъ реальный, а не призрачный и фиктивный смыслъ,—если, говоря иначе, есть, съ одной стороны, субъектъ, подлежащій вмѣненію, а съ другой Высшее существо, совершающее такое вмѣненіе по законамъ Своей правды. Но мы знаемъ уже, что въ Буддизмѣ нѣтъ ни того, ни другого: повсюду слѣпая необходимость и нигдѣ никакой свободы, а слѣдовательно нигдѣ нѣтъ мѣста и вмѣненію.

При такихъ предпосылкахъ Буддизма, какъ же сдѣлалось воз-

отвратительны, напримѣръ, къ змѣямъ, червямъ и т. п. На всѣ эти вопросы ваша наука не даетъ отвѣта, для насъ же онъ ясенъ: 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 бываютъ способностями и наклонностями совершенно различными? Одинъ любитъ музыку и преуспѣваетъ въ ней, другой, не имѣя никакого слуха, прекрасный математикъ, еще въ юности безошибочно рѣшающій задачи, надъ которыми задумываются многіе взрослые. Для насъ душа, усовершенствовавшая себя въ предыдущемъ воплощеніи, въ этомъ скорѣе стремится идти далѣе по намѣченной стезѣ, чѣмъ не подготовленная—и въ этомъ причина неодинаковости таланта. Развѣ не слыхали 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 разсказовъ. Не пережитокъ ли это прежняго состоянія? Не такимъ ли же пережиткомъ является и то обстоятельство, что два человѣка, не видавъ никогда другъ друга ранѣе и не зная ничего другъ о другѣ, сразу дѣлаются или непріятными другъ для друга или, наоборотъ, чувствуютъ другъ къ другу необыкновенную симпатію. Мы объясняемъ это тѣмъ, что ранѣе они были друзьями или врагами. Вотъ на такихъ и на сотняхъ другихъ подобныхъ наблюденій и основано наше ученіе о переселеніи душъ, на основаніи котораго мы можемъ утверждать, какъ абсурдно оно ни покажется на первый взглядъ вамъ, европейцамъ, что душа одного ламы, по смерти его, переходитъ въ другаго"... Стр. 216—218.

можно въ немъ ученіе о посмертномъ воздаяніи по заслугамъ чрезъ перерожденія?

Оставалось лишь одно средство для этого: перестановка вопроса съ точки зрѣнія *этической* на точку зрѣнія, такъ сказать, *математическую*, чисто внѣшнюю,—количественную, но не качественную [55]. Всякія, обусловленныя невѣдѣніемъ «дѣла», будутъ ли они совершены существами, подлежащими вмѣненію, или лишь призраками существъ, входятъ, въ значеніи опредѣленныхъ количествъ, въ общіе итоги «дѣлъ», требующихъ награды или отмщенія, — суть, съ одной стороны, какъ бы нѣкоторые *плюсы* въ бытіи, дающіе извѣстнымъ разрядамъ существъ право на нирвану, а съ другой какъ бы нѣкоторые міровые *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 міровое 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 міровъ «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 вполнѣ дозволительна, это доказывается тѣмъ, что понятіе *кармы*, вѣроятно перешедшее въ Буддизмъ изъ *Пурвы-Миманзы*, происхожденія *литургическаго* и, потому, первоначально имѣло значеніе именно математическое или, точнѣе сказать, *математическо-магическое:* 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 служитъ нравственный міропорядокъ, — тамъ такую связь (этическаго 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 вліяніи нравственной вины на участь человѣка въ *этой* жизни или въ *той*: и то и другое равно непонятно, ибо законъ, согласно которому за всякою виною должно слѣдовать соотвѣтствующее страданіе, остается здѣсь совершенно необоснованнымъ»[56].

Сопоставляя все, только что сказанное нами по вопросу о самсарѣ и кармѣ, съ выше выясненными теоретико-метафизическими

[56] Ed. *Hartmann:* Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 345. Вотъ почему новѣйшіе буддисты, подобно *самсарѣ* (см. выше), и *кармѣ* стремятся дать болѣе тонкое, „психологическое“ толкованіе. Здѣсь умѣстно напомнить мнѣніе нашего русскаго исповѣдника буддійской кармы графа *Л. Н. Толстого* („Сочиненія, т. XVI, стр. 122 — 124, по изд. Клюкина, М. 1900 г.). „Какъ сны“—пишетъ онъ (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 набираемся 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 сновъ той, болѣе настоящей жизни и т. д. до безконечности, до одной, послѣдней, настоящей жизни, — *жизни Бога*“... Послѣдняя добавка („жизни Бога“) ясно показываетъ, что графъ Толстой переработалъ ученіе о *кармѣ* не только „психологически“, но и *эклектически* (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 *эклектическаго смѣшенія* буддійскаго ученія о *кармѣ* съ христіанскимъ ученіемъ *о будущей блаженной жизни* гр. Толстой и могъ закончить свой трактатъ *о кармѣ непозволительномъ для буддиста* оптимистическимъ исповѣданіемъ: „Я вѣрю въ это, вижу несомнѣнно, знаю это и, умирая, буду радоваться, 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 утвержденію Гартмана, *къ абсолютному иллюзіонизму* [58]. Но живое сознаніе, каково по преимуществу сознаніе религіозное, не можетъ довольствоваться чистымъ отрицаніемъ и пустотою. И вотъ, задумавшись надъ причиною *всеобщей греховности* (ученіе о *самсарѣ* есть отвѣтъ именно на этотъ вопросъ, примитивное и грубое выраженіе, *естественное предвосхищеніе* откровеннаго ученія о первородномъ грѣхѣ) и повинуясь неискоренимымъ нравственнымъ постулятамъ, согласно которымъ нравственная вина никогда не можетъ быть уравнена съ нравственною заслугою и «дѣло» человѣка всегда и необходимо требуетъ должнаго воздаянія, оно возвело на опустошенный алтарь, взамѣнъ 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 иллюзіонизма».

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 постулята. Религіозное сознаніе послѣдовательнаго и мыслящаго буддиста, испытывая власть этихъ противоборствующихъ началъ, неизбѣжно должно придти къ состоянію *апоріи мысли и слова*. Отсюда тотъ покровъ тайны, намѣренныхъ умолчаній и невольныхъ неясностей, какими изоби-

[57] An Idealistic Nihilism, *loc. cit.*

[58] Das religiöse Bewusstsein, S. 318: „Der absolute Illusionismus im Buddhismus".

луютъ тексты,—не 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 неудобопріемлемымъ...

Приведемъ теперь результатъ нашихъ предыдущихъ изслѣдованій къ общимъ положеніямъ:

1. Буддійское ученіе о «цѣпи причинностей» составляетъ самую сущность, основное идейное зерно второй «благородной истины» Буддизма, которая имѣетъ своею задачею разъяснить происхожденіе страданій и зла. Зло, по этому ученію (согласно формулѣ, сжато выражающей ученіе о «цѣпи причинностей»), или, точнѣе, его ощущеніе и сознаваніе обусловлены сложнымъ взаимодѣйствіемъ многихъ факторовъ: иллюзіями погруженнаго въ невѣдѣніе ума и обольщеніями чувства, заставляющими волю цѣпко держаться за призраки и иллюзіи и принимать ихъ за реальности.

2. *Индивидуальная* «цѣпь причинностей» не есть нѣчто послѣднее и самодовлѣющее, но сама входитъ звеномъ въ болѣе сложныя *космическія* «цѣпи причинностей» (извѣстныя въ Буддизмѣ подъ именемъ *самсаръ*), взаимодѣйствіе которыхъ создаетъ изъ всѣхъ порядковъ міровыхъ явленій, возникающихъ вслѣдствіе перерожденій, изъ всѣхъ, безконечно переплетающихся, нитей «дѣлъ» *(карма)*, одну нерасторжимую цѣпь или, точнѣе, *сѣть* причинностей, — одну міровую *самсару*, опредѣляемую законами міровой *кармы*.

3. По своей гносеологической природѣ буддійское ученіе о «цѣпи причинностей» есть эмпиризмъ или, точнѣе, *эмпирическій феноменализмъ* (въ отличіе отъ идеалистическаго феноменализма Берклея, Фихте и др.), приводящій къ отрицанію души, какъ самостоятельнаго начала духовной жизни человѣка, и Бога, какъ личнаго надмірнаго Существа.

4. Ученіе о самсарѣ и кармѣ стоитъ въ противорѣчіи 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 двухъ господствующихъ мнѣній о нирванѣ.

Едва ли какое-либо другое понятіе въ составѣ буддійскаго вѣроученія вызывало и вызываетъ такое разнообразіе мнѣній, какъ понятіе выражаемое популярнымъ словомъ *нирвана*[1]. Причина этого разнообразія проста. Понятіе нирваны и по своему корневому значенію и по своей постановкѣ въ раннѣйшихъ памятникахъ Буддизма настолько шатко и неопредѣленно, что открываетъ самый широкій просторъ для толкованій и перетолкованій. Съ другой стороны, въ виду важности этого понятія въ общемъ составѣ буддійскаго вѣроученія позднѣйшіе буддійскіе ученые и «святые» говорятъ о нирванѣ въ такихъ цвѣтистыхъ и пышныхъ выраженіяхъ, закутываютъ ее такимъ туманомъ мистики и тайны, что невольно возбуждаютъ пытливость слушателей или читателей: какъ будто за этимъ туманомъ и дѣйствительно скрывается нѣчто исключительное по глубинѣ и содержательности!

Что же такое нирвана, прежде всего, по своему корневому значенію?

Нирвана (отрицательная частица *nir*+*vā* вѣять, дуть) есть состояніе угашенія. Человѣкъ погрузившійся 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» (upadâna значитъ именно

[1] Впрочемъ, по замѣчанію Рисъ-Дэвидса, популярнымъ болѣе у европейцевъ, чѣмъ у самихъ буддистовъ. *Буддизмъ*, пер. подъ ред. проф. Ольденбурга. Спб. 1899, стр. 81.

«горючій матеріалъ»), которыми мы цѣпко держимся за жизнь, за земное и чувственное [2]. Для человѣка, погрузившагося въ нирвану, насталъ покой, «вѣчный покой». Но покой *чего*: небытія или блаженства?

[2] Такова *общепринятая* этимологія слова нирвана. Однако, такое объясненіе не единственное. Уже *Шопенгауэръ*, при едва начавшемся въ то время изученіи буддійскихъ памятниковъ, зналъ нѣсколько объясненій. Въ примѣчаніи къ 41-й главѣ 2-го тома своего главнаго сочиненія *Die Welt, als Wille und Vorstellung* (по 3-му 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 *va, wehen*, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation *Nir*, bedeutet also Windstille, aber als Adjectiv „erloschen".—Auch *Obry*, die Nirvana Indien, sagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu.—Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 375, heisst es eigentlich *Neravana*, von *nera*, ohne, und *vana*, heben, und die Bedeutung wäre annihilatio.—Im Eastern Monachism, by *Spence Hardy*, wird, S. 295, Nirvana abgeleitet von *Wana*, sündliche Wünsche, mit der Negation *nir*.—J. J. *Schmidt*, in seiner Uebersetzung der Geschichte der Ostmongolen, S. 307, sagt: das Sanscritwort *Nirwana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: „vom Jammer abgeschieden", dem Jammer entwichen.—Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirwana* das Gegentheil von *Sansara*, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens ist.—In der Burmesichen Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanscritworte, umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch „vollständige Verschwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tardy, Rome 1833, § 27. In der ersten Auflage von 1819 schrieb auch ich *Nieban*, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten. Вотъ сколько мнѣній зналъ уже Шопенгауэръ! Послѣ него разнообразіе мнѣній увеличилось еще больше (ср. *Bastian:* Der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin, 1882. Index). Поэтому наиболѣе осторожные ученые въ настоящее время всего чаще передаютъ неопредѣленное слово *неопредѣленнымъ же выраженіемъ*. Такъ, напримѣръ, *Kern*, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien (перев. *Jakobi*, Leipzig, 1882, B. I. S. 463—4) пишетъ: Man kann das Unbestimmte der Auffassung genau wiedergeben, wenn man es mit *ewige Ruhe* übersetzt. Во всякомъ случаѣ, какъ бы мы ни объяснили терминъ, этимологически и по употребленію, раннѣйшему и позднѣйшему, его значеніе по существу *отрицательно:* „свобода отъ...", „угасаніе для..." (Ср. у *Васильева*, Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, 1857, стр. 83: нирвана есть *исхожденіе или отрѣшеніе отъ*...). Свобода отъ *чего?* Угасаніе для *чего?* Тутъ открывается широкій просторъ для мысли, ибо *по существу отрицательное* понятіе нирваны не ограничено и не закрыто ничѣмъ положительнымъ (это, какъ увидимъ ниже, выполняетъ въ отношеніи къ понятію Нирваны понятіе *архатства*).—Объ upâdâna см. у *Ольденберга:* Будда, его жизнь, ученіе и община (русск. перев., М. 1890, 183—184 стр.) и Edmund *Hardy:* Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, 1890, s. 56.

Вотъ неизбѣжный вопросъ, который раздѣляетъ комментаторовъ самымъ глубокимъ и радикальнымъ образомъ: для однихъ *нирвана* есть *покой небытія*, для другихъ, напротивъ, *покой нескончаемой, неизмѣнно-блаженной, вѣчной жизни*.

«Нирвана»,—пишетъ Кёппенъ, наиболѣе ясный и краснорѣчивый выразитель перваго пониманія,—«есть окончательное освобожденіе, смерть, за которою не послѣдуетъ уже больше перерожденій, которая полагаетъ конецъ всѣмъ бѣдствіямъ бытія. Нирвана лежитъ по ту сторону сансары (перерожденій): что̀ есть въ сансарѣ, того нѣтъ въ нирванѣ и, наоборотъ, что̀ есть въ нирванѣ, того нѣтъ въ сансарѣ. Въ сансарѣ есть возникновеніе и исчезновеніе, переходъ и движеніе, полнота и разнообразіе, сложное и индивидуальное. Въ нирванѣ—покой и тишина, единство, простота и пустота. Тамъ рожденіе, болѣзнь, старость и смерть, грѣхъ и страданіе, добродѣтель и порокъ, заслуга и вина. Здѣсь полное отрѣшеніе ото всѣхъ этихъ условій и опредѣленій существованія. Нирвана есть берегъ спасенія, который манитъ къ себѣ утопающаго въ потокѣ сансары. Нирвана есть безопасная пристань, къ которой стремятся выплыть существа изъ океана страданій. Нирвана есть мѣсто свободы, которое приметъ тебя, когда ты бѣжишь изъ темницы бытія и порвешь оковы круговращенія. Нирвана это лѣкарство, которое исцѣляетъ всѣ недуги и утѣшаетъ всѣ страданія. Нирвана есть вода, утоляющая жажду желаній и угашающая огонь наслѣдственныхъ грѣховъ и т. д. Она не имѣетъ ни вида, ни цвѣта, ни въ пространствѣ и ни во времени. Она не ограничена и не безгранична, ни въ прошедшемъ, ни въ настоящемъ и ни въ будущемъ, она не возникла и не невозникла. Она не есть ни приходъ, ни удаленіе, ни желаніе, ни хотѣніе, ни дѣйствіе, ни страданіе, ни цвѣтеніе, ни увяданіе и т. д. и т. д. Однако,—такъ какъ всѣми этими выраженіями не сказано ничего,—что̀ же такое она собственно или, точнѣе, *чѣмъ она должна быть*, какъ слѣдуетъ ее мыслить и представлять?

«Относительно первоначальнаго, принципіальнаго 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) выступитъ во всей своей наготѣ. Иными словами: *ученіе, которое исходило изъ ничто, можетъ и придти лишь къ ничто. Нирвана есть, поэтому, прежде всего и главнымъ образомъ всецѣлое угасаніе души, переходъ въ ничто, совершенное уничтоженіе* или, въ отношеніи къ теоріи душепереселенія, окончательное угашеніе ряда преемственныхъ слѣдованій душъ. Если сама жизнь есть величайшее изъ золъ, то уничтоженіе (что̀ 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 аггрегатовъ 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 *принципіально 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 авторитетныя [4].

---

[3] Carl Friedrich *Koeppen:* Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin, 1857. B. I. S, 304—307, passim.

[4] *Бюрнуфъ, Бартелеми-Сенъ-Илеръ* (см. ниже) и мн. др. (перечислены у Бартелеми-Сенъ-Илера: Le Buddha et sa religion, nouv. éd. Paris 1862, p. 134). Изъ новѣйшихъ историковъ Буддизма съ особенною рѣшительностію за толкованіе нирваны въ смыслѣ *абсолютнаго уничтоженія* высказываются *Hopkins* (см. ниже) и особенно *Hardy*. Послѣдній, въ своей извѣстной книгѣ *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken* (Münster. 1890. S, 57), пишетъ: Die alte Streitfrage, ob Nirvâna oder richtiger Parinirvâna 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 Nirvâna eingegangen" lautet die Ausdrucksweise. Oder ähnlich: „Zerbrochen ist der Leib, erloschen die Vorstellung, auch die Empfindungen alle sind aufgezehrt; zur Ruhe gelangt sind die Gestaltungen, das Bewusstsein ist gestorben". Того же взгляда на нирвану держался и нашъ знатокъ Буддизма, проф, *Васильевъ*. Въ своемъ извѣстномъ трудѣ: „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература", т. I. Спб. 1857 г., онъ, между прочимъ, пишетъ: „Первоначальное понятіе о нирванѣ или о томъ состояніи которое

Но рядомъ съ нимъ возникло и развилось другое пониманіе, положительное, которое хотя имѣетъ и не столь многочисленныхъ представителей, но такъ же отмѣчено нѣкоторыми авторитетными именами. По этому второму пониманію, какъ мы сказали выше, нирвана есть покой не уничтоженія и не бытія, но жизни, безконечной и полной невыразимаго блаженства.

Къ такому, *положительному* пониманію нирваны, въ противоположность первому, чисто *отрицательному*, предрасполагаютъ уже и нѣкоторыя апріорныя ожиданія. Вѣроятно ли, въ самомъ дѣлѣ, чтобы ученіе о нирванѣ исчерпывалось указаніемъ на ничто, какъ на высшую цѣль стремленій, на совершенное уничтоженіе, какъ на верховный идеалъ? Могла ли еще оставаться религіею такая религія, которая полагаетъ въ свою основу ученіе о ничто и уничтоженіи?

Именно такимъ вопросомъ начинаетъ свои возраженія противъ перваго толкованія нирваны извѣстный санскритологъ, Максъ Мюллеръ, и отвѣчаетъ на него отрицательно, въ духѣ общихъ началъ своей философіи религіи. Для него, какъ извѣстно, религія есть въ сущности не что̀ 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 апогей этого стремленія, есть не что иное, какъ *понятіе о совершенномъ уничтоженіи или выхожденіи изъ ряда существъ*“ (стр. 92—93). А въ своей популярной позднѣйшей книгѣ: „Религіи Востока, Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ“ (Спб. 1873), онъ пишетъ о нирванѣ такъ: „...является Буддизмъ и гонитъ прочь всѣ утѣшительные напѣвы, слышанные съ того свѣта, бичуетъ розовыя надежды утѣсненнаго, загнаннаго люда, который только въ фикціяхъ религіи и находилъ утоленіе своихъ горестей. Жизнь ему ненавистна; онъ хочетъ заглушить всѣ чувства, онъ отрицаетъ бытіе души, смотритъ на составъ человѣка, какъ на остовъ телѣги, 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 унося съ собой ничего, не получивъ ничего тамъ, въ этой нирванѣ, которая его освободитъ отъ круга перерожденій, но не сохранитъ ни его отдѣльной личности, ни сольетъ въ одну общую, какъ говорятъ другіе, душу. Вотъ его цѣль, и поэтому его путь есть путь безъ пути“... стр. 62—3.

предъ пропастью, предоставляя 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, добавляютъ 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 величіи высшее положительное, для котораго мышленіе не имѣетъ никакого понятія, а языкъ никакого выраженія» [7]. Прежде всего нирвана есть «путь въ безконечную неизвѣстность». Но ведетъ ли этотъ путь къ бытію или небытію—это еще вопросъ. Остается, по крайней мѣрѣ, возможность перехода къ бытію, и ни въ одной религіи мысль о безконечномъ и вѣчномъ не уходитъ въ такую безпредѣльную даль, какъ въ Буддизмѣ: «для буддиста эта мысль есть легкое дыханіе, каждую минуту угрожающее исчезнуть, погрузиться въ небытіе» [8]. Но надежда можетъ питаться и такою колеблющеюся мыслію и поддерживать вѣру въ нирвану какъ «высшее благо» и «блаженство», въ которомъ, по выраженію текстовъ, «все скоро преходящее находитъ покой» [9].

---

[5] Einleitung zu Rogers Buddhaghosha's Parables, XXXIX 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 Дэвидсъ* (op. cit.). Но, кажется, всѣхъ энергичнѣе и рѣшительнѣе высказывается за положительное пониманіе нирваны нашъ знатокъ и переводчикъ буддійскихъ памятниковъ, *Н. И. Герасимовъ*. Возвращаясь неоднократно къ разъясненію буддійской нирваны въ своихъ обширныхъ вводныхъ статьяхъ къ переводамъ: *Пути къ истинѣ* или Даммапады (М. 1898, стр. 35—6), *Сутты-Нипаты* (М. 1899, стр. XVIII—XXI), *Буддійскихъ Суттъ* (М. 1900, стр. 36—39) и наконецъ *Лунаго Свѣта Сакья-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 противорѣчіе: одинъ утверждаетъ, что за гробомъ *нѣтъ* жизни, а другой, что жизнь *есть* и притомъ жизнь полная и совершенная. Какъ объяснить это противорѣчіе?

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 буддійскахъ памятниковъ говорятъ о нирванѣ далеко не одинаково и, такимъ образомъ,

---

44) и опираясь, главнымъ образомъ, на *позднѣйшіе* тексты, г. Герасимовъ облекаетъ Буддійское ученіе о нирванѣ въ рядъ яркихъ и колоритныхъ выраженій, едва ли, однако, объективныхъ съ точки зрѣнія исторической (по смыслу, конечно, ибо вѣрность *буквѣ* ни съ какой точки зрѣнія не можетъ быть признана въ данномъ случаѣ обязательною). „Пониманіе истинной Буддійской мысли о *нирванѣ*“, пишетъ онъ (*Лунный Свѣтъ*, 42—3), „еще не можетъ считаться вполнѣ достигнутымъ. Современные буддисты, мнѣнія которыхъ не могутъ быть для насъ безразличны, по большей части склоняются къ пониманію нирваны: 1) какъ состоянія души, обновленной въ мірѣ вышней радости, напоенной безконечною жизнію, и 2) какъ райскаго мѣста, высшая высшихъ бытія, вѣчнаго царства вѣчныхъ блаженствъ. Нѣкоторые древнѣйшіе тексты говорятъ о нирванѣ столь темно, что, основываясь на нихъ, ученые изслѣдователи отказывались нерѣдко видѣть въ ней что-либо иное, кромѣ смерти, абсолютнаго прекращенія бытія. Идея нирваны-смерти не вяжется, однако, съ общимъ ходомъ буддійской мысли и не могла бы служить источникомъ возвышенныхъ идей, радости, умиротворенія, нравственнаго успокоенія, разрѣшеніемъ тоскующей совѣсти, возмущенной неправдою жизни“... Но что же такое, по мнѣнію г. Герасимова нирвана со стороны *положительной?* „Нирвана“, пишетъ онъ (*Буддійскія Сутты*, стр. 36), „понимается въ Буддизмѣ, во-первыхъ, какъ особое душевное состояніе, возможное уже въ этихъ формахъ жизни и, во-вторыхъ, какъ конечный выходъ изъ всякихъ „„видовъ жизни““ въ условіяхъ времени и явленія. Первое есть *окруженіе души* немеркнущимъ свѣтомъ вѣчности; второе конечное *погруженіе* души въ вѣчное, непроявляемое въ областяхъ образнаго бытія; то и другое рисуется, какъ *жизненное состояніе духа*. Ученіе о нирванѣ есть самая сущность ученія Гаутамы, какъ *философіи душевнаго преображенія*. Нирвана есть дѣйствительное разрѣшеніе тусклой и стѣсненной земной жизни въ свѣтѣ и красотѣ единственно должнаго и праведнаго бытія“.

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 гдѣ-то*» [10]. Очевидно, что этотъ текстъ можно толковать и въ смыслѣ *совершеннаго посмертнаго уничтоженія* мудреца, и въ смыслѣ его *перехода въ обители внѣпространственныя*. 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 *Н. И. Герасимова*, М. 1899. Кн. V, Сутта VII, ст. 6 (1073), стр. 147.

зывается, такимъ образомъ, *абсолютнымъ иллюзіонизмомъ*. Разрушить призракъ реальнаго міра и божества, въ явленіи и источникахъ, то-есть, ложной волѣ и ложной мысли, погрузиться въ нирвану это и значитъ, 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 значитъ просто уйти изъ *этого* міра въ *тотъ*. Когда умирающій говоритъ: «я угасну, а міръ будетъ существовать», то для буддиста, какъ и для браманиста, это значитъ: «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 неизреченное [12].

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 Seligkelt 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 definirt wird, so will dies nur sagen, dass der *Sansara* kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruction des Nirwana dienen könnte... Посему, нирвана для буддистовъ, какъ и для браманистовъ, есть лишь *ein relatives Nichts* (V, 114). Was ihm (то-есть человѣку, жаждущему погруженія въ нирвану или угашенія) statt dessen (то-есть, взамѣнъ настоящаго существованія) wird, ist in unsern Augen *nichts*, weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist (II, 598).

причина противорѣчивыхъ сужденій о нирванѣ, раздѣляющихъ индологовъ и ученыхъ историковъ Буддизма. Она заключается въ ихъ *философскихъ предположеніяхъ* относительно общей природы Буддизма. Одни говорятъ о томъ, чѣмъ нирвана должна быть для Буддизма, *если* Буддизмъ, по своимъ основнымъ началамъ, отличенъ отъ Браманизма. Другіе, напротивъ, говорятъ о томъ, чѣмъ *должна быть* нирвана, *если* Буддизмъ, въ сущности, тожественъ 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, соприкасающимся съ ученіемъ о нирванѣ. Между первоначальнымъ Буддизмомъ и Буддизмомъ позднѣйшимъ, между Буддизмомъ основателя и Буддизмомъ массъ, Буддизмомъ эсотерическимъ и экзотерическимъ, вслѣдствіе этого, существуетъ громадная разница. Отсюда и открывается возможность толковать, *повидимому* (но не на самомъ дѣлѣ), одно и то же буддійское ученіе о нирванѣ различно: то отрицательно, то положительно, то въ 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 формулованное положеніе сравнительно немного. Но между ними есть рѣшительные вполнѣ ясно очерчивающіе, такъ сказать, принципіальное отношеніе Гаутамы къ вопросу о нирванѣ.

Таковъ прежде всего весьма характерный разговоръ его съ однимъ изъ учениковъ, достопочтеннымъ Малункьяпуттой (Malunkyaputta). 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 говоритъ: «этого я и не знаю и не понимаю». Прелестію наивной откровенности дышатъ эти слова довѣрчиваго ученика, апеллирующаго къ «прямотѣ» учителя. Но что же учитель? Онъ отвѣчаетъ съ 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: приди, будь моимъ ученикомъ и я буду учить тебя, вѣченъ ли міръ или не вѣченъ, ограниченъ, или безграниченъ, будетъ жить по смерти совершенный или нѣтъ»? Ученикъ смущенъ: «нѣтъ, учитель ничего подобнаго не обѣщалъ ему»... Вопросы продолжаются 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

---

[13] *Ольденбергъ*, 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, бо́льшее». Итакъ ни то и ни другое: мысль о вѣчности я «заблужденіе», и мысль о его призрачности то же заблужденіе (даже «бо́льшее»). 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, что́ и въ случаѣ съ Малункьяпуттой [14].

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 вѣрною повели къ тому, что между другими и мысль о томъ, что «нирвана есть нѣчто непостижимое и неизреченное», такъ сказать, отвердѣла, какъ бы кристаллизовалась въ религіозномъ сознаніи первыхъ послѣдователей Будды, отлилась, какъ это обыкновенно бываетъ, въ форму догмата. Этотъ догматъ былъ даже формально опредѣленъ и провозглашенъ на третьемъ буддійскомъ собраніи духовныхъ, которое, изложивъ устами предсѣдательствующаго ученіе о «непостижимости и неизреченности» нирваны, пояснило въ доказательство этой «непостижимости и неизреченности», что «никто не можетъ образовать о нирванѣ правильнаго представленія, пока самъ не вступилъ въ нее». Поэтому, добавило собраніе, «всякій, кто рѣшится высказывать и учить о нирванѣ опредѣленнымъ образомъ, долженъ быть признанъ еретикомъ» [16].

Дѣло, какъ видимъ, совершенно ясное и остается лишь отыскать мотивы, которые заставили основателя Буддизма (ибо, какъ мы сказали, религіозная мысль первыхъ буддистовъ развивалась, повинуясь данному имъ толчку) одѣть ученіе о нирванѣ покровомъ тайны, исключающей 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] *Koeppen.*, op. cit., S. 305.

маемъ, что въ отказѣ Будды отъ отвѣта на столь жизненный вопросъ (то-есть, на вопросъ о томъ, есть ли нирвана совершенное угашеніе бытія, или продолженіе жизни за гробомъ) заключается прямое и очевидное доказательство того, что самъ онъ понималъ «угашеніе», какъ *совершенное уничтоженіе, переходъ въ небытіе.* Вѣдь если бы, въ самомъ дѣлѣ, онъ думалъ иначе, то, конечно, онъ безъ колебанія сказалъ бы объ этомъ, такъ какъ это усилило бы его вліяніе среди тѣхъ, для кого мысль о совершенномъ уничтоженіи не была особенно пріятною» [17].

«Намъ кажется»,—таково другое, болѣе эластичное и потому гораздо менѣе опредѣленное, объясненіе,—«намъ кажется, что исключительная духовность воззрѣній мудреца Гаутамы была причиной того, что идея нирваны не получила никакого изобразительнаго выраженія въ текстахъ. Чувственная природа въ человѣкѣ имѣетъ тенденцію отражаться и въ образахъ высшаго бытія созданныхъ человѣческою 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 человѣка, естественно могло идти только во второмъ направленіи, не въ созпданіи проникнутыхъ чувственными представленіями образовъ высшаго бытія, но въ чистомъ сознаніи о немъ, упоеніи счастьемъ этого сознанія» [18].

Потому,—говорятъ еще (таково третье, наиболѣе распространенное, объясненіе),—потому Будда уклонялся отъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о нирванѣ, что этотъ отвѣтъ не могъ бы служить прямой цѣли, какую ставилъ себѣ основатель Буддизма, то-есть устроенію жизни: однихъ онъ вовлекъ бы въ пустые и ненужные споры, другихъ, пожалуй, лишилъ бы бодрости и жизненной энергіи. Ибо вѣдь, въ концѣ концовъ, предъ послѣдовательнымъ буддистомъ, который способенъ продумать до конца слѣдствія, вытекающія изъ его началъ (въ частности изъ отрицательнаго отношенія къ вопросу о реальности души), все же вырисовывались бы чисто отрицательныя перспективы. Зачѣмъ же мудрому учителю было смущать ими своихъ учениковъ? Зачѣмъ говорить «слабому человѣку суровую истину»? Не слѣдовало, конечно, и обманывать. Но «можно было прикрыть спасительной завѣсой

---

[17] *Hopkins:* The Religions of India. London, 1896. P. 321.

[18] Н. И. *Герасимовъ:* Лунный свѣтъ, стр. 43.

изображеніе истины, отъ взгляда на которую могъ ослѣпнуть не приготовленный глазъ»... Будда именно это, 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, проницательный 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 формуловкой тезисовъ *нигилистической эсхатологіи* [20]. Съ другой стороны, какъ

---

[19] *Ольденбергъ*, op. cit., стр. 215.

[20] Тотъ историкъ Буддизма (Бартелеми-Сентъ-Илеръ), который съ особенною, можно сказать, исключительною настойчивостію развиваетъ тезизъ 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 что̀ въ Браманизмѣ: это не угасаніе *въ Брамѣ*, но нѣчто иное. 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 и не признавалъ души, отличной отъ тѣла. 4) Буддизмъ, несомнѣнно, вышелъ изъ атеистической *Санкьи;* 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.* 5) Есть, конечно, непослѣдовательности въ *позднѣйшемъ* Буддизмѣ (напримѣръ, вѣчно блаженные бодисатвы). Но, при опредѣленіи подлиннаго смысла нирваны, очевидно, нужно имѣть въ виду Буддизмъ первоначальный, основанный самимъ Буддою, утвержденный тремя соборами, хранимый въ канонической трипитакѣ. И вотъ этотъ-то первоначальный и подлинный Буддизмъ есть именно *Буддизмъ уничтоженія*, le bud-

умъ критическій и скептическій, Будда, хотя и слышалъ въ своей душѣ, когда прислушивался къ ея непосредственнымъ общечеловѣческимъ внушеніямъ (постулатамъ), требованія положительнаго безсмертія, однако видѣлъ *слишкомъ мало* и слишкомъ неясно, въ чертахъ слишкомъ тусклыхъ и смутныхъ для того, чтобы опредѣленно выразить *положительный идеалъ*, проектируемый «человѣческою вѣрой, мудростію и мечтой» и чтобы, такимъ образомъ, идея нирваны получила «изобразительное выраженіе» сначала въ его словахъ, а потомъ и въ текстахъ памятниковъ [21]. И совершенно естественно, конечно, что эта «*апорія мысли*», это неизбѣжное для идущаго ощупью ума reservatio mentalis на практикѣ, въ отношеніи къ другимъ, проявилась въ формѣ систематическаго уклоненія отъ рѣшительнаго отвѣта, въ формѣ ἐποχή слова. У самого Гаутамы-Будды это, повидимому, было дѣломъ вполнѣ 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, nâstikas), очевидно, отмѣчая самую существенную черту различія между собою и ими, при чемъ буддисты, съ своей стороны, обыкновенно этого не только не отрицали, но даже этимъ гордились. И дѣйствительно ихъ ученіе есть *vacuité absolue* (пустота) не только de toute existence, но и de toute notion. Это—*скептицизмъ* болѣе радикальный, чѣмъ античный или эпохи возрожденія. Это *радикальный нигилизмъ* (ср. *Burnouf:* Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, p. 483). 8) Итакъ, *Le Nirvâna n'est que l'anéantissement.* 9) Миссіонеры всѣхъ странъ единогласно (?) свидѣтельствуютъ, что Nirvâna n'est que le néant. 10) Поэтому,—косвенное соображеніе,—въ атеистическомъ Китаѣ Буддизмъ палъ на подготовленную почву, чѣмъ и объясняется его широкое тамъ распространеніе.

[21] Одна изъ заслугъ Ольденберга заключается въ томъ, что именно эту подробность онъ поставилъ въ полосу яркаго свѣта. „*За покровомъ тайны*“, пишетъ онъ, между прочимъ (332), „*скрывается желаніе спасти отъ мышленія надежду на вѣчное бытіе*, которое выше всякаго пониманія“. Къ этому присоединялись также и мотивы, такъ сказать, педагогическіе. Вмѣстѣ 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 Bewahruug der Eintracht unter den Brüdern.

[22] Для *Керна* при этомъ искренность, если не самого Будды, то во всякомъ случаѣ первоначальныхъ буддистовъ подлежитъ очень большому сомнѣнію. Es ist nicht unwahrscheinlich, пишетъ онъ (466), dass schon von Anfang an der metaphysische Begriff sich für den Eingeweihten deckte mit dem Tode sans phrase und bildlich mit dem Lebendtotsein des ruhigen unerschütterlichen Weisen, dass aber der Begriff in einen metaphysischen Nebel gehüllt ist, wegen des sittlichen Einflusses, den er ausüben sollte. Ausserdem spielt das Wort eine so

нихъ эта сдержанность есть, повидимому, не что иное, какъ *pia fraus*.

Такимъ образомъ, на своемъ мѣстѣ каждая изъ приведенныхъ нами выше гипотезъ получаетъ свою долю значенія. Если послѣдовательно и систематически проводимый основателемъ Буддизма и его ближайшими учениками отказъ отъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о сущности нирваны мы должны признать (и въ этомъ относительная правда послѣдней изъ трехъ приведенныхъ нами гипотезъ) цѣлесообразнымъ педагогическимъ пріемомъ, то, съ другой стороны, самую эту педагогическую мудрость Будды мы должны разсматривать (и въ этомъ относительная правда двухъ первыхъ гипотезъ) лишь какъ слѣдствіе, необходимое и невольное, той апоріи мысли, которая создавалась постановкой сложной эсхатологической проблемы въ невозможныя условія рѣшенія (колебаніе между теоретическимъ нигилизмомъ, съ одной стороны, и практическими постулатами, съ другой).

III.

Ученіе позднѣйшаго Буддизма о нирванѣ.

Остановка мысли предъ окончательнымъ рѣшеніемъ эсхатологической проблемы, являющаяся въ основателѣ Буддизма, съ одной стороны, выраженіемъ его искреннихъ сомнѣній, а съ другой, его не менѣе искренняго желанія служить нравственной пользѣ своихъ послѣдователей, это своеобразное ἐποχή слова, какъ выраженіе апоріи мысли, въ дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія, при его неизбѣжныхъ попыткахъ выйти изъ этого состоянія неопредѣленнаго колебанія, должно было привести къ такому или иному, но *опредѣленному* рѣшенію вопроса, отрицательному или положительному: или къ эсхатологическому нигилизму, или къ ученію о потустороннемъ раѣ. Если бы развитіе религіознаго сознанія всецѣло опредѣлялось тѣми же самыми законами, какими опредѣляется развитіе отвлеченно-теоретическаго мышленія, то,

---

grosse Rolle in der Legende, dass es besonders eindringlich klingen musste und schon deshalb verdiente, in Ehren gehalten zu werden. Unter solchen Umständen kann es nicht verwundern, dass die Doctoren und Heiligen der Kirche in salbungsvollem Tone über das Nirvâna zu sprechen pflegen und sich bestrebt haben, es in einen geheimnissvollen Schleier zu hüllen. Da man nichts dabei argwöhnte, konnte man leicht glauben, dass hinter dieser seligen Ruhe wunders 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 постуляты всегда преобладаютъ предъ теоретическою послѣдовательностію отвлеченной мысли, то, хотя мы и находимъ въ исторіи Буддизма представителей эсхатологическаго нигилизма, но все же преобладающимъ было и остается въ немъ положительное рѣшеніе эсхатологическаго вопроса, то-есть, ученіе о нирванѣ, какъ о потустороннемъ раѣ.

Здѣсь мы имѣемъ предъ собою весьма интересный, въ смыслѣ освѣщенія вопроса объ исторической закономѣрности въ жизни религіознаго сознанія, фактъ. Основатель Буддизма своимъ скептико-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 исторіософы, его историко-религіозная «инновація», 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-типовымъ 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 вполнѣ), нашелъ себѣ могущественную поддержку. Такимъ образомъ, рѣшеніе эсхатологической проблемы въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, вопреки завѣтамъ основателя и логи-

ческимъ требованіямъ общихъ началъ системы Буддизма, отлилось въ до-буддійскія (браманистическія) 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 негармонирующимъ съ цѣлымъ обломкомъ иного міросозерцанія, именно браманистическаго [23].

Если мы хотимъ разыскать *живые* историческіе корни понятія о нирванѣ, какъ блаженномъ покоѣ, то мы должны обратиться къ раннѣйшимъ слоямъ Магабгараты, этой неистощимой 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 вплетающійся въ сложныя отношенія, воспроизводимыя исполинскимъ эпосомъ, и опредѣляющій ихъ самымъ рѣшительнымъ образомъ [24].

Но что 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 Nirvâna ist ein Torso, das Bruchstück eines fremden Systems. *Dahlmann:* Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin. 1896. S. 23.

[24] Разъясненію этого вопроса посвящена спеціальная, только что названная нами, монографія *Дальмана* (ср. *его же:* Das Mahâbharata als Epos und Rechtsbuch, ein Problem aus Altindiens Cultur und Literaturgeschichte. Berlin. 1895). Отсылая за подробностями къ этой, весьма содержательной и документальной монографіи, мы, однако, должны съ самаго же начала отмѣтить одинъ *существенный пунктъ разногласія нашего съ авторомъ*. По гипотезѣ автора, уже *первоначальное* ученіе Буддизма о нирванѣ слагалось подъ вліяніемъ браманистическихъ идей, принявшихъ жизненно-конкретную форму въ эпосѣ, и даже, быть можетъ, цѣликомъ взято оттуда. Фактически *это возможно*, потому что *начало* организаціи исполинскаго эпоса, которая совершалась цѣлые вѣка, во всякомъ случаѣ, восходитъ къ буддійской эпохѣ. Но такое заимствованіе, по нашему мнѣнію, уже a priori *рѣшительно невѣроятно*, по той простой причинѣ что Гаутама-Будда и его ближайшіе ученики съ самаго начала стояли въ рѣзкой оппозиціи съ Браманизмомъ. Только *позднѣйшій* Буддизмъ могъ довѣрчиво пользоваться Магабгаратою, какъ источникомъ, окрашеннымъ ярко-браманистическими идеями, что онъ фактически и сдѣлалъ, какъ это убѣдительно доказываетъ Дальманъ.

ярко очерченный смыслъ. 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 атмосферѣ [25]. Нирвана это, такъ сказать, субъективная, обращенная къ міру и человѣку сторона самого Брамы. Въ ней, какъ въ кристально-чистомъ зеркалѣ, отражается, съ одной стороны, сіяніе Брамы, а съ другой находитъ себя истинное существо человѣка или его самость. Нирвана это предвареніе высшей цѣли жизни, окончательнаго сліянія съ Брамою. Это та свѣтлая вершина бытія, около которой атмосфера дремлетъ въ абсолютной неподвижности и покоѣ. Это полнѣйшая свобода отъ желаній, страстей и страданій. Это излученіе въ человѣка божественной жизни, насыщеніе ума полнымъ знаніемъ, покой сердца, блаженство праведныхъ, успокоительный бальзамъ на раны больного, прохлада жаждущему, источникъ невыразимой радости, участіе въ вѣчномъ бытіи Брамы, храмина безсмертія и т. д. и т. д. Эпитеты, которыми изобрѣтательная мысль творцовъ Магабгараты надѣляетъ нирвану, поистинѣ, удивительны [26].

---

[25] Сообразно съ измѣненіемъ *смысла* термина, опредѣляемаго отношеніемъ нирваны къ Брамѣ, для него подыскивается и другая этимологія. „Und nun wird es möglich sein", такъ описываетъ эту трансформацію *Дальманъ* (op. cit., 72—73), „den Lauf zu verfolgen, der die Bedeutung des Nirvâna aus dem Begriff des Erlöschens zum Bilde volkommenster Ruhe eines seligen Seins führte. In dem Bilde der klar und heiter emporsteigenden Leuchte erscheint Nirvâna gleichbedeutend mit nirvatam sthânam „sturmfreie Stätte", *als wäre Nirvâna abgeleitet von nis und vanam „ohne Hauch des Windes"*..., „wie die Kerze an sturmfreier Stelle". Die Bedeutung ist das Ergebniss der engen Verbindung von Brahma und Nirvâna. Brahma ist „Stätte des Friedens", „Ort der Unsterblichkeit"... *Unter dem gleichen Bilde der „ewigen, jedem Wechsel und Wandel entzogenen Stätte" wird der in Nirvâna erreichte Zustand beschrieben.* Nirvâna ist „Ruhe", „ruhige Stätte", wo alle Gegensätze ausgeglichen", „Unsterblichkeit". Aus den Wogen der Leidenschaften, die vollständig entschwunden, steigt Nirvâna, die Stätte ewigen Friedens hervor, wo jeder Gegensatz erloschen (nirdvandva), jede Verschiedenheit erblichen (nirguna). So ist Nirvâna gleichbedeutend mit Ort des Friedens und führt zu jener etymologischen Umdeutung... Der Sturm ist das Bild der steten Unruhe, die von ahamkara, der Wahnvorstellung des Ich ausgeht. Sobald das „Ich" *erlischt* (nirvâti), verweht der Sturm (nirvânam) und absolute Ruhe tritt ein. „Wer ohne Leidenschaft ist", „ohne Sturm" (nirvanah), er schaut auf Alles mit dem Blicke des starrsten Gleichmuths...

[26] *Dahlmann:* S. 50—53 folg.

Такъ какъ нирвана, по смыслу до-буддійскаго религіозно-философскаго міросозерцанія, есть лишь другая сторона Брамы, такъ какъ въ ней, съ одной стороны, какъ бы пробуждается и доходитъ до сознанія себя самъ Брама, а съ другой человѣкъ возвышается до посюсторонняго предваренія своего окончательнаго потусторонняго сліянія съ Брамою, то ясно, что на нирвану должны были быть перенесены предикаты Брамы. Именно съ такими предикатами она и является предъ нами въ Магабгаратѣ. Нирвана это состояніе неизмѣнное (горѣніе какъ бы угасшаго,—до того оно неподвижно,—пламени, абсолютно не движимаго 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 Брамы. 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, значитъ то же, что «стать Брамою». Личное сознаніе людей погруженныхъ въ Браму-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 усвоялъ себѣ браманистическую нирвану,—хотя, какъ мы неоднократно говорили, она стояла въ кричащемъ противорѣчіи съ его основоначалами, со всѣмъ строемъ его ученій, какъ системы. Такимъ образомъ, въ Буддійскіе тексты прежде всего изъ эпоса, а затѣмъ и изъ философіи Браманизма стали переходить цвѣтистыя и пышныя характеристики нирваны, какъ состоянія положительнаго, а сухое и сдержанное

[27] Ibid., 67—8.

отношеніе къ ней основателя Буддизма, съ ярко выраженнымъ наклономъ къ «эсхатологическому нигилизму», преобразовалось наконецъ въ ученіе о нирванѣ, какъ вѣчномъ блаженствѣ. Безсмертіе, вѣчный покой, мѣсто или жилище безсмертія, потусторонній берегъ, островъ, негибнущая храмина и т. д., и т. д.: эти и подобныя выраженія становились, по мѣрѣ движенія исторіи, столь же обычными и, такъ сказать, стереотипными въ буддійскихъ текстахъ, какъ и въ памятникахъ браманизма [28].

Мы имѣемъ здѣсь, предъ собою такимъ образомъ, весьма интересное, въ отношеніяхъ психологическомъ и историческомъ, явленіе: взятъ плодъ мысли, но отброшены его корни, стволъ и вѣтви, на которыхъ онъ выросъ. Ибо въ Браманизмѣ и эпосѣ таково именно отношеніе между нирваною, съ одной стороны, и Брамою съ другой: ученіе о нирванѣ, какъ мы видѣли, есть лишь слѣдствіе ученія о Брамѣ и безъ послѣдняго совсѣмъ непонятно и даже немыслимо. 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 вполнѣ точно выражающимъ подлинную мысль *позднѣйшаго* Буддизма о нирванѣ характерное выраженіе Гартмана, который называетъ нирвану позднѣйшаго Буддизма *атеистическимъ раемъ* [29].

«Атеистическій рай»: вотъ именно! Неискоренимая потребность человѣческаго сердца поставила въ позднѣйшемъ Буддизмѣ, какъ догматъ слѣпой вѣры, то, возможность чего со всею рѣшительностію долженъ былъ отрицать ясный 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. *Köppen*, op. cit., s. 307, прим. Именно къ этой позднѣйшей нирванѣ, то-есть, нирванѣ позднѣйшаго Буддизма и, въ частности, Ламаизма слѣдуетъ относить тѣ изысканные (положительные) предикаты, которые разсѣяны во вводныхъ статьяхъ г. Герасимова (см. выше). Съ подобнымъ же значеніемъ нирвана, очевидно, изъ общаго источника, перешла и въ *Джайнизмъ*: для джайновъ „нирвана не есть уничтоженіе души, но ея освобожденіе и вступленіе въ безконечное блаженство“ (см. *Бартъ*: Религіи Индіи, русск. перев. подъ ред. кн. С. Трубецкого. М. 1897, стр. 164).

[29] *Ein atheïstisches Paradies. Hartmann*: Das religiöse Bewusstsein etc. S. 353.

послѣдовательно продумалъ начала Буддійскаго «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 противорѣчіи съ тѣмъ, что́ оно въ своемъ ослѣпленіи пока признаетъ за истину.

IV.

Архатство, какъ положительная сторона, по существу отрицательнаго, понятія нирваны.

Если оцѣнивать буддійское ученіе о нирванѣ по основнымъ началамъ Буддизма, то не только его позднѣйшая форма, то-есть, ученіе о нирванѣ какъ раѣ (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*. Такимъ образомъ, предъ Буддизмомъ, какъ связною системой мысли, становилась бы дилемма: или удержать очевидную нелѣпость, *абсолютное ничто*, какъ верховную цѣль жизни, или отказаться отъ своихъ основоначалъ, то-есть, отъ своего атеизма, своего психологическаго матеріализма (ибо вѣдь отрицаніе реальности души есть именно такое ученіе) и своихъ безконечныхъ самсаръ (перерожденій). Послѣднее, то-есть отказъ отъ своихъ основоначалъ, было бы конечно гораздо логичнѣе. Но полагая, что во имя отвлеченной логики Буддизмъ могъ бы и долженъ былъ бы, такъ сказать, наложить руки на самого себя, отказаться отъ своихъ началъ, мы, по справедливому замѣчанію Риса Дэвидса, высказанному въ аналогичномъ случаѣ, забываемъ объ одномъ, что тогда «Буддизмъ умеръ бы при самомъ своемъ рожденіи» [30]. Ибо дѣйствительно, это значило бы для

[30] *Рисъ Дэвидсъ*: Буддизмъ, стр. 90.

него наложить на самого себя руки. Онъ этого не сдѣлалъ и не могъ сдѣлать—по силѣ того же инстикта самосохраненія, который «коллективнымъ организмамъ» 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 внутренній, эсотерическій,—не могъ, съ другой стороны, ни обрекать 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 провелъ его такимъ путемъ, который изъ всѣхъ возможныхъ, при данныхъ условіяхъ, оказывался наиболѣе цѣлесообразнымъ. Мысль, устрашенная 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 Буддизмѣ на саму 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 положительной [31]. Въ этомъ,

[31] Никогда не слѣдуетъ терять изъ вида именно этого, *спеціально-буддійскаго* характера, описаннаго нами психологическаго процесса: *сосредоточеніе душевной силы буддиста въ себѣ самой* обусловлено здѣсь именно тѣмъ, что она *не расходуется* на желанія и заботы о потустороннемъ, вслѣдствіе *полнѣйшаго равнодушія* къ нему, вообще вслѣдствіе *абсолютнаго индифферентизма* ко всему, что выступаетъ за сферу наличнаго момента, ко всему метафизическому (см. *Hartmann:* Das religiöse Bewusstsein, S. 336—8). Такимъ образомъ, за положительною стороной процесса здѣсь ясно сказывается неотдѣлимый отъ нея элементъ *радикально-отрицательный:* равнодушіе, индифферентизмъ ко всему *транс-субъективному*, какъ сказалъ бы современный европейскій ученый. Буддизмъ могъ „спасать“ своихъ послѣдователей *отъ внѣш-*

въ самыхъ общихъ чертахъ, и состоитъ сущность знаменитаго буддійскаго *архатства.*

Что̀ такое архатство?

Архатство, печать «благородства» и «достопочтенности» на челѣ особыхъ избранниковъ изъ 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 «мірѣ формъ» и «мірѣ безформенномъ», гордость, самооправданіе и невѣжество), *пяти видовъ духовной безчувственности* или сухости (недостатокъ вѣры въ учителя, законъ, общину и въ возможность достиженія святости *самому*, и ссора съ братію), отъ *пяти «покрывалъ»*, «препонъ» или «разстройствъ» (вожделѣніе, злость, лѣность, гордость, самооправданіе), а съ *положительной*—совершеннымъ выполненіемъ «благороднаго восьмичленнаго пути» (правыя: вѣра, рѣшимость, слово, дѣло, жизнь, стремленіе, мысль, самопогруженіе) и стяжаніемъ *трехъ высшихъ совершенствъ* (миръ душевный, экстазъ и мудрость, то-есть пониманіе дѣйствительной природы вещей). Архатъ, достигшій свободы отъ «золъ» и «узъ», жизни и украсившій себя совершенствами, входящими въ составъ положительнаго буддійскаго нравственнаго идеала, пріобрѣлъ и непрестанно носитъ въ себѣ отрадное и успокоительное сознаніе: «рожденіе (то-есть, перерожденіе) разрушено, чистая жизнь проведена, что̀ нужно сдѣлано и нѣтъ болѣе возврата въ этотъ міръ» [32].

Весьма характерно для пониманія сущности архатства то обстоятельство, что однимъ изъ условій его достиженія признается *отрѣшеніе отъ тяготѣнія къ той жизни*, будетъ ли она представляться въ мірѣ формъ, или въ мірѣ «безформенномъ» [33].

нихъ золъ, уводя ихъ извнѣ въ самихъ себя и сосредоточивая въ себѣ. Но еслибы человѣкъ сталъ искать въ Буддизмѣ спасенія *отъ золъ внутреннихъ*, отъ самого себя, то Буддизмъ оказался бы въ положеніи, поистинѣ, затруднительномъ, ибо увести человѣка отъ самого себя Буддизму некуда, такъ какъ *надъ человѣкомъ* въ Буддизмѣ нѣтъ ничего.

[32] Edmund *Hardy*: Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, S. 60 cfr. 59—62.

[33] Слѣдуетъ отмѣтить здѣсь различіе у комментаторовъ и историковъ Буддизма въ переводѣ термина, обозначающаго одну изъ *оковъ* (шестую). *Рисъ Дэвидсъ* (Буддизмъ, стр. 80) передаетъ смыслъ ея такъ: „Привязанность *къ*

Въ этомъ выражается именно та, насквозь проникающая Буддизмъ, мысль, что *архатство дѣлаетъ будущую жизнь*, такъ сказать, *излишнею* и, 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 Рисъ Дэвидсъ, которому, кажется, лучше чѣмъ какому-либо другому изслѣдователю Буддизма удалось уловить тонкій оттѣнокъ буддійскаго ученія о немъ въ его отношеніи къ ученію о нирванѣ и вопросу о потусторонней жизни,—«архатство, безъ сомнѣнія, само по себѣ есть уже цѣль. Архатство несказуемое блаженство. Оно представляетъ собою спасеніе отъ вѣчнаго водоворота возрожденія и, какъ таковое, становится цѣлью, идеаломъ, который слѣдуетъ осуществить... *Истинный буддистъ не долженъ искать спасенія, которымъ онъ самъ могъ бы насладиться въ будущей жизни.* Слѣдствіе его дѣлъ или плодъ его кармы, какъ сказали бы буддисты, переживетъ его послѣ его смерти и составитъ счастіе какого-нибудь существа, которое не будетъ имѣть сознательной связи съ нимъ самимъ. Но, поскольку онъ способенъ достигнуть своего спасенія, постольку *онъ долженъ стремиться къ такому спасенію въ настоящемъ своемъ существованіи и въ настоящемъ же долженъ насладиться имъ.* Буддійскія книги постоянно настаиваютъ на томъ, что трата времени на погоню за предполагаемымъ блаженствомъ въ небесахъ совершенно безумна, особенно въ виду того, что существуетъ здѣсь столько дѣла для себя и для другихъ. Спасеніе же здѣсь на землѣ состоитъ въ освобожденіи себя отъ заблужденій относительно личности,—

земной жизни, дословно *къ* мірамъ формы". 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", — *седьмая* 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.

заблужденій, въ которыя впадаетъ каждый необращенный. Какъ только разумъ сбрасываетъ съ себя оковы этихъ заблужденій передъ вступленіемъ «на путь», — тотчасъ же раскрывается болѣе обширный, болѣе свѣтлый міръ. И буддійскія книги полны описаній того, что̀ требуется для освобожденія отъ заблужденій, 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 заблужденій» [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 отрицательнаго [35], и съ этой точки зрѣнія мы вполнѣ можемъ принять, на первый взглядъ нѣсколько сильное, положеніе Риса Дэвидса, согласно которому «архатство есть краеугольный камень Буддизма» [36] или, какъ онъ выражаетъ ту же мысль иначе, «архатство есть Буддизмъ» [37]. Въ самомъ дѣлѣ, если своеобразіе Буддизма, поскольку онъ выразился въ подлинныхъ идеяхъ его основателя, какъ мы видѣли выше, заключается прежде всего именно въ томъ, что онъ держится вдали отъ всякаго эсхатологическаго догматизма, отрицательнаго и положительнаго, что̀ и выражено по существу отрицательнымъ, какъ мы только что сказали, понятіемъ нирваны, то положительный идеалъ 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 эсхатологіи, Буддизмъ есть вѣроученіе или, если угодно, философема скептико-критическая, потому что единственное, на чемъ сосредоточены его помыслы и что для него имѣетъ значеніе (и въ этомъ, повторяемъ, его оригинальность), есть *практи-*

---

[34]. *Рисъ 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 сознаніемъ буддиста именно то *положительное нѣчто* (опять-таки какъ бы мы его ни опредѣляли), *во имя котораго* слѣдуетъ стремиться (въ нирванѣ) къ свободѣ отъ и т. д.

[36] *Рисъ Дэвидсъ*, 91.

[37] *Рисъ Дэвидсъ*, 81.

ческое устроеніе земной жизни и чрезъ это земного счастія, стяжаніе земного блаженства. По этой чертѣ своей Буддизмъ является одною изъ типичнѣйшихъ формъ того стремленія къ основанію *земного рая*, которое подъ различными оболочками и формулами служитъ вѣчнымъ спутникомъ исторіи человѣчества, ея постоянною и неизмѣнною тавтологіей — отъ начала исторіи и до нашихъ дней [38].

Однако, не смотря на столь ясно выраженное тяготѣніе къ *посюстороннему*, 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, эксотерическимъ 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 неизбѣжна. Архатъ, по первоначальному и основному понятію о немъ, есть человѣкъ, стяжавшій неизреченный душевный міръ, такъ какъ онъ пріобрѣлъ 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-

[38] Въ этомъ пунктѣ христіанскіе *хиліасты* сходятся съ утопистами новѣйшаго соціализма. Всѣмъ имъ обще именно это стремленіе основать *земной* рай, какъ бы они ни расходились въ его изображеніи. Буддизмъ есть одна изъ характерныхъ, „типовыхъ“ разновидностей того же стремленія. „По убѣжденію Гаутамы“, пишетъ Рисъ Дэвидсъ (стр. 89), „побѣда можетъ быть совершена лишь въ здѣшней жизни и *лишь въ здѣшней жизни дано намъ насладиться ею*. Это и подразумѣвается буддійскимъ идеаломъ архатства“. Дальнѣйшая приписка *Риса Дэвидса*, однако, показываетъ какъ легко переходима здѣсь грань между Буддизмомъ и Христіанствомъ, при недостаточномъ вниманіи къ основамъ той и другой религіи. „Христіанская *аналогія* такого состоянія духа“, пишетъ ученый историкъ Буддизма, „называемаго въ англійскихъ книгахъ о Буддизмѣ обыкновенно нирваной (нирвана=архатство) это *пришествіе царствія небеснаго въ человѣкѣ*, того міра который превыше всякаго пониманія“ (стр. 90). Аналогія, да, но *совершенно внѣшняя!* Земное блаженство христіанина есть предвареніе будущаго. Для Буддизма же ученіе о будущемъ блаженствѣ, строго говоря, есть непослѣдовательность, отказъ отъ своихъ началъ.

жетъ быть даже смысла [39], 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). Этимъ тремъ основнымъ формамъ архатства,—архатъ въ собственномъ смыслѣ или шравакъ, пратека-будда и Ади-Будда,—соотвѣтствуютъ и три степени нирваны или, на пали, ниббаны: *нирвана* (или ниббана), *паринирвана* и *магапаринирвана*. 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 мученія [40].

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] *Ольденбергъ*, *Рисъ Дэвидсъ* и др.

[40] *Кёппен* S. 308. *Кернъ* (op. cit., 462) видитъ въ различеніи буддистами троякой нирваны отраженіе троякаго „космическаго“ (частнѣе солярнаго= *heliakische)* 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 различеніе нирваны, такъ сказать, *предварительной* (jivanmukti), когда человѣкъ настолько далеко ушелъ въ познаніи тщеты и суетности жизни, что даже находясь въ тѣлѣ какъ бы вышелъ изъ него, сдѣлался 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 всѣ узы заблужденій и грѣховъ. *(Кернъ* 463).

ствуетъ его 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 человѣка-бога, сонмъ буддъ и несмѣтные сонмы архатовъ, которые, по вѣрованію позднѣйшаго Буддизма, возвышены надъ перерожденіями и уничтоженіемъ въ смерти. По мѣрѣ угасанія въ буддійскихъ «святыхъ» *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 миѳологическую оболочку [41], въ которой позднѣйшій Буддизмъ выразилъ свою невольную, стоящую въ противорѣчіи 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 иллюзіями, и постановку *того*, всѣхъ объединяющаго и уравнивающаго въ единой безличной сущности. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ также и то, что послѣ ряда изученныхъ нами трансформацій, Буддизмъ уже настолько близко подошелъ къ той религіозной философемѣ (Браманизму), оппозиція съ которою послужила для него точкой отправленія, что между ними въ сущности не оставалось уже ни-

---

[41] На это мы имѣемъ нѣкоторое право, такъ какъ позднѣйшее буддійское населеніе потусторонняго міра: „святые“, бодисатвы, будды до высшаго включительно, какъ разъяснилъ еще *Васильевъ* (*Буддизмъ*, I, 93—4), надѣляются реальностію слишкомъ неустойчивою. „Будда Махаянистовъ (то-есть, позднѣйшаго Буддизма)“, пишетъ Васильевъ, „въ своемъ Дармакая 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; воздаяніе за дѣла есть тоже явленіе, которое мы видимъ въ рожденіи ростка изъ сѣмени: нѣтъ воли, которая бы могла измѣнить судьбу человѣка“, и т. д.

какого существеннаго различія. И вотъ въ чемъ именно лежитъ между прочимъ, 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 пріобрѣтеніе *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 соотвѣтствуетъ 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 (ἐποχή) слова и формулы, *намѣренно* 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 *pia fraus*, имѣло цѣлію 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, браманистическихъ формулъ о нирванѣ, какъ о вѣчномъ покоѣ, «мѣстѣ безсмертія» и т. д. Въ такой формѣ, то-есть, какъ ученіе о потустороннемъ безсмертіи, нирвана является въ Буддизмѣ элементомъ инороднымъ, «обломкомъ иного міросозерцанія».

4. *По существу отрицательное* понятіе нирваны *(свобода отъ..?)* наполняется въ Буддизмѣ, первоначальномъ и позднѣйшемъ, *положительнымъ содержаніемъ* чрезъ понятіе архатства, ставящее предъ сознаніемъ буддиста идеалъ, *во имя котораго* слѣдуетъ стремиться въ нирванѣ. Архатство сосредоточиваетъ всѣ желанія и помыслы буддиста на достиженіи блаженства *въ настоящей жизни*, систематически воспитывая въ немъ, такимъ образомъ, полнѣйшее равнодушіе къ жизни будущей, къ міру потустороннему. Однако, врожденное человѣку тяготѣніе къ этому послѣднему сказалось и здѣсь (опять-таки въ позднѣйшемъ Буддизмѣ)— въ усвоеніи архатамъ, въ прямое противорѣчіе съ основнымъ понятіемъ о нихъ, бытія потусторонняго (хотя съ чертами реальностей неустойчивыхъ), въ качествѣ «святыхъ», Буддъ, во главѣ съ верховнымъ Ади-Буддою, человѣкобогомъ [42].

[42] См. о нирванѣ извлеченія изъ источниковъ въ концѣ книги, въ „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 отливаетъ съ высотъ умозрѣнія, перестаетъ заниматься вопросами «трансцендентальными», метафизическими и прежде всего вопросомъ о Существѣ Высшемъ, Его бытіи и свойствахъ, тогда она тѣмъ съ большимъ увлеченіемъ и страстностью отдается вопросамъ нравственно-практическимъ. Въ такія эпохи (эпоха софистовъ или, въ новѣйшія времена, эпоха «морализма», отмѣченная именами Канта и Фихте), то-есть, въ эпохи теоретическаго скептицизма развитіе этики идетъ быстрыми шагами, потому что совершается насчетъ метафизики. Это явленіе при извѣстныхъ условіяхъ наступаетъ съ такимъ постоянствомъ, что въ немъ можно видѣть выраженіе одного изъ законовъ духовнаго развитія человѣчества, одинъ изъ случаевъ проявленія психологической и историко-соціологической закономѣрности. 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-

зывающей буддисту «путь ко спасенію», путь «правый» и «святой».

Не слѣдуетъ однако, увлекаясь этимъ внѣшнимъ фактомъ, заранѣе присоединяться къ числу тѣхъ, въ наше время очень многочисленныхъ, 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* буддійской 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 буддійскую мораль судить не по буквѣ, а по смыслу, согласно основнымъ принципамъ буддійскаго вѣроученія, то необходимо будетъ признать что сходство Буддизма съ другими религіями лишь внѣшнее, что въ устахъ Буддизма заповѣди выражаемыя нашими или сходными съ нашими терминами суть лишь пустой звукъ, что его этика во всякомъ случаѣ представляетъ нѣчто очень своеобразное, во что нужно пристально всматриваться «по началамъ системы», чтобы не впадать въ неправильное пониманіе сущности дѣла [1].

Итакъ, чтобы судить объ этикѣ Буддизма научно, мы должны разсматривать ее не въ ея поверхностныхъ совпаденіяхъ съ другими моральными кодексами человѣчества, но въ ея собственныхъ внутреннихъ принципахъ. И прежде всего мы должны уяснить

---

[1] *Kern*: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig. 1882 B. I. Ss. 570—571. Керн между прочимъ пишетъ: Um eine Beschreibung der Moral der Buddhas ohne zu geben und sie oberflächlich zu schildern, genügt es, sich der Worte zu bedienen, mit welchen sowohl die heidnischen Inder, Griechen, Römer, als auch die Israeliten, Christen und Mohamedaner dieselbe, oder beinahe dieselbe Bedeutung verbinden. Um aber zum Wesen durchzudringen, muss man die besonderen Vorschriften an den Hauptprincipien des Dharma prüfen. Wenn wir das thun, dann werden wir inne, dass die Ausdrücke, welche die buddhistische Moral aus der Umgangssprache entlehnt hat, nur Schall ohne Bedeutung sind... Die Moral der Buddhisten hat trotz der äusserlichen Uebereinstimmung in Worten und in der Praxis mit der anderen heidnischen und nicht heidnischen Religionen ganz eigenthümliche Theorien.—Deckt man, пишетъ другой изслѣдователь Буддизма (*Robert Falke*, Buddha, Mohammed, Christus etc., B. II, 193), die Wurzel nicht auf, aus denen die Moral Buddha's erwachsen, dann vermag mancher dieselbe kaum von der christlichen zu unterscheiden.

себѣ, чѣмъ послѣдовательная (эзотерическая) этика Буддизма *не могла быть*, если хотѣла быть вѣрною общимъ началамъ Буддизма.

Буддійская этика не могла быть, во-первыхъ, этикою гетерономною, то-есть, основанною на Законѣ Божіемъ и проникнутою сознаніемъ 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 Божества [2]. 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 Божію, но и на помощъ 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 болѣе [3]). Такимъ образомъ, этика Буддизма есть *этика автономная*, насквозь проникнутая мыслью о самозаконности и самодостаточности человѣка въ дѣлѣ спасенія, этика автаркіи, 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-диссертаціи проф. *А. Ѳ. Гусева*: Нравственный идеалъ Буддизма въ его отношеніи къ Христіанству. Ср. также: 1) *Каллогъ*, Буддизмъ и Христіанство. Русск. перев. *Ѳ. Е. Орнатскаго*, изд. 2-е, Кіевъ 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, свящ. *Балановскаго*: Буддійская мораль, въ журналѣ *Вѣра и Разумъ*. 1887 г., т. I. ч. II, стр. 702 — 725, свящ. *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 Pâli-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, буддійская этика не имѣетъ и не можетъ имѣть, если она хочетъ быть вѣрною своимъ началамъ, собственно этическаго характера, такъ какъ ея формулы лежатъ совсѣмъ въ иной плоскости сравнительно съ категоріями этическими,—какъ ихъ понимаетъ общечеловѣческое, религіозное, философское и житейское сознаніе. 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 буддійской точки зрѣнія, есть лишь случайный и мимолетный аггрегатъ 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, *буддійская этика естественно ниспадаетъ на уровень морали простого житейскаго благоразумія, съ его постоянною и неизбѣжною эгоистическо-утилитарною основою* [1].

---

[1] *Monier Williams* (Buddism in ist connexion with Brâhmanism etc., p. 124) пишетъ: In Buddism the words *klesa* (kileso), pain, and *akusala*, demerit, take the place of sin, and ist perfect saint is said to be free from pain (nishklesa) and from demerit, *not from sin in our sense*. By an unrighteous act it meant an act, producing suffering and demerit of some kind, and it bade every man act righteously in order to escape suffering and to accumulate mirit (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 буддійскую *атомистику сознанія виновности*, какъ онъ выражается (die Atomistik des Schuldbewusstseins, S. 141), признаніе „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 буддійской 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 полнаго прекращенія ихъ въ *нирванѣ* и т. д. „Буддизмъ“,—пишетъ *Спенсъ Гарди* (Manual of Buddhism, p 526, цит. у *Келлога*, стр. 258), человѣкъ вполнѣ компетентный, такъ какъ онъ прожилъ около четверти столѣтія среди буддистовъ,—„Буддизмъ вслѣдствіе отсутствія въ немъ высшаго мотива, которымъ

Дѣйствительно, подлинная природа буддійской этики именно такова. Пользуясь терминологіей Канта, можно сказать, что она руководствуется *разумомъ прагматическимъ*, который указываетъ, что я долженъ дѣлать, *чтобы быть счастливымъ*, но не *разумомъ практическимъ*, не нравственнымъ сознаніемъ, которое связываетъ человѣка безусловными требованіями долга. И какъ во всякой вообще оторванной отъ религіозной основы автономно-утилитарной этикѣ заботы о благѣ «ближняго» хотя и не исключаются, но принимаютъ существенно иной, сравнительно съ этикою религіознаго авторитета и нравственнаго вмѣненія, характеръ, такъ и въ Буддизмѣ, хотя и отводится широкій просторъ для предписаній направленныхъ на благо ближняго, но эти предписанія имѣютъ въ немъ существенно утилитарный характеръ и смыслъ. Извѣстно, что та специфическая забота о благѣ ближняго, объ «общемъ» благѣ, которая въ наше время извѣстна и усиленно проповѣдуется представителями автономно-утилитарной этики подъ име-

---

бы можно было руководиться, есть въ сущности система эгоизма... Добродѣтель буддиста столь же своекорыстна, какъ предпріятіе купца озабоченнаго наживою, корыстію. Отсюда и вся практическая жизнь китайскихъ буддистовъ проникнута тѣмъ же корыстнымъ духомъ. Они руководятся въ своей жизни книгой, носящей заглавіе „„Заслуги и проступки““. Въ этой книгѣ внушается буддисту ежедневно вести счетъ своимъ добрымъ и дурнымъ дѣламъ, а въ концѣ года подводить итогъ тѣмъ и другимъ. Если при этомъ балансѣ окажется въ его пользу, то-есть, если добрыя 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 себялюбіи, какъ существенномъ принципѣ буддійской этики, приведемъ слѣдующій характерный діалогъ изъ „матеріаловъ“, собранныхъ *Нейманомъ* въ его *Буддійской Антологіи*. На террассѣ своего дворца сидитъ царь съ царицею. Царь спрашиваетъ: „любишь-ли ты кого-нибудь больше себя“? „Нѣтъ“, отвѣчаетъ царица „я никого не люблю больше себя“. Тоже отвѣтилъ и царь, когда тотъ же вопросъ въ свою очередь ему предложила царица. Тогда царь пошелъ къ Буддѣ и передалъ ему свой разговоръ съ царицею. Будда выслушавъ призналъ такое разсужденіе вполнѣ естественнымъ и тѣмъ узаконилъ эгоизмъ: „Я обошелъ всѣ страны“, сказалъ Будда, „и однако я нигдѣ не нашелъ человѣка, который бы считалъ что-нибудь дороже самого себя. Своя самость каждому существу равно дорога. Пусть по сему никто не причиняетъ вреда другому *по любви къ самому себѣ*“. *Buddhistische Anthologie*, Text aus dem Pâli-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, §, 193. Здѣсь ясно, такимъ образомъ, *эгоизмъ* ставится мотивомъ „альтруизма“.

немъ альтруизма, въ сущности есть не что иное, какъ возведенный въ высшую степень эгоизмъ. Не дѣлай другому зла, потому что осложнившись въ соціальной «средѣ» оно возвратится въ стократно усиленной формѣ на твою же собственную голову; дѣлай другому добро, ибо изъ соціальной «среды» ты получаешь въ соотвѣтственно усиленной степени лишь то что̀ самъ въ нее вносишь: вотъ формулы альтруизма оторваннаго отъ этики вмѣненія, возросшей на религіозной почвѣ. И этика Буддизма носитъ на себѣ 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, что̀ именно отличаетъ его этическую систему отъ этической системы Браманизма. Но и онъ, какъ свидѣтельствуютъ памятники, былъ вынуждаемъ дѣлать въ данномъ отношеніи уступку общему мнѣнію и традиціи [6]. Что же касается его учениковъ и послѣдователей, то эти подпадали соблазну этическаго эклектизма тѣмъ легче, чѣмъ менѣе они чувствовали себя связанными авторитетомъ отходившаго все дальше и дальше въ глубину исторіи «учителя» и чѣмъ больше, съ другой стороны, входили въ общеніе съ иновѣрцами Индіи,—что̀ при индійской религіозной терпимости, почти граничащей съ равнодушіемъ, было дѣломъ совершенно естественнымъ. 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, что̀ въ области вопросовъ нравственно-практическихъ выработала до-буддійская философская мысль Индіи, явившись вслѣдствіе этого умственнымъ организмомъ, въ извѣстной мѣрѣ, чужеяднымъ. Съ точки зрѣнія

[5] *Kern*, op. cit., Ss. 516—517.

[6] *Ibid.* Ss. 556, cfr. 545, 538 и др. Ср. *Kern*: Manual of indian Buddhism, 1896, s. 71, гдѣ та же мысль высказана гораздо сильнѣе: Гаутама-Будда иногда просто-де боялся общественнаго мнѣнія и дѣлалъ ему уступки.

формально-логической, то-есть, съ точки зрѣнія тѣхъ требованій, которыя могутъ быть предъявлены ко всякой системѣ, какъ именно *системѣ*, только-что указанный нами характеръ буддійской 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 индійскою мыслью въ области вопросовъ нравственно-практическихъ, этика Буддизма, несмотря на ея иногда чрезмѣрный схоластицизмъ и рубрицистику, представляетъ явленіе въ высокой степени интересное.

Въ «правомъ» и «святомъ» пути ко спасенію въ буддійскихъ 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 *самоуглубленія*.

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 этическаго ученія Буддизма, опредѣляемый его отношеніемъ къ общимъ началамъ вѣроученія.

II.

Первая ступень буддійскаго «пути ко спасенію»: добродѣтели справедливости.

Первая ступень на пути ко спасенію состоитъ, по буддійскому 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 онъ уже съ самаго начала выдѣляется въ данномъ отношеніи изъ другихъ этическихъ системъ справедливости, выработанныхъ человѣчествомъ, тѣмъ что, тогда какъ эти знаютъ справедливое отношеніе не только къ себѣ и ближнимъ, но также, и даже прежде всего, и къ Существу Высшему,—Буддизмъ эту послѣднюю группу справедливыхъ отношеній, то-есть, всѣ заповѣди объ отношеніи къ Богу, исклю-

чаетъ изъ своего моральнаго кодекса, самымъ послѣдовательнымъ и радикальнымъ образомъ. Такимъ образомъ, въ его «десятословіи»[7] остаются лишь двѣ группы заповѣдей: заповѣди объ отношеніи къ ближнему и заповѣди объ отношеніи къ самому себѣ или, по другой классификаціи, *заповѣди повелѣнія* или общеобязательныя и *заповѣди совѣта*, предназначенныя не для всѣхъ вообще, но лишь для тѣхъ, которые желаютъ достигнуть высшаго совершенства (для монаховъ).

Заповѣди повелѣнія, опредѣляющія отношеніе 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 клевещи). 5. Не пей возбуждающихъ напитковъ.

Заповѣди совѣта, опредѣляющія обязанности человѣка въ отношеніи къ себѣ самому (для монаховъ, желающихъ достигнуть высшаго совершенства):

1. Не принимай пищи въ неположенное (послѣобѣденное) время. 2. Не принимай участія въ танцахъ, пѣніи, музыкѣ и театральныхъ зрѣлищахъ. 3. Не употребляй цвѣтовъ (вѣнковъ и букетовъ), благовоній, притираній и вообще предметовъ роскоши. 4. Не спи на высокой и широкой кровати. 5. Не носи золота и серебра.

Всматриваясь въ приведенный перечень буддійскихъ заповѣдей, нельзя не замѣтить, что всѣ онѣ носятъ на себѣ ясную печать этики восточной, *этики недѣланія*: не дѣлай ничего такого, что хотя бы и доставляло тебѣ мимолетную радость, но потомъ, по неумолимому закону необходимости (изложенному во «второй благородной истинѣ», то-есть, въ ученіи о «цѣпи причинностей»), неизбѣжно 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 закона. Ср. у *Келлога* (op. cit., 217 слѣд.), *Кöppen'a* (Die Religion des Buddha und ihre Entstehung; I, 445 folg.), *Kern'a* (Der Buddhismus etc., 539—540), которымъ буддійскія „заповѣди“ изложены параллельно съ заповѣдями Браманизма, частнѣе Йоги: совпаденіе почти полное, за исключеніемъ *религіозности*, 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, направленныя 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 [8], 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 Браму-Атмана, чти въ другихъ существахъ и себѣ самомъ искру его сущности или «самости». Но въ Буддизмѣ который отрицаетъ не только міръ, какъ устойчивую реальность, но и Божество, этотъ мотивъ «недѣланія», очевидно, уже отпадаетъ. Такимъ образомъ буддійская этика является типичнѣйшимъ, безпримѣснымъ выраженіемъ пассивной «женственной» этики недѣланія, квіетизма, самопогруженнаго стоянія въ сторонѣ отъ потока жизни.

Если бы Буддизмъ былъ послѣдователенъ, то, исходя изъ началъ своей пассивной квіетистической этики недѣланія, онъ пришелъ бы въ концѣ-концовъ къ проповѣди абсолютнаго индифферентизма естественнымъ концомъ котораго, по справедливому замѣчанію Гартмана [9], было бы самоубійство. Но къ принципу недѣланія и 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 убѣдительнымъ для самозамкнутаго теоретизированія ни казался принципъ недѣланія, во всякомъ случаѣ для живого человѣка остаются ощутительными требованія общежитія и волненія сострадательности. И если первыя мы должны разсматривать, какъ своего рода непослѣдовательность въ системѣ Буддизма, какъ переходъ съ эсотерической точки зрѣнія на эксо-

---

[8] *Kern.*, loco cit., cfr. *Manual* etc., p. 70.

[9] *Hartmann*: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 337—338.

терическую, то вторыя являются въ немъ совершенно логичнымъ и вполнѣ естественнымъ выводомъ изъ ученія *о страданіи всѣхъ*, отраженіемъ въ сферѣ чувства, «первой благородной истины» (то-есть, ученіе 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 степени, 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 чужой собственности и т. д.? Итакъ, не убивай не только дѣломъ (лишеніемъ жизни или собственности), но и словомъ (злословіемъ, клеветою и т. д.). Не убивай не только человѣка, но и вообще никакого живого существа,—бойся вдохнуть насѣкомое съ твоимъ дыханіемъ, 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 «пятословія» опредѣляющаго обязанности человѣка въ отношеніи къ ближнему. Если оставить въ сторонѣ заповѣдь: «не говори неправды», которая можетъ быть, такъ сказать, раздѣлена на-двое, то остальныя четыре заповѣди расположатся въ двѣ группы, представляющія въ своемъ параллелизмѣ дополненіе другъ друга: двѣ первыя заповѣди запрещаютъ *отнимать* у другого жизнь (прямо, убійствомъ и косвенно отнятіемъ имущества или,—четвертая заповѣдь,—злословіемъ), а двѣ параллельныя заповѣди (пятая и третья, которая въ иныхъ кодексахъ занимаетъ четвертое мѣсто), наоборотъ, запрещаютъ *давать* жизнь другому человѣку (не отуманивай себя спиртными напитками и не прельщай женщину ложью, чтобы общеніемъ съ нею дать жизнь другому существу). Итакъ, съ буддійской точки зрѣнія одинаково грѣшно и отнимать у другого существа жизнь и давать ему ее. Даже больше: *давать* жизнь другому существу есть для буддиста

---

[10] „Терпи, потому что всѣ терпятъ и потому что при данномъ міроустройствѣ ничего другаго не остается“: таковъ, такъ сказать, *лейтъ-мотивъ* буддійской этики (ср. Hartmann, op. cit., 349), этики *атеистическаго пессимизма*, по выраженію *Келлога* (op. cit. 211). О зависимости характера буддійской этики отъ его 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 міровое зло: ибо не будь жизни, не будь рожденій, не было бы и страданій. Кто пораженъ этою опустошительною страстью, тотъ подобенъ человѣку, который противъ вѣтра несетъ зажженный факелъ: его пламя обращается прежде всего на него самого и жжетъ его. Но не менѣе преступно это порабощеніе себя плотской страсти и въ отношеніи къ тѣмъ существамъ, которымъ она даетъ жизнь, такъ какъ, вызывая ихъ къ жизни, она снова вовлекаетъ ихъ въ круговоротъ перерожденій, въ страшный потокъ неумолимой самсары.

И вотъ почему Буддизмъ такъ строго выдерживаетъ принципъ справедливости, какъ верховное начало всѣхъ и всякихъ отношеній къ другимъ, отнюдь не позволяя себѣ переходить отъ него къ ученію о любви, какъ началу дѣятельности въ какой бы то ни было формѣ: оказать справедливость ничтожеству (а вѣдь съ буддійской точки зрѣнія все призракъ и ничтожество) 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, низводила бы человѣка на уровень животныхъ, которыя также руководятся ею (въ формѣ инстинкта). Во-вторыхъ, любовь, какъ привязанность къ женѣ, дѣтямъ, друзьямъ, неизбѣжно вовлекаетъ человѣка въ житейскіе интересы, ослѣпляетъ призракомъ Майи, удерживая чрезъ то надолго, если не навсегда, въ потокѣ самсары. Поэтому, хотя буддійскіе памятники и сообщаютъ примѣры самоотверженной любви (особенно въ «Джатакахъ», то-есть, въ легендарныхъ сказаніяхъ о перерожденіяхъ Будды), столь подкупающіе въ пользу буддійской этической системы людей недостаточно углубляющихся въ ея начала, однако, не смотря на все это, дѣятельность по мотивамъ любви въ Буддизмѣ отнюдь не правило, а скорѣе лишь рѣдкое исключеніе, какъ бы превышеніе нормы немногими избранниками и прежде всего 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 самоистязанія, за которымъ, 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 [11].

---

[11] Буддійскіе тексты, особенно *Джатаки*, переполнены самыми возмутительными исторіями о мнимыхъ „подвигахъ“ Будды, совершенныхъ имъ будто бы во имя любви. То онъ, будучи въ одно изъ своихъ послѣднихъ перерожденій принцемъ, отдаетъ по желанію перваго попавшагося нищаго ему своихъ дѣтей и жену. То, въ одно изъ раннѣйшихъ перерожденій, когда онъ жилъ на землѣ зайцемъ, онъ добровольно отдаетъ даже и самого себя на съѣденіе: „иди, собери вѣтокъ и разложи костеръ“,—говоритъ онъ царю боговъ Саккѣ, который пришелъ къ нему въ образѣ брамина и просилъ подаянія,—„*я самъ себя изжарю и изжареннаго ты можешь съѣсть меня*“. (Ольденбергъ, Будда etc., русск. пер. Николаева, стр. 132—239). Читая объ этихъ мнимыхъ „подвигахъ“, о которыхъ такъ цвѣтисто и пышно говорятъ тексты, не знаешь чему больше дивиться, изувѣрству ли фанатизма, или слѣпотѣ нравственнаго чувства, столь очевидно несостоятельнаго въ своихъ оцѣнкахъ... Во всякомъ случаѣ, если и можно усвоять Буддизму ученіе о любви, какъ мотивѣ отношеній къ другимъ людямъ, то это совсѣмъ не та любовь, которую знаетъ міръ христіанскій. „Старались сблизить буддизмъ съ христіанствомъ“, пишетъ Ольденбергъ (тамъ же, стр. 228-9), „и считали ядромъ благочестивой нравственности буддистовъ любовь и милосердіе ко всему сущему. Въ этомъ есть нѣчто справедливое, и однако по своему существу нравственныя потенціи обѣихъ религій существенно различныя. Языкъ Буддизма не имѣетъ словъ для поэзіи той христіанской любви, похвальную пѣснь которой поетъ апостолъ Павелъ, той любви, которая выше вѣры и надежды, безъ которой слова человѣка, если бы онъ говорилъ даже ангельскимъ языкомъ, есть лишь кимвалъ бряцающій... Буддизмъ не повелѣваетъ любить своего врага, точно такъ же, какъ онъ не повелѣваетъ и ненавидѣть его. Буддизмъ возбуждаетъ и поддерживаетъ настроеніе дружественной доброты и милосердія ко всему міру, никогда не забывая при этомъ, что сердечная привязанность къ другому существу приводитъ къ радости, а, стало-быть, и къ страданію. Для Буддизма основнымъ мотивомъ любви служитъ не таинственное самопожертвованіе, а разсудочная рефлексія, убѣжденіе, что такъ лучше для всѣхъ, а также и не въ малой степени ожиданіе, что въ силу естественнаго воздаянія хорошее поведеніе получитъ высшую награду“. Поэтому, для послѣдовательнаго Буддизма *любовь*, строго говоря, *есть не добро, но зло*. Въ самомъ дѣлѣ, она упрочиваетъ наши привязанности къ жизни, но именно это-то, съ буддійской точки зрѣнія, и есть главный источникъ страданій и главное препятствіе къ достиженію нирваны. Итакъ, ни къ чему и ни къ кому не слѣдуетъ питать привязанности и любви, не исключая и людей самыхъ близкихъ, такъ какъ, по выраженію Суттанипаты, и самая семья есть не что иное какъ „клоака нечистоты“ (у *Келлога*, стр. 236). Ср. *Falke*, op. cit., S. 204: Die Liebe wird nach buddhitischer Ethik nicht zu einem Gut, sondern zu einem *Übel*. „Чувство любви, пробужденное въ душѣ буддаистовъ“,—пишетъ *Хомяковъ* („Записки о все-

И опять, если бы Буддизмъ былъ логиченъ, если бы въ частности его этическая система была внутренне связна 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 проникнуты и безъ нея, говоря строго, невозможны, а въ худшемъ прямо и рѣшительно налагалъ бы на нихъ свое veto. Но Буддизмъ, особенно позднѣйшій, и въ этомъ отношеніи, какъ во многихъ другихъ, непослѣдователенъ и, тогда какъ южный Буддизмъ, съ большею вѣрностію своимъ основнымъ началамъ дѣйствительно идетъ въ направленіи отрицательномъ относительно принципа любви и всѣхъ вытекающихъ изъ него требованій, сближаясь, въ данномъ отношеніи, съ Браманизмомъ,—Буддизмъ сѣверный, напротивъ, очень усиленно и очень старательно въ мельчайшихъ деталяхъ опредѣляетъ семейныя и общественныя обязанности буддистовъ, становясь, такимъ образомъ, въ открытое съ собою противорѣчіе [12].

мірной исторіи, ч. II, стр. 177, см. „Полное собраніе сочиненій", т. IV),— „*доходитъ до безсмыслія, ибо уравниваетъ человѣка съ животнымъ*, самая любовь и самопожертвованіе теряютъ 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 дѣтей къ родителямъ; 2) отношеніе учениковъ къ учителю и учителей къ ученикамъ; 3) мужа къ женѣ и жены къ мужу; 4) отношенія человѣка къ своимъ друзьямъ и товарищамъ и этихъ къ нему; 5) господъ къ слугамъ и слугъ къ господамъ; 6) отношеній къ аскетамъ и браминамъ и, наоборотъ, аскетовъ и браминовъ къ нему. Эти перечни, правда, довольно элементарны. Въ нихъ много искусственности, схоластики и рубрицистики. Но при всемъ томъ они не лишены интереса и поучительности — именно какъ выраженіе непосредственнаго нравственнаго сознанія человѣчества въ его *постулятивной всеобщности*. Поэтому мы считаемъ нелишнимъ привести изъ нихъ хотя бы лишь нѣкоторые.

Отношеніе родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ. Родители должны своихъ дѣтей: 1) удерживать отъ зла, 2) направлять къ добру, 3) отдавать въ ученіе, 4) женить или выдавать замужъ, 5) оставлять съ наслѣдствомъ. За это дѣти должны проникаться рѣшимостью: 1) буду поддерживать тѣхъ, кто меня поддерживалъ; 2) буду стремиться удовлетворять тѣмъ семейнымъ

Такимъ образомъ, въ буддійскомъ 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 буддійскаго «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 мнѣ лежатъ; 3) буду беречь родительское добро; 4) постараюсь оказаться достойнымъ оставляемаго 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) пріобрѣтеніемъ для нея необходимаго платья и даже нарядовъ. Жена должна доказывать свое расположеніе мужу: 1) хорошимъ веденіемъ домашняго хозяйства, 2) гостепріимствомъ въ отношеніи къ родственникамъ и друзьямъ, 3) добродѣтелями собственно жены, 4) хозяйки дома и, наконецъ, 5) разторопностью и рвеніемъ во всемъ, что̀ ей приходится дѣлать.

Отношеніе господъ и слугъ. Господинъ долженъ заботиться о благополучіи своихъ слугъ: 1) давая имъ работу по силамъ, 2) давая имъ необходимую пищу и плату, 3) заботясь о нихъ въ болѣзняхъ, 4) дѣлясь съ ними лакомствами, 5) время отъ времени дѣлая для нихъ праздники и давая имъ отдыхъ. Слуги должны доказывать свою преданность господамъ: 1) вставаніемъ, когда они встаютъ, 2) засыпаніемъ болѣе позднимъ, чѣмъ они, 3) довольствомъ тѣмъ, что имъ даютъ, 4) вѣжливостью и прилежаніемъ къ работѣ, 5) почтительнымъ отношеніемъ къ хозяевамъ въ глаза и за глаза.

Какъ видимъ, это именно тѣ обязанности, которыя диктуетъ человѣку такъ-называемый *прагматическій разумъ*, непосредственное нравственное чувство или просто здравый смыслъ. Но въ высокой степени интересно, что въ этихъ перечняхъ вполнѣ узакопяется то, что Буддизмъ, послѣдовательный и вѣрный себѣ (эсотерическій), 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 молитва: браманистъ молится, чтобы Брама-Атманъ помогъ ему пройти путемъ ко спасенію, но буддисту молиться *некому* и потому, вступая на этотъ путь, онъ сосредоточивается чрезъ самоуглубленіе въ себѣ самомъ, собираетъ изъ разсѣянія свои силы, такъ какъ можетъ надѣяться только на нихъ.

Здѣсь предъ нами одно изъ наиболѣе глубокихъ внутреннихъ противорѣчій Буддизма: индивидуальность, свободное и самостоятельное *я*, то самое *я*, реальность котораго въ своей теоретической части Буддизмъ рѣшительно отрицаетъ и въ которое нарочитою «заповѣдію» (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, религіозные обряды, различныя гаданія, все это Буддизмъ строжайше запрещаетъ, особенно для ищущихъ высшихъ степеней совершенства[14]. Вмѣсто всего этого необходимо, по ученію Буддизма, отдаваться различнымъ самоуглубленнымъ размышленіямъ *(дьянамъ,* dhyâna): 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* основныхъ *дьяны:* а) дьяна сопровождаемая *чувствомъ удовольствія,* обыкновенно рождаемаго правильнымъ сужденіемъ, но вмѣстѣ связанная и *съ сомнѣніемъ;* b) дьяна, въ которой удовольствіе остается, но *сомнѣніе уже отпадаетъ;* c) дьяна, отъ которой *отпадаетъ*

своего *я* отъ всего земного и чувственнаго, какъ «нечистаго», подобно тому какъ плавильщикъ очищаетъ серебро отъ сторонннхъ 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, избѣгающему всѣхъ нечистыхъ мѣстъ и постоянно моющемуся въ водѣ; за тѣмъ радость слѣдуетъ какъ тѣнь за человѣкомъ...

Читая *Даммападу*, *Сутту-Нипату*, *Рпчи* и другіе древнѣйшіе памятники, въ которыхъ изложены наставленія и увѣщаніе самого Гаутамы-Будды къ его ближайшимъ ученикамъ, нельзя, даже и при постоянной мысли о принципіальной односторонности этики Буддизма, не поддаваться обаянію этой пышной *нравственной поэзіи*, обилующей выразительными сравненіями и образами. Но этотъ пышный цвѣтокъ нравственной поэзіи, проникнутый элегіею пессимизма, оставленности и резиньяціи, столь подкупающій 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 лишенную жизни,—какъ цвѣтокъ положенный между листочками забытой книги. Взамѣнъ этой элегической поэзіи непосредственнаго нравственнаго чувства появились у буддистовъ тяжеловѣсныя, схоластичныя и мертвыя, разсчитанно-методическія наставленія къ благочестивой жизни, своего рода *техническія руководства ко спасенію*, какъ существуютъ, напримѣръ, руководства къ познанію медицины, земледѣлія, даже игры въ кости. Все живое изъ нихъ изгнано и замѣнено схоластикой и рубрицистикой, перечнемъ мелочныхъ пріемовъ *меха-*

не только сомнѣніе, но *и чувство удовольствія:* d) дьяна, которая *выше страданія и радости*, которая живетъ исключительно *объективно-равнодушнымъ созерцаніемъ прошлаго*. *Kern:* Der Buddhismus etc. I, 479—480.

ническаго достиженія самоуглубленія или самопогруженія, указаніемъ *внѣшнихъ* 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 проникнуться отвращеніемъ ко всему земному и чувственному и затѣмъ подняться надъ потокомъ самсары въ царство чистоты и свѣта,—къ нирванѣ. Буддійская методика или точнѣе техника «дьянъ» и «самади» различаетъ на этомъ пути нѣсколько ступеней и соотвѣтственно имъ указываетъ внѣшніе пріемы упражненій, подобно тому, какъ при обученіи наукамъ у буддистовъ соблюдается извѣстная постепенность въ переходѣ отъ фонетики чрезъ грамматику, метрику, экзегетику и литургику къ астрономіи и астрологіи [16]. И здѣсь, послѣ того какъ буддистъ прошелъ *первую ступень* «пути ко спасенію» (разсмотрѣнное нами раньше «десятословіе»), ему рекомендуются, въ восходящемъ порядкѣ постепенности, слѣдующіе «методы» самососредоточенія: спокойное сидѣніе, удерживаніе дыханія, отвлеченіе чувствъ отъ всего, что можетъ ихъ разсѣивать, вниманіе и сосредоточивающее размышленіе на извѣстномъ пунктѣ и наконецъ полное созерцательно-самопогруженное сосредоточеніе, какъ бы духовная концентрація [17].

«Созерцаніе», пишетъ г. Позднѣевъ [18], «вообще имѣетъ громад-

---

[16] Въ *самади* (samâdhi), какъ и въ *дьянахъ*, Буддизмъ также различаетъ *четыре* ступени: a) самади (самопогруженіе, концентрація духа) *еще не свободная отъ сомнѣнія;* b) самади *свободная отъ сомнѣнія;* c) самади *еще не вполнѣ свободная отъ размышленія* (то-есть, рефлективныхъ процессовъ); d) самади *отъ размышленія совершенно свободная* (то-есть, достигшая ступени чистаго созерцанія). *Kern*, 482.

[17] *Kern*, 499—500.

[18] *А. Позднѣевъ.* Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи. Спб. 1887. См. *Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества*, т. XVI, стр. 202—227, passim (изложеніе взято буквально, но съ многочисленными и крупными выпусками). Какъ мы сейчасъ увидимъ, въ этой техникѣ самоуглубленія два момента: одинъ чисто-психологическій или, точнѣе, психо-физіологическій и другой патологическій. Техника хочетъ прежде всего путемъ упражненія воли, посредствомъ обращенія въ привычку того, что безъ упражненія требуетъ со стороны человѣка постояннаго вниманія къ себѣ и постоянныхъ усилій, дать ему какъ бы механическую власть надъ движеніями своего тѣла и духа, хочетъ „*механизовать* акты воли", говоря языкомъ современной психологіи. Съ другой стороны, она хочетъ настолько измѣнить посредствомъ своихъ пріемовъ нормальное теченіе

ное приложеніе къ буддійской аскетикѣ и отсюда чрезвычайное разнообразіе его видовъ. Для буддистовъ созерцаніе служитъ всеобщимъ средствомъ для того, чтобы: a) возвысить его разумъ отъ матеріальнаго міра въ сокровенную таинственность міра духовнаго; b) освободить человѣческій духъ отъ страстей и условій матеріальнаго міра вообще и навсегда; и наконецъ для того, чтобы c) человѣкъ могъ получить и усвоить себѣ какіе-либо сверхъестественные дары. Созерцаніе предпринятое для того только, чтобы временно отдалить разумъ отъ предметовъ міра вещественнаго есть созерцаніе *низшее*; отличительную его особенность составляетъ то, что оно сопровождается видѣніями; цѣль его освобожденіе человѣка отъ нравственныхъ недостатковъ. Созерцаніе взятое какъ средство для двухъ послѣднихъ цѣлей, то-есть, для полнаго освобожденія духа отъ матеріи и для пріобрѣтенія чувственныхъ силъ, есть созерцаніе *высшее* и характеристическую особенность его составляетъ то, что, не сопровождаясь никакими

психо-физіологической жизни, поставить 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. *оригиналъ*, 3-е изд., стр. 363—4) справедливо пишетъ по этому поводу слѣдующее: „Подробное описаніе душевнаго состоянія (достигаемаго путемъ *дьянъ* и *самади*), хотя схоластическія разсужденія о неопредѣленныхъ или воображаемыхъ психологическихъ категоріяхъ очень портятъ реальность описываемой картины, не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ этомъ состояніи кромѣ аффектовъ, возможныхъ и для здороваго ума, дѣло не обходилось и безъ явленій патологическихъ. Условій для этихъ патологическихъ явленій было много. У людей оторванныхъ силою религіозной идеи ото всѣхъ нормальныхъ условій домашней и общественной жизни, въ соединеніи съ чрезмѣрнымъ возбужденіемъ нервной системы, истощаемой напряженною умственною дѣятельностію, они должны были вызывать предрасположеніе къ такимъ болѣзненнымъ явленіямъ. Въ священныхъ текстахъ часто упоминается о галлюцинаціяхъ слуха и зрѣнія, о „„небесныхъ формахъ““ и „„небесныхъ звукахъ““. Разсказывается что Будда въ то время когда стремился къ просвѣщенію, видѣлъ „„свѣтъ и появленіе формъ““ или одинъ свѣтъ и однѣ формы. Можно полагать, что явленіе боговъ и искусителя, о которыхъ довольно часто упоминается въ священныхъ текстахъ, были именно такими галлюцинаціями“. На этой-то патологической почвѣ и развилась знаменитая буддійская теорія *четырехъ безконечныхъ чувствованій* или *четырехъ безконечныхъ состояній* (ласковость, доброта, живой интересъ и равнодушіе), на которыя такъ часто указывали, какъ на одно изъ выгодныхъ отличій Буддизма, его защитники. Ср. Герасимовъ. О связи этихъ чувствованій съ патолого-экстатическими состояніями достигаемыми чрезъ *самади* см. у Edmund *Hardy*, op. cit., 70.

видѣніями, оно состоитъ изъ однихъ отвлеченныхъ умопредставленій.

«По формѣ созерцаніе состоитъ изъ *самади*, изъ глубокихъ внутреннихъ самопогруженій. Яснѣе сказать, подъ именемъ самади буддисты разумѣютъ или непоколебимое утвержденіе мысли на одномъ какомъ-нибудь предметѣ, или же опять-таки сосредоточенное въ самомъ себѣ состояніе духа восторженнаго какими-либо представленіями. Понятно отсюда что, смотря по качеству созерцанія, и самади бываютъ различны. Въ низшемъ созерцаніи, въ силу того что оно преслѣдуетъ только частныя цѣли, самади являются отрывочными и отдѣльными; въ созерцаніи высшемъ, имѣющемъ цѣлью вознести духъ человѣка до безконечнаго совершенства, самади образуютъ собою какъ бы постепенную лѣстницу. Въ сложности всѣ эти самади составляютъ рядъ отрѣшеній отъ условій *трехъ міровъ*, на которые буддисты раздѣляютъ вселенную, то-есть: 1) отъ міра вожделѣній, 2) міра прославленныхъ формъ и 3) міра невещественнаго.

«Для искорененія страстныхъ пожеланій и вожделѣнія къ предметамъ оргилана (чувственный міръ, потокъ самсары) наставникъ предлагаетъ буддисту-подвижнику созерцаніе нечистоты и скелетовъ. Обративъ себя въ скелетъ, онъ такимъ же образомъ превращаетъ въ скелеты всѣ существа, населяющія вселенную. Подвижникъ ясно видитъ, какъ всѣ они, по дѣйствію его воли, отрѣшаются отъ своей верхней оболочки, тѣла, мяса, крови, нервовъ, жилъ, словомъ, ото всего матеріальнаго и образуютъ передъ нимъ массу безобразныхъ костей. Сильныя душевныя потрясенія испытываемыя созерцателемъ при этихъ видѣніяхъ, равно какъ попеременныя чувства отвращенія и страха, служатъ для него спасительнымъ врачеваніемъ противъ чувственныхъ и мірскихъ привязанностей. Для освобожденія отъ умственнаго омраченія наставникъ предлагаетъ созерцающему самади видѣнія Будды. Созерцатель предварительно своего подвига въ продолженіе семи дней представляетъ себѣ живо и раздѣльно образъ Будды во всемъ его величіи и красотѣ. Запечатлѣвши въ своемъ воображеніи этотъ образъ, онъ уединяется въ своей кельѣ и закрывъ глаза сосредоточиваетъ на немъ свои мысли. Потомъ онъ утверждаетъ свою мысль исключительно на своемъ лбу, и вскорѣ изо лба его начинаютъ выходить будды одинъ за другимъ. При дальнѣйшемъ сознаніи изо всѣхъ поръ тѣла подвижника выходятъ падмы съ буддами и наполняютъ собою все воздушное пространство въ

видѣ безконечной гирлянды и ожерелья и потомъ всѣ они возвращаются въ созерцателя.

«Созерцанія, возводящія по ученію Буддизма на высоту полнаго 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 этомъ отношеніи самыя самади, входящія въ составъ высшихъ созерцаній, представляютъ собою неразрывную систему, называемую *восемью отрѣшеніями*, восемью переходами, или наконецъ восемью самопогруженіями. Первыя четыре отрѣшенія или перехода соотвѣтствуютъ міру прославленныхъ формъ, въ которомъ, по экзотерическому ученію Буддизма, перерождаются люди за обыкновенныя добродѣтели. Послѣднія 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 вожделѣніямъ, и прославленную форму своего тѣла. На этой степени 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 воззрѣніе 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 воззрѣнія. Это спокойствіе души называется священнымъ безмолвіемъ или внутреннею чистотою. Но по мѣрѣ того какъ подвижникъ подчиняется вліянію этой новой сферы, онъ начинаетъ чувствовать восхищеніе, далеко превосходящее удовольствіе первой ступени. Хотя оно есть чувство безпримѣсное и чистое, но созерцатель не долженъ прилѣпляться къ нему, потому что всякая привязанность есть уже недостатокъ и обыкновенно оканчивается скорбью или страданіемъ. Восхищеніе на низшихъ сту-

пеняхъ созерцанія есть чувство грубое; поэтому подвижникъ спѣшитъ 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 сожалѣетъ 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 помышленія 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 бо́льшую или меньшую благотворительность существамъ. Таковы: самади крѣпости, самади величія, самади закликанія, уничтожающая дѣйствіе яда и устраняющая физическія бѣдствія, самади воскрешенія, самади возвращенія глухимъ слуха, слѣпымъ зрѣнія и нѣмымъ дара слова и др.

«Но какъ ни высоко совершенство, достигаемое созерцателемъ на четвертой ступени созерцанія, оно не составляетъ собой грани, ибо за нимъ слѣдуетъ еще цѣлая область міра 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 *вѣдѣнія*, третье областью *небытія* и, наконецъ, четвертое областью *отрицанія мышленія* и *немышленія*.

«*Самади пустоты* подвижникъ достигаетъ слѣдующими размышленіями: все, что имѣетъ форму, временно, не самобытно, ничтожно и причиняетъ только страданія. Если подвергнуть анализу формы, раздѣливъ ихъ на основныя и тоже дѣлимыя части, мы не увидимъ въ результатѣ ровно ничего. Возьмемъ для примѣра одну часть человѣческаго тѣла, именно органъ зрѣнія. Глазъ состоитъ изъ десяти элементовъ: четырехъ грубыхъ стихій,—земли, воды, огня и вѣтра,—и четырехъ тонкихъ стихій,—цвѣта, запаха, вкуса и осязанія тѣла и, наконецъ, изъ черныхъ и бѣлыхъ кружковъ. Если же глазъ раздѣлить на эти составныя части, то очевидно глаза не будетъ существовать. При томъ мы называемъ глазомъ то, что можетъ видѣть предметы, но если нѣтъ предметовъ, то нѣтъ и зрѣнія. Такимъ образомъ, все подвергается дѣленію и оказывается пустотою.

«Уничтоживъ формы, созерцатель приходитъ къ убѣжденію, что формы суть волненіе, а пустота — спокойствіе. Всѣ мысли его послѣ этого сосредоточиваются на пустотѣ. Въ результатѣ душа его совершенно отторгается отъ представленія формъ и свободно рѣетъ по неизмѣримому и безпредѣльному пространству, подобно птицѣ (здѣсь зарожденіе отвлеченной идеи пространства). Съ другой стороны, *сила вѣдѣнія* мало-по-малу яснѣетъ, расширяется и обнимаетъ собой прошедшее, настоящее и будущее.

«Далѣе созерцающій познаетъ, что сила вѣдѣнія есть призракъ, потому что, завися отъ постороннихъ предметовъ, она вмѣстѣ съ ними является и вмѣстѣ съ ними исчезаетъ. Итакъ, все обманъ, слѣдовательно *небытіе*. Въ небытіи поэтому должно скрываться успокоеніе. Съ этой-то мыслью созерцатель погружается въ *самади небытія*, *то-есть*, *состояніе внѣ условій пространства и времени*.

«Однако въ созерцателѣ все еще есть дѣйствіе души. Что же такое это дѣйствіе? Убѣжденіе въ небытіи, противоположное убѣжденію въ бытіи, господствующему во всѣхъ низшихъ областяхъ. Убѣжденіе въ небытіи есть исключительный и слѣдовательно превратный взглядъ, за которымъ слѣдуетъ пристрастіе къ этому убѣжденію; за пристрастіемъ слѣдуетъ омраченіе ума, а далѣе перерожденіе. Поэтому, подвижникъ отвергаетъ область небытія и

возносится въ самую высшую во всѣхъ трехъ мірахъ *область, въ которой, по выраженію буддистовъ, нѣтъ ни мышленія, ни немышленія,—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. Позднѣевымъ, 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 [19].

Здѣсь, въ техникѣ искусственной, также множество формъ и пріемовъ. Прежде всего очень распространена въ Буддизмѣ механическая рецитація (бормотаніе) различныхъ каббалистическихъ *абракадаброъ*, стихотворныхъ и прозаичныхъ. Къ этому присоединяется техника вдыханія и выдыханія съ задержками, удлиненіями и ускореніями, и другими экспериментами всякаго рода, а также счисленіе ихъ. Но самый распространенный пріемъ состоитъ въ фиксаціи вниманія на такъ-называемыхъ «универсальныхъ» или «космическихъ» кругахъ. Круги эти различаются какъ по матеріалу, изъ котораго состоятъ (глиняные, водяные, огненные, вѣтряные и воздушные), такъ и по цвѣту (синіе, желтые, бѣлые, красные).

Изготовивъ себѣ изъ земли или глины кружокъ, буддистъ-подвижникъ (таковъ первый пріемъ) ставитъ кружокъ недалеко отъ себя на подставкѣ и, усѣвшись по всѣмъ правиламъ, какія на сей предметъ существуютъ, вперяетъ въ него неподвижно-пристальный взоръ. При этомъ онъ размышляетъ о томъ, что и его собственное тѣло состоитъ изъ того же вещества, какъ этотъ кружокъ... И такъ до тѣхъ поръ пока не начнетъ видѣть кружокъ

[19] Мы не 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 *самади*.

одинаково и закрытыми глазами и открытыми. Тогда онъ впадаетъ въ состояніе, подобное гипнозу или магнетическому сну. Такого же характера и второй опытъ. Буддистъ-подвижникъ береть 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, вѣтряными и воздушными: проходящій самади подвижникъ продѣлываетъ отверстіе въ стѣнѣ или за неимѣніемъ ея въ циновкѣ, которою отдѣленъ отъ стихіи, и наблюдая вспыхиваніе огня или свистъ вѣтра размышляетъ, опять-таки до потери сознанія, до одуренія, все о томъ же, что-де и и въ его тѣлѣ есть элементы тѣхъ же стихій столь же непостоянныя и ничтожныя... И вотъ этими-то пріемами 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 (высшая) 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 воистину близокъ къ нирванѣ» [22]. Съ другой стороны, мудрость стоитъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи и къ справедливости, хотя и нестоль непосредственномъ и тѣсномъ, какъ къ добродѣтелямъ созерцательнаго самоуглубленія. Чрезъ общеніе съ мудростію справедливость изъ внѣшней добродѣтели превращается во внутреннюю, какъ и наоборотъ, мудрость, чрезъ общеніе со справедливостью, становится дѣятельною и плодотворною. «Справедливостью проникнутая мудрость»,—читаемъ мы въ одномъ текстѣ [23],—«плодотворна и благодѣтельна; мудростію проникнутая душа становится совершенно свободною отъ всякаго зла: отъ зла пожеланій, отъ зла становленія (самсары перерожденій), отъ зла заблужденія и невѣдѣнія».

Въ чемъ же именно заключается эта, столь восхваляемая въ буддійскихъ памятникахъ, мудрость?

---

[22] *Dhamapada*, 372, по перев. *Ольденберга* (оригиналъ, 3-е изд., стр. 368). У г. *Герасимова* (Путь къ истинѣ, стр. 93—94) опять не совсѣмъ точно: слишкомъ витіевато.

[23] *Mahâparinibbana-Sutta* цит. у *Hardy*. Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken 70.

Мудрость, которой училъ Гаутама-Будда «изъ сострадания къ міру, на благо, пользу и счастіе 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 «грѣхахъ»*.

Ученіе о «семи перлахъ закона» есть схематическая рекапитуляція всего положительнаго, что̀ содержитъ въ себѣ буддійская нравственность на всѣхъ трехъ ступеняхъ. Однако, именно здѣсь слѣдуетъ относиться къ *формулѣ* 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, формулованная въ схемѣ «семи перловъ», предстанетъ передъ нами въ такомъ свѣтѣ, который вполнѣ объяснитъ довольно распространенное преклоненіе предъ нею, какъ моралью будто бы «универсальною». Если же, напротивъ, какъ дѣлаютъ это наиболѣе осторожные и критически настроенные изслѣдователи Буддизма, съ терминами формулы мы будемъ соединять специфически-буддійскій смыслъ, опредѣляемый общими началами Буддизма, тогда ученіе о «семи перлахъ» станетъ именно въ ту перспективу, найдетъ въ ряду типовъ нравственности, выработанныхъ человѣчествомъ именно то мѣсто, которое ей и принадлежитъ по праву, то-есть, опредѣлится передъ нами, какъ разновидность *независимой морали*, носящая на себѣ несомнѣнную печать своей односторонности и ограниченности, не позволяющихъ классифировать ее какъ мораль «универсальную» или общечеловѣческую.

Формула о «семи перлахъ закона», какъ она излагается въ канонической *Маһапариниббана-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 сострадания къ міру, на благо, пользу и счастіе боговъ и людей,—суть слѣдующія: 1) четыре глубокія размышленія (о не-

[24] *Mahâparinibbana-Sutta*, III, 65, см. у *Келлога*, 224 и слѣд.

чистотѣ тѣла, объ ощущеніяхъ и злѣ изъ нихъ проистекающемъ, 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 что̀ 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 выставляемыя 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, что̀ 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, *что́* считать «грѣхомъ» и *что́* дѣломъ, словомъ, жизнію 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», рекомендуемыя 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 «перлъ закона». Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ уже, что категорія грѣха, особенно важная при анализѣ нравственнаго сознанія, говоря строго, отсутствуетъ въ Буддизмѣ или, точнѣе, подмѣнена въ немъ другою, лишенною собствен-

но этическаго характера: грѣхи для буддиста суть не что̀ 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 жизни [25].

Каковы же именно эти грѣхи, борьбу съ которыми рекомендуетъ Буддизмъ?

Это, во-первыхъ, самообольщеніе относительно реальности собственнаго *я* или, что̀ тоже, вѣра въ существованіе души, какъ реальнаго и самостоятельнаго начала духовной жизни человѣка. Это, во-вторыхъ, сомнѣніе въ истинности ученія Буддизма (то-есть, «четырехъ благородныхъ истинъ»). Это, въ-третьихъ, надежда на значеніе выполненія обрядовой стороны религіи въ дѣлѣ спасенія, какъ это ошибочно-де думаютъ «еретики»-браманисты. Это, наконецъ, — грѣхи шестой и седьмой,— привязанность къ жизни настоящей, земной, точно такъ же какъ и будущей, загробной. Итакъ, грѣхъ думать будто я дѣйствительно существую. Грѣхъ дорожить жизнью и надѣяться на ея продолженіе или его желать. Грѣхъ вѣровать въ дѣйствительность религіозныхъ установленій и «дѣлъ закона» для спасенія... Зна-

---

[25] Существуетъ, по буддійскому ученію, пять основныхъ „грѣховъ“ или „узъ“ (klesa), которыя держатъ человѣка въ потокѣ самсары: 1) невѣдѣніе; 2) чувство или сознаніе индивидуальности; 3) склонности или привязанности (включая и любовь); 4) ненависть (отвращеніе); 5) инстинктъ жизни (приверженность къ ней). *Kern*, 472—473. Впрочемъ, наклонный къ схематизаціи и рубрицистикѣ Буддизмъ даетъ иногда и другіе перечни „грѣховъ“, которые въ другихъ случаяхъ онъ опредѣляетъ, какъ *врата* для зла, а именно: 1) *три грѣха мысли* (алчность, злоба и сомнѣніе); 2) *четыре грѣха слова* (ложь, клевета, брань, проклятіе; 3) *три грѣха дѣла* (убійство, воровство, нарушеніе цѣломудрія). Edmund *Hardy*, op. cit., 66. Очевидно, этотъ послѣдній перечень составляетъ отрицательную параллель десяти заповѣдямъ справедливости (о которыхъ рѣчь была выше), тогда какъ выше приведенный перечень (пять *klesa's*) беретъ дѣло независимо отъ этого ихъ отношенія къ добродѣтелямъ справедливости, по существу или въ принципѣ.

чить, 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 «узы», 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 изувѣрства [26].

Окидывая, съ достигнутой нами точки зрѣнія, общимъ взглядомъ весь составъ буддійской этики и разсматривая ее въ ея источникахъ и въ связи съ общими началами Буддизма, мы можемъ изложить Буддійское ученіе о спасеніи въ слѣдующей краткой формѣ,—для наглядности и раздѣльности въ вопросахъ и отвѣтахъ:

Отъ чего Буддизмъ хочетъ спасти своихъ послѣдователей?

Отъ зла, но не нравственнаго зла или грѣха, а отъ зла физическаго или, точнѣе, метафизическаго, отъ страданій, и такъ какъ страданія неразлучны съ нашею жизнію, то въ извѣстномъ смыслѣ и отъ самой жизни.

---

[26] *Edmund Hardy* (op. cit., S. 64) называетъ этику Буддизма *этикой апатіи и атараксіи* (völlige Apathie und Ataraxie soll Seelenzustand sein), въ чемъ съ нимъ согласенъ и *Ольденбергъ*, съ особеннымъ удареніемъ отмѣчающій *холодное безстрастіе* Буддійскаго „мудреца“ (Будда etc., русск. пер., стр. 234). Но принимая во вниманіе *жизневраждебный характеръ* требованій, которымъ отличаются особенно *вторая* и *третья* ступени Буддійскаго „пути 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, что̀ 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 вполнѣ соотвѣтствуетъ 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-пустынныя 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, что̀ 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.

данiй 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 бо́льшія страданія, насильственное подавленіе въ себѣ всего, чѣмъ дорога и отрадна жизнь, всего что́ сообщаетъ ей красоту, поэзію и значительность, съ конечною перспективою совершеннаго уничтоженія, то-есть погруженія въ нирвану.

Онъ рекомендуетъ борьбу съ «грѣхомъ», то-есть, привязанностью къ жизни съ ея 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, пріемами своей убійственной «спекулятивной магіи», 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, сознаніи безсилія спастись собственными силами, къ которымъ не приходитъ, ибо и не можетъ придти, помощь свыше!...

Несостоятельная въ своихъ основаніяхъ, потому что внутренно противорѣчивая, этика Буддизма изобличаетъ себя и своими слѣдствіями, потому что не только совершенно безплодна, но и жизневраждебна. Часто указываютъ на «универсальный» характеръ буддійской этики, на буддійскую проповѣдь состраданія ко всѣмъ и ко всему, на ученіе о братствѣ, разрушившее кастовую обособленность и вражду и т. д. Не отрицаемъ. Въ Буддизмѣ дѣйствительно яснѣе, чѣмъ въ какой-либо изъ религій Индіи, выразилось сознаніе постулятивной всеобщности требованій нравственнаго сознанія, особенно требованій, опредѣляющихъ наше отношеніе къ другимъ людямъ. И тѣмъ не менѣе мы уже и заранѣе должны сдѣлать очень существенныя ограниченія въ этихъ попыткахъ поставить «объективную» этику Буддизма на исключительную высоту. Въ самомъ дѣлѣ, какое положительное значеніе, въ качествѣ соціализующей, исторической или культурной силы, можетъ имѣть этика, которая требуетъ отъ человѣка лишь *отрицательныхъ добродѣтелей недѣланія*, которая не только не рекомендуетъ ему

трудиться надъ развитіемъ и усовершенствованіемъ своихъ духовныхъ силъ, сообразно природѣ каждой, но требуетъ атрофіи, мортификаціи, угашенія и т. д.? Что положительнаго можетъ внести въ жизнь этика, которая семейные союзы развѣ лишь *терпитъ*, обставляя ихъ поэтому всевозможными, въ корнѣ подтачивающими ихъ нормальную жизнь, ограниченіями, которая въ дѣлахъ внѣшней политики, въ вопросахъ національнаго самосохраненія, предпочитаетъ пассивность всякимъ активнымъ начинаніямъ, которая даже и въ вопросахъ религіи, если и держится терпимости (хотя не скупится и на преслѣдованіе «ересей»), то единственно потому, что въ сущности ко всѣмъ вѣрованіямъ довольно равнодушна? Какое положительно-созидающіе 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 истино-религіозныхъ обязанностяхъ, возглавленныхъ въ ученіи о Богѣ, какъ Отцѣ всѣхъ, къ Которому зоветъ и которое проповѣдуетъ Христіанство?..

Не безъ основанія, поэтому, наиболѣе осторожные и вдумчивые изслѣдователи буддійской этики, въ числѣ соображеній, направленныхъ противъ односторонняго возвышенія этики Буддизма, указываютъ и на тѣ печальные паратическіе плоды, которые повсюду даютъ себя чувствовать въ странахъ господствующаго Буддизма [28].

Изложимъ теперь результатъ нашего предыдущаго анализа буддійской этики въ нѣсколькихъ общихъ тезисахъ:

1. Этика Буддизма по существу автономна: она насквозь проникнута мыслію о самозаконности и самодостаточности человѣка въ дѣлѣ «спасенія». Такъ какъ, однако, Буддизмъ, въ области этики, предъявляетъ человѣку два радикально-противоположныя и взаимоисключающія требованія,—требованіе автономіи и требованіе вѣры въ призрачность *я*, то-есть, самого субъекта автономіи,—то очевидно, что его автономизмъ, взятый въ своемъ существѣ, распадается отъ внутренняго противорѣчія. Это сообщаетъ этикѣ Буддизма спефицифическій характеръ, превращая ее изъ этики

[28] *Келлогъ*, op. cit., стр. 269—279; *Dahlmann*, op. cit., 163—216; *Falke*, II, 208—210; *Köppen*, op. cit., 479—486; Ed. *Hartmann*, op. cit., 350—351 и др.

самодостаточной, какою хочетъ быть всякій автономизмъ, въ *этику безпомощности.*

2. Этика Буддизма по существу утилитарна. Она указываетъ, какъ на высшее благо, на освобожденіе человѣка отъ золъ и страданій жизни, на вѣчный и блаженный покой нирваны. Однако, такъ какъ самое это «высшее благо», самъ этическій идеалъ Буддизма характера отрицательнаго,—то этотъ утилитаризмъ буддійской этики проникнутъ глубокими пессимистическими мотивами и, въ сущности, (для эсотеритическаго пониманія) буддійская этика не есть этика дѣланія, хотя бы и утилитарнаго, не есть этика труда бодраго и жизнерадостнаго (оптимистическаго), но этика недѣланія радикально-пессимистичнаго и безнадежнаго, этика *квіетистической резиньяціи.*

3. Наконецъ, этика Буддизма на всѣхъ трехъ ступеняхъ,—какъ этика справедливости, самоуглубленія, «мудрости»,—есть этика безпочвенная 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 постулятовъ (требованій: всесбщаго братства, сострадательности и т. д.), она совершенно ничтожна, потому что ложно направлена, и безсильна въ смыслѣ положительнаго начала или фактора жизни. Это есть *этика косности и застоя.*

Кризисъ атеистическаго сознанія Индіи.

По своему радикально-отрицательному характеру, Буддизмъ представляетъ во всемірной исторіи явленіе единственное и исключительное. Его философія жизни, какъ мы теперь знаемъ, насквозь проникнута самымъ *безнадежнымъ пессимизмомъ*. Его метафизика насквозь *нигилистична*. Его религія радикально *атеистична*. Наконецъ, его мораль есть типичнѣйшая форма морали *не-дѣланія*. По своему существу, Буддизмъ, такимъ образомъ, есть нѣчто аналогичное рѣшимости человѣка на самоубійство,—только рѣшимости не единичной, а коллективной. И недаромъ глубокомысленный Хомяковъ видѣлъ въ основѣ Буддизма не что иное, какъ «*гордость духа, ищущаго своей свободы въ самоуничтоженіи*»[1].

Однако, таковъ лишь Буддизмъ *первоначальный* и то лишь въ своихъ исходныхъ точкахъ и своихъ стремленіяхъ. Въ своей дальнѣйшей исторіи Буддизмъ не устоялъ ни на своемъ пессимизмѣ, ни на своемъ нигилизмѣ, ни на своемъ атеизмѣ, ни на своей этикѣ недѣланія. И если, такимъ образомъ, Буддизмъ первоначальный мы можемъ сравнивать съ рѣшимостью человѣка на самоубійство, то Буддизмъ позднѣйшій, выдерживая ту-же аналогію, мы должны сравнить съ положеніемъ человѣка, у котораго не хватило рѣшимости на самоубійство.

Въ самомъ дѣлѣ, на мѣсто ученія первоначальнаго Буддизма о радикальной безсмысленности и безцѣльности жизни, полной неизбѣжныхъ золъ и страданій, позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе о блаженствѣ нирваны, объ этомъ своего рода *раѣ*, хотя, по мѣткому опредѣленію Гартмана, раѣ «атеистическомъ», какъ цѣли жизни, вносящей въ нее смыслъ.

---

[1] Полное собраніе сочиненій А. С. *Хомякова*, т. IV, стр. 177 (по изд. 1873 г.).

На мѣсто ученія о радикальномъ ничтожествѣ міра и въ его сущности (Ничто) и въ его явленіи (чистая видимость, иллюзія), позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе о необходимости всего существующаго, о неизбѣжномъ слѣдованіи однихъ реальныхъ процессовъ (карма, какъ бы мы ее ни истолковывали, и самсара) за другими.

На мѣсто первоначальнаго ученія о призрачности боговъ, надъ которыми былъ вознесенъ единственно реальный «самобогъ», Гаутама-Будда, позднѣйшій Буддизмъ поставилъ ученіе объ Ади-Буддѣ, олицетворенной божественной сущности, при чемъ всѣ будды, не исключая и Гаутамы, стали уже разсматриваться, какъ его воплощенія [2].

Наконецъ, на мѣсто первоначальной этики не-дѣланія, на мѣсто проповѣди бѣгства изъ жизни и самоумерщвленія, 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.

---

[2] Въ извѣстномъ смыслѣ Буддизмъ, въ своей исторіи, представляетъ процессъ, обратный Браманизму. Въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ этотъ послѣдній, въ своей исторіи, пытается перейти отъ „*Единаго безъ второго*“, то-есть отъ *Брамы-Атмана*, къ его воплощенію (*Ишвара*, *Сфота*, позднѣе *аватары*, см. ниже главу объ Индуизмѣ),—Буддизмъ, наоборотъ, хочетъ, въ своей исторіи, возвыситься отъ „человѣка-бога“ или „самобога“ къ подлинному Божеству. И если, по ученію первоначальнаго Буддизма, Гаутама Будда *заступаетъ мѣсто устраненнаго Божества*, то, по ученію Буддизма позднѣйшаго, онъ, какъ и весь вообще сонмъ будъ, является *воплощеніемъ верховнаго буддійскаго божества, Ади-Будды*. Во всякомъ случаѣ, идея боговоплощенія отнюдь не чужда Буддизму (позднѣйшему). Въ цѣломъ, Буддизмъ, по истолкованію одного туземнаго ученаго, извѣстнаго уже намъ *Свами-Вивекананды*, проникнутъ идеею (мы сказали-бы: *чаяніемъ*, *постулятомъ*) *Сына* Божія, какъ Браманизмъ—идеею Бога-*Отца*. The Buddhists,—пишетъ Свами-Вивекананда (*The world's Parliament of Religions* vol. II, p. 977, *Hinduism*),—do not depend upon God; but the whole force of their religion is directed to the great central thuth 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 говоритъ здѣсь съ очень понятнымъ въ устахъ туземца увлеченіемъ. Но суть дѣла,—тяготѣніе религіознаго сознанія буддистовъ къ истолкованію Гаутамы-Будда, именно какъ Сына Божія, и наличность у нихъ всеобщаго „чаянія языковъ“, и, слѣдовательно, ихъ невольный и безотчетный, но тѣмъ болѣе глубокій, протестъ противъ своего принципіально-теоретическаго атеизма,—все это отмѣчено имъ, на нашъ взглядъ, очень тонко и вѣрно.

Такимъ образомъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, Буддизмъ пришелъ въ своей исторіи къ самопротиворѣчію, а чрезъ это и къ отрицанію своихъ собственныхъ началъ, тѣмъ самымъ съ очевидностію доказавъ, что его безнадежно-нигилистическая философія, его атеистическая религія и квіетистическая этика глубоко противорѣчатъ живымъ постулятамъ 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 миѳологическаго 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 человѣта *безбожія* (атеизма).

Это мы и называемъ *кризисомъ атеистическаго сознанія Индіи* [3].

---

[3] Именно этотъ *внутренній кризисъ*, пережитый Буддизмомъ, былъ, помимо внѣшнихъ 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 *Барта*: 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 дряхлостью... 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 неисправимой посредственностью, и не трудно отыскать такія причины въ самой доктринѣ Шакіамуни, въ ея отвращеніи къ сверхъестественному, въ его концепціяхъ, слишкомъ отвлеченныхъ для народа чувственнаго и одареннаго богатымъ воображеніемъ, а главное—въ нездоровой постановкѣ и рѣшеніи проблемы жизни".—Къ характеристикѣ позднѣйшаго Буддизма см. въ „Приложеніи",—*Примѣчаніе 24-е.*

ГЛАВА ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ.

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

I.

Общая характеристика Индуизма.

Исторія народовъ, какъ и жизнь отдѣльныхъ людей, измѣряется не числомъ лѣтъ, но значительностію и важностію совершенныхъ ими дѣлъ, величіемъ и оригинальностью 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 застоя, прозябанія, вялости и эклектизма, съ другой.

Въ этотъ послѣдній періодъ, восходящій, своимъ началомъ, къ первымъ вѣкамъ нашей эры, религіозная мысль Индіи знаетъ уже, какими путями *не должно* ходить предъ Богомъ, но она еще совсѣмъ не знаетъ, какими *должно*. Она пережила, къ этому времени, какъ мы знаемъ [2], три религіозныхъ кризиса, которые обличили предъ нею эти ложные пути,—кризисъ сознанія *миѳологическаго*, *пантеистическаго* и *атеистическаго*,—но, къ несчастію для страны, она все еще находится внѣ истиннаго свѣта, свѣта религіи хри-

---

[1] Ср. нашу брошюру („актовая рѣчь“): *Время и Вѣчность*, 1900, стр. 17 и 24.

[2] См. выше, стр. 390—394, 534—535, 689—691.

стіанской, который бы открылъ ей пути истинные, и развѣ лишь отдаленные и невѣрные отзвуки истины достигаютъ до ея духовнаго слуха [3].

Именно этимъ обусловлнвается тотъ своеобразный *эклектизмъ* религіозной мысли, которымъ отмѣченъ характеризуемый нами періодъ: измученное разочарованіями, встрѣченными на самостоятельномъ (естественномъ) пути къ истинѣ, и не имѣющее твердой опоры во-внѣ (въ религіи сверхъестественной), религіозное сознаніе Индіи цѣпляется теперь за все, что̀ имѣетъ хотя бы лишь видимость настоящей, подлинной истины и, такимъ образомъ, все болѣе и болѣе выступаетъ на тотъ скользкій путь уравненія 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 *Индуизмъ* [4].

---

[3] Мы разумѣемъ, кромѣ проповѣди перваго просвѣтителя Индіи, апостола Ѳомы, и позднѣйшихъ христіанскихъ миссіонеровъ, такъ же и общее вліяніе христіанско-европейской культуры, подготовившее почву для такихъ характерныхъ явленій, какъ знаменитое индійское общество, основанное въ началѣ нашего столѣтія: *Брамо-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 зрѣніи), изложена у *Барта* (почти половина всей его книги о *Религіяхъ Индіи*, стр. 170—337). Но объ исторіи собственно, конечно, и здѣсь, можно говорить лишь *cum grano salis:* „мы должны примириться съ тѣмъ“,—пишетъ *Бартъ* (стр. 213),—„что, въ теченіе періода въ тысячу лѣтъ и болѣе, для сектанскихъ религій (изъ которыхъ слагается Индуизмъ) нѣтъ другой хронологіи, кромѣ *своего рода внутренней хронологіи*, весьма неопредѣленной и болѣе или менѣе основанной на предположеніяхъ“.—Современное состояніе Индуизма ярко характеризовано въ книгѣ проф. *Краснова:* „Изъ колыбели 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 ними“ (*Бартъ* стр. 203). Къ этому у индійцевъ, настроенныхъ философски, присоединяется еще нѣкоторая доза „отвлеченнаго унитарнаго мистицизма“ (ibid., стр. 207). Но эта тенденція,—тенденція внутренняя или эсотерическая,—лежитъ очень глубоко въ сознаніи послѣдователей Индуизма и почти совершенно заслонена

Индуизмъ есть не столько религіозная, сколько соціальная система, характеризующаяся съ положительной стороны радикальнымъ эклектизмомъ религіозной мысли, а съ отрицательной—полнѣйшею вѣротерпимостью, за которою, однако, скрывается не что иное, какъ совершеннѣйшее равнодушіе ко всѣмъ и всякимъ вѣрованіямъ [5].

Поэтому, съ внѣшней стороны, Индуизмъ представляетъ непрерывное дробленіе сектъ, порою переходящее въ чисто патологическій процессъ болѣзненной атомизаціи религіозной мысли и религіознаго чувства, почему онъ справедливо называется также индійскимъ сектантствомъ, а Индія эпохи Индуизма — *Индіею сектантскою* [6].

различными суевѣріями, низменными и мерзостными культами, различными проявленіями „мистическаго эротизма“ (*Бартъ*, стр. 225) и утонченнаго болѣзненно-сентиментальнаго благочестія, обыкновенно связаннаго съ грубымъ развратомъ, доходящимъ до гнуснаго распутства... Въ этомъ послѣднемъ отношеніи, исторія Индуизма представляетъ мало интересную, особенно съ философской точки зрѣнія, *тавтологію*, которая скорѣе способна заинтересовать врача-психіатра, 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 исторію Индуизма, его стремленія наталкиваются на препятствія, почти непреоборимыя: перечень ново-браминскихъ сектъ, съ ихъ чрезвычайно разнообразными миѳологемами, по справедливому замѣчанію Барта (стр. 201), „былъ бы трудомъ безконечнымъ“ и притомъ совершенно напраснымъ, такъ какъ, „въ смыслѣ ученія, историческія секты Индуизма придумали мало новаго“ (стр. 233) и перечислять ихъ значило бы лишь „прибавлять одни имена къ другимъ“ (стр. 289).—Мы, сообразно общей задачѣ своего труда, ограничиваемся, поэтому, въ отношеніи къ Индуизму лишь немногими, представляющими философскій интересъ, вопросами.—Литературныя указанія по исторіи Индуизма см. въ „Приложеніи“,—*Примѣчаніе 25-е*.

[5] Въ этомъ именно смыслѣ Индуизмъ истолковывается въ книгѣ ученаго (хотя нѣсколько наивнаго) туземца *Guru Prosad Sen:* An Introduction to the Study of Hinduism, Calcutta, 1895. Въ частности, на существенно-эклектическій характеръ Индуизма указываетъ авторитетный *Свами-Вивекананда*, въ своемъ замѣчательномъ рефератѣ, читанномъ на *Конгрессѣ Религій въ Чикаго*. См. *The world's Parliament of Relgions*, vol. II, pp. 968—978: Hinduism, by *Swami Vivekananda*. Онъ видитъ въ Индуизмѣ объединеніе *„духовной“ (=идеалистической) философіи* Веданты, буддійскаго *агностицизма* и джайнистскаго *атеизма* съ традиціонною индійскою *миѳологіею* и даже *идолопоклонствомъ* (p. 968).

[6] Напр., L. de *Milloué* (Histoire des religions de l'Inde, 1890, Chap. V) называетъ Индуизмъ *сектантскимъ Браманизмомъ* (L'Indouisme ou *Brâhmanisme sectaire*). Подобнымъ образомъ смотрятъ на Индуизмъ: *Hopkins*

Какъ система религіозной мысли радикально *эклектическая*, Индуизмъ представляетъ странную смѣсь ученій о различныхъ богахъ, древнихъ и новыхъ. Униженные и развѣнчанные, божества Веданзма, Браманизма, Буддизма и даже Джайнизма, нестройною толпою, проходятъ предъ смутнымъ сознаніемъ послѣдователя Индуизма. Ни одно изъ божествъ, которыми отмѣчена долгая исторія религіознаго сознанія Индіи, не отринуто 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 «водяного»[7]. Девы, свѣтлыя божества Ведійскаго пантеона, аспекты Адитій, такъ же были низведены на низшую ступень: геніевъ, духовъ рощъ и полей, иногда такъ же просто «демоновъ». Но такъ-же поблекли и поникли и образы позднѣйшихъ божествъ, божествъ-замѣстителей Варуны: Индры, Агни, даже самаго Брамы[8]. 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 міровомъ строѣ рѣшенія, опредѣляющія участь боговъ и людей, какъ нѣчто темное, почти проблемматичное и призрачное[9]. Къ этимъ божествамъ, завѣщаннымъ древ-

---

(op. cit. 388), *Бартъ*, проф. *Красновъ* („Изъ колыбели цивилизаціи—письма изъ кругосвѣтнаго путешествія", Спб. 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. цѣлый рядъ мастерскихъ, по тщательности обработки, монографій *Adolf'*a *Holtzmann'*a: 1) Indra nach den Vorstellungen des Mahabhârata (см. въ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, B. XXXII); 2) Agni nach den Vorstellungen des Mahabhârata (отдѣльная монографія, Strassburg, 1878); 3) Brahman in Mahabhârata *(Zeitschr. d. D. M. Ges.* B. XXXVIII). Ср. *Шантепи-де-ля-Соссей:* Иллюстрированная Исторія Религій, т. II, стр. 130 и слѣд.

[9] Zwischen Brahman und allen anderen der hervorragenden epischen Götter,—пишетъ *Гольцманъ (Holtzmann:* Brahman in Mohâbhârata, *Zeitschr. d. D. M. Gesellsch*, B. 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 Vâyu, *er ist vielmehr das erste Goschöpf philosophierender Phantasie.* Der Glaube an die alten Götter herrschte noch voll und ungeschwächt, als sich doch schon die Frage nach einer im

ностью, прибавились и непрерывно прибавлялись сонмы другихъ божествъ, происхожденія позднѣйшаго и совсѣмъ поздняго,—божествъ, возросшихъ на туземной, не-арійской почвѣ, равно какъ и принесенныхъ отъ-инуду, божествъ, о которыхъ ходили лишь темныя сказанія, полныя неопредѣленности и фантастичности. Такъ, мало-по-малу, формировался неустойчивый пантеонъ Индуизма.

Какъ система вѣрованій, безусловно толерантная, насквозь 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 Индры[10], 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 unpersönnlicher Begriff, so *wurde im indischen das Schicksal personificiert in der Gestalt des Brahman. Denn dieser ist, episch genommen, nichts weiter, als die personificierte 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. *Овсянико-Куликовскаго*: „Религія индусовъ въ эпоху Ведъ“ *(Вѣстникъ Европы*, 1892, апрѣль, стр. 666: „Погоня за богами“). „По понятіямъ эпохи“,—пишетъ, между прочимъ, почтенный профессоръ,—„божество дѣйствуетъ не иначе, какъ движимое силою культа, при чемъ оно должно *самолично* явиться къ жертвоприношенію; вкусивъ жертвенные дары, возліянія и гимны, выслушавъ моленія тѣхъ, которые совершили культъ, оно нѣкоторымъ образомъ *обязуется* или *принуждается* исполнить то, о чемъ его просятъ. Понятно, что, разъ божество услышало однихъ и явилось къ нимъ, ео ipso оно отвернулось отъ другихъ. На многочисленныя обращенія смертныхъ Индра могъ бы отвѣтить: не разорваться же мнѣ! *Ведійскіе боги въ строгомъ смыслѣ не вездѣсущи 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 напрячь всѣ силы культа, нужно пустить въ него заколдованной стрѣлою гимна,—быть можетъ, онъ остановится, быть можетъ удастся перехватить его по дорогѣ и удержать у себя. Это дѣло не легкое. Приходится конкурировать со многими соискателями“.

не-договорный характеръ: «дай и дамъ», при чемъ молитвы, культъ разсматривались, какъ въ высокой степени могущественное средство вліянія со стороны людей на боговъ, а чрезъ нихъ и на весь строй природы, на всѣ явленія, какими человѣкъ, 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 индіецъ вырабатывалъ *механизмъ жертвы*, отъ котораго ожидалъ всего, если только онъ правильно приведенъ въ движеніе»[11]. При неглубокомъ и равнодушномъ эклектизмѣ религіозной мысли, какимъ характеризовался, какъ мы только что сказали, Индуизмъ, это внѣшне-договорное отношеніе къ культу, какъ къ своего рода механизму, мало-по-малу выродилось въ безсознательное и безсмысленное волхвованіе, какъ это всегда бываетъ, при нездоровомъ внѣшне-ритуалистическомъ и формалистическомъ направленіи религіозной жизни, когда мѣсто замирающаго религіознаго чувства заступаетъ буква и форма [12]. Къ этому присоединилось еще разлагающее и деморализующее вліяніе мѣстныхъ культовъ. И вотъ, благодаря совокупному дѣйствію 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 чувства[13].

Такимъ образомъ, религіозная мысль и жизнь индійцевъ ниспадаютъ 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 *Windish*: 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 *линги*, 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-эклектическимъ 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 ссложняться 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 постулятамъ, оживленнымъ отзвуками откровенной истины, хотя слабыли и невѣрными, обязаны своимъ происхожденіемъ тѣ характерныя ученія Индуизма, на которыя нерѣдко указываютъ, если и не какъ на предвареніе и предвосхищеніе истинъ Христіанства, то во всякомъ случаѣ, какъ на «обломки иного міросозерцанія», негармонирующіе съ общимъ строемъ Индуизма.

Мы говоримъ о популярной индуистской *Тримутри* и не менѣе популярномъ ученіи объ *аватарахъ* (боговоплощеніяхъ). Намъ нужно разсмотрѣть каждое изъ этихъ ученій въ отдѣльности, чтобы уяснить себѣ ихъ происхожденіе, а чрезъ это и ихъ подлинное мѣсто и значеніе въ исторіи религіознаго сознанія Индіи, въ частности въ исторіи Индуизма.

II.

Тримутри.

Съ постоянствомъ, наводящимъ на многія размышленія, религіозное сознаніе человѣчества испытываетъ притяженіе къ нѣкоторымъ числамъ, предпочтительно предъ другими. Семь, пять, три, особенно три,—эти числа въ религіозномъ сознаніи почти всего человѣчества окружаются какимъ-то особеннымъ, мистическимъ ореоломъ.

Почему это?

Относительно нѣкоторыхъ чиселъ этотъ вопросъ все еще остается пока загадкою, разгадка которой кроется въ различныхъ *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 (тожество): вотъ нѣкоторыя изъ проявленій этого внутренняго закона нашей духовной жизни.

Углубляясь въ природу и свойства этого закона, съ цѣлію найти его источникъ, христіанскіе богословы всѣхъ временъ, вслѣдъ за Отцами и Учителями Церкви, находятъ его объясненіе въ томъ, что самъ онъ, въ своей внутреннѣйшей сущности, есть не что иное, какъ *воображеніе* или *напечатлѣніе* въ человѣкѣ, въ его духѣ, тайны троичности. Именно поэтому, говорятъ они, законъ троичности, управляющій внутреннею жизнью человѣка, и можетъ служить естественною почвою для воспріятія сверхъестественнаго христіанскаго догмата о Св. Троицѣ[14].

Съ этой точки зрѣнія для насъ становится совершенно понятнымъ тотъ фактъ, что, даже на нѣзшихъ 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 преосвящ. *Сильвестра*, т. II, стр. 585 и слѣд.. ср. нашу монографію: „Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ Митрополита Макарія и архимандрита—потомъ Епископа — Сильвестра“ въ *Чтеніяхъ Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія* за 1886 г.): 1) „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“ *Вл. С. Соловьева*, написанныя, впрочемъ подъ значительнымъ вліяніемъ Шеллинга, какъ это указано въ статьяхъ 2) *П. П. Соколова*—„Ученіе о св. Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи“ *(Вѣра и Разумъ*, отд. философскій, 1893, т. II, ч. 2-я, о Соловьевѣ замѣтка стр. 424); 3) *Епископа Антонія* (Храповицкаго)—„Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы“ *(Полное собраніе сочиненій*, т. II, — эта монографія особенно важна, какъ выясненіе недостаточности *естественнаго* способа познанія истины Троичности).

Индія, въ своей религіозной исторіи, не только не представляетъ въ данномъ отношеніи исключенія, но напротивъ является типичнымъ проявленіемъ власти надъ религіознымъ сознаніемъ 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), «троякій» Агни, Агни-Сома-Бригаспати и т. д. Даже въ Буддизмѣ сказалось это безсознательное и невольное тяготѣніе религіознаго сознанія къ трехчастности и тріадѣ, именно—въ его извѣстномъ исповѣданіи: «вѣрую въ Будду, законъ и церковь». Когда же во времена христіанскія, это безсознательное исконное тяготѣніе индійскаго религіознаго сознанія, этотъ существенный постулятъ истины троичности былъ пробужденъ къ свѣту сознанія отдаленными отзвуками христіанскаго догмата о св. Троицѣ (чрезъ проповѣдь Апостала Ѳомы, чрезъ христіанскихъ миссіонеровъ и вообще христіанъ), — тогда въ Индіи проявилось уже и сознательное стремленіе фиксировать тріаду божествъ, наиболѣе возвышавшихся въ индуистскомъ пантеонѣ надъ другими. Наиболѣе пригодными для этой цѣли оказались Брама, Вишну и Шива [15]. 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-эклектическимъ 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 принципіальную противоположность христіанской Св. Троицѣ, различіе трехъ божествъ не реальное, но чисто номинальное:* Брама,

---

[15] Генеалогія Вишну и Шивы и вообще *внѣшняя исторія* индуистской Тримутри подробно изложена у *Hopkins'a* (op. cit., особенно pp. 457—471).

Вишну и Шива суть лишь проявленія въ мірѣ единаго «сокрытаго» божества, въ его троякой дѣятельности, —созидающей, сохраняющей и разрушающей,—лишь три аспекта единаго божества. И такъ какъ, съ индуистской точки зрѣнія, міръ есть лишь созданіе Майи, призракъ, то *Тримутри*, очевидно, *есть не что иное, какъ двойной призракъ, двойной обманъ и двойная ложь наивнаго сознанія.*

«Твореніе, сохраненіе, разрушеніе»,—пишетъ одинъ изъ лучшихъ комментаторовъ *Бхагаваты-Пураны*, главнаго источника для изученія вопроса объ индуистской Тримутри, — «Брама, Вишну, Шива суть не что иное, какъ *троякая иллюзія* (triple rêverie), мы сказали-бы даже *троякая 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. Чтить Браму, Вишну и Шиву значитъ чтить Бхагавата, лишь его одного, *подъ тремя формами*, — подъ формами божества созидающаго, сохраняющаго и разрушающаго. Тримутри есть, такимъ образомъ, не что иное, какъ *троякая манифестація одного и того-же божества, но не три различныхъ божескихъ лица*... Бхагаватъ превыше всѣхъ существъ. Онъ довлѣетъ себѣ, тогда какъ все остальное существуетъ лишь чрезъ него или, говоря точнѣе, есть лишь его множественная и многообразная манифестація. Тримутри, если бы ее можно было изолировать отъ Бхагавата, не была бы совсѣмъ чѣмъ-либо. За фразеологіею памятника, торжественность которой далеко не всегда исключаетъ точность, мы легко узнаемъ чисто монистическій принципъ (advaita), который авторъ Бхагаваты-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 *троякая иллюзія въ иллюзіи*... Такимъ образомъ, Тримутри отнюдь не очень далека отъ мистификаціи. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, творецъ, который, въ сущности, ничего не творитъ, сохранитель, 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 *троякое отрицаніе*... Это, такъ сказать, лишь *троякая маска* высшаго и единственнаго Божества, дѣйствующаго подъ ея прикрытіемъ. Бхагаватъ, по

разъясненію текстовъ, есть корень, изъ котораго исходятъ три ствола, развѣтляющіеся въ безконечность. Его безсчисленныя 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, всѣ черпаютъ отсюда свое питаніе› [16].

Таково *первое* существенное отличіе призрачной индуистской Тримутри отъ христіанской Св. Троицы.

Во-вторыхъ, *въ индуистской Тримутри отношенія между отдѣльными 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 единаго 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 тріады божествъ, входящихъ въ составъ индуистской Тримутри, еще и то обстоятельство, что, недовольствуясь тремя божествами, тексты иногда говорятъ еще о четвертомъ членѣ божественной схемы (*Turîya*), который, повидимому, понимается какъ синтезъ свойствъ двухъ первыхъ членовъ тріады: Брамы и Вишну [17]. 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 единаго божества къ міру, гипостазированныя и одѣтыя покровомъ Майи [18].

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 Bhâgavata Purâna, Paris, 1898, pp. 56—61, passim.

[17] Ibid., p. 63. 67 — 68. Съ другой стороны, „наряду съ тріединымъ богомъ, индуисты имѣли такъ-же *двуединаго бога, Хари-Хару* (*Хари-Хара*, то-есть Вишну-Шива)“. *Бартъ*, op. cit., 209. Мы не говоримъ уже о томъ, что члены индуистской Тримутри, какъ извѣстно, *имѣютъ женъ*...

[18] Ibid., p. 68.

Популярно-миѳологическое представленіе объ аватарахъ есть не что иное, какъ одна изъ формъ общей всему язычеству вѣры въ *метаморфозисъ боговъ и людей*. Міры боговъ и людей, по языческому воззрѣнію, не суть два, существенно различныхъ, міра,— такъ какъ, по языческому воззрѣнію, «все полно боговъ», — но одинъ и тотъ же міръ, только въ двухъ разныхъ формахъ и естественно, что люди, при такомъ міросозерцаніи, признаются выраженіемъ той же природы или сущности, что̀ и боги, — воплощеніемъ сущности божественной [19]. Этою вѣрою въ метаморфозисъ насквозь проникнуто и религіозное сознаніе Индіи, съ начала и до конца. Боги Ригъ-Ведійскаго пантеона, переходя, въ ряду генерацій, другъ въ друга, не исчезаютъ безслѣдно, но остаются тѣмъ же «міромъ 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 другія наоборотъ, изъ людей возводятся въ боговъ. Позднѣе, когда, въ Индуизмѣ, религіозное сознаніе вступило на путь эклектизма, когда оно стало озабочено тѣмъ, чтобы не оставлять безъ вниманія, не отвергать и не оскорблять отверженіемъ 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 развить необходимое для Индуизма ученіе 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 воплощенія, во всѣхъ нихъ *нисходящаго* и всѣхъ ихъ проникающаго, единаго божества, какъ божественные *аватары* [20].

---

[19] Ср. выше, *Пролегомены*, 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. 165 и слѣд.).

„Первоначальная цѣль ученія объ аватарахъ", — пишетъ *Шантепи-де-ля-Соссей*, — „повидимому, стоитъ въ связи съ той практикой приспособленія, благодаря которой индуистская религія вообще пріобрѣла свой характеръ. Это есть одинъ изъ способовъ и, пожалуй, самый дѣйствительный, съ помощью котораго основатели сектъ включали существующіе культы въ свою религію, чтобы создать ей тѣмъ болѣе прочное положеніе въ средѣ народа. „Когда брахманы хотятъ обратить какое-нибудь туземное племя, почи-

Философское ученіе объ аватарахъ тѣсно примыкаетъ къ извѣстному уже намъ ученію Веданты объ *Ишварѣ* и *Сфотѣ*[21]. Въ концепціяхъ Ишвары и Сфоты пробивалась къ свѣту сознанія, не чуждая и язычеству, мысль о томъ, что твореніе относится къ Творцу, какъ *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 ипостасномъ Богѣ-Словѣ, постоянно погружалась во тьму представленій пантеистическихъ, переходя въ ученіе о мірѣ, какъ *чувственномъ явленіи* божества и объ Ишварѣ и Сфотѣ, лишь какъ о совокупности чувственныхъ вещей, какъ бы внѣшней сторонѣ божества. Это ученіе Веданты, осложнившись вѣрою въ метаморфозисъ, 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 нѣкоторыя существа, преимущественно люди и изъ людей преимущественно нѣкоторые, въ концѣ-концовъ одинъ—Кришна—считались проявленіями, «нисхожденіями», воплощеніями, словомъ аватарами божества. Но это «новое», какъ мы знаемъ, въ сущности, давно уже было извѣстно индійскому религіозному ученію—изъ вѣры популярно-миѳологической. Такимъ образомъ, философское ученіе объ аватарахъ предполагало народно-миѳологическое, 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 Тримутри 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 разсказываютъ, что поросенокъ это аватара Вишну" (Ляйель). Въ самомъ дѣлѣ, въ аватарахъ можно прослѣдить весь религіозно-историческій путь, пройденный вишнуитскимъ культомъ: мы встрѣчаемъ здѣсь въ видѣ пестрой вереницы ведійскія переживанія, образы и саги изъ эпическаго 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 Тримутри имѣетъ въ Индуизмѣ значеніе не реальное, но лишь номинальное, такъ точно и ученіе объ аватарахъ лишено реальнаго значенія и смысла. И они суть *дѣло Майи*. По выраженію текстовъ, воплощаясь, Вишну уподобляется актеру, который лишь мѣняетъ костюмъ и надѣваетъ маску. «Изумленная Адити (супруга Касьяпы, въ предшествующемъ перерожденіи Притни, супруга Сутапы)», — 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!..* Гари, существо незримое, весь умъ, богъ этотъ, видъ котораго сверхъестественъ, предъ ихъ (Касьяпы и Адити) взорами, *преобразился въ брамина-карлика, какъ актеръ, мѣняющій костюмъ*»[22]. Такимъ образомъ, воплощеніе Гари 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, вѣдь Кришна, высшее (двадцатое) воплощеніе Вишну, по ученію индуистскихъ первоисточниковъ, имѣетъ не только свою *ко-аватару*, въ лицѣ Рамы (девятнадцатое воплощеніе Вишну), но имѣетъ и множество другихъ, такъ сказать второстепенныхъ, *ко-аватаръ,* въ непрерывно нисходящемъ порядкѣ до вепря и даже рыбы включительно, равно какъ имѣетъ и одновременныхъ ко-аватаръ, которыя 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 эзотерическій Индуизмъ, конечно, хотѣлъ одухотворить этотъ грубый внѣшне-механическій

[22] Цит. у *Roussel'я*, p. 87—88.

эклектизмъ разлагающагося религіознаго сознанія и потому придумывалъ 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 «первоводы» [23]. Но какъ бы то ни было, въ аватарахъ во всякомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою одно и тоже,—развѣ лишь въ двухъ различныхъ формахъ: миѳологической 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 (эвольвированіи въ ряду космическихъ существъ), съ другой. Ясно, что *такое* ученіе о боговоплощеніяхъ, по существу, и радикально, не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога-Слова.

IV.

Реформаціонная попытка Общества Брамо-Сомаджъ и ея внутренній смыслъ.

Сквозь «неописуемую смѣсь возвышенныхъ взглядовъ съ грубыми суевѣріями, встрѣчающимися на всѣхъ ступеняхъ Индуизма», сквозь смѣсь «религіозно-нравственной высоты и низости, героической религіозности и наглаго шарлатанства, встрѣчаемой нами въ сектантской жизни индусовъ» [24], все же просвѣчиваютъ запросы *подлинной* религіозной истины, при томъ проникнутые и частичнымъ ея прозрѣніемъ. И если своими аномаліями и мерзостями Индуизмъ показываетъ, *до чего можетъ упасть* естественное религіозное сознаніе, когда оно предоставлено само себѣ и поставлено въ неблагопріятныя для своего развитія условія,—то, своими запросами относительно подлинной истины, своими прозрѣніями въ нее, хотя бы и частичными и преломленными чрезъ грубую форму языческаго богосознанія, онъ показываетъ, что и естественное религіозное состояніе способно не только къ вос-

---

[23] *Macdonell*, op. cit.

[24] Выраженія *Барта*, op. cit., стр. 277. 240.

пріятію истины, но, вспомоществуемое извнѣ, чрезъ отзвуки высшихъ идей и началъ жизни, способно и само порождать въ области религіозной жизни и мысли нѣкоторые какъ бы намеки, символы и подобія подлинной истины.

Въ данномъ отношеніи для насъ, 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 проникнутъ 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 дозволительности общенія и даже, напримѣръ, брачнаго общенія (такъ называемый «интермарьяжъ», intermariage) между лицами, принадлежащими къ различнымъ кастамъ, о преступности сожиганія вдовъ, вмѣстѣ съ ихъ мужьями, о дозволительности имъ вторично выходить замужъ и т. д. Но за этою соціологическою реформою или, точнѣе сказать, 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 *внѣшне-ритуалистическаго* Индуизма, съ его гнусностями и мерзостями, Индуизмъ *внутренній*, Индуизмъ *настроенія*,—общество-Брамо-Сомаджъ къ этой послѣдней цѣли идетъ, однако, тѣмъ-же путемъ, какимъ шелъ 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, принижающимъ жизнь и мысль.

[25] Общество *Брамо-Сомаджъ* основано въ 1830 г. раджой *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 *Барта*, op. cit., 334 слѣд.; у него же и о другихъ реформаціонныхъ стремленіяхъ въ Индуизмѣ.

«Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ движеніе росло»,— пишетъ *Протапъ 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. Что 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 настоятельную 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 Брамо-Сомаджъ, *ученіе о непогрѣшимости индуистскихъ ««писаній»» было отвергнуто.*

Затѣмъ возникъ дальнѣйшій вопросъ...Библія проникла въ Индію. Ея страницы раскрыты. Ея истины прочитаны и имъ стали учить. Библія 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 Библіею не признать вдохновенности и авторитета.* И вотъ, въ 1861 г. мы опубликовали книгу, въ которой были собраны извлеченія изъ *всѣхъ* (!) ««писаній»», какъ такую книгу, которую слѣдуетъ читать при всѣхъ нашихъ молитвословіяхъ (devotions).

«*Нашъ монотеизмъ, такимъ образомъ, основывается разомъ на всѣхъ* (!) ««*писаніяхъ*»». Вотъ нашъ богословскій принципъ и этотъ принципъ не возникъ изъ глубины нашего собственнаго сознанія только, но явился предъ нами, какъ естественный результатъ внутренняго пребыванія Божественнаго Духа въ нашихъ сочленахъ. Не христіанская миссія привлекла наше вниманіе къ

Библіи. Не магометанскіе 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, Библіи, 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, что̀ 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 Брамо-Сомаджъ, современная религіозная Индія проникнута глубокимъ сознаніемъ, что:

1. *не должно* впредь ходить тѣми путями, которыми на протяженіи своей исторіи, оно ходило въ безплодныхъ 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 пятитысячелѣтней религіозной исторіи, Индія пережила не одинъ, но нѣсколько принциповъ, выступавшихъ въ строгой внутренней послѣдовательности. Подобно тому, какъ отдѣльный человѣкъ въ дѣтствѣ, отрочествѣ и юности, живетъ преимущественно представленіями и образами фантазіи, такъ точно и Индія, въ первый періодъ свой религіозной исторіи, живетъ, измѣнчивыми образами миѳообразующей фантазіи и, лишь насытившись ихъ игрою, испытавъ чувство неудовлетворенности («кризисъ миѳологическаго сознанія»), переходитъ къ болѣе глубокой и сосредоточенной религіозной жизни,—къ жизни *мыслію* (понятіемъ) о «Единомъ безъ второго». Но и понятіе, хотя оно и углубило религіозное сознаніе, не могло, однако, удовлетворить его окончательно, ибо, по самой своей сущности, понятіе пусто и безжизненно. Поэтому, переживъ новое разочарованіе («кризисъ пантеистическаго сознанія»), Индія вступаетъ на путь отрицанія разомъ и фантастическаго *многобожія* и абстрактнаго *всебожія* и, ради сохраненія и сосредоточенія религіозной жизни въ ней самой, въ ея собственной, по преимуществу практической, стихіи и сущности, приходитъ къ теоретическому отрицанію всѣхъ и всякихъ боговъ,—вступаетъ на путь *безбожія*. Однако, и здѣсь оно испытываетъ разочарованіе и тѣмъ болѣе глубокое и тяжелое, чѣмъ радикальнѣе было уклоненіе отъ истины («кризисъ атеистическаго сознанія»). И вотъ, послѣ цѣлаго ряда разочарованій, послѣ безплодныхъ, вѣка длившихся, попытокъ устоять на истинѣ смутнаго религіознаго образа, отвлеченной мысли и слѣпыхъ (потому что они насквозь проникнуты теоретическимъ отрицаніемъ) практическихъ постулятовъ, 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 теизма. Такимъ образомъ, оно реально пережило три *неистинныхъ* формы религіозной вѣры. Четвертая же *истинная* жила въ немъ отчасти какъ отзвукъ свѣтлаго прошлаго, отчасти какъ предвареніе лучшаго будущаго, — лишь въ стремленіи, но не въ достигнутомъ состояніи.

Въ этомъ послѣдовательномъ выступленіи въ религіозномъ сознаніи Индіи принциповъ, исчерпывающихъ всѣ основные моменты естественнаго религіознаго сознанія[1], предъ нами выступаетъ *внутренняя закономѣрность процесса*, опредѣляемая общепсихологическими, частнѣе 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 очертаніяхъ. Въ частностяхъ же, въ своемъ конкретномъ разнообразіи онъ далеко не такъ прозраченъ и ясенъ. Движеніе, въ каждый періодъ жизни индійскаго резигіознаго сознанія, совершается не прямолинейно, но такъ сказать, зигзагообразно, съ постоянными пониженіями и подъемами, съ непрестанными переходами изъ одного типа религіозной жизни въ другой. Это потому, что *внутренняя* закономѣрность процесса, опредѣляемая общепсихологическими законами, въ дѣйствительной исторіи осложняется закономѣрностію *внѣшнею* («космическая среда»), равно какъ и другими видами закономѣрности: соціологическою, историческою и, наконецъ, нравственною. Къ сожалѣнію, при изложеніи исторіи Браманизма и Буддизма, вслѣдствіе сложности процесса и сравнительно малой разработки ихъ исторіи именно въ *этомъ* отношеніи и съ *этой* точки зрѣнія, намъ по необходимости приходилось ограничиваться лишь самыми общими указаніями. Но въ исторіи Ведаизма указанный нами характеръ процесса выступаетъ, надѣемся, съ достаточною ясностію. Мы видимъ тамъ, какъ съ перемѣною внѣшнихъ (климато-географическихъ) условій быта, съ перемѣщеніемъ центра тяжести въ соціально-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 пріемовъ, конструктировать 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, подняться къ лучшему богосознанію, при постоянныхъ фактическихъ доказательствахъ ихъ безплодности.

---

[1] *Пролегомены*, гл. I—IV.

Въ этомъ, въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія, предъ нами открывается *внѣшняя закономѣрность процесса*, осложненная факторами соціологическими и нравственными.

Мы видимъ, далѣе, что чрезъ пеструю ткань исторіи индійскаго религіознаго сознанія, обусловленную взаимодѣйствіемъ ея внутреннихъ и внѣшнихъ факторовъ, просвѣчиваетъ одна основная идея, которая, какъ Духъ Божій, носившійся надъ первобытнымъ хаосомъ, преобразуетъ невнятныя историческія сказанія въ ясное и вразумительное откровеніе мысли Божіей, сообщающей имъ высшій смыслъ. Мы видимъ, что и индійское религіозное сознаніе, какъ все вообще языческое сознаніе[2], *нѣкогда знало истину*, но что потомъ, въ своей дальнѣйшей исторіи, мало-по-малу, по мѣрѣ погруженія въ жизнь земли и міра, все далѣе и далѣе уходило отъ нея. Въ культахъ 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 *деградаціонизмъ* 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 подраздѣленій 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 водой, 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 мерзостные культы и хаотическую тьму суевѣрій,—по общимъ богоположеннымъ законамъ, нормирующимъ жизнь язычества[4]. Но это нака-

[2] *Пролегомены*, гл. VIII.

[3] Проф. *Красновъ*, во „Вступленіи“ къ русск. изданію книги *Беттани и Думаса:* „Великія религіи Востока“, стр. V—VI.

[4] *Пролегомены* гл. VIII.

заніе, являющееся внутреннимъ и неизбѣжнымъ слѣдствіемъ ихъ вѣковыхъ грѣховъ противъ Бога, и для нихъ, какъ для всѣхъ вообще ячычниковъ, послужило вмѣстѣ съ тѣмъ и вразумленіемъ. И вотъ мы видимъ (въ Индуизмѣ), что тусклый свѣтъ общечеловѣческихъ религіозныхъ постулятовъ, вспомоществуемый 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 возжигая 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 Его и обрящутъ*, — открывается высшая закономѣрность индійскаго религіознаго процесса, которая на философскомъ языкѣ называется *закономѣрностью телеологическою*, а на богословскомъ *Промысломъ Божіимъ* [6].

Наконецъ, весьма замѣчательно, что въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія, какъ и въ исторіи язычества вообще, *нѣтъ истины* въ томъ, въ чемъ оно проявило себя съ наибольшею самостоятельностію,—нѣтъ истины ни въ ведійскомъ политеизмѣ, ни въ браманистическомъ пантеизмѣ, ни въ буддійскомъ атеизмѣ, ни въ индуистскомъ эклектизмѣ. Напротивъ, въ томъ, въ чемъ индійское религіозное сознаніе заявляло себя главнымъ образомъ отрицательно, осужденіемъ своего прошлаго (въ «кризисахъ»),— повсюду тамъ, по крайней мѣрѣ въ формѣ 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* (Iulius *Happel*): Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, aus den Sanscritsquellen vom völkergeschichtlichen Standpuncte des Christenthums aus dargestellt und beurtheilt. Giessen. 1902. Ss. 250. Пересматривая исторически одну религіозно-философскую проблему за другою (вѣра въ Бога, міротвореніе и міропромышленіе, понятіе о человѣкѣ, его достоинствѣ и назначеніи, грѣхъ и спасеніе), 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] *Пролегомены* 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 фантазіи, 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.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Литература, извлеченія изъ источниковъ и спеціальныя подробности.

Примѣчанія.

1. (Къ *Пролегоменамъ* вообще). Проф. *Н. И. Кареевъ*, въ своей книгѣ „Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи“ (Спб., 1890 г., стр. 537—538), пишетъ: „Для того, чтобы освѣтить себѣ общій вопросъ (одинъ изъ вопросовъ *Философіи исторіи*, вопросъ о закономѣрности историческаго процесса и роли личности въ немъ) частными на него отвѣтами со стороны спеціалистовъ, я довольно много рылся въ болѣе или менѣе для меня доступныхъ спеціальныхъ литературахъ, а также обращался и лично къ спеціалистамъ за идейными или библіографическими указаніями по интересующему насъ вопросу; но книжные розыски мнѣ ничего не давали, а лица, къ коимъ 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 исторій) языка, *миѳологіи*, *религіи*, морали, нравовъ“. *Mutatis mutandis*, мы могли бы то-же самое сказать и относительно условій выполненія плана нашихъ, помѣщенныхъ въ началѣ настоящей книги, *Пролегоменъ* 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 общимъ своимъ замысломъ, но не подробностями и, тѣмъ менѣе, характеромъ,—а именно:

1. *A. Réville:* Prolégomènes de l'histoire des religions, Paris, 1881, pp. III +319 (3-me éd.).

2. *Max Reischle:* Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg. 1889. S. 124.

3. Frank Byron *Jevons:* An Introduction to the history of religion. London. 1896, p. 415.

Сюда-же могутъ быть, впрочемъ, отнесены и общіе курсы *Философіи Религіи*, изъ которыхъ нѣкоторые отмѣчены нами въ слѣдующемъ примѣчаніи.

2. (Къ стр. 29). Современная наука справедливо различаетъ вѣру, въ смыслѣ *обще-психологическомъ*, и вѣру, въ смыслѣ *спеціально-богословскомъ*. Первой,

въ общихъ курсахъ психологіи, отводится обыкновенно очень значительное мѣсто (см. обильныя литературныя указанія въ *Dictionary of philosophy and psychology* by *Baldwin*, London, 1901, подъ словомъ *Belief*, pp. 110 — 112). Но второй, то-есть вѣрѣ въ смыслѣ спеціально-богословскомъ, напротивъ, обыкновенно удѣляется чрезвычайно мало вниманія (ibid.—*Belief in theology and religion*, pp. 112—113). Въ самомъ дѣлѣ, *общіе курсы психологіи* послѣдняго времени, особенно нѣмецкіе,—каковы, наприм., курсы *Фолькмана-фонъ-Фолькмара* (Lehrbuch der Psychologie vom Standpuncte des Realismus, von Ph. Dr. *Wilhelm Volkmann Ritter von Volkmar*), *Кюльпе* (Grundriss der Psychologie, von *Oswald Külpe* Lpz. 1893), *Ремке* (Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, von Dr. *Iohannes Rehmke*, Hamburg und Leipzig, 1894), *Іодля* (Lehrbuch der Psychologie, von *Friedrick Iodl*, 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 психологіи чувствованій удѣляется иногда двѣ-три страницы вопросу о чувствованіяхъ религіозныхъ (такъ у *Фолькмана*, B. II, Ss. 368—372, по четв. изд. 1895 г.). Въ англійскихъ курсахъ психологіи (*Стаута*, *Болдуина* и др.) кое-что можно встрѣтить; но, въ большинствѣ случаевъ, въ нихъ говорится о вѣрѣ не въ спеціально-религіозномъ, а въ обще-психологическомъ смыслѣ, — то-есть въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ о ней говорили *Джемсъ Миллъ*, *Бэнъ* и др. (см. о нихъ, въ отношеніи къ нашему вопросу, статью въ *Русскомъ Богатствѣ*, за 1883 г., г. *Л.*: „Генезисъ вѣры по изслѣдованію англійскихъ психологовъ“). Поэтому, старые нѣмецкіе психологи теистическаго направленія, *Ульрици* и *Фихте* jun., все еще сохраняютъ, въ данномъ отношеніи, свое первенствующее значеніе.

Несравненно большій интересъ представляютъ для насъ, время отъ времени появляющіеся на Западѣ, курсы *Философіи Религіи*, а равно и спеціальныя монографіи по *психологіи вѣры*. Отмѣтимъ здѣсь нѣсколько произведеній этого рода, имѣющихъ наиболѣе выдающееся значеніе:

1. *Dr. Hermann Siebeck*, Prof. der Phil. in Giessen: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 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 цѣлесообразности, свободѣ воли, назначеніи человѣка, злѣ (теодицея)—допускаютъ научное оправданіе (см. вторую часть — *Истинность религіи*). По нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ (наприм., по вопросу объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ) Зибекъ даетъ иногда цѣнныя разъясненія. Но его основная точка зрѣнія, опредѣляемая ученіемъ объ относительности и подвижности религіозной истины, — не наша: мы думаемъ, что даже и зерно „естественнаго откровенія“ неподвижно и неизмѣнно, ибо заложено въ основной организаціи нашего духа.

2. *Kuenhoff*, Prof. in Leiden, übers. von *Hanne*, Braunschweig, 1894. На голландскомъ яз. книга имѣла большой успѣхъ. Сочувственно отмѣчена она

и нѣмецкою критикою. Книга дѣйствительно представляетъ въ частностяхъ много цѣннаго; но ея основная точка зрѣнія еще менѣе наша, чѣмъ точка зрѣнія Зибека. Рауенгофъ—*новокантіанецъ* богословской формы (почему его книга одобрена богословомъ-неокантіанцемъ *Линсіусомъ* и, напротивъ, встрѣтила возраженія со стороны извѣстнаго *Пфлейдерера*—см. предисл. перев.). Религіозная вѣра, по Рауенгофу, есть *постулятъ* 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 новокантіанцевъ, у Рауенгофа съ особою яркостію выставлена связь религіознаго сознанія съ нравственнымъ и въ этомъ главное значеніе его книги для нашего изслѣдованія. Не лишены также интереса главы: *объ интеллектуализмѣ, мистицизмѣ, морализмѣ.*

3. *Gustav Vorbrodt:* Psychologie des Glaubens, zugleich ein Appel an die Verächter des Christenthums unter den wissenschaftlich interessirten Gebildeten. Göttingen, 1895. XXX+257. Содержаніе и задачи книги указаны уже самымъ ея заглавіемъ. Это—опытъ психологіи вѣры, составленный въ цѣляхъ *апологетическихъ*. 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. Вслѣдствіе этого она болѣе пригодна для справокъ. Но за то въ этомъ отношеніи это едва-ли не лучшее пособіе къ изученію нашего вопроса: библіографическія указанія обильны и точны. Къ этой книгѣ отсылаемъ читателя для дополненія нашихъ указаній по литературѣ вопроса.

4. *Dr. Emil Koch:* Die Psychologie in der Religionswissenschaft, Lpz. 1896, Ss. 146. Авторъ горячо протестуетъ противъ порабощенія психологіи отвлеченною философіею и, въ частности, религіозной психологіи—философіею религіи. Религіозная психологія должна имѣть *свои* факты и законы. Основной фактъ и вмѣстѣ законъ религіознаго сознанія есть *законъ безконечнаго*. Смутно таинственное безконечное сначала принимаетъ *конкретную форму* и *оживляется* — подъ вліяніемъ опыта и силою размышленія, а затѣмъ, сообразно опредѣляющемуся въ немъ, при этомъ условіи, достоинству и внутренней цѣнности, возводится на высоту Существа достопокланяемаго, Божества. Таковъ, по Коху, психологическій генезисъ религіозной вѣры. По своему основному содержанію, вѣра есть „*облеченное въ форму конкретныхъ представленій 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 религіи, 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 *опросно-статистическій* характеръ. Цѣль—эмпирико-статистическое изученіе условій религіознаго обращенія.

6. Наконецъ, можно еще, пожалуй, отмѣтить книгу Генриха Буа—*Henri Bois*, Prof. de Théol. protest. de Montauban: De la connaissance religieuse, essai critique sur des récentes discussions. Paris. 1894. Pp. 363. Книга полемическая (противъ извѣстнаго *Сабатье*). Этимъ объясняются ея достоинства но вмѣстѣ—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 единомышленныхъ. Но, съ другой стороны, полемика, въ бо́льшей или меньшей степени, обыкновенно бываетъ окрашена и осложнена увлеченіями. Такъ и въ данномъ случаѣ. По вопросамъ, касающимся спеціальныхъ отдѣловъ религіозной психологіи (особенно по вопросамъ о взаимномъ отношеніи религіозной мысли къ религіозному чувству и религіозной волѣ), въ книгѣ Буа разбросано много тонкихъ замѣчаній; но этотъ научный бисеръ не всегда легко извлекать изъ массы разъясненій, опредѣляемыхъ исключительно полемическими пріемами.

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 І. Бѣляева:* „Ученіе св. Апостола Павла о вѣрѣ". Москва. 1900.

8. Въ самое послѣднее время вышло обширное изслѣдованіе прот.-профессора *Т. А. Буткевича:* „Религія, ея сущность и происхожденіе (Обзоръ философскихъ гипотезъ)", Харьковъ, 1902, стр. 560, которое, какъ по богатству содержанія, такъ и по солидности критическаго анализа, должно занять почетное мѣсто въ нашей богословской литературѣ.

9. Сюда-же могутъ быть отнесены и книги: 1) П. Е. *Астафьева* (вызванная отчасти полемическими мотивами — противъ книги Струнникова),—„Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія, опытъ началъ критической монадологіи". М. 1893; 2) *Бальфура*—„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 новѣйшей исторіи вопроса,— по его мнѣнію, и теперь не требуетъ какихъ-либо существенныхъ измѣненій. Впрочемъ, кто возьметъ на себя трудъ сравнить наше настоящее изслѣдованіе съ только-что указанною книгою, тотъ убѣдится, что и по существу наши взгляды не потерпѣли измѣненія: они лишь формулированы теперь *рѣшительнѣе* и—смѣемъ думать—въ нѣкоторыхъ пунктахъ *отчетливѣе*.

3. (Къ стр. 46). По вопросу объ отношеніи вѣры и знанія *съ гносеологической точки зрѣнія* до сихъ поръ едва-ли не лучшимъ изслѣдованіемъ остается классическій трудъ *Ульрици:* Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft, zur Versöhnung des Zwiespaltes zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie, von *Hermann Ulrici* Lpz. 1858.

Въ этомъ сочиненіи (Cap. 5, 1-ter Abschn., Cap. 1—2-ter Abschn.), равно какъ и въ цитированныхъ выше трудахъ *Зибека* (S. 194 folg.) и *Коха* (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 (диссертація: *Вѣра въ Бога*, etc., отд. 1-й) онъ подходилъ съ другой стороны. Напротивъ, *Вундтъ*, въ своемъ капитальномъ трудѣ по Логикѣ (*Logik*, 2-te Auflage, Stuttgart, 1893, B. I, S. 422 ср. 412—422), хотя и считаетъ вѣру такъ-же *„дополненіемъ“* знанія, но—дополненіемъ лишь „по субъективнымъ“, частнѣе нравственнымъ, мотивамъ: sein (вѣры) bleibendes Gebiet—пишетъ онъ—ist die Ueberzeugung von der sittlichen Bestimmung des Menschen, die auf einen transcendenten Weltzweck als Ergänzung der Sinnewelt hinweist (422).

Вопросъ объ отношеніи вѣры и знанія въ различныя историческія эпохи понимался различно,—въ зависимости, главнымъ образомъ, отъ того, какъ понималось само знаніе. Главные, исторически опредѣлившіеся, фазисы отношеній между вѣрою и знаніемъ рельефно намѣчены проф. *Линицкимъ* 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 свидѣтельствуетъ о томъ, что, какъ вѣра религіозная имѣетъ свое особое, ей присущее значеніе, заключающееся въ томъ, что она служитъ необходимымъ органомъ *вѣчнаго* спасенія, установляя отношеніе конечныхъ существъ къ Безконечному, такъ, равнымъ образомъ, наука имѣетъ свое особое назначеніе—способствовать удовлетворенію *временныхъ* потребностей жизни, чрезъ установленіе правильныхъ отношеній человѣка ко всѣмъ видамъ бытія *конечнаго*. Поэтому, знаніе и вѣра, наука и религія не только не исключаютъ и не могутъ замѣнить одна другую, напротивъ, необходимы одна для другой, ибо чрезъ религіозную вѣру возвышается достоинство науки,—потребность знанія обращается въ безкорыстную и возвышенную любовь къ истинѣ; съ другой стороны, съ помощію науки углубляется и очищается религіозная вѣра, такъ что полнота истинно человѣческаго бытія, сопрягающаго *временное съ вѣчнымъ, человѣческое съ божественнымъ*, возможна только при тѣсномъ союзѣ и взаимодѣйствіи науки и религіи“. Стр. 27. „Лишь въ томъ оказываются знаніе и вѣра противоположными, что понятія, входящія въ составъ знанія, суть понятія реальныя, имѣющія своимъ предметомъ дѣйствительность, напротивъ, понятія, принадлежащія къ области вѣры, имѣютъ характеръ идеальный, далеко возвышаются надъ дѣйствительностію, познаваемою нами и.... имѣютъ преимущественно практическое значеніе, такъ какъ прямая цѣль ихъ заключается въ управленіи жизнью человѣка—частною и общественною; религіозныя убѣжденія должны служить главною пружиною всѣхъ дѣйствій человѣка; прямая цѣль религіи—созиданіе царства Божія на землѣ и руководство къ вѣчному спасенію. 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 моментѣ *увѣренности)*—св. Писанія и Отцовъ Церкви собранъ въ книгѣ г. *Струнникова:* „Вѣра, какъ увѣренность“ etc. Къ сожалѣнію, авторъ поддерживаетъ въ своей книгѣ тезисъ крайній—совершенно *отожествляетъ* вѣру и знаніе. Въ своей диссертаціи *(Вѣра въ Бога,* стр. 434—6, прим.) мы—надѣемся—достаточно выяснили несостоятельность подобнаго отожествленія: „объемъ вѣры — писали мы тамъ (435)—шире; она захватываетъ бо́льшій кругъ, идетъ 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 міровоззрѣнія“ (главы VI—X—„Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ“). Въ отличіе отъ Струнникова, Астафьевъ настаиваетъ, во-первыхъ, на *свободно-волевомъ* характерѣ вѣры („охотное согласіе“—стр. 65) и, во-вторыхъ, на ея *субстанціальномъ* характерѣ, въ отличіе отъ *феноменальнаго* характера знанія. Послѣднее различіе—особенно характерное для „міровоззрѣнія“ 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 занимаетъ французскихъ *критицистовъ* (съ *Ренувье* во главѣ—см. объ этой школѣ нашу книгу: *„Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи“*, 1894, отд. II). Тезисъ о вліяніи воли на вѣру и знаніе они развиваютъ съ такимъ увлеченіемъ, что иногда доходятъ уже до крайности, объявляя, что и вѣра и знаніе суть *дѣло воли*, субъективное порожденіе, такъ-что объективный или предметный элементъ вѣры и знанія ими почти уничтожается. Эта крайность конкретно проявляется во французской критической школѣ въ томъ, что *знаніе сводится къ вѣрѣ*, считается *актомъ вѣры*.

Для ознакомленія съ современнымъ положеніемъ вопроса объ отношеніи вѣры (и знанія) къ волѣ можно рекомендовать слѣдующія сочиненія:

1. *Ch. Renouvier:* Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. Paris. 1886. Vol. II, *Sixième partie* (L'évidence: la croyance). Здѣсь Ренувье доказываетъ, что *реальность внѣшняго міра* покоится на вѣрѣ, что *самодостовѣрность внутренняго опыта* покоится такъ-же на вѣрѣ, при чемъ тотъ фактъ, что здѣсь дѣло не рѣшается ссылкою на очевидность, свидѣтельствуетъ, по Ренувье, 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 (дедукція или индукція) опредѣляется опять-таки вѣрою и т. д. и т. д. Словомъ, вѣра (особенно въ формѣ привычки) проникаетъ во всѣ области теоретической жизни нашего сознанія. Но гдѣ вѣра, тамъ и чувство, и страсть,—тамъ особенно *воля*. Вотъ почему въ вѣрѣ (а, слѣдовательно, и въ знаніи) всегда есть (и слѣдуетъ различать) намъ *данное* и даваемое, *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, que la conscience donne, quand c'est avec réflexion, à tout ce qui n'avait jusque là pour elle qu'une valeur de suggestion (23—4). Здѣсь *актъ вѣры*—affirmation définitive et souveraine, assiette *volontairement* inébranlable de l'esprit.

2. *Claude Gayte:* Essai sur la croyance (thèse), étude de philosophie critique, Paris. 1883. Характеръ книги опредѣляется уже ея эпиграфомъ: Διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2 Кор. 5. 7). Основная мысль ея близка къ тезису *Астафьева: вѣра есть высшее, достовѣрнѣйшее* („субстанціальное"—по терминологіи Астафьева) *знаніе*. Вѣруя, мы какъ бы вносимъ въ объектъ часть своего существа, даже *какъ бы сами перемѣщаемся* въ него, почему именно и знаемъ 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 Gayte* съ большимъ сочувствіемъ отмѣченъ *Victor'ом Brochard'ом* въ его монографіи: *De la croyance* (Revue Phlos., 1884 t. XVIII pp. 1—23), которая и сама-по-себѣ—несмотря на краткость—представляетъ большой научный интересъ. Вѣра, по Брошару, есть *родъ*, а достовѣрность (certitude)—*видъ*. „Не очевидность критерій достовѣрности, но достовѣрность—критерій очевидности" (5). Эти два слова, говоря иначе, выражаютъ одно и то же,—только одно съ объективной стороны, а другое съ субъективной. Это—понятія соотносительныя и одно безъ другого немыслимы. Поэтому, выраженіе: „субъективная достовѣрность" страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ (6—7). Истина всегда идеалъ и *дѣло доброй воли* (11—12). Судить значитъ вѣрить, а вѣрить—желать. Такъ думали уже стоики, а за ними: Декартъ, Мальбраншъ, Спиноза (14). Даже въ такихъ положеніяхъ, какъ 2×2=4, участвуетъ воля, по меньшей мѣрѣ, какъ вершитель, который произноситъ свое властное: *fiat* (15—19). Вообще, παντὶ λόγῳ λόγος ἀντικεῖται. — Какъ противовѣсъ взгляду Брошара, слѣдуетъ отмѣтить статью знаменитаго психолога *Рише*, въ томъ же томѣ *Revue Philos.* (pp. 675—684): понятіе о волѣ научно еще не установлено, а посему и тезисъ Брошара о вѣрѣ, какъ актѣ воли, не представляетъ-де интереса; вмѣсто того, чтобы вставлять волю *вездѣ*, ей, говоря строго, не слѣдовало бы оставлять мѣста *нигдѣ*...

4. *Léon Ollé-Laprune:* De la certitude morale. Paris. 1880. Pp. V+422. По умѣренности тона, по простотѣ и ясности изложенія, наконецъ, по исчерпывающей полнотѣ, это едва ли не лучшая книга въ области нашего вопроса (обоснованіе тезиса о волѣ въ вѣрѣ). Воля участвуетъ преимущественно въ познаніи истинъ *порядка нравственнаго* (71—2), посему—и въ вѣрѣ. Точка зрѣнія автора *критико-теологическая* (50). Заслуживаютъ вниманія въ книгѣ такъ-же и обильныя замѣчанія псторико-терминологическаго характера (наприм., о fides и πίστις—стр. 216—218). Вообще книгу можно смѣло рекомендовать вниманію читателя. Есть второе изд.

5. *Жюль Пейо:* О вѣрованіи, популярно-философскіе очерки, перев. съ фр. Спб. 1897, стр. 168. Книжка носитъ печать той же школы, то-есть возвышаетъ активность въ вѣрѣ. Написана легко и иллюстрирована массою примѣровъ, облегчающихъ пониманіе и усвоеніе тезисовъ автора.

6. Литература вопроса о свободѣ воли, какъ извѣстно, почти безгранична. Здѣсь достаточно, однако, указать лишь тѣ сочиненія, которыя имѣютъ отношеніе къ нашему спеціальному вопросу („свобода воли и религіозная вѣра") и которыя, притомъ, такъ или иначе, положительно или отрица-

тельно, связаны съ предложеннымъ нами рѣшеніемъ этого вопроса. Таковы: 1) *Вл. Соловьевъ*: Оправданіе добра. Спб. 1897. (Особенно стр. 26—33); 2) *Іеромонахъ (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 Hüpeden:* Die menschliche Freiheit und ihre Beziehung zum christlichen Glauben, Lpz. 1889; 5) *Heinrich Kahnis:* Die natürliche Freiheit des Menschen, ein Beitrag zur Kritik des modernen Determinismus. Lpz. 1895; 6) *Monrad,* Prof. a. d. Un. Christiania (съ норвежскаго): Die menschliche Willensfreiheit und das Böse, übers. von *Harling*. Lpz. 1898.

5. (Къ стр. 77). Къ литературѣ вопроса:

1. *Юркевичъ*: Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію Слова Божія, *Труды 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. *Амвросія*, архіеп. Харьковскаго и Ахтырскаго. *Вѣра и Разумъ*, 1888. Слово богато научно-психологическими элементами.

3. *Das Herz* von Prof. *Lazarus.* Въ его *Ideale Fragen (in Reden und Vorträgen*, Lpz. 3-te Auflage, 1885, Ss. 43—177).

4. *Alfr. Lehmann:* Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, übers. (съ датскаго) 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)—требуетъ жизни истинной и, потому, находитъ 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. *Carlblom*: Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, im Gegensatz zu dem Intellectualismus innerhalb der kirchlichen Theologie unserer Zeit, Berlin. 1857. IX+188. Основное понятіе автора есть понятіе *Rührung* (соприкосновенія съ Божествомъ), которое разрѣшаетъ мучительное субъективное *Spannung* (напряженіе, обусловленное чувствомъ недостатка, неполноты, связанности, и, потому,—исканіемъ свободы, полноты и т. д.). Резюмируя свой взглядъ по занимающему насъ вопросу, авторъ различаетъ слѣдующіе моменты психическаго процесса: 1) *psychische Spannung*, то-есть состояніе напряженности, нерѣшительности, 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 внутренно-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 reellen 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, развитъ *Карлъблёмомъ* и его взглядъ на чувствованія спеціально-религіозныя.

2. *Dr. Emil Koch* (Die Psychol. in der Religionswiss., Kap. V. § 2: *Werthurtheil und Seinsurtheil*) такъ-же ставитъ сужденія оцѣнки въ зависимость отъ постиженія существа предмета *въ его дѣйствіи на насъ или отношеніи къ намъ*, къ нашему внутреннему міру (для матери, наприм., гардеробъ умершаго ребенка имѣетъ громадную *цѣнность*, потому что онъ тѣсно связанъ, какъ напоминаніе 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 Искупитель, Владыка міра"); 3) *чувствованіе удовлетворенія* (у Коха грубѣе—*удовольствія*) въ его различныхъ тонахъ и краскахъ: любовь, благодарность, или-же—страхъ и т. д. Это и есть, по Коху, то, что называютъ *религіознымъ опытомъ*. Ss. 135—7.

3. Проф. *Н. Я. Гротъ*: „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка" М. 1889. Эта маленькая брошюра (42 стр.) хорошо выясняетъ *объективно-познавательный* моментъ въ чувствованіяхъ. Чувствованія открываютъ намъ внутреннюю, субъективную сторону вещей, степень присущей ихъ внутренней природѣ гармоніи или дисгармоніи (3), почему отъ нихъ именно, отъ ихъ развитія и ясности зависитъ наша *оцѣнка бытія*—„знаніе истинной внутренней цѣны и значенія вещей и всего міра" (11). Познаніе чувствомъ *интуитивное или ирраціональное*—авторъ называетъ *постиженіемъ*, въ противоположность познанію *раціональному*, которое мы называемъ *пониманіемъ* (25). „Ирраціональное познаніе выражается всего лучше понятіями *мистическаго, религіознаго* постиженія дѣйствительности; его отличительныя особенности выражаются въ понятіи *вѣры*, которая всегда дополняетъ и завершаетъ знаніе" (28).

7 (Къ стр. 103). Для *первоначальной* оріентировки въ вопросѣ см. *Э. Ланг*: Миѳологія, русск. перев. *Харузиныхъ*, М. 1901. Стр. 209. Подробнѣе того же автора: *Myth, ritual and religion*, лучше — французскій переводъ (Mythes, Cultes et Religions, trad. par Léon *Marillier*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, avec la collaboration *Dirr*, élève de l'École des H.-É.,

Paris, Alcan. 1896. 8°. XXVIII + 680), такъ какъ, вмѣсто предисловія, въ немъ помѣщена интересная статья самого *Marillier:* Rôle de la psychologie dans les études de mythologie, а въ концѣ книги, въ формѣ примѣчаній, помѣщены цѣнныя извлеченія изъ книги голл. ученаго *Knappert'a*. Не лишена интереса направленная противъ „миѳомановъ", сводящихъ религію къ простымъ ощущеніямъ, книжка Felix'a *Robiou:* 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* (!!) миѳы и суевѣрія *небесными революціями* (ихъ наблюденіемъ) и, конечно, постоянно при этомъ дѣлаетъ натяжки. Съ нимъ, по мѣткому выраженію одного изъ его рецензентовъ *(Revue de l'histoire des religions,* XXXI, 1895, pp. 76—7), случилось тоже, что случается со всѣми гіерографами и миѳологами, которые хотятъ открыть всѣ святилища древнихъ религій и всѣ капища народныхъ суевѣрій однимъ и тѣмъ же ключемъ: замки, въ большинствѣ случаевъ, ему приходится взламывать, 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 *Павленкова).* Слѣдуетъ предостеречь противъ книгъ, которыя, хотя и могутъ (по заглавію) заинтересовать своимъ отношеніемъ къ нашему предмету (религія и соціологія), однако, какъ проникнутыя слѣпымъ, 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 Летурно, работающій въ той же области, тѣмъ же методомъ (сравнительный) и въ томъ же направленіи, *Goblet d'Alviella* (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 malfaisant, pervers, *diaboliqc.* Онъ не признаетъ за религіею даже тѣхъ заслугъ, которыя признаетъ, напримѣръ, Спенсеръ (по Спенсеру, религія предохраняла распаденіе семей, содѣйствовала установкѣ соціальныхъ связей, учила предпочитать отдаленные интересы ближайшимъ, — *тройкое* благотворное вліяніе). Особенно рѣзки его нападки на религію іудео-христіанскую. Онъ здѣсь выступаетъ въ качествѣ „апологета"... *на изнанку:* c'est ici surtout que se montrent ses préoccupations *d'apologète... à rebours* (напр., глава его книги, надписанная:

La morale biblique, по мнѣнію рецензента, могла бы быть точнѣе озаглавлена: *L'immoralité de la Bible...*

2. *Lefèvre:* la Religion. Paris (Bibliothèque des sciences contemporaines). 12°. XLI + 386. 1892. Подобно предыдущей, книга тенденціозная: сравнительно-миѳологическій элементъ перемѣшанъ 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 невѣріи или, точнѣе, излѣчить читателей „отъ предразсудковъ суевѣрія и неизбѣжно связанныхъ съ нимъ ошибокъ". Теоретическій элементъ служитъ этой практической задачѣ книги. Авторъ хочетъ доказать, что всѣ формы религіи, въ сущности, однородны, происходятъ изъ одного источника,—предразсудковъ 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 миѳы космическіе; обоготворенныя понятія (les concepts divinisés); культъ (la liturgie). Такимъ образомъ, — такъ резюмируетъ Лефевръ свой взглядъ,—все возможное было для религіознаго человѣка предметомъ суевѣрія... И при этомъ авторъ во всей книгѣ *привелъ не болѣе дюжины точныхъ цитатъ (!!)*. Обыкновенно его свѣдѣнія общи и шатки. Источниковъ не указано. Такимъ образомъ, при своей нескрываемой тенденціозности, и съ объективно-научной точки зрѣнія книга цѣнности никакой не имѣетъ.

Перечень *общей* соціологической литературы см. у проф. Н. И. *Карѣева*: Введеніе въ изученіе соціологіи, Спб. 1897 (въ концѣ книги).

9. (Къ стр. 163). Для *предварительной* оріентировки въ вопросѣ см. брошюру *Tannenberg*'а: Die Religionsforschung und das historische Prinzip, Berlin-Friedrichshagen. 1898. Подробнѣе въ общихъ курсахъ философіи религіи (*Пфлейдерера*, *Зибека* и др.—см. выше, прим. 2-е). Далеко не излишне 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 библіографическомъ указателѣ, приложенномъ къ русск. перев. „Исторіи религій" *Шантепи-де-ля-Соссей* и составленномъ подъ ред. кн. *Трубецкого*. Однако, на данныя въ этомъ указателѣ свѣдѣнія далеко не всегда можно полагаться (ср. проф. С. С. *Глаголевъ*: „Религія, какъ предметъ изученія", въ *Богосл. Вѣстникѣ*, 1897, май—іюль, и *Вѣра и Церковь*, 1900, I, стр. 116—126): по отзыву рецензентовъ указатель составленъ несомнѣнно односторонне, если только не прямо тенденціозно.—Вопросамъ *общей* философской исторіи (рѣдко, однако, философской исторіи *религіи*) посвящены многіе артикли нѣмецкихъ историческихъ журналовъ: 1) *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, herausg. von *Quidde* и 2) *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft im Auftrage der historischen Gesellshaft*, herausg. von *Jastrow*. Въ нихъ же и перечни литературы.

10 (Къ стр. 202). Кромѣ извѣстныхъ,—объемистыхъ, тяжеловѣсныхъ, но, къ сожалѣнію, *принципіально неясныхъ*,—книгъ *Христіана Бунзена* (*Christian*

Carl Iosias 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-христіанскомъ духѣ и вообще полная глубокаго и серьёзнаго интереса.

2. Проф. *С. С. Гмаголевъ:* а) О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго, М. 1894 и б) Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе внѣ истинной Церкви, Харьковъ, 1900.

3. *Александръ Покровскій:* 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 Entwickelung, 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 отмѣтить на необозримой области индологіи не только всѣ вообще, но даже лишь наиболѣе значительныя изслѣдованія, а, тѣмъ болѣе, спеціальныя монографіи Ихъ перечень могъ бы занять многія страницы. Поэтому, мы по необходимости должны здѣсь ограничиться лишь указаніемъ, такъ сказать, *справочниковъ*, въ которыхъ можно найти болѣе спеціальныя указанія.

Прежде всего, мы должны назвать здѣсь *журналы*, посвященные—вполнѣ или отчасти—разработкѣ вопросовъ, относящихся къ области исторіи религій и, въ частности, исторіи индійскихъ религій, а именно:

1. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,—незамѣнимый компендіумъ индологіи.

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*, *Шпигеля* и др.).

5. *Zeitschrift des Vereins für Völkskunde* (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, всѣми этими журналами можно пользоваться лишь въ одной изъ заграничныхъ библіотекъ (гдѣ пользовались ими и мы). Въ Московской Румянцевской библіотекѣ, 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 индологіи.

Изъ курсовъ, посвященныхъ религіямъ Индіи (кромѣ соотвѣтствующихъ отдѣловъ и главъ въ общихъ курсахъ: *Мензиса*, *Шантепи-де-ля-Соссея*, преосв. *Хрисанѳа* и др.), могутъ быть рекомендованы:

1. *Barth:* Les religions de l'Inde, Paris, 1879, русск. перев. подъ ред. кн. С. *Трубецкого*.

2. *Hopkins:* The religions of India, London, 1896 (въ концѣ книги богатыя литературныя указанія и хорошо составленный *индексъ*). Одинъ изъ рецензентовъ (*The Journ. of the R. A. S.*, 1896, 400—404) называетъ эту книгу *необходимымъ дополненіемъ къ книгѣ Барта*, хотя и упрекаетъ автора за отсутствіе опредѣленнаго критерія при обработкѣ матеріала.

3. L. de *Milloué:* Histoire des religions de l'Inde, 1890 (достаточно обильныя литературныя указанія).

4. Для первоначальной оріентировки можно рекомендовать книгу *Paul'я Wurm'*а: Geschichte der indischen religion. Basel. 1874 (для миссіонеровъ).

5. Для спеціальныхъ справокъ (по исторіи ритуала, нравственности, права etc.) слѣдуетъ обращаться а) къ соотвѣтствующимъ выпускамъ издаваемаго подъ редакціей *Georg'*а *Bühler'*а: Grundriss'а der indo-arischen Philologie и б) къ обширному двухтомному сочиненію *Max'*а *Müller'*а: Contributions to the science of mythology, New York and Bombay, 1897 (въ концѣ превосходный *индексъ*),—эта книга составляетъ какъ бы *resumé* многолѣтней работы знаменитаго индолога.

6. Для *внѣшней* исторіи Индіи незамѣнимымъ пособіемъ служитъ извѣстная книга *Лефмана—Lefmann's*: 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 *Ведаизма*, кромѣ общихъ курсовъ исторіи религій и, въ частности, религій Индіи, необходимо имѣть подъ руками, по крайней мѣрѣ, слѣдующія книги:

1. Adolf *Kaegi:* Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder, Leipzig, 1881. Незамѣнимый справочникъ, съ обильными и точными литературными указаніями.

2. Edmund *Hardy:* Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, nach den Quellen dargestellt. Münster, 1893 (въ концѣ богатыя литературныя указанія).

Въ своей рецензіи на книгу *Hardy Barth* (*Revue de l'h. d. rel.*, XXIX, 338 suiv.) пишетъ, что книга не однородна. Послѣднія главы (о культѣ и философіи Упанишадъ) хороши. Первыя (о народѣ и условіяхъ его жизни) по мѣстамъ слишкомъ гипотетичны. Средина (ведійскій пантеонъ) плоха: перспектива совершенно невѣрная,—все поставлено вверхъ ногами (le panthéon védique est ici retourné sens dessus dessous). Hardy стоитъ подъ вліяніемъ Гиллебранда съ его увлеченіемъ луною, культъ которой онъ готовъ видѣть повсюду. Отсюда у Гарди классификація божествъ лунныхъ и солнечныхъ. Сома, Агни, Варуна и проч. превратились у него поэтому въ божествъ лунныхъ (вполнѣ или отчасти). Между тѣмъ, какова бы ни была религія Ведійская, *она несомнѣнно не была* религіею луны и солнца: „прежде всего она была религіею мистическихъ силъ, которыя служатъ агентами жертвы“ (339). Авторъ разсѣкаетъ цѣлостные Ведійскіе образы божествъ и затѣмъ пытается возсоздать какъ бы ихъ мозаическую копію. Невѣрно переданы иногда и детали, а цѣлое рас-

положено совсѣмъ по другому плану, чѣмъ въ оригиналѣ. Для спеціалистовъ книга полезна, такъ какъ въ ней собрана масса матеріала и высказано много интересныхъ и тонкихъ замѣчаній. Но простыхъ читателей книга можетъ легко завести на ложные пути.

3. Hermann *Oldenberg:* Die Religion des Veda, Berlin. 1894.

4. *Macdonell:* Vedic mythology. Strassburg, 1897 (изъ *Grundriss'*а, издаваемаго *Бюлеромъ*). Обильная и чрезвычайно точная цитація.

5. *Bergaigne:* а) Les dieux souverains de la religion védique, Paris, 1877; б) La religion védique, vol. I—III, 1878.

Первоисточникомъ служитъ, конечно, *Ригъ-Веда*, существующая на европейскихъ языкахъ въ нѣсколькихъ переводахъ, а именно:

1. Rig-Véda, ou livre des hymnes, trad. du sanscr. par *Langlois*, 2-е изд. 1871 г., съ аналитическимъ индексомъ, составленнымъ *Foucaux*. Переводъ *не можетъ* быть рекомендованъ, какъ уже значительно устарѣвшій и слегка проникнутый натуралистическою тенденціею.

2. Der Rig-Veda, oder die heiligen hymnen der Brahmana's, zum ersten Male ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung. Prag. 1876. Von Alfred *Ludwig*. Монументальное шеститомное научное сооруженіе, чрезвычайно богатое матеріаломъ, очень обдуманное и тщательно выполненное (превосходный *индексъ*, составляющій цѣлый отдѣльный томикъ), но... *неудобочитаемое*, вслѣдствіе невообразимой запутанности изложенія (и перевода), отчасти же и вслѣдствіе усвоенной ученымъ индологомъ варварской орѳографіи.

3. Rig-Veda Sanhita, the sacred hymns of the Brahmans, translated and explained by *Max Müller*, Vol. I (только одинъ,—переводъ недоконченъ), 1869, II—Vedic hymns (къ *Марутамъ*, *Рудрѣ*, *Вайю* и *Вата*), Part. I (опять только одна часть), 1891.

4. Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Hermann *Grassmann*, in zwei Theilen, Leipzig, 1877. Лучшій по удобочитаемости. Объяснительныя примѣчанія не подавляютъ своимъ обиліемъ и спеціальнымъ характеромъ, какъ у *Людвига*.

Наконецъ, въ качествѣ первоисточника, слѣдуетъ указать на пятитомный сборникъ матеріаловъ (систематизированный) *Muir*'а: *Original sanscrit texts* (1858—1870),—хотя, послѣ выхода въ свѣтъ переводовъ *Людвига* и особенно *Грассманна*, этотъ сборникъ въ значительной мѣрѣ уже утратилъ свое значеніе.

12 (къ стр. 238). *Литература вопроса о принципахъ организаціи Ригъ-Веды* за послѣднее время очень разрослась. Но для того, чтобы ориентироваться въ вопросѣ, достаточно ознакомиться лишь съ трудами ученыхъ: *Пинкотта* (Pincott), *Бергэня* (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 преднамѣренности“ (traces of one superintending spirit) и т. д. Въ доказательство этой „преднамѣренности“ Максъ Мюллеръ указалъ на общеизвѣстные и непосредственно замѣтные факты, а именно указалъ, что каждая изъ 8 первыхъ мáндалъ начинается гимномъ Агни, за которымъ (въ семи мандалахъ) слѣдуетъ гимнъ Индрѣ и т. д.; что послѣдніе 100 гимновъ Ригъ-Веды расположены по степени ихъ убывающей краткости и проч. И у другихъ ученыхъ индологовъ сказано-де не больше. Въ виду этого, свой опытъ Пинкоттъ прямо считаетъ „открытіемъ“ (въ одной изъ своихъ позднѣйшихъ работъ: The first Mandala of the Rig-Veda, въ томъ же *Journal of the R. A. S.*, 1887, XIX, 598, 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 Мандала—эклектическій культовый церемоніалъ (an eclectic ceremonial liturgy), раздѣленный на 11 частей. Эти гимны обособлены и поставлены во главѣ Санхиты потому, что всѣ послѣдующія части Ригъ-Веды суть лишь дополненіе къ этому великому церемоніалу.

2. II—VII Мандалы—семейные сборники гимновъ, изъ которыхъ выбраны наиболѣе характерные гимны (representatives) для образованія 1-й Мандалы, т. е. въ обще-культовый сборникъ.

3. VIII Мандала—полуканоническій сборникъ дополнительныхъ гимновъ, выбранныхъ опять-таки изъ всѣхъ семейныхъ сборниковъ.

4. IX Мандала—гимны Сомѣ—имѣетъ подчиненное (меньшее) значеніе: въ первыхъ Мандалахъ воспѣвались сами божества, здѣсь же лишь то, что имъ приносится (the virtues of that, which was offered to the gods).

5. 84 первыхъ гимна X Мандалы—миѳологическаго содержанія.

6. Миѳологическіе гимны Bhrigus—усвоемые чисто миѳологическимъ пѣвцамъ (риши): здѣсь совершенно иная, мистико-миѳическая атмосфера, сравнительно съ гимнами другихъ Мандалъ. Это миѳологическія поэмы.

Въ предѣлахъ второй группы гимны расположены по очень тонкому принципу, который авторъ представляется не только весьма остроумнымъ, но и вполнѣ пригоднымъ (385: nothing could be more systematic than this): въ срединѣ (5-я Манд.) помѣщены гимны *нейтральные—Atri's*; около нихъ по обѣимъ сторонамъ гимны вліятельнаго жреческаго рода *Angiras*'овъ; далѣе роды соперничествовавшіе, полярныя противоположности. Слѣдующая таблица изображаетъ этотъ порядокъ наглядно:

1. II Мандала, гимны Bhrigu.
2. III Мандала — Visvâmitra.
3. IV Мандала — Angiras, вѣтвь Gautama (Vâmadeva).

Atri—V Мандала.

3. VI Мандала гимны Angiras, вѣтвь Bhâradvâja.
2. VII Мандала — Vasishta.
1. VIII Мандала — Pragâtha hymns.

Atri занимаетъ центральное положеніе вслѣдствіе отношенія къ Сомѣ=Лунѣ=Буддѣ (сыну Луны), вообще вслѣдствіе своего выдающагося значенія. При Angiras'ахъ и, вѣроятно, подъ ихъ вліяніемъ организована Санхита Ригъ-Веды.

Отъ VIII Мандалы (такъ-же эклектическаго 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 опредѣленныхъ цѣлей культа: въ серединѣ гимны пѣвцовъ Сомы (100—101), въ началѣ и въ концѣ гимны Агни. Такимъ образомъ, средоточіе, начало и конецъ сборника—характера литургическаго. Въ распредѣленіи гимновъ 1-й Мандалы замѣчается принципъ, сходный съ принципомъ распредѣленія гимновъ 2-й группы (II—VII Манд.), какъ это видно изъ слѣдующей таблицы:

1. Семейные гимны Visvâmitr'ы (1—10).
2. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Bhâradvâja (11—64).
3. Гимны Vasisht'ы (65—73).
4. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Gautam'ы (74—94).
5. Гимны Kuts'ы Bhâradvâja Angiras (95—99). Kasyapa и пять Rishis (100—101).
5. Гимны Kuts'ы Bhâradvâja Angiras (102—116).
4. Гимны Angiras'овъ, вѣтвь Gautama (117—127).
3. Bhrigu's family (128—140).
2. Angiras family, вѣтвь Gautama (141—164).
1. Agasti (165—196).

Три принципа управляли распредѣленіемъ гимновъ въ каждой Мандалѣ (кромѣ 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 солярныя и метеорологическія. 2) Гимны каждому божеству расположены въ порядкѣ убывающей длинноты—сначала длинные, 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 проведены вполнѣ послѣдовательно. Въ X Мандалѣ сравнительно небольшое число гимновъ, усвояемыхъ каждому риши (какъ и въ VIII Мандалѣ) мѣшаетъ подмѣтить во всѣхъ подробностяхъ господство тѣхъ же *трехъ* принциповъ; но въ общемъ ихъ господство и здѣсь несомнѣнно.

Вѣроятно, не безъ вліянія со стороны Пинкотта (въ смыслѣ общаго возбужденія интереса къ вопросу, но—едва ли больше!) извѣстный индологъ *Бергэнь* (Abel *Bergaigne)* въ Journal asiatique, Sept.-Octobre 1886 (*La Samhita primitive du Rig-Véda*, par Abel Bergaigne, pp. 193—271) подвергъ тщательному изслѣдова-

нію тотъ же вопросъ о составѣ и организаціи Ригъ-Веды. Наша *Самхита* (сборникъ) Ригъ-Веды,—такъ ставитъ Бергэнь свой вопросъ,—подлинна ли и не слѣдуетъ ли различать въ ней ея *древнѣйшую основу* (первоначальная *Самхита*, Samhita primitive) и *позднѣйшіе придатки* къ ней? Кромѣ *внѣшняго* критерія,—такъ отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ,—даваемаго цитатами изъ Ригъ-Веды въ позднѣйшей браминской литературѣ, существуетъ еще *внутренній* критерій для рѣшенія этого вопроса,—именно *распорядокъ гимновъ*, ихъ организація въ Ригъ-Ведѣ. И этотъ признакъ для отличенія древнѣйшихъ частей Ригъ-Веды отъ позднѣйшихъ, по Бергэню, достаточно ясенъ. Въ самомъ дѣлѣ, уже и съ перваго взгляда ясно, что гимны распредѣлены по извѣстному искусственному принципу, который можно назвать числовымъ или нумерическимъ (numérique): гимны одному божеству (въ мандалахъ II—VII, IX) расположены по степени убывающаго числа стиховъ (по числу стиховъ въ нисходящемъ порядкѣ,—такъ и расположены мандалы въ переводѣ Грассмана): toute exception véritable trahit interpolation, totale ou partielle, ou une altération quelleconque (198). Но числовой принципъ,—говоритъ Бергэнь,—опредѣляетъ не только мѣсто гимновъ, обращенныхъ къ одному и тому же божеству, къ одной и той же серіи или группѣ боговъ. Нѣтъ, онъ, по Бергэню, опредѣляетъ: 1) въ предѣлахъ каждой серіи мѣсто гимновъ съ однимъ и тѣмъ же числомъ стиховъ,—*по убывающей долготѣ господствующаго метра* (par la longeur décroissante du mètre dominant); 2) порядокъ серіи одной и той же мандалы или одного и того же сборника (какъ въ мандалѣ I, VIII, IX и X),—*по убывающему числу гимновъ каждой серіи* (par le nombre décroissant des hymnes de chaque série); 3) порядокъ самыхъ мандалъ II—VII,—по первоначальному числу гимновъ, но здѣсь уже въ постепенности восходящей (199). Принявъ это за основной принципъ, мы можемъ, продолжаетъ Бергэнь, возстановить первоначальную Самхиту 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 выдержанъ строго. Если, напримѣръ, въ одной серіи два или нѣсколько гимновъ имѣютъ одно число стиховъ, то различіе между ними дѣлается по долготѣ метра (200—1). Порядокъ серій опредѣляется числомъ гимновъ каждой серіи въ убывающей постепенности (215—6). Если же двѣ или болѣе серіи имѣютъ одинаковое число гимновъ, то *они расположены по числу стиховъ 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 помѣщеніемъ 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 Мандалъ—и священное семиричное число гово-

ритъ косвенно именно за это: la valeur sacrée de ce nombre est elle-même un argument en faveur de l'hypothèse, qui assignerait à la Samhita primitive du Rig-Véda le chiffre de sept mandales (270). Затѣмъ идетъ 8-я мандала, т.-е. первое прибавленіе. IX и X Мандалы суть позднѣйшіе элементы (268—271).

Теорія Бергэня, только что изложенная нами, встрѣтила сочувственное признаніе спеціалистовъ-индологовъ (см., наприм., въ *Revue de l'histoire des religions*, t. XIX, 1889, бюллетень *Barth*'а, который хвалитъ Бергэня за тщательность его математическихъ выкладокъ, хотя и находитъ, что зерно его теоріи въ сущности уже не новость, pp. 132—135). Но, съ другой стороны, она встрѣтила и возраженія, ограниченія и оговорки, доказывавшія, что, по сознанію спеціалистовъ, вопросъ не доведенъ до такой формы, когда его можно было бы снять съ очереди. Такъ *Пинкоттъ (Journal of the Asiatic* etc. 1887, XIX, 598—624: The first Mandala of the Rig-Veda), *вопреки Бергэню*, подробнѣе развилъ свою, прежде высказанную, теорію состава первой Мандалы (это, по Пинкотту, эклектическій сборникъ ортодоксально-церемоніальнаго или литургическаго характера, образованный по аналогіи съ Манд. II.— VII, тогда какъ, по Бергэню, il, то-есть первая Манд., 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) отмѣтилъ излишнее увлеченіе Бергэня ариѳметическимъ принципомъ, исходившее изъ черезчуръ 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,—позднѣе ограничилъ свой нумерическій принципъ литургическимъ; см. его Recherches sur l'histoire de la liturgie védique въ *Journal asiatique*, 1889, Janvier).

Но самый значительный вкладъ въ исторію нашего вопроса, послѣ изложенной теоріи Бергэня, сдѣланъ нѣмецкимъ индіанистомъ *Ольденбергомъ*.

Ольденбергъ (въ своемъ обширномъ капитальномъ трудѣ: *Die Hymnen des Rig-Veda, 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 убѣдительно, разъ и навсегда, доказалъ, что серіи гимновъ въ Манд. II—VII+IX (въ VIII Манд. принципъ проведенъ далеко не съ такою послѣдовательностію, какъ кажется Бергэню) расположены по степени убывающей длинноты, при чемъ, въ случаѣ равенства серій по числу гимновъ, рѣшаетъ число стиховъ перваго гимна каждой серіи. Но,—добавилъ Ольденбергъ,—есть и исключенія. Такъ, въ распорядкѣ Манд. II—VII, діаскевасты, по Ольденбергу, руководились главнымъ образомъ назначеніемъ гимновъ тому или другому божеству; въ Манд. IX—метромъ; VIII Манд. расположена по принципу авторства (въ этомъ Ольденбергъ видитъ одно изъ существ. отличій своей теоріи отъ теоріи Бергэня, см. S. 210, примѣч.), при чемъ, какъ въ этой Мандалѣ, 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

offenbar 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.—Какихъ нибудь прочныхъ хронологическихъ выводовъ относительно сравнительной древности I—IX Манд., однако, сдѣлать нельзя. Напротивъ, по справедливому общепринятому мнѣнію, Мандала X несомнѣнно позднѣйшаго происхожденія. За это говоритъ: 1) исчезновеніе нѣкоторыхъ божествъ (напримѣръ, Варуны) въ ней; 2) появленіе космологическихъ и философскихъ гимновъ, заклинательныхъ формулъ etc. (267—8). За то же говоритъ метръ и лексическій составъ Mandal'ы (268—9). Такимъ образомъ, das zehnte Buch ist das Buch der jüngeren Liedergruppen und jüngeren Einzellieder (270).

Наконецъ, четвертая теорія организаціи гимновъ Ригъ-Веды, въ связи съ вопросомъ объ ихъ сравнительномъ старшинствѣ, принадлежитъ *Arnold'y*. Арнольдъ въ весьма ученомъ изслѣдованіи (Literary epochs in the Rigveda, пом. въ Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, изд. E. Kuhn'омъ и Schmidt'омъ, 1896. B. XXXIV, Neue Folge B. XIV, p. p. 297—344), опираясь на предварительныя изслѣдованія проф. Lanman'a (Noun-Inflection in the Rigveda), классифицировалъ всѣ гимны, *по ихъ сравнительной древности*. Вотъ въ общихъ чертахъ путь, которымъ идетъ Арнольдъ, и результатъ, къ которому онъ приходитъ:

1) Такъ называемыя Веды суть произведеніе *группъ или школъ* писателей, раздѣленныхъ между собою нѣсколькими столѣтіями и различающихся по языку, стилю, религіознымъ, философскимъ и соціальнымъ концепціямъ. Съ этой точки зрѣнія можно ясно различить въ развитіи и организаціи Ведъ *пять литературныхъ эпохъ* (literary epochs): Rigveda, Atharvaveda, Brahmanas, *Sutras* и *Upanischads*.

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 Lanman'a op. cit., pp. 516 seq.). Но по тѣмъ же признакамъ (Vocabulary, Flexion, Metre) можно расположить въ хронологическомъ порядкѣ и матеріалъ, собранный въ Ригъ-Ведѣ и расположенный теперь безъ всякаго вниманія къ сравнительной древности гимновъ (такъ называемыя Мандалы, какъ извѣстно, суть не что иное, какъ родовые и семейные сборники—family collections,—въ которыхъ около основного древняго зерна сгруппированы позднѣйшіе придатки, то-есть вновь сложенные гимны;

и даже въ отдѣльныхъ гимнахъ можно выдѣлить части, весьма различные 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 промежуточныя, переходныя (B' и C'). Основныя группы гимновъ, относимыя Арнольдомъ къ тремъ послѣдовательнымъ литературнымъ эпохамъ, онъ 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. 1, 31—35, 51—57, 94—126, 140—148, 157—160: X, 27—80.

C. X, 145—191.

Изъ остальныхъ, гимны въ Манд. I—V, написанные *осьмислоговымъ метромъ*, принадлежатъ къ *первому* періоду; около половины гимновъ 1, 74—75; II: III; V; IX, 68—97; X, 1—9 относятся ко *второму* періоду, другая-же половина относится къ переходной эпохѣ между *A* и *B*; гимны X, 10—19, 81—144 отчасти принадлежатъ такъ-же ко второму періоду, отчасти къ *третьему*; гимны 1, 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 спеціалистами со вниманіемъ. Но самая теорія вызвала возраженія. Такъ проф. *Hopkins*, довольно крупный современный авторитетъ въ области индологіи, въ своей ученой монографіи: Prâgâthikani (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 p. 26—9) и, между прочимъ, какъ на основаніи лексическаго состава Мандалы VIII, такъ и на основаніи упоминанія въ ней о кастахъ,—продуктѣ 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 tentetively, that the observations, made in the course of this paper, indicate with some verisimilitude, first, that much of the Kanva collection is late (like the Avesta); and second, that at least a branch of the Kanvas, lived in the Northwest near the Iranians, perhaps not far from where the late Atharvan, was patched together (92).

13 (къ стр. 241). *Вопросъ о хронологическихъ датахъ въ предѣлахъ самой Ригъ-Ведійской эпохи* съ особенною тщательностью былъ изслѣдованъ *Ольденбергомъ* въ его спеціальной 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 wahrsheinlich aussprechen, dass von den Anfängen der Vedischen Dichtung bis zur Entstehung der Hauptmasse der Lieder eine Zeit verstrichen ist, die der zeitlichen Entfernung zwischen Vasishtha und einer vermuthlich zahlreichen Familie der Vasishtha's entspricht, und dass ferner auf jene Hauptmasse der Lieder Anfänge folgen, für welche die Gestalt des Vasishtha bereits in vorweltliche Fernen geschwunden ist. Den Endpunct aber der Rigveda-Zeit können wir, wie ihr Anfang sich an die Namen des Sudâs und Kuruhutsa knüpfen liess, mit zwei, nicht minder glänzenden Königsnamen, wenigstens, in dem Sinne verbinden, dass diese Könige zwar nicht an jenem Endpunct selbst stehen, aber, wie es scheint, kurz hinter demselben folgen: die Kurukönige *Parikshit* und dessen Sohn *Janamejaya*. Die ersten Spuren des später so bedeutenden Volks oder wahrscheinlichen Völkerbundes der Kuru, in welchem eine Reihe der den rigvedischen Schauplatz erfüllenden alten kleinen Völker aufgegangen zu sein scheint, treten gegen das Ende der Rigvedazeit auf (237).—Нельзя указать съ несомнѣнностью и того, кому именно принадлежитъ тотъ или другой гимнъ, хотя они и надписаны различными именами. Гимны усвояются въ надписаніяхъ 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 отчественное (Васиштиды). Важно очень опредѣлить: что именно въ данномъ сборникѣ принадлежитъ 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, wärend 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 большая вѣроятность !) около Суды, въ сообществѣ одного изъ своихъ потомковъ (VII, 18,—см. истолкованіе этого текста ibid. 205—6 и въ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXIX, 8), чему не препятствуетъ и гимнъ VII, 33, въ которомъ образъ Васишты, очевидно, уже поблѣднѣлъ.

des Liedes VII, 18 anzugehören scheinen. Entschlissen 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 основаніи нѣкоторыхъ косвенныхъ соображеній, Ольденбергъ приходитъ къ выводу, что главная масса гимновъ VII кн. составлена потомками Васишты гораздо позднѣе времени его жизни (209). Впрочемъ, за исключеніемъ гимновъ VII, 18 и 33, другія, упоминающія о Васиштѣ, мѣста не устраняютъ возможности понять Васишту, какъ „вымышленнаго, идеальнаго представителя рода Васишты, такъ что скорѣе онъ отъ нихъ получилъ свое имя, чѣмъ они отъ него“ (204).—Сказанное о Васиштѣ mutatis mutandis Ольденбергъ переноситъ и на другихъ ришн. Такъ, по его мнѣнію, не невѣроятно, напримѣръ, что глава гимнографовъ, которымъ принадлежитъ III Мандала, *Висвамитра*, былъ современникомъ Васишты и Суды (210): man wird bei der oben behandelten Frage nach der Gleichzeitigkeit des Vasishtha mit Sudâs das hier hervorgehobene Factum nicht unübersichtigt lassen dürfen, dass die Gleichzeitigkeit des Visvâmitra 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 Visvâmitra—Vasishtha—Sudâs, so weit wir sehen können, in der Vergangenheit.—Тотъ же приблизительно результатъ и относительно *шестой* книги: древнѣйшіе гимны (VI, 15, 2. 3) относятся къ той эпохѣ, которая отмѣчена именемъ Суды. Приблизительно то же можно сказать и о другихъ Мандалахъ. Но этого, очевидно, немного...

14 (Къ стр. 242). Въ наукѣ извѣстны двѣ выдающихся попытки установить Ригъ-Ведійскую хронологію, въ отношеніи къ общей исторіи человѣчества, *на основаніи астрономическихъ данныхъ*, двумя выдающимися индологами: 1) извѣстнымъ переводчикомъ Ригъ-Веды, *Людвигомъ* и 2) не менѣе извѣстнымъ индологомъ, Германомъ *Якоби*.

1. *Людвигъ* (Ludwig: Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen in Rig veda, vorgetragen 11 Mai 1885. Sitzungsberichte der Königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phylosophil.-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,—полагалъ, что онъ жилъ 80 л.), — разсуждаетъ онъ, — конечно, Р.-В. не могла явиться. Но передъ Буддой непосредственно лежалъ періодъ *Брáманъ* (Brahmanas), которыя ссылаются на *Яджуръ-Веду*, а *Ригъ-Веда*, во всякомъ случаѣ, ведетъ насъ еще дальше въ глубь исторіи. Далѣе, въ Ригъ-Ведѣ двѣ царскихъ фамиліи, изъ которыхъ въ одной *шесть*, а въ другой *семь* преемственныхъ генерацій. Кромѣ того есть меньшія генераціи—всего 3—6. Полагая на нихъ вмѣстѣ 250 л.+550: получимъ 800,—время завершенія Ригъ-Веды. Это-де вѣроятнѣе, чѣмъ отнесеніе Ригъ-Веды за 2400 л. Заглянуть за предѣлы этого предѣльнаго года есть только одно средство—опредѣленіе времени четырехъ, упоминаемыхъ въ Р.-В., затменій (позднѣйшее V, 40, 5: молитвѣ *Atri's* приписывается сила снова заставить свѣтить солнце, которое долго было сокрыто во тьмѣ; другое мѣсто V, 33, 4: Индра сдѣлалъ солнце, Сурью, чернымъ; третье мѣсто X, 138 и четвертое IV, 28, 2; ср. V, 29, 9—10; IV, 30, 4; IV, 17, 14; ср. V, 25, 54 и 31, 11). Протолковывая эти данныя Р.-В. при помощи новѣйшихъ, спеціально астрономическихъ данныхъ (сообщен-

ныхъ проф. *Ritter*'омъ *von Oppolzer*), Ludwig опредѣлилъ время одного затменія въ 1001 г. до Р. Хр. (20 апр. по юл. кал.), другого, (V, 33, 4) въ 1029 г. — 29 апр. Остальныя же два *гипотетически* (на основаніи косвенныхъ соображеній) отнесъ ко времени отъ 1050 до 1200 г. до Р. Хр. Въ своей рецензіи 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 Людвига на двухъ основаніяхъ: 4) затменія, о которыхъ говорится въ Р.-В., не насколько-де индивидуальны, чтобы ихъ принимать за какія-либо опредѣленныя, историческія данныя; 2) съ другой стороны, „отожествленіе (затменій, 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 какое-нибудь другое, болѣе раннее затменіе не удовлетворяетъ указаніямъ Р.-В. такъ же хорошо, если не лучше". Можетъ быть, — заключаетъ *Уитней*,— тогда окажется, что Р.-В. гораздо древнѣе, чѣмъ думаетъ Людвигъ (относящій въ эпоху за 8—9 стол. до Р. Хр.).

2. *Якоби* (Jacobi: 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, и б., *Nochmals über das Alter des Veda*, см. Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft, 1896, L., 69 — 83) относитъ Ригъ-Ведійскій періодъ (по крайней мѣрѣ его начало) за 3000 л. до Р. Хр. Вотъ сущность его аргументаціи (*Nochmals* etc., 69—71): индійцы знали одну звѣзду, которую называли *неподвижною* (dhruva), и—при томъ *называли* такъ потому, что *считали* ее неподвижною, т. е. *не знали* о ея подвижности (это ясно изъ того, что на этотъ фактъ, т. е. на ея неподвижность, какъ на основаніе прочнаго брачнаго союза, они указывали въ свадебномъ ритуалѣ). Это названіе, 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 наша Полярная звѣзда, потому что за 2000 лѣтъ она находилась еще такъ далеко отъ полюса, что такого названія не заслуживала и, дѣйствительно, у древнихъ его не имѣла. Кромѣ этой пол. звѣзды (нашей) мы находимъ другую за 2800 л. до Р. Хр. Именно, въ то время *болѣе полутысячелѣтія* звѣзда α Дракона была такъ близка къ полюсу, что невооруженному телескопомъ глазу она *должна* была казаться неподвижною. Въ виду этого, происхожденіе термина *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 тысячелѣтія до Р. Хр.* Этотъ обычай, однако, въ Р.-В. не упомянутъ, хотя она очень богата именно указаніями на свадебный церемоніалъ. Очень *вѣроятно*, 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 былъ признанъ доказаннымъ окончательно, однако, по крайней мѣрѣ, былъ признанъ значительнымъ шагомъ впередъ. Такъ, *Бартъ* (op. cit.), какъ на фактъ въ пользу мнѣнія Якоби, указываетъ на то, что къ тому же результату, какъ и Якоби, хотя инымъ путемъ, пришелъ въ сущности *туземный* Индіанистъ *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 оріенталистовъ, 1892 г., vol. I, p. 376). Отмѣтивъ это совпаденіе, которое говоритъ само за себя, и подвергнувъ разбору соображенія Якоби, Бартъ, съ своей стороны, пришелъ къ заключенію, что 1) *въ строгомъ смыслѣ* тезисъ не доказанъ, *хотя приведенные Якоби доводы приближаются къ строгому доказательству* (Les arguments ne constituent pas une démonstration... mais je crois, qu'ils en approchent, 169); 2) изысканія Якоби, во всякомъ случаѣ, представляютъ *большой шагъ впередъ* (les recherches de M. Jacobi nous avancent *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 *Бартъ* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XI, p. 40 suiv.),—opère sur les formules presque avec la même rigueur que sur les mots, et c'est ici surtout que je dois accentuer mes réserves. Un mot est quelque chose de limité et de solide, dont l'imagination la plus fantaisiste ne peut abuser que jusqu'à un certain point. Une formule est un produit complexe et infiniment plus flottant, dont on peut faire à peu près tout ce qu'on veut. La Véda, 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 Véda...*; 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 Véda,—пишетъ *Бартъ* (*Revue de l'histoire des religions*, vol. XXVII, p. 207),—est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. *Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le Rig-*

véda; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des rishis; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées saugrenues, celle-ci n'a pas poussé toute seule, elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps, qu'on a remarqué, que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au serieux 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 ecole de Mîmîmsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud: pour eux les dieux n'existent que dans le *çabda* (nous dirions „dans la lettre") du Véda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme *des athées.* On a appelé cela, chez les rishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé: il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Véda et, par delà le Véda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. *S'il n'y a point de dieux, il est clair, qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux.*—Prof. Regnaud,—пишетъ, съ своей стороны *Брадке (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 Hülfsmittel 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,—пишетъ *Ольденбергъ (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1897, B. LI, ss. 474 — 484, *passim*),— mit dem Namen. Wenn Agni durch seinen Namen als das Naturwesen „Feuer" charakterisiert wird, wenn der Name Varunas über die Vorstellung des Sündenstrafens hinaus in eine dunkle Vorgeschichte weist, so haben wir hier einen Gott, der einen ebenso klaren und deutlichen Namen hat, wie Agni, aber *dieser Name charakterisiert ihn* nicht als Sonne, oder Mond, oder Feuer, oder als irgend eine andere Naturwesenheit, sondern er charakterisiert ihn *als „Antreiber"*. Giebt 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 (Varûtrî) 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 mindenstens 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 mitzutheilen... 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 süsser Götterspeise im Himmel, sowie er in der späteren Volkssprache „ein Klumpen frischer Butter" heisst. Nach diesem Inhalt nennt man ihn Soma; dies ist der geläufigste seiner Beinamen geworden. Nicht selten erinnern sich die Sänger des Sachverhalts; sie unterscheiden den Inhalt vom Gefäss, den Besitz vom Besitzer, das Amṛta von seinem Herrn und dieser Herr ist Agni. Agni wohnt in allem was leuchtet und wärmt; Agni ist die Flamme des Heerdes und des Opferfeuers, er ist die Sonne und eine seiner Formen ist auch der den Göttertrank bergende Mond. So wird er zum Hüter Somas, zum Agni Somagopā, Svadhāvant... Der Mond ist ferner der Aufenthaltsort seliger Geister. Soma heisst *„pitṛbhiḥ saṃvidānaḥ"*, mit den Manen vereint, und sein Trunk verheisst auch dem Lebenden einst Unsterblichkeit. So berührt er sich nah mit Yama. Nicht zuletzt ist er ein Herr der Zeiten. Er lenkt der Monde Lauf und ordnet die Feste der Götter an. Er ist ein Kenner aller Geheimnisse und an verborgener Weisheit reich. Der Veda rühmt ihn als Brahman unter den Göttern, als Pfadführer unter den Dichtern, als Ṛṣi unter den Weisen. Er ist also gleichen Wesens mit Bṛhaspati.

19. (Къ стр. 393). Мы даемъ здѣсь гимнъ X, 129 сначала въ переводѣ *Шермана (Scherman:* Philosophische Hymnen aus der Rig und Atharva-Veda-Sanhita etc.), соображенномъ съ лучшими изъ существующихъ переводовъ (ср. X, 129. Ludwig II, p. 573 und V, p. 433. Grassmann II, p. 405. Muir V, p. 356=IV, p. 3. Geldner und Kaegi p. 165. Müller p. 564. Williams p. 22. Gough, Calcutta Review, Volume 63, 1876, p. 296 und 316), а затѣмъ въ русскомъ стихотворномъ (вольномъ) переводѣ проф. *Овсянико-Куликовскаго (Русское Богатство*, 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 Ungeheuere, 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 s e i n e Emanation“ str. VI) Aufseher ist im höchsten Himmel, er nur weiss es, oder sei es, dass er es nicht wisse.

Превосходнымъ коментаріемъ этого важнаго гимна служитъ указанная выше статья проф. *Овсянико-Куликовскаго,* который даетъ такой переводъ:

1. *Бытье* и *небытье* тогда не были,
   И не было ни воздуху, ни неба.
   Но что вращалось? Гдѣ? Подъ чьимъ покровомъ?
   Была ли водъ зіяющая бездна?
2. И не было ни смерти, ни безсмертья,
   Межъ днемъ и ночью не было различья.
   Само, безъ вѣтру, *то одно* дышало,
   И не было тогда бытья иного.
3. Въ началѣ тьма была покрыта тьмою,
   Весь этотъ міръ былъ мрачною пучиной.
   Но—бездною прикрытое начало—
   Оно одно тепла родилось силой.
4. То исконп любви начало было,
   Исконное то было сѣмя Духа,
   И связь бытья съ небытіемъ открыли
   Поэты въ сердцѣ, разумомъ взыскуя.
5. И поперекъ протянутъ лучъ ихъ мысли
   Внизу и наверху сіяетъ 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 мірозданье?
Была ли создана, иль нѣтъ, природа?
Ея блюститель на небѣ то знаетъ,—
Иль, можетъ быть, и онъ того не знаетъ!...

20 (Къ стр. 395). Табеллярное обозрѣніе браманистической литературы, см. у *Hardy* (Ved.-brahm. Periode etc., *Anhang* I). Въ дополненіе къ сдѣланнымъ нами, въ отдѣлѣ о Браманизмѣ, литературнымъ указаніямъ, можемъ отмѣтить:

1. *Gough*, A. E.—The Philosophy of the Upanischads 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, *Макса Мюллера)*, 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 Браманизма полезно ознакомиться съ книжкою *Шанкарачарыи* — Das Palladium der Weisheit von *Sankaracharya*, aus dem Sanskrit übersetzt von *Mohini Chatterji*. Leipzig (года нѣтъ).

21 (Къ стр. 536). Къ многократно цитированнымъ нами подъ строкою въ отдѣлѣ о Буддизмѣ *вторымъ* источникамъ,—*Ольденбергъ*, *Кернъ*, *Дальманъ*, Робертъ *Фалькe*, *Ваддель*, *Кѣппенъ*, *Келлогъ*, *Кюненъ*, *Монье-Вильямсъ*, *Рисъ-Дэвидсъ*, *Бастіанъ*, Эдмундъ и Спенсъ *Гарди*, *Бюрнуфъ*, *Бартелеми-Сентъ-Илеръ*, *Васильевъ*, *Минаевъ*, *Герасимовъ* и др., — къ этимъ *вторымъ* источникамъ намъ здѣсь прибавить еще нечего. *Первые* источники будутъ указаны въ слѣдующемъ (22) примѣчаніи. Намъ остается здѣсь указать лишь *популярныя* книги, по которымъ всего легче *предварительно ориентироваться* въ вопросѣ о Буддизмѣ и его исторіи. Таковы:

1. *Olcott*. Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens. Geprüft und zum Gebrauch für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala, dem Hohenpriester von Sripada und Galle (Ceylon). Mit den Anmerk. der amerikan. Ausgabe von E. Coues. Erste deutsche Ausgabe. Berlin 1887.

2. *Subhadra Bickshu*. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. Braunschweig. 1888.

3. Die Religionslehre der Buddhisten. Aus dem „Evangelium Buddhas". Nach dem Originaltexte ins Englische übersetzt von *Paul Carus*. Ins Deutsche übertragen von Franz *Hartmann*. Leipzig.

4. Le Bouddhisme éclectique, exposé de quelques-uns des principes de l'école par *Léon de Rosny*. Paris 1894.

Катехизисъ *Олькотта* перевед. и на русскій языкъ протоіер. *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 Обще-*

ства, т. I, 1887 г. стр. 331 и слѣд. „Издавая впервые этотъ Катехизисъ въ 1881 г.“,—пишетъ рецензентъ,—„г. Олькоттъ имѣлъ спеціальною 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'я и др.; но, такъ какъ засимъ отдалъ свою работу еще на провѣрку Сумангалы, начальника буддійской школы Widiodaya, а равно состоящаго при той же школѣ священника Девамитты, то трудъ его во многомъ и отличается отъ изслѣдованій помянутыхъ авторовъ. Успѣхъ катехизиса былъ замѣчательный: въ какіе-нибудь три года 17,000 экземпляровъ этого сочиненія было уже роздано по различнымъ школамъ и семьямъ цейлонскихъ буддистовъ; въ 1885 г. предпринято было его бирманское изданіе въ 15,000 экземпляровъ какъ на туземномъ, такъ и на англійскомъ языкахъ; засимъ въ томъ же году катехизисъ былъ изданъ съ добавкою къ нему примѣчаній Elliot Coues'омъ въ Вашингтонѣ; въ слѣдующемъ 1886 г. вышло превосходное изданіе этого сочиненія въ Парижѣ на французскомъ языкѣ; и, наконецъ, въ 1887 году оно переведено на 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 нѣкоторыя перемѣны и дополненія. Такимъ образомъ были прибавлены вопросы: о пяти и десяти заповѣдяхъ; объ отношеніяхъ между „волнами жизни“ личности, или индивидуальнаго бытія; о причинахъ, по которымъ теряется воспоминаніе о прежнихъ „волнахъ жизни“ или перерожденіяхъ и пр. Помимо того, авторомъ было представлено лучшее объясненіе понятій объ архатствѣ, бодисатвахъ и проч.— Для насъ *катехизисъ г. Олькотта можетъ служить лучшимъ образцомъ того, до какой степени благоговѣющій предъ своею наукою европеецъ, увлекшись 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 вѣритъ въ мудрость именно этого философа изъ Капилавасты, что всѣ произведенныя доселѣ нашими учеными изслѣдованія по Буддизму кажутся ему невѣрными и не заслуживающими вниманія. Но спрашивается, что поручится автору за принадлежность взятыхъ имъ въ Катехизисъ выраженій именно Сакья-муни?... Впрочемъ, для г. Олькотта такихъ вопросовъ, повидимому, не существуетъ. По нему вся философія Буддизма есть произведеніе Сакья-муни... По Олькотту выходитъ, что по ученію Буддизма нельзя довѣрять ни древнимъ преданіямъ, ни писаніямъ великихъ мужей, хотя бы то и учениковъ самого Будды, но буддійскому катехизису позволительно подтверждать свои положенія словами англійскихъ ученыхъ“.

22. (Къ стр. 558). Вотъ содержаніе *Трипитаки* въ томъ порядкѣ, какъ оно перечисляется въ буддійскихъ кодексахъ:

A. Vinaya-Piṭaka.

1. Vibhaṅga
   a. Pârâjika
   b. Pâcittiya

   „раздѣляющая," т. е. разбирающая въ подробности всѣ постановленія, касающіяся духовныхъ" (*Минаевъ*).
2. Khandhaka
   a. Mahâvagga (большая).
   b. Cullavagga (малая).
3. Parivâra Pâṭha, прибавленіе и позднѣйшее резюмé.

B. Sutta-Piṭaka.

1. Dîgha-Nikâya, сборникъ 34 большихъ суттъ.
2. Majjhima-Nikâya, сборникъ 152 среднихъ суттъ.
3. Saṃyutta-Nikâya, сборникъ соединенныхъ суттъ.
4. Aṅguttara-Nikâya, сборникъ сутты.
5. Kkuddaka-Nikâya, сборникъ суттъ, состоящій изъ:
   a. Khuddaka-Pâṭha, малыя изреченія.
   b. Dhammapada, путь къ истинѣ.
   c. Udâna, славословіе (82 сутты).
   d. Itivuttaka, сказанія, относящіяся къ изреченіямъ Будды.
   e. Sutta-Nipâta.
   f. Vimâna-Vatthu, о небесныхъ чертогахъ.
   g. Peta-Vtathu, сказанія о духахъ отшедшихъ.
   h. Thera-Gâthâ, стихи объ инокахъ.
   i. Theri-Câthâ, стихи объ инокиняхъ.
   k. Jâtaka, о перерожденіяхъ (550 сказаній).
   l. Niddesa, объясненіе нѣкоторыхъ суттъ *Сарипуттой*.
   m. Paṭisambhidâ-Magga, путь различенія и непосредственнаго вѣдѣнія.
   n. Apadâna, легенды.
   o. Buddha-Vaṃsa, исторія 24 предшествовавшихъ буддъ и исторія Гаутамы.
   p. Cariyâ-Piṭaka, корзина поведенія, достохвальныя дѣла Будды.

C. Abhidhamma-Piṭaka.

1. Dhamma-Saṅgaṇi, перечисленіе условій жизни.
2. Vibhaṅga, изслѣдованія (18).
3. Kathâ-Vatthu, книги предметовъ для обсужденія (темы).
4. Puggala-Paññatti, изъясненіе личности.
5. Dhâtu-Kathâ, объ элементахъ.
6. Yamaka, чёты (десять отдѣленій).
7. Paṭṭhâna, книга причинъ.

Винайя 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, что́ было бы противно званію буддиста. По содержанію, это—перечень *грѣховъ*, отъ которыхъ буддистъ долженъ отказаться, или обѣтовъ *не* дѣлать того-то (число обѣтовъ простирается до 250). Есть грѣхи *смертные* (нарушеніе цѣломудрія, воровство, убійство и пр.) и отпускаемые *проступки* (непристойный разговоръ, ложь, брань, сплетни и проч., 83). По составу своему, Винайя очень обширна (13 томовъ). Она раздѣляется на *два* главныхъ отдѣла: 1) отдѣлъ обѣтовъ *(Пратимокша)* и 2) положеній *(Винаявасту)*.

Съ *Пратимокшей* можно познакомиться и на русск. языкѣ,—по переводу *Минаева (Пратимокша-Сутра*, буддійскій 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 суттахъ),—пишетъ *Васильевъ* (стр. 110),—„произошло самое главное и послѣднее распространеніе буддійской литературы; собственно подъ ними должно разумѣть первоначально только краткіе афоризмы, а въ послѣдствіи времени они были распложены... Соединеніе прозы со стихами весьма часто встрѣчается въ Сутрахъ и, кажется, составляетъ любимый образъ изложенія. Что Сутры были первоначально кратки—это не должно насъ нисколько изумлять, потому что всѣ первые философы древности выражаются отрывисто, такъ какъ систематическое и правильное изложеніе не могло никакъ создаться вдругъ на первыхъ порахъ проявленія человѣческаго ума".

Изъ *Сутта-питаки* слѣдуетъ отмѣтить переводы: 1) *Majjhima-Nikáya—Neumann'*омъ (неоднократно цитированныя нами *Die Reden*, два тома); 2) *Дамапада*, *Буддійскія Сутты* и *Сутта-Нипата (Sacred Books of the East*, X, XI, переводы *Фаусбёля*, *Риса-Дэвидса*, ср. русск. переводы Н. И. *Герасимова)* 3) *Джатаки (Cowell'*емъ, 1895—1897).

Само собою понятно, что отнюдь не весь буддійскій канонъ восходитъ къ самому Гаутамѣ Буддѣ.

„Исходнымъ пунктомъ *Абидармъ*",—пишетъ *Васильевъ* (136),—„служатъ теоретическія воззрѣнія. Это философія. Но какъ скоро эти философскія начала получили доступъ въ дѣлѣ религіи, когда разуму присвоили право быть орудіемъ къ выхожденію изъ міра, то средствомъ къ этому выхожденію является уже не нравственность, а стремленіе разума превратиться въ тѣ высшія и отвлеченныя идеи, которыя онъ создалъ. Это-то усвоеніе, называемое иначе созерцаніемъ, составляя въ началѣ нѣчто примкнутое, посредствующее, все болѣе и болѣе развиваясь впослѣдствіи, сперва становится наравнѣ съ самой философіей, а, наконецъ, и превозмогаетъ надъ ней въ Тантрахъ, т.-е. въ послѣднихъ отдается 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 приписать своего ученія Буддѣ, не издать книги отъ его имени. Даже, какъ видно, старые буддисты многія книги (Абид'армы), сочинители которыхъ уже извѣстны были по именамъ, хотѣли назвать словомъ Будды. Однако, почему же и нѣтъ? Вѣдь, собственно говоря, и то, что принято называть словомъ Будды, вовсе не скрываетъ, что оно составлено послѣ. „„Такъ мною слышано"": вотъ слова, ко-

торыми начинается всякая книга, приписываемая Буддѣ; затѣмъ описывается обстановка, гдѣ находится Будда, что 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 обѣщаютъ всевозможныя блага тому, кто будетъ читать, хранить, распространять эту книгу. Но растянутѣе самого изложенія трудно что и вообразить; можно впередъ наизусть прочитать то, что сказано въ цѣлыхъ томахъ, никогда ихъ не читавъ. Дѣло въ томъ, что въ праджна-парамитѣ перечисляется постоянно болѣе ста терминовъ: зрѣніе, слухъ, обоняніе и пр.; но если надобно сказать, что всѣ эти термины пусты, чисты, ни откуда не приходятъ, никуда ни уходятъ, то въ книгѣ непремѣнно написано: зрѣніе пусто, слухъ пустъ, обоняніе пусто и т. д.; перечисляются всѣ термины; затѣмъ говорится: зрѣніе чисто, слухъ чистъ, зрѣніе ни откуда ни приходитъ и т. д. Или напримѣръ: зрѣніе пусто слухомъ, зрѣніе пусто обоняніемъ, и т. д.; потомъ: слухъ пустъ зрѣніемъ, слухъ пустъ обоняніемъ. Словомъ, pronomina 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 индологовъ. Такъ, одинъ изъ рецентентовъ фр. перевода книги (см. въ *Le Muséon* XV, 1896., Louis de la *Vallée Poussin*, prof.) пишетъ: depuis les publications de Burnouf et de Wassilieff aucun ouvrage n'a paru sur le Buddhisme, qui soit aussi riche en aperçus nouveaux, en rapprochements ingénieux, qui contribue plus utilement à l'intelligence de l'hindouisme Buddhique, qui dénote une méthode plus sûre et plus consciente d'elle-même (207). Сужденіе независимое; источники знаетъ изъ первыхъ рукъ (жилъ тамъ) и т. д.

23 (Къ стр. 655). Весьма характерно, для выясненія принципіально-эклектической точки зрѣнія буддистовъ въ вопросѣ о нирванѣ, приведенное въ *Revue de l'histoire des religions*, t. XI, 1885, pp. 336 — 352 извлеченіе изъ одного буддійскаго первоисточника *(Le bohneur du Nirvâna*, extrait du *Milindapprashnaya* ou Miroir des doctrines sacrées, traduit du Pâli par *Lewis da Sylva Pandit* de Colombo). Царь *Милинда* разговариваетъ съ буддійскимъ авторитетнымъ начетчикомъ *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 умопостигаемое и т. д. Но когда дѣло доходитъ до разъясненія самой вещи, что̀ такое именно есть нирвана,—тогда оказывается, что эта блаженная и умопостигаемая нирвана въ сущности есть *ничто*.

Le dévot et fidèle ascète,—говоритъ Нагасена, въ заключеніе своего діалога (pp. 351—352),—qui cherche à s'affranchir de toutes les appréhensions et qui voit l'horreur de la condition des mortels, affligés dans toutes leurs existences, est dans une disposition d'esprit telle qu'il voit cette existence continuellement embrasée par les trois passions destructives auxquelles l'humanité est sujette. Ces trois passions sont: la luxure ou les désirs immodérés, la haine et l'igno-

rance. Cette existence, en effet, est en proie à la flamme des trois passions qui la consument; 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 anéanties.* O grand empereur! ainsi le dévot ascète qui a atteint l'état de non-existence, s'étant continuellement complu dans le bien, est parvenu à l'impérissable, l'immortel, le prééminent, l'excellent, l'éternel Nirvâna.

Съ своей стороны, *Монье-Вильямсъ* (op. cit., pp. 141—142), какъ бы продолжая развивать мысли *Нагасены* дальше, сравниваетъ нирвану съ безчувственнымъ сноподобнымъ состояніемъ, подобнымъ состоянію полусонной рыбы, носимой по морскимъ волнамъ.

In crossing the Indian Ocean пишетъ онъ,—when unruffled by the slightest breeze, I have sometimes observed a jelly-fish floating on the surface of the transparent water, apparently lifeless. The creature is evidently neither asleep nor awake. It certainly is not thinking about anything, and its consciousness is doubtful. All that can be affirmed about it is that it seems to be drinking in the warm fluid in a state of lazy blissful repose. No Buddhist, at least, could look at auch a sight without being reminded of this idea of Nirvāṇa—the idea of, so to speak, floating in perfect repose and peace and cessation from all pain, and all work, and even all thought, on a kind of ocean of half conscious, half unconscious beatitude. It is not consciousness, neither is it unconsciousness. It is symbolized by a full-blown, perfectly formed lotus — a fre-

quent emblem of perfection — reposing on a calm mirror-like lake. With regard to Pari-nirvāṇa—the complete termination of migrations and passing away of all the elements of bodily existence—if this is to be distinguished from the Brāhmanical idea of absorption into an impersonal spirit—whereby the Ego of personal identity is destroyed—it is a distinction without much difference. Strictly, however, in Buddhism the dissolution of the body leaves no surviving personality or individuality, and consenqently 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-nrvāṇa constitute the ultimate goal to which all the morality of a true Buddhist tends, they have no place either in the aims or thoughts of the ordinary adherents of Buddhism at the present day. The apex of all the desires, the culminating point of all the ambition of the most religiously-minded Buddhists of modern times, points to a life in one of the heavens, while the great mass of the people aim only at escaping one of the hells, and elevating themselves to a higher condition of bodily existence in their next birth on this earth, and perhaps on that very part of this earth which is the scene of their present toils, joys, and sorrows.

Въ виду нерѣдкаго сближенія понятія нирваны (которое,—особенно въ новѣйшемъ Индуизмѣ, по существу эклектическомъ,—слилось съ идеею Брамы въ одно понятіе *Брамы-Нирвану)* съ христіанскимъ ученіемъ о царствіи небесномъ (раѣ), почитаемъ нелишнимъ привести здѣсь изъ новѣйшей книги *Гаппеля* (Julius *Hoppel:* Die religiösen und philosophischen Grundaschauuugen der Inder, Giessen, 1902, S. 250) точное разграниченіе этихъ понятій.

Brahma-Nirvāṇa,—пишетъ Гаппель,—und Reic hGottes: in diesen zwei Worten ist der ganze Gef gensatz 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 Ein zelgestalten, 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, ihn 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 „эволюція“ Буддизма представляетъ такъ-же крупный этнографическій и историко-соціологическій интересъ (это, однако, очень обширная и сложная тема, которая не входила въ нашу задачу спеціально), такъ какъ показываетъ, *какъ мало устойчивости* представляла, по существу, отрицательная (нигилистическая и атеистическая) доктрина Буддизма, равно и основанный на ней укладъ жизни буддистовъ, и какъ легко, вслѣдствіе этого, и доктрина и жизнь буддистовъ поддавались внѣшнимъ вліяніямъ. „Буддизмъ“,—пишетъ проф. *Васильевъ* (Религіи Востока, Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ, стр. 54, 57 и 58),—„вовсе религія не консервативная; и дѣйствительно, она не останавливается ни передъ какимъ нововведеніемъ. Три части составляютъ предметъ этой религіи: нравственность или аскетика, 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 недоумѣнія, которыя разрѣшались не Буддой, а *потребностями*. Буддійскіе духовные (хошаны) не употребляютъ, напримѣръ, мяса, рыбы и всего раздражающаго; а ламы отыскали въ Винаѣ 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 торгаши: это запрещеніе обойдено позволеніемъ заботиться о монастырскихъ доходахъ. Строгій аскетизмъ возможенъ былъ въ Индіи только на первыхъ порахъ. Самое распространеніе Буддизма было причиной его развитія или перемѣнъ. Это распространеніе произошло или естественнымъ путемъ увеличенія приверженцевъ, или, какъ свидѣтельствуетъ отчасти и исторія, возстаніемъ жителей, часто подъ вліяніемъ другихъ ученій противъ тунеядцевъ. Развѣ мы обязаны кормить эту толпу? говорили Бенаресцы—и бикшу потянулись въ сторону... Когда имъ пришлось зайти въ Гималайскія горы, странствовать по пустынямъ, то прежде всего сказались ноги, не знавшія доселѣ обуви, и первое отступленіе отъ прежняго образа жизни послѣдовало дѣйствительно въ обуви, а оттуда перешло и на платье; пища, какъ видимо, удержалась ближе къ первымъ учрежденіямъ, но что бы стали ѣсть монахи въ странахъ, не знающихъ земледѣлія, если бы имъ не разрѣшено было питаться мясомъ? Въ холодныхъ климатахъ нельзя было жить и подъ деревомъ. Уже и при первыхъ учрежденіяхъ, предполагалось, что бикшу, во время лѣтнихъ періодическихъ дождей, заберутся въ хижину милостынедателей съ ихъ согласія и будутъ кормиться на ихъ счетъ, потому что имъ нельзя было выходить въ это время никуда, чтобы не раздавить ползающихъ червей“.—„Вообще“,—пишетъ проф. *Васильевъ* въ другомъ своемъ сочиненіи (Буддизмъ, его догматы etc., стр. 18—19),—„Буддизмъ руководится во всемъ одной, хотя съ перваго взгляда и странной идеей, выраженной имъ на первыхъ порахъ своего существованія: „„все, что согласно съ здравымъ смысломъ или, говоря вообще, съ обстоятельствами, то, какъ согласное съ истиной, и должно быть принято за руководство,—то только и

могъ преподавать учитель Будда"". Въ этомъ изреченіи открывается обширное поприще для будущаго развитія; и что могло препятствовать къ проповѣдыванію такой идеи, когда Буддизмъ въ своемъ юношескомъ возрастѣ былъ еще богатъ той пустотой, которую онъ сталъ проповѣдывать впослѣдствіи, когда его членамъ можно было подставлять не одну только чашу для наполненія ее пищей, но и не вписанное полотно для правилъ нравственности, ума и сердца; что покажется ему хорошо, отъ кого бы онъ не услышалъ, то онъ и внесетъ въ свои 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 обстоятельствъ, вся его позднѣйшая исторія есть не что иное, какъ сплошной рядъ уступокъ и измѣнъ себѣ, и въ принципахъ и во внѣшности, 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, по сравненію съ браманистическими, „философскія школы" (*Вайбашики*, *Саутрантики*, *Махаяна-Йогачарья* и *Мадьямики*, см. у *Васильева*, Буддизмъ etc., I, *прибавленіе III*); 2) вступилъ на путь создаванія самыхъ фантастическихъ сказаній о нелѣпѣйшихъ „чудесахъ" (см. *Исторію Буддизма въ Индіи*, соч. *Даранат'ы*, перев. съ тибетскаго проф. *Васильева*, въ III т. его *Буддизма*).

Кромѣ цитированнаго нами превосходнаго сочиненія *Вадделя* (*Waddel—Lamaism* etc.), для исторіи позднѣйшаго Буддизма можно указать еще:

1) Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem Tibetischen übers. von Georg *Huth*, I—II Th. (въ первой части предисловіе, текстъ и примѣч., во второй переводъ).

2) Le Bouddhisme au Tibet, précédé d'un résumé des précédents systemes bouddhiques dans l'Inde par Emile de *Schlagintweit*, traduit de l'anglais par L. de *Milloué*. Lyon, 1881 (*Annales du Musée Guimet*, t. III). Очень цѣнная и высоко цѣнимая книга съ многими гравюрами. Въ концѣ обильныя литературныя указанія.

3) *Le Bouddhisme Japonais*. Doctrines et l'histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon par *Ryauon Tujishima*, ancien élève à Kyoto etc. Paris. 1889. 12-е XLIII+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* (епископ.-миссіонеръ): Buddism primitive and present in Magadha and in Ceylon (Londres, Longmans). Ср. рецензію въ *Revue de l'histoire des religion*, t. XXVII, 1893, p. 251. По словамъ Коплестона, массѣ остаются совершенно чужды буддійскія спекуляціи. Вся работа ея направлена къ тому, чтобы привлечь на свою сторону благоволеніе демоновъ. Въ Коломбо, правда, замѣчается за послѣднее время пробужденіе спекуляціи, но—лишь подъ вліяніемъ европейцевъ. Религіозно-нравственная жизнь не только массы, но даже и монаховъ (moines) представляетъ мало назидательнаго. 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 извѣстно отъ Макса *Müller*'а, *Rhys-Davids*'а и *Monnier Williams*'а.

См. также у *Köppen*'а (II В.) и *Kern*'а.

25 (Къ стр. 694). *Первоисточникомъ*, для исторіи Индуизма, служитъ *Le Bhagâvata - Purâna*, 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) *Monier Williams* — Modern Hinduism, 1887; 2) *Crook* — An Introduction to the popular religion and folklore of Nothern India, 1894 и 1896; 3) John *Garret*— A classical dictionary of India, 1871; 4) John *Dawson*—A classical dictionary of Hindu mythology and religion etc., 1879; 5) Le Râmâyana au point de vue religieux, philosophique et moral par *Schöbel*, Paris, 1888; 6) Das Râmâyana, Geschichte und Inhalt von Hermann Jacobi, Bonn, 1893; 7) Die Erkenntnisslehre der Bhagavad Gita im Lichte der Gemeinlehre betrachtet von Franz *Hartmann*, Leipzig (даты нѣтъ); 8) Для внѣшней исторіи Индуизма — *Lefmann:* Geschichte des alten Indiens.

Къ общей характеристикѣ Индуизма, въ связи съ историко-соціальнымъ положеніемъ новѣйшей Индіи, см.: 1) A History of Civilisation in Ancient India, based on sanscrit literature by *Romesh Chunder Dutt*, in three volumes. Calcutta. Это талантливая идеализація прошлой исторіи Индіи, написанная туземцемъ, недовольнымъ ея настоящимъ. Авторъ начитанъ и европейски образованъ. Но трудъ его не строго научный, а скорѣе популярный, проникнутый патріотическимъ стремленіемъ пробудить въ измельчавшихъ 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 pouranique, 500 по Р. Хр. до VIII в.). 2) *Alfred C. Lyall:* Études sur les moeurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient, авториз. перев. съ англ. 8°, 534, Paris. 1885. *Ernst Thorin.* Вопреки ходячему мнѣнію, авторъ показываетъ, что Индія не есть страна застоя: даже касты очень подвижны и кастовыя различія легко стираются. Методъ историко-соціальный. Авторъ опасается, какъ бы, подъ напоромъ европейскихъ вліяній, у индусовъ не выработался политеизмъ, подобный политеизму конца классическихъ эпохъ. Этимъ опасеніемъ заканчивается книга. Переводчикъ (въ предисловіи) предостерегаетъ отъ навязыванія европейцами индусамъ своей культуры.

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.

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 всѣ 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-Дэвидсъ* (Буддизмъ, стр. 4),—„эволюція религіозныхъ вѣрованій представляется для насъ, западныхъ людей, наиболѣе поучительною. Въ Индіи можно прослѣдить эти вѣрованія съ большой полнотой 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 бо́льшая свобода мысли. Религіозная эволюція здѣсь была въ большой мѣрѣ ограждена отъ постороннихъ вліяній. Мало гдѣ въ другихъ мѣстностяхъ мы найдемъ столь полную картину стремленій и вліяній, совершившихъ *чудесное превращеніе незрѣлыхъ гипотезъ первоначальной 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 обилію литературныхъ указаній,—для изученія философіи *Санкьи* должна быть признана книга Satish Chandra *Banerji:* Sankya Philosophy, Calcutta (безъ даты).

ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ:

Страница:	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
114	7 снизу (въ примѣчаніи)	Inductrive	Inductive
272	16 сверху	Судей,	Судой,
300	18 снизу (въ примѣчаніи)	(σ ουρανὸς),	(σϜουρανὸς),
417	16 сверху	первонификація	персонификація