ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ

ДРЕВНИХЪ

ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ

ВЪ СВЯЗИ СЪ РАЗВИТІЕМЪ

ЯЗЫЧЕСКИХЪ ВѢРОВАНІЙ.

СОЧ.

Ор. Новицкаго.

ЧАСТЬ I.

РЕЛИГІЯ И ФИЛОСОФІЯ ДРЕВНЯГО ВОСТОКА.

Forsan et haec olim meminisse juvabit.
Virg Aeneid. L. I. v 203.

КІЕВЪ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1860.

Печатать позволяется

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Кіевъ, 31 Октября 1858 года.

Цензоръ *А. Лазовъ.*

Древній міръ давно миновался; но его понятія и вѣрованія не умерли вмѣстѣ съ нимъ; они и теперь живутъ не въ одномъ лишь воспоминаніи, но и въ дѣйствительности: древнія философскія ученія легли въ основу дальнѣйшаго развитія философскихъ понятій; и самыя вѣрованія языческія частію и донынѣ управляютъ совѣстію милліоновъ людей, а частію, въ свое время, непосредственно, или посредственно вліяли на возбужденіе духа къ философствованію, и слѣдовательно къ дальнѣйшему его саморазвитію. При такомъ значеніи своемъ, древнія понятія и вѣрованія и понынѣ не утратили своего интереса для умовъ любознательныхъ, — не только для спеціалистовъ-ученыхъ, но и для всякаго образованнаго человѣка. — Въ надеждѣ, что и мой трудъ сколько нибудь удовлетворитъ этому интересу любознательности, я рѣшился издать въ свѣтъ предлагаемое здѣсь сочиненіе »о постепенномъ развитіи древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій.« Имѣя въ виду не исключительно только ученыхъ, я старался излагать свой предметъ ясно и вразумительно для всякаго образованнаго человѣка; но чтобы сочиненіе ученаго содержанія не лишилось характера ему свойственнаго, въ немъ удержанъ строго научный методъ, на сколько онъ, безъ на-

силія содержанію, можетъ имѣть приложеніе къ историческимъ даннымъ.

Какъ во внѣшней природѣ каждое существо, заключая свою цѣль въ самомъ себѣ, служитъ въ то же время средствомъ для другихъ, высшихъ существъ, или по крайней мѣрѣ составляетъ переходъ къ развитію высшихъ организмовъ, такъ и въ идеальномъ мірѣ человѣческихъ понятій каждое изъ замѣчательнѣйшихъ ученій и вѣрованій, будучи въ свое время цѣлію само для себя, служило основаніемъ для дальнѣйшаго развитія слѣдовавшихъ за нимъ ученій и вѣрованій. Съ этой-то преимущественно стороны, со стороны внутренней связи, старался я представить философскія ученія и религіозныя вѣрованія древнихъ народовъ. Философскія ученія разныхъ временъ имѣютъ между собою свою собственную внутреннюю связь, состоящую въ послѣдовательномъ ихъ развитіи, и потому могутъ быть разсматриваемы сами, какъ сомкнутое въ себѣ цѣлое; равнымъ образомъ и вѣрованія языческихъ народовъ, какъ естественное произведеніе человѣческаго духа, тоже внутренно связаны между собою послѣдовательнымъ ихъ развитіемъ и составляютъ свой особый кругъ представленій. Но оба эти круга понятій и представленій не оставались чуждыми одинъ другому; напротивъ, они постоянно производили взаимное вліяніе одинъ на другой: извѣстная форма естественной религіи вызывала извѣстную форму Философіи; данная форма Философіи вела къ высшей формѣ естественной религіи, которая въ свою очередь пробуждала высшее пониманіе философское, и это вза-

имное возбужденіе религіей Философіи и Философіей религіи продолжалось до появленія Богооткровенной, христіанской Религіи, съ которой началось уже совсѣмъ иное отношеніе между Религіей и Философіею. Сообразно съ такимъ взглядомъ на отношеніе Философіи и религіи языческой, особо изложены мною въ каждомъ періодѣ религіозныя вѣрованія въ постепенномъ развитіи и особо философскія ученія, и за тѣмъ въ общемъ обозрѣніи ихъ указано на взаимное соотношеніе Философіи и религіи своего времени.

Главнымъ предметомъ разсмотрѣнія были для меня ученія философскія; однако древне-восточныя религіи изложены мной довольно полно, потому что онѣ были въ свое время главною, господствующею формою развитія человѣческаго духа и имѣли рѣшительный перевѣсъ надъ Философіей. Напротивъ того, въ греко-римскомъ мірѣ Философія преобладала надъ развитіемъ религіознымъ; притомъ, греко-римскія вѣрованія, богатыя миѳологическими представленіями, были бѣдны доктриной. Поэтому-то больше дано здѣсь мѣста Философіи, чѣмъ религіи; я считалъ достаточнымъ для моей цѣли указать только существенный смыслъ религіозныхъ представленій греческихъ и римскихъ. Наконецъ, вѣрованія періода александрійскаго надлежало опять изложить нѣсколько полнѣе, какъ по причинѣ ихъ ближайшей связи съ Философіей того времени, такъ и потому, что ихъ по большей части смѣшиваютъ то съ философскими ученіями, то съ школами христіанскихъ еретиковъ; я разумѣю въ этомъ послѣднемъ случаѣ ученіе Гностиковъ.

При изложеніи философскихъ ученій опущены мною всѣ біографіи (исключая біографій Пиѳагора и Сократа, тѣсно связанныхъ съ ихъ ученіемъ), чтобы не перерывался ими ходъ послѣдовательнаго развитія самыхъ ученій; для кого онѣ интересны, тотъ можетъ найти ихъ въ каждомъ руководствѣ къ Исторіи Философіи. Въ самое изложеніе ученій я не считалъ умѣстнымъ вносить мои собственныя замѣчанія и сужденія; такія вставочныя замѣчанія, по моему понятію, годятся развѣ при обширномъ изустномъ изложеніи; но въ краткомъ обзорѣ ученій мѣшаютъ лишь цѣлости впечатлѣнія, какое они должны оставлять въ умѣ читателя; поэтому я старался излагать ихъ содержаніе совершенно объективно, какъ если бы каждый философъ, въ краткихъ чертахъ, самъ передавалъ намъ сущность своей Философіи. За тѣмъ уже отдѣльно, вслѣдъ за каждымъ философскимъ ученіемъ, предлагается сужденіе о немъ, въ которомъ я старался смотрѣть на него съ его же точки зрѣнія. Здѣсь обращаемо было вниманіе на два главные пункта: во-первыхъ, на то, какой успѣхъ пріобрѣла Философія въ данномъ ученіи, и во-вторыхъ, какой заключается въ немъ недостатокъ, вызвавшій для исправленія его, слѣдующее за нимъ ученіе. При этомъ оказывается, что если не каждое позднѣйшее философское ученіе было лучше и совершеннѣе предыдущихъ, то каждое, по крайней мѣрѣ, открывало какую нибудь новую сторону философскаго изслѣдованія, иначе оно не имѣло бы разумной причины своего появленія и не заслуживало бы мѣста въ исторіи развитія человѣческаго духа.

Въ общемъ обозрѣніи Философіи каждаго періода не только пояснено отношеніе ея къ религіознымъ ученіямъ своего времени, но указаны и существенныя черты, которыми она отличается отъ другихъ періодовъ своего развитія; при чемъ удержаны тѣ именно точки зрѣнія, которыя предварительно установлены мною въ общемъ построеніи плана, или распорядка всѣхъ философскихъ ученій.

Считаю, наконецъ, не излишнимъ упомянуть о главнѣйшихъ руководствахъ, которыми я пользовался при составленіи моего сочиненія.

А) По исторіи вѣрованій:

1. *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie der Religionen, herausgeg. v. P. Marheineke. 2 Thl. Berl. 1840; Volständ. Ausg. XI u. XII Bd.

2. *Noack.* Die speculative Religionswissenschaft in encyklopädischen Organismus ihrer besonderen Disciplinen. Darmst. 1847.

3. *Görres.* Mythengeschichte der asiatischen Welt. Heidelberg. 2 Bde. 1810.

4. *Creuzer.* Religions de l'antiquité, ouvrage traduit de l'allem. refondu en partie, complété et développé par J. D. Guigniaut. Paris. Tom I-IV. 1825-41.

5. *Stuhr.* Die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients. Berlin. 2 Thl. 1836. 1838.

6. *Windischmann.* Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Bonn. Erste Abth. 1827, zweite und dritte 1832, vierte 1834.

7. *Röth.* Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Erst. Bd. Manheim. 1846. Zweiter Band, erste und zweite Abtheilung. 1858.

8. *Pauthier.* Les livres sacrés de l'orient. (Les lois de Manou). Paris, 1841.

9. *Bohlen.* Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten. Königsb. 2 Thl. 1830.

10. *Васильева,* Буддизмъ, его догматы, исторія и литература. Часть I. Общее обозрѣніе. С.П.бургъ. 1857.

11. *Heffter.* Die Mythologie der Griechen und Römer nach historischen und philosophischen Grundsätzen. I–IV Heft. Brandenb. 1845.

12. *Леонтьева,* о поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. Москва. 1850.

13. *Franck.* La Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hébreux. Paris, 1843.

14. *Matter.* Histoire critique du Gnosticisme, 2e edit. Strasb. et Paris. 2 T. 1843.

Б) Для исторіи философскихъ ученій:

1. *Hegel.* Vorlesungen über die Geschichte der Philo-

sophie, herausgeg. v. Michelet. 3 Thl. Berlin. 1844. Vollständ. Ausgab. XIII, XIV, XV Bd.

2. *Ritter.* Geschichte der Philosophie. I – IV Thl. 1829-34.

3. *Sigwart.* Geschichte der Philosophie. Erster Band. Stuttg. u. Tübing. 1844.

4. *Julien.* Lao-Tseu, philosophie chinois, trad. en fran. Paris. 1842.

5. *Pauthier.* Le Tao-te-king, ou Livre de la raison suprême et de vertu, par Lao-Tseu. Paris. 1838.

6. *Pauthier.* Les livres sacrés de l'Orient, contenu: le Chou-king, ou le livre par excellence; les Sse-chou ou les quatre livres moreaux de Confucius et de ses disciples. Paris. 1841.

7. *Іоакинѳа,* Китай, его жители, нравы, обычаи, просвѣщеніе. С.П.бургъ. 1840.

8. *Colebrooke.* Essais sur la Philosophie des Hindous, trad. de l'angl. et augm. par G. Pauthier. Paris. 1833.

9. *Diogenis Laertii.* De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum libri decem.

10. *Braniss.* Geschichte der Philosophie seit Kant. Erster Thl. Breslau. 1842.

11. *Wirth.* Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhägenden Probleme der Philosophie. Stuttg. und Tübing. 1845.

12. *Zeller.* Die Philosophie der Griechen. Tüb. I-III Thl. 1844-52. Und Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. 1 Thl. 1856; 2 Thl. 1859.

При изложеніи греческой Философіи я преимущественно пользовался сочиненіемъ Целлера, которому, по моему понятію, не льзя не дать предпочтенія предъ всѣми другими писателями по древней исторіи Философіи. Но пользуясь какъ этимъ, такъ и другими источниками, я всегда слѣдовалъ моему собственному плану, а иногда признавалъ необходимымъ въ изложеніи самыхъ ученій не придерживаться никого, какъ это сдѣлано мною напр. въ изложеніи Философіи китайской и индійской, еще не обработанной писателями; и ученіе Пиѳагора, по моему убѣжденію, излагается историками Философіи не съ надлежащей точки зрѣнія: равнымъ образомъ и вѣроученіе Египтянъ не было поставляемо въ надлежащее отношеніе ни къ греческой религіи, ни къ древнѣйшей греческой Философіи. Поэтому я счелъ необходимымъ изложеніе этихъ ученій подкрѣпить поясненіями и ссылками на источники; между тѣмъ какъ въ другихъ случаяхъ я по возможности избѣгалъ накопленія цитатъ.

ОБЗОРЪ СОДЕРЖАНІЯ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

Стран.

ВВЕДЕНІЕ.

Необходимость раціональнаго распорядка философскихъ ученій и главные пункты всего сочиненія. – – – 1

Возраженія противъ такого распорядка и отвѣтъ на нихъ. – 3

Общій планъ философскихъ ученій, опредѣляемый:

а) отношеніемъ Философіи къ Религіи, которое въ частности разсматривается

аа) со стороны Религіи и бб) Философіи; – – 7

б) отношеніемъ мыслящаго духа къ мыслимому бытію, понимаемымъ

аа) вообще и бб) въ частности:

α) со стороны духа, или познавательныхъ его способностей и

β) со стороны мыслимаго бытія. – – 26

Сводъ распорядка философскихъ ученій по періодамъ. – – – – – – – – 47

Отношеніе общаго распорядка философскихъ ученій къ періодамъ жизни человѣчества. – – 51

ФИЛОСОФІЯ ВЪ СВЯЗИ СЪ ЯЗЫЧЕСКИМИ ВѢРОВАНІЯМИ.

ПЕРІОДЪ I: ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФІЯ ВЪ СВЯЗИ СЪ ЯЗЫЧЕСКИМИ РЕЛИГІЯМИ ДРЕВНЕ-ВОСТОЧНЫМИ. 59

Стр.

I. Языческая религія древняго Востока. – – – 60

А) Непосредственная Религія природы, или Религія силы: – – – – – – – – 62

а) Фетишизмъ. – – – – – – 63

б) Сабеизмъ. – – – – – – – 68

в) Китайское міросозерцаніе. – – – – 74

Б) Рефлективная Религія, или символическая: – – 83

а) Религія Персовъ. – – – – – – 85

б) Религія Египтянъ и, какъ отрасль ея, религія Финикіянъ:

аа) Религія Египтянъ. – – – – 99

бб) Религія Финикіянъ. – – – – 139

в) Религія Индійцевъ:

аа) Брамаизмъ. – – – – – – 154

бб) Его видоизмѣненіе — Буддизмъ. – – 178

II. Восточная Философія: – – – – – – 203

А) Первая ступень ея: Философія китайская: – – 206

а) Лао-цзы. – – – – – – – 208

б) Кхунъ-цзы. – – – – – – 218

Б) Вторая ступень: Философія индійская: – – 238

а) Санкія Нир-исвара Капилы. – – – – 242

б) Санкія-Сесвара Патанджали. – – – – 253

в) Ньяя Готамы. – – – – – – 262

г) Весешика Канады. – – – – – 270

д) Карма-Миманса Джаймини. – – – – 278

е) Брама-Миманса Віасы. – – – – – 285

III. Общій взглядъ на древне – восточную Философію: 295

а) Отношеніе ея къ древне-восточнымъ языческимъ Религіямъ. – – – – – – »

Стр.

б) Отношеніе въ восточной Философіи между мыслію и мыслимымъ бытіемъ. – – – 305

в) Главныя способности духа, участвовавшія въ ея развитіи. – – – – – – – 311

г) Мыслимое бытіе въ философскомъ пониманіи Востока. – – – – – – – 316

д) Господствующій въ ней пріемъ мышленія. – 319

е) Существенная мысль восточной Философіи и отношеніе ея къ жизни человѣчества на Востокѣ. 321

ВВЕДЕНІЕ.

Философскія ученія различныхъ народовъ и временъ съ перваго взгляда могутъ показаться смѣсью произвольныхъ понятій, не имѣющихъ между собою ничего общаго. Но на самомъ дѣлѣ, всѣ они въ своей послѣдовательности должны выражать стройную, разумно-необходимую связь; всѣ въ своей совокупности должны сходиться въ одно цѣлое, въ живой храмъ сознательной мысли, художественно построеваемый по одному и тому же плану, однимъ и тѣмъ же внутреннимъ зиждителемъ,— человѣческимъ разумомъ. Какъ быть случайнымъ и неразумнымъ тому, что происходитъ въ области разума? Какъ быть безъ плана, цѣли, гармоническаго единства высшимъ проявленіямъ человѣческаго духа, которыми означается постепенный ходъ его развитія и усовершенствованія? — Если же по требованію самаго разума мы не можемъ не предполагать въ философскихъ ученіяхъ внутренняго единства и разумной послѣдовательности, то по этому же требованію мы должны и изучать ихъ преимущественно съ этой именно стороны, какъ главной и существенной. Но изложеніе философскихъ ученій, ограниченное только хронологическимъ ихъ порядкомъ, или только внѣшнею прагматическою ихъ связью, еще не даетъ намъ уразумѣнія ихъ сущности и значенія, ихъ внутренней связи и движущей силы ихъ развитія. Только раціональное воззрѣніе на ихъ содержаніе, возведеніе его къ единству идеи, умозрительный выводъ и распорядокъ его частей и сознаніе

органическаго ихъ развитія могутъ привести насъ къ уразумѣнію того, что всѣ философскія ученія, разрозненныя пространствомъ и временемъ, направлены къ рѣшенію одной и той же обще-человѣческой задачи, что съ виду случайныя и произвольныя въ своемъ появленіи, возникаютъ въ свое время по разумно-необходимому требованію философствующаго сознанія, что самыя противорѣчія и столкновенія между ними опредѣляются и управляются организирующимъ ихъ началомъ, животворящей ихъ идеей. Между тѣмъ, при обширномъ ихъ изложеніи въ Исторіи Философіи, идеальная ихъ связь и послѣдовательность легко могутъ ускользать отъ нашего вниманія среди частностей и подробностей фактической ихъ стороны. Поэтому считаемъ не безполезнымъ *краткое* изложеніе философскихъ ученій, въ которомъ обращено было бы особенное вниманіе на внутреннюю ихъ сторону и дано преимущественное мѣсто раціональному на нихъ воззрѣнію; и какъ философскія ученія находятся въ связи съ вѣрованіями своего времени, то не излишне краткое обозрѣніе и религіозныхъ представленій. Въ этомъ убѣжденіи, мы намѣрены сперва сдѣлать *построеніе общаго плана*, или распорядка философскихъ ученій, въ которомъ бы въ общихъ чертахъ выразилось какъ единство ихъ, такъ и раздѣленіе по періодамъ; а потомъ представить самое *обозрѣніе*, на первый разъ, древнихъ философскихъ ученій и языческихъ вѣрованій,—и именно, въ каждомъ періодѣ изложить, вопервыхъ, *религіозныя вѣрованія* того времени, предварительно опредѣливъ ступени ихъ развитія по общей идеѣ естественной религіи, — вовторыхъ — *философскія ученія* въ ихъ внутренней послѣдовательности и связи, выводя главныя въ нихъ направленія изъ общаго ихъ плана, и такимъ образомъ каждому порознь ученію, религіозному и философскому, указать его законное мѣсто и относительное значеніе;

наконецъ, въ третьихъ, выяснить *отношеніе Философіи и Религіи* каждаго періода и общій его *характеръ*, вытекающій изъ содержанія и духа изложенныхъ ученій, и тѣмъ раціональное построеніе общаго плана подтвердить и оправдать фактически.

Мы намѣрены начать свое обозрѣніе философскихъ ученій построеніемъ общаго ихъ плана: но умѣстны ли, — спросятъ насъ, — построенія въ области Исторіи, гдѣ рѣчь идетъ о фактахъ? Въ настоящее время, больше чѣмъ когда-либо прежде, признали недостаточность чисто-фактическаго изложенія какой бы-то-ни было отрасли Исторіи; однакожъ и теперь все еще мнѣнія по этому предмету раздѣляются; даже изъ числа тѣхъ, которые сами участвуютъ въ изслѣдованіяхъ Исторіи Философіи, нѣкоторые признаютъ всякія построенія въ ней неумѣстными, какъ по сущности ея *содержанія*, такъ и по свойству единственно приличествующаго ей *метода*. Думаютъ (напр. Фризъ, въ предисловіи къ его Исторіи Философіи), что раціональное построеніе Исторіи Философіи по сущности самаго ея содержанія неумѣстно въ ней потому, что содержаніе Исторіи есть дѣло свободы, которая не подчиняется закону логической необходимости, что вносить сюда эту необходимость значитъ разрушать существенный характеръ философствующаго мышленія, — его свободу; при томъ, мысль о необходимомъ развитіи содержанія Исторіи Философіи соединена, говорятъ (какъ въ Исторіи Философіи Гегеля), съ ложнымъ представленіемъ о развитіи самого Бога въ процессѣ философствующаго сознанія. Утверждаютъ также (напр. Риттеръ, во введеніи въ его Исторію Философіи), что построеніе неумѣстно въ Исторіи Философіи и со стороны ея метода, что оно можетъ быть предоставлено лишь умозрѣнію, а Исторія имѣетъ дѣло съ фактами, и потому должна быть фактическою

и что если бы необходимо было въ Исторіи Философіи построеніе, то она могла бы обходиться безъ фактовъ. — Но вопервыхъ, свободное развитіе духа въ философскихъ ученіяхъ не исключаетъ въ нихъ разумной необходимости. Это общее убѣжденіе, — что Богъ промышляетъ о мірѣ и что божественный Промыслъ дѣйствуетъ не случайно, что Онъ всѣмъ управляетъ по вѣчному плану, по безусловно-необходимой мысли; но этотъ планъ, эту мысль не признаютъ несовмѣстными съ человѣческою свободою. Точно также, не льзя отрицать участія божественнаго Промысла и въ исторіи умственнаго развитія человѣчества: тотъ худо бы вѣрилъ въ божественный Промыслъ, кто признавая перстъ Его во внѣшней природѣ и человѣческихъ дѣяніяхъ, отвергалъ бы Его мановеніе въ судьбахъ человѣческой мысли; а если такъ, то за чѣмъ и здѣсь считать обще-опредѣленный планъ развитія, разумно-необходимыя основанія несовмѣстными съ существеннымъ характеромъ человѣческихъ мыслей, — съ ихъ свободою, — особенно когда необходимость эта не привносится въ факты Исторіи Философіи, а только указывается въ нихъ, какъ элементъ въ нихъ существующій? Съ другой стороны, логическая необходимость въ развитіи философскихъ ученій не разрушаетъ свободы философствующаго сознанія, потому что эта свобода не есть безосновный произволъ; и она имѣетъ свой законъ въ коренной сущности духа, въ его разумной природѣ; и на основаніи этого-то разумнаго закона самая случайность отдѣльныхъ фактовъ возвышается до разумной необходимости. Напрасно также думаютъ, что признаніе въ историческихъ явленіяхъ разумно-необходимаго распорядка непремѣнно соединяется съ ученіемъ о развитіи самого Бога въ процессѣ міровыхъ событій; о разумной необходимости въ Исторіи философскихъ ученій можетъ говорить и тотъ, кто мыслитъ божественную сущность внѣ этого процесса. — Во

вторыхъ, что Исторія должна заниматься фактами, это вовсе не дѣлаетъ неумѣстнымъ въ ней того раціональнаго *метода*, который хочетъ выставить на первый планъ самыя основанія фактовъ. Не есть ли и то фактъ, что въ ходѣ Исторіи господствуетъ разумный законъ, что одно явленіе находится къ другому въ такомъ, или иномъ отношеніи, и что сообразно съ этимъ историческое развитіе принимаетъ такое или иное направленіе? Не есть ли это фактъ самый всеобщій и богатый послѣдствіями, самый достовѣрный и очевидный? Какъ же Исторія можетъ обойти этотъ фактъ, если она хочетъ быть вѣрнымъ изображеніемъ фактовъ? Съ другой стороны, построеніе распорядка философскихъ ученій вовсе не исключаетъ собой фактическаго ихъ изложенія. Правда, что построеніе можетъ быть двоякое: спекулятивное, чисто-синтетическое и эмпирико-раціональное, аналитико-синтетическое; и мы согласны, что первое, развивающееся изъ всеобщихъ, предопытныхъ началъ, умѣстно только въ Философіи, но вовсе несвойственно области историческихъ изслѣдованій, — потому, что никто не обладаетъ такимъ полнымъ, окончательно-развитымъ понятіемъ о человѣчествѣ, изъ котораго прямо можно было бы вывесть и объяснить частности его эмпирическихъ состояній и перемѣны ихъ во времени, — и опять потому, что область Исторіи, по самой природѣ своей, отлична отъ Философіи: дѣло Философіи, — по началамъ лишь разума, изслѣдовать сущность вещей и всеобщіе законы явленій; дѣло Исторіи — изложить опредѣленныя явленія, данныя въ извѣстное время, и объяснить ихъ эмпирическими ихъ условіями. Даже Исторія Философіи не можетъ пользоваться тѣмъ методомъ, который примѣнимъ только къ философской системѣ. Если утверждаютъ (какъ напр. Гегель, Gesch. d. Phie. 1. 43), что историческая послѣдовательность философ-

скихъ ученій тождественна съ логическою послѣдовательностію понятій, то при этомъ смѣшиваютъ двѣ разныя вещи: Логика, какъ понималъ ее Гегель, имѣетъ своимъ содержаніемъ чистыя опредѣленія мысли, а Исторія Философіи — временное развитіе человѣческаго мышленія; первая выступаетъ отъ самаго отвлеченнаго, чтобъ перейти отъ него къ болѣе конкретному, а послѣдняя начинаетъ съ мыслей о конкретномъ, которыя только мало по малу переходятъ къ отвлеченію и никогда не ограничиваются логическими понятіями. Но за то, втораго рода построеніе, эмпирико-раціональное, не есть чисто-діалектическое построеніе, которое выводило бы все свое содержаніе изъ всеобщихъ, напередъ установленныхъ, апріористическихъ началъ; оно не простирается такъ далеко, чтобы все, — и частныя лица и факты, — само поставляло независимо отъ опыта. Каждое историческое явленіе, какъ произведеніе свободной воли, имѣетъ въ себѣ сторону случайности; все частное случайно, потому что можетъ быть такъ, или иначе; только то, что этимъ случайнымъ высказывается въ дѣйствительности, составляетъ существенное свойство духа и необходимое его развитіе; а потому и эмпирико-раціональное построеніе можетъ выводить a priori не частныя историческія явленія во всей ихъ полнотѣ, а только всеобщія и необходимыя основанія: частности, условливающія это движеніе, должна указать Исторія, какъ опытная наука. Къ тому-жъ, построеніе это, въ сущности дѣла, само опирается на дѣйствительности; въ основаніе его полагаются слѣдствія, выводимыя изъ фактовъ, какъ изъ посылокъ; и потому оно есть только результатъ продолжительнаго и внимательнаго изученія фактовъ, есть общая мысль, предварительно извлеченная изъ нихъ анализомъ: оттого оно тотчасъ должно прилагаться къ дѣйствительности и совпадать съ нею, чтобы самому быть дѣйствительностію, а не

праздною мечтою. Предпосылается же синтетическое построеніе въ видѣ общаго обзора, или плана фактическому изложенію предмета для того, чтобы самые факты, посредствомъ вывода ихъ изъ всеобщихъ основаній, понять потомъ уже не какъ случайность, а какъ разумно-необходимомое слѣдствіе. Если построеніе такого рода получаетъ свое оправданіе только въ фактахъ, то и факты лишь въ построеніи получаютъ свое разумное значеніе. Поэтому, пріемъ аналитическій и синтетическій суть два равно необходимые элемента истиннаго метода Исторіи философскихъ ученій; въ немъ должны непрерывно соединяться вѣрное изложеніе фактовъ съ ихъ обозрѣніемъ, анализъ съ общимъ синтетическимъ построеніемъ; анализъ долженъ дать дѣйствительность, какъ она есть, а синтезъ привести къ познанію ея духа; первый долженъ показать произведеніе, а послѣдній — дѣйствующую въ немъ идею, какъ организирующую душу цѣлаго.

Оба эти пріема, синтетическій и аналитическій, соединены и въ предлагаемомъ нами обозрѣніи философскихъ ученій. Не только аналитическое обозрѣніе ихъ примыкаетъ своими главными сторонами къ синтетическому построенію общаго плана, но и это построеніе есть результатъ предварительнаго аналитическаго изученія фактовъ и опять оправдывается фактами же.

Построеніе общаго плана философскихъ ученій, — какъ уже сказано, — не есть произвольный, чисто діалектическій распорядокъ историческихъ данныхъ; напротивъ, оно должно быть только сознательнымъ выраженіемъ того, что въ самыхъ философскихъ ученіяхъ содержится, какъ общій ихъ характеръ, и потому должно быть опредѣлено природою самой Философіи, постепенно развивающей въ нихъ свою сущность.

Философія не есть познаніе, пріобрѣтаемое только извнѣ, чрезъ стороннее ученіе. Конечно, и для Философіи не-

обходимы внѣшнія возбужденія духа и самыя разнообразныя познанія, какъ пособія и условія ея развитія; тѣмъ не менѣе, сама она по преимуществу есть знаніе, почерпаемое нами самими изъ насъ же самихъ, есть развитіе того, что положено въ нѣдрахъ безсмертнаго человѣческаго духа, что завито въ его идеяхъ, составляющихъ сущность нашего разума, самую, такъ сказать, его разумность. Какъ искусство невозможно безъ идеала, такъ Философія невозможна безъ идей; безъидейный взглядъ на вещи не принадлежитъ Философіи, какъ произведеніе, чуждое идеала, не относится къ искусству. Но въ глубинѣ нашего духа, при первомъ пробужденіи идей, при первомъ движеніи Философіи къ развитію, она необходимо встрѣчается съ Религіей, — съ религіозными убѣжденіями и вѣрованіями; потому что и эти убѣжденія и вѣрованія почіютъ въ той же глубинѣ духа, составляя неотразимую потребность нашей разумной природы; и въ своемъ развитіи, Философія и Религія вступаютъ въ разнообразное соотношеніе; Религія предшествуетъ всякому духовному образованію народа и только въ ней и изъ нея происходитъ какъ искусство, такъ и Философія. А потому, желая вывесть распорядокъ философскихъ ученій, исторически данныхъ, изъ природы самой Философіи, мы не можемъ обойти вопроса *объ отношеніи ея къ Религіи*.

Съ другой стороны, Философія, по своей сущности, есть наука чистаго мышленія. Она есть *наука*, т. е. мысль, стремящаяся къ полному и систематическому развитію себя, — чѣмъ отличается не только отъ популярнаго, но и отъ образованнаго размышленія объ отдѣльныхъ предметахъ, и еще опредѣленнѣе отъ искусства и Религіи, съ которыми она граничитъ; она есть наука *чистаго мышленія*, т. е. знаніе, для котораго мысль есть первое и безусловно-достовѣрное, которому опытъ служитъ развѣ только внѣшнею и отрицатель-

ною исходною точкою, но котораго истинность не зависитъ отъ опыта, потому что, наоборотъ, истинность опыта зависитъ отъ его отношенія къ мысли; и этимъ чистымъ мышленіемъ Философія отличается отъ всякой положительной, эмпирической науки. Но будучи наукой чистаго мышленія, Философія, однакожъ, не ограничивается однимъ лишь мышленіемъ; какъ искусство созерцаетъ и выражаетъ дѣйствительность, но только въ чувственной, художественно-прекрасной формѣ, такъ и философствующая мысль хочетъ въ чистомъ мышленіи воспроизвесть и понять дѣйствительность саму въ себѣ, или истинно-сущее бытіе, къ которому относится и сама. Только по мѣрѣ постиженія бытія она приближается къ своей существенной цѣли, — къ постиженію истины, потому что истина для нашего мыслящаго духа есть согласіе мысли и бытія мыслимаго. Всѣ философскія ученія разныхъ народовъ и временъ суть разносторонніе и разнообразные способы воспроизведенія дѣйствительности въ мысли, всѣ въ своемъ поступательномъ движеніи суть какъ бы ступени къ большему уразумѣнію истинно-сущаго, опредѣляемыя природою какъ мыслящаго духа, такъ и мыслимаго бытія. А потому, чтобы во всемъ разнообразіи философскихъ ученій найти раціональный распорядокъ имъ свойственный, нада искать его преимущественно *въ отношеніяхъ мысли къ мыслимому бытію.*

И такъ а) *объ отношеніи Философіи къ Религіи.* Всякая Религія, какова бъ она ни была, можетъ, конечно, содержать въ себѣ такія стороны, которыхъ не имѣетъ никакая Философія; таковъ напр. культъ съ принадлежащими къ нему учрежденіями, и Философія можетъ заниматься такими предметами, которые не входятъ въ кругъ Религіи; таковы напр. логическіе законы мышленія: и однакожъ, Философія и Религія въ существеннѣйшемъ своемъ *содержаніи* сходятся между

собою, потому что обѣ онѣ, и только онѣ однѣ, обращены къ высшему, сверхчувственному порядку вещей, а этотъ порядокъ есть одинъ и тотъ же и для Философіи и для Религіи. И въ самомъ дѣлѣ, какъ только пробуждается въ человѣкѣ идея святаго, идея Религіи, покоющаяся въ его сердцѣ, то по внутреннему чувству онъ тотъ же часъ признаетъ бытіе Существа верховнаго и провидитъ Его присущіе во всей вселенной; признавая Его присущіе во всемъ, онъ тотчасъ признаетъ и зависимость отъ Него самого себя и всѣхъ вещей какъ со стороны происхожденія ихъ, такъ и дальнѣйшаго ихъ продолженія и сохраненія; и наконецъ, при сознаніи зависимости всѣхъ вещей отъ Бога, не можетъ не благоговѣть предъ Нимъ, какъ верховною Причиною всего, не признавать въ себѣ своихъ обязанностей къ Нему и не гадать о вѣчной жизни въ сближеніи съ Нимъ. Оттого представленія о мірѣ и человѣкѣ, о верховной Сущности всякаго бытія и отношеніи къ Ней всего конечнаго, представленія болѣе или менѣе ясныя или потемненныя, болѣе или менѣе чистыя или искаженныя находимъ въ Религіяхъ всѣхъ народовъ, какъ основное, всѣмъ имъ общее содержаніе. Но это же самое содержаніе Религіи есть существеннѣйшее содержаніе и Философіи: бытіе и свойство безусловнаго Существа, отношеніе къ Нему міра и человѣка, безсмертіе души и нравственныя требованія человѣческой природы—составляютъ существеннѣйшую задачу и Философіи; какъ бы ни подступала она къ рѣшенію этой задачи, съ какихъ бы сторонъ ни разсматривала ее и въ какомъ бы смыслѣ ни отвѣчала на нее, но всегда и вездѣ ея вниманіе обращено по преимуществу на эту высшую, идеальную сторону дѣйствительности. Оттого между истиною религіозною и философскою не должно быть различія; не можетъ быть двухъ противоположныхъ себѣ истинъ, относящихся къ одному и тому же содержанію; такой дуализмъ проти-

ворѣчитъ сущности человѣческаго духа. — Сходясь на одномъ и томъ же содержаніи, Философія и Религія различаются однакожъ между собою *способомъ усвоенія* себѣ этого содержанія, *формою*, подъ которою сознаютъ одну и ту же истину. Извѣстнаго рода истины, относящіяся къ высшему порядку вещей, принадлежатъ намъ по самой разумности нашей природы, составляютъ общечеловѣческую нашу принадлежность. Эта разумность, эти истины, какъ непосредственно намъ данныя, прежде всего обнаруживаются и ощущаются *въ формѣ непосредственности, или внутренняго чувства*, усвояются духомъ въ видѣ непосредственныхъ *сердечныхъ убѣжденій и вѣрованій*, и какъ всеобщее достояніе человѣчества, высказываются въ обще-доступной *формѣ представленій*, въ формѣ символовъ, миѳовъ, аллегорій, мистерій. Въ этой формѣ вѣрованій и представленій онѣ составляютъ содержаніе *естественной* Религіи и очищенныя не отвергаются Религіею высшею, божественною. Даже истины Религіи, свыше сообщаемыя, не должны оставаться въ однихъ только понятіяхъ, какъ предметъ пытливой любознательности; и онѣ переходятъ въ сердце человѣка, внѣдряются во всемъ существѣ его, укрѣпляются съ его нравственными и сердечными интересами до того, что человѣкъ самъ, такъ сказать, преобразуется въ то, чему вѣритъ. Между тѣмъ Философія, какъ наука чистаго мышленія, старается усвоить свое содержаніе *посредственнымъ познаніемъ*; посредствомъ логическихъ соображеній, доказательствъ, выводовъ, и понимать мыслимое лишь *подъ формою чистой мысли*; а форма чистой, или спекулятивной мысли состоитъ въ томъ, что общее свое содержаніе она разлагаетъ на части, части раздробляетъ на дальнѣйшіе моменты, открываетъ между ними различіе и противоположность, и за тѣмъ сравниваетъ ихъ и путемъ про-

должительнаго умственнаго труда восходитъ къ сознанію ихъ единства, ихъ цѣлости, которая внутреннимъ чувствомъ дана непосредственно, вся вдругъ. Въ Религіи Безусловное открывается, какъ непосредственное присущіе Его въ человѣческомъ сознаніи, а въ Философіи — какъ мысль о Безусловномъ; Религія преимущественно живетъ въ убѣжденіяхъ сердца, а Философія въ понятіяхъ разума (*). Правда, что и внутреннѣйшее ощущеніе въ насъ сверхчувственнаго, въ которомъ сосредоточивается Религія, можетъ достигать до самаго чистаго, глубокаго и яснаго разумѣнія; но это разумѣніе никогда не отторгается отъ религіознаго чувства, какъ отъ своего корня, и сознаетъ свое содержаніе, какъ данную и притомъ божественную въ насъ истину. Съ другой стороны, и Философія не всегда заключается въ однихъ отвлеченныхъ понятіяхъ; и она можетъ и должна нисходить въ область сердечныхъ убѣжденій; можетъ и должна питаться и укрѣпляться и религіозными вѣрованіями; но и въ такомъ случаѣ, она развиваетъ свое содержаніе не на основаніи божественнаго авторитета, а передаетъ другимъ свои понятія во имя человѣческаго разума. — Сходясь въ одномъ и томъ же содержаніи, Философія и Религія различаются между собою не только своей формой, но и своимъ *значеніемъ и достоинствомъ*. Каково бъ ни было значеніе философскаго знанія и достоинство самой Философіи, вѣра всегда выше этого знанія, Религія выше Философіи. Философія есть занятіе только не многихъ;

(*) Въ немногихъ словахъ, но глубоко вѣрно высказано это различіе Философіи и Религіи въ нашемъ православномъ Катихизисѣ (стр. 2): »знаніе принадлежитъ собственно уму, хотя можетъ дѣйствовать и на сердце; вѣра принадлежитъ преимущественно сердцу, хотя начинается въ мысляхъ.«

нигдѣ и никогда не могла она сдѣлаться всеобщею потребностію народа; только не многіе вѣру и непосредственное чувство переносятъ въ область мышленія; напротивъ того религіозный способъ сознанія Безусловнаго всеобщъ и необходимъ для всѣхъ людей; кто носитъ имя человѣка, не можетъ быть чуждъ ея; человѣкъ созданъ въ общеніи съ Богомъ и раждается съ Религіей; потому самому, что человѣкъ вообще есть человѣкъ, т. е. есть не только плоть, но духъ и сознаніе, онъ носитъ во внутреннѣйшемъ бытіи своемъ религіозное чувство. Правда, что Философія стремится къ опредѣленнымъ и отчетливымъ понятіямъ и хочетъ выяснить самое религіозное чувство, внося въ него свой анализъ; но какъ бы далеко ни разширялась область философскаго вѣденія, она имѣетъ свои предѣлы въ предѣлахъ самаго человѣческаго разумѣнія; между тѣмъ область вѣры несравненно шире: въ религіозной жизни народовъ, — говоритъ одинъ замѣчательный мыслитель, — всегда остается мистическій элементъ, который не можетъ быть переведенъ въ формы логическихъ понятій, потому что въ религіозномъ сознаніи народовъ многое живетъ лишь въ чаяніи, недоступномъ анализу; и однакожъ, самымъ этимъ чаяніемъ вѣра помогаетъ созерцать сверхчувственное даже тамъ, гдѣ для философскаго мышленія, ищущаго опредѣленности, все уже сливается въ неразрѣшимое единство: вѣра подобна телескопу, разрѣшающему для зрѣнія туманныя звѣздныя группы. Если Философія хвалится отчетливостію своихъ понятій въ свойственной ей области, за то эти понятія не имѣютъ той глубины и жизненности, которая принадлежитъ лишь Религіи; изъ внутреннѣйшаго, глубочайшаго основанія жизни человѣчества исходитъ она, и потому есть выраженіе внутреннѣйшихъ ея тайнъ; и съ другой стороны, человѣческій духъ раскрывается различными проявленіями, — науками, искусствомъ,

интересами политической жизни, но всѣ эти проявленія и дальнѣйшія сплетенія человѣческихъ отношеній, все, что имѣетъ значеніе и достоинство для человѣка, находитъ свое послѣднее средоточіе въ Религіи, — въ мысляхъ, сознаніи, чувствованіи Бога, всѣ отношенія человѣческой жизни сходятся отдѣльными лучами въ Религіи, какъ въ своемъ фокусѣ, всѣ утверждаются на ней и животворятся ею; такъ Философія и искусство, можно сказать, суть цвѣтъ народнаго сознанія; но живой корень ихъ, какъ и всякаго народнаго образованія, есть только Религія; отторгнутое отъ этого корня, заключенное въ чисто-отвлеченныхъ понятіяхъ философское мышленіе мертвѣетъ, или приноситъ плоды незрѣлые и горькіе; только въ религіозномъ чувствѣ Философія всегда находила неизсякаемый источникъ высшихъ, животворныхъ помысловъ; правда, и Философія можетъ оказывать Религіи своего рода услугу, — можетъ очищать религіозное чувство, хотя не въ немъ самомъ, а отъ чуждой ему примѣси ложнаго пониманія, суевѣрія, фанатизма и т. п.; но и это дѣлаетъ Философія лишь тогда, когда внимаетъ голосу того же самаго чувства; она только тогда бываетъ дѣйствительнымъ знаніемъ, когда въ чистотѣ выражаетъ это чувствованіе. Наконецъ, Философія развивается среди нескончаемыхъ противорѣчій и борьбы понятій; и потому, если она болѣе или менѣе удовлетворяетъ любознательности разума, то не можетъ даровать мира и успокоенія, — не можетъ удовлетворить сердца; она мыслитъ о Безусловномъ, но только мыслитъ, а не ведетъ къ единенію съ этимъ Безусловнымъ,— чего непрестанно алчетъ духъ человѣка; между тѣмъ Религія есть такая область сознанія, гдѣ разрѣшаются всѣ загадки міра, гдѣ примиряются всѣ противорѣчія мысли, гдѣ успокаиваются всѣ печали и тревоги сердца, — есть область вѣчной истины, вѣчнаго покоя, вѣчнаго мира; только Религія, а не мышленіе

о ней, даруетъ человѣку блаженство; и потому-то, — повторяемъ снова, — вѣра выше знанія. Религія выше Философіи.

Различаясь по формѣ и значенію, Философія и Религія не остаются постоянно въ одномъ и томъ же отношеніи между собою. Какъ форма Религіи, такъ еще болѣе форма Философіи можетъ видоизмѣняться, а потому Философія и Религія могутъ находиться въ различныхъ отношеніяхъ. Отношеніе это можно разсматривать съ двухъ сторонъ: аа) со стороны ***Религіи*** и бб) со стороны ***Философіи***.

аа) Со стороны ***Религіи***. Религія, разсматриваемая сама въ себѣ, въ своей сущности, должна быть одна и неизмѣняема; но въ примѣненіи къ человѣку, къ измѣненіямъ его природы, и она допускаетъ существенныя ***видоизмѣненія***, которыя могутъ вносить столько же существенное различіе въ Философію, съ ней соприкасающуюся. Каждая опредѣленная Религія возводитъ свое начало къ откровенію, и каждая, какъ бы она ни была обезображена человѣческимъ вымысломъ, дѣйствительно заключаетъ въ себѣ что либо основанное на откровеніи. Но самое откровеніе можетъ быть естественное и сверхестественное. Откровеніе естественное дается человѣку вмѣстѣ съ его естествомъ. Богъ открываетъ себя въ своемъ твореніи, — не только въ природѣ внѣшней, но еще болѣе въ богоподобной человѣческой душѣ, въ ея сознаніи и волѣ, или частнѣе, — въ религіозномъ и нравственномъ чувствованіи, или совѣсти. Эти чувствованія тѣмъ отличаются отъ всѣхъ прочихъ, что они безусловно владычествуютъ надъ человѣческимъ духомъ, который подчиненъ этому владычеству съ неотразимою внутреннею необходимостію; оттого оскорбленіе власти, господствующей въ нихъ надъ человѣкомъ, оказывается противнымъ нашему естеству, преступнымъ и нечестивымъ; это есть преступленіе противъ высшей силы, чѣмъ наше соб-

ственное *я*. Эта святость власти, господствующей въ религіозномъ и нравственномъ чувствѣ, эта преступность ихъ оскорбленія ясно доказываютъ, что они суть субъективное отраженіе въ насъ Безконечнаго, присущіе и откровеніе въ насъ самого Божества, потому что Богъ, хотя отличенъ отъ твари, однакожъ не удаленъ отъ нея, такъ какъ все твореніе держится божественною силою. Въ сознаніи вообще отражается дѣйствительность, какъ она *есть*, а въ *волѣ* — какъ *должна быть*, поэтому и Божественное отражается въ религіозномъ чувствѣ, какъ Оно открывается намъ, какъ *есть* въ насъ; а въ совѣсти — какъ Оно желаетъ быть въ насъ, какъ Оно *должно быть* въ насъ. Это религіозное и нравственное чувствованіе, какъ естественное въ насъ откровеніе Божества, есть источникъ *естественной Религіи*: религіозное чувствованіе, какъ сознаніе въ насъ присущія Божества и нашей зависимости отъ Него, есть внутренній голосъ, въ которомъ прямо, безъ искусственнаго посредства мышленія слышатся высшія религіозныя истины; совѣсть, какъ сознаніе въ насъ воли божественной, есть голосъ, въ которомъ съ такою же непосредственностію слышатся нравственно-религіозныя требованія нашей дѣятельности; религіозное чувствованіе есть источникъ религіозныхъ помысловъ и вообще религіознаго настроенія духа; совѣсть есть источникъ нравственно-религіознаго поклоненія и служенія Богу всею дѣятельностію нашей жизни. — Но религіозное и нравственное чувствованіе, не смотря на первоначальное величіе и святость его, можетъ, какъ и все человѣческое, потемняться и извращаться страстями; и оно дѣйствительно помрачено и искажено грѣхомъ, — какъ въ этомъ легко можетъ убѣдиться каждый не только исторіей естественныхъ религій и исторіей языческихъ дѣяній, но и безпристрастнымъ внутреннимъ опытомъ, — чего не отрицали даже

языческіе мыслители. Поэтому *высшее, сверхестественное* откровеніе, возможность котораго понимаетъ разумъ, сдѣлалось необходимостію для человѣческаго рода и по божественному милосердію дѣйствительно дано людямъ. Многократно благоволилъ Господь возвѣщать людямъ свою волю чрезъ избранныхъ Имъ мужей, пока, наконецъ, воплощенный Сынъ божій не принесъ на землю откровеніе божее въ полнотѣ и совершенствѣ, и тѣмъ даровалъ человѣчеству *христіанскую, сверхестественную, откровенную Религію*. Но два эти вида Религіи, — естественная и богооткровенная, — различаясь между собою по формѣ, различаются въ то же время не только по своему содержанію и значенію, но и по своему вліянію на человѣческій родъ и отношенію къ Философіи. Конечно, и естественная Религія, при всей своей недостаточности, была благомъ, хотя и относительнымъ, для народовъ ее исповѣдовавшихъ: истекая изъ религіознаго чувства, хотя и поврежденнаго грѣхомъ, она питала въ нихъ мысль о Творцѣ и зависимости отъ Него всѣхъ вещей, хотя и смѣшивала Его съ твореніемъ; опираясь на совѣсть, хотя и омраченную страстями, побуждала ихъ къ служенію и поклоненію Вышнему Существу, хотя и искажала это поклоненіе предразсудками и суевѣріемъ. Но, чуждая высшаго свѣта, она не могла дать человѣку истиннаго и спасительнаго Богопознанія, внушить ему чистую, богоугодную нравственность и вести его къ живому единенію съ Богомъ. Правда, что вѣчно-живымъ, нравственно-религіознымъ чувствомъ и самымъ его неудовлетвореніемъ она постоянно возбуждала въ лучшихъ умахъ философствующую мысль къ исканію истины; но по самой неудовлетворительности своей не могла быть ея руководительницей къ истинѣ; напротивъ, философствующая мысль, не удовлетворяясь даннымъ состояніемъ естественной Религіи, посте-

пенно разрѣшала ея содержаніе. дѣлала его текучимъ, чтобы оно не коснѣло въ однажды принятоіі формѣ. а болѣе и болѣе развивалось бы вмѣстѣ съ развивающимся сознаніемъ человѣчества въ Философіи, — хотя самая Философія въ мірѣ языческомъ кончила сознаніемъ односторонности умозрѣнія и признаніемъ необходимости вѣры. — Между тѣмъ, съ явленіемъ на землѣ Богочеловѣка и распространеніемъ богооткровенной, христіанской вѣры началась новая эпоха въ исторіи человѣчества. Эта божественная Религія мало по малу очистила и возвысила понятія народовъ. укротила страсти. укрѣпила волю въ добрѣ, преобразовала домашнюю и общественную жизнь людей, произвела новое, самое благотворное вліяніе на искусство и науку, а потому самому и на Философію. Она открыла человѣку такія тайны о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, до которыхъ не только не доходилъ человѣческіі разумъ въ мірѣ языческомъ, ни въ Религіи, ни въ Философіи, но до которыхъ никогда и не можетъ дойти своими собственными силами. При такомъ значеніи богооткровенной Религіи. Философія уже не можетъ противопоставляться ей безъ вреда для самоіі себя, и тѣмъ больше не можетъ пересилить ее и возбудить къ дальнѣйшему развитію, какъ въ мірѣ языческомъ: человѣческое не можетъ стать выше божественнаго; за то. наоборотъ, эта божественная Религія самымъ величіемъ своихъ истинъ. ихъ высотою и глубиною, можетъ несравненно больше. чѣмъ естественная Религія, возбуждать философствующую мысль къ дальнѣйшему развитію, чтобы своимъ собственнымъ путемъ, путемъ чистаго мышленія, она могла мало по малу приближаться къ неисчерпаемому богатству содержанія, даннаго божественнымъ откровеніемъ, проникнуться имъ, возвыситься къ нему; и Философія въ виду этого откровенія не могла не пополнить своего содержанія, не принять отъ него новаго направленія и

не проникнуться новымъ духомъ, такъ что Философія языческая, развивавшаяся во взаимодѣйствіи съ естественною Религіею, и Философія христіанская, въ виду божественнаго откровенія развивающаяся у народовъ христіанскихъ, оказываются, съ этой точки зрѣнія, двумя различными видами философствованія. Итакъ, въ различіи отношенія Религіи къ Философіи, основанномъ на разности естественной и откровенной Религіи, открывается первое основаніе для раздѣленія всѣхъ философскихъ ученій *на двѣ половины*: на исторію ихъ развитія въ мірѣ древне-языческомъ и исторію въ мірѣ христіанскомъ. Между двумя этими отдѣлами мы не проводимъ рѣзкой черты хронологическаго разграниченія, потому что когда началась Философія христіанская, еще оканчивала свое дѣло Философія языческая. Наше дѣленіе уподобляется не столько раздѣленію механическому, сколько химическому разложенію тѣла, составленнаго изъ разныхъ элементовъ. Мы относимъ къ исторіи древней, или языческой, всѣ философскія ученія, развивавшіяся на Востокѣ и у Грековъ и Римлянъ, чуждыхъ христіанской Религіи; напротивъ того, Философія обновленнаго человѣчества, Философія христіанская обнимаетъ всю Философію, развившуюся у Грековъ и Римлянъ христіанъ и у христіанскихъ народовъ новѣйшихъ. Ко времени христіанской Философіи относится, конечно, и Философія Аравитянъ, какъ элементъ не столько важный самъ по себѣ, сколько по вліянію, въ свое время, на Философію христіанъ.

бб) Если Религія, при всей твердости своихъ истинъ, по двумъ своимъ видамъ различно относится къ Философіи и вноситъ въ нее различіе своимъ вліяніемъ на нее: то еще болѣе *Философія*, въ своемъ прогрессивномъ развитіи, можетъ находиться *въ разныхъ отношеніяхъ къ Религіи*. Кругъ нашихъ познаній не ограничивается опытомъ: есть идеи истины,

добра и красоты, которыя независимо отъ нашего собственнаго опыта и наученія отъ другихъ, возникаютъ изъ самой природы человѣческаго духа, изъ разумной его самодѣятельности: чистыя требованія долга и права, идеи Божества и вѣчной жизни и т. п. первоначально и въ равной мѣрѣ присущи всѣмъ людямъ, какъ самымъ образованнымъ, такъ и дикимъ, только не въ одинаковой степени сознанія. Не льзя сказать, чтобъ идеи эти были *прирождены* нашему разуму, т. е. чтобы какія бы-то ни было представленія и понятія по самой природѣ его существовали въ немъ, какъ нѣчто данное и готовое; онѣ лежатъ въ разумной природѣ нашей только какъ предрасположенность, какъ неразвитое зерно, и слѣдовательно только какъ возможность извѣстныхъ понятій, а не дѣйствительно данное понятіе. Какъ инструментъ не заключаетъ въ себѣ готовыхъ звуковъ, но тотчасъ издаетъ ихъ, согласно своему настроенію, какъ скоро коснется его опытная рука; такъ нашъ разумъ, заключая въ себѣ высшія идеи лишь въ возможности, раскрывается однакожъ ими при первомъ пробужденіи его самодѣятельности; каждый человѣкъ, самъ собою, независимо отъ опыта и даже отчетливаго сознанія, мыслитъ по законамъ Логики, обсуживаетъ явленія природы по ея всеобщимъ законамъ, чувствуетъ и дѣйствуетъ по необходимымъ требованіямъ долга и вѣчнымъ идеямъ Божества; богоподобный человѣческій духъ самъ собою раскрывается этими идеями и требованіями въ слѣдствіе самой природы своей, въ слѣдствіе своей разумности. Эта-то разумность и самодѣятельность духа, или разумъ есть главный источникъ философскаго знанія, а идеи, непосредственно возникающія въ насъ изъ этой разумной самодѣятельности, составляютъ *содержаніе* Философіи; и потому порядкомъ развитія идей долженъ опредѣляться въ извѣстномъ отношеніи процессъ развитія самой Философіи.

Въ какомъ же порядкѣ развиваются идеи? Тогда какъ сознаніе и воля, положенныя въ основаніи познавательныхъ и желательныхъ способностей, суть какъ бы двѣ стороны нашей душевной жизни, чувствованіе составляетъ ея средоточіе, въ которомъ сознаніе и воля сходятся въ возможно большемъ равновѣсіи и тождествѣ; и потому всякое движеніе душевной жизни отражается въ чувствованіи, — все, чему надобно не вскользь только пройти по нашей душѣ, но совершиться въ насъ и черезъ насъ, должно перейти чрезъ его область: всякая мысль, чтобы сдѣлаться побужденіемъ къ дѣйствованію, должна превратиться въ чувствованіе; всякое желаніе, чтобъ быть сознаннымъ, должно быть почувствовано; здѣсь же, въ средоточіи нашей душевной жизни, въ нашемъ чувствованіи, должны отражаться и идеи нашего разума при самомъ первомъ возбужденіи ихъ къ развитію. И дѣйствительно, какъ разумъ нашъ есть отраженіе Разума божественнаго, такъ чувствованіе есть ближайшее отраженіе, между прочимъ, проявленій нашего разума; еще до развитія нашего самосознанія, въ чувствѣ истиннаго, добраго и прекраснаго ощущается самооткровеніе разума, его идеи, какъ неотразимыя убѣжденія и требованія духа. Въ этомъ видѣ онѣ всеобщи, принадлежатъ всему человѣчеству и имѣютъ значеніе не субъективное только, достовѣрное для того, или другаго человѣка, но общечеловѣческое, какъ выраженіе общечеловѣческой разумности. Всякій человѣкъ по непосредственному внутреннему чувствованію признаетъ бытіе Верховнаго Существа, твердо вѣритъ въ обязанность дѣлать добро, инстинктивно чувствуетъ красоту и стройность міра, не сомнѣвается въ безсмертіи своей души, въ будущемъ воздаяніи и т. п. Но всѣ эти и имъ подобныя истины, пока заключаются въ области чувствованій, смутно ощущаются сердцемъ, какъ неясныя и безотчетныя требованія духа; пока не

разовьются въ человѣкѣ высшія способности, до тѣхъ поръ онъ не можетъ дать въ нихъ самому себѣ отчета; признаетъ напр. бытіе Бога, но не имѣетъ объ Немъ правильныхъ и ясныхъ понятій; чувствуетъ, что должно быть добродѣтельнымъ, но не знаетъ сущности добродѣтели, вѣритъ въ безсмертіе души и будущее воздаяніе, но не сознаетъ основаній своей вѣры. Здѣсь, въ чувствованіяхъ, идеи остаются еще въ своей общности и безраздѣльности и сливаются съ нашимъ духомъ, составляютъ его принадлежность, его внутреннее бытіе. Чтобы достигнуть ясности и раздѣльности, идеи, можно сказать, выступаютъ изъ самихъ себя, изъ своей первоначальной общности, отпадаютъ отъ внутренняго бытія духа и становятся предметомъ изслѣдованій разсудка, который поступаетъ съ ними какъ химикъ съ данною массою. Какъ химикъ разлагаетъ данное вещество на составныя части и такимъ образомъ достигаетъ до простѣйшихъ его элетентовъ; такъ разсудокъ, вникая въ идеи разума, принятыя непосредственнымъ убѣжденіемъ, раздробляетъ ихъ на части, пересматриваетъ ихъ порознь и выражаетъ въ логическихъ формахъ мышленія. Правда, что разсудокъ поступаетъ съ ними произвольно: однѣ оставляетъ безъ вниманія, другія развиваетъ; то соединяетъ ихъ, то разлучаетъ; восходитъ отъ простаго къ сложному, нисходитъ отъ единства къ разнообразію; а при такомъ способѣ воззрѣнія на содержаніе Философіи, одинъ мыслитель видитъ въ развиваемыхъ идеяхъ разума одну сторону, другой — другую: отсюда безконечное разнообразіе взглядовъ на одно и то же содержаніе Философіи: отсюда же односторонность и переходчивость философскихъ ученій. И однакожъ, только подъ пріемами разсудка мало по малу развивается содержаніе идей, и чѣмъ разнообразнѣе философскія ученія, чѣмъ быстрѣе смѣняются и чередуются они, тѣмъ разностороннѣе понимаются идеи, тѣмъ глубже пости-

гается ихъ сущность. Наконецъ, идеи разума, выступившія изъ первоначальной общности и подъ пріемами разсудка раздробленныя и развитыя въ извѣстныхъ направленіяхъ, до извѣстной степени, снова возвращаются къ своей цѣлости и созерцаются разумомъ въ полнотѣ и единствѣ; тогда и различные взгляды, начала, системы, по видимому, непримиримыя, будучи сближены высшимъ требованіемъ разума, требованіемъ единства, являются только разностороннимъ выраженіемъ однѣхъ и тѣхъ же идей, обобщаются, сводятся въ одно цѣлое; но эта цѣлость идей, созерцаемая разумомъ, далеко отлична отъ той общности, въ которой ощущались онѣ внутреннимъ чувствомъ и отъ которой выступили первоначально; пересмотрѣнныя и развитыя, онѣ являются уже въ новомъ свѣтѣ, во свѣтѣ отчетливаго, сознательнаго вѣденія: въ высшемъ единствѣ идей мы узнаемъ то, что въ первоначальной ихъ общности мы только чувствовали; воспринимаемъ мыслію свободно, что представлялось намъ невольно; сознаемъ ясно, что представлялось намъ темно; познаемъ вдвойнѣ, умозрительно, что давалось намъ прежде просто, фактически. Правда, что и разумное созерцаніе идей покоится собственно на непосредственной вѣрѣ; но самая эта вѣра есть такое убѣжденіе, въ которомъ разумъ утверждается лишь на самомъ себѣ; независимо отъ всѣхъ внѣшнихъ условій и логическихъ выводовъ и доказательствъ, онъ свободно и самостоятельно высказываетъ въ ней самого себя; здѣсь вѣра есть свободное довѣріе разума къ самому себѣ и служитъ основаніемъ самаго отчетливаго знанія.— Такимъ образомъ, въ порядкѣ развитія идей совершается три фазиса: сначала, въ сферѣ чувствованій, идеи покоятся въ своей первоначальной, неразвитой общности; за тѣмъ выступаютъ изъ нея и подъ пріемами разсудка раздробляются и развиваются, и наконецъ, въ области разума, снова возвращаются къ своей

общности, но высшей, свободно-созерцаемой. Эти-то три фазиса развитія идей составляютъ три главные момента въ процессѣ развитія самой Философіи, которой содержаніе, какъ сказано, почерпается преимущественно изъ идей. Но мы видѣли, что идеи въ своей общности присущія нашему духу, признаваемыя непосредственнымъ убѣжденіемъ сердца и вѣрою, составляютъ содержаніе и Религіи. Оттого, тремя фазисами своего развитія Философія поставляется *въ трехъ отношеніяхъ къ Религіи*: 1) сначала Философія заключается въ предѣлахъ Религіи, но разсматриваетъ общее съ ней свое содержаніе своимъ особеннымъ образомъ; держится на почвѣ непосредственныхъ убѣжденій, но высказываетъ ихъ не на основаніи даннаго, религіознаго авторитета, а во имя человѣческаго разума; сознаетъ и выражаетъ свое содержаніе въ общемъ воззрѣніи, но не исключаетъ начатковъ вникающаго мышленія: потомъ 2) отдѣляется отъ Религіи, становится независимою отъ нея въ своемъ развитіи, получаетъ совершенно другую форму, форму отчетливыхъ и самостоятельныхъ соображеній разсудка и нерѣдко поставляетъ себя во враждебное отношеніе къ Религіи, не хочетъ признать своего знанія въ ея вѣрѣ; наконецъ, 3) Философія снова обращается къ Религіи, старается примириться съ нею, признать разумомъ то, что Религія признаетъ сердцемъ, соединить ея вѣру съ довѣріемъ къ самому разуму и опять является въ формѣ общности, но отчетливой и ясной.

Три эти фазиса развитія Философіи и троякое отношеніе ея къ Религіи не суть только возможныя ея видоизмѣненія, а суть дѣйствительныя, оправданныя самыми фактами ея исторіи. И въ самомъ дѣлѣ, на *Востокѣ* философская мысль, мало по малу отторгаясь отъ религіознаго авторитета, не только не противопоставляетъ себя однакожъ Религіи, но заключается

въ ея области, питается ея созерцаніями, занимается, своимъ образомъ, ея вопросами и выражается самымъ широкимъ, но безраздѣльнымъ воззрѣніемъ на вещи. Иное зрѣлище представляетъ намъ *Философія въ Греціи*. Здѣсь она пріобрѣтаетъ существованіе независимое отъ Религіи, самостоятельно развиваетъ свое содержаніе, преслѣдуя его яснымъ и отчетливымъ вниканіемъ разсудка и нерѣдко противопоставляетъ себя Религіи общественной: уже Ксенофанъ нападалъ на нее, противъ нее ратовали Софисты и даже Платонъ возставалъ противъ поэтовъ и ихъ боговъ. Наконецъ, въ *Александріи* Философія возвращается къ Религіи, примиряется съ нею; усвояя себѣ всѣ прежнія философскія ученія, но какъ бы не довѣряя имъ однимъ, она собираетъ религіозныя преданія Востока и миѳы Грековъ, и все это переплавливаетъ въ одно общее содержаніе, въ одно умозрительное созерцаніе. Тѣ же измѣненія Философіи находимъ и въ мірѣ христіанскомъ. И здѣсь философская мысль сначала заключается въ предѣлахъ христіанской Религіи, развивается подъ ея вліяніемъ и выражаетъ свое содержаніе въ общемъ видѣ: такова *Философія Отцевъ Церкви* и *Схоластическая*; такова же Философія и *Аравитянъ* въ ея отношеніи къ исламизму. Потомъ Философія отрѣшается отъ Религія, вступаетъ на путь самостоятельнаго изслѣдованія вещей и въ своей ревности къ своеобразному развитію иногда явно противопоставляетъ себя религіознымъ идеямъ: такова *Философія новая*, — Англичанъ, Французовъ, Нѣмцевъ. Наконецъ, надобно ожидать еще *третьяго* періода, — возвращенія Философіи къ христіанской Религіи. Такое ожиданіе не есть предсказаніе будущаго недоступнаго для насъ; какъ скоро въ мірѣ христіанскомъ даны два періода, соотвѣтствующіе двумъ первымъ изъ трехъ періодовъ міра языческаго, то по здравой аналогіи слѣдуетъ ожидать и треть-

яго, — какъ изъ двухъ посылокъ — заключенія. И теперь уже чувствуется потребность сближенія Философіи и Религіи и приближается время, когда убѣжденія религіозныя и созерцанія философскія сольются въ гармоническое единство по высшимъ требованіямъ разума и вѣры; но пока — это есть еще предметъ желаній и надеждъ (*). Итакъ, троякимъ отношеніемъ Философіи къ Религіи опредѣляются *три періода* исторіи философскихъ ученій какъ въ Философіи языческой, такъ и въ христіанской. Въ первой изъ нихъ не только она сама, но и естественная религія имѣли еще свои дальнѣйшія ступени развитія; но указаніе этихъ ступеней въ каждомъ изъ трехъ періодовъ языческой Философіи составятъ уже подраздѣленія каждаго періода, въ разсмотрѣніе которыхъ входить здѣсь было бы преждевременно.

Теперь посмотримъ б) на *отношеніе нашего мыслящаго духа къ мыслимому бытію*. Отношеніе это можно разсматривать аа) вообще и бб) въ частности.

аа) *Общее отношеніе между духомъ и бытіемъ* состоитъ въ томъ, что мыслящій духъ нашъ можетъ мыслить и познавать бытіе; но онъ можетъ мыслить и познавать, а особенно философски, только подъ условіемъ развитія сознанія. А сознаніе, разсматриваемое относительно мыслимаго бытія, является на двухъ различныхъ степеняхъ развитія: на первой

(*) Къ такому же результату, хотя другимъ путемъ, пришелъ И. В. Кирѣевскій, какъ видно изъ его статьи: »о необходимости и возможности новыхъ началъ для Философіи« (Русская Бесѣда 1856, № 11). Для новаго направленія Философіи и онъ считалъ необходимымъ »самый способъ мышленія возвысить до сочувственнаго согласія съ вѣрою« (стр. 31) и думалъ, что это возможно только въ мірѣ православномъ.

степени оно есть сознаніе *непосредственное* и такъ сказать *наивное*, которое различаетъ и познаваемые предметы одинъ отъ другаго и себя отъ мыслимыхъ предметовъ, но не доходитъ до противопостановленія себя бытію мыслимому, до вражды и распаденія съ нимъ; и оттого, поставляя себя въ ряду бытія, какъ одно изъ безчисленныхъ явленій его, съ полною довѣренностію къ собственнымъ силамъ идетъ на встрѣчу познаваемымъ предметамъ, не сомнѣваясь въ возможности познанія ихъ, въ возможности достиженія истины. Напротивъ того, на второй степени развитія, сознаніе не довольствуется простымъ различеніемъ мыслимаго бытія и отличеніемъ отъ него себя самого, но противопоставляетъ себя, какъ мыслящее начало, всему прочему бытію, какъ мыслимому; на этой степени развитія оно есть сознаніе *вникающее*, *посредственное*, которое вдумывается въ эту противоположность и посредствомъ соображеній хочетъ понять соотношеніе между двумя членами открытой имъ противоположности. Правда, что сознаніе не должно коснѣть надъ этой бездной распаденія мысли и бытія, ни возвращаться вспять; оно должно сблизить эти крайности, сознательно примирить противоположности; но тѣмъ не менѣе, однажды открывши бездну между *я* и *нея*, между мыслящимъ и мыслимымъ, сознаніе невольно теряетъ простодушную вѣру въ собственныя силы и въ непосредственность познанія истины; оно обдумываетъ уже каждый шагъ въ движеніи къ истинѣ, изслѣдываетъ напередъ, возможно ли и какимъ образомъ возможно совпаденіе мысли съ бытіемъ, или познаніе. — Обѣ эти степени развитія сознанія въ извѣстной мѣрѣ являются въ жизни мыслящихъ индивидумовъ: первая въ эпоху отрочества и юношества, вторая — въ эпоху возмужалости. Обѣ же степени должны отразиться въ умственной жизни и всего человѣчества, которое въ мірѣ дохристіанскомъ

проходило періоды младенчества, отрочества и юности, а въ мірѣ христіанскомъ мужаетъ и созрѣваетъ. И слѣдовательно двумя этими степенями развитія сознанія должны опредѣляться *двѣ ступени* сознательной умственной жизни человѣчества, преимущественно выражающейся въ Философіи: ступень Философіи *языческой* и *христіанской*.

И въ самомъ дѣлѣ, *Философія*, развивавшаяся въ мірѣ *языческомъ*, вся выражаетъ первую степень развитія сознанія, запечатлѣна характеромъ сознанія *непосредственнаго, наивнаго*. Въ мірѣ языческомъ человѣкъ, какъ *сынъ естества*, жилъ на лонѣ природы въ мирѣ и согласіи съ нею; и потому, даже въ философствованіи своемъ онъ не могъ ни противопоставлять свою мысль бытію мыслимому, ни не довѣрять своей мысли въ познаніи мыслимаго. На *Востокѣ* онъ отличалъ себя отъ природы, но никогда Философія древневосточнаго человѣка не касалась вопроса объ отношеніи мысли и бытія; ихъ согласіе и реальность познанія предполагались инстинктивно и безмолвно. Въ *Греціи* Философія высказываетъ непосредственное единство мысли и бытія, но высказываетъ какъ предположеніе, которое не заботились постигнуть и оправдать. Такъ Парменидъ говоритъ: »нѣтъ ничего кромѣ бытія; всѣ вещи суть бытіе; но самое бытіе есть мысль.« У Платона истинно-существующее есть не иное что, какъ система божественныхъ идей, или вѣчныхъ духовныхъ первообразовъ вещей. И по Аристотелю, мысль чрезъ соприкосновеніе съ бытіемъ самое бытіе возвышаетъ въ мысль и есть мысль мысли, потому что мысль есть сущность мыслимаго и начало, на которомъ все держится. Правда, что Скептицизмъ и новая Академія, по поводу односторонніхъ направленій стоической и эпикурейской школы, отрицали истину и достовѣрность познанія; но и они чрезъ это еще не противопоставляли

мышленія бытію; напротивъ, ихъ мышленіе, уничтожая познаніе, уничтожало и самый предметъ его; слѣдовательно Скептицизмъ и новая Академія тоже отождествляли мысль и бытіе, только своимъ особеннымъ образомъ, — улетучивая всякое бытіе до простаго призрака сознанія. Философы *александрійскіе* также предполагали единство мысли и бытія въ Безусловномъ; но съ другой стороны, вразумленные скептицизмомъ Секста Эмпирика, они отвлеклись отъ предметнаго міра и воздвигнули отдѣльный отъ него міръ идеальный, какъ единственно-сущее, и потому неожиданно открыли противорѣчіе между духовнымъ и чувственнымъ, объективнымъ и субъективнымъ. Закрыть это противорѣчіе уже не было возможности; оставалось обѣ стороны поставить въ сознательную противоположность и борьбу; но такое открытое противорѣчіе выступало за предѣлы древняго, языческаго міросозерцанія. Этимъ противорѣчіемъ начинаетъ міръ христіанскій, чтобы дойти до сознательнаго примиренія противоположностей. Оттого, степень сознанія *вникающаго*, *посредственнаго* составляетъ именно степень развитія Философіи *христіанской*. Въ мірѣ христіанскомъ человѣкъ, возрожденный духомъ, какъ сынъ *благодати*, далеко вознесенъ надъ всѣмъ матеріальнымъ и предметнымъ, и потому, сознавая безконечное достоинство своего духа, не можетъ не противопоставлять себя природѣ и свою субъективную, сознательную мысль — всему предметному, лишь сознаваемому бытію. Съ другой стороны, съ появленіемъ христіанской Религіи открылась еще новая противоположность, — между вѣрою и разумомъ, которая не возможна была въ мірѣ языческомъ, гдѣ вѣра и знаніе проистекали изъ одного и того же источника, изъ человѣческой природы и заключали въ себѣ одно и то же естественное содержаніе; а христіанская Религія, очистивъ, возвысивъ, до-

полнивъ и освятивъ то, что хранилось истиннаго и благотворнаго въ естественной Религіи, представила и такія истины, которыя не заключаются въ естественномъ разумѣніи человѣка, истины свыше откровенныя, данныя, готовыя, какъ предметъ вѣры въ отличіе отъ предметовъ знанія. При такихъ противоположностяхъ между мыслію и бытіемъ, знаніемъ и вѣрою, философствующее сознаніе, явно, уже не можетъ быть въ христіанскомъ мірѣ такъ простодушнымъ и наивнымъ, какъ въ мірѣ древне-языческомъ, прежде и больше всего оно серіозно должно подумать объ этихъ противоположностяхъ. И дѣйствительно, противоположность мысли и бытія, знанія и вѣры и ихъ примиреніе составляетъ главную тему всей христіанской Философіи. Впрочемъ, въ Философіи *Отцевъ Церкви* эти противоположности болѣе, такъ сказать, чувствуются и предполагаются, чѣмъ высказываются и утверждаются; онѣ сознаются и рѣзко выражаются въ непримиримой враждѣ уже у *Схоластиковъ*. Съ одной стороны вѣру, которой свыше даны существенныя для человѣка истины, они противопоставляли разуму, — или потому, что онъ, какъ падшій разумъ, не способенъ самъ постигать истину и долженъ только безусловно подчиняться вѣрѣ,— или потому, что истины, понимаемыя разумомъ, совершенно отличны отъ истинъ вѣры, такъ что знаніе и вѣра, Философія и Религія могутъ взаимно себѣ противорѣчить, и однакожъ обѣ оставаться истинными; съ другой стороны, Схоластики противопоставляли мысль и бытію, исключительно относя всю существенность или ко всеобщимъ понятіямъ, или къ частному бытію; отсюда знаменитый споръ Реалистовъ и Номиналистовъ, проходящій чрезъ всю средневѣковую Философію; между тѣмъ, безъ этого противопоставленія мысли бытію, они легко могли бы согласиться, что въ чистомъ бытіи выражается истинная реализація всеобщаго понятія. *Новая Философія*

наслѣдовала отъ Схоластиковъ эти противоположности, возведенныя до философскаго сознанія, и должна была поставить ихъ исходнымъ пунктомъ своего развитія, но не съ тѣмъ, чтобы остановиться на этихъ противоположностяхъ, или продолжать ихъ далѣе, а для того, чтобы сблизить и примирить ихъ. Впрочемъ, новая Философія обратила свое вниманіе главнымъ образомъ на примиреніе одной противоположности, — мысли и бытія, а другую разсматриваетъ только или мимоходомъ, или отрицательно, какъ было въ безъидейныхъ нападкахъ на Религію у французскихъ Энциклопедистовъ, или стараясь содержаніе христіанской вѣры преобразовать въ содержаніе раціональное, и слѣдовательно на мѣсто вѣры поставить знаніе, какъ видимъ въ Философіяхъ Религіи Нѣмцевъ. Положительное рѣшеніе второй задачи, — примирить противоположность знанія и вѣры, предоставлено, конечно, *періоду Философіи, еще ожидаемому,* когда Философія снова обратится къ Религіи, отъ которой выступила и признаетъ за ней ея неотъемлемыя права; тогда Философія, сознавая, что полное содержаніе истины дано человѣку въ системѣ христіанской вѣры, въ то же время независимо отъ даннаго содержанія, сама по себѣ, по своимъ началамъ и основаніямъ, должна сойтись съ христіанскими истинами; потому что могутъ быть только разныя формы выраженія истины, но не можетъ быть двухъ, себѣ противоположныхъ истинъ, — религіозной и философской.

Итакъ, изъ общаго отношенія между нашимъ мыслящимъ духомъ и мыслимымъ бытіемъ вытекаетъ новое основаніе для распорядка философскихъ ученій; но раздѣленіе и на этомъ основаніи совпадаетъ съ прежнимъ ихъ раздѣленіемъ, основаннымъ на отношеніи Философіи къ Религіи. И теперь мы раздѣлили всю исторію философскихъ ученій на двѣ половины, и въ каждой изъ нихъ указали по три ступени развитія, ко-

торыя соотвѣтствуютъ тремъ періодамъ языческой и христіанской Философіи, прежде нами указаннымъ. Эти степени развитія Философіи еще ближе обозначатся при *частнѣйшемъ* разсмотрѣніи отношенія между нашимъ мыслящимъ духомъ и мыслимымъ бытіемъ.

бб) *Частнѣйшее отношеніе между мыслящимъ духомъ и бытіемъ* можетъ быть разсматриваемо съ двухъ сторонъ: α) *со стороны духа* и β) *со стороны бытія*. Со стороны духа можно разсматривать тѣ *способности*, съ которыми онъ исходитъ на встрѣчу бытію, чтобъ уравнять съ нимъ свои представленія, чтобы познать его. Со стороны бытія можно разсматривать, какъ оно *становится передъ духомъ* и какъ даетъ себя постигать ему.

α) Познавательныя *способности* нашего духа, по степени своего развитія и своей дѣятельности, сходятся къ двумъ главнымъ категоріямъ: къ низшимъ и высшимъ способностямъ. Низшія познавательныя способности суть чувства внѣшнія и внутреннее. Посредствомъ внѣшнихъ чувствъ мы наблюдаемъ богатство и разнообразіе явленій міра вещественнаго; безъ нихъ невозможно никакое познаніе внѣшней дѣйствительности; съ нихъ начинается и всякое наше познаніе; и однакожъ, не въ нихъ заключается источникъ философскаго знанія, внѣшнія чувства наблюдаютъ въ вещахъ явленія частныя и измѣняющіяся, а Философія ищетъ въ нихъ всеобщаго и существеннаго; внѣшнія чувства не выступаютъ изъ круга міра физическаго, гдѣ все подчинено суровому закону естественной необходимости, а дѣло Философіи проникнуть и въ міръ нравственной свободы и уразумѣть высшее назначеніе существъ чувственно-разумныхъ; дѣятельность внѣшнихъ чувствъ ограничивается сферой условнаго и конечнаго, а Философія надъ всѣмъ конечнымъ возвышается къ безусловному и вѣчному: по свойству предме-

товъ, подпадающихъ чувственному наблюденію, познанія чувственныя относительны и условны, а Философія требуетъ понятій общегодныхъ и необходимыхъ. Впрочемъ, и внѣшнія чувства вовсе не излишни въ дѣлѣ философствованія; представляя нашему сознанію разнообразную дѣйствительность внѣшняго бытія, они не только возбуждаютъ духъ къ философствованію, поддерживаютъ и питаютъ его дѣятельность, но и доставляютъ тѣ опытныя познанія, которыя частію входятъ и въ Философію, какъ свѣденія вспомогательныя, а частію составляютъ среду для примѣненія высшихъ, идеальныхъ ея понятій. Что касается внутренняго чувства, то оно ощущаетъ собственно явленія нашего внутренняго, духовнаго міра, ощущаетъ движенія и состоянія нашей души, и потому служитъ дополненіемъ къ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, къ эмпирическому уразумѣнію дѣйствительности. Однакожъ, среди эмпирическихъ элементовъ внутренняго чувства есть въ немъ элементъ и идеальный, чисто философскій; еще до развитія самосознанія, въ глубинѣ нашего сердца живутъ въ видѣ непосредственныхъ чувствованій высшія, разумныя убѣжденія, какъ отраженіе идей разума, убѣжденіе напр. въ бытіи Бога, въ нравственномъ предназначеніи человѣка и т. д. По этимъ-то убѣжденіямъ, касающимся высшаго, идеальнаго бытія, внутреннее чувство, ихъ воспринимающее, есть одинъ изъ источниковъ философскаго познанія. Но сердечное чувствованіе, какъ непосредственное убѣжденіе, должно еще найти для себя органъ въ какой либо познавательной способности, чтобы перейти въ знаніе. Этимъ органомъ на низшей степени развитія духа,— къ которой принадлежитъ и внутреннее чувство, — обыкновенно бываетъ фантазія. Овладѣвая какъ всѣми вообще, такъ и въ частности идеальными чувствованіями, она возводитъ ихъ въ представленія и разрѣшая въ нихъ непроизвольное сдѣле-

ніе, приличное памяти, располагаетъ ими произвольно, по закону лишь возможности, и такимъ образомъ предначиная дѣятельность разсудка, подобно ему то сближаетъ, то противопоставляетъ между собою эти представленія, и тѣмъ развиваетъ свое воззрѣніе на философское содержаніе, затаенное въ чувствѣ. Правда, что въ философствованіи это воззрѣніе уже не можетъ обойтись безъ нѣкотораго вліянія разсудка, онъ долженъ, по крайней мѣрѣ, устранить піитическіе образы, въ какіе фантазія любитъ облекать свои представленія, и замѣнить ихъ болѣе или менѣе отчетливыми формами логическими; иначе сердечныя убѣжденія и ихъ представленія не выступятъ изъ круга убѣжденій и вѣрованій естественной Религіи; но во всякомъ случаѣ, на низшей степени развитія духа, въ самомъ даже философствованіи, главными дѣятелями остаются внутреннее чувство и фантазія. — Вторая, именно высшая сторона познавательныхъ способностей есть разумъ. Какъ внѣшнія чувства, сродныя съ внѣшнею природою, непосредственно обращены къ міру чувственному, такъ нашъ разумъ, будучи отраженіемъ въ насъ Разума божественнаго, непосредственно обращенъ къ сверхчувственному; но тогда какъ въ чувственномъ наблюденіи духъ нашъ опредѣляется и условливается внѣшними предметами и обнаруживается возбуждаемостію и пріемлемостію, разумъ нашъ не опредѣляется въ своей дѣятельности ничемъ, кромѣ собственной своей природы; онъ есть самодѣятельность духа, и потому независимо отъ предметовъ, свободно созерцаетъ въ самомъ себѣ сверхчувственное, созерцаетъ идеи истины, добра и красоты, которыя суть не иное что, какъ самооткровеніе разума; идея истины есть созерцаніе разумомъ того, что въ мірѣ сверхчувственномъ дѣйствительно *есть* и составляетъ основу міра явленій; идея добра есть созерцаніе того, что изъ высшаго порядка вещей *должно* не-

рейти въ волю и дѣянія чувственно-разумныхъ существъ; идея красоты есть созерцаніе того, что изъ сверхчувственнаго *можетъ* перейти въ міръ чувственный и воплотиться въ прекрасныхъ чувственныхъ формахъ. Это-то самооткровеніе разума, эти идеи составляютъ настоящій источникъ философскаго знанія; но сами въ себѣ, при первомъ своемъ пробужденіи, онѣ суть только гаданія, требованія и чаянія духа, еще неясныя и неопредѣленныя. Чтобы идеи эти дѣйствительно перешли въ знаніе, для этого тоже необходимъ особенный органъ и какъ бы истолкователь ихъ на языкѣ обыкновенныхъ представленій и понятій. И идеи дѣйствительно прежде всего отражаются не только въ сердцѣ, въ его живыхъ, непосредственныхъ убѣжденіяхъ, но и въ фантазіи, которая, принимая ихъ въ свое лоно, воспроизводитъ ихъ въ свѣтлыхъ и прекрасныхъ образахъ; но чрезъ это она творитъ міръ искусства, а не знанія, если же она вмѣшивается и въ дѣло идеальнаго знанія, то не столько содѣйствуетъ ему, сколько вводитъ сознаніе въ заблужденіе, переводя идеи въ представленія, несоотвѣтственныя ихъ сущности. Надлежащій органъ философскаго, какъ и всякаго вообще познанія, есть разсудокъ. — Разсудокъ находится какъ бы по срединѣ между высшими и низшими познавательными способностями; онъ въ равной мѣрѣ пользуется и наблюденіями внѣшнихъ чувствъ и убѣжденіями сердца и умственными созерцаніями, какъ матеріаломъ, разработываетъ ихъ по однимъ и тѣмъ же законамъ и формамъ въ понятія, которыя потомъ, въ видѣ сужденій и умозаключеній, прилагаетъ къ предметамъ для уразумѣнія ихъ сущности. Пользуясь готовымъ содержаніемъ, разсудокъ не входитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ міромъ ни чувственнымъ, ни сверхчувственнымъ, и потому онъ есть виновникъ познанія *посредственнаго*, въ которомъ со-

знаніе прозираетъ въ предметъ сквозь понятіе, отрѣшенное отъ предмета, вознесенное надъ нимъ, хотя потомъ и прилагаемое къ нему; посредствомъ понятія онъ познаетъ общія свойства однородныхъ предметовъ, посредствомъ сказуемаго— подлежащее, посредствомъ посылокъ — заключеніе, посредствомъ частнаго — общее, посредствомъ общаго — частное. Такая дѣятельность разсудка, предметная по своему содержанію, но отрѣшенная отъ предметовъ по своей формѣ, и потому свободная, есть самое обдуманное и отчетливое выраженіе непосредственнаго, какъ реальнаго, такъ и идеальнаго вѣденія и называется обыкновенно *мышленіемъ*. Въ отличіе отъ непроизвольнаго воспроизведенія и сцѣпленія представленій въ памяти и отъ произвольнаго, подчиняющагося лишь закону возможности въ фантазіи, разсудокъ въ мышленіи движетъ и воспроизводитъ представленія произвольно, но по цѣлямъ истины, по закону дѣйствительности; по внутреннему произволу онъ обращаетъ свое вниманіе на то, или другое данное содержаніе, на тѣ или другія представленія и, вызывая ихъ къ сознанію, то посредствомъ *углубленія*, или *анализа* разлагаетъ ихъ на простѣйшіе элементы, чтобъ открыть дѣйствительно лежащее въ основаніи ихъ всеобщее, то, наоборотъ, посредствомъ *построенія*, или *синтеза* изъ общаго выводитъ и поясняетъ частное, дѣйствительно въ немъ, или подъ нимъ заключающееся. Когда разсудокъ обращаетъ такимъ образомъ свою дѣятельность на представленія, данныя чувственнымъ наблюденіемъ, то это мышленіе называется *эмпирическимъ;* когда же приводитъ къ сознанію идеи разума и безотчетныя убѣжденія сердца въ ихъ дѣйствительности, когда разработываетъ ихъ по своимъ законамъ, то этого рода его дѣятельность, независимая отъ внѣшнихъ предметовъ, называется мышленіемъ *чистымъ*, или *спекулятивнымъ*. Это-

то мышленіе есть надлежащій *органъ* философствованія, но не источникъ его, какъ нѣкоторые ложно понимаютъ; мышленіе вообще, какъ посредственное познаніе, есть только форма сознанія, для которой содержаніе должно быть дано другими способностями духа. — Изъ всего сказаннаго здѣсь открывается, что нашъ мыслящій духъ, выступая на дѣло философствованія, можетъ обращаться къ мыслимому бытію тремя главными способностями: *чувствомъ въ связи съ фантазіей, разсудкомъ и разумомъ*. — *β*) Сообразно съ тремя этими познавательными способностями и *бытіе мыслимое* можетъ поставлять себя передъ философствующимъ духомъ трояко. Уже и при обыкновенномъ взглядѣ на предметы, они могутъ представляться духу троякимъ образомъ; при первомъ взглядѣ наприм. на какое либо величественное зрѣлище природы, оно представляется намъ въ своей общности еще неразличенной, потомъ, по мѣрѣ нашего вниманія къ нему, мало по малу обнаруживаетъ однѣ за другими свои частности, а наконецъ опять оставляетъ въ насъ одно общее впечатлѣніе, но уже раздѣльное, озаренное подробностями. Точно такъ поставляется передъ нашимъ духомъ бытіе и въ процессѣ философскаго познанія. Предметъ Философіи есть сознающее *я*, сознаваемое *нея* и первая Причина того и другаго. Но вначалѣ всѣ эти три момента бытія поражаютъ нашъ мыслящій духъ собща; міръ, человѣкъ и Богъ представляются въ своемъ единствѣ, или лучше сказать, Богъ является сознанію какъ единая субстанція, включающая въ себѣ все прочее. Не такъ бываетъ при дальнѣйшемъ изслѣдованіи бытія: оно обращаетъ намъ поперемѣнно то одну, то другую сторону свою; то природа, то человѣкъ, то верховная Причина всего какъ бы проходятъ въ своей особности передъ нашимъ сознаніемъ, чтобы при исключительномъ вниканіи въ нихъ оно имѣло возмож-

ность подробнѣе и глубже постигать ихъ. И не только главные моменты бытія, но и разныя стороны его смѣняются передъ нами одна другою, проходятъ въ своей частности и исключительной особности. Наконецъ всѣ моменты и стороны бытія снова сходятся предъ нашимъ сознаніемъ въ одно бытіе, въ одинъ предметъ философскаго созерцанія, но предметъ не безразличный, а со всѣмъ богатствомъ своего разнообразія: снова Богъ является намъ, какъ единство но вездѣ и во всемъ раскрывающее свою волю. Съ такими же измѣненіями представляется мыслимое бытіе нашему духу и тогда, когда оно разсматривается въ высшей его потенціи, со всѣми его противоположностями относительно нашего духа и въ нашемъ духѣ. Сначала эти противоположности мысли и бытія, знанія и вѣры и пр. предстаютъ предъ наше сознаніе всѣ вдругъ, въ общности ли своей, или въ раздѣльности: за тѣмъ, по мѣрѣ углубленія въ нихъ, выступаетъ ихъ единство и согласіе, но все въ частныхъ и отдѣльныхъ пунктахъ, смѣняющихся одни другими; наконецъ, всѣ противоположности бытія и мысли снова должны сойтись передъ философствующимъ сознаніемъ къ высшему ихъ единству, къ сознательному ихъ примиренію.

Это троякое отношеніе философствующей мысли къ бытію и бытія къ мысли дѣйствительно выразилось въ исторіи философскихъ ученій, какъ языческихъ, такъ и христіанскихъ. Въ *древне-восточной Философіи* преобладали внутреннее чувство и фантазія, а мыслимое бытіе являлось сознанію въ своей первоначальной всеобщности. Философы индійскіе сами признавали высшимъ источникомъ познанія откровеніе, подъ именемъ котораго разумѣли воспоминаніе истины, приносимое душою на землю изъ жизни предыдущей; а это откровеніе, или воспоминаніе есть не иное что, какъ непосредственное внушеніе внутренняго чувства, которое по самой своей природѣ

носитъ въ себѣ разумныя убѣжденія. И Философія Лао-цзы и Кхунъ-цзы проистекла изъ того же источника, изъ непосредственнаго внутренняго чувства, и потому высказывалась безъ всякихъ доказательствъ. Органомъ философскаго воззрѣнія на Востокѣ была по преимуществу фантазія; оттого древневосточные любомудры какъ бы созерцаютъ излагаемое ими содержаніе ученія и по большей части выражаютъ его языкомъ поэзіи; въ Философіи восточной не могъ, конечно, не участвовать и разсудокъ, но это былъ разсудокъ сухой и формальный, еще не овладѣвшій средоточіемъ умственной дѣятельности и не превозмогшій непосредственности воззрѣнія. Оттого и бытіе оставалось для сознанія въ своей всеобщности, какъ безраздѣльная субстанція, обнимавшая собою и природу и человѣка. Если та или иная Философія поставляла главнымъ своимъ предметомъ какую либо одну сторону бытія, — природу, или человѣка (какъ Весешика и Ньяя) то отъ этой частности она тотчасъ спѣшила ко всеобщему, какъ бы не имѣя силы удержаться на одной опредѣленной точкѣ стоянія. Оттого и господствующимъ пріемомъ восточнаго мышленія былъ пріемъ синтетическій, который всѣ частности хотѣлъ объяснять своимъ всеобщимъ воззрѣніемъ; правда, и анализъ не былъ совершенно чуждъ Востоку, но, какъ все начинающее, это былъ анализъ слабый и нетерпеливый, тотчасъ переходившій въ синтезъ самый широкій и блистательный, но гипотетическій. Въ Философіи *греческой* господствующею познавательною способностію становится разсудокъ, не робкій и формальный, а законно ставшій въ средоточіи познавательныхъ силъ, по праву овладѣвшій непосредственнымъ показаніемъ чувствъ и разума и сознательно пользующійся этимъ матеріаломъ, какъ зиждительное, организирующее начало. Оттого Философія греческая представляетъ съ одной стороны рядъ

ученій эмпирико-спекулятивныхъ, въ которыхъ разсудокъ пользовался и показаніями чувствъ, какъ напр. у іонійскихъ физіологовъ, съ другой — рядъ идеальныхъ ученій, въ которыхъ онъ разработываетъ созерцанія разума, какъ въ ученіи напр. Сократа и Платона; оттого же мыслители Греціи не предлагаютъ свои философемы, какъ непосредственныя созерцанія и убѣжденія, но логически ихъ доказываютъ; и піитическій языкъ фантазіи скоро уступаетъ мѣсто языку разсудка, — языку діалектическому. Предъ вникающимъ взглядомъ разсудка и самое бытіе мыслимое проходитъ не въ безразличной массѣ, а отдѣльными группами, которыя притомъ даютъ видѣть въ себѣ то одну, то другую сторону преемственно. Оттого въ Философіи греческой мы видимъ цѣлые періоды, преимущественно посвященные изученію какой либо одной стороны бытія, изученію напр. природы, или человѣка, и притомъ съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія, смѣняющихся постоянно. Понятно, что при такомъ отношеніи мысли и бытія главнымъ пріемомъ философствованія въ Греціи долженъ быть, какъ и дѣйствительно былъ, пріемъ аналитическій, развивавшій общее изъ частнаго. Правда, и въ Греціи были философскія ученія, въ которыхъ преобладалъ взглядъ синтетическій, но и въ нихъ синтезъ опирался на предварительномъ, хотя и поспѣшномъ анализѣ, такъ наприм. самое синтетическое ученіе Греціи, ученіе Платона, не выступаетъ прямо отъ верховныхъ началъ, но начинаетъ съ низшихъ понятій, съ безотчетныхъ справедливыхъ мнѣній (δόξα) и давая въ нихъ отчетъ посредствомъ высшихъ предположеній или понятій, постепенно возвышается по нимъ до перваго начала, довлѣющаго само по себѣ, и тогда уже дѣлаетъ синтетическіе выводы изъ него, одинъ за другимъ до послѣдняго результата. Въ Философіи ***александрійской*** господствующею познавательною способно-

стію является разумъ (νοῦς) Оттого, начиная съ Филона, у всѣхъ александрійскихъ философовъ главнымъ источникомъ философскаго вѣденія признается непосредственное умственное созерцаніе Бога (ὅρασις). Провозвѣстницею этого выспренняго созерцанія по большей части была фантазія; и потому средствомъ къ его достиженію признано было восхищеніе (ἔκστασις), обыкновенно сопровождающее дѣятельность фантазіи; поэтому же философы александрійскіе передаютъ свои созерцанія, какъ сами по себѣ достовѣрныя истины, не имѣющія нужды въ формальномъ оправданіи и высказываютъ свое ученіе восторженно. Впрочемъ и разсудокъ не оставался безъ нѣкотораго вліянія на непосредственное умственное созерцаніе, поддерживаемое фантазіею; покрайней мѣрѣ онъ не отказался сообщить ему діалектическій распорядокъ и напомнить о бытіи чувственнаго міра въ противоположность идеальному міру разума. Сообразно съ такимъ настроеніемъ познавательныхъ способностей и мыслимое бытіе опять является сознанію въ безусловномъ единствѣ; но это единство, это божественное бытіе не есть уже безразличная, или всепоглощающая субстанція; напротивъ, она раскрывается всѣмъ разнообразіемъ и даже противоположностію явленій духовнаго и чувственнаго міра. Не исключая своимъ единствомъ разнообразія, александрійская Философія не исключаетъ и частныхъ ученій греческой Философіи (Платона, Аристотеля, Стоиковъ), а только примиряетъ ихъ въ своемъ высшемъ, безусловномъ началѣ. Выступая отъ единства къ многоразличію, отъ безусловнаго начала къ частнымъ взглядамъ, Философія эта не могла не быть синтетическою; но каковъ былъ греческій анализъ, таковъ былъ александрійскій синтезъ: греческая Философія не знала еще анализа мужественнаго и глубокаго, безпощадно идущаго до послѣднихъ результатовъ; и Философія александрійская не могла имѣть истиннаго синтеза;

онъ былъ еще слишкомъ поспѣшенъ. — Перейдемъ въ міръ христіанскій. Въ Философіи *Отцевъ Церкви* и *Схоластиковъ* господствуютъ внутреннее чувство, фантазія и разсудокъ съ извѣстнымъ направленіемъ. А именно, Философія Отцевъ Церкви утверждается преимущественно на внутреннемъ чувствованіи, которое приняло въ себя »умъ Христовъ,« и которому сопутствуетъ свѣтлый разсудокъ, очищенный въ горнилѣ вѣры. И въ самомъ дѣлѣ, вся Философія Отцевъ Церкви опирается прежде всего на глубокихъ сердечныхъ убѣжденіяхъ христіанской вѣры: они служатъ исходнымъ пунктомъ и критеріемъ истины; потомъ — на убѣжденіи въ тѣхъ истинахъ греческихъ мыслителей, которыя согласны съ истинами христіанской Религіи, особенно — почерпнутыхъ изъ теоретическаго ученія Платона и практическаго ученія Стоиковъ: при чемъ разсудокъ выражаетъ религіозныя и философскія убѣжденія въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ. — безъ чего внутреннее чувство впало бы въ туманность односторонняго мистицизма. При такомъ направленіи вѣры и знанія, Философія Отцевъ Церкви, хотя не получила еще собственно такъ называемаго научнаго развитія, представляетъ въ себѣ всю глубину и чистоту христіанскаго любомудрія и высказываетъ себя, какъ глубокое и спокойное убѣжденіе ума и сердца. Въ Философіи *Аравитянъ* остается внутреннее чувство и формальная сторона разсудка, надъ которыми господствуетъ пламенная фантазія Востока. Внутреннее чувство выразилось въ убѣжденіяхъ исламизма, полагаемыхъ въ одно изъ основаній всей аравійской Философіи, а формализмъ разсудка въ толкованіяхъ Аристотеля, какъ втораго ея основанія. Но нигдѣ фантазія, послѣ Индіи, не возвеличена столько, какъ въ этой Философіи: она признана не только зиждительною способностію, но и чудодѣйственною силою. — о чемъ особенно распространяется Авер-

роесъ, — и нигдѣ въ философскомъ ученіи не дано столько мѣста фантазіи, какъ у Аравитянъ, особенно въ школѣ Медабберимъ. Оттого и способъ изложенія философскихъ убѣжденій у Аравитянъ восторженный, піитическій, чему найлучшимъ доказательствомъ служитъ философскій романъ (Hay – Ebn-Jokdan) Тофаила. Философія *Схоластическая* была выраженіемъ внутренняго чувства и логическаго разсудка въ ихъ разрозненіи: съ одной стороны, внутреннее чувство для достиженія истины отрицало годность всякой иной познавательной способности, кромѣ развѣ фантазіи, — именно у Мистиковъ и Θеософовъ среднихъ временъ; съ другой стороны разсудокъ ничего не хотѣлъ знать о непосредственномъ содержаніи чувствованія и разума и потому, ограничиваясь одною формальною дѣятельностію мышленія, въ ней одной искалъ и содержанія и формы Философіи, — какъ это видимъ у Схоластиковъ собственно такъ называемыхъ. Оттого и способъ выраженія схоластической Философіи былъ съ одной стороны созерцательно-мечтательный, и съ другой — чисто отвлеченный, безжизненный и сухой. При такомъ направленіи познавательныхъ способностей въ первомъ періодѣ христіанской Философіи, т. е. при господствѣ внутренняго чувства, фантазіи и логическаго разсудка, и бытіе, мыслимое въ своей высшей потенціи, предстояло сознанію въ своей общности, со всѣми своими противоположностями. А именно, въ Философіи Отцевъ Церкви, какъ выше сказано, предстали сознанію всѣ противоположности мыслимаго бытія, — противоположности бытія и мысли, вѣры и знанія, и при нихъ и какъ бы рядомъ съ ними и ихъ единство, которое только мало по малу становилось въ тѣни, и въ Философіи Схоластиковъ остались на первомъ планѣ однѣ противоположности, тоже всѣ вмѣстѣ, въ ихъ непримиримомъ разрозненіи. Противоположность мысли и бытія выступила на

первый планъ въ вѣковой борьбѣ Номиналистовъ и Реалистовъ, споривших ихъ о томъ, — въ раздробленномъ ли чувственномъ бытіи вещей заключается истинная ихъ сущность, или во всеобщемъ ихъ понятіи, въ мысли? А противоположность разума и вѣры предстала сознанію въ борьбѣ Мистиковъ и Схоластиковъ: Мистики стояли за внутреннее чувство и непосредственную вѣру, Схоластики — за логическій разсудокъ и его формальное знаніе, и у самыхъ Схоластиковъ та же противоположность ясно высказалась въ томъ ихъ положеніи, что извѣстное ученіе можетъ быть истиннымъ въ Философіи (по разуму) и ложнымъ въ Θеологіи (по вѣрѣ) и наоборотъ. Понятно, что при такой общности мыслимаго бытія и при господствѣ внутренняго чувства, фантазіи и односторонняго разсудка долженъ былъ господствовать въ философствованіи этого времени пріемъ мышленія синтетическій. И точно, Философія Отцевъ Церкви выступаетъ отъ общихъ убѣжденій христіанской вѣры и положеній, взятыхъ изъ Философіи греческой; а Философія Аравитянъ — отъ исламизма и положеній Аристотеля. Схоластики пристрастны были къ дробнымъ дѣленіямъ и подраздѣленіямъ, и потому у нихъ господствовалъ по видимому анализъ остроумный и тонкій; но это былъ анализъ словъ, а не мыслей; на самомъ дѣлѣ у Схоластиковъ преобладалъ синтетическій пріемъ мысли, двигавшійся отъ общихъ положеній, отъ большей посылки силлогизма къ частной мысли въ умозаключеніи; и самыя дробленія мыслей производились надъ общими и притомъ изысканными дефиниціями, а не надъ дѣйствительными предметами, и потому самому также выражали своимъ образомъ синтетизмъ, который впрочемъ былъ столько же безплоденъ, какъ и самыя эти дробленія. Такимъ образомъ и по господствующимъ способностямъ духа и по состоянію мыслимаго бытія и по самому пріему мысли, опре-

дѣляемому извѣстнымъ соотношеніемъ мысли и бытія, первый періодъ христіанской Философіи соотвѣтствуетъ первому періоду языческой Философіи, Философіи древне-восточной, хотя въ другихъ отношеніяхъ, — въ отношеніи истинъ, данныхъ Религіею, въ отношеніи степени развитія духа, не льзя не видѣть между ними неизмѣримаго разстоянія. Въ такомъ же смыслѣ Философія новая соотвѣтствуетъ Философіи греческой. Въ *новой* Философіи, какъ и въ греческой, господствующею способностію становится разсудокъ, но разсудокъ не схоластическій, формальный, который хочетъ довольствоваться только самимъ собою, нагими формами отвлеченной мысли и отрицаетъ живое содержаніе, живую дѣйствительность, сообщаемую чувствомъ и разумомъ; напротивъ, это есть разсудокъ, который сознавая всю тщету безсодержательнаго знанія и всю томительность противорѣчій, въ какія впадалъ доселѣ, обращается къ неисчерпаемому источнику непосредственнаго знанія и самостоятельно разработываетъ это знаніе по собственнымъ законамъ, чтобы прійти до сознательнаго примиренія противорѣчій, доставшихся ему по наслѣдству отъ временъ прежнихъ. Оттого и въ новой Философіи замѣтны два главныя направленія относительно источника познанія: съ одной стороны направленіе эмпирическое, начинающееся съ Бэкона и послѣ Локка перешедшее въ Философію французскую, а съ другой — раціональное, начинающееся съ Декарта и послѣ Спинозы перешедшее въ Германію; въ первомъ направленіи разсудокъ самостоятельно разработываетъ содержаніе, непосредственно сообщаемое чувствами внѣшними и внутреннимъ, а во второмъ — содержаніе, почерпаемое изъ разума. При такомъ богатствѣ содержанія и стремленіи къ самостоятельной и свободной дѣятельности, разсудокъ въ новой Философіи, не увлекаясь ни восторженностію фантазіи, ни безотчетностію чувствованія, ни

собственнымъ формализмомъ, во всемъ ищетъ твердыхъ началъ, убѣдительной доказательности, и все хочетъ выразить языкомъ зрѣлой мысли. Предъ испытующимъ взглядомъ разсудка и мыслимое бытіе не остается въ своей общности, не поражаетъ сознанія всѣми своими противоположностями вдругъ; напротивъ, оно должно было представить сознанію такую, или иную противоположность въ частности, и дѣйствительно представляло до сихъ поръ одну изъ противоположностей, — противоположность мысли и бытія, и притомъ съ разныхъ точекъ возможнаго ихъ соприкосновенія и примиренія; оттого въ новой Философіи мы видимъ покушеніе примирить мысль и бытіе преемственно то со стороны бытія, то со стороны мысли и т. п. При господствѣ вникающаго разсудка и смѣнѣ различныхъ сторонъ мыслимаго бытія, въ новой Философіи долженъ преобладать, конечно, пріемъ мышленія аналитическій. Но этого мало, новая Философія не довольствуется безотчетнымъ употребленіемъ такого, или иного пріема мышленія; она впервые возвысилась до яснаго, напередъ обдуманнаго метода; она уже не хочетъ на удачу итти къ изслѣдованію истины, но предварительно спрашиваетъ самую себя, какъ и куда должно ей итти. Она признала два метода: аналитическій и синтетическій и предпочла первый послѣднему. Два великіе мужа стоятъ на рубежѣ новой Философіи. Бэконъ, заключающій XVI столѣтіе и Декартъ, начинающій XVII; и оба эти мужа прославились своими трактатами о методѣ. Бэконъ рекомендовалъ для Философіи наблюденіе и наведеніе, т. е. анализъ, который вскорѣ приложенъ былъ къ изслѣдованію природы, и отсюда вышла великая школа физиковъ, школа Ньютона и философовъ эмпириковъ, — школа Локка. Декартъ установилъ методъ аналитико-синтетическій, который скоро перешелъ въ анализъ психологическій, въ анализъ души. Правда, что XVII

вѣкъ, начавши анализомъ, кончилъ гипотезами; но XVIII[й] вѣкъ отвергъ всѣ гипотезы и былъ вѣкомъ исключительнаго анализа. Идеальное направленіе Философіи обыкновенно склоняется наиболѣе къ синтетизму, и потому послѣднія великія системы германской Философіи, системы XIX[го] вѣка ознаменованы характеромъ синтетическимъ: но вопервыхъ, эти системы суть послѣдовательные результаты глубокаго анализа, произведеннаго Кантомъ въ области души; и слѣдовательно, начальною точкою ихъ отправленія все же должно признать анализъ; а вовторыхъ, синтетизмъ ихъ, особенно у Гегеля, есть синтетизмъ логическаго разсудка, а не созерцающаго общность идей разума; чистое, или спекулятивное мышленіе разсудка признано здѣсь не только органомъ и формою философствованія, какъ надлежало бы, но и источникомъ его содержанія. — *Въ третьемъ, еще ожидаемомъ періодѣ* христіанской Философіи господствующею способностію долженъ быть, какъ въ Философіи александрійской, разумъ, но разумъ, не оставленный самому себѣ, а подкрѣпляемый свѣтомъ божественной вѣры; всѣ противоположности мыслимаго бытія должны сойтись въ высшее, сознательное единство, но не въ духѣ языческихъ мудрецовъ Востока, какъ было въ Александріи, а въ духѣ христіанскаго ученія Отцевъ Церкви; преобладающимъ методомъ Философіи долженъ быть методъ синтетическій, но въ такой же мѣрѣ возвышающійся надъ синтетическимъ направленіемъ александрійской Философіи, въ какой глубоко-обдуманный, аналитическій методъ новой Философіи возвышается надъ безотчетными пріемами анализа Философіи греческой.

Сведемъ теперь дѣленія исторіи философскихъ ученій, полученныя нами съ разныхъ точекъ зрѣнія, къ одному общему результату. Вся Исторія Философіи раздѣляется, какъ мы видѣли, на двѣ половины:

I. Первая заключаетъ въ себѣ Философію, развивавшуюся въ мірѣ *древне-языческомъ* и запечатлѣнную характеромъ *сознанія непосредственнаго,* которое не противополагало мысли бытію мыслимому и наивно довѣряло мысли въ познаваніи мыслимаго.

II. Вторая содержитъ въ себѣ Философію, развивающуюся въ *мірѣ христіанскомъ* и запечатлѣнную характеромъ сознанія *вникающаго, посредственнаго,* предъ которымъ открылись противоположности мысли и бытія, знанія и вѣры и которое уже не довѣряетъ простодушно собственнымъ силамъ.

Въ Философіи древне-языческой различаются три періода:

1) Періодъ *древне-восточной Философіи:* Философія заключается въ области языческой религіи; остается въ первоначальномъ мірѣ и согласіи съ нею. Согласіе мысли и бытія предполагается инстинктивно и безмолвно. Философствующее сознаніе простодушно довѣряетъ внутреннему чувству и фантазіи, не отвергая впрочемъ и участія разсудка. Мыслимое бытіе является предъ этими способностями въ своей первоначальной всеобщности. А при такомъ соотношеніи познающаго духа и познаваемаго предмета господствующимъ пріемомъ философствующей мысли не могъ не быть пріемъ синтетическій.

2) Періодъ *греческой Философіи:* здѣсь Философія пріобрѣтаетъ положеніе независимое отъ языческой Религіи, самостоятельно развиваетъ свое содержаніе и нерѣдко противопоставляетъ себя Религіи общественной. Высказываютъ единство мысли и бытія, но какъ предположеніе, которое не заботятся постигнуть и оправдать. Философствующее сознаніе все еще наивно довѣряется, какъ главной познавательной способности, разсудку, который, ставши въ средоточіи прочихъ познавательныхъ силъ, овладѣваетъ непосредственнымъ показаніемъ чувствъ и разума и распоряжается всѣмъ самосто-

ятельно. Предъ взоромъ разсудка мыслимое бытіе проходитъ отдѣльными группами и представляется съ разныхъ точекъ зрѣнія, преемственно. При такомъ состояніи мыслящаго духа и мыслимаго содержанія главнымъ пріемомъ философствующей мысли является пріемъ аналитическій.

3) Періодъ *Философіи александрійской*. Философія возвращается къ Религіи, отъ которой выступила, переплавливается съ нею въ одно общее содержаніе, примиряется съ нею. Все еще непосредственно полагается единство мысли и бытія; но въ то же время неожиданно раскрывается между ними противорѣчіе. Философствующее сознаніе довѣряетъ, какъ главной познавательной способности, разуму, не устраняя вліянія разсудка и особенно фантазіи. Мыслимое бытіе опять является сознанію въ своемъ безусловномъ единствѣ, которое однакожъ раскрывается многоразличіемъ духовныхъ и чувственныхъ явленій. Главный пріемъ мысли — синтезъ, опирающійся на анализѣ Философіи греческой.

И въ исторіи христіанской Философіи различаются слѣдующіе періоды:

1) Періодъ *Философіи Отцевъ Церкви, Аравитянъ и Схоластиковъ*. Философская мысль заключается въ предѣлахъ откровенной Религіи. Мысль и бытіе распадаются въ противоположностяхъ бытія и знанія, разума и вѣры. Философія принимаетъ эти противоположности внутреннимъ чувствомъ, фантазіею и чисто-логическимъ разсудкомъ. Мыслимое бытіе является предъ этими способностями въ своей общности со всѣми своими противоположностями, сначала вмѣстѣ съ ихъ единствомъ, еще не сознаннымъ, потомъ — въ непримиримомъ распаденіи. Господствующій пріемъ мысли — синтетическій. Весь этотъ періодъ соотвѣтствуетъ періоду древне-восточной Философіи, возвышаясь однакожъ надъ нимъ во всѣхъ отношеніяхъ.

2) Періодъ *Философіи новой*. Философія отрѣшается отъ Религіи, вступаетъ на путь самостоятельнаго изслѣдованія вещей и въ своей ревности къ своеобразному развитію иногда явно противопоставляетъ себя понятіямъ откровенной Религіи. Мысль и бытіе остаются въ разрозненіи, но для того, чтобы сознательно сблизиться. Для этой цѣли господство надъ прочими способностями предоставляется разсудку, который, овладѣвая непосредственнымъ вѣденіемъ чувства и разума, организируетъ и распредѣляетъ это вѣденіе по собственнымъ своимъ законамъ. Мыслимое бытіе представляетъ свои противоположности не всѣ вдругъ, но преемственно; до настоящаго времени представляетъ именно противоположность свою съ мыслію, но съ разныхъ точекъ зрѣнія, въ послѣдовательномъ ихъ чередованіи. Въ пріемахъ философствующаго сознанія, утратившаго непосредственную довѣрчивость къ собственнымъ силамъ, преобладаетъ анализъ, но анализъ возведенный уже до сознательнаго, напередъ обдуманнаго метода. Періодъ новой Философіи соотвѣтствуетъ Философіи греческой, но превышаетъ ее и содержаніемъ и формою.

3) Періодъ Философіи еще *ожидаемый*, который долженъ соотвѣтствовать періоду Философіи александрійской и вмѣстѣ далеко возвышаться надъ нимъ по своему достоинству. Философія должна снова обратиться къ откровенной Религіи, отъ которой выступила и по собственнымъ началамъ и основаніямъ сойтись съ христіанскими истинами. Отношеніе мысли и бытія должно быть понято съ высшей точки зрѣнія, по высшимъ началамъ разума и вѣры. Господствующею способностію долженъ быть разумъ. Всѣ вообще противоположности, а особенно противоположность вѣры и разума, должны слиться въ гармоническое единство въ духѣ христіанской Религіи. Господствующій пріемъ мысли — синтетическій долженъ воз-

выситься до сознательнаго, глубоко обдуманнаго синтетическаго метода.

Подтвержденіе этого общаго распорядка философскихъ ученій можно бы представить еще съ иной точки зрѣнія, — со стороны *отношенія Философіи къ жизни человѣчества*, какъ она выражается во всеобщей Исторіи.

Среда, гдѣ развивается Философія, есть гражданское общество; Философія развивается среди общества и для общества; слѣдовательно должна находиться съ нимъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Въ какихъ именно? Философія начинается и развивается тогда, когда первоначальная, непосредственная жизнь народа потрясается и измѣняется, когда между требованіями духа и дѣйствительностію открывается разладъ, обнаруживается недовольство духа настоящимъ положеніемъ дѣлъ,— настоящими убѣжденіями, понятіями, нравами и т. п., когда разлагается нравственная жизнь народа, прошедшее портится въ настоящемъ и духъ собирается въ самого себя, чтобы въ замѣнъ внѣшняго дѣйствительнаго міра создать въ себѣ внутреннее царство мысли: Философія распускается, какъ пышный цвѣтъ, на развалинахъ минувшаго. Такъ въ Китаѣ стали философствовать, когда древній, безъискусственный образъ жизни и понятій смѣнился новымъ духомъ времени, легкомысліемъ и порчею нравовъ, на что такъ горько жаловались китайскіе мудрецы, Лао-цзы и Кхунъ-цзы. Въ Индіи Философія появилась тогда, когда прошло время непосредственныхъ вѣрованій и созерцаній религіозныхъ, когда Буддизмъ потрясъ весь общественный механизмъ, опиравшійся на авторитетѣ Ведъ и открылъ предъ изумленнымъ духомъ восточнаго человѣка зыбкость и ненадежность прежнихъ его убѣжденій. Въ Греціи началась Философія у Іонійцевъ съ паденіемъ вольныхъ городовъ ихъ въ малой Азіи. И въ Аѳинахъ явилась и расцвѣла

Философія, когда греческая жизнь клонилась къ упадку, когда и подъ блескомъ Периклова вѣка уже замѣтна была порча нравовъ. Въ Римѣ распространилась Философія съ упадкомъ собственно-римской, республиканской жизни, въ то бѣдственное время, когда прежнія религіозныя убѣжденія поколебались и все разлагалось и стремилось къ новому. И высшее развитіе древней Философіи, Философіи александрійской тѣсно связано съ упадкомъ римскаго государства, которое съ-виду было еще такъ величественно и пышно, но внутри мертво. Философія Отцевъ Церкви расцвѣла на развалинахъ языческаго міра, открывшаго въ себѣ глубокую, смертную порчу нравовъ. Наконецъ, новая Философія развилась послѣ сильныхъ политическихъ и религіозныхъ потрясеній, отъ которыхъ средневѣковая германская жизнь получила новую форму. Но если Философія сопутствуетъ внутреннимъ, или внѣшнимъ потрясеніямъ общества, если она наступаетъ за порчею, разложеніемъ и прехожденіемъ того, чѣмъ прежде спокойно могъ довольствоваться народъ, то это не значитъ, что она находится въ разрушительномъ и враждебномъ отношеніи къ обществу. Ни потрясенія общества, внутреннія и внѣшнія, не производятъ изъ себя Философіи, ни Философія сама собою не производитъ извѣстнаго состоянія общества. Все состояніе общественной жизни и всякая замѣчательная Философія даннаго времени суть общее произведеніе одного и того же духа времени. Духъ народа достигши извѣстной степени самосознанія, выражаетъ эту степень своего развитія, какъ общее начало своей жизни, во всѣхъ ея проявленіяхъ, а вмѣстѣ съ этимъ и въ Философіи. Философіи извѣстнаго періода суждено только сознавать и выражать въ себѣ внутреннее и внѣшнее состояніе его духа, и притомъ, какъ изъ развалинъ минувшаго возникаетъ новая, высшая форма народной жизни, то Филосо-

фія, — гдѣ настала пора ея развитія, — выражаетъ это именно обновленіе жизни, это движеніе ея впередъ, а не упадокъ только и разрушеніе стараго порядка вещей. Такимъ образомъ, настоящее отношеніе Философіи къ обществу состоитъ въ томъ, что въ данную эпоху она переводитъ на языкъ мысли то, что совершается въ немъ непосредственно, фактически. И въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ періодѣ жизни человѣчества есть два элемента: элементъ матеріальный и духовный. Элементъ матеріальный — это суть матеріальныя событія, совершающіяся на полѣ битвы и въ кабинетѣ, болѣе или менѣе значительныя движенія художествъ и наукъ, образцовыя произведенія различныхъ искусствъ и владычество такого, или инаго богослуженія; элементъ духовный — это есть выраженіе, мысль событій. Въ каждомъ періодѣ гражданственности, конечно, таится глубокая, но еще темная мысль, которая по возможности хочетъ развиться во внѣшнемъ, матеріальномъ элементѣ этой эпохи: въ законахъ, искусствахъ, политическихъ переворотахъ и пр. Элементы эти служатъ для мысли болѣе или менѣе прозрачными символами, чрезъ которые она переходитъ, пока достигнетъ себя самой и пріобрѣтетъ полное сознаніе о самой себѣ. Но до такого самоуразумѣнія доходитъ мысль извѣстнаго времени только въ Философіи того же времени, потому что въ Философіи мысль отвергаетъ всякую стороннюю форму и является въ формѣ самой мысли.

Если же Философія даннаго времени есть живое и ясное сознаніе его, если, поэтому, прогрессивный ходъ Философіи вообще совпадаетъ съ прогрессивнымъ ходомъ матеріальныхъ событій всемірной Исторіи: то само собою разумѣется, что и всѣ періоды философскихъ ученій должны соотвѣтствовать главнымъ періодамъ жизни человѣчества. Въ этомъ именно соотвѣтствіи можно бы представить новое оправданіе нашего общаго плана философскихъ ученій.

Цѣль усилій человѣческаго духа, изображаемыхъ исторіей Философіи, есть постепенное достиженіе истины, которое состоитъ не въ принятіи только готовыхъ познаній, но въ самостоятельномъ ихъ произведеніи и возведеніи ихъ къ свѣту отчетливаго сознанія: подобнымъ образомъ цѣль стремленій человѣческаго духа, выражаемыхъ матеріальными событіями всемірной Исторіи, есть постепенное достиженіе разумной свободы, истинно-нравственнаго способа дѣйствованія, есть возведеніе безотчетныхъ, инстинктивныхъ нашихъ влеченій и предрасположеній до сознательныхъ и разумныхъ побужденій, преобразованіе произвола воли, для которой законъ есть нѣчто внѣшнее, произвольно выполняемое, или нарушаемое, въ ту нравственную необходимость, въ которой всеобщая идея добра, или законъ, принимается духомъ, усвояется и дѣлается неизмѣннымъ правиломъ дѣятельности. — Для достиженія истины въ Философіи необходимы два полюса: духъ, какъ начало познающее, и бытіе, какъ предметъ познанія; истина есть уравненіе познающаго духа съ бытіемъ познаваемымъ. Для достиженія разумно-свободнаго, истинно-нравственнаго способа дѣйствованія на поприщѣ всеобщей Исторіи необходимы также два дѣятеля: съ одной стороны, начало частное, субъективное, именно воля человѣка, какъ начало дѣйствующее, съ другой, — начало общее и объективное, именно божественная идея добра, развивающаяся въ общественной жизни людей, въ государствѣ, какъ законъ, который воля должна осуществлять въ своей дѣятельности: разумно-свободный, истинно-нравственный способъ дѣйствованія есть уравненіе частнаго и общаго, субъективной воли и объективной идеи добра. — Мыслящій духъ въ своихъ отношеніяхъ къ мыслимому бытію является въ Исторіи Философіи съ двоякимъ характеромъ, какъ непосредственное сознаніе, которое

простодушно выступаетъ на дѣло философствованія, и вникающее, которое, углубляясь въ отношеніе свое къ бытію, открываетъ противоположности между имъ и собою и въ самомъ себѣ, чтобы дойти до отчетливаго ихъ примиренія: двойственностію этого характера вся исторія Философіи раздѣляется на двѣ половины, — до-христіанскую и христіанскую. И частное въ своихъ отношеніяхъ съ общимъ, является въ исторической жизни человѣчества съ тою же двойственностію характера: является какъ воля непосредственная, простодушно вступающая въ соотношеніе со всеобщимъ, и какъ воля вникающая въ свои отношенія къ общему, при чемъ открываются противоположности не только частнаго съ общимъ, но и въ общемъ обнаруживаются своего рода противоположности, которыя впрочемъ должны прійти до разумнаго соглашенія и примиренія: этимъ двойствомъ характера воли, движущей міровыми событіями, различаются и во всемірной исторіи тѣ же двѣ эпохи. — Далѣе, въ Философіи языческой и христіанской, Философія Исторіи указываетъ тѣ же періоды, какіе мы указали въ Исторіи Философіи, и притомъ, тѣ и другіе совпадаютъ между собою не только по числу, порядку и мѣсту своего развитія, но и по своему внутреннему характеру. Но мы не предполагаемъ разсматривать философскія ученія въ ближайшей связи съ ходомъ всеобщей Исторіи; мы ограничимся только тѣмъ, что по изложеніи каждаго періода философскихъ ученій укажемъ общій ихъ смыслъ и ихъ отношеніе къ жизни человѣчества того же періода; а потому и здѣсь считаемъ излишнимъ входить въ раскрытіе періодовъ, указываемыхъ Философіей Исторіи, и сдѣлаемъ развѣ только самый общій на нихъ намекъ.

Развитіе жизни человѣчества въ главныхъ ея періодахъ, соотвѣтственно ходу философскихъ ученій, кратко можно вы-

разить слѣдующимъ образомъ: на Востокѣ частное погружено въ общемъ, и потому здѣсь только *одинъ* самостоятеленъ и свободенъ, какъ представитель общаго: всѣ другіе въ сравненіи съ нимъ не имѣютъ личности и самостоятельности; отсюда первая форма правленія. какую видимъ во всемірной Исторіи, есть восточный деспотизмъ. Въ Греціи частное уравновѣшивается съ общимъ, но это равновѣсіе не обнимаетъ еще всѣхъ, и потому въ греческомъ мірѣ, при формѣ правленія демократической, только *нѣкоторые* пользуются правами личной самостоятельности, а прочіе, какъ рабы и варвары, не имѣютъ этихъ правъ. Въ римскомъ мірѣ частное противоборствуетъ общему, угнетаемый народъ — аристократіи, а потому и здѣсь пріобрѣтаютъ личную самостоятельность только *нѣкоторые,* при формѣ правленія аристократической. Въ мірѣ христіанскомъ частное преобладаетъ надъ общимъ и потомъ ищетъ своего примиренія съ нимъ; здѣсь *всѣ* получаютъ самостоятельность и свободу, понимаемую сначала какъ естественную потребность, за тѣмъ — какъ разумное требованіе, и которую, наконецъ, должно понять и усвоить, какъ истинно-нравственную самостоятельность и истинно-христіанскую свободу, и слѣдовательно, какъ даръ высшей, благодатной помощи; форма правленія монархическая. Первую ступень жизни человѣчества выразили народы восточные, вторую — народъ греческій, третью — римскій міръ, четвертую и пятую — народы германскіе, а шестой — по справедливости можно ожидать отъ народовъ славянскихъ. Въ исторіи философскихъ ученій главные фазисы ея, соотвѣтственно тѣмъ же степенямъ жизни человѣчества, выражаютъ: на Востокѣ Віаса своимъ всепоглощающимъ пантеизмомъ, въ Греціи Сократъ, поставившій человѣка исходною точкою Философіи и Платонъ, указавшій на отношеніе общаго и частнаго, объективной бо-

жественной идеи и субъективной человѣческой воли; въ римскомъ мірѣ Плотинъ, открывшій распаденіе идеальнаго и реальнаго міра; въ первомъ періодѣ христіанскаго міра — Климентъ александрійскій, высказавшій различіе и согласіе христіанской Религіи и Философіи; въ средніе вѣка Анзельмъ, первый вызвавшій къ сознанію противоположности схоластической Философіи; наконецъ, во времена новыя, Кантъ, искавшій примиренія мысли и бытія въ законахъ собственнаго *я*.

ФИЛОСОФІЯ

ВЪ СВЯЗИ СЪ ЯЗЫЧЕСКИМИ ВѢРОВАНІЯМИ.

Общій характеръ языческой Философіи самъ собою объяснится, когда въ частности будетъ оправданъ характеръ каждаго изъ ея періодовъ, указанный нами во введеніи; и потому, не останавливаясь теперь на поясненіи общихъ ея признаковъ, прямо приступимъ къ разсмотрѣнію перваго ея періода.

ПЕРІОДЪ I.

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФІЯ ВЪ СВЯЗИ СЪ ЯЗЫЧЕСКИМИ РЕЛИГІЯМИ ДРЕВНЕ-ВОСТОЧНЫМИ.

Философскому, отвлеченному мышленію повсюду предшествуютъ религіозныя понятія, составляющія самую существенную потребность человѣческаго духа; гдѣ ни появлялась Философія, она повсюду находила уже Религію, какъ свое историческое предположеніе. Особенно надобно сказать это о древне-языческомъ Востокѣ: тамъ естественная религія не только предварила собой Философію, но и впервые пробудила ея дѣятельность, такъ что восточную Философію по справедливости можно назвать продолженіемъ и слѣдствіемъ извѣстнаго развитія естественной Религіи. А потому, чтобы понять

восточную Философію и вмѣстѣ съ тѣмъ понять начало и происхожденіе Философіи вообще, надобно сначала 1) разсмотрѣть существенныя черты *языческой религіи Востока* въ ея генетическомъ развитіи; за тѣмъ 2) перейти къ изложенію самой *Философіи восточной;* и какъ изложеніемъ ученій долженъ оправдаться общій планъ, то 3) слѣдуетъ объяснить *общій ихъ характеръ* съ тѣхъ же точекъ зрѣнія, которыя уже указаны нами въ самомъ планѣ.

I. Языческая религія древняго Востока.

Народы, утратившіе преданіе о первобытной, истинной Религіи, должны были ограничиться такъ называемою естественною религіею, или сознаніемъ Божества и Его отношенія къ міру и человѣку, на сколько это доступно естественному разумѣнію человѣка. Но религія, основанная на естественномъ пониманіи, должна была и развиваться естественнымъ же путемъ, сообразно съ развитіемъ божественной идеи въ природѣ и человѣческомъ сознаніи. А божественная идея, при своемъ выступленіи въ условія пространства и времени, обнаружилась въ природѣ тремя степенями бытія: во-первыхъ, на степени неорудныхъ тѣлъ обнаружилась силою ихъ бытія и взаимодѣйствія; вовторыхъ, на степени органическихъ существъ — органическою ихъ жизнію; и наконецъ, на степени бытія психическаго — сознательною душою человѣка. Съ другой стороны, сознаніе человѣка, ограниченное естественными своими силами, не можетъ постигать Бога въ Его чистой сущности, но созерцаетъ Его въ какой либо формѣ Его откровенія въ мірѣ, изъ котораго заимствуетъ типъ для чувственнаго представленія Божества; но въ пониманіи міра сознаніе проходитъ тѣ же три степени развитія, въ ко-

торыхъ обнаружилась въ природѣ божественная идея: сначала сознаніе непосредственно понимаетъ міръ съ его внѣшней, являющейся стороны, какъ безконечное множество существъ природы, какъ непосредственное бытіе ея; за тѣмъ, вникая въ его внутреннюю сторону, уразумѣваетъ въ немъ жизнь, лежащую въ основаніи его эмпирическихъ явленій, понимаетъ природу, какъ жизнь, прикрытую внѣшними явленіями; наконецъ, со стороны цѣлости міра, сосредоточивающейся въ микрокосмическое единство человѣческаго самосознанія, уразумѣваетъ въ немъ человѣческую личность, или индивидуальность души. Поэтому и сознаніе, созерцающее Бога въ образахъ міра, преемственно избираетъ тѣ же три главныя ступени бытія и ихъ пониманіе источникомъ и образцемъ своихъ представленій Божества: оно представляетъ Его сначала подъ образами непосредственнаго внѣшняго бытія природы, за тѣмъ — подъ символами внутренней жизни ея, и наконецъ подъ главными моментами личности души. Такимъ образомъ религіозное сознаніе, повторяя въ себѣ ступени божественной идеи въ природѣ, само является микрокосмическимъ подобіемъ великаго цѣлаго, Вселенной. Согласно съ такимъ откровеніемъ Божественнаго въ природѣ и сознаніемъ Его въ человѣческомъ духѣ, естественная религія въ своемъ идеально-историческомъ ходѣ раскрылась у разныхъ языческихъ народовъ тремя слѣдующими ступенями:

А) На своей первой ступени это есть ***непосредственная религія природы, или Религія силы.*** Здѣсь Божественное непосредственно открывается религіозному чувству во внѣшней природѣ, въ ея внѣшнихъ явленіяхъ, какъ сила, поддерживающая ихъ бытіе и взаимодѣйствіе, отъ которой признаетъ себя зависимымъ и человѣкъ. Это первый проблескъ, первое пробужденіе религіознаго сознанія.

Б) На второй ступени естественная религія *есть рефлективная религія жизни природы, или символическая*. Здѣсь религіозное сознаніе, чрезъ отвлеченіе отъ внѣшнихъ явленій, понимаетъ Божественное, какъ внутреннюю жизнь природы, а во внѣшнихъ главнѣйшихъ ея проявленіяхъ видитъ лишь знаменательнѣйшіе символы божественной жизни.

В) Наконецъ, на третьей ступени это есть религія природы самосознательной, человѣческой, или *религія личности*. Здѣсь Божественное открывается самосознанію человѣка въ природѣ собственной его души, какъ духовный субъектъ; впрочемъ, не какъ духъ абсолютный, а только какъ чувственно-духовная личность, или какъ идеалъ человѣческой же личности.

Каждая изъ трехъ этихъ степеней естественной религіи проходитъ въ своемъ развитіи опять по три частныхъ момента.

А) Непосредственная религія природы, или религія силы.

При первомъ пробужденіи сознанія человѣкъ эмпирически находитъ и признаетъ себя только отдѣльнымъ существомъ въ ряду множества другихъ, тоже эмпирически данныхъ единствъ; и міръ открывается ему преимущественно со стороны своихъ внѣшнихъ явленій, въ своей эмпирической непосредственности, какъ безконечное множество отдѣльныхъ существъ; наконецъ, столь же непосредственно религіозное сознаніе предполагаетъ присущіе Божества въ такихъ, или другихъ частныхъ предметахъ природы, чѣмъ-либо особенно привлекшихъ на себя вниманіе человѣка. Поэтому естественная религія на первой ея ступени называется *непосредственною* религіею природы. Здѣсь Божественное предполагается

въ эмпирическихъ явленіяхъ именно какъ дѣйствующая въ нихъ *сила*, которую человѣкъ, съ одной стороны, желалъ бы подчинить себѣ, но съ другой — признаетъ владычествующею надъ нимъ и полагающею границы его индивидуальной свободѣ; оттого религія на этой степени называется также *религіей силы*.

Божественное, какъ сила, дѣйствующая въ такихъ, или другихъ предметахъ природы, сознается религіознымъ чувствомъ, по мѣрѣ его развитія, различно: сначала оно сознаетъ Божественное, какъ силу, присущую лишь въ нѣсколькихъ *отдѣльныхъ* предметахъ, дѣйствующую въ нихъ магически; потомъ какъ силу, вознесенную надъ ближайшими чувственными предметами, дѣйствующую именно *въ звѣздахъ*, какъ звѣздную силу, которая сообщается человѣку чрезъ истеченіе; наконецъ, какъ одну *всеобщую* силу неба, которая, какъ одна сила, или какъ всеобщій законъ, дѣйствуетъ во всемъ множествѣ вещей. Поэтому непосредственная религія природы, или силы въ своемъ историческомъ развитіи является въ трехъ различныхъ формахъ: а) въ первомъ случаѣ — въ формѣ *Фетишизма*, б) во второмъ — *Сабеизма* и в) въ послѣднемъ — въ формѣ *древняго міросозерцанія Китайцевъ*.

а) *Фетишизмъ.*

Фетишъ, предметъ обожанія въ фетишизмѣ, производятъ отъ португальскаго слова *feticeira*, которое значитъ тоже, что магическая, чудодѣйственная сила, а также идолъ, кумиръ и всякой другой предметъ, которому воздается божеская честь.

Уже на самой низшей степени естественной религіи признаніе Божества составляетъ содержаніе религіознаго чувства,

хотя Божественное является ему не въ томъ видѣ, въ какомъ сознается на высшихъ степеняхъ его развитія. Форма, подъ которою Божественное представляется на самой низшей степени естественной религіи, есть природа въ ея эмпирико-атомистическомъ разобщеніи; какой либо отдѣльный, непосредственный предметъ природы изъ безконечнаго ряда объективной дѣйствительности сознается какъ Божество, или какъ особенный органъ божественной магической силы, раздробленной по частнымъ явленіямъ земной природы. Такое пониманіе Божества есть *Фетишизмъ*. Здѣсь признаются Божествами, безъ сомнѣнія, не всѣ вообще конечные и видимые предметы, а только тѣ отдѣльныя существа природы, въ которыхъ религіозному чувству кажется присущимъ Божество. Духъ человѣческій въ самомъ себѣ непосредственно ощущаетъ Божественное и по возможности старается объективно понять это ощущеніе; но какъ онъ еще не можетъ отличить духовную силу отъ чувственной, то останавливается на такомъ, или иномъ чувственномъ явленіи, или предметѣ, который, по видимому, наиболѣе соотвѣтствуетъ тому неясному представленію, какое имѣетъ онъ о Божественномъ. Есть ли дѣйствительно соотвѣтствіе между даннымъ предметомъ и Божествомъ, о томъ не заботится простой сынъ природы. Между различными покушеніями перевести неясное ощущеніе Божественнаго въ опредѣленную объективность можно различать три особенныя формы, выражающія постепенный успѣхъ развитія религіознаго чувства, которыя, впрочемъ, и всѣ три встрѣчаются иногда у одного и того же народа. Сначала носителями Божественной силы, фетишами, служатъ для неразвитаго религіознаго чувства вещи совершенно *произвольныя и случайныя*, по большей части, *неорудныя*, напр. какой нибудь чурбанъ, деревянная кукла, камешокъ, черепочекъ и т. п.;

въ этомъ случаѣ человѣкъ не имѣетъ достаточной силы размышленія, чтобы видѣть несоотвѣтственность такого представленія; даже и тогда, когда вмѣсто одного предмета избираетъ Фетишемъ другой, онъ побуждается къ такой перемѣнѣ не сознаніемъ этой несоотвѣтственности, а развѣ чувствомъ неудовольствія на прежній кумиръ, не доставившій своему обожателю того, чего надѣялся отъ него. При большемъ развитіи религіозное чувство подозрѣваетъ Божественное въ вещахъ *стихійныхъ*, каковы огонь, вода, гора и т. п. и представляетъ себѣ элементы мощными геніями. Наконецъ, чувство еще болѣе развитое находитъ болѣе сообразнымъ представлять божественную силу въ какомъ либо *органическомъ произведеніи* видимой природы, и такимъ образомъ обоготворяется сперва какая нибудь вещь *растительная*, — травка, деревцо, роща, — потомъ какое нибудь *животное*, — гадъ, насѣкомое, птица, звѣрь, и наконецъ образъ какого либо человѣка возводится въ представители Божества и обожается въ видѣ *идола*. Если нѣкоторые народы, стоящіе на степени фетишизма, говорятъ о добромъ и великомъ духѣ, котораго впрочемъ не считаютъ нужнымъ боготворить, то обыкновенно съ нимъ вовсе не соединяютъ понятія о чемъ либо духовномъ, какъ мы понимаемъ Духа, но имѣютъ только грубое эмпирическое представленіе призрака, — далѣе чего эта форма религіи не восходитъ.

Къ содержанію фетишизма относятся извѣстнаго рода понятія *о сновидѣніяхъ, о душахъ усопшихъ и волшебство*.

Самое поверхностное сличеніе бодрствованія и сна открываетъ между ними не только различіе, но отчасти и противорѣчіе; и какъ простой сынъ природы не въ состояніи естественнымъ образомъ объяснить себѣ происхожденіе представленій во время сна, сходныхъ съ представленіями бодрствен-

наго состоянія, то предполагаетъ *въ сновидѣніяхъ* дѣйствіе посторонней, высшей силы, откровеніе той же божественной силы, которую признаетъ и въ частныхъ явленіяхъ внѣшней природы. Поэтому онъ обращаетъ особенное вниманіе на сновидѣнія, какъ на союзъ мнимаго общенія съ Богомъ, старается угадать въ нихъ Его волю, чтобы подчиниться ей и по возможности даже исполнить ее; если же сновидѣніе угрожаетъ смертію, или какимъ либо другимъ бѣдствіемъ, то стараются подобіемъ требуемаго предмета воспрепятствовать дѣйствительному исполненію сновидѣнія и предупредить требованіе судьбы.

Смутное чаяніе безсмертія души побуждаетъ и самые грубые народы вѣрить въ *посмертное существованіе душъ;* но состояніе этихъ душъ понимается ими слишкомъ грубо: что онѣ живутъ сноподобною жизнію призраковъ, жаждутъ крови живыхъ и являются тѣмъ изъ нихъ, которымъ страшно воспоминаніе объ нихъ. Какъ привидѣнія и злые духи, они скитаются ночью по разнымъ мѣстамъ и обитаютъ во внутренности земли, въ разсѣлинахъ, безднахъ, горахъ, рощахъ, на солнцѣ, звѣздахъ и пр. Изъ опасенія вредныхъ дѣйствій отъ душъ усопшихъ, то молятся имъ и приносятъ жертвы, то изгоняютъ ихъ и заклинаютъ.

Средоточіе фетистическаго культа составляетъ *волшебство*. Если фетишистъ, съ одной стороны, благоговѣетъ предъ какимъ нибудь частнымъ предметомъ природы, какъ носителемъ божественной силы, то съ другой, безотчетно подозрѣвая ту же силу въ собственной волѣ, хочетъ владычествовать надъ явленіями природы и дѣйствіями духовъ, враждебными его желаніямъ и цѣлямъ; такого владычества онъ старается достигнуть волшебствомъ, заклинаніями. По своему предмету заклинанія бываютъ двухъ родовъ: *заклинанія природы*, т. е.

стремленіе духа испытать магическую силу воли надъ силами природы, и *заклинанія духовъ*, т. е. стремленіе духа разрушить враждебную силу злыхъ духовъ силою воли, доведенной до высшаго напряженія и энергіи и господствовать надъ этими воображаемыми силами, — борьба бодрствующаго человѣческаго духа съ пустыми призраками собственнаго представленія. Самое же волшебство производится или просто выраженіемъ воли субъекта, какъ дѣлаютъ наприм. заклинатели вѣтровъ, погоды, встрѣчающіеся во всѣхъ религіяхъ природы, или употребленіемъ особенныхъ внѣшнихъ средствъ, при помощи магическихъ орудій и пріемовъ, или наконецъ посредствомъ силы, предполагаемой въ извѣстной вещи, отъ которой ожидаютъ такого дѣйствія на другой предметъ, или на человѣка, которое съ самою этою вещію и ея свойствомъ не имѣетъ никакой связи; случай и произвольное представленіе индивидума замѣняютъ здѣсь внутреннюю необходимость причинной связи. Изъ этой формы естественной Религіи вышли предзнаменованія, предсказанія, ворожба и удержались и на высшихъ степеняхъ этой религіи.

Волшебники, колдуны въ фетишизмѣ занимаютъ мѣсто *жрецовъ* и отличаются отъ толпы то своею одеждою, то особенными принадлежностями, напр. барабаномъ, палкою и т. п. Посредствомъ насильственнаго потрясенія нервовъ, одуряющихъ напитковъ и чада, музыки и пляски, изнурительнаго поста и т. п. волшебникъ производитъ въ себѣ то напряженное состояніе духа, которое часто переходитъ въ судороги, помѣшательство, падучую болѣзнь и которое, какъ думаютъ, наиболѣе благопріятствуетъ цѣлямъ колдовства. Оглушеніе чувствъ, экстазъ и дикое изступленіе представляютъ здѣсь первый и слишкомъ грубый намекъ на необходимость возвышенія воли надъ ея эмпирическимъ, природнымъ состояніемъ. Усмирять

чувственныя пожеланія толпы и примирять высшія силы съ ея потребностями — это составляетъ задачу волшебниковъ, которые пользуются у нея тѣмъ большимъ довѣріемъ, чѣмъ болѣе удалось имъ удовлетворить ожиданіямъ отъ нихъ. У различныхъ народовъ кудесники называются различно: у Монголовъ Шаманами, у Негровъ Шингилисами, у Гренландцевъ и Эскимосовъ — Ангекоками, у южныхъ Островитянъ — Таа.

Фетишизмъ въ различныхъ его видахъ донынѣ существуетъ у различныхъ народовъ африканскихъ, монгольскихъ, американскихъ и австралійскихъ. По приблизительному счисленію, поклонниковъ фетишизма и теперь находится болѣе ста милліоновъ, которые распредѣляются почти слѣдующимъ образомъ: въ Африкѣ фетишистовъ полагаютъ 83 милліона, въ Азіи 10 мил., въ Америкѣ 6 мил. и въ Австраліи 1 милліонъ.

б) *Сабеизмъ.*

Слово *сабеизмъ* происходитъ отъ еврейскаго *цаба*, *сила*, особенно звѣздная, и означаетъ религіозное поклоненіе звѣздамъ.

Эта форма религіи господствовала у народовъ семитическаго племени. Отечествомъ ея была Аравія. Оттуда сабеизмъ перешелъ къ вавилонскимъ Халдеямъ, потомъ къ Сиріянамъ и Финикіянамъ, а отъ нихъ въ Карѳагенъ. Сабеистическія представленія встрѣчаются и у полудикихъ американскихъ народовъ, напр. у жителей Перу, Парагваи и Флориды, которые боготворятъ солнце, какъ юношу, и луну, какъ его сестру и супругу.

И сабеизмъ, подобно фетишизму, основывается на непосредственномъ созерцаніи природы. И здѣсь религіозное чувство переноситъ свое сознаніе Божественнаго на предметы природы, непосредственно наблюдаемые, но только не на отдѣльные,

а на цѣлый кругъ частныхъ предметовъ чувственнаго воззрѣнія, предполагаетъ это Божественное именно въ *звѣздахъ*, какъ самыхъ блестящихъ явленіяхъ природы, видитъ въ нихъ особыя, самостоятельныя божественныя существа и приписываетъ имъ, какъ фетишамъ и идоламъ, особенное, магическое вліяніе на жизнь земли и ея обитателей. — Успѣхъ развитія религіознаго чувства въ сравненіи съ фетишизмомъ тѣмъ выражается въ сабеизмѣ, что предметы обожанія здѣсь уже возвышаются надъ кругомъ ближайшей, осязаемой дѣйствительности и не зависятъ отъ человѣческаго произвола, но слѣдуютъ своимъ собственнымъ, необходимымъ законамъ; на мѣсто отдѣльныхъ и случайныхъ вещей фетишизма выступаетъ здѣсь высшая и болѣе общая сила природы, сила звѣздная, которой явленія сознаются въ необходимой связи съ цѣлою жизнію природы и въ видѣ неизмѣннаго закона, или рока господствуютъ надъ самымъ человѣкомъ. Это сознаніе зависимости отъ высшихъ силъ выражается съ одной стороны грубымъ фатализмомъ, или вѣрованіемъ въ слѣпую необходимость рока; и съ другой — при пробужденіи въ человѣкѣ хотя неяснаго чувства собственной свободы, переходитъ въ стремленіе до нѣкоторой степени покорять себѣ природу и владычествовать надъ необходимостію, но не безотчетнымъ колдовствомъ, а нѣкотораго рода знаніемъ. Отсюда произошла у Халдеевъ не только Астрологія, наука судьбы, но и магія, наука чудесъ.

Сидерическое начало сабеизма (свѣтъ и огонь) у Аравитянъ выразилось въ своей простой непосредственности, какъ дальнѣйшее развитіе прежней религіозной формы: но у Халдеевъ и Финикіянъ раскрылось въ опредѣленную противоположность половъ, мужескаго, или творящаго и женскаго, или пріемлющаго, и потому у нихъ являются божества и мужескаго и женскаго пола; кромѣ того, мужеское начало есть не

только раждающая и оживляющая сила (свѣтъ), но и отрицательная, разрушающая (огонь); и потому главное божество мужескаго пола имѣетъ еще двоякій характеръ.

Хотя въ сабеизмѣ боготворили все звѣздное небо, однакожъ и между звѣздами полагали различіе. У всѣхъ сабеистовъ верховнымъ началомъ, богомъ боговъ признаваемо было *солнце*, котораго вліяніе на земную жизнь оказывается такъ могущественнымъ. Какъ мужеское начало, какъ всеобщая живительная сила природы, оно обоготворяемо было въ Вавилонѣ подъ именемъ *Бела*, или *Ваала;* по сказанію халдеійскаго жреца Бероза, оно оплодотворило женское начало *Омороку* (хаосъ) для произведенія земной и человѣческой жизни. Съ другой стороны, какъ разрушительное начало огня, солнце было боготворимо (въ Финикіи и Карѳагенѣ) подъ образомъ *Ваала-Молоха*, которому приносили въ жертву дѣтей. Какъ женское начало относительно солнца, боготворили *луну* подъ разными наименованіями, — въ Вавилонѣ подъ именемъ *Милитты*, въ Арменіи — *Анаитисъ*, или *Анаидъ*, въ Финикіи и Карѳагенѣ — *Астарте;* ее представляли царицей неба, небесной баядерой, которая подъ звуки своей свѣтозарной лиры ведетъ за собою стройный хороводъ звѣздъ. Женственно-воспріемлющимъ началомъ, средоточіемъ живительнаго вліянія звѣздной силы признавали также *землю*, подъ именемъ *Деркето*, или *Атергатисъ*, которая, какъ представительница всераждающей матери-земли, совпадала съ фригійскою *Цибелою* и ефескою *Артемидою*. Послѣ солнца и луны въ частности боготворили звѣзды, изъ которыхъ какую-либо одну каждое арабское племя считало своимъ племеннымъ богомъ и хранительной силой. Половое различіе между звѣздными существами особенно предполагалось въ извѣстныхъ древнимъ планетахъ, каковы Венера (Акбаръ), Мер-

курій (Небо), Сатурнъ (Киванъ), Марсъ (Нергалъ) и Юпитеръ (Белъ).

Такъ какъ божественныя силы звѣздъ слишкомъ отдалены отъ непосредственной, земной дѣйствительности, то надлежало искать ***посредства*** между ними и земною природою. Это посредство, по понятію сабеистовъ, заключается въ истеченіи звѣздныхъ силъ, которое сообщается женской, пріемлющей жизни земли. И камни, талисманы, абраксасы (ἀβράξας отъ ברק блестѣть) могутъ принимать въ себя лучи небесныхъ силъ и магическими изреченіями могутъ быть въ нихъ удерживаемы. У ***Аравитянъ*** связь между божественною дѣятельностію и жизнію земли представляема была еще совершенно внѣшне и поверхностно; каждый день посвященъ былъ у нихъ особенной звѣздѣ и на появленіи, положеніи и исчезаніи нѣкоторыхъ звѣздъ основывали гаданіе о погодѣ. Болѣе развитую форму получили представленія о связи небесныхъ силъ съ земною природою у ***Халдеевъ***, которые слѣдили за сцѣпленіемъ явленій неба и жизни природы и привели свои наблюденія въ систему. Все твореніе они раздѣляли на отдѣльные круги, состоящіе подъ особеннымъ вліяніемъ звѣздъ и каждому небесному тѣлу приписывали особенную силу дѣйствія: такъ солнцу приписывали сухость и теплоту, лунѣ — влажность, Меркурію — смѣшеніе тѣхъ и другихъ свойствъ, Сатурну — холодъ и засуху, Юпитеру — умѣренную теплоту, Марсу — жаръ, Венерѣ — теплоту и влагу, и утверждали, что эти силы въ частныхъ кругахъ жизни самымъ правильнымъ и необходимымъ образомъ производятъ извѣстныя явленія и измѣненія жизни. По этимъ же свойствамъ солнце, луна и земля считались благодѣтельными божествами, а Сатурнъ и Марсъ зловредными; Венера завѣдываетъ любовью; по срединѣ между добрыми и зловредными силами занимаетъ мѣсто Мер-

курій. Основанная на такихъ началахъ Астрологія Халдеевъ примѣнена была предпріимчивымъ финикійскимъ народомъ къ мореплаванію, и такимъ образомъ необходимость преобладающихъ силъ природы умѣрена свободнымъ дѣяніемъ человѣка.

У Халдеевъ явилась уже и космогонія халдейскаго жреца Береза; правда, что въ ней видимъ уже примѣсь греческихъ представленій къ халдейскимъ; но все же въ основаніи ея положено собственно сабеистическое представленіе объ астральныхъ вліяніяхъ и противоположности мужескаго и женскаго начала.

Представленія Аравитянъ о жизни *души* примыкаютъ еще къ сознанію прежней религіозной формы. Они вѣрили, что душа во снѣ приноситъ наблюденія изъ другаго міра, и потому много занимались сполкованіями. О продолженіи душевной жизни по смерти большая часть племенъ не имѣла никакого опредѣленнаго представленія Халден думали, что души усопшихъ живутъ въ шеолѣ, подъ землею, безъ крови и жизненной теплоты и что заклинаніями можно вызывать ихъ и заставить открыть живымъ будущую ихъ судьбу.

Такъ какъ по вѣрованію сабеистовъ отдаленная отъ земли божественная сила звѣздъ сообщается нѣкоторымъ *камнямъ* и постоянно въ нихъ пребываетъ, то на эти камни смотрѣли, какъ на нѣчто божественное: надъ ними произносили клятвы, заключали союзы и отчасти носили ихъ на тѣлѣ, какъ амулеты и талисманы. И здѣсь видѣнъ успѣхъ сабеизма передъ фетишизмомъ: камень, какъ частный предметъ природы, признанъ здѣсь не фетишемъ, или непосредственнымъ явленіемъ Божественнаго, а только посредникомъ между божественною силою и человѣкомъ. Священный камень, по вѣрованію сабеистовъ, только тогда обнаруживаетъ свою силу, когда воля и представленіе человѣка приведутъ его въ опредѣленную связь

съ самою силою звѣздъ и когда субъектъ или находится вблизи его, или носитъ его на тѣлѣ. Такимъ образомъ, въ этомъ звѣздослуженіи мы видимъ первый опытъ — стать человѣку въ опредѣленное, посредственное отношеніе съ божественною силою, потому что непосредственное присущіе Божества не оправдалось на дѣлѣ Кромѣ того, сабеисты звѣздную силу предметно выражали и въ чувственныхъ *изображеніяхъ* божествъ съ разными символами жизни природы, такъ Белъ и Молохъ и другіе боги изображаемы были съ разными символами и аттрибутами; такъ Сатурнъ, Марсъ, Юпитеръ у Аравитянъ имѣли храмы, выкрашенные въ извѣстный цвѣтъ.

Аравитяне приносили и жертвы или на священныхъ поляхъ, или въ храмахъ предъ изображеніями боговъ, — Сатурну напр. приносили въ жертву стараго вола, Марсу — волка, Юпитеру — ссущее животное, или младенца. У всѣхъ сабеевъ было въ обычаѣ приношеніе людей въ жертву, они думали, что только человѣческою кровію можно умилостивить боговъ и предотвратить такія бѣдствія, какъ война, моровая язва, засуха и т. п.; поэтому людей, особенно дѣтей, въ установленное время приносили въ жертву истребительной силѣ Ваала-Молоха; жертвоприношеніе совершалось при шумной музыкѣ и торжественныхъ танцахъ, которыми частію выражалось сомкнутое теченіе звѣздъ.

Желаніе сабеистовъ вступить въ живую, личную связь съ звѣздными существами и при этомъ разгадать судьбу своей жизни выразилось у Халдеевъ Астрологіей, наблюденіями надъ полетомъ птицъ и жертвенными животными, спотолкованіемъ и заклинаніемъ мертвыхъ. Іерархическимъ средоточіемъ всего астрологическаго звѣздопоклоненія былъ Вавилонъ, гдѣ Халдеи, какъ каста жрецовъ, занимались звѣздочетствомъ при храмѣ Бела. Съ теченіемъ времени, въ Ассирійско-вавилонскомъ

царствѣ Халдеи составили отдѣльный, самостоятельный элементъ народа и были хранителями астральной религіи, которая отъ грубаго волшебства сѣверныхъ шамановъ возвысилась до астрологической системы. Отъ нихъ разошлась эта наука по разнымъ народамъ, и потому имя Халдей вездѣ означало Астролога.

Первоначальная сабеистическая религія Финикіянъ въ послѣдствіи времени видоизмѣнилась подъ вліяніемъ египетскихъ представленій Въ этомъ измѣненномъ видѣ мы изложимъ ее особо, послѣ религіи Египтянъ.

в) *Древнее міросозерцаніе Китайцевъ.*

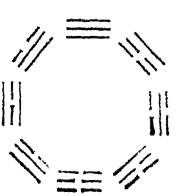
Древнее міросозерцаніе Китайцевъ, какъ и предыдущія формы естественной религіи, не возвысилось еще до болѣе духовнаго содержанія природы, не отличило духовныхъ силъ отъ вещественныхъ, духа отъ матеріи; силы неба и силы природы еще совпадаютъ въ немъ. По успѣхъ религіознаго сознанія относительно прежнихъ формъ религіи состоитъ здѣсь въ томъ, что божественное созерцается и обоготворяется не въ отдѣльныхъ земныхъ предметахъ, и даже не въ отдѣльныхъ силахъ звѣздъ, но во всей совокупности неба; Божественное и здѣсь сознается, конечно, еще какъ сила природы, но уже не изолированная въ частныхъ явленіяхъ, а возведенная къ цѣлостному созерцанію и отвлеченному обобщенію частныхъ силъ природы въ одну всеобщую силу. Эта божественная общность природы, отнесенная древними Китайцами къ небу, не есть еще живое и конкретное единство, и тѣмъ менѣе духовное начало, но есть только отвлеченное обобщеніе физической и нравственной связи въ мірѣ.

Китайское міросозерцаніе непосредственно примыкаетъ къ сабеизму. Сабеистическое понятіе о связи земныхъ вещей съ звѣздными силами получило здѣсь то дальнѣйшее развитіе, что небесныя силы, дѣйствующія въ земной жизни, сведены къ общему понятію неба (Thian, Тьхань), при чемъ двойство пола сабеистическихъ божествъ, сообразно съ болѣе здравымъ соображеніемъ разсудка, понято такъ, что этому небу, какъ мужескому и творящему началу, противопоставляется земля, какъ начало женское и пріемлющее и для полноты представленія, между ними, какъ разумная середина, поставлено человѣчество. Такимъ образомъ здѣсь впервые указано человѣчеству, въ кругу всеобщаго бытія, опредѣленное мѣсто и положено начало пониманію нравственнаго элемента, который въ китайскомъ сознаніи выразился какъ принципъ семейной жизни, между тѣмъ какъ въ прежнихъ формахъ естественной религіи дѣятельность человѣка выражалась отдѣльно, въ эгоистической самостоятельности. Представленіемъ о вліяніи нравственной дѣятельности человѣка въ государствѣ, этомъ огромномъ семействѣ, на общую жизнь природы устраненъ фатализмъ прежнихъ ступеней религіи и пробуждено сознаніе о свободно-дѣйствующей волѣ человѣка, которую онъ долженъ подчинять всеобщему закону міра, чтобъ въ этомъ подчиненіи почерпать нравственный миръ души, какъ верховное благо.

Первые начатки китайскаго міросозерцанія, еще въ глубокой древности, изобразилъ императоръ *Фу-си* (Fu-chi) цѣльными и ломанными чертами (Kua, Гуа), которыя онъ замѣтилъ на спинѣ таинственной черепахи, выползшей изъ рѣки Ло. Смыслъ этихъ чертъ въ послѣдствіи времени былъ объясняемъ и развиваемъ многими лицами, и наконецъ въ VI вѣкѣ до Р. Хр. Кхунъ-цзы (Конфуцій), собравъ всѣ толкованія и дополнивъ ихъ собственными, заключилъ въ книгѣ

И–цзинъ (I-king), что значитъ *книга перемѣнъ;* нравственныя же понятія древнихъ Китайцевъ собраны имъ въ книгѣ *Шу–цзинъ* (Schou-king) въ книгѣ *неизмѣннаго ученія*. Представимъ здѣсь сущность тѣхъ и другихъ понятій.

Первое основаніе всего есть *Дао* (Tao), *разумный порядокъ вещей*. Въ немъ, какъ всеобщая сущность, заключается *Дай–цзы* (Tai-ki), *да* и *нѣтъ*, *положеніе* и *отрицаніе*, которыхъ равновѣсіе удерживается самымъ Дао. Дай–цзы это есть корень, или первообразъ всѣхъ вещей, безъ начала и конца. Въ своемъ первомъ актѣ, въ своей цѣлости, оно неподвижно и спокойно; но какъ скоро изъ покоя переходитъ въ движеніе и раздѣляется на *дай* и *цзы*, то производитъ два правила, или начала: *янъ*—(iang), начало положительное, свѣтлое, дѣятельное, мужеское, въ которомъ движеніе преобладаетъ надъ покоемъ, и *инь* — — (ien), начало отрицательное, темное, страдательное, женское, въ которомъ покой преобладаетъ надъ движеніемъ. Чрезъ соединеніе двухъ этихъ началъ происходитъ четыре *образа*, или момента образованія вещей, и именно 1) найбольшая степень янъ ⚌, или великое совершенство, 2) найменьшая степень янъ ⚎, или относительное совершенство. 3) найбольшая степень инь ⚏, или великое несовершенство и 4) найменьшая степень инь ⚍, или относительное несовершенство Каждый изъ этихъ четырехъ образовъ можетъ соединяться опять то съ самимъ собою, то со всякимъ другимъ. Отсюда происходитъ восемь гуа, или новыхъ сочетаній, какъ дальнѣйшихъ образовъ развитія вещей. Фу–си изобразилъ эти гуа слѣдующимъ образомъ:



Четыре изъ этихъ гуа (въ которыхъ по двѣ, или три цѣлыхъ линіи) выражаютъ различнаго рода преобладаніе мужескаго начала, янъ, и имѣютъ примѣненіе къ небу, а остальныя четыре—перевѣсъ женскаго, инь, и примѣняются къ землѣ.

Эти отвлеченные моменты вѣчнаго порядка вещей (Дао) выражаются и въ дѣйствительномъ ихъ бытіи Когда Дай-цзы пришло въ движеніе и раздѣлилось, то отъ преобладающаго янъ произошло видимое *небо* (Thian, тьхань), отъ преобладанія инь — *земля,* а отъ равновѣсія янъ и инь — *человѣкъ*. Небо, земля и человѣкъ суть три великіе члена всеобщаго бытія, три божественныя силы (San-zai, сань-цзай).

а) ***Небо*** Оно содержитъ въ себѣ солнце, луну, звѣзды и небесныя стихіи, которыхъ считается четыре, по числу четырехъ мужескихъ гуа, а именно: эѳиръ (kien), чистая вода высотъ (tui), воздушный огонь (li) и дождевая туча (siven). ***Солнце*** восходитъ съ востока весною, какъ дитя, лѣтомъ оно есть юноша, осенью мужъ, а зимою, какъ старикъ, умираетъ, чтобы снова возродиться. ***Луна*** имѣетъ особенно важное значеніе для счисленія года (луннаго), поэтому календарь вообще, и въ особенности вычисленія солнечныхъ и лунныхъ затмѣній составляютъ религіозно-государственное занятіе, которымъ распредѣляются жертвоприношенія, молитвы и праздники. ***Звѣзды*** суть жилища духовъ (Schin, шень) и производятъ вліяніе на земную жизнь, почему и называются духами жизни. Звѣзды раздѣляются на четыре группы по четыремъ частямъ свѣта (опять соотвѣтственно четыремъ мужескимъ гуа), изъ которыхъ каждая имѣетъ своего особеннаго шень; каждый шень управляетъ не только извѣстною частію звѣздъ, но и частію года и свойственною ему стихіею: востокъ подчиненъ дракону, который владычествуетъ надъ эѳиромъ и весною; сѣверъ — таинственному витязю (Hiuen-wu),

которому подвластна вода и зима; западъ — тигру, который начальствуетъ надъ воздухомъ и осенью; югъ — красной птицѣ, которая распоряжается огнемъ и лѣтомъ. Къ этимъ четыремъ шень принадлежитъ еще пятый, духъ земли, пребывающій по срединѣ прочихъ; ему поклоняются между лѣтомъ и осенью Всѣ небесныя созвѣздія находятъ свою точку опоры (свое дай-цзы) въ сѣверномъ созвѣздіи, въ большой медвединцѣ; подъ ней находится *чертогъ середины*, откуда развиваются два основныя правила (янъ и инь), проходящія чрезъ всю вселенную и удерживаются въ ихъ гармоніи. По измѣненіямъ, какія происходятъ въ трехъ двойныхъ звѣздахъ медвѣдицы, можно судить о состояніи и судьбѣ царства и царя Все въ совокупности небо есть образъ вѣчнаго, разумнаго порядка (Дао); оно составляетъ собственную сущность каждой вещи, ея внутренній законъ, или разумъ. Всѣ вещи и явленія земной жизни имѣютъ свое начало, свою мѣру и свой законъ въ небѣ. Все небо въ своемъ отвлеченномъ олицетвореніи есть *разумное Небо* (Tao-Thian, Дао-тьхянь), *Господь* (Schang-ti, Шань-дти), *господствующее начало вселенной* (Ли).

б) *Земля*. Отъ перевѣса инь образуются всѣ земныя вещи, которыя суть отѣлесеніе шень. Соотвѣтственно небеснымъ стихіямъ и четыремъ женскимъ гуа (въ которыхъ преобладаютъ ломаныя линіи) есть четыре земныхъ стихіи: *огонь, вода, дерево, металлъ* и по срединѣ ихъ *земля*, участвующая во всѣхъ стихіяхъ. Земныя стихіи не только переходятъ одна въ другую, именно — отъ воды происходитъ дерево, отъ дерева огонь, отъ огня металлъ, отъ металла опять вода, но переходятъ и въ небесныя стихіи, а небесныя — въ земныя: *эѳиръ* является чистою водою высотъ, а *земля* вмѣстѣ съ *металломъ* раскрывается горами; *вода высотъ*, дѣйствуя на горы, возбуждаетъ *воду;* съ другой стороны, теплотой своей

животворитъ *дерево* и въ преобладающей степени становится *огнемъ*; огонь въ атмосферѣ борется съ водою; отсюда или преобладаніе въ немъ воды — *туча дождевая*, или преобладаніе огня — *вихрь сухой и палящій*, или *воздушный огонь*. Такимъ образомъ стихійная жизнь неба и земли непрестанно круговращается; это-то круговращеніе изображено въ гуа Фу-си (*), отъ чего и самая книга о гуа названа книгой *перемѣнъ*, или *превращеній* (I-king). Стихіи такъ важны въ китайскомъ міровоззрѣніи, что указаніе ихъ порядка и употребленія сдѣлалось религіознымъ занятіемъ для царствующаго дома, и каждая династія имѣетъ свою особенную стихію, посредствомъ которой царствуетъ. Каждая изъ пяти стихій имѣетъ своего шень. Въ соотвѣтствіе странамъ неба и на землѣ различаются востокъ и западъ, югъ и сѣверъ, а по срединѣ пятая и шестая страна — это глубина и высота. Пяти небеснымъ шень соотвѣтствуетъ на землѣ пять священныхъ горъ, на которыхъ Императоръ приноситъ жертву Шань-дти; четыре горы лежатъ по четыремъ странамъ свѣта, а пятая въ серединѣ. Въ дѣйствительности онѣ находятся не въ такомъ порядкѣ, но только должны быть такъ представляемы. Не только стихіи, но и рѣки, озера, моря и пр. имѣютъ своихъ шень; между ними есть и злые духи (kuei, гуй). Земля въ своей совокупности есть образъ неба, отраженіе его мѣры и закона, или разумнаго порядка; подъ вліяніемъ небесныхъ силъ, пребывающихъ въ вещахъ, она развиваетъ разнообразіе

(*) Это же круговращеніе изображается у Китайцевъ особеннымъ *чертежемъ перваго Начала*, который можно видѣть въ сочиненіи О. Іоакинѳа: »Китай, его жители, нравы, обычаи, просвѣщеніе. С.П.Б. 1840,« — и въ Московск. Телеграфѣ 1832 г. Часть 48, ст. О. Іоакинѳа: »Отрывки китайскаго любомудрія.«

своихъ явленій, и въ противоположность небу, какъ началу мужескому, она есть мать всѣхъ вещей.

в) *Человѣкъ*. Все, что находится въ небѣ и на землѣ, что хотя тѣсно связано между собою, но существуетъ безсознательно, все это соединено въ человѣкѣ въ одно лице, небо и земля сливаются въ немъ въ единый образъ и находятъ въ немъ свое посредство; потому что человѣкъ состоитъ изъ *разумной души* (Ling, линъ), въ которой выражается преобладаніе небеснаго начала, янъ. и изъ *тѣла*, въ которомъ преобладаетъ начало земное, инь. а равновѣсіе того и другаго начала заключается въ *низшей душѣ* (Huen, хунь), какъ посредницѣ между высшею душою и тѣломъ. Если въ человѣкѣ господствуетъ разумная душа надъ низшею, то по смерти тѣла онъ становится *Sien* (сѣнь), т. е. блаженнымъ; если же преобладаетъ низшая душа, то онъ дѣлается *Schen* (шень), т. е. существомъ среднимъ между блаженными и людьми, вообще— духомъ природы. Души, какъ Schen, какъ воздушные духи, находятся въ постоянной борьбѣ съ собственно злыми духами (kuei, гуй). Человѣкъ есть не только образъ неба и земли, но и движитель природы; онъ производитъ на нее вліяніе не волшебствомъ и заклинаніями, но нравственною дѣятельностію; когда онъ слѣдуетъ закону неба, то и въ природѣ все течетъ стройно; когда же онъ уклоняется отъ него, то нарушается и порядокъ природы. Особенно это отношеніе къ природѣ выражается въ лицѣ Императора.

Подобно тому какъ янъ и инь находятъ свое единство въ Дай-цзы, звѣзды — въ сѣверномъ созвѣздіи, а это — въ чертогѣ середины, такъ члены семейства находятъ свое единство въ отцѣ, жители провинціи — въ ея правителѣ, всѣ люди, т. е. всѣ Китайцы, — въ Императорѣ. Владычество надъ обѣими силами творенія принадлежитъ не каждому человѣку от-

дѣльно, но цѣлому человѣчеству, представляемому однимъ лицемъ, сыну неба. Императору. Онъ есть Дао, олицетворенное въ человѣческомъ образѣ; въ немъ осуществляется весь разумъ и вся сила неба и земли, и оттого онъ стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ Шанъ-дти. Когда взоръ его обращенъ къ созерцанію разума, выражающагося въ отношеніяхъ неба и земли, тогда этотъ разумъ отражается въ немъ живительно, тогда и въ обществѣ и въ природѣ все идетъ счастливо; когда же онъ разсѣянъ и невнимателенъ, тогда нарушается порядокъ и въ природѣ и въ обществѣ; это потому, что какъ человѣкъ вообще составляетъ единство природы, такъ природа въ Императорѣ находитъ свое сердце, свой источникъ жизни чистый и здоровый, или мутный и зловредный. И въ отношеніи къ народу Императоръ есть сердце, чрезъ которое течетъ кровь Китайцевъ, духъ, въ которомъ они думаютъ и желаютъ. Духъ его, погружаясь въ законы вѣчнаго разума, продолжаетъ развитіе этого разума, доставляя ему дѣйствительность въ государственныхъ законахъ и учрежденіяхъ, такъ что законы суть не иное что, какъ высказанные моменты разума. Если китайскій народъ находится въ такомъ же отношеніи къ своему Императору, какъ дитя къ своему отцу, за то на этомъ представителѣ народа лежитъ обязанность заботиться о его потребностяхъ и отвѣтственность за него, и каждое общественное несчастіе, каково бы оно ни было, происходитъ отъ его вины и имъ должно быть устраняемо.

У Китайцевъ нѣтъ особеннаго сословія жрецовъ; Императоръ и свѣтскіе чиновники заступаютъ ихъ мѣсто. Сущность обряда состоитъ въ жертвоприношеніяхъ Шанъ-дти, духамъ неба и земли и добрымъ предкамъ. Жертвы приносятся подъ открытымъ небомъ на четырехъ опредѣленныхъ горахъ, — на восточной весною, на южной — лѣтомъ, на за-

падной осенью, на сѣверной — зимою. Главная жертва есть жертва соединенія съ Шанъ-дти, которую приноситъ самъ Государь, какъ посредникъ между имъ и народомъ. Для жертвъ преимущественно употребляются волы, а также хлѣбъ и вино.

Сущность древней китайской Религіи заключается не въ какомъ либо вѣрованіи и не въ обрядахъ, но въ *практической мудрости;* самая религія есть жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ. Эта жизнь имѣетъ свое основаніе въ законахъ неба и государства, которые сводятся къ пяти главнымъ обязанностямъ; это — благоговѣніе передъ Шанъ-дти, повиновеніе Императору, уваженіе къ родителямъ, старшимъ родственникамъ и душамъ умершихъ предковъ, миролюбивое обхожденіе съ равными и благосклонность къ младшимъ и подчиненнымъ. — Но самая сущность всей нравственно-политической жизни, и слѣдовательно всей практической мудрости состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ *утверждался въ серединѣ*. Законъ неба, положенный въ сердцѣ каждаго, требуетъ равновѣсія и мѣры, которая нарушается страстями и пожеланіями; узнать эту мѣру и сохранить въ своей жизни равновѣсіе относительно ихъ — значитъ утвердиться въ серединѣ и быть мудрымъ, Шенъ (Sching). Отъ этого-то пребыванія человѣка въ серединѣ зависитъ прочность нравственнаго и физическаго міропорядка, спокойствіе, миръ и счастіе на землѣ.

Не льзя не видѣть, что въ этомъ взглядѣ Китайцевъ на практическую мудрость заключается существенный недостатокъ въ самомъ ея принципѣ: это — *механическое основаніе нравственности,* механическое равновѣсіе, золотая середина; ученіе и жизнь не развиваются изъ него органически; все относится къ нему только наружно; нравственность состоитъ не въ духѣ, не въ образѣ мыслей и чувствованій, а только въ соблюденіи общепринятыхъ правилъ поведенія; сущность подавляется формализмомъ.

Б) Рефлективная религія жизни природы, или символическая.

Отъ непосредственнаго пониманія природы человѣкъ переходитъ къ размышленію рефлективному, или вникающему. Тогда онъ не останавливается на чисто-эмпирическомъ признаніи лишь бытія природы въ ея чувственныхъ, непосредственно данныхъ явленіяхъ, но стараясь вникнуть мыслію въ ихъ сущность, отличаетъ бытіе внутреннее отъ внѣшняго, сквозь внѣшнія, измѣняющіяся явленія видитъ въ основаніи ихъ положенную *жизнь*, постоянно въ нихъ пребывающую. Тогда и религіозное сознаніе переноситъ Божественное отъ непосредственныхъ чувственныхъ предметовъ въ ихъ разрозненіи, или отвлеченной общности къ этой внутренней жизни природы, какъ существеннѣйшему въ ней. Оттого и естественная религія на этой второй ступени развитія, какъ плодъ рефлективной мысли, называется *рефлективною религіею жизни природы* Чувственныя явленія, въ которыхъ религіозное сознаніе, на первой ступени своего развитія, непосредственно предполагало присущіе Божества, получаютъ здѣсь низшее, второстепенное значеніе; они суть не самое Божественное, но, какъ проявленіе внутренней жизни, суть только наружніе представители Его, или *символы;* и потому религія на этой ступени называется также *символическою*. Такъ какъ Божественное понимается здѣсь, какъ жизнь природы, и потому полагается въ состояніи развитія, то на этой ступени начинается уже и миѳъ; но онъ занимаетъ еще только второстепенное мѣсто при символѣ, между тѣмъ какъ на ближайшей высшей ступени естественной религіи онъ почти вытѣсняетъ собою символъ.

Внутренняя жизнь природы проходитъ нѣсколько степеней развитія: сначала, въ мірѣ стихійномъ, она обнаруживается только жизненнымъ возбужденіемъ вообще, разнообразнымъ движеніемъ вещества, борьбой идеи, или формы съ матеріей; за тѣмъ, въ мірѣ орудномъ, форма овладѣваетъ веществомъ и жизнь является началомъ организирующимъ, жизнію органическою; наконецъ, въ мірѣ человѣческомъ, форма торжествуетъ надъ матеріей, и жизнь является не только какъ начало организирующее, но и какъ душа разумная. Самое видное выраженіе начальнаго стихійнаго возбужденія жизни есть свѣтъ въ его противоположности со тьмою; выраженіе органической жизни суть растенія и животныя; наконецъ, видимый представитель разумной жизни на землѣ есть человѣкъ. Соотвѣтственно тремъ этимъ степенямъ развитія міровой жизни и символическая религія жизни природы имѣетъ три момента развитія: а) религіозное сознаніе относитъ Божественное къ первоначальному возбужденію міровой жизни, къ жизни стихійной, къ борьбѣ формы съ матеріею, и символомъ этого Божественнаго признаетъ *свѣтъ* въ его противоположности и борьбѣ *со тьмою*, или — съ нравственной точки зрѣнія, — борьбу добра и зла; это *религія Персовъ;* б) Божественное изъ жизни стихійной переносится къ жизни органической, къ внутренней формѣ, одолѣвающей матерію, и потому символомъ Его поставляются *растенія* и *животныя;* это *Религія Египтянъ*, имѣвшая вліяніе и на религію *Финикіянъ;* наконецъ, в) Божественное сознается какъ мысль, торжествующая надъ матеріей, какъ разумная жизнь природы, какъ всемірная душа; и символомъ Его признается *человѣческій образъ*, но различно видоизмѣняемый для болѣе знаменательнаго выраженія различныхъ свойствъ міровой души; это *Религія Индійцевъ*, такъ называемый *Брамаизмъ* съ его видоизмѣненіемъ *Буддизмомъ*.

а) *Религія Персовъ.*

Сущность персидской религіи выражается въ слѣдующихъ понятіяхъ: безначальная и безпредѣльная, но въ самой себѣ неопредѣленная субстанція (Церуане–Акерене) раскрылась двумя противоположными и враждебными себѣ силами: божественною мыслію (Ормуздомъ) съ первообразами вещей (Феруерами) и отпавшею отъ нея матеріею (Аримановъ) съ вещественными силами (его сообщниками). Чувственное выраженіе двухъ этихъ противоположныхъ себѣ божественныхъ силъ есть свѣтъ и тьма, или съ нравственной точки зрѣнія — добро и зло. Царство божественныхъ мыслей, или идей и формъ (феруеровъ) находится горѣ, на небѣ; царство матеріи и вещественныхъ силъ— долу, въ преисподней. Но два эти враждебныя царства граничатъ съ собою и потому на своихъ предѣлахъ вступаютъ въ борьбу между собой. Выраженіе этой борьбы божественныхъ формъ съ матеріей есть земная природа, находящаяся между небомъ и преисподнею. Все существующее въ природѣ есть соединеніе формы и матеріи, но такъ, что въ однихъ существахъ преобладаетъ форма, а въ другихъ матерія. Божественныя мысли, или формы (феруеры) не только заключаются во всѣхъ вещахъ, какъ ихъ сущность, но сохраняютъ и поддерживаютъ какъ цѣлые роды существъ (Амшаспанды), такъ и каждое порознь существо (Изеды); съ другой стороны, не только во всемъ участвуетъ матерія, но и силы ея разрушительно дѣйствуютъ какъ вообще на цѣлые роды существъ (Дерванды), такъ и на каждую вещь въ частности (Девы). Среди этой борьбы мысли и вещества поставленъ и человѣкъ; и въ немъ — душа есть божественная мысль, а тѣло съ чувственными пожеланіями — произведеніе вещества; а потому и онъ долженъ принимать участіе во всеобщей борьбѣ, долженъ со-

дѣйствовать торжеству божественной идеи, какъ добра, надъ нестройными силами матеріи, какъ зломъ. Отъ участія человѣка въ этой борьбѣ зависитъ и его будущая судьба: если онъ содѣйствовалъ божественной мысли, то душа его, по смерти тѣла, переходитъ въ царство божественныхъ идей; если же увлекался чувственными пожеланіями, то ниспадаетъ въ царство матеріальныхъ силъ. Впрочемъ, всеобщая борьба въ природѣ не всегда была и не всегда будетъ. было время, когда божественныя идеи (въ мірѣ идеальномъ) существовали превыше всякаго смѣшенія съ веществомъ; и будетъ время, когда божественная мысль мало по малу побѣдитъ матерію до того, что и ее преобразуетъ въ царство чистыхъ идей.

Религіозное сознаніе въ персидской религіи сдѣлало тотъ успѣхъ, что природа для него не есть только механическое соединеніе движенія и покоя (янъ и инь), но есть божественная мысль, воплощающаяся въ матеріи и разнообразно ее движущая. Божество не есть только отвлеченное олицетвореніе видимаго неба (Шанъ–дти), но есть живое возбужденіе природы, отрывающееся борьбой формы съ веществомъ. Нравственная дѣятельность человѣка не есть только спокойное »пребываніе въ серединѣ,« но трудъ и борьба въ подражаніе божественной идеѣ, душа по смерти тѣла не носится въ воздухѣ, какъ призракъ, или какъ духъ стихійный (Шень), но, какъ божественная мысль, выполнивъ свое назначеніе на землѣ, возвращается въ царство идей.

Первые начатки персидской религіи, еще въ древнѣйшія времена, положилъ Гомъ, или Гоманесъ (Ὡμάνης), возвѣстившій людямъ слово, или законъ Ормузда. Но какъ это ученіе, въ послѣдствіи времени, было обезображено ложною магіею, то надлежало возстановить его въ первоначальномъ видѣ. Такимъ возстановителемъ (въ VI вѣкѣ, именно 599—522 до

Р. Хр.) былъ *Зороастръ* (по греческому произношенію, а у Персовъ: Зередуштъ, Зеретоштро, Цердештро). Священныя книги, имъ написанныя, называются *Зендъ-авеста* (живое слово). Вся Зендъ-авеста развѣляется на два отдѣла: *вендидадъ-саде*, написанный на зендскомъ языкѣ и *бундегешъ*— на нарѣчіи пелвійскомъ (pehlvi, смѣсь персидскаго и семитическаяго языковъ). Вендидадъ-саде подраздѣляется на *вендидадъ*, *изешне* и *виспередъ*, которыя заключаютъ въ себѣ еще дальнѣйшія подраздѣленія. Вся Зендъ-авеста состояла первоначально изъ 21 отдѣленія (nosk), изъ коихъ до нашего времени дошла только меньшая часть. Съ этими книгами въ первый разъ познакомилъ Европу *Анкетиль дю Перронъ* въ 1771 году. Изложимъ, хотя кратко, персидскую религію по этимъ книгамъ, гдѣ по восточному способу пониманія отвлеченныя понятія выражаются въ лицахъ и логическая ихъ связь превращается въ чисто-историческую.

Существо безначальное, *Церуане-акерене* (по другому чтенію. Церуана-акарана) т. е. *Несозданное, все въ себѣ содержащее* произнесло слово: *Гоноверъ, я есмь* (или *еногеверше, — да будетъ!*), слово чистое, святое, быстродѣйствующее, и чрезъ это слово произошли первостихіи, отличныя отъ стихій земныхъ: первосвѣтъ и первотьма, первоогонь и первовода; отъ того же творческаго слова произошло безконечное множество высшаго и низшаго порядка духовъ, *феруеровъ*, или *ферверовъ* (въ Зендъ-авестѣ: фраваси); это міръ божественныхъ идей, или первообразовъ всѣхъ возможныхъ существъ; все имѣвшее существовать должно было имѣть своего феруера; всѣ феруеры имѣютъ своего рода тѣло. Высочайшіе изъ этихъ духовъ суть *Ормуздъ* (въ Зендав. Ahura, maz-dao, Духъ, великій творецъ) и *Аримань* (въ Зенд. Anghra-mainyus, зломыслящій).

Ормуздъ есть свѣтлый образъ и вмѣстилище Безконечнаго; онъ есть неизмѣримая мудрость и его воля безгранично свята даже до корня бытія; свѣтъ есть его покровъ, и въ этомъ отношеніи онъ ограниченъ, но по своей сущности безпредѣленъ.

Ормузду противоположенъ *Ариманъ*, источникъ и корень всего нечистаго, лукаваго и злаго. И онъ по своей сущности безпредѣленъ, но ограниченъ своимъ покровомъ — тьмою. И онъ, произшедши вмѣстѣ съ Ормуздомъ, первоначально былъ добръ, но не устоялъ въ добрѣ, по собственной волѣ отпалъ отъ Вѣчнаго и увлекъ за собою своихъ сообщниковъ. Какъ отпавшій отъ Вѣчнаго, Ариманъ не имѣетъ своего феруера.

Ормуздъ и феруеры обитаютъ въ невидимомъ небѣ, въ жилищѣ блаженныхъ, *городманъ*; Ариманъ и его сообщники пребываютъ въ преисподней, *дуджакъ*.

Ормуздъ хотѣлъ отвлечь Аримана отъ зла, но Ариманъ не захотѣлъ. Тогда Церуане-акерене рѣшился посредствомъ Ормузда создать видимый міръ для борьбы добра со зломъ и возврата зла къ добру, и назначилъ для этого міра опредѣленное время, состоящее изъ 12,000 лѣтъ, раздѣленныхъ на четыре равныхъ періода. Въ первомъ изъ нихъ, т. е. въ теченіи первыхъ 3,000 лѣтъ, долженъ былъ господствовать одинъ Ормуздъ, во второмъ — принять нѣкоторое участіе и Ариманъ; въ третьемъ — господствовать оба совмѣстно; а въ четвертомъ — Ариманъ долженъ достигнуть верховной власти, но только для того, чтобы сообразно съ природою зла уничтожить самого себя.

Приступая къ творенію міра, Ормуздъ возбудился и произнесъ слово *Гоноверъ*, которымъ создано все, что было, есть и будетъ. Съ невидимаго и неподвижнаго, весь теперешній міръ объемлющаго неба, гдѣ онъ обитаетъ, онъ создалъ видимое небо (açan) и землю (zĕma); а именно: создалъ ежедневно-круговра-

щающійся сводъ неподвижныхъ, прикрѣпленныхъ къ нему звѣздъ; въ центрѣ его утвердилъ солнце (hware) съ планетами, ниже его — луну (mah) и за тѣмъ землю, такъ что произошло четыре небесныхъ свода, — ближайшій отъ земли сводъ луны, надъ нимъ сводъ солнца и планетъ, выше его вращающійся сводъ неподвижныхъ звѣздъ и наконецъ, всю вселенную объемлющій неподвижный сводъ неба, жилище Ормузда, свѣтлыхъ духовъ и блаженныхъ. Всѣ звѣзды, или небесныя силы, Ормуздъ раздѣлилъ на 12 сонмовъ (12 знаковъ зодіака) и надъ каждымъ поставилъ вождя; каждый изъ 12 сонмовъ подраздѣлилъ опять на 18 частей и на служеніе каждой создалъ 6,400 большихъ и 24,000 малыхъ звѣздъ. И всю силу звѣздъ раздѣлилъ опять на четыре воинства по четыремъ странамъ свѣта и подчинилъ востокъ планетѣ *Таштеру* (Юпитеру), западъ — *Сатевису* (Сатурну), югъ—*Венанту* (Меркурію) и сѣверъ—*Гафторангу* (Марсу), а по срединѣ неба поставилъ большую звѣзду, *Митру* (Венеру), царя звѣздъ, ихъ главу и посредника. Митра есть посредникъ между Ормуздомъ и людьми, потому что всѣ благодѣянія перваго передаются имъ чрезъ посредство Митры, — посредствомъ его свѣта и теплоты; онъ же есть посредникъ между Ормуздомъ и Ариманомъ, потому что находясь посреди двухъ этихъ противоположныхъ себѣ началъ и ратуя противъ Аримана, хочетъ возвратить его къ добру. На землѣ Ормуздъ создалъ высокую гору *Альборджъ*, которая высится чрезъ весь небесный сводъ и тамъ служитъ жилищемъ Ормузду. Отъ этой горы идетъ мостъ *чиневатъ* далѣе небеснаго свода въ городманъ, гдѣ во свѣтѣ и блаженствѣ живутъ феруеры; подъ этимъ мостомъ, глубоко подъ землею находится страшная, мрачная пропасть, дуцакъ,— жилище Аримана и его сообщниковъ; на мосту поставленъ, какъ стражъ ормуздова царства, большой песъ *Сура* (Сиріусъ). Около этой же горы вращаются солнце и луна. Вмѣстѣ съ землею

Ормуздъ создалъ и прочія земныя стихіи. За тѣмъ создалъ духовъ, покровителей всѣхъ вещей, 7 *Амшаспандовъ* (въ Зенд. amĕscha-çpenta, безсмертные святые) и *Изедовъ*. Когда Аримань изъ преисподней увидѣлъ враждебныя ему приготовленія Ормузда, то рѣшился воинству свѣта противопоставить полчище тьмы; онъ создалъ безобразное, недостойное творенія полчище, но числомъ и могуществомъ равное Ормуздову воинству; семи Амшаспандамъ онъ противопоставилъ 7 *дерпандовъ* (7 кометъ, или блуждающихъ звѣздъ; дервандъ — достойный наказанія) Изедамъ — сонмъ *дивовъ*, или *девовъ* (въ Зенд. daeva, собственно-небесный, но здѣсь принято въ дурномъ значеніи). Окончивъ это твореніе, исполненный злобы, онъ быстро поднялся вверхъ, желая затмить и разрушить царство свѣта, но ослѣпленный имъ, низринулся съ своими сообщниками въ пропасть тьмы. Это произошло въ *первомъ* періодѣ міра, состоящемъ изъ 3,000 лѣтъ, или трехъ божескихъ дней.

Во *второмъ* періодѣ Ормуздъ приступилъ къ устройству земли. Чтобъ укрѣпить здѣсь свои силы, онъ облекъ земными тѣлами чистыхъ и добрыхъ духовъ, феруеровъ. Первымъ изъ этихъ воплощенныхъ феруеровъ, первымъ живымъ твореніемъ на землѣ былъ *быкъ* (олицетвореніе органической жизни вообще) въ которомъ, какъ первенцѣ живаго вещественнаго міра, положены всѣ зародыши животной жизни. Увидѣвъ это, Аримань снова возмутился; безстрашно поднялся онъ изъ своей пропасти съ полчищами злыхъ духовъ и напалъ на царство свѣта; впрочемъ, онъ только одинъ проникъ въ самое небо, а его полчища отстали. При взглядѣ, однакожъ, на царство свѣта онъ пришелъ въ смятеніе такъ, что въ *видѣ змія* спрыгнулъ съ неба на землю и рѣшился съ земли произвесть нападеніе на небо. Тогда на небѣ и на землѣ произошла грозная

борьба между воинствомъ Ормузда и полчищами Аримана; уже дерванды (кометы) произвели разстройство въ небѣ и самъ Ариманъ завладѣлъ уже нѣсколькими звѣздами; но Ормуздъ произвелъ на землѣ *потопъ* для изгнанія сообщниковъ Аримана (Bundehesch C. III. и Iescht Taschter) и послѣ 99 дней и ночей поразилъ Аримана съ его сообщниками и низвергъ ихъ въ дуцакъ. Но Ариманъ не остался тамъ: онъ зналъ, что настало время и ему принять участіе въ владычествѣ; и потому проложилъ себѣ путь сквозь землю, произвелъ на ней страшныя опустошенія (до-историческіе перевороты, отнесенные къ нравственной причинности) и посредствомъ злаго духа смерти, Астуяда, убилъ первобыка. Но тѣмъ онъ не достигъ своей цѣли — истребить на землѣ живыя творенія Ормузда; напротивъ, этимъ самымъ онъ подалъ еще поводъ къ происхожденію существъ органическихъ: потому что при издыханіи быка, когда изъ его лѣваго бока выходила его душа, Гошурунъ, произошелъ изъ его праваго бока первочеловѣкъ, *Каіомортсъ* (олицетвореніе человѣческаго рода). Съ жалобой поднялась душа быка къ небу, но взяла съ собой сѣмя его и передала духу-хранителю луны, Анагидъ, для будущихъ твореній Ормузда. Тогда же изъ трупа первобыка произошло все царство растительное. Каіомортсъ жилъ не долго (30 лѣтъ); онъ былъ убитъ девами; но отъ его сѣмени изъ земли выросли два человѣка разныхъ половъ, *Мешіа* и *Мешіане*, прародители человѣческаго рода, отъ которыхъ произошли люди обыкновеннымъ путемъ рожданія. Чрезъ рожденіе человѣкъ получаетъ тѣло и оживотворяющую его жизненную силу, или душу изъ крови и сѣмени родителей; но разумный духъ его есть феруеръ, нисходящій, во время рожденія тѣла, съ неба. Такимъ образомъ человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей,—изъ тѣла, души, умирающей вмѣстѣ съ тѣломъ, и безсмертнаго

духа. Въ одно время съ Мешіа и Мешіане Ормуздъ создалъ изъ сѣмени, сбереженнаго на лунѣ отъ быка, новую пару, вола и корову, отъ которыхъ произошли всѣ нынѣ существующіе роды животныхъ. Каждое земное существо создано Ормуздомъ не только по подобію феруеровъ, божественныхъ первообразовъ, но и въ самомъ себѣ заключаетъ своего феруера, какъ внутреннюю свою сущность, или форму, такъ что вся жизнь, все движеніе въ земной природѣ происходитъ отъ феруеровъ. Кромѣ того Ормуздъ подчинилъ различныя части земной природы надзору семи Амшаспандовъ. Первое мѣсто между ними занимаетъ самъ Ормуздъ; второй Амшаспандъ— *Баманъ* (Bahman), съ тремя помощниками, есть хранитель животныхъ; третій — *Ардибегештъ* — хранитель огня, тоже съ тремя помощниками, четвертый — *Шаривергъ* — хранитель металловъ, съ четырьмя помощниками; пятый — *Спандомада* (женскаго пола), хранительница земли, съ четырьмя помощницами, отъ которыхъ зависятъ плодородіе, науки, мудрость и божественное откровеніе; шестой — *Кордадъ* (Khordad) — хранитель воды, съ тремя помощниками, и седьмой — *Амердадъ*, покровитель растительнаго царства и стадъ, съ тремя же помощниками. Какъ Ормузду подчинены Амшаспанды, такъ Амшаспандамъ — Изеды, которые также суть мужескаго и женскаго пола и завѣдываютъ разными предметами въ частности, всѣ мѣсяцы и дни находятся подъ покровительствомъ Амшаспандовъ и Изедовъ; даже части дня подчинены особымъ Изедамъ. Всѣ Амшаспанды и Изеды сотворены Ормуздомъ для блага міра и защиты чистаго народа. Но по мѣрѣ того, какъ Ормуздъ созидалъ земныя существа, Аримань творилъ въ противоположность имъ существа враждебныя, и благотворному дѣйствію Амшаспандовъ и Изедовъ противопоставилъ вредное и разрушительное вліяніе своихъ дервандовъ и девовъ. Ор-

музду противодѣйствуетъ самъ Ариманъ, Баману — дервандъ *Ашмофъ*, Ардибегешту — *Егеташъ*, Шариверу — *Бошаспъ*, Сапандомадѣ — *Астуядъ*, девъ смерти. Кордаду — *Тарикъ* и *Царечъ*, девы скупости и темныхъ вожделѣній, Амердаду— *Тозіусъ*, ускоритель зла, а надъ всѣми девами возвышается *Ешемъ*, девъ зависти. Все злое и нечистое въ мірѣ физическомъ и нравственномъ имѣетъ своего дива; особенно относятся сюда *карфестеры*, творенія дивовъ, означающія всякое нечистое созданіе въ мірѣ животныхъ. Съ помощію своихъ сообщниковъ Ариманъ во всей природѣ распространилъ зло и нечистоту: планетамъ онъ противопоставилъ зловѣщія кометы. осквернилъ стихіи, — огонь — дымомъ и чадомъ, воду — гадами. воздухъ — зловредными испареніями, землю поражаетъ безплодіемъ; къ растеніямъ примѣшалъ ядъ и терній; каждому чистому животному противопоставилъ нечистое, наприм. собакѣ, защитницѣ стадъ, волка, и т. п.; самыхъ людей не только поразилъ бѣдностію, болѣзнями и смертію, но развратилъ и нравственно.

Земное твореніе какъ Ормуздомъ, такъ и Ариманомъ произведено въ теченіи *втораго* періода; и такимъ образомъ въ 6,000 лѣтъ, или въ 6 божескихъ дней окончено твореніе всѣхъ существъ и небесныхъ и земныхъ. Съ *третьяго* періода Ариманъ сталъ раздѣлять съ Ормуздомъ владычество надъ тварями и открылась постоянная, упорная борьба между добрыми и злыми существами; она начинается въ сидерическомъ твореніи между планетами и кометами и оттуда нисходитъ чрезъ человѣческій родъ и все царство животныхъ до самыхъ растеній. Вражда Аримана особенно направлена противъ людей. Силы Ормузда и Аримана на землѣ были равны, и потому шло дѣло о человѣческомъ родѣ, на чью сторону онъ склонится. Такъ какъ Мешіа и Мешіане созданы Ормуздомъ, то

естественно, что они были на его сторонѣ. Но Ариманъ обольстилъ ихъ и привлекъ на свою сторону. »Вначалѣ, — сказано въ Бундегешъ, (гл. XV, у Клейкера стр. 84) Мешіа и Мешіане знали, что Ормуздъ есть творецъ міра; но Ариманъ овладѣлъ ихъ мыслями и извратилъ ихъ чувствованія; онъ сказалъ имъ: это Ариманъ создалъ міръ, и этимъ-то обольстилъ ихъ.« Въ слѣдъ за тѣмъ, тамъ же сказано· »Ариманъ далъ имъ плоды, которые они съѣли и чрезъ то потеряли блаженства, которыми до того времени наслаждались; оба, Мешіа и Мешіане, повѣривъ этой лжи (будто Ар. создалъ міръ) сдѣлались дервандами (достойными наказанія, грѣшными) и ихъ души будутъ оставаться въ дупакѣ до возобновленія тѣлъ (т. е. до воскресенія).« — Когда люди размножились до того, что образовали цѣлые народы и царства, между которыми распространилось служеніе девамъ, то въ царствованіе Джемшида, родоначальника бактрійскихъ царей, царствовавшаго надъ Аріями, Ормуздъ открылъ себя мудрому мужу, Гому (haomo, древнѣйшему Зороастру Грековъ, котораго они относили за 5,000 лѣтъ до троянской войны). Ормуздъ послалъ Гома къ Джемшиду, чтобы научить его и народъ его »доброму закону« (hu-dao) и поклоненію Ормузду. Такимъ образомъ Ормуздъ давно уже имѣлъ своихъ чтителей въ человѣческомъ родѣ, но ихъ число въ послѣдствіи времени стало уменьшаться, а напротивъ увеличиваться царство и сила Аримана. Поэтому Ормуздъ во второй разъ, въ VII тысящелѣтіи міра, въ началѣ *третьяго* періода, въ царствованіе Густаспа (Гистаспа) открылся Зороастру. Зороастръ получилъ отъ Ормузда полное откровеніе не только того, что люди должны дѣлать и чего не дѣлать, но и откровеніе прошедшаго и будущаго и правильный взглядъ на настоящее положеніе вещей. Всѣ эти откровенія Зороастръ заключилъ въ книгѣ Зендъ-авеста, и

такимъ образомъ вмѣсто »закона посредствомъ уха« далъ законъ письменный.

Каждый человѣкъ созданъ добрымъ; назначеніе его состоитъ въ томъ, чтобы обращаться къ Ормузду и участвовать въ его блаженствѣ. А для этого онъ долженъ разрушать на землѣ царство Аримана и распространять владычество Ормузда; или въ частности: онъ долженъ, вопервыхъ, ратовать противъ Аримана и девовъ, разрушая и уничтожая преступное поклоненіе имъ (господствовавшее въ Бактріи и частію въ Индіи), и напротивъ, усиливать царство Ормузда распространеніемъ поклоненія ему и его чистымъ духамъ; вовторыхъ, уничтожать царство Аримана, истребляя и уничтожая вредныя растенія и животныя, какъ враждебное произведеніе его, — истреблять змій, насѣкомыхъ, волковъ и т. п.; съ другой стороны, заботиться о твореніи Ормузда, — о чистыхъ растеніяхъ и животныхъ, о скотоводствѣ и земледѣліи, въ третьихъ, наконецъ, разрушать ариманово царство, ратуя противъ нравственно-нечистаго и злаго, потому что всѣ нечистыя помышленія и дѣла, ложь, зависть и злость всякаго рода происходятъ отъ зловреднаго вліянія Аримана и его девовъ; и напротивъ, распространять и утверждать владычество Ормузда въ самыхъ сердцахъ людей, поддерживая въ нихъ чистоту мыслей и намѣреній; чистота мыслей, словъ и дѣяній — это средоточіе нравственнаго закона ормуздова. — Средства для такой борьбы людей съ Ариманомъ суть: чтеніе священныхъ книгъ (Зендъ-авесты), молитва и жертвоприношеніе. Въ священныхъ книгахъ заключается слово Ормузда, которымъ онъ создалъ міръ и которое и нынѣ постоянно имъ изрекается въ храненіи и воспроизведеніи существъ; и молитва есть продолженіе того же ормуздова слова, и потому должно молиться при всякомъ возможномъ случаѣ. Должно молиться Ормузду и тѣмъ чистымъ существамъ, въ которыхъ выражается его

сущность, особенно феруерамъ. Если молитва обращается къ солнцу, или огню, то въ нихъ чтится только свѣтъ и добро, а не чувственное, непосредственное ихъ бытіе и внѣшняя, преходящая дѣйствительность. Въ молитвѣ душа возвышается къ созерцанію чистаго свѣта и къ своему собственному феруеру и тѣмъ укрѣпляется для борьбы. Молитвы за усопшихъ родственниковъ очищаютъ ихъ духъ отъ грѣха и исторгаютъ ихъ изъ царства Аримана. Жертвоприношенія должны состоять изъ цвѣтовъ, плодовъ и благоуханій; но самая главная жертва — это есть молитва. Кто усердно пользуется этими средствами, тому феруеры, амшаспанды и изеды поспѣшаютъ на помощь противъ навожденій девовъ. Для поддержанія и распространенія на землѣ ормуздова царства вся жизнь человѣка необходимо должна быть какъ бы свѣтомъ, далѣе и далѣе разширяющимся; необходима, поэтому, чистота не только мыслей, словъ и поступковъ, но и чистота тѣла, поддерживаемая омовеніями, и чистота всего, что окружаетъ человѣка; самыя стихіи нада содержать въ чистотѣ, особенно огонь. И государство должно быть подобіемъ свѣтлаго царства Ормузда: царь, какъ намѣстникъ его на землѣ, окруженъ седьмю сатрапами, по числу амшаспандовъ. Благоустроенному ормуздову царству на землѣ, — Ирану, противоположенъ Туранъ, страна полудикихъ, кочующихъ народовъ. — Если человѣкъ въ теченіи земной своей жизни ратовалъ противъ Аримана и исполнялъ законъ Ормузда, то по смерти своего тѣла и души, духъ его въ сопровожденіи феруера приходитъ къ мосту чиневадъ, гдѣ Ормуздъ произноситъ надъ нимъ судъ и впускаетъ на самое высшее, неподвижное небо, въ жилище блаженныхъ, городманъ; злыхъ влечетъ девъ тоже на чиневадъ, и когда Ормуздъ признаетъ ихъ нечистыми, то низвергаетъ ихъ въ дуцакъ, гдѣ они въ мукахъ, по мѣрѣ своей испорченности,

должны большее, или меньшее время очищаться отъ всего аримановскаго; впрочемъ, рано или поздо всѣ духи возвратятся въ свое первоначальное, чистое состояніе и вступятъ въ жилище блаженныхъ.

Въ *четвертомъ*, послѣднемъ періодѣ міра будетъ господствовать на землѣ Ариманъ; онъ будетъ мучить людей, и они откажутся отъ вѣры и добродѣтели и погрязнутъ въ порокахъ. Но въ это страшное время явится Искупитель, *Сосіошъ*, котораго рожденіе будетъ послѣднимъ между людьми; онъ освободитъ людей отъ насилій Аримана и возвратитъ ихъ къ добру. Тогда настанетъ воскресеніе мертвыхъ во плоти, начиная съ Каіомортса и первыхъ людей, Мешіа и Мешіане и надъ всѣми воскресшими произнесетъ свой судъ Сосіошъ и отдѣлитъ добрыхъ отъ злыхъ, чтобы тѣла и души злыхъ очистить хотя кратковременнымъ, но болѣзненнымъ искусомъ; »отецъ будетъ отлученъ отъ матери, братъ отъ сестры, другъ отъ своего друга.« Тогда же комета *Гурцшеръ* упадетъ на землю; земля и металлы расплавлятся и какъ страшная рѣка потекутъ подъ мостомъ чиневадъ въ бездну дуцакъ; добрые безопасно перейдутъ чрезъ этотъ потокъ и мостъ въ городъ-манъ, а злые будутъ увлечены потокомъ въ дуцакъ, гдѣ въ теченіи трехъ дней и ночей въ тяжкихъ мукахъ будутъ умолять Ормузда о милости; »чистые, — сказано въ Бундегешъ (C. 1. Kleuk. p. 113), — будутъ оплакивать дарвандовъ, а дарванды самихъ себя. Изъ двухъ сестеръ одна будетъ чистою, а другая дарвандомъ. Тогда другъ воскликнетъ къ своему другу: ахъ, зачѣмъ ты, бывши моимъ другомъ на землѣ, не научилъ меня жить въ чистотѣ?« Въ дни эти самъ Ариманъ съ своими сообщниками почувствуетъ желаніе возвратиться къ добру и всѣ очистятся въ огненномъ потокѣ; затѣмъ всѣ вообще обратятся къ Ормузду и вмѣстѣ съ свѣтлыми су-

ществами будутъ наслаждаться блаженствомъ. Тогда настанетъ возрожденіе всѣхъ вещей и твореніе новой земли, которая изъ очистительнаго огня выйдетъ столько же прекрасною, какою была вначалѣ, прежде чѣмъ осквернилъ ее Ариманъ; и все, что теперь есть на землѣ, будетъ жить на ней новою, очищенною и блаженною жизнію; самыя тѣла людей будутъ свѣтлы и какъ бы эѳирны, не будутъ нуждаться въ пищѣ и не будутъ бросать отъ себя тѣни. Сосіошъ дастъ напиться людямъ соку изъ дерева *гомъ*, *дерева жизни* и отъ этого они сдѣлаются безсмертными и по тѣлу.

Символика персидской религіи проста и немногосложна, и заимствована изъ самой низшей, стихійной жизни природы. Образъ и символъ божественнаго есть свѣтъ, какъ самая чистая и эѳирная стихія. Въ Зендъ-авестѣ ясно отличается свѣтъ, какъ покровъ, или образъ Ормузда, отъ его сущности, или феруера; сущность, или феруеръ Ормузда есть божественное слово (Гоноверъ), вседѣйствующее и безграничное; а свѣтъ есть только внѣшнее, чувственное явленіе, которымъ онъ ограниченъ, какъ своимъ покровомъ. И съ нравственной точки зрѣнія, свѣтъ не есть нравственное добро, но только физическое его выраженіе, какъ самая благотворная стихія. Съ другой стороны, отпаденіе отъ божественной мысли, Ариманъ, есть тьма; но тьма не есть сущность его, сама по себѣ безграничная, а есть покровъ, ограничивающій его. Въ основаніи между Ормуздомъ и Ариманомъ нѣтъ существенной противоположности, а есть только различіе отношенія: оба они суть проявленіе божественнаго слова, но съ различной стороны; Ормуздъ есть сторона его зиждительная и положительная, какъ свѣтъ въ природѣ; а Ариманъ есть внѣшнее потемненіе свѣтлаго начала, сторона его образуемая и отрицательная, какъ тьма; онъ есть матеріальное, конечное и не-

соотвѣтственное явленіе, не имѣющее истинной дѣйствительности, и потому преходящее. — Такъ какъ персидскій символъ, — свѣтъ и тьма не имѣютъ никакаго чувственно-пластическаго очерка, то въ персидской религіи еще не пробудилось и пластическое искусство; олицетворенія Ормузда, Аримана и подчиненныхъ имъ духовъ суть только поверхностные, а не самостоятельно-личные образы; а потому образно и не были представляемы

б) *Религія Египтянъ и, какъ отрасль ея, религія Финикіянъ* (*).

аа) *Религія Египтянъ.*

Внутреннее зерно египетской религіи, именно представленія о Божествѣ и Его отношеніи къ физическому и нравственному міру, о человѣческомъ родѣ и его положеніи относительно Бога и міра, покрыто, какъ и въ большей части языческихъ религій, покровомъ несущественныхъ, прибавочныхъ представленій; это представленія, составляющія такъ называемую миѳологическую часть религіи, заимствованную изъ государственныхъ учрежденій и жизни народа. Чтобы понять собственно умозрительное содержаніе египетской религіи, нада снять этотъ покровъ ея и устранить его; тогда въ египетскомъ вѣроученіи останутся два существенные пункта: мета-

(*) Къ египетской религіи считаемъ необходимымъ присовокупить вѣроученіе Финикіянъ потому, что чрезъ посредство ихъ египетское ученіе имѣло вліяніе на первоначальное образованіе древнѣйшихъ религіозныхъ представленій Греціи.

физическая часть, или понятія о высшихъ божествахъ, и нравственная, или ученіе о человѣческомъ родѣ и его назначеніи. Первобожество и VIII высшихъ боговъ перваго чина всѣ суть космическаго, или физическаго свойства, суть различныя одушевленныя части и силы природы; прочіе боги, произшедшіе изъ понятій о человѣческой жизни, о гражданскихъ учрежденіяхъ и частію изъ сагъ, имѣютъ подчиненное значеніе и стоятъ въ такомъ же отношеніи къ высшимъ богамъ, какъ и человѣческій родъ; подобно людямъ, они суть демоны, человѣкоподобные духи, но только чистые, т. е. непавшіе. — По физическому и космическому значенію высшихъ боговъ египетское вѣроученіе имѣетъ рѣшительный характеръ пантеизма: міръ и божество суть одной и той же субстанціи, съ тѣмъ только различіемъ, что міръ есть развитая, опредѣленная часть безконечнаго первобожества, которое прежде и внѣ его существуетъ въ неразвитомъ видѣ. Притомъ, этотъ пантеизмъ нада назвать политеистическимъ не только относительно нынѣшняго состоянія вселенной, которой главныя части суть божества, но и по отношенію къ ея началу, или первобожеству, которое само состоитъ изъ четырехъ первобытныхъ началъ. Въ числѣ этихъ первоначалъ включая въ себѣ пространственность и матерію, оно само матеріально и протяженно; если въ немъ заключается такъ же и духъ, то и онъ былъ понимаемъ, какъ нѣчто эѳировидное. Понятія объ египетскихъ богахъ суть понятія вещей, а не олицетворенія, т. е. суть части и силы вселенной; если эти божества Египтяне представляли себѣ живыми существами, съ самостоятельною жизнію, то все же въ матеріальной, пространственной, или временной формѣ, а не въ человѣкоподобномъ видѣ. Такъ какъ божество и міръ въ египетской религіи суть одно и то же, то и космогонія въ ней тождественна съ ѳеогоніей. Проис-

хожденіе міра, по ея ученію, есть не иное что, какъ событіе внутри самого первобожества, — развитіе и образованіе составныхъ частей, которыя уже прежде въ немъ находились неразвитыми и безвидными. Оттого, и наоборотъ, ученіе о богахъ является здѣсь въ формѣ исторіи происхожденія вселенной и египетскаго государства, такъ что развитіе понятія о богахъ космическихъ есть вмѣстѣ ученіе о происхожденіи боговъ и міра, а развитіе понятій о богахъ низшихъ, такъ называемыхъ смертныхъ, есть исторія происхожденія человѣческаго общества и гражданскихъ учрежденій. Кромѣ вѣроученія, положеннаго въ основаніе общественнаго богослуженія Египтянъ, они не имѣли никакого другаго, болѣе глубокаго, чистаго и какъ бы монотеистическаго умозрѣнія, которое составляло бы исключительную принадлежность жрецовъ, какъ многіе думаютъ. Если древніе упоминаютъ о таинственномъ ученіи, *arcana* египетскихъ жрецовъ, то это есть тоже самое ученіе, заключенное въ іероглифахъ и конечно найболѣе извѣстное жрецамъ, какъ и въ наше время научная догматика есть принадлежность богослововъ. Даже такъ называемыя »мистеріи« Египтянъ не соединялись съ какимъ либо высшимъ умозрѣніемъ и таинственнымъ ученіемъ. Онѣ состояли только въ посвященіи служенію частнымъ египетскимъ божествамъ, особенно Изидѣ и Озирису, такихъ лицъ, которыя были не изъ сословія жрецовъ. Чтобы стороннимъ лицамъ получить право на участіе въ служеніи какому либо божеству, необходимы были предварительныя очищенія и посвященія потому, что, по понятію Египтянъ, только религіозно-чистые способны были къ такому служенію; но всѣ не-жрецы, безъ особеннаго освященія, считались нечистыми. Основаніемъ и цѣлію вступленія кого-либо въ общество посвященныхъ служенію какого-либо божества было особенное чувство набожно-

сти и желаніе снискать покровительство извѣстнаго божества, а не стремленіе къ высшему знанію.

Успѣхъ египетской Религіи относительно персидской состоитъ въ томъ, что природа здѣсь не есть только первое жизненное возбужденіе, состоящее въ борьбѣ идеи и вещества, но есть дальнѣйшее выраженіе этого возбужденія, есть животно-органическій процессъ жизни. И божество не есть только отвлеченное понятіе безпредѣльности, раскрывающейся противоположностію формы и матеріи, но есть конкретное существо, совмѣщающее въ себѣ какъ основныя силы всякаго бытія, — перводухъ и первоматерію, такъ и всеобщія условія, или категоріи его, — первопространство и первовремя. Нравственность полагается не въ борьбѣ съ началомъ зла, внѣ человѣка находящимся, но въ борьбѣ съ собственными страстями. Понятіе о безсмертіи души впервые высказывается положительно и приводится доказательство его, заимствованное изъ предположенія о ея предсуществованіи.

Священныя у Египтянъ книги, заключавшія въ себѣ мудрость ихъ жрецовъ, называются *герметическими книгами*, потому что онѣ приписывались *Гермесу*, или *Таате*, который, по увѣренію Египтянъ, написалъ ихъ еще до появленія человѣческаго рода. Книгъ этихъ было 42 и онѣ раздѣлялись на шесть отдѣловъ: *первый* отдѣлъ, состоявшій изъ 10 книгъ, собственно такъ называемыхъ *іератическихъ*, заключалъ въ себѣ Юриспруденцію и ученіе о богахъ, или своего рода Θеологію; *второй* отдѣлъ, тоже изъ 10 книгъ, заключалъ въ себѣ законы и постановленія о богослуженіи; *третій* — опять изъ 10 книгъ, содержалъ въ себѣ кругъ наукъ, каковы Геометрія, Астрономія, Географія, Космографія и Іероглифика; *четвертый* отдѣлъ, состоявшій изъ 4 книгъ, включалъ въ себѣ низшую часть Астрономіи, календарную на-

уку и Астрологію; *пятый*, — изъ 2 книгъ, состоялъ изъ гимновъ и молитвъ, употреблявшихся при богослуженіи; наконецъ, *шестой*, — изъ 6 книгъ, былъ содержанія медицинскаго. Но всѣ эти книги утрачены; и теперь остается почерпать свѣденія объ египетской религіи изъ іероглифическихъ надписей на постройкахъ и на свертках папируса, а частію изъ греческихъ и римскихъ писателей. — Изложимъ главныя черты египетской религіи, на сколько она выяснена изысканіями ученыхъ.

Первосущество, непроизшедшее, неподлежащее чувствамъ и потому *сокровенное*, *Амунъ* [1], въ самомъ себѣ содержало зародыши будущаго міра, еще необразованную міровую массу; оно есть и божество и вмѣстѣ міръ, но еще не раздѣленные и не

---

[1]) Представленія египетской религіи положены въ основаніе міросозерцанія Орфиковъ, Гезіода, Ферекида и частію отразились даже въ Философіи первыхъ мыслителей Греціи. И потому считаемъ необходимымъ сдѣлать здѣсь, въ примѣчаніяхъ, указанія на соотвѣтствіе между египетскими представленіями и древнѣйшими греческими понятіями, безъ чего эти послѣднія едва ли могутъ быть объяснены правильно.

Амунъ значитъ *сокровенный*, κεκρυμμένος, см. Plut. de Iside et Osir. cap. 9. По свидѣтельству Дамаскія (ученика Прокла) Египтяне свое первобожество называли также *недовѣдомою тьмою*, σκότος ἄγνωστον (de prim. princ. p. 385 ed. Korp.). Амуна разумѣетъ Ямблихъ, когда говоритъ (de myst. Egyp. s. VIII. c. 2) что по понятію Египтянъ, прежде всего сущаго существуетъ божество единое, первое: πρὸ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρῶτος. Греки сравнивали Амуна съ Зевсомъ: Ἀμὲν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία (Herod. II. 42); тоже у Плутарха (de Isid. c. 9), хотя греческое слово Ζεύς, происходящее отъ санскритскаго *Dyaus*, небесный сводъ, по своему корню имѣло другое значеніе и показываетъ, что понятіе о Зевсѣ развилось изъ понятія о небесномъ сводѣ. Зевса поставляли въ соотношеніе и съ Озирисомъ, см. ниже прим. 35.

развившіеся. Въ противоположность произшедшему міру Амунъ есть божество *непроизшедшее* (*ἀγέννητον ὄντα*, Plut. de Isid. c. 21), между тѣмъ какъ всѣ прочіе боги, воплотившіеся въ мірѣ, суть боги *произшедшіе и видимые*, Hori. Его невозможно познать и именовать и должно чтить только благоговѣйнымъ молчаніемъ (*ὃ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται*. Jambl. de myst. Aegyp. sect. VIII. c. 3). Это первосущество состоитъ изъ четырехъ непроизшедшихъ, безконечныхъ существъ: изъ *первоздуха*, *Кнефъ*, изъ *первоматеріи*, *Нейтъ*, изъ *первовремени*, *Севехъ*, или *Севекъ* и изъ *первопространства*, *Паштъ*.

а) *Первоздухъ*, *Кнефъ*, какъ одинъ изъ членовъ сокровеннаго въ себѣ первобожества, часто называется также *Амунъ-кнефъ* (сокровенный духъ); это есть тонкое, но все же пространственное, воздухообразное существо [2]. б) *Перво-*

---

[2]) *Κνήφ*, (*Κνῆφις*, *Χνῆβις*, *Χνῆμις*) тоже что *πνεῦμα* (отъ *πνέω*) и spiritus (отъ spiro) въ смыслѣ древнихъ, есть нѣчто воздухообразное. Ямблихъ называетъ его *до-міровою жизненною силою*, когда говоритъ объ Египтянахъ, что они *τὴν πρὸ τῆ ἐρανῆ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκεσι* (de myst. Aeg. s VIII. c. 4. p. 160). Это же божественное первосущество, какъ воздухообразная жизненная сила, у Санхоніатона названо *Kol-piach*, *духовеніе вѣтра*, что Филонъ изъ Библоса перевелъ словами: *ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους* (Sanchoniathonis quae feruntur fragmenta, ed. Orelli. p. 8). Это же значеніе воздухообразнаго духа, соотвѣтствующее значенію Кнефъ, имѣетъ *ἀὴρ* Анаксимена, *αἰθὴρ* въ орфической Θеогоніи и у Пиѳагорейцевъ, которые эѳиръ называли также *монадою*, *μονάς* (Procl. in Tim. 1. 54), а monas, какъ извѣстно, означала у нихъ духовное первосущество въ противоположность діадѣ, какъ матеріи; слѣд. подъ именемъ эѳира у нихъ не должно разумѣть ни *огня* въ какомъ бы-то ни было смыслѣ, ни *непрерывнаго бѣга*. Движеніе, конечно, существенно принадлежитъ эѳиру, но оно есть аттрибутъ его, а не суб-

матерія, *Нейтъ* есть илистая вода, но не мертвая, безжизненная масса, а одушевленная, имѣющая самостоятельную, производительную силу; подобно прочимъ первосуществамъ она безконечна и не подлежитъ чувствамъ (*Тамунъ*, невидимая и *Еси*, до-міровая). Какъ первоматерія, изъ которой произошло все существующее, она называется *великою матерью*, и какъ отдѣльныя части произшедшей изъ нея вселенной то же суть божества, то она называется также *матерью боговъ* [3]. в) *Первовремя*, *Севехъ*, *Севекъ* (arhello, нестарѣющій) есть существо не только производящее, но и раз-

---

стратъ, чѣмъ и не можетъ быть движеніе само по себѣ; субстратъ же эѳира есть первоздухъ, Кнефъ; и верхняя область звѣздъ называлась у древнихъ эѳиромъ, потому что она, по ихъ понятію, была непосредственнымъ выраженіемъ перво-духа-эѳира, и пиѳагорейское ἀεὶ κινάτον, *вѣчно движущееся*, значитъ тоже, что ихъ эѳиръ и Кнефъ Египтянъ.

[3]) Это вещественное начало Египтянъ, Нейтъ, Νηΐθ, у Санхоніатона названо *Moth*, или *Muth* (отъ еврейскаго מות, *мо*, вода), что означаетъ иловидную матерію, или броженіе водоподобнаго смѣшенія, какъ говоритъ Филонъ библоскій: τοῦτο (μώτ) τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν. (Sanch. p. 10). — Дамаскій передаетъ египетское ученіе о Нейтъ словами ὕδωρ καὶ ψάμμος (de prim. princ. p. 385), *вода* и *пыль* (а не песокъ), т. е. илистая вода, перемѣшанная съ тонкими земляными частицами; отсюда и въ орфическомъ ученіи тоже вещественное начало названо ὕδωρ καὶ ὕλη, или ὕδωρ καὶ γῆ (Дамаск. тамъ-же стр. 381). То же начало (впрочемъ въ соединеніи съ первопространствомъ) у Ферекида называется χθονία, χθών, у Ѳалеса ὕδωρ, у Гиппона τὸ ὑγρόν (влажное), у Пиѳагорейцевъ *двоица*, δυάς. Нейтъ въ греческой миѳологіи получила названіе *Аѳины* (Ἀθηνᾶ). См. Plat. in Tim. p. 22. Дамаскій, какъ позднѣйшій передатчикъ орфическаго ученія, первоматерію называетъ также *хаосомъ* (χάος), ibid. p. 382, а первоматерію въ соединеніи съ первопространствомъ — *хаосомъ безпредѣльнымъ* (χάος ἄπειρον).

рушающее; какъ причина разрушенія, время есть виновникъ всякаго зла, и слѣдовательно причина зла въ мірѣ восходитъ къ необходимой природѣ самого первобожества [1]. — г) *Первопространство*, *Паштъ* (буквально: *разширенная*, dea effusa) есть безпредѣльное протяженіе, темное пространство. Паштъ называется *Те neb ouou, царица протяженія* и Menhai— *безпредѣльная;* и какъ свѣтъ появился уже въ послѣдствіи времени, то Паштъ называется также *Kake, Chebe*, т. е. тьмою. Паштъ есть высочайшая изъ трехъ *Эриній* (Ἐρινύες) Eiri-n̄-ose, т. е. *оберегательницъ нарушенія за-*

---

[1]) *Севехъ*, греч. Σέβχος. Ему посвященъ былъ крокодилъ, а потому и крокодила, ему посвященнаго Страбонъ называетъ σέβχος (XVII. с. 1. р. 455). Севехъ есть *Кронос* Грековъ, напр. у Гезіода и Ферекида. (Κρόνος есть только древнѣйшая форма слова χρόνος, время, какъ напр. κιθών вм. χιτών, κύτρα вм. χύτρα, δέκομαι вм. δέχομαι см. Maittaire grec. ling. dialecti p. 143. и p. 98). Это же первовремя у Орфиковъ (см. Дамаск. de prim. prin. 381) именуется Χρόνος ἀγήρατος καὶ Ἡρακλῆς. Это послѣднее слово не должно смѣшивать съ греческимъ именемъ Геракла; это есть только видоизмѣненное египетское прозваніе Севеха, arhello, *нестарѣющій*, тоже что ἀγήρατος, такъ что приведенныя выше слова Дамаскія слѣдуетъ перевести: *время недряхлѣющее и нестарѣющее*, хотя, по всей вѣроятности, неоплатоникъ Дамаскій и самъ уже смѣшивалъ это прозваніе съ Геракломъ. Такъ какъ Египтяне іероглифически изображали Севеха подъ образомъ змія съ головами львиною и бычьею (или вмѣсто ея съ головою коршуна) и по срединѣ ихъ съ головою божества, то въ такомъ же видѣ и Дамаскій представляетъ *третье начало* Орфиковъ (τὴν τρίτην ἀρχὴν) т. е. время, δράκοντα δὲ εἶναι, κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεᾶ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά (ibid.). Какъ у Орфиковъ время было третьимъ началомъ, такъ и Пиѳагорейцы разумѣли это подъ именемъ своей *троицы* (τριάς). У Анаксимандра встрѣчаемъ тоже начало подъ именемъ »чина времени« τὲ χρόνε τάξις. Неоплатоники называютъ его χρόνος ἀγήραος = Seveeh arhello.

кона, есть *Ri-tneb хранительница солнца* и вообще міропорядка, *Ne-sobe, казнительница нечестивыхъ*; и какъ первопространство въ свое безконечное лоно принимаетъ всѣ произведенія первоматеріи, то носитъ названіе »повивальной бабки,« *Ilithya*, Eileithya [5].

---

[5]) Египетская Паштъ въ космогоніи Санхоніатона названа Baau евр. *Bohu*, בהו т. е. пустота, inane, vacuitas; Филонъ библоскій переводитъ Baau словомъ *νύξ*, потому что древніе вообще пустое пространство представляли тьмою. Такъ какъ Египтяне съ представленіемъ Паштъ соединяли довольно много понятій, то и у древнихъ Грековъ это первопространство обозначается разными именами въ соотвѣтствіе этимъ понятіямъ. Паштъ, какъ te-neb-ouou, называется у Гезіода *χάος* отъ *χάω, χάζω*, зіять (какъ справедливо замѣтилъ Аристотель Phys. 1. 4. с. 2), *зіяющая бездна* (а не безразличное смѣшеніе матеріи, какъ стали понимать хаосъ въ позднѣйшее время), а также *πελώριον χάσμα, страшная пропасть;* какъ Menhai, у Орфиковъ пространство вмѣстѣ съ матеріей есть *безпредѣльный хаосъ*, *χάος ἄπειρον* (Дамаск. p. 382); у Пиѳагорейцевъ первопространство есть просто *τὸ ἄπειρον, безпредѣльное* и *всеобъемлющее*, *πάντας περιέχον τοὺς κόσμους*; какъ *Каке*, — у Орфиковъ и другихъ называется *νύξ*, *ночь*, у Орфиковъ же и Пиѳагорейцевъ *ἀζηχὲς σκότος, непрерывная тьма, σκοτόεσσα ὁμίχλη, густой мракъ* (Procl. in Tim. 11. p. 117), а также *τὸ κενὸν, пустота*, которою раздѣляются предметы природы, *ὅ διορίσει τὰς φύσεις* (Arist. Phys. IV. 6), — и у Демокрита — *τὸ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν, пустое несущее*, что однакожъ существуетъ. — Какъ хранительница неизмѣннаго міроваго порядка и казнительница преступленія, Паштъ называется у Орфиковъ *Ἀνάγκη* и *Ἀδράστεια, необходимость* и *неизбѣжность*, *τῶν περάτων κόσμου ἐφαπτομένη* (Дамаск. въ озн. мѣстѣ. 381), у Олена *πεπρωμένη, судьба* (Paus. in Tim. VIII. 21), у Парменида *νόμος, δίκη, ἀνάγκη, законъ, правда, необходимость, все держащая въ цѣпяхъ предѣла* (Simpl. in Phys. f. 31. 6. 9. 7. v. 87. sqq.); у Гераклита — *ἀνάγκη, εἱμαρμένη, предопредѣленіе*, которому подчиненъ »путь вверхъ и внизъ;« то же пространство надо разумѣть у Гераклита, когда онъ говоритъ объ *Эринніяхъ*, что »если-

Перводухъ, первоматерія, первовремя и первопространство, эти четыре *до-и-пре-міровыя* божества, всѣ вмѣстѣ составляютъ одно нераздѣльное первоединство, такъ что первосущество есть *четвероединство*. Эти четыре первосущества суть мужескаго и женскаго пола и составляютъ двѣ мужо-женскія четы: съ одной стороны перводухъ и первоматерія, съ другой — первовремя и первопространство; и какъ первосущество состоитъ изъ этихъ существъ противоположнаго пола, то и оно само называется *мужо-женскимъ* [6]. Совмѣщая въ себѣ

бы солнце уклонилось отъ своего пути, то Эриніи, спутницы Дике, умѣли бы отыскать этотъ путь.« *Ἥλιος ἐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μὴ, Ἐριννύες μὶν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.* (Plut. de Exil. p. 604; id. de Isid. 370). Что надобно разумѣть подъ остальными двумя Эриніями, увидимъ ниже, въ прим. 27. Наконецъ, *Илиѳія* не есть ни египетское, ни греческое имя, но финикійское, и значитъ *повивальная бабка*, какъ видно изъ свидѣтельства Діодора (L. V. 73. p. 389): id autem nomen cum Grammatici ab *ἐλεύθω venio* derivant, nugas agunt. Phoenicum sermonis est ילד, *pario, procreo*, hinc Græcis *εἰλείθυια partus præses*. Какъ *Илиѳія*, Паштъ есть повивальная бабка Нейты, т. е. всѣхъ вещей, и какъ *судьба и предопредѣленіе*, она въ частности есть хранительница человѣческихъ родовъ и судебъ, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ называется у Олена (привед. мѣсто) »прекрасно ткущею« *εὐλινη*, что указываетъ на извѣстное представленіе древнихъ объ Эриніяхъ, или Паркахъ.

[6]) Изъ свидѣтельства Дамаскія (de prim. princ. p. 381) объ орфической Ѳеогоніи, гдѣ первое начало, *μία*, предшествующее двоицѣ, есть *перводухъ*, — двоица, *δυάς*, есть *первоматерія*, третье начало, *τρίτη*, *первовремя* и гдѣ описывается, наконецъ, первопространство подъ именемъ *Ἀνάγκη καὶ Ἀδράστεια*, ясно открывается, что пиѳагорико-орфическое первобожество *четверично*, и при томъ въ порядкѣ численной символики Пиѳагорейцевъ: такъ ихъ *μονάς* есть перводухъ, *δυάς* первоматерія, *τριάς*—первовремя, *τετράς*—безконечное пространство; а всѣ эти четыре первосущества составляли *священную* у Пиѳагорейцевъ *четверицу*, *τετρακτύς*, которой смыслъ доселѣ оставался

духъ и матерію, время и пространство, первобожество содержитъ въ себѣ основанія всего духовнаго и матеріальнаго, происхожденія и разрушенія, добра и зла (отнесеннаго къ Севеху) [7].

Изъ первобожества, заключавшаго въ себѣ всѣ составныя части будущей вселенной, міръ *произошелъ* чрезъ внутреннее ихъ *развитіе*, потому что часть духа и матеріи, пространства и времени отдѣлилась въ первобожествѣ для самостоятельнаго цѣлаго; вселенная развилась и образовалась *внутри* еще неразвитаго и безформеннаго первосущества и по своемъ совершенномъ развитіи остается, такъ сказать, въ его лонѣ. По причинѣ такого происхожденія міръ не относится къ первобожеству, какъ твореніе къ творцу, напротивъ, и міръ и божество суть одной и той же сущности, съ тѣмъ только различіемъ, что первобожество есть совокупность безвидныхъ, и потому непостижимыхъ, во мракѣ сокрытыхъ, непроизшедшихъ боговъ, а міръ есть совокупность божествъ образовавшихся и сдѣлавшихся видимыми, *Гори*. Этотъ міръ,

---

неразгаданнымъ. И какъ одни изъ этихъ четырехъ первобожествъ суть мужескаго, а другія женскаго пола, то и пиѳагорейское первоединство, τὸ ἕν, высшее монады, называется *мужско-женскимъ*, какъ и египетскій Амунъ, τὸ ἕν ἀρσενόθηλυ. — Вмѣстѣ съ этимъ становится понятнымъ, почему Пиѳагорейцы все сущее подводили подъ три категоріи: *опредѣляющее* περαίνοντα, *неопредѣленное* ἄπειρα, и слѣд. *опредѣляемое*, и наконецъ, то и другое вмѣстѣ (Philol. ap. Stob. Ecl. phl. p 454); опредѣляющее есть перводухъ, μονάς, опредѣляемое διάς — первоматерія, а то и другое — время, которое опредѣляетъ собою моменты движенія и ими само опредѣляется, и пространство, — которое опредѣляетъ протяженіе вещей и имъ само опредѣляется: это и есть *четверица*.

7) Причину зла въ мірѣ Пиѳагорейцы перенесли отъ третьяго начала, времени, на второе, на діаду, т. е. на первоматерію.

возникшій въ первобожествѣ, образовался въ формѣ шара, или, по образному представленію, »изъ устъ первобожества, Амуна, вышло міровое яйцо [8].« — Такъ какъ міръ развился внутри первобожества, то оно остается и внѣ вселенной, объемля ее и включая въ себѣ [9]; оттого Кнефъ въ іероглифическихъ изображеніяхъ представляется въ видѣ змія, обвившагося вокругъ міроваго шара; онъ же приводитъ въ движеніе внѣшній сводъ міроваго шара, и потому называется движителемъ неба, *Емфе*, *Емефъ*, царемъ міра, *Гикто* [10]. Этотъ божественный перводухъ, объемлющій вселенную, по своей сущности благъ и называется *добрымъ духомъ*, Horphre [11]. Такимъ образомъ міръ, возникшій въ лонѣ первосущества, находится подъ непосредственнымъ управленіемъ духовнаго существа, соединяющаго въ себѣ высочайшій разумъ и верховное добро (см. Ямбл. de myst. Egyp. sect. VIII. c. 2).

Міровой шаръ, образовавшійся въ лонѣ первобожества,

---

[8]) То же понятіе о развитіи міра встрѣчаемъ у Орфиковъ въ ихъ *ὠεον ἀργύφεον* (Дамаск. de prim. princ. p. 147), къ чему Проклъ присовокупляетъ (Tim. 1. 138): *ἦν τὸ ᾠὸν ἐκεῖνο τῷ ἀιθέρος ἔγγονον καὶ τῷ χάει*, т. е. что это яйцо произошло изъ первобожества, потому что эѳиръ какъ у Пиѳагорейцевъ, такъ и у Орфиковъ значитъ тоже, что перводухъ, Кнефъ.

[9]) Въ этомъ смыслѣ и у древнихъ греческихъ мыслителей первое начало всѣхъ вещей называется *всеобъемлющимъ*, *все обдержащимъ*, *τὸ περιέχον*.

[10]) Emphe, *Ἡμήφ* есть греческій Уранъ. Гикто—греческій *Ἑικτών*.

[11]) Амунъ-Кнефъ-Горнофре—*Ἀγαθοδαίμων* у Грековъ. У Финикіянъ и Ферекида онъ называется также *Офіономъ* (*Ὀφίων*, *Ὀφιονέυς*): *καὶ Φερεκύδης ἐθεολογήσε περὶ τῦ ὀφιονέως θεῦ* (Euseb. præp. evang. 1. cap. 10. p. 41); и какъ Офіонъ-Кнефъ тождественъ съ Океаномъ, т. е. Ниломъ (см. ниже прим. 29), то и Нилъ называется у Египтянъ *агаѳодемономъ* и *офіономъ*.

развивался медленно, въ теченіи огромныхъ періодовъ времени, и только мало по малу достигъ нынѣшней своей формы и различныя его части и силы явились самостоятельными божествами. Такъ появилось VIII великихъ, міровыхъ, хотя безсмертныхъ, но произшедшихъ боговъ, *первое поколѣніе боговъ*, такъ называемые ***Кабиры*** [12].

1) Какъ скоро вселенная, еще внутренно неустроенная, отдѣлилась отъ первобожества въ самостоятельное цѣлое, тотчасъ вступилъ въ нее перводухъ, соединился съ матеріей, отдѣлившейся изъ первосущества, чтобы произвесть изъ нея одушевленныя и разумныя космическія существа (небесныя тѣла, силы и пространства), міровыхъ боговъ, и такимъ образомъ содѣйствовать образованію міра. Это *истеченіе перводуха* изъ себя и внѣмірового пространства внутрь міра есть первое великое божество, *первый* изъ восьми великихъ боговъ. Для выраженія различныхъ отношеній его къ первобожеству и міру онъ получилъ различныя названія: какъ истеченіе изъ перводуха, онъ называется ***Панъ***, или ***Фанъ*** (истекшій) [13]; по от-

---

[12] Кабиры, *Κάβειροι* (сход. съ евр. כביר великій) значитъ — *могущественные*. Греки и Римляне переводили это слово: *θεοὶ μεγάλοι, δυνατοί, κραταιοί*, dii potes (Varro l. IV. c. 10, Macrob. Saturn. III 4). Восемь высшихъ боговъ принимали и Орфики (см. у Θеона Смирнскаго fragm. de arithm. et music. p. 164. ed. Bulald, слич. Лобека Aglaophamus p. 742). Кабиры называются также *Διόσκυροι*, сынами Зевса, т. е. Амуна, потом что VIII космическихъ божествъ, какъ и весь міръ, произошли отъ первобожества; но въ тѣснѣйшемъ смыслѣ Діоскурами называются только Ментъ-Гарсефъ и Θа. Кабировъ Египтяне изображали съ большими круглыми глазами, что подало, кажется, поводъ Грекамъ къ представленію о киклопахъ, потому что *Κύκλωψ* отъ *κύκλος* кругъ и *ὤψ* глазъ значитъ *круглоглазый*.

[13] То же значеніе имѣютъ и греческіе *Φάνης* и *Πάν*, котораго не должно вмѣшивать съ аркадскимъ богомъ пастуховъ (см. Herod.

ношенію къ первому Кнефу, изъ котораго перешелъ онъ въ міръ, онъ называется вторымъ Кнефомъ (т. е. вторымъ духомъ), какъ духовный источникъ всякаго происхожденія въ мірѣ, онъ есть *Гар-Сефъ*, раждающій богъ [14]; въ томъ же смыслѣ называется онъ *Монту*, *Ментъ*, творецъ [15]; по причинѣ своего соединенія съ первоматеріей, Нейтъ, супругою перваго Кнефа, отъ котораго онъ самъ произошелъ, онъ называется *супругомъ своей матери*, *пе-кіе-теф-мау* [16], и какъ отъ

---

11. 46). Фанесъ въ орфико-пиѳагорейской Ѳеологіи и Панъ у позднѣйшихъ Орфиковъ имѣютъ значеніе высочайшаго, міротворящаго и мірообразующаго божества (Дамаск. p. 382). То же божество носитъ названія *Μένδης*, *Ἀρσαφής*, *Ἠρικεπαῖος*, *Πάχις*.

[14]) Har-seph, или Ar-saphes — у Грековъ *Ἀρσαφής* и *Ἠρι-κεπαῖος*, котораго Греки называли также *небеснымъ Эротомъ*. Эротъ, *Ἔρως*, значитъ въ такомъ случаѣ не бога любви, но творящее, раждающее божество. Въ этомъ смыслѣ Плутархъ (Amatorius, c. 19) различаетъ въ египетскомъ ученіи три Эрота, *πάνδημον*, *ἐράνιον* и *Ἔρωτα τὸν ἥλιον*, т. е. въ мірѣ пребывающій, *творческій духъ* (о которомъ здѣсь идетъ рѣчь), *Θα* и наконецъ *Амунъ-Ре*, т. е. солнце, о чемъ сказано будетъ ниже въ прим. 22-мъ. И у Орфиковъ, какъ и Египтянъ, то же божество называется *истекшимъ перводухомъ*, (Pan, *Φάνης*) *міроустрояющимъ разумѣніемъ* (Kneph, *Μῆτις*), который есть также раждающій богъ (Harseph, *Ἔρως*). Procl. in Tim. 1. III. p. 156. Тотъ же Har-seph разумѣется и у Ферекида, когда онъ говоритъ: что »Зевсъ (т. е. Амунъ-Кнефъ), чтобы создать міръ, превратился въ Эрота, *εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν*.

[15]) Menth, Menthou, Monthou-Ra у Грековъ *Μένδης*, *Μάνδη*, *Μάνδη-λις*. Изъ этого и двухъ предыдущихъ замѣчаній само собою объясняется, что значитъ *Μῆτις*, *Φάνης*, *Ἠρικεπαῖος* у Орфиковъ; это три силы одного божества. См. Малел. IV. 51. и у Кедрин. T. 1. p. 57.

[16]) Этимъ объясняется непонятное безъ того свидѣтельство греческаго писателя (Лобекъ, Aglaoph. p. 562) »что Зевсъ соединился съ своею матерью,« — потому что Зевсъ у Грековъ тождественъ съ Амуномъ и здѣсь съ Амуномъ-Ментъ.

этого соединенія происходятъ матеріальныя части міра, которыя тоже суть божества, то онъ есть *отецъ боговъ*, какъ Нейтъ — *мать боговъ*. — Итакъ мірообразованіе произошло отъ духовнаго и разумнаго существа, отъ истеченія Амунъ-Кнефа, перешедшаго въ міръ, произошло отъ Амунъ-Гарсефъ-Мента [17].

2). Дѣйствіе творческаго духа, перешедшаго въ міръ, прежде всего обнаружилось произведеніемъ *первотеплоты*, отъ которой оживотворилось вещество и сдѣлалось способнымъ къ физическому рожданію и образованію; или, что тоже, въ мірѣ еще безформенномъ, въ міровомъ яйцѣ, Гарсефъ-Ментъ произвелъ *Первоогонь* — бога *Θа* (Phtah) [18]. Отъ этой первотеплоты зависитъ происхожденіе частныхъ вещей, и потому *Θа* есть матеріальный мірообразователь, какъ Амунъ-Ментъ — духовный виновникъ творенія; оттого Θа, подобно Амуну-Менту, тоже называется *Сефъ, раждающій*, или *Горе, дѣйствующій*. Итакъ, два есть творящихъ божества (или, по выраженію Плутарха, два Эрота), Гарсефъ-Ментъ и

---

[17]) Справедливо поэтому говоритъ Ямблихъ объ Египтянахъ (de myst. Egyp. sec. VIII. c. 4. p. 160): *Τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ* (до происхожденія міра) *καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ* (внутри вселенной) *ζωτικὴν δύναμιν γινώσκουσι, καθαρόν τε νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον* (по происхожденіи міра внѣ его остающійся) *προτιθέασι*; первая сила есть Амунъ-Кнефъ, вторая — Амунъ-Ментъ, а послѣдняя — перводухъ Кнефъ.

[18]) Phtah, — по выраженію Ямблиха (de myst. Egyp. sec. VIII. c. III), *συντελῶν δὲ ἀψευδῶς ἕκαστα καὶ τεχνικῶς μετ' ἀληθείας* (*Φθά*), — у Грековъ называется Гефестомъ: *Φθᾶ οἱ δὲ Ἕλληνες Ἥφαιστον* (Euseb. præp. ev. L. III. c. 11. p. 115). Θа, только что вышедшій изъ міроваго яйца, изображается у Египтянъ въ видѣ только что родившагося дитяти, съ толстою, несформировавшеюся головою, съ слабыми и согнутыми ногами. Поэтому и у Орфиковъ *ἄβρὸς Ἔρως* есть не иное что, какъ дѣтовидный Θа.

Θа–Торе, духовный и матеріальный зиждитель (или, по Плутарху, небесный ἐράνιος и земной πάνδημος Эротъ). Оба они (Гарсефъ–Ментъ и Θа) образуютъ эопрный и огненный міровой поясъ. Подъ вліяніемъ двухъ этихъ божествъ произошло развитіе самостоятельныхъ, одушевленныхъ частей вселенной, развитіе прочихъ шести великихъ боговъ, а именно:

3 и 4). Первоматерія, еще смѣшенная и неустроенная, раздѣлилась на двѣ великія половины. Изъ самыхъ крайнихъ и тончайшихъ частицъ матеріи образовалась *небесная Твердь* съ звѣздами, богиня *Пе*, которая, какъ неизмѣримый, крѣпкій сводъ міроваго шара, обнялъ собою всю міровую массу. Изъ самыхъ плотныхъ и грубыхъ частицъ образовалась въ средоточіи міровой массы, какъ ея внутреннее зерно, *Земля* съ стихіями, богиня *Ануке* [19], неподвижно занимающая средоточіе вселенной; но земная масса была еще безвидна и пуста; она цолучила свое образованіе позже. Богиня Пе и Ануке суть непосредственныя истеченія изъ первоматеріи, Нейтъ; самая же Нейтъ, какъ вода, смѣшенная съ тонкими частицами земли, по отдѣленіи грубѣйшихъ частицъ для міровой массы, заняла мѣсто вокругъ небеснаго свода, какъ чистѣйшая часть первоводы, какъ во́ды неба, *нунъ–ен–тпе* [20].

Кромѣ того Кнефъ, въ соединеніи частію съ Θа, частію съ Нейтъ, произвелъ безчисленное множество демоновъ и душъ; или, по образному выраженію, творецъ, Ментъ, взявъ часть своего дыханія, соединилъ его съ огнемъ и другими нату–

---

[19]) *Ἀνύκις* во время Птоломеевъ сравниваема была Греками съ ихъ Гестіей: *Ἀνύκις τῇ καὶ Ἑστίᾳ*, сказано въ надписи того времени; но прежде, у Гомера и Гезіода Ануке не имѣла этого значенія.

[20]) Noun–n–tpe, aquae (abyssus) coeli не только Египтяне, но и другіе древніе народы, наприм. Евреи полагали подъ твердію неба. И у Китайцевъ говорится о *чистой водѣ небесъ* (tui).

рами, произнесъ нѣкоторыя слова и явилась тонкая, ему только видимая матерія; изъ нея образовалъ онъ многія тысячи демоновъ, образовъ его самого; потомъ смѣшалъ другіе элементы, воду и землю, произнесъ менѣе могущественныя слова, вдохнулъ свой духъ и произвелъ множество душъ. Онъ раздѣлилъ демоновъ и души по относительному ихъ достоинству на 60 классовъ и размѣстилъ ихъ между землею и небесною твердію.

Это *первый періодъ* творенія, въ которомъ не было еще солнца, но Θа непрерывно озарялъ собою міровое пространство. Этотъ періодъ не имѣлъ опредѣленнаго продолженія времени, потому что не было еще различія дня и ночи, а слѣдовательно и опредѣленнаго времени [21].

5 и 6). Изъ первоматеріи, оставшейся между небеснымъ сводомъ и массою земли, зиждительный духъ, Амунъ-Ментъ-Гарсефъ образовалъ два великія небесныя тѣла: *Солнце, Ре*, перваго и высочайшаго бога свѣта, и *Луну, Іогъ*, втораго бога свѣта, правителя мѣсяцевъ, *Хонсу*. Солнце есть *перворожденный богъ, Ша-мисе*, отъ союза Гарсефа съ Нейтъ, потому что Пе и Ануке, небесный сводъ и земля, были только истеченіями Нейтъ. — Какъ источникъ всякой жизни, солнце есть воплощеніе Амуна-Кнефа, а потому и само называется *Амунъ-Ре*; какъ распорядитель движенія времени по днямъ и годамъ, солнце есть воплощеніе безконечнаго первовремени, Севеха, и въ этомъ отношеніи оно есть *Севехъ-Ре*; такъ какъ все раждающееся въ мірѣ физическомъ зависитъ отъ солнечной теплоты, то солнце есть воплощеніе втораго Кнефа,

---

[21]) Ἥφαίστῳ χρόνος ἐκ ἔτι (fragm. vet. chron. Aegypt. въ Синкеллов. Chronogr. p. 51), — не было опредѣленнаго продолженія времени владычеству Гефеста, т. е. Θа.

Ментъ-Гарсефа, и потому называется *Ментъ-Ре*, *Сефъ-Ре*, третьимъ Кнефомъ, третьимъ Эротомъ [22]. Какъ самое ясное воплощеніе первобоговъ, солнце есть по преимуществу *Горусъ*, видимый богъ, или частнѣе, видимый *богъ сѣвера* (т. е. сѣвернаго Египта) *Гор-гатъ*. Какъ воплощеніе перводуха Амуна, оно есть не только податель свѣта, но и виновникъ всякаго знанія, есть *Таате*, или *Тотъ*, *трижды великій* (т. е. величайшій) [23]. Наконецъ, такъ какъ солнце движется вокругъ земли, и слѣдовательно проходитъ и подземное пространство, то въ этомъ отношеніи называется *божествомъ преисподняго міра* (Атму), *Ре-Атму*. — И богъ-луна, *Іогъ*, имѣетъ свое значеніе въ верхнемъ и преисподнемъ мірѣ. Въ верхнемъ мірѣ вмѣстѣ съ солнцемъ, онъ завѣдываетъ физическимъ возникновеніемъ и произращеніемъ; какъ солнце есть живительная теплота, такъ луна есть необходимая для произращенія влажность, *Тау*; притомъ богъ-луна есть непосредственный источникъ всякой мудрости, потому что знаніе, исходящее отъ Таате трижды великаго (отъ солнца) передается людямъ чрезъ его посредство; оттого онъ называется *Іогъ-Таате*, дважды великій Таате [24]. Въ преисподней богъ-луна есть первый *судья* мертвыхъ, *Гапи*. Такое же значеніе, т. е.

---

[22]) Это и есть, кромѣ Амуна-Ментъ-Гарсефа и Θа, третій Эротъ, котораго Плутархъ называетъ *Ἔρωτα τὸν Ἥλιον*, слич. прим. 14.

[23]) Thoth (*Ταὠτ*, *Θώτ*, *Θωύθ*, *Θεύθ*) въ греческ. переводѣ *Гермесъ*, *Ἑρμαῖος*, былъ трехъ родовъ: однажды великій, дважды великій и трижды великій. Солнце, какъ податель свѣта есть Thoth *τρισμέγιστος*.

[24]) Ioh-Taate, Іогъ свѣтящій, иначе Iah-Pe-Thoth, у Грековъ *Ἰαπετός*. Къ Іогъ-Таате относятся слова: *Ἑρμῆς πάσης καρδίας καὶ λογισμῆ δεσπότης* (Horapollo 1, 36). Третій Thoth есть учредитель египетской Религіи. Богъ-луна — у Грековъ Артемида.

боговъ не только надземныхъ, но и подземныхъ имѣютъ Ментъ-Гарсефъ и Θа, какъ проходящіе чрезъ все міровое пространство.

7 и 8). Когда матерія, находившаяся внутри небеснаго свода, образовалась въ два великія небесныя тѣла, солнце и луну, то въ міровомъ шарѣ открылись великія, внутри-міровыя, пустыя пространства, или, по образному представленію, Паштъ (первопространство) въ соединеніи съ Ментъ-Гарсефомъ произвела два божества, ***Сате*** и ***Гаторъ***. Сате (свѣтлый) [25] есть божество надземнаго міра, есть пространство міра озаренное свѣтомъ, а Гаторъ (жилище бога-солнца) [26] есть божество міра подземнаго, есть половина міра, погруженная во тьму. Съ Сате соединяется понятіе свѣта, дня и востока, откуда восходитъ день, а съ Гаторъ — понятіе тьмы, ночи и запада, гдѣ приходитъ на землю ночь. Оба эти божества, Сате и Гаторъ, суть истеченія безконечнаго, внѣмірoваго пространства, Паштъ. — Какъ солнце, проходя все небесное пространство, всѣмъ управляетъ, надъ всѣмъ надзираетъ, такъ и наоборотъ, надъ правильностію его теченія по небесному пространству надзираютъ божества, чрезъ область которыхъ оно проходитъ, и именно богиня пространства вообще, Паштъ, и божества надземнаго и подземнаго пространства, Сате и Га-

---

[25]) Сате, какъ богиня свѣтлаго, надземнаго пространства, есть вмѣстѣ богиня воздушнаго круга, греческая Гера (*Ἥρα*); у Теона Смирнскаго она названа *Днемъ* (*Ἡμέρα*).

[26]) Hathor, по греч. *Ἄθυρι*, означаетъ *οἶκον Ὥρου κόσμιον* (Plut. de Isid. c. 56). У Теона обозначена словомъ *Νύξ*; у Грековъ—Афродита. Такъ какъ отъ Паштъ произошелъ міръ земной, надземный и подземный, то она, — какъ значится въ одной надписи (Wilkinson pl. 58 part 3), — подъ именемъ *тьмы* считается ***родительницею всѣхъ міровъ:*** tenebræ genitrix mundorum omnium. У Орфиковъ— подъ именемъ *Νύξ* — называется женою Фанеса, т. е. Гарсефа.

торъ въ частности; и потому всѣ три эти божества называются *стражами солнца*[27].

Происхожденіе солнца и луны (Ре и Іогъ), надземнаго и подземнаго міра (Сате и Гаторъ) составляетъ *второй періодъ міротворенія*. Такимъ образомъ, въ два періода произошли всѣ великія міровыя божества по два истеченія изъ каждаго изъ четырехъ до-міровыхъ божествъ: Ментъ и Θа изъ Амуна-Кнефа, Пе и Ануке — изъ Нейтъ, Ре и Іогъ — изъ Севеха, Гаторъ и Сате — изъ Паштъ; всѣ они суть космическія существа, части вселенной, всѣ пропзшедшіе, но безсмертные боги, въ отличіе отъ земныхъ боговъ смертныхъ.

Когда появились великія небесныя тѣла, земля оставалась еще необразованною и безвидною; но творческій міровой духъ низошелъ теперь на землю, украсилъ ее растительностію[28] и

---

[27]) Sate и Hathor, вмѣстѣ съ Паштъ, суть тѣ три Эриннін, которыя и Гераклитъ называетъ блюстительницами солнца. Прим. 5.

[28]) Ферекидъ образно выражаетъ эту мысль слѣдующими словами: *Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ* (Diog. Laërt. L. 1. p. 119), — земная масса получила имя земли только тогда, когда Зевсъ (Амунъ) далъ ей почетное одѣяніе, т. е. привелъ ее въ порядокъ и украсилъ. *Ζεὺς γὰρ* (продолжаетъ другое мѣсто изъ Ферекида, Clem. Alex. Strom. VI, p. 621. A.) *ποιεῖ φάρος μέγα* (большую мантію) *τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν* (страну) *καὶ ὠγῆνον* (іоніч. форма вм. *ὠκεανόν*, воду, для Египтянъ же въ частности Нилъ, потому что Okhem, *ὠκεαμός*, *ὠκεανός* есть египетское имя Нила, какъ видно изъ свидѣт. Діодора Сицил. 1. 96) *καὶ τὰ ὠγήνεα δώματα* (жилище Нила, т. е. окружающія его прибрежныя страны, Египетъ). — И подъ именемъ *крылатаго дуба* у Ферекида (*ἡ ὑπόπτερος δρῦς*), на который накинута разноцвѣтная мантія (*πεποικιλμένον φάρος*, Clem. Alex. ibid. p. 642) разумѣется не иное что, какъ земля. Древніе представляли землю въ видѣ круга, котораго основаніе исходитъ въ тартаръ (Hesiod. Theog. ver. 719), и такое представленіе земли очень

далъ ей теперешній ея видъ, т. е. образовалъ Египетъ (потому что для каждаго древняго народа страна, имъ занимаемая, казалась главною частію земли). Тогда произошло *второе поколѣніе боговъ*, боги *земные*, такъ называемые XII *боговъ*. Четыре изъ этихъ двѣнадцати боговъ суть воплощенія и намѣстники на землѣ четырехъ первобожествъ и относятся къ Нилу, имѣвшему особенную важность для Египта; а остальные восемь суть воплощенія и потомки восьми великихъ космическихъ божествъ и имѣютъ отношеніе къ устройству человѣческаго рода.

1). Кнефъ ἀγαθοδαίμων низошелъ на землю и сдѣлался Ниломъ, *Океаносомъ* (Okham, океаносъ — египетское имя Нила); самый Нилъ называется, поэтому, добрымъ богомъ; всѣ благодѣтельныя свойства Нила происходятъ отъ Кнефа— ἀγαθοδαίμον'а [29].

2). Нейтъ, первовода на небесномъ сводѣ, низошла на землю и сдѣлалась богиней рѣки, *Океаме*. Отсюда двоякое названіе ея: *Нетпе*, небесная первовода и *Океаме*, Нилъ. Та же богиня, Нетпе–Океаме, какъ илистая вода Нила, опло-

---

просто вело къ образу дерева, котораго широкій лиственный покровъ составляетъ земную поверхность, между тѣмъ какъ стволъ съ корнями свободно носится въ воздушномъ пространствѣ, или образно, *окрыленный*, держится своими собственными крыльями.

[29]) Мы уже видѣли въ 11-мъ примѣч., что Амунъ-Кнефъ-Горнофре (agathodaemon) у Грековъ назывался *Ὀφίων, Ὀφιονεύς, змѣеподобный богъ*, по причинѣ іероглифическаго изображенія въ видѣ змія, обвивающаго земной шаръ; этотъ-то Кнефъ воплотился на землѣ въ видѣ Нила, Океаноса; и потому понятно, что нада разумѣть у Ферекида подъ именемъ *γένεσις τῦ Ὀφιονέως* (Maxim. Tyr. dissert. XXIX p. 304, ed. Davis) и у Аполлона родійск. (Argon. 1. v. 503), что Офіонъ былъ первымъ земнымъ царемъ, или богомъ.

дотворяющая Египетъ, есть питательница міра, *Сенекъ-То*, кормилица, богиня земледѣлія и пашни [30].

3). Богъ первовремени, Севехъ низошелъ на землю и сдѣлался *земнымъ временемъ*, *Себъ*, потому что Нилъ своими правильными наводненіями разграничиваетъ въ Египтѣ три времени года, — время наводненія, время посѣва и время засухи [31].

4). Наконецъ, и Паштъ, хранительница солнечнаго теченія и надземнаго міропорядка, приняла земную форму и сдѣлалась хранительницею земнаго міропорядка; въ этомъ земномъ видѣ Паштъ называется *Рето* [32].

---

[30]) Океаме, какъ Nelpe, есть Rhea (Рея) Грековъ; какъ Senek-to, кормилица-мать, есть *Δημήτηρ* Грековъ, синоним. съ *τροφὴ μήτηρ*. Другое наименованіе у Грековъ, *Τηθύς*, кормилица (то же что *τήθη*) имѣетъ то же значеніе и относится къ той же Океаме. Она же, какъ виновница всякаго произрастанія, есть Asteroth, Astarte Сирійцевъ, *Ἀστερία* въ Θеогон. Гезіода (ver. 109). Плодотворныя, илистыя волны Нила подали поводъ къ тому, что Египтяне и первоматерію, изъ которой все произошло, понимали какъ илистую, съ частицами земли смѣшанную воду.

[31]) Seb есть *Κρόνος*, или *Χρόνος* Грековъ.

[32]) Reto есть то же, что греч. *Leto*, такъ какъ r и l въ египетскомъ произношеніи имѣло сходный звукъ. Рето, какъ воплощеніе безконечнаго пространства (Паштъ), есть тоже хранительница міропорядка и потому у Грековъ получила названіе: »*Адрастея*« (неизбѣжная), одна изъ Эринній. Такъ какъ Паштъ, темное первопространство, названа у Грековъ *νύξ* (см. прим. 5), то и Рето-Лето получила то же названіе: *Νὺξ δὲ ἡ Λητώ* (Plut. у Euseb. praep. ev. l. III. c. 1. p. 84). У Египтянъ было три божества *ночи*, или тьмы: Паштъ, Гаторъ и Рето; поэтому и Орфей зналъ три божества ночи: *τριῶν παραδιδομένων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ,—τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ* (т. е. Паштъ, богиня-прорицательница въ Буто), *τὴν δὲ μέσην ἀϊδοίην καλεῖ* (т. е. Гаторъ, богиня преисподней), *τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν*

По воплощеніи въ земныя формы этихъ четырехъ первобоговъ явились потомки VIII-и космическихъ божествъ, и въ послѣдствіи времени, когда произошелъ на землѣ человѣческій родъ, устроили гражданское общество и завѣдывали разными общественными отношеніями и учрежденіями. Это: 5) ***Тать***, виновникъ всей египетской науки и 6) ***Хасефъ***, виновница письменнаго искусства и учености; 7) ***Имутефъ*** и 8) ***Негимеу***, виновники врачебной науки; 9) ***Муи*** и 10) ***Тафне***, божества поэзіи; 11) ***Фармути*** и 12) ***Тме***, богиня правды[33].

δικαιοσύνην (т. е. Лето-Рето, отъ которой происходитъ богиня 3-го чина, Тме, Θемида). Hermius in Phaedr. p. 144.

[33]) *Tat* есть однажды великій Гермесъ, сынъ луны, — Іогъ-Таате, а потому по смерти и перешелъ на луну (Plut. de Isid. c. 41); *Chaseph* есть *Μνημοσύνη*, или *Ἀλήθεια* Грековъ; *Imuteph* (*Ἰμούθης*) есть греч. *Ἀσκληπιὸς*; *Nehimeu* — *Ὑγίεια*, которая и у Орфиковъ (hymn. orphic. 67) названа супругою Асклепія, не сходно съ греч. миѳологіею; *Mui* — греч. Phoebos; *Taphne* греч. Daphne; *Parmuthi* — Prometeus (котораго Гезіодъ, Theog. v. 505, называетъ сыномъ Титана Іапета, т. е. бога-луны, Ioh-pe-Thoth); *Тме* — греч. *Θέμις*. — Замѣчательно, что 12 титановъ Гезіодовой Ѳеологіи (ver. 207 и 133) и 14 орфическихъ — всѣ суть египетскія божества, а именно шесть мужескаго рода: *Okeanos* = Офіоней-агаѳодемонъ, богъ Нила; *Koios* (жгучій, отъ *καίειν*) — переводъ слова Ѳа; *Krios* (овенъ) = Амунъ-Ментъ, Панъ-Мендесъ; *Hyperion* = богъ солнца, Ре; *Iapetos* = богъ луны, Ioh-pe-Toth и *Kronos* = Себъ; женскіе: *Tethys* (Тѳѳида) = Рето (кормилица Горуса и Бубасты); *Rhea* = Нетпе; *Thia* (*Θεῖα*) = Гаторъ, богиня ночи; *Phoebe* (Ѳеба) свѣтящая, буквальный переводъ слова Сате, богини свѣтлой половины міра; къ нимъ примыкаютъ *Themis* и *Mnemosyne*, т. е. Тме и Хасефъ. За исключеніемъ двухъ послѣднихъ, всѣ прочіе суть боги 1-го чина, космическія божества. Ментъ-Гарсефъ и Ѳа, два творящія божества, — Ре и Іогъ, солнце и луна, — Гаторъ и Сате, божества пространства надъ-и-подземнаго; недостаетъ только Пе и Ануке, неба и земли, но потому, что они подъ именемъ *Урана* и *Ge* преобразованы въ родителей Титановъ; на мѣсто же ихъ Гезіодъ по-

Съ появленіемъ четырехъ первобожествъ на землѣ не только земная природа (растительная) сдѣлалась производительною, но и божественныя существа размножились на землѣ отъ Океаноса, или Океамоса, Нетпе и Себа (Паштъ не имѣла потомства), которые, поэтому, носятъ названіе »родителей боговъ[34];« отъ нихъ произошло именно *третье поколѣніе боговъ*, такъ называемые *Кронидьі*. Отъ Океамоса произошелъ многочисленный родъ чистыхъ духовъ и демоновъ. Отъ Нетпе произошли божества, которыя въ послѣдствіи времени, по появленіи человѣческаго рода, царствовали въ Египтѣ; это *Озирисъ*, *Аруерисъ*, *Боре-Сеѳъ*, *Изида*, *Неѳисъ* и *Шай* съ его супругой *Ранну*[35]; всѣ они дѣти Нетпе, но отъ разныхъ от-

---

ставилъ Themis и Mnemosyne, — божества 3-го чина. Тоже у Орфиковъ, прибавлено только еще два Титана: *Діонія* и *Форкисъ*. Lobeck, Aglaoph. p. 505.

[34]) Это египетское понятіе перешло и къ Грекамъ, у которыхъ Okeanos и Thethys, т. е. Hetpe-Rhea, богъ и богиня Нила, тоже признаны предками земныхъ боговъ: *Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*. См. у Діодор. 1. 12.

[35]) Изъ понятія объ *Озирисѣ*, по различнымъ его должностямъ, въ греческихъ религіозныхъ представленіяхъ развилось три особыя божества: 1) Озирисъ, какъ участникъ въ побѣдѣ надъ Себомъ-Кроносомъ, перешедшій послѣ на небо, есть *Зевсъ*, верховный богъ, правитель судебъ, Moirageles; 2) какъ божество подземное, Озирисъ есть *Гадесъ*, *Ἅιδης*, братъ Зевса; 3) Озирисъ, предпринявшій походъ для распространенія винодѣлія и потомъ, по возвращеніи, изрубленный на части Боре-Сеѳъ-Омбтомъ, есть греческій *Діонисъ*, который у Орфиковъ называется *Загреемъ* (Herod. II. 144. *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατὰ Ἕλλάδα γλῶσσαν*). *Arueris* (Гар-гелло, Горусъ старшій, *Ὧρος πρεσβύτερος*) есть *Геракловъ* (*Ἡρακλῆς*), котораго не должно смѣшивать съ греческ. героемъ Геракломъ (Herod. II 44). *Bore-Seth* есть *Тифонъ*, — *τὸν Τυφῶνα Σῆθ ἀεὶ Αἰγύπτιοι καλοῦσι* (Plut. de Isid. c. 41). *Isis* (знач. древняя) есть греч. *Персефона*, а какъ жена Озириса—

цовъ: Озирисъ и Аруерисъ отъ бога-солнца Ре, Изида—отъ Таатъ, Сеѳъ и Неѳисъ — отъ Себа. Такъ какъ Себъ-Кроносъ преслѣдовалъ дѣтей Нетпе, то она воспитала Озириса въ сокровенномъ мѣстѣ.

Съ другой стороны, и Земля произвела божественный родъ, чудовищъ по величинѣ и силѣ, исполиновъ (гигантовъ) *Апофи* [36]. Надъ всѣми этими божествами владычествовалъ въ Египтѣ Океамосъ – *ἀγαθοδαίμων*, и это былъ *третій періодъ* развитія міра, — золотой вѣкъ, когда земля населена была только блаженными духами и когда не было на землѣ зла.

При началѣ міра сила времени, *Себа* (Кроноса) могла обнаруживать только добрую сторону своей природы, могла только производить; но потомъ стала обнаруживаться и гибельная, разрушительная природа времени. Возрастая въ силѣ, Себъ ослабилъ міротворящаго духа, Гарсефа (Урана), такъ что онъ не могъ уже производить ничего новаго и удержать свое владычество. Не довольствуясь этимъ, Себъ поселилъ несогласіе между божественными существами и силами и раздѣлилъ весь божественный міръ на двѣ враждебныя партіи. Онъ соединился съ дѣтьми Земли, Апофи, и съ другими отпадшими божествами и духами и вступилъ въ войну противъ Океамоса (*Ἀγαθοδαίμων*а) и его приверженцевъ; Океамосъ противо-

---

Зевса, есть греч. *Гера*, *Κόρη*, какъ Діонисъ — *Κόρος*. *Nephthys* (Nebt-Hi, госпожа дома) есть греч. *Гестія*. *Schai* — есть греч. *Плутонъ*, *Πλούτων*, или *Πλοῦτος*, по Діодору (v. 77), *ἀπὸ τῆ πλήθες τῶν καρπῶν*, такъ что имя это есть синонима египетскаго Schai; наконецъ его супруга, *Rannu*, virgo, *νύμφη*, тождественна съ греческою *Деспоиною* (*Δεσποῖνα*).

[36]) Apophi, исполины, у Грековъ — гиганты, рожденные Землей (Diod. Sic. 1. 24). И теперешнее коптское слово Ni-Aphophi означаетъ »гиганты.«

сталъ ему какъ *Офіонъ*, зміевидный духъ, и съ нимъ дѣти самого Себа (Кроноса)—Озирисъ, Аруерисъ, Омбте-Сеѳъ съ ихъ матерью — Нетпе, какъ *Титаны*, т. е. борцы [37]. Послѣ продолжительной борьбы Себъ побѣжденъ, низринутъ съ его приверженцами въ Нилъ и наконецъ вмѣстѣ съ Апофи изгнанъ въ тартаръ; а побѣдители вступили на небо. Себъ не былъ совершенно уничтоженъ, но только его разрушительная сила ограничена, и продолженіе существованія міра упрочено [38].

---

[37]) *Titan*, коптское слово, значитъ *борецъ*. Титаны суть великія земныя божества 2-го поколѣнія боговъ,—низшедшія на землю и воплотившіяся первобожества и Кабиры; а называются Титанами только какъ участники въ войнѣ противъ Себа. По египетскому ученію, война эта происходила, съ одной стороны, между Гигантами (Апофи, дѣтьми Земли) подъ предводительствомъ Себа (Кроноса) и съ другой—между Титанами, на сторонѣ которыхъ были и Крониды, дѣти Себа, противъ своего отца. Между тѣмъ у Орфиковъ Титаны, подъ предводительствомъ Кроноса — Себа сражаются противъ отца Кроносова, Урана. (см. Lobeck, Aglaoph. p. 506—7). — И у Гезіода положеніе Кронидовъ измѣнено: у него хотя война тоже происходитъ между Гигантами (Апофи) и Титанами, но Крониды стоятъ не со стороны Титановъ, а напротивъ, съ помощію Гигантовъ (Гекатонхировъ, Киклоповъ и т. д.) ратуютъ противъ *древнѣйшихъ боговъ*, Титановъ. Борьба египетскаго Кроноса съ древнѣйшими добрыми божествами измѣнена здѣсь въ борьбу *Кронидовъ* противъ этихъ древнѣйшихъ божествъ, — что Египтянину показалось бы богохульствомъ, потому что у Египтянъ Крониды, какъ добрыя божества, сражаются противъ своего отца, какъ злаго бога. Объ этой же войнѣ говоритъ Ферекидъ, гдѣ ратуютъ боги, съ одной стороны, подъ водительствомъ Кроноса, а съ другой — Офіонея. Позднѣйшіе Греки изъ борьбы Гигантовъ и Титановъ сдѣлали уже два различныя событія.

[38]) Эта борьба боговъ и побѣда Агаѳодемона надъ Кроносомъ означаетъ борьбу египетскаго ученія съ арійскимъ, занесеннымъ въ Египетъ Финикіянами — Hyksos (о чемъ подробнѣе будетъ сказано при

Но чтобы совершенно очистить землю отъ произшедшаго на ней замѣшательства, творческій духъ ниспослалъ на нее потопъ [39], изъ котораго земля вышла въ обновленномъ видѣ. Потопомъ окончился *четвертый періодъ* міра, періодъ владычества Себа (Кроноса).

Для населенія очищенной земли, міротворящій духъ предоставилъ демонамъ, ближайшимъ къ звѣздамъ, образовать изъ оставшейся отъ міротворенія матеріи различные классы существъ, обѣщая оживить ихъ произведенія своимъ дыханіемъ; и демоны образовали изъ воздушной матеріи птицъ, изъ воды — рыбъ, изъ земли — животныхъ дикихъ и домашнихъ, а изъ холоднаго остатка — пресмыкающихся. Это образованіе животныхъ нада, кажется, считать *пятымъ періодомъ* міротворенія.

Демонамъ и душамъ назначены были, по ихъ относительному достоинству, опредѣленныя мѣста въ воздухѣ, которыя запрещено было имъ оставлять подъ опасеніемъ наказанія. Но демоны, возгордившись своимъ твореніемъ, вышли изъ повиновенія и оставили свои мѣста, потому что покой казался имъ смертію. Они захотѣли проникнуть въ высшія небесныя сферы и овладѣть высшею силою огня; но отъ взора Господня тотчасъ ниспали оттуда въ сферу рожданія (въ знакѣ рака);

изложеніи финикійскаго ученія). Себъ, богъ времени, подъ именемъ Baal-Kevan у Финикіянъ есть одно изъ главнѣйшихъ божествъ.

[39]) О потопѣ, по ученію Египтянъ, упоминается только въ одномъ мѣстѣ, которое Синкеллъ приводитъ изъ Манеѳо (Syncell. p. 40, ed. Goar.), гдѣ говорится, что »священныя книги, трижды великимъ Thot'омъ начертанныя на священныхъ камняхъ, на священномъ языкѣ (іероглифическими знаками), *послѣ потопа*, μετὰ τὸν κατακλυσμὸν, переведены дважды великимъ Thot'омъ, Ioh-Taate на общественный языкъ обыкновеннымъ у жрецовъ письмомъ.«

оттуда увидѣли они природу, щедро украшенную богомъ, почувствовали влеченіе къ ней и она къ нимъ; отъ ихъ соединенія родилась неразумная форма и міротворящій духъ рѣшился сдѣлать ее орудіемъ ихъ наказанія, заключивъ ихъ въ тѣла такой формы, чтобы наказаніемъ очистились на землѣ отъ своего преступленія. Великія божества сами выполнили это рѣшеніе. Горъ-Гатъ, богъ солнца, трижды великій Таатъ, приготовилъ земное вещество, изъ котораго Амунъ-Гарсефъ образовалъ земныя тѣла *), въ которыя тотчасъ и заключено было нѣкоторое число павшихъ демоновъ, и такимъ образомъ произошелъ человѣческій родъ**). Жалобы павшихъ духовъ не помогли имъ ничего; впрочемъ, при своемъ соединеніи съ тѣломъ, они получили отъ планетныхъ боговъ разные дары, и верховный богъ, оживотворившій ихъ своимъ дыханіемъ, обѣщалъ имъ возвратъ на небо, если они воздержатся отъ грѣховъ, и угрожалъ имъ странствованіемъ по тѣламъ различныхъ животныхъ, если будутъ склонны ко злу. Такимъ образомъ человѣкъ есть единство матеріи и духа, смертный по тѣлу, безсмертный по духу. Первоначально создано было только семь человѣкъ, которые были мужо-женщинами. По истеченіи же извѣстнаго времени узы

---

*) Образованіе человѣческихъ тѣлъ изъ глины посредствомъ горшечнаго круга, передъ которымъ сидитъ богъ, ногой двигая кругъ, не только подробно описано Евсевіемъ (præp. ev. L. III. c. 12) по изображенію (ἄγαλμα), находившемуся въ Елефантинѣ, но и представлено на барельефѣ Абатона въ Филѣ, сохранившемся до нашего времени (см. Salvolini ant. gr. p. 24, N. 76 и у Шамполіона gr. ég. p. 283 и 348).

**) По сходству египетскаго ученія съ орфико-пиѳагорейскимъ можно полагать, что въ человѣческія тѣла, для наказанія и очищенія, заключены были также демоны и духи, Себомъ-Кроносомъ вовлеченные въ войну противъ добрыхъ боговъ.

расторглись (у людей и животныхъ) и оба пола раздѣлились. Богъ повелѣлъ имъ размножаться, познавать свою безсмертную природу и изслѣдывать свойства вещей. Происхожденіе человѣческаго рода должно быть составляетъ *шестой*, послѣдній *періодъ міроразвитія*.

Павшіе духи не могли переносить своего стыда, не внимали божественнымъ велѣніямъ и распространяли на землѣ безпорядокъ и раздоръ; зло увеличивалось. Стихіи, оскверненныя нечистотою ихъ, стали жаловаться верховному богу, и онъ обѣщалъ имъ послать на землю истеченіе себя самого; и дѣйствительно, чтобы судить живыхъ, награждать или наказывать мертвыхъ, явились на землѣ ***Озирисъ*** (Діонисъ–Зевсъ) и ***Изида*** (Персефона–Гера) и другіе боги втораго и третьяго поколѣнія. Эти божества тотчасъ предприняли воспитаніе человѣческаго рода и устроили религіозную, общественную и домашнюю жизнь людей. ***Таатъ*** (Гермесъ) далъ религіозное и гражданское законодательство во всемъ его объемѣ и, какъ глава жрецовъ, передалъ имъ разныя познанія и искусства; его сопутница, богиня ***Хасефъ*** (Мнемозина) научила письменному искусству и была виновницей литературы; ***Тме*** (Ѳемида) ввела правовѣденіе; ***Имутефъ*** (Асклепій) и его супруга ***Негимеу*** (Гигіена) сообщили врачебныя познанія; ***Муи*** (Фэбъ) и его супруга ***Тафне*** (Дафне) внушили священныя пѣсни; ***Нетпе*** (Рея) и дочь ея ***Изида*** научили земледѣлію; ***Омбте–Сеѳъ*** (Тифонъ [40]) военному искусству; ***Неѳисъ*** (Ге-

---

[40]) Съ понятіемъ Омбте–Сеѳа соединено потомъ арійское представленіе о богѣ войны, *Atar*, *Ader*, о жгучемъ огнѣ, о самумѣ, и съ такимъ представленіемъ, какъ бога войны и самума, Сеѳъ особенно былъ чтимъ Финикіянами. И какъ они были народъ, преданный мореплаванію и морскимъ набѣгамъ, то Сеѳъ получилъ также значеніе

стія) ввела домашнее устройство [41]. Дѣти Нетпе: ***Озирисъ*** и ***Изида***, ***Аруерисъ*** (Геракл, или Горусъ старшій, Hvare, Khor, богъ солнца у Арійцевъ), ***Сеѳъ*** и ***Неѳисъ*** вступили въ непосредственное господство надъ людьми; Озирисъ, въ награду за участіе въ войнѣ противъ Себа (Кроноса), былъ первымъ египетскимъ царемъ. Озирисъ, какъ царь, имѣлъ отъ Изиды троихъ дѣтей: бога ***Горуса*** младшаго (Аполлонъ греч.), богиню ***Анатъ*** и ***Бубасту*** (Артемида греч. и Anahid сабеистовъ) и родившагося уже послѣ его смерти, ***Гарпократа*** [42], а отъ Неѳисъ–***Анубиса***. Устроивши общественный порядокъ въ Египтѣ, Озирисъ, въ сопровожденіи другихъ боговъ, предпринялъ походъ для распространенія порядка и въ другихъ мѣстахъ Управленіе Египтомъ онъ предоставилъ женѣ своей, Изидѣ съ ея дѣтьми, Горусомъ и Бубастою, а ея помощниками назначилъ брата своего, Боре–Сеоъ–Омбте и Прометея. Но во время отсутствія Озириса Боре–Сеоъ сталъ преслѣдовать дѣтей его для завладѣнія властію. Изида ушла съ дѣтьми къ Рето. По возвращеніи Озириса, Боре–Сеоъ–Омбте (Персей–Антей–Тифонъ), присвоившій себѣ царскую власть, для удержанія ея убилъ Озириса и бросилъ трупъ его въ Нилъ. Изида, послѣ долгаго странствованія, нашла трупъ своего супруга въ Тирѣ и принесла въ Египетъ; но Сеоъ разрубилъ трупъ на части и разбросалъ ихъ по всему Египту;

бога моря, Посейдона, который встрѣчается потомъ вездѣ, гдѣ поселялись Финикіяне.

[41]) Schai и Rannu (Плутонъ и Деспоина) стали завѣдывать произрастаніемъ и созрѣваніемъ посѣвовъ.

[42]) Har-pe-chroti, Горусъ-дитя; въ іероглифическихъ изображеніяхъ, для выраженія его дѣтства, онъ держитъ палецъ на устахъ, (это у Египтянъ общій символъ дѣтства, Champol. gr. ég. p. 76); между тѣмъ Греки и Римляне по этому поводу назвали его богомъ молчанія.

Изида, однакожъ, собрала ихъ опять. Озирисъ сдѣлался царемъ подземнаго міра. Эта печальная исторія составила предметъ двухъ священно-служеній въ честь Озириса и Изиды. (Это служеніе перешло и въ Грецію подъ именемъ служенія Озирису – Діонису). Возмужавшій Горусъ, сынъ Озириса и Изиды, захотѣлъ отомстить за смерть своего отца и съ помощію своей матери убилъ Боре-Сеѳа (Персея-Тифона; поэтому Изида получила прозваніе ***Персефоны***, *Περσεφόνη*, *Περσέφασσα*, что и значитъ »убійца Персея«). По убіеніи Боре-Сеѳа царствовала Изида до своей смерти. По смерти ея долго ее отъискивала ея мать Нетпе (Рея-Деметра), пока наконецъ не узнала, что Изида отведена Озирисомъ въ подземный міръ. (Это и есть похищеніе Персефоны Адомъ, Гадесомъ, Аидесомъ, царемъ преисподней). Это странствованіе Нетпе составило третій предметъ священно-служенія въ честь Нетпе (Реи-Деметры, которое утвердилось въ Греціи подъ именемъ таинствъ Деметры, или элевзинскихъ). Горусъ былъ послѣдній царь Египта изъ числа боговъ.

Боги, нисходившіе къ людямъ, по своей смерти снова вступили на небо и поселились то на планетахъ, то на солнцѣ и лунѣ, то въ подземномъ царствѣ. Себъ (Кроносъ) обитаетъ на Сатурнѣ (Ремфа), Озирисъ на Юпитерѣ (Пи-Зевсъ), Аруерисъ — на Марсѣ (Ертоси, или Артесъ), Горусъ—на Меркуріѣ (Пи-Гермесъ), Изида — на Венерѣ (Сюротъ). Второе жилище Кронидовъ — солнце; на немъ витаютъ: Озирисъ, какъ благодѣтельное его вліяніе на землю [43]), Омбте-Сеѳъ (Тифонъ),— какъ разрушительное дѣйствіе его зноя, Муи — какъ луче-

[43]) Это понятіе объ Озирисѣ, какъ огнѣ съ его добрымъ свойствомъ, взято изъ арійскаго представленія о Сивѣ въ противоположность Омбте-Сеѳу.

зарность его свѣта, Аруерисъ — какъ дневное его теченіе, а также жены и сестры этихъ божествъ: Изида, Неѳисъ, Тафне. Таатъ дважды великій обитаетъ на лунѣ. Такъ какъ солнце съ пятью (извѣстными древнимъ) планетами и луна вращаются около земли, то всѣ боги, на нихъ обитающіе, суть боги не только надземные, но и подземные. Особыхъ подземныхъ боговъ у Египтянъ не было. Всѣ эти боги въ соединеніи съ высшими богами перваго и втораго поколѣнія участвуютъ въ разныхъ должностяхъ міроправленія и господства надъ живыми существами, а въ преисподней, въ аментесѣ, произносятъ судъ надъ душами умершихъ людей.

Такимъ образомъ вселенная во всѣхъ своихъ частяхъ состоитъ изъ божественной сущности, есть одушевленное цѣлое, которое, исходя изъ единства первосущества, раздѣляется на безконечное множество божествъ, которые, однакожъ, всѣ въ совокупности объемлются и ограничиваются первобожествомъ, какъ единствомъ, надъ всѣмъ господствующимъ. Даже общественныя учрежденія не суть человѣческія изобрѣтенія, но, подобно природѣ, и они произошли отъ боговъ, которые и по смерти своей на землѣ бодрствуютъ надъ ними и управляютъ ими. Вся вселенная есть божество, сдѣлавшееся міромъ, но которое въ то же время существуетъ и внѣ міра. Поэтому вселенная, съ земнымъ шаромъ въ ея средоточіи, существуетъ какъ бы въ лонѣ первосущества, находится подъ постояннымъ и непосредственнымъ его вліяніемъ; со всѣхъ сторонъ шарообразнаго небеснаго свода оно направляетъ свое вліяніе на землю, — послѣднюю цѣль его дѣятельности. Земля есть *страдательная*, пріемлющая часть вселенной; между тѣмъ какъ небесный сводъ съ звѣздами и великія небесныя тѣла суть какъ бы *посредствующія существа*, черезъ которыя внѣміровое божество выражаетъ свое управленіе землей. Движенія

и явленія небесныхъ тѣлъ и зависящая отъ того смѣна дней и ночей, мѣсяцовъ и временъ года производятъ прежде всего измѣненія въ физическихъ состояніяхъ и произведеніяхъ земли; но какъ звѣзды суть божественные духи и демоны и великія небесныя тѣла суть великія божества, то всѣ движенія и явленія неба суть непосредственныя дѣйствія боговъ, какъ помощниковъ и слугъ верховнаго божества, суть выраженіе божественнаго міроправленія, отъ котораго зависитъ и нравственное вліяніе на дѣянія и судьбу человѣка. Поэтому наблюденіе неба должно составлять религіозную обязанность; оно необходимо не только для земледѣлія, для опредѣленія разнородныхъ занятій и празднествъ и вообще всего, что относится до календаря, но и для предварительнаго опредѣленія и предсказанія человѣческой судьбы и успѣха, или неуспѣха какого либо предпріятія. — Наблюденіе неба составляетъ часть Θеологіи и вмѣстѣ занятіе особаго класса жрецовъ, такъ называемыхъ »гороскоповъ;« по этимъ наблюденіямъ все небо не только раздѣляется на четыре страны, которыми завѣдываютъ Омбте-Сеѳъ, Таатъ, Анубій и Аруерисъ, но и точнѣе, все звѣздное небо распредѣлено на 12 группъ, по числу 12-и знаковъ зодіака; каждый знакъ зодіака заключаетъ подъ собою по 3 декана, всего 36; каждый деканъ имѣетъ по два подраздѣленія, изъ которыхъ каждое состоитъ изъ 5-и частей, такъ что весь зодіакъ, и съ нимъ весь горизонтъ раздѣляется на 360 градусовъ. Всѣ эти группы звѣздъ съ ихъ подраздѣленіями составляютъ новый классъ божествъ, — божества звѣздныя, или календарныя. При томъ, все міровое пространство раздѣляемо было на круги, возвышающіеся одинъ надъ другимъ; въ древности различали три такія сферы, — эмпирей, или область созвѣздій и неподвижныхъ звѣздъ, небо, или область планетъ съ солнцемъ и луною, и міръ подлунный; но

позже — пространство отъ небеснаго свода до луны раздѣлили на 8 круговъ: кругъ неподвижныхъ звѣздъ, 5 круговъ пяти планетъ, кругъ солнца и кругъ луны; а міръ подлунный подраздѣлили еще по нисходящимъ степенямъ стихій: эоира, огня, воздуха, воды и земли. По всѣмъ кругамъ небеснымъ и подлуннымъ витаютъ демоны и души. Не только небесное пространство, но и время раздѣляется на извѣстные періоды, годы, мѣсяцы, недѣли, дни, часы, и каждая часть его находится подъ правленіемъ какой нибудь звѣзды. Звѣздныя божества и великія небесныя тѣла имѣютъ различныя свойства, частію благодѣтельныя, частію зловредныя; отъ нихъ-то зависятъ не только въ физическомъ мірѣ холодъ, теплота, засуха, влажность и состояніе растительности, но и всѣ событія человѣческой жизни отъ рожденія до смерти, которыя можно и предугадывать, судя по тому, въ какомъ знакѣ зодіака находятся солнце и луна во время рожденія человѣка, какія планеты видимы на небѣ, какія звѣзды въ это время восходятъ, или заходятъ, и особенно какого духа хранителя получаетъ душа подъ вліяніемъ звѣздъ. Будущее, или вообще неизвѣстное можно открывать и посредствомъ Теургіи, или таинственнаго знанія, которое заклинаніями можетъ вызывать духовъ-хранителей, или другія божественныя существа и души умершихъ и заставить ихъ отвѣчать на предлагаемые вопросы[44]. — По числу декановъ и тѣло человѣка раздѣляется на 36 частей (и весь Египетъ на 36 номосовъ, или круговъ); каждая часть тѣла находится подъ вліяніемъ извѣстной планеты, или звѣзды; наприм. лѣвое ухо и почка — подъ

---

[44]) И Эмпедоклъ, по свидѣтельству древнихъ, вѣровавшій въ духовъ-хранителей, предпринималъ съ своимъ ученикомъ Горгіемъ заклинаніе духовъ. Diog. Laërt. l. VIII. sect. IV. § 59.

вліяніемъ Сатурна, правое ухо и печень — подъ вліяніемъ Юпитера, правый глазъ, дыханіе и голова — подъ вліяніемъ солнца; оттого и леченіе каждой изъ этихъ частей тѣла зависитъ отъ звѣзды, ею управляющей. — Все міроправленіе имѣетъ двоякій характеръ: оно есть частію свободно дѣйствующій промыслъ, а частію неизмѣнная необходимость. Промыслъ, дѣйствующій по разумнымъ цѣлямъ, зависитъ отъ добраго духа, Амуна-кнефа, объемлющаго міръ, а необходимость, выражающаяся во внѣшней природѣ, отъ Паштъ, хранительницы неизмѣннаго міропорядка; звѣздныя же божества суть слуги и орудія этихъ обѣихъ высшихъ причинъ.

Человѣческая душа, какъ павшій духъ, существуетъ уже до соединенія ея съ тѣломъ [45]. Для вступленія въ тѣло павшій духъ проходитъ чрезъ зодіакъ, именно чрезъ знакъ рака и чрезъ млечный путь, и въ этомъ пути, подъ вліяніемъ звѣздъ, знаковъ зодіака, декановъ и планетъ онъ получаетъ тѣ качества, которыми опредѣляется его характеръ на землѣ, т. е. получаетъ низшія части нравственной природы, или иначе, съ духомъ соединяется душа. Духъ происходитъ изъ божественной субстанціи, а душа изъ области неба; послѣдняя низводитъ насъ въ кругъ многоразличія и подвергаетъ вліянію рока; первый связуетъ насъ съ вѣчнымъ первоединствомъ и освобождаетъ отъ власти рока; но для соединенія съ божественнымъ, человѣкъ долженъ пребывать въ безпрестанной борьбѣ съ похотьми, которыя какъ потоки бризжутъ изъ его тѣлеснаго состава. Каждый падшій духъ, нисходя на землю, получаетъ себѣ въ спутники и защитники одного непадшаго, который и остается при немъ во все время, назначенное для

---

[45] Предсуществованіе душъ, какъ извѣстно, допускали Пиѳагоръ и Платонъ.

удовлетворенія за грѣхи. Земная жизнь человѣка есть время покаянія и очищенія, а тѣло есть какъ бы темница духа (мысль повторившаяся у Пиѳагорейцевъ и Платона); поэтому всѣ религіозныя учрежденія должны клониться къ очищенію и освященію духа, сдѣлавшагося человѣкомъ; этому содѣйствуютъ обрѣзаніе, частыя омовенія, особенно жрецовъ, избѣганіе всего нечистаго, — нечистыхъ животныхъ и людей (т. е. не Египтянъ).—Цѣль религіозной жизни есть успокоеніе души въ Богѣ, а путь къ тому есть объединеніе ея съ божественными силами, разлитыми по всѣмъ частямъ міра. — Такъ какъ духъ не произошелъ чрезъ рожденіе, то ни въ какомъ случаѣ не можетъ погибнуть со смертію тѣла [46]; по смерти тѣла, духъ и душа отрѣшаются отъ плоти и поступаютъ на судъ въ аментесъ, т. е. въ подземное воздушное пространство между землею и луною. Тамъ, въ озирисовомъ чертогѣ мертвыхъ, произносятъ судъ надъ душою сорокъ два судьи, состоящіе изъ полнаго числа подземныхъ божествъ. Въ слѣдствіе приговора боговъ, духъ странствуетъ внизъ или вверхъ [47]. Если онъ не очистился на землѣ, то по мѣрѣ его грѣховъ посылается въ тѣло человѣка, или животнаго и даже въ растеніе, и это повторяется до тѣхъ поръ, пока духъ не очистится совершенно, что впрочемъ никогда не продолжается долѣе 3,000 лѣтъ. Когда же окажется очищеннымъ, то изъ аментеса онъ проходитъ чрезъ сферу планетъ, гдѣ мало по малу сбрасываетъ свою душу, оставляя на каждой планетѣ то, что получилъ отъ нея при нисхожденіи своемъ на землю; оттуда чрезъ млеч-

---

[46]) Геродотъ полагаетъ, что Египтяне первые начали учить о безсмертіи души. II. 123.

[47]) Ученіе о странствованіи душъ заимствовали отъ Египтянъ Ферекидъ и Пиѳагорейцы, — говоритъ Геродотъ II. 123.

ный путь и зодіакъ, именно чрезъ знакъ козерога возносится въ высшія области, въ жилище чистыхъ боговъ и духовъ, чтобы вмѣстѣ съ ними навсегда жить жизнію блаженною. Когда всѣ падшіе духи очистятся, міръ возвратится къ первобожеству, изъ котораго произошелъ.

Симво́лика египетской религіи вытекла изъ сущности ея воззрѣнія на развитіе бога и міра. Первобожество, Амунъ, есть существо мужо-женское, потому что въ основныхъ началахъ всякаго бытія, положенныхъ въ немъ, именно въ перводухѣ и первоматеріи, первопространствѣ и первовремени уже искони существуетъ различіе двухъ половъ и все развитіе бога въ видимую вселенную происходитъ въ слѣдствіе разнообразнаго сочетанія этихъ половъ. Не только вся вселенная есть огромное животное, состоящее изъ духа и матеріи и живущее въ первобожествѣ въ опредѣленномъ пространствѣ и времени, но и всѣ высшіе и низшіе боги, т. е. всѣ части и силы вселенной, суть существа мужескія, или женскія и развились одни изъ другихъ путемъ животно – половаго размноженія. Слѣдовательно жизнь всего существующаго, какъ бога, такъ и вселенной, есть не иное что, какъ процессъ *органическо-животный*. А потому и символы для обозначенія боговъ естественно надлежало заимствовать изъ образовъ животныхъ. И въ самомъ дѣлѣ, до изобрѣтенія Египтянами письменъ трудно было младенчествующему искусству столь многочисленныя божества различать одно отъ другаго индивидуальнымъ и характеристическимъ образомъ, какъ это въ послѣдствіи времени сдѣлало греческое искусство при своемъ высшемъ развитіи; оставалось изображеніе различныхъ божествъ выразить какими либо другими внѣшними знаками такъ, чтобы можно было не смѣшивать одного божества съ другими. Такими знаками послужили у Египтянъ іероглифическія письмена. Іеро-

глифическое письмо состояло частію изъ фонетическихъ знаковъ, которые въ изображеніи божествъ имѣли, однакожъ, значеніе подчиненное, и частію изъ знаковъ понятій, или изъ символовъ, а такими символами были преимущественно образы животныхъ.

Причиной, почему для изображенія извѣстнаго божества употребленъ образъ такого, а не другаго животнаго, было частію сходство начальныхъ звуковъ въ именахъ божества и животнаго; поэтому наприм. *ибисъ*, по египетски *хибъ*, послужилъ символомъ бога-луны, Іогъ-Тота, который, какъ правитель мѣсяцовъ, называется *Хонсу;* или напр. *гусь*, котораго египетское названіе начинается съ буквы *с* послужилъ символомъ бога времени, Себа; но большею частію причиной было сходство въ тѣхъ представленіяхъ, какія соединяли съ извѣстнымъ божествомъ и животнымъ. Такъ *Амунъ-Кнефъ*, добрый перводухъ (ἀγαθοδαίμων), изображался въ видѣ *змія*, обвившагося вокругъ міроваго шара, потому что перводухъ объемлетъ собой извнѣ всю вселенную; *Севехъ*, богъ всеразрушающаго времени, злое первосущество,— въ видѣ *крокодила,* потому что онъ былъ однимъ изъ самыхъ губительныхъ и страшныхъ хищныхъ животныхъ, извѣстныхъ Египтянамъ; *Амунъ-Ментъ*, все зиждущій и раждающій богъ, — въ видѣ *козла*, потому что Египтяне приписывали козлу величайшую раждательную силу; по той же причинѣ *Θа-Торе*, вещественный мірообразователь, изображаемъ былъ въ видѣ *жука* (scarabaeus), потому что, по понятію Египтянъ, это суть только мужескія животныя, распространяющіяся безъ самицъ; *Анубіи,* стражъ боговъ и неба, — въ видѣ *собаки,* или *шакала,* потому что они смотрѣли за жилищами Египтянъ; богъ солнца *Ре*, какъ стражъ неба, — въ видѣ *льва,* съ которымъ тоже соединяли понятіе стражи; *Океаме,* богиня Нила, изображалась въ видѣ *мед-*

вѣдицы, потому что она обитаетъ на созвѣздіи этого имени и т. д.

Не только отдѣльныя божества, но и цѣлые классы ихъ обозначались, по тѣмъ же основанімъ, образомъ какого либо животнаго. Такъ понятіе *духа*, или *души*, по египетски *баи* (*βαιήϑ*) обозначалось *копчикомъ*, потому что и онъ по египетски назывался *баисъ*, *байевъ*. Если, поэтому, хотѣли обозначить высшія божества, какъ существа духовныя, то изображали ихъ въ видѣ копчика, а для отличія одного отъ другаго прибавляли еще каждому исключительно принадлежащіе знаки. Такъ напр. богъ солнца *Ре* изображался въ видѣ копчика съ солнечнымъ кругомъ на головѣ; богъ луны, *Хонсу* — въ видѣ копчика съ кругомъ луны и луннымъ серпомъ; *Горусъ* старшій — въ видѣ копчика съ царскимъ головнымъ украшеніемъ, пшентъ; младшій *Горусъ* въ видѣ той же птицы съ плетью, знакомъ царской власти и т. д. Другой образъ для выраженія понятія баи, духа, есть *овца*, — тоже по созвучію начальныхъ буквъ; если, поэтому, хотѣли обозначить Амуна-Кнефа и Нейтъ, какъ духовныя существа, то Амуна-Кнефа, котораго символомъ былъ змій, изображали также въ видѣ *овна*, и Нейтъ, которой обыкновеннымъ знакомъ былъ коршунъ, изображалась въ видѣ *овцы;* Нейтъ имѣла также отличительнымъ признакомъ *ткацкій челнокъ*, потому что по египетски онъ назывался *нетъ;* *Океаме* имѣла — *щитъ*, потому что въ египетскомъ языкѣ онъ имѣлъ названіе *окгамъ*.

Относя и человѣческій образъ къ организмамъ животныхъ, Египтяне изображали также своихъ боговъ или туловищемъ человѣка съ головою животнаго, или, наоборотъ, туловищемъ животнаго съ головою человѣческою. Такъ Амуна-Кнефа изображали или просто въ видѣ овна, или въ образѣ человѣка съ головою овна; Нейтъ — въ видѣ овцы, или въ чело-

вѣческомъ видѣ съ головою овцы; Севеха — въ видѣ крокодила, или въ образѣ человѣка съ головою крокодила и т. д.; и наоборотъ, *Ре* въ видѣ льва съ человѣческою головою, въ видѣ сфинкса; Озириса въ видѣ быка просто, или тоже съ человѣческою головою и т. д. Наконецъ, образы боговъ составлялись также изъ многихъ вмѣстѣ символовъ, чтобы такимъ образомъ выразить различныя должности и круги дѣйствій божества; отсюда трехглавый образъ Паштъ, многочленный образъ бога Ре и т. д.

На животныхъ, избранныхъ іероглификою для обозначенія боговъ, мало по малу стали смотрѣть въ Египтѣ, какъ на животныхъ посвященныхъ богамъ, а потому въ храмѣ каждаго божества воспитывали и животное, приведенное съ нимъ такимъ образомъ въ соотношеніе. Ясно, что животное, воспитываемое въ храмѣ, для мыслящихъ было и оставалось только символомъ чтимаго въ этомъ храмѣ божества, и только въ послѣдствіи времени могло родиться у простаго народа представленіе, будто это животное есть воплощеніе самого бога. Итакъ, прежде чѣмъ возникло поклоненіе животнымъ и выродилось въ грубое суевѣріе, уже должны были существовать понятія о богахъ, подавшія поводъ къ тому, а не наоборотъ, какъ многіе думаютъ, будто самыя понятія Египтянъ о богахъ вышли изъ предварительнаго обоготворенія ими животныхъ, какъ фетишей. По законамъ духовнаго развитія религіозныя представленія должны существовать и даже быть развитыми до извѣстной степени гораздо прежде, чѣмъ образованность дойдетъ до того, чтобы почувствовалась потребность письменныхъ знаковъ. Поэтому и у Египтянъ кругъ религіозныхъ представленій существовалъ гораздо прежде, чѣмъ изобрѣтено іероглифическое письмо, подавшее поводъ къ поклоненію животнымъ, какъ символамъ божественной жизни.

6б) *Религія Финикіянъ.*

Первоначальная религія Финикіянъ была сабеистическая; но чрезъ сближеніе ихъ съ Египтянами она видоизмѣнилась по представленіямъ египетскимъ. Хроника Манеѳо упоминаетъ о нашествіи Финикіянъ на Египетъ и формальномъ основаніи въ нижнемъ Египтѣ финикійскаго царства, котораго главнымъ городомъ былъ Мемфисъ, гдѣ они владычествовали 511 лѣтъ, съ 2,300—1790 года до Р. Хр. [48]. Это есть владычество такъ названныхъ Египтянами »царей – пастырей,« Hyksos (Ὑκσὼς) [49], которыхъ и Манеѳо называетъ пастушескимъ народомъ (ποιμένες) и точнѣе — »Финикіянами иноплеменными« ἀλλόφυλοι Φοίνικες, т. е. тѣмъ финикійскимъ племенемъ, которое въ позднѣйшее время занимало приморскіе берега между Египтомъ и Тиромъ подъ именемъ *Philistim*; прозваніе ἀλλόφυλοι употребили и александрійскіе переводчики Библіи вмѣсто פְּלִשְׁתִּים (Philistim) для отличія этихъ Финикіянъ отъ прочихъ, такъ какъ по видимому они были не одинаковаго происхожденія съ прочими Финикіянами, потому что уже въ позднѣйшее, историческое время переселились съ запада въ Палестину. Эти же Philistim въ книгахъ Ветхаго Завѣта называются Plethi, Krethi и Kari,—именами,

---

[48]) Фрагменты Манеѳо по Евсевію въ Idleri Hermapion, Appendix p. 37: Ἑπτακαιδεκάτη δυναστεία ποιμένες ησαν ἀλλόφυλοι Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς, οἳ καὶ Μέμφιν εἷλον.

[49]) Ὑκσὼς есть египетское *гик* царь и *шос* пастырь, слѣдовательно значитъ »цари пастырей.« Ioseph. contr. Apion. 1. 14: Ἐκαλεῖτο δὲ τὸ σύμπαν αὐτῶν ἔθνος Ὑκσοὺς, τοῦτο δέ ἐστι »βασιλεῖς ποιμένες.« (вм. цари пастырей Іосифъ называетъ весь народъ »цари-пастыри«). Τὸ γὰρ "ΥΚ καθ' ἱερὰν γλῶσσαν βασιλέα σημαίνει, τὸ δε ΣΩΣ ποιμὴν ἐστι καὶ ποιμένες κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον, καὶ ἕτω συντιθέμενον γίνεται ΥΚΣΩΣ.

которыя означаютъ одно и тоже, потому что Philisti значитъ »выходецъ,« Plethi и Kari »бѣглецъ,« Krethi »изгнанный,« слѣдовательно всѣ означали одинъ и тотъ же народъ, изгнанный изъ прежнихъ своихъ жилищъ [50]. Даже *Пеласги* значитъ то же, что Philisti, פְּלִשְׁתִּי (pelischti), потому что это послѣднее названіе, происходя отъ פְּלֶשֶׁת (Peleschet = переселеніе) и פָּלַשׁ (palasch, переселился) въ своей первоначальной формѣ было פְּלָשִׁי Pelaschi (переселенецъ), а Pelasch-i и *Πελασγ᾽ός* совершенно тождественны, потому что Греки, не имѣя звука *ш*, замѣняли его, какъ извѣстно, буквами *σ*, *σγ*, *σκ*, *σχ*. Во время пребыванія въ Египтѣ Финикіянъ, этихъ Philisti, Plethi, Krethi, Kari, *Πελάσγοι*, религіозныя понятія ихъ пришли въ столкновеніе и борьбу съ египетскими представленіями, которыя, наконецъ, одержали побѣду, хотя приняли и въ себя элементъ финикійскій [51].

---

[50]) И Египтяне, какъ видимъ изъ Геродота (II. 128), называли Финикіянъ »пастушескимъ народомъ бѣглецовъ« *ποιμένος Φιλίτιος* и къ этому ненавистному народу относили постройку пирамидъ; *Φιλίτιος* есть только видоизмѣненное на греческій ладъ Philisti, а ненавистными называли ихъ потому, что они угнетали Египтянъ.

[51]) Борьба египетскаго ученія съ финикійскимъ и побѣда перваго надъ послѣднимъ выразилась въ сказаніи о борьбѣ и побѣдѣ Океамоса — *ἀγαθοδαίμον᾽α* надъ Себомъ (Кроносомъ); а что и египетская религія приняла въ себя элементъ финикійскій, видно изъ того, что въ ней есть рядъ понятій о богахъ, которыя, очевидно, примкнули къ древнѣйшимъ религіознымъ представленіямъ уже въ позднѣйшее время; но эти понятія о богахъ были именно господствующими у Финикіянъ и другихъ народовъ западно-азіатскихъ; таковы напр. понятія о Kevan = Себѣ, Сивѣ = Озирисѣ, Surija = Омфе-Сетъ, Hvare = Горусѣ старшемъ и Anahid = Anais, Anath. Но съ другой стороны, въ позднѣйшее историческое время мы встрѣчаемъ кругъ египетскихъ вѣрованій у Финикіянъ, которые распространили ихъ между всѣми народами, съ которыми вступали въ связь. Финикіяне усвоили

Когда же Финикіяне изгнаны были изъ Египта, то частію возвратились къ родственнымъ съ ними племенамъ, въ Финикію, Сирію, Кипръ, Киликію и т. д., а частію поселились на о. Критѣ, и отъ нихъ, какъ Krethi, самый островъ получилъ свое прозваніе. Отсюда, подъ именами »Kari и Пеласги« они распространились на большей части острововъ Архипелага до чернаго моря и во Θракіи; почти на всѣхъ этихъ островахъ Карійцы, или Пеласги называются древнѣйшими обитателями [52]. Подъ именемъ Пеласговъ они же утвердились во многихъ мѣстахъ греческаго материка, въ Аркадіи, Аргосѣ, Ахайѣ, Аѳинахъ, Бэотіи, въ Эпирѣ особенно около Додоны, въ Θессаліи и т. д. [53], они проникнули даже въ Италію, гдѣ вліяніе ихъ очевидно въ Этруріи. (Dionys. Halic. Antiq. Roman. 1. c. 17 sqq.). Изъ греческихъ острововъ это финикійское племя изгнано было Миносомъ (Θукид. 1. 8), перешло въ сосѣднія

египетское ученіе при третьемъ своемъ царѣ въ Египтѣ, Хефрѣ, братѣ Хеопса.

[52]) О большей части греческихъ острововъ имѣемъ ясныя свидѣтельства, что прежде они населены были Карійцами; именно, кикладскіе острова (Θукид. I. 4; Діод. сиц. V. 84), особенно Наксосъ (Діод. V. 51), Делосъ (Θукид. I. 8); изъ прилежащихъ къ малой Азіи: Родосъ, (Conon, narrat. 47. in Phot. biblioth. cod. 186), Калидна и Низиръ (Діод. сиц. V. 54) Симе (ibid. V. 53). Наконецъ, и пластическій культъ Кабировъ въ Самоѳракіи нада отнести къ Карійцамъ; потому что тѣхъ же самыхъ *Пеласговъ*, которые, по Геродоту (II. 51) первоначально происходя изъ Самоѳракіи, пришли къ Аѳинянамъ, и потомъ, изгнанные ими, владѣли островами Лемносомъ, Имбросомъ и Антандросомъ (Герод. VI. 137; V. 26; VII, 42), Корнелій Непотъ называетъ *Карійцами* (Милк. гл. 2), которые въ другихъ мѣстахъ называются просто Финикійцами.

[53]) Wachsmuth: Hellen. Alterthumsk. I. Thl. Einleitung § 9. и Kruse: Hellas I. Thl. p. 399 sqq.

прибережныя страны малой Азіи, гдѣ и въ позднѣйшее время, какъ Карійцы, говорило финикійскимъ языкомъ, и тѣснимое Греками возвратилось въ Палестину (о чемъ упоминается въ книгахъ В. Завѣта). Карійцевъ и Пеласговъ Греки называли варварами (Strabo VII. p. 321, Herod. I. 58), т. е. такимъ народомъ, когорый говорилъ не греческимъ языкомъ; но что этотъ пеласгическій языкъ былъ финикійскій, видно изъ нѣкоторыхъ остатковъ его въ названіяхъ мѣстъ и племенъ (такъ напр. Додона есть Dodan и Dedan, такъ часто встрѣчающееся у Финикіянъ и Евреевъ). На греческомъ материкѣ финикійское племя Пеласговъ мало по малу слилось съ Гелленами и приняло, какъ напр. Іонійцы, или по Гомеру Іаоны (которые, по свидѣт. Геродота, первоначально были пеласгическимъ племенемъ, VII, 94) греческій языкъ и греческіе обычаи. Входя въ составъ Грековъ, они внесли къ нимъ и религіозныя представленія, заимствованныя ими у Египтянъ и слившіяся съ ихъ первоначальными вѣрованіями. Такъ какъ чрезъ посредство Финикіянъ египетскія религіозныя представленія перешли и къ Грекамъ и выразились особенно въ ученіи Орфиковъ, въ Θеогоніи Гезіода, Ферекида и пр. и даже въ начаткахъ греческой Философіи, то для уразумѣнія этихъ представленій у Грековъ мы должны обратить свое вниманіе на вѣроученіе Финикіянъ, видоизмѣненное вліяніемъ египетской религіи. Вѣроученіе это мы извлечемъ главнымъ образомъ изъ сочиненія *Санхоніатона,* на сколько оно сохранилось въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ [54].

---

[54]) Санхоніатонъ изъ Берита, финикійскій Историкъ, жилъ во время Семирамиды, по лѣтосчисленію Геродота около 1,300 до Р. Хр. Какъ большая часть древнихъ историковъ, онъ началъ свое сочиненіе изображеніемъ сотворенія міра, и слѣдовательно по необходимости изложилъ религіозное ученіе Финикіянъ о происхожденіи міра.

Первыя начала всѣхъ вещей суть *воздухоподобный духъ* (רוּחַ Ruach), похожій на вѣяніе вѣтра (קוֹל סִיחַ Kol-piach) и *мрачная бездна* (Baau, т. е. בֹּהוּ Bohu, пустота); оба они безграничны въ протяженіи и вѣчны въ своемъ существованіи [55]. Воздухообразный духъ воспламенился любовію къ своимъ собственнымъ началамъ, изъ чего произошло смѣшеніе, а изъ него новое существо, *Поѳосъ* (какъ называетъ его Филонъ), или *Эротъ* (какъ обыкновенно онъ называется),

---

Сочиненіе Санхоніатона переведено на греческій языкъ греческимъ писателемъ, родившимся въ Финикіи, въ Библосѣ, Филономъ, жившимъ во время римскихъ Императоровъ отъ Нерона до Адріана. Но на Филона не нада полагаться вполнѣ; ему не доставало ни надлежащихъ дарованій для уразумѣнія подлинника, ни даже благонамѣренности для безпристрастной передачи его; онъ переводилъ съ полемическою цѣлію и для пародіи еврейскихъ религіозныхъ писателей, александрійскихъ Іудеевъ. Филона нада повѣрять и дополнять частію сближеніемъ финикійскаго ученія съ египетскимъ, частію финикійскими надписями, собранными и объясненными Гезеніемъ. Другой финикійскій историкъ *Мохъ*, или *Мосхъ* изъ Сидона тоже жилъ до троянской войны.

[55]) Sanchoniatonis Berytii quae feruntur fragmenta, ed. Orelli, p. 8: *Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται (Σαγχενιάθων) ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη*, (Ruach; въ другихъ мѣстахъ у Филона начало это называется просто *πνεῦμα*, см. ниже примѣч. 56 и 57) *ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους* (kol-piach) — *καὶ χάος* (въ смыслѣ бездны, или пустоты, Baau т. е. Bohu) *θολερὸν ἐρεβῶδες. Ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ δία πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας.* Хаосъ въ другомъ мѣстѣ у Филона (р. 12) называется *Ночью* (*νύξ*): *εἶτα γεγενῆσθαι ἐκ τῆ Κολπία ἀνέμῳ καὶ γυναικὸς αὐτῆ Βάαυ — τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν — Αἰῶνα* и пр.; а также—(р. 24) *Βηρύθ*, בְּרוּת, что происходя отъ בּוּר, пустой, означаетъ *пустоту*. Иное названіе первопространства есть имя богини *Деркето*, что по своему коренному производству значитъ *бездна*, *χάσμα*; она тождественна съ *Дагономъ* (что значитъ рыба) и изображалась въ образѣ рыбы, потому что египетскому первопространству, Пашть, посвящена была, какъ символъ его, нильская рыба, Phagrus.

т. е. божественное возбужденіе къ произведенію, творческая сила; существо это есть причина всетворящая, но безъ сознанія [56]. Изъ того же смѣшенія, или соединенія произошло четвертое существо *Мотъ*, или *Муѳъ, первовода*, именно, иловидная матерія, или броженіе водоподобной смѣси; отсюда происходитъ все вещество и сѣмя творенія и происхожденія всего [57].

Въ этихъ четырехъ первобожествахъ не льзя не узнать египетскихъ четырехъ первосуществъ. *Воздухообразный духъ* (Ruach, *πνεῦμα*) есть египетскій перводухъ = эоиръ, Кнефъ; *безконечная бездна* (Bohu, *χάος*, Derketo, Atergatis) есть египетская Паштъ, безконечное пространство; *Поѳосъ*, творческая сила есть египетскій Ментъ – Гарсефъ, творящій духъ; и наконецъ, *Мотъ*, или *Муѳъ* есть египетская Нейтъ, первовода. Здѣсь недостаетъ только первовремени, на мѣсто котораго поставленъ Поѳосъ, творящій духъ, Ментъ–Гарсефъ. Отсюда происходитъ то отличіе финикійскаго ученія отъ египетскаго, что въ этомъ послѣднемъ, вмѣстѣ съ первовременемъ, Севехъ, въ самомъ божествѣ полагается зародышъ зла, между тѣмъ какъ въ финикійскомъ ученіи первобожество признано чистымъ и благимъ. Сверхъ общаго сходства двухъ этихъ ученій относительно четырехъ первобожествъ, видно между ними еще ближайшее сходство въ слѣдующемъ: въ еги-

---

[56]) Sanch. p 8. *Ὅτε δὲ, φησίν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη Πόθος· ἄυτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων· ἀυτὸ δὲ ἐκ ἐγίνωσκε τὴν ἀυτῆ κτίσιν.*

[57]) Sanch. p. 10. *Καὶ ἐκ τῆς ἀυτῆ συμπλοκῆς τῆ πνεύματος ἐγένετο Μώτ. Τῦτο τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδες μίξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων.* Мотъ есть то же, что еврейское מו (мо) вода; מו и מות Гезеній указалъ въ финикійскихъ словахъ, см. Gesen. thes. 774 и Mon. phoenic. p. 418, 425.

петскомъ ученіи богиня первопространства, Паштъ, есть хранительница солнечнаго теченія и защитница міропорядка, почему и называется Eiri-en-ose, Эринніей, отмстительницей дерзости; подобнымъ образомъ и съ финикійской богинею пространства соединены имена *Σύδύκ* и *Μισώρ* (p. 22) и Doto; Sydyk т. е. Zedek צֶדֶק значитъ ***правда***, *Δίκη*, — Mesor (מִישׁוֹר) значитъ ***правосудіе, право***, *ἐριννύς*, и наконецъ Doto — значитъ ***законъ***, *νόμος*. Та же богиня первопространства у Сирійцевъ и Вавилонянъ чтима была какъ ***Милитта***, т. е. повивальная бабка (Илиѳія), потому что она (какъ и египетская Паштъ) принимаетъ въ свое лоно все раждаемое первоматеріею. Она же, вѣроятно, есть и та ***Гармонія***, которая вмѣстѣ съ ***Кадмомъ*** занесена Финикіянами, при ихъ переселеніи, въ Бэотію и послѣ въ Ѳивы[58].

Изъ оживленныхъ, но безсознательныхъ составныхъ частицъ матеріи произошли: 1) ***Небо*** (Schamai) и 2) сестра его, ***Земля*** (Erez)[59], и именно, небо произошло прежде земли (въ видѣ яйца, или двухъ половинъ небеснаго свода, которыя суть первыя существа, одаренныя ощущеніемъ и сознаніемъ, Zophasemin)[60]. О происхожденіи неба и земли говорится и

---

[58]) ***Кадмъ*** есть видоизмѣненное на греческій ладъ финикійское слово ***Кадмонъ, до-міровой, древній***, сказуемое перводуха, а ***Гармонія*** происходитъ, вѣроятно, отъ финикійскаго *charam* (חָרַם) ***проклинать, истреблять*** и имѣетъ значеніе Eiri-en-ose.

[59]) Sanch. p. 24. *Γεννᾶται δὲ τέτῳ (τῷ ἀρανῷ) ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων* (т. е. изъ ruach и bohu) *ἣ ἐκλήθη Γῆ.*

[60]) Sanch. p. 10. *Ἦν δέ τινα ζῶα ἐκ ἔχοντα αἴσθησιν* (т. е. частицы первоматеріи, которыя, какъ оживленныя, могутъ быть названы *ζῶα*), *ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζωφασημὶν* (своды небесные, финикійское (צֹפִי שָׁמַיִם) *καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ᾠῷ σχήματι.* Небесный сводъ представляется здѣсь въ видѣ яйца, какъ и у Египтянъ, и на-

у Моха, именно, что они произошли изъ яйца, распавшагося на двое [61]. Изъ этого видно, что и образованіе міра Финикіяне понимали также, какъ и Египтяне, именно, что міровое яйцо заключало въ себѣ часть первоматеріи, какъ жидкое ядро, которое, по образованіи внѣшняго небеснаго свода, собралось въ серединѣ въ земной шаръ, такъ что между небеснымъ сводомъ и землею осталось пустое пространство.

Первопространство, перешедшее въ міръ, т. е. занявшее мѣсто между небомъ и землею есть 3) богиня темнаго міроваго пространства, *Atlath*, т. е. *Ночь* (то же, что Гаторъ Египтянъ). А воздухообразный духъ (Ruach) въ соединеніи съ своей супругой (Bohu) произвелъ въ мірѣ 4) перворожденнаго Эона, *Время*, Olam, отъ котораго произошли всѣ прочіе міровые боги [62].

зывается разумнымъ, по общему понятію древнихъ; а подъ именемъ небесныхъ сводовъ разумѣются двѣ половины свода, надземная и подземная.

[61]) Damascius у Вольф. Anecdot. gr. T. III. p. 260. *Λέγεται γὰρ ἐξ αὐτῆ (τῆ ὠῇ) ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι ἐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερων.*

[62]) Sanch. p. 12. *Εἶτα (φησὶ) γεγενῆσθαι ἐκ τῆ Κολπία ἀὶέμε καὶ γυναικὸς αὐτῆ Βάαυ, τῆτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν, Αἰῶνα τὸν* (вмѣсто *καὶ*) *Πρωτόγονον.* (За тѣмъ, раздѣливъ Эона перворожденнаго на два существа, Филонъ называетъ ихъ *смертными мужами*, *θνητὲς ἄνδρας*, (то и другое грубая ошибка). *Ἐκ τέτων* (продолжаетъ онъ) *τὲς γενομένες κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν* (מוֹלֵד ומוֹלֶדֶת отъ יָלַד раждать) т. е. все потомство (разумѣется міровыхъ боговъ). И въ другомъ мѣстѣ p. 26: *ὁ Οὐρανὸς ἄγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν,* (изъ союза неба и земли, т. е. изъ начинающагося мірообразованія) *καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας δ'Ἶλον* (Ἶλος финикійское אֵל Господь, имя Кроноса, Времени, какъ высочайшаго космическаго божества) *τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βέτυλον* (должно быть *Βέλιτον* בֵּל אוֹתָן, *владыка вѣчности*, сказуемое того же Времени) *καὶ Δαγῶνα* (вмѣсто *Δαγὼν* דָּג отъ דָּג *рыба*, слѣ-

Богъ времени, *Belitan*, т. е. *Владыка вѣчности*, называемый по преимуществу *El*, т е. богъ (Севехъ Египтянъ, Кроносъ Грековъ) въ соединеніи съ темнымъ міровымъ пространствомъ, Atlath, родилъ бога матеріальнаго творенія 5) *Огонь*, Chusor, *πῦρ καὶ φλόξ* (θα Египтянъ, Гефестъ Грековъ) и 6) *Свѣтъ* Or (*φῶς*), или *День*, т. е. свѣтлое міровое пространство [63].

Наконецъ, первоматерія, Мотъ, истекла въ міръ и проявила 7) *Солнце* Schemesch, Владыку неба Baalschamajim, Властелина небесной высоты De-marum и 8) *Луну* Ierach, осьмое божество Eschmun, magnus revelator, Asklepios, съ звѣздами и созвѣздіями [64].

Такимъ образомъ Финикіяне, подобно Египтянамъ, принимали *восемь* космическихъ божествъ и тоже называли ихъ

довательно »пространство,« символомъ котораго, какъ мы видѣли, была рыба), *ὅς ἐστι Σίτων* (богъ пашни; здѣсь опять грубая ошибка; Филонъ смѣшалъ слова: dagon דָּגוֹן рыба и dagan דָּגָן *пашня*, хлѣбъ; и потому Дагона принялъ за бога пашни, вмѣсто того, чтобы назвать его просто *рыбою*) *καὶ Ἄτλαντα* (*Ἄτλας* не есть здѣсь греческое божество этого имени, но арабская *Aitalath*, *Тьма* и означаетъ богиню темнаго міроваго пространства, — египетскую Гаторъ). Такимъ образомъ вмѣсто четырехъ божествъ выходитъ здѣсь только два: El-Belitan и Aitalath-Dagon, *Время* и *Ночь*.

[63] Sanch. p. 16. *Ἐξῆς φησιν ἀπὸ γένους Ἀιῶνος* (*καὶ*) *Πρωτογόνους γενηθῆναι* (*αὖθις παῖδας θνητὲς*) *οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς, καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ*. Эти два послѣднія слова (אש и לַהַב) означаютъ одно и то же божество.

[64] Sanch. p. 10. *Καὶ ἐξέλαμψε* (въ дѣйствительномъ залогѣ: и вдругъ проявила, а не озарила) *Μώτ* (первоматерія) *ἥλιόν* (вмѣсто *ἥλιος*) *τε καὶ σελήνην* (вмѣсто *σελήνη*) *ἀστέρας* (вм. *ἀστέρες*) *τε καὶ ἄστρα μεγάλα*. И стр. 14: *Ἥλιον.... ἐνόμιζον μόνον ἐρανὲ κύριον Βεελσάμιν καλέντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι, κύριος ἐρανῦ. Βεελσάμιν* есть Фикикійское בַּעַל שָׁמַיִם Baalschamajim; упоминаемое у Санх. на стр. 28 *Δημαρῶν* есть דְּמָרוּם, владыка небесной высоты.

Кабирами, т. е. великими, могущественными божествами, дѣтьми *Цедека*, т. е. правды, первопространства, Bohu, супруги перводуха, Kolpiach, отъ которой произошли они, при образованіи міра, какъ части вселенной, и слѣдовательно какъ части первопространства [65]. Какъ у Египтянъ Солнце, трижды великій Таате (Гермесъ), есть виновникъ духовнаго свѣта и всякаго знанія, а Луна, дважды великій Таате, передаетъ людямъ свѣтъ знанія, получаемый ею отъ солнца, и потому называется *аш-клепъ*, magnus revelator: такъ и у Финикіянъ Луна есть Асклепій, т. е. *Ашклепъ* (*Θεὸς Τάαυτος*, *Ἑρμῆς*), распространитель между людьми откровенія, получаемаго имъ отъ бога Солнца [66]. Всѣ восемь кабировъ были у Финикіянъ, какъ и у Египтянъ, не отвлеченнымъ только предметомъ умозрѣнія, но предметомъ дѣйствительнаго поклоненія [67].

---

[65]) Sanch. p. 38. *Ἑπτὰ Συδὺκ* (т. е. Цедекъ) *παῖδες Κάβειροι, καὶ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπίος*, т. е. восемь дѣтей, Кабировъ, имѣлъ Цедекъ; восьмой былъ Асклепій. (О знач. Кабировъ см. егип. ученіе и прим. 12-е). Кабиры называются *дѣтьми Цедека*, правды, міропорядка, т. е. первопространства, потому что всѣ космическія божества, какъ отдѣльныя части вселенной, суть порожденіе первопространства; въ немъ и изъ него произошли они.

[66]) Sanch. p. 26. *Ὁ Κρόνος Ἑρμῆ τῷ τρισμεγίστῳ συμβέλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος· ἦτος γὰρ ἦν αὐτῷ γραμματεύς*. Значитъ Финикіяне считали Гермеса трисмегиста богомъ своихъ *ἱερογραμματεῖς*, какъ и Египтяне, и ibid. p. 38 говорится, что богъ-луна записывалъ и открывалъ то, что сообщилъ ему богъ-солнце, *ὑπομνηματίσατο, ὡς αὐτῷ ἐνετείλατο Θεὸς Τάαυτος*.

[67]) Это видно между прочимъ изъ финикійскихъ монетъ, на которыхъ изображенъ Кабиръ въ извѣстномъ видѣ карлика (см. Gesen. monum. phoen. p. 300 et 343). Служеніе Кабирамъ и въ позднѣйшее время удержалось въ Самоѳракіи, и въ критскихъ сагахъ находятся слѣды тогдашняго служенія Кабирамъ и пр.

Изъ XII египетскихъ божествъ второго чина, божествъ земныхъ, намъ извѣстны у Финикіянъ только пять, хотя по всей вѣроятности было ихъ также двѣнадцать. Первая пара земныхъ божествъ, соотвѣтствующая египетскимъ Океаносу и Рето, у Финикіянъ были: 1) *Surmubel* (*Σερμεβηλὸς*) *Sorom-habbaal* (זְרֹם חַבַּעַל) Рѣка-Господь, иначе *Nahar*, Рѣка (т. е. Нилъ; у Филона Нерей, который, подобно Океаносу, есть отецъ моря) [68]; 2) богиня земнаго міроустройства есть *Thuro* законъ, *Chusarthis* распредѣлительница [69]. Вторая пара земныхъ боговъ, соотвѣтствующая египетскимъ Себу и Нетпе, были: 3) *Baal-Cheled* (בַּעַל חִלַּד) Владыка времени, а также съ прозваніемъ Kiwan, *возвышенный*, Baal-Kiwan, сынъ Эона перворожденнаго, Olam; Baal-Etan'a, Властителя вѣчности; какъ разрушительное божество, котораго символомъ былъ серпъ, онъ называется *Maker*, *νευροκοπῶν* [70], и 4) *Astaroth* (עַשְׁתָּרוֹת) множительница родовъ, произрастанія, богиня весьма уважаемая у Египтянъ [71]; наконецъ, 5) упоминается *Tomъ*, изобрѣтатель буквъ, соотвѣтствующій египетскому Татъ, великому виновнику жреческой науки [72].

---

[68]) Sanch. p. 32. *Νηρεὺς πατὴρ Πόντου.* נָהָר (nahar), рѣка по преимуществу, есть финикійское названіе Нила, и самое названіе Нила, вѣроятно, отсюда получило свое начало во время владычества Финикіянъ.

[69]) Porphyr. ap. Euseb. præp. ev. 1. 10.

[70]) Sanch. p. 32. *Ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες, Κρόνος ὁμώνυμος τῷ πατρὶ, καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων.* Мѣсто это слишкомъ ошибочно; за исправленіемъ его оно выражаетъ слѣдующее: »у бога Времени, Эона перворожденнаго, родился отъ Астарты того же имени земной богъ, El, разрушитель.«

[71]) Астаротъ, *Ἀστάρτη*, у Гезіода Theog. v. 109. *Ἀστέρια*, у Грековъ называлась *Ἀφροδότη*; Sanch. p. 36: *Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.* Геродотъ свидѣтельствуетъ (I. 105), что служеніе Афродитѣ произошло отъ финикійскаго служенія Астартѣ.

[72]) Sanch. p. 22. *Τάαυτος ὃς ἔυρε τὴν τῶν πρώτων στοιχείων γρα-*

И третье поколѣніе египетскихъ боговъ, произшедшее изъ членовъ царской фамиліи, въ древнія времена господствовавшей въ Египтѣ, большею частію находимъ въ финикійскихъ религіозныхъ представленіяхъ. Такъ 1) ***Озирисъ***, встрѣчающійся въ финикійскихъ памятникахъ подъ своимъ египетскимъ именемъ, былъ чтимъ у Финикіянъ подъ именемъ ***Адониса*** [73]. Тотъ же Озирисъ, какъ богъ преисподняго міра, есть *Muth* (смерть) [74] и какъ обитатель солнца, есть ***Демарунъ;*** 2) объ ***Изидѣ***, супругѣ и сестрѣ Озириса, у Филона упоминается подъ именемъ ***Персефоны*** (убійцы Персея) [75]. 3) ***Аруерисъ*** = ***Геракль*** (Har-hello), по свидѣтельству Геродота (II. 44), высокочтимое божество Финикіянъ, чтимъ былъ, вѣроятно, подъ именемъ ***Архалея*** (Ἀρχαλεύς, созвучное съ Har-hello) и въ Тирѣ, какъ покровитель города, носилъ прозваніе *Melkarth* »царь города.« 4) Богиня ***Анатъ*** есть сабеистическая *Tanais, Tanath, Anahita* (чистая, прозваніе богини-Луны). 5) ***Сетъ-Тифонъ***, враждебный братъ Озириса (по древнему египетскому ученію, богъ войны, къ которому Финикіяне въ Египтѣ присоединили понятіе о богѣ пламени и въ послѣдствіи времени о божествѣ мореплаванія) у Финикійцевъ носилъ прозваніе, какъ божество истребительнаго пламени, *Baal-chamman* (בַּעַל חַמָּן Belus fervidus);

φήν· ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θωὼθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θωὺθ, Ἕλληνες δὲ Ἑρμῆν ἐκάλεσαν.

[73] *Ἀμαθοῦς πόλις Κίπρε ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμοτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιῆντο.* Steph. Byzant. de urbe. Movers Phoenic. p. 235. Adonis, Adon значитъ »Господь« и есть то же что *Mar* и *Marna* »Господь нашъ.«

[74] *Μὼθ* т. е. מות mors. Объ этомъ муѣ см. Sanch. p. 36.

[75] Sanch. p 26: *Κρόνε δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ.*

какъ богъ огня — *Atar*, *Ader-hammelech* (огонь-царь), или просто — Molech, Melech, Молохъ (царь); какъ божество моря — *Понтъ* (у Филона) [76].

И у Финикіянъ, какъ у Египтянъ, были преданія о борьбѣ боговъ, о томъ что Кроносъ (Baal-Cheled) лишилъ Урана (Pothos-Chaman) производительной мужской силы [77], о борьбѣ Тифона съ Озирисомъ, или что тоже, Понта съ Демаруномъ, о владычествѣ Озириса надъ землею по окончаніи борьбы боговъ, о царствованіи вмѣстѣ съ нимъ матери его, Астарты [78] (Нетпе-Реи), и наконецъ, о смерти Озириса подъ именемъ Муѳъ, или Плутона [79]. Весьма замѣчательно также, что служеніе Озирису, подъ разными именами, *Нетпе* и *Озириса*, *Астарты*, или *Венеры* и *Адониса*, *Кибелы* и *Атта*, *Деметры* и *Діонисія*, гдѣ всегда видимъ одну и ту же божественную пару, мать и сына, равно было распространено въ Египтѣ, Финикіи, малой Азіи и Греціи [80]; даже къ Евреямъ проникло это служеніе, и печальныя сѣтованія объ утраченномъ, Hadad, сѣтованія о погребенномъ, Thammuz,

---

[76]) Sanch. p. 32. *Κατὰ τέτας γίνονται Πόντος καὶ Τύφων καὶ Νηρεὺς πατὴρ Πόντε.*

[77]) Sanch. p. 28, 30 и слѣд.

[78]) Ibid. p. 34.

[79]) Ibid. p. 36.

[80]) Мы уже видѣли единство Озириса съ Діонисомъ и Адонисомъ; находимъ также свидѣтельства о единствѣ Адониса съ Діонисомъ (напр. Plut. Symp. IV, 5, 3· *Τὸν δ'' Ἄδωνιν ἐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζεσι*); видѣли также единство Реи-Нетпе съ Деметрою, съ Кибелою и Астартою, и Астарты съ Афродитою, Венерою. Если въ сагѣ встрѣчаются нѣкоторыя видоизмѣненія, напр. что Астарта и Адонисъ поставлены между собою въ отношеніе не матери и сына, но двухъ любящихся, или супруговъ, то это весьма естественно при устной передачѣ саги, такъ долго распространявшейся.

звучали и изъ устъ еврейскихъ женщинъ [81]). И повсюду это служеніе выражало одно и то же содержаніе: начинали праздникъ оплакиваніемъ умершаго и жалобнымъ воплемъ: »Ai linu! горе намъ!«, на слѣдующій день искали утраченнаго, и наконецъ, на третій праздновали обрѣтеніе и оживленіе умершаго радостными восклицаніями: »Iachoh! онъ живъ! Iachavech Hadad!« или по испорченному греческому произношенію: »Hyes Attes! утраченный живъ!« Этимъ ходомъ праздника объясняются и многія наименованія, подъ которыми встрѣчается божество. Оно называется *Hadad, Adodos, Attes, утраченный; Thammuz — погребенный.* И даже финикійскія плачевныя и радостныя воззванія: Ai linu! Iachoh! потерявъ у Грековъ, какъ непонятныя для нихъ выраженія, свой первоначальный смыслъ, приняты за самый субъектъ празднованія и такимъ образомъ *Linos*, *Iao*, *Iakchos*, *Bakchos* сдѣлались прозвищами божества. Еще во времена Геродота одна и та же плачевная пѣснь о смерти юноши раздавалась отъ м. Азіи до Египта; это извѣстная *пѣснь Лина* (Линъ, Linos, сокращ. изъ Ai-linu) и у Египтянъ — пѣснь *Манероса;* Манеросъ значитъ: *возлюбленный;* слѣдовательно — *пѣснь о возлюбленномъ.* — Служеніе это распространили повсюду Финикіяне по ихъ изгнаніи изъ Египта.

---

[81]) Захарія 12, 10 и 11. Здѣсь הֲדַד Adodus есть египетское слово и значитъ »утраченный, искомый;« у Езек. 8, 14: תַּמּוּז съ египетскаго значитъ »погребенный;« въ томъ и другомъ случаѣ это есть Адонисъ-Озирисъ, котораго праздникъ начинался »исчезновеніемъ ἀφανισμός (потому что Озирисъ убитъ на охотѣ богомъ войны, Аресомъ, т. е. Сеѳомъ-Тифономъ, превратившимся въ вепря), за тѣмъ слѣдовало »отыскиваніе« матерью его, ζήτησις и наконецъ »обрѣтеніе« ἕυρεσις.

Свидѣтельство Страбона (L. XVI, c. II. sect. 24), что »древнее ученіе объ атомахъ, — если вѣрить Посидонію,— »происходитъ отъ *Моха* (или *Моха*, какъ пишетъ Дама»скій по Евдему), который былъ родомъ изъ Сидона и жилъ »до троянской войны,« не такъ непонятно и неправдоподобно, какъ казалось доселѣ. Ученіе о первоначальныхъ составныхъ частицахъ матеріи самымъ тѣснымъ образомъ связано съ египетско-финикійскимъ ученіемъ о первобожествѣ, потому что и первоматерія составляетъ одно изъ четырехъ существъ первобожества Но эту первоматерію Египтяне и Финикіяне признавали смѣшеніемъ воды и земляныхъ частицъ; слѣдовательно представленіе о дробныхъ частицахъ земли, какъ составныхъ частяхъ первоматеріи, заключалось въ самомъ ученіи о первосуществѣ, уже при первомъ происхожденіи этого ученія. Поэтому ничто не мѣшаетъ считать это ученіе финикійскимъ; надобно только устранить отъ него то понятіе о первыхъ частицахъ матеріи, какое въ послѣдствіи времени соединило съ нимъ греческое умозрѣніе, какъ о недѣлимыхъ частицахъ матеріи, ἄτομοι, въ томъ предположеніи, что безконечная дѣлимость ея есть нѣчто противорѣчащее само себѣ. И у Санхоніатона высказано собственно то же представленіе, что у Моха; и потому можно считать его ученіемъ финикійскихъ жрецовъ; только Санхоніатонъ, излагая происхожденіе міра, выразилъ это ученіе въ немногихъ словахъ, какъ уже извѣстное и какъ это и слѣдовало сдѣлать въ сочиненіи чисто-историческомъ. Очень могло статься, что Мохъ самъ былъ изъ числа жрецовъ и писалъ о вѣроученіи своего народа, подобно упоминаемому Филономъ Бенъ-Табіону (сыну премудрости), котораго онъ называетъ первымъ комментаторомъ священныхъ сочиненій Тот'а (т. е. финикійскихъ жрецовъ, составившихъ свои книги, вѣроятно, еще во время царствованія Финикіянъ

въ Египтѣ). Во всякомъ случаѣ Мосхъ не придумалъ самъ ученія »объ атомахъ,« а только изложилъ, или разработалъ то, которое уже существовало въ Финикіи и подобно всему кругу финикійскихъ вѣрованій произошло изъ ученія жрецовъ египетскихъ.

в) *Религія Индійцевъ: Брамаизмъ и его видоизмѣненіе — Буддизмъ.*

аа) *Брамаизмъ.*

Изложеніе индійской религіи, по общему признанію, весьма затруднительно, и это происходитъ не отъ бѣдности, но отъ богатства и разнообразія матеріала. Индійская религія съ незапамятныхъ временъ продолжаетъ свое существованіе донынѣ и во все продолженіе своего существованія она свободно развивалась и видоизмѣнялась. Отсюда произошли въ ней различныя секты, напр. Вишнуитовъ, Сиваитовъ, Кришнуитовъ и т. п., которыя, однакожъ, придерживаются своего общаго корня, — древнѣйшихъ священныхъ книгъ. Но и въ самыхъ этихъ книгахъ, принадлежащихъ разнымъ періодамъ времени, положены уже начала самыхъ разнообразныхъ воззрѣній на одни и тѣ же предметы вѣрованія; разнообразіе это еще болѣе усилилось подъ вліяніемъ философскихъ умозрѣній и піитизирующей фантазіи народа. Оттого крайне трудно свести къ стройному единству это необыкновенное разнообразіе религіозныхъ представленій, тѣмъ болѣе, что при многочисленности источниковъ, Европейцамъ до сихъ поръ извѣстны только отрывки изъ священныхъ книгъ Индійцевъ. Впрочемъ, чрезъ все разнообразіе этихъ представленій проходитъ та существенная мысль,

что верховное Существо, само по себѣ существующее, само раскрылось, въ пространствѣ и времени, видимою вселенною, само все производитъ въ ней, животворитъ, разрушаетъ и воспроизводитъ, что боги, какъ міръ, съ его безчисленными частями, суть откровенія и формы одного и того же безконечнаго Существа, которое среди всѣхъ измѣненій и прехожденій одно пребываетъ неизмѣнно, какъ душа всей вселенной и каждаго порознь существа. Уже изъ этой основной мысли индійской религіи видно, что она, подобно египетской религіи, есть пантеизмъ, съ тѣмъ только различіемъ, что эта послѣдняя склоняется болѣе къ реализму, а индійская религія — къ идеализму. По египетской религіи всѣ части и силы вселенной суть части основныхъ частей первосущества, именно его перводуха и первоматеріи, первовремени и первопространства; между тѣмъ по индійскому религіозному воззрѣнію, всѣ части и силы природы суть только разнообразныя формы проявленія одной и той же безконечной, всеоживляющей субстанціи.

Успѣхъ религіознаго сознанія въ индійской религіи выражается тѣмъ, что природа для него не есть только борьба начала свѣтлаго и темнаго, идеи и матеріи; матерія здѣсь совершенно подчинена творящей силѣ; природа не есть и животно-органическій процессъ жизни; первообразъ и мѣра міроваго развитія есть здѣсь человѣкъ, природа, поэтому, есть разумная жизнь на различныхъ степеняхъ развитія. Первобожество не есть ни отвлеченное понятіе вѣчности, ни конкретное объединеніе космическихъ началъ и условій бытія; это есть сама по себѣ существующая субстанція, изъ себя самой изводящая вселенную. Оно дѣйствуетъ по разумнымъ, преднамѣреннымъ цѣлямъ, какъ существо личное, впрочемъ, съ другой стороны, его личность шатка и неопредѣленна; она расплывается и раздробляется въ безконечно-многихъ лично-

стяхъ божественныхъ, демоническихъ и человѣческихъ. Нравственность человѣка не есть только борьба съ матеріею и собственными страстями, которыя, какъ произведеніе матеріи, порабощаютъ душу власти природы и влекутъ ее въ роковой кругъ переселеній и странствованій; но есть вмѣстѣ стремленіе къ богоуподобленію и погруженію въ лоно безконечной субстанціи. Человѣческая душа признается, поэтому, не гибнущею; но ея личность столько же неопредѣлена и зыбка, какъ и личность первосущества; человѣческая душа можетъ нисходить до степени душъ животной и растительной, или, постепенно очищаясь и возвышаясь, сливается со всеобщею душою міра.

Священныя книги, заключающія въ себѣ религіозное ученіе Индійцевъ, раздѣляются на XVIII частей. Это 1) *четыре Веды* съ многочисленными комментаріями и поясненіями. (Веда значитъ вѣденіе, знаніе): а) *Ричъ-Веда* (отъ ричь—хвалить) состоитъ изъ mantras, или пѣсней, которыя большею частію суть хвалебнаго содержанія и заключаютъ въ себѣ болѣе десяти тысячъ двустишій, или шлокъ; б) *Яджуръ-Веда* (отъ адъюшъ—жертва) занимается преимущественно жертвоприношеніями; раздѣляется на *бѣлую* и *черную;* написана частію двустишіями, частію прозою; в) *Сама-веда* (отъ chô разрушать, то, чѣмъ разрушается грѣхъ) священнѣйшая изъ всѣхъ прочихъ, состоитъ изъ лирическихъ молитвъ, предназначенныхъ для пѣнія, и г) *Атарва-веда* (отъ атарванъ—жрецъ) состоитъ изъ 20 книгъ, подраздѣленныхъ на отдѣлы (анувака), гимны (сукта) и стихи (ричь). Книга эта весьма древня и по мнѣнію Индійцевъ произошла изъ устъ Брамы. Въ каждой Ведѣ отличаютъ еще молитвы (mantras) и предписанія (brahmanas). Частію вмѣстѣ съ браманасъ, частію отдѣльно отъ нихъ примыкаетъ къ Ведамъ еще множество

Упанишадъ, т. е. трактатовъ, или размышленій, которыя въ собственномъ смыслѣ составляютъ основаніе индійской ѳеологіи, потому что въ нихъ заключаются изслѣдованія о Божествѣ, о мірѣ, природѣ души и т. п. — 2) *Четыре Упаведы* (прибавленія къ Ведамъ), въ которыхъ говорится о музыкѣ, медицинѣ, механическихъ искусствахъ и пр. 3) *Шесть Ангъ*, или *Веданги* (т. е. членовъ Ведъ), въ которыхъ излагается грамматика, просодія, астрономія и пр. Наконецъ 4) *Четыре Упанги* (подчиненные члены): сюда относятся— законодательство Ману, философскія ученія Ньяя и Миманса и 18 Пуранъ (древнихъ исторій, или легендъ, въ которыхъ считается до 800,000 двустишій). Всѣ означенныя здѣсь книги называются однимъ общимъ именемъ *Састра*, что значитъ *правило, или книги по преимуществу* и составляютъ такую обширную, необъятную литературу, какой не имѣетъ ни одинъ изъ народовъ Востока. Перейдемъ къ самому ученію.

Первосущество, *Брамъ* (Brâhma, Braĥm, имя средняго рода и значитъ *великое*), или просто *Оно* (tad) есть существо несотворенное (nirvikalpa), само-по-себѣ существующее (svayambhou) сокровенное (avyaka); какъ существо существъ Оно есть одно во многомъ, есть духъ духовъ (devas) и перводуша, Paraĥma, всѣхъ тѣлъ природы; все, что есть, происходитъ отъ Него и все управляется Имъ по преднамѣреннымъ законамъ, и потому Оно называется Господомъ, Isvara. По описанію Ведъ, Исвара есть »совершенная правда, совершенное счастіе, несравненный, безсмертный; безусловное единство, — кого ни рѣчь описать, ни умъ постигнуть не можетъ; не ограниченъ ни пространствомъ, ни временемъ; безъ ногъ, движущійся быстро; безъ рукъ, всѣ міры огорщающій; безъ очей, всѣ міры надзирающій; безъ ушей, все слышащій; безъ разумнаго спутника, все понимающій; безъ причины, первая

изъ всѣхъ причинъ; всеустрояющій, всемогущій; творецъ, сохранитель, преобразователь всего сущаго: сей есть великій Единый (ekam)!« — Самъ по себѣ Онъ не имѣетъ никакой формы, хотя во внѣшности проявляется въ безчисленныхъ формахъ; Онъ есть единство и вмѣстѣ все; Онъ меньше, чѣмъ атомъ, и больше, чѣмъ міръ, неизреченный и неизмѣняемый въ своей сущности.

Великій Единый въ себѣ самомъ содержитъ и отъ вѣкъ изъ самого себя изводитъ то, что составляетъ основаніе всякаго иного бытія; эта внутренняя Его сила и дѣятельность есть какъ бы супруга Его, *Сакти*, или *Парасакти*, первая дѣвственница и первая женщина, чувственно выражаемая женскимъ органомъ *іони* (yoni), какъ самъ Онъ чувственно изображается мужскимъ органомъ *линіамъ* (lingam). Въ отношеніи ко всему прочему бытію Парасакти есть *естество* Bhavani, или *природа*, Prakriti, есть слѣпая, но могущественная, вѣчно плодотворная сила, которая безпрестанно воспроизводится подъ разными формами бытія, она заключаетъ въ себѣ три коренныя качества (gunas), которыя, какъ основаніе всего разнообразія бытія, повсюду отражаются въ мірѣ идеальномъ и реальномъ; три эти основныя качества суть: *saltva*, начало свѣтоносное, зиждительное, стремящееся вверхъ, подобно свѣту; *tamas*, начало темное, разрушительное, тяготѣющее внизъ, подобно землѣ; *radjas*, начало возбудительное и хранительное, движущееся по срединѣ, подобно воздуху. Какъ супруга самого Брамъ, какъ основаніе всякаго иного бытія, великая Бавани, или Пракрити, есть богиня, Дева, по преимуществу, есть мать боговъ и людей. Но та же Бавани, не имѣя самостоятельнаго бытія въ самой себѣ, по отношенію къ самобытно-существующему Брамъ, есть только *обольщеніе и призракъ*, *майа* (mâyâ), есть какъ-бы *не-сущее*

(asat). Среди трехъ качествъ природы великая Душа міра, Паратма, пребываетъ, какъ паукъ въ центрѣ сѣти, извлеченной имъ изъ себя же самого.

Брамъ, самъ по себѣ единый, въ соединеніи съ природою и тремя ея качествами, является въ своей дѣятельности *въ трехъ видахъ*, или *образахъ*, murti: а) какъ творецъ, ***Брама*** (Brahmâ, великій, имя мужескаго рода), котораго супруга, или сакти есть богиня мудрости, ***Сарасвати;*** б) какъ хранитель, ***Вишну*** (проникающій), котораго супруга есть богиня благости, ***Сри***, или ***Лакшми*** и наконецъ, в) какъ разрушитель и воспроизводитель, богъ смерти и жизни, судья и воздаятель, ***Сива***, или ***Шива*** (досточтимый); его супруга, какъ бога разрушенія и смерти, есть богиня времени, ***Кали***,— какъ божества возсозданія и жизни, всевозраждающая ***Бавани***, — какъ воздаятеля, богиня правды, ***Дурга***. Три эти божества вмѣстѣ составляютъ ***Тримурти***, троевидность первосущества и суть проявленія силъ одного и того же Брамъ, какъ и все прочее въ мірѣ. Одинъ и тотъ же Брамъ, какъ всемірная душа, все зиждетъ своею мудростію (Сарасвати), все хранитъ своею благостію (Сри), все преобразуетъ своею энергіею (Бавани) и все во всемъ распредѣляетъ правдою (Дурга). И какъ Тримурти проявляется въ природѣ подъ вліяніемъ трехъ ея качествъ, то она обнаруживается въ мірѣ чувственно, какъ свѣтъ, воздухъ, подземный огонь: Брама есть свѣтъ; Вишну— воздухъ, Шива — подземный огонь [82]. Тримурти есть первое откровеніе самого Брамъ: первое слово (vatch), которое про-

[82]) Въ Ригведѣ сказано: »три только есть божества: огонь, воздухъ и солнце, которыхъ жилище суть — земля (bhour), область посредствующая (bhouvah) и небо (swar); но на самомъ дѣлѣ есть одно только божество: *великая Душа,* mahan Atma.« Les livres sacrés de l'Orient par Pauthier p. 313—14.

изнесъ вѣчный Единый, было **aum** (**ом**, или **ум**); **aum** явилось прежде всѣхъ вещей и потому называется перворожденнымъ Вѣчнаго; это священное слово и есть Тримурти, есть тройственное выраженіе безконечнаго Единства (**a** есть имя Вишну, **u** Сивы, **m** Брамы (Manou II, 74) [83]. Съ другой стороны, происхожденіе Тримурти отъ Бавани чувственно выражается слѣдующимъ образомъ: Бавани, радуясь своему бытію, скакала и прыгала; отъ этого движенія она выронила изъ своего лона три яйца, изъ которыхъ вышли три божества (Polier, Mythol. des Ind. I. ch. p. 155). Три эти божества равны между собою, однако-жъ Брама, какъ перворожденный, занимаетъ первое между ними мѣсто [84].

---

[83]) Это слово **aum** по цѣлымъ днямъ благоговѣйно шепчутъ Брамины, погружаясь въ глубокое религіозное созерцаніе, — имъ начинаютъ и имъ оканчиваютъ всякую молитву и чтеніе всякой священной книги (Manou, II. 76, 83).

[84]) Значеніе видовъ Тримурти, особенно у разныхъ сектъ, не рѣдко видоизмѣняется и смѣшивается. Такъ у Вишнуитовъ первое мѣсто въ Тримурти занимаетъ Вишну, какъ творецъ и хранитель; самъ Брама происходитъ уже изъ пупа Вишну, или изъ цвѣтка лотоса; у Шиваитовъ — и творецъ и хранитель есть Сива, который называется тогда великимъ богомъ и господомъ, Магадева и Исвара. Слѣдовательно вся сущность и дѣятельность Тримурти то сходится въ одномъ изъ этихъ трехъ образовъ, то отъ одного переходитъ къ другому, то опять эти образы по даннымъ существеннымъ различіямъ являются отдѣльно въ Тримутри. — Между индійскимъ ученіемъ о Брамъ и его проявленіяхъ и египетскимъ ученіемъ объ Амунѣ и составныхъ его частяхъ не льзя не признать близкаго сходства: Брамъ есть то же, что Амунъ, Пракрити — первоматерія Нейтъ, Грама — зиждительный духъ Кнефъ, Вишну — всесодержащее пространство Паштъ, Сива — все разрушающее и возсозидающее время Севехъ. Есть также сходство между индійскимъ ученіемъ и древне-персидскимъ: Брамъ соотвѣтствуетъ Церуане-Акереие, Брама — Ормузду,

Вѣчный единый, погруженный въ созерцаніе своего собственнаго бытія, рѣшился по истеченіи временъ сообщить величіе своей природы существамъ, которыя были бы способны участвовать въ Его блаженствѣ и служить Его величію. Существъ этихъ не было, но Вѣчный захотѣлъ, и они явились. Онъ образовалъ ихъ частію изъ своей собственной природы, способными къ совершенству, а частію, при вліяніи качествъ природы, оставилъ ихъ съ возможностію несовершенства, предоставляя имъ свободный выборъ между тѣмъ и другимъ. Итакъ Вѣчный сотворилъ все по своей свободной волѣ, сотворилъ только себѣ подобное, но и вмѣстѣ способное ко злу; всѣ твари предопредѣлены для служенія Богу и для участія въ Его блаженствѣ.

Но это твореніе есть чисто идеальное, міръ духовъ, и должно бы такимъ остаться; оно обнимаетъ всѣхъ духовъ, а потому и Браму, Вишну и Сиву; оттого и они, не чуждые качествъ Бавани, способны ко злу, и отличаются отъ прочихъ духовъ только своими высшими достоинствами и между собою тѣмъ, что и надъ ними, какъ и надъ всѣмъ міромъ духовъ, главою поставленъ Брама. Потомъ Вѣчный раздѣлилъ духовъ, по различію участія въ нихъ качествъ природы, на сонмы и чины и надъ каждымъ поставилъ главу. Они молились передъ престоломъ Вѣчнаго, каждый по своему чину и достоинству, и гармонія царствовала на небѣ.

Сива — Ариману, а Вишну — Митрѣ. Но дальнѣйшее участіе первобожествъ въ міроразвитіи иначе понимается въ индійской, чѣмъ въ египетской и персидской религіи. Наконецъ, какъ въ персидской религіи Церуане-Акерене и въ египетской Амунъ, такъ въ индійской Брамъ въ послѣдствіи времени пришли у народа въ забвеніе и съ устраненіемъ понятія о единомъ верховномъ Божествѣ открылся полный просторъ то дуализму, то политеизму.

Эта гармонія вѣчно бы сохранилась, если бы Магисасура (Mahishasura) и Равана, духи ближайшіе къ Тримурти, по зависти къ ней не отказались повиноваться Вѣчному и этимъ тремъ высочайшимъ духамъ и не захотѣли сами господствовать. Многіе подчиненные духи соблазнились ихъ примѣромъ. Тогда возникла вражда въ божьемъ царствѣ. Вѣчный, разгнѣванный и опечаленный, повелѣлъ Брамѣ возвратить возмутившихся духовъ къ повиновенію и возвѣстить имъ въ такомъ случаѣ милость и прощеніе. Но возмутители упорствовали въ своемъ неповиновеніи; тогда Вѣчныій облекъ Сиву, служителя карающей божественной правды, своею силою и онъ низринулъ отступниковъ въ кромѣшнюю тьму, въ ондерахъ (Andakhâra) въ наказаніе на тысячу лѣтъ.

Въ то время, какъ отверженные такимъ образомъ духи томились во тьмѣ, духи, оставшіеся вѣрными, не переставали умолять Вѣчнаго, чтобы Онъ оказалъ имъ милость и состраданіе. Наконецъ Онъ былъ тронутъ мольбами и доставилъ имъ возможность возвратить свое прежнее достоинство, мѣсто и блаженство, но это предоставлено ихъ собственной волѣ, а путь къ этому возврату положенъ въ тяжкихъ покаяніяхъ и испытаніяхъ. И рѣшился Вѣчный создать матеріальный міръ (bhautika sarga) для наказанія, испытанія и очищенія въ немъ павшихъ духовъ.

Вѣчный помыслилъ: »я хочу создать міры« и міры явились чрезъ посредство Брамы, принявшаго образъ человѣческій. »Вѣчный извлекъ изъ водъ и образовалъ Браму–Пурушу, т. е. Браму въ человѣческой формѣ. Вѣчный взглянулъ на это существо (Браму) и оно раскрыло свои уста, какъ яйцо; изъ устъ вышло слово, изъ слова произошелъ огонь. Разширились ноздри, по нимъ прошло дыханіе, изъ дыханія произошелъ воздухъ. Открылись глаза, изъ нихъ вышелъ свѣтлый лучъ,

изъ этого луча произошло солнце. Растворились уши, отъ нихъ произошелъ слухъ, отъ слуха — области пространства. Распростерлась кожа, изъ нея вышли волоса, изъ волосъ произошли травы и деревья. Раскрылась грудь, изъ груди вышелъ духъ, изъ духа произошла луна. Развился пупъ, изъ пупа произошло глотаніе, отъ глотанія смерть. Явился органъ рожданія, отъ него — производительное сѣмя, а изъ сѣмени произошли воды.« (Прибавленіе къ Ригведѣ: Aitareya aranya, кн. II. § 4. см. Les livres sacrés de l'Orient, trad. par Pauthier, p. 318).

Какъ весь міръ есть раскрытіе человѣка – Брамы, такъ человѣкъ есть сокращенное произведеніе всего міра, что въ той же Ригведѣ изображается слѣдующимъ образомъ: »явленія міра, произшедшія отъ Брамы, предстали предъ Вѣчнымъ и сказали: »дай намъ опредѣленное пространство, въ которомъ мы могли–бы питаться.« Онъ показалъ имъ форму коровы; они сказали: »этого не довольно для насъ.« Онъ показалъ имъ форму человѣка; они воскликнули: »прекрасно! удивительно!« И Онъ велѣлъ имъ занять свои мѣста. Огонь, сдѣлавшись словомъ, вошелъ въ уста. Воздухъ, сдѣлавшись дыханіемъ, проникъ въ ноздры. Солнце, сдѣлавшись зрѣніемъ, проникло въ глаза. Пространство, сдѣлавшись слухомъ, заняло уши. Травы и деревья сдѣлались волосами и наполнили кожу. Луна, сдѣлавшись духомъ, вступила въ грудь. Смерть, сдѣлавшись глотаніемъ, проникла въ пупъ. Вода, сдѣлавшись производительнымъ сѣменемъ, заняла органъ рожданія.« Такъ образовался человѣкъ!

Въ законодательствѣ Ману твореніе міра и человѣка описывается слѣдующими чертами (Les livr. sacr. L. I. p. 333–5). »Этотъ міръ погруженъ былъ во мракѣ (т. е. въ Пракрити, еще не развитой), всецѣло погруженъ былъ какъ-бы въ сонъ (существовалъ лишь идеально). Но явился Вѣчный и разсѣялъ

тьму, т. е. развилъ природу. Рѣшившись въ своей мысли извлечь изъ собственной субстанціи различныя творенія, Онъ произвелъ сначала водды, въ которыхъ положилъ производительное сѣмя. Это сѣмя сдѣлалось яйцомъ, подобно золоту блестящимъ тысячью лучей и въ немъ родился праотецъ всѣхъ міровъ, Брама въ формѣ мужо-человѣка (Пуруша). Пробывъ въ этомъ яйцѣ цѣлый божественный годъ, онъ единственно своею мыслію раздѣлилъ это яйцо на двѣ части, и изъ нихъ, по тремъ качествамъ природы, образовалъ небо и землю и по срединѣ атмосферу (пространство между землею и солнцемъ). И взялъ отъ верховной Души (Паратма, Брамъ) разумѣніе (manas) и сознаніе личности (ahankara) и тончайшія частицы (tanmatras) пяти стихій и изъ семи этихъ началъ (pouruchas) образовалъ эту преходящую вселенную и назначилъ всѣмъ тварямъ различныя имена и занятія; онъ извлекъ изъ огня, воздуха и солнца три Веды: Ригведу, Яджуръ-веду и Сама-веду и далъ бытіе временамъ, звѣздамъ, планетамъ, растеніямъ, рѣкамъ, морямъ, горамъ, равнинамъ и долинамъ и строгому подвижничеству и человѣческому слову и удовольствію и любви и гнѣву. Такъ произвелъ онъ это твореніе, желая дать бытіе существамъ! Человѣческій же родъ въ частности произвелъ онъ изъ своихъ собственныхъ членовъ: изъ своихъ устъ создалъ Браминовъ, изъ рукъ—Кшатріасъ (воиновъ), изъ бедръ—Вайсіасъ (купцовъ) и изъ ногъ—Судрасъ (ремесленниковъ)[85].«

---

[85]) Ученіе о происхожденіи міра и человѣка не составляетъ у Индійцевъ догмата, разъ навсегда установленнаго; всѣ они согласны въ томъ, что Брама есть всемогущій Творецъ всего, но расходятся тогда, когда вопросъ идетъ о матеріи: существовала ли она искони, или же и она сама произведена, какъ масса, а также о способѣ, какъ она образовалась? Въ этомъ отношеніи насчитываютъ 18 разныхъ мнѣній о твореніи міра. Въ древнихъ Ведахъ говорится, что вселен-

Вся вселенная, по преобладанію въ ней одного изъ трехъ качествъ природы, раздѣляется на три міра: а) на міръ свѣта, который подраздѣляется на семь круговъ очищенія, на семь высшихъ областей, или звѣздныхъ сферъ; б) на міръ земнаго мерцанія (mritloka), міръ человѣческій, или міръ испытанія, и в) на міръ тьмы, или низшихъ тварей, подраздѣляющійся

ная сотворена просто *мыслію* божественною; Брамъ подумалъ только, »я хочу создать вселенную,« и она явилась. — Въ другихъ мѣстахъ говорится, что она создана посредствомъ творческаго слова (Vach, Вашъ) Брамы; далѣе встрѣчается опять слѣдующая мысль: »въ началѣ не было ни бытія (sat, т. е. бытія сотвореннаго), ни небытія (asat, небытія безусловнаго), но было великое *То* (tad), или Брамъ, а вокругъ Его носилась *майя*, или призракъ (т. е. матеріальное начало), подобно безвидному облаку, какъ небытіе; когда же Брамъ въ зеркалѣ майи сталъ созерцать самого себя, то отъ этого созерцанія разсѣялась тьма и любовь (kamas) въ Его духѣ сдѣлалась творческою силою. Говорится также, что Брамъ, создавая міры, какъ-бы игрался съ майей и т. п. Относительно матеріи творенія Вишнуиты все производятъ *изъ воды*, Шиваиты — *изъ огня*, послѣдователи Кришны — *изъ воздуха;* въ Ведахъ предполагается или природа (Prakriti), какъ майя, или просто темная, неустроенная масса (Pauthier p. 316). Смѣло можно сказать, что Индійцы, какъ и вообще языческіе народы не возвысились до понятія о твореніи *изъ ничего*, потому что и тамъ, гдѣ говорится, что міръ созданъ мыслію, или словомъ божіимъ, предполагается существованіе тончайшихъ матеріальныхъ частицъ (tanmatrani). О происхожденіи человѣка въ разныхъ индійскихъ сочиненіяхъ тоже говорится не одинаково. Такъ наприм. въ законодательствѣ Ману (Гл. I. ст. 32, 33) Брама-Пуруша раздѣлился на мужа и жену и произвелъ *Виради*, а Виради произвелъ *Ману*, который, хотя и не непосредственно считается родоначальникомъ людей. Этотъ первый Ману (или Мену, — за нимъ слѣдовало еще 6 другихъ Мену) называется еще *Адима*, *первый*, и жена его — *Адими*, или *Ива*, *самка*, или *пара*, *великая*. Relig. de l'antiq. par *Creuzer*, trad. par Guigniaut. Paris. 1825. T. I. p. 254. Not. 1.

на семь низшихъ круговъ (patalas) наказаній. Міръ свѣта населяютъ безчисленные добрые духи (devas) и восемь стражей (Lokapalas) восьми странъ неба, — между которыми первое мѣсто занимаетъ Индра, богъ небесной тверди [86]. Міръ мерцанія предназначенъ для испытанія человѣка и составляетъ какъ-бы поле борьбы добрыхъ и злыхъ (падшихъ) духовъ; а міръ тьмы предопредѣленъ для наказанія духовъ падшихъ (asuras, или daityas).

Когда вселенная была такимъ образомъ устроена и распредѣлена, Вѣчный облекъ Вишну, служителя производящей божественной силы, своею властію и повелѣлъ ему сойти въ только – что сотворенный міръ, чтобы падшихъ духовъ,

---

[86]) Восемь стражей міра суть: I) *Индра*, котораго мѣстопребываніе на Востокѣ; II) *Агни*, богъ огня—на юго-востокѣ; III) *Ямâ*—царь преисподней, судья мертвыхъ, на югѣ; къ Ямѣ поступаетъ каждая душа, прежде чѣмъ перейдетъ въ рай (swarga) или адъ (naraka), или начнетъ новыя странствованія; IV) *Ниррита* — на юго-западѣ; V) *Варуна*, богъ океана, на западѣ; VI) *Паванусъ* (очиститель) или *Вайусъ*, богъ вѣтра, на сѣверо-западѣ; VII) *Куверасъ*, богъ подземныхъ сокровищъ, на сѣверѣ и VIII) *Исани*, супруга Шивы, на сѣверо-востокѣ, вмѣсто которой полагается большею частію *Хандрасъ*, или *Сомасъ*, deus lunus, божество мужеское. Кромѣ стражей міра есть еще божества, поддерживающія порядокъ міра физическій и нравственный: 7 Ману суть властители того, что происходитъ во времени; отъ перваго изъ нихъ происходятъ 7 Брамадикасъ, или Прадъяпатисъ, какъ властителей того, что находится въ пространствѣ; отъ этихъ послѣднихъ происходитъ 7 Ришисовъ, или святыхъ мудрецовъ; отъ первыхъ Ришисовъ произошли *Pitri's*, святые патріархи, или вообще духи усопшихъ предковъ. Сверхъ того, въ индійской религіи есть множество другихъ боговъ и богинь и духовъ разнаго рода и чина. Богатствомъ своихъ божествъ индійская народная миѳологія превосходитъ всякую другую; въ ней считается до 330 милліоновъ божествъ. (Bohlen, das alte Ind. 1830. I. Thl. S. 179).

низверженныхъ въ ондерагъ, переводитъ постепенно въ міръ наказанія, гдѣ, заключенные въ тѣла низшихъ твореній, они подвергались бы естественнымъ страданіямъ сообразно съ ихъ преступленіемъ. И Вишну исполнилъ повелѣніе. Далѣе повелѣлъ Господь: тѣла должны быть подвержены не только рожденію, но и перемѣнамъ, упадку и смерти, и тѣ духи, которые пройдутъ семь круговъ наказанія, имѣютъ вступить въ тѣла смертнаго человѣка; тамъ возвысится духовная ихъ сила, но и испытанія будутъ болѣе тяжкія. Когда павшіе духи пройдутъ эти восемь круговъ, то матеріальный міръ будетъ истребленъ и начнется семь круговъ очищенія. Всѣ духи могутъ возвратить свое прежнее значеніе, но не всѣ достигнутъ того. А именно, кто къ означенному времени не кончитъ восьми круговъ, чтобы войти въ девятый, тотъ по разрушеніи этого міра опять будетъ низринутъ въ ондерахъ до новаго творенія матеріальнаго міра. Возможность повышенія предоставлена даже Магисасурѣ и Раванѣ.

Существованію видимаго міра назначено 12,000 божескихъ лѣтъ, которые равняются 4,320,000 годовъ человѣческихъ (это есть сумма 12-и тысячъ лѣтъ, умноженныхъ на 360, потому что человѣческій годъ, состоящій изъ 360 дней, равняется одному божественному дню). Этотъ великій циклъ (mahajuga) существованія міра раздѣляется на четыре періода, или юги (juga), различные по своему продолженію и характеру. Первый періодъ, *критаюга* состоитъ изъ 4,800 божественныхъ лѣтъ, второй — *третаюга* изъ 3,600, третій— *двапарюга* — изъ 2,400 и четвертый — *калиюга* изъ 1,200 божественныхъ годовъ. Нынѣшній вѣкъ есть калиюга. Какъ по своему продолженію періоды постепенно оскудѣваютъ, такъ и по своему характеру вообще различаются тѣмъ, что въ первомъ преобладаетъ сила добрыхъ духовъ, но потомъ она ста-

новится все слабѣе; духи, оставшіеся злыми, все болѣе и болѣе пріобрѣтаютъ вліянія, такъ что наконецъ это составляетъ исключеніе, если кто не прельстится ими. Въ частности, въ первомъ періодѣ господствуетъ пламенная набожность, во второмъ — познаніе, въ третьемъ — жертва, въ четвертомъ— милостыня.

Когда такимъ образомъ приготовлено было искупленіе, духи, оставшіеся вѣрными, предстали предъ Вѣчнымъ и умоляли Его устами Вишну, чтобы онъ нисходилъ иногда на землю въ чувственномъ видѣ и ратующимъ духамъ помогалъ своимъ совѣтомъ и примѣромъ противъ наущенія злыхъ духовъ. Вѣчный милостиво принялъ эту просьбу и обѣщалъ, что въ теченіе великаго періода міра Вишну десять разъ низойдетъ съ этой цѣлью на землю. Такихъ явленій, или втѣлесеній (аватара) было уже девять. 1) Первый разъ Вишну принялъ образъ рыбы (Matsyavatara) по случаю потопа. Когда злой духъ, или дикій исполинъ, Hajagrivas, похитилъ Веды, т, е. свѣтъ и правду и развратилъ людей, то надлежало омыть землю потопомъ. Вишну явился благочестивому Ману, предсказалъ ему наступленіе потопа, повелѣлъ построить корабль, вступить въ него съ семью Ришисами, т. е. святыми мужами и взять съ собою по парѣ животныхъ и сѣмена всякаго рода (vijani sarvani). Потопъ наступилъ вскорѣ. Корабль былъ управляемъ самимъ Вишну въ образѣ *рыбы* и остановился на вершинѣ горы Himavan, которая до нынѣ сохранила названіе Naubandhanam (связь корабля), а Ману — наименованіе праотца. Потомъ, Вишну 2) въ образѣ *черепахи* (kurma) доставляетъ богамъ напитокъ безсмертія, amrita; боги впервые почувствовали свою смертность въ борьбѣ съ гигантами во время отпаденія асуровъ, и только отвѣдавши амриты они сдѣлались безсмертными. 3) Въ образѣ *дикаго вепря* (Varaha)

и 4) *льва съ человѣческою головою* (Narasinha) Вишну побѣждаетъ исполиновъ; 5) въ видѣ *карлы* (Vamana) и 6) — героя *Рамы* (Ramachandras) выступаетъ противъ тирановъ; 7) въ видѣ героя *Баларамы* (Balaramas) — противъ Кшатріевъ; 8) въ образѣ *Кришны* онъ содѣйствуетъ побѣдѣ добрыхъ князей Пандосовъ надъ злыми князьями Коросами; 9) въ лицѣ *Будды* онъ является основателемъ Буддизма; наконецъ, 10) подъ именемъ *Калки* онъ явится на бѣломъ конѣ для разрушенія міра и освобожденія душъ отъ грѣховъ. Этого послѣдняго воплощенія еще ожидаютъ.

Души человѣческія, хотя суть падшіе духи, заключенные въ тѣло для наказанія и испытанія, однако-жъ и въ этомъ состояніи сохраняютъ въ себѣ образъ (murti) божества; впрочемъ, душа имѣетъ въ себѣ двоякое atma: *jiv-atma* и *pran-atma*. Дживатма (разумная душа) есть божественная сущность и самый внутренній движитель каждой отдѣльной вещи, а потому и хранитель ея, присущій въ каждомъ отѣлесенномъ существѣ, свѣтящійся, какъ солнце, безсмертный; но въ различныхъ тѣлахъ различный, — прекраснѣе всего въ человѣкѣ. Пранатма (душа чувственная) есть начало похотливое, дѣйствующее пятью чувствами и потому связанное съ майей (матеріей); ему принадлежитъ сознаніе своего *я* (ahankara). Дживатма есть выраженіе свѣтлаго качества природы, пранатма — стремительности, а тѣло — тьмы. Тѣло человѣка составлено изъ пяти стихій. Душа пребываетъ въ мозгу, гдѣ она заключена, какъ воздухъ въ сосудѣ. Когда душа оставляетъ тѣло, части его возвращаются къ своимъ стихіямъ и это разрѣшеніе на пять частей (panchatvam) есть смерть; но смерть не есть уничтоженіе, а только постоянное возобновленіе въ новыхъ формахъ. По выходѣ изъ тѣла душа предстаетъ передъ судьею мертвыхъ, *Ямо́ю*, который опредѣляетъ

достоинство ея дѣлъ и сообразно съ этимъ она продолжаетъ свое странствованіе или внизъ по тѣламъ животныхъ и растеній (по 7-и низшимъ кругамъ), или вверхъ, по семи небеснымъ сферамъ, пока, очистившись совершенно, не погрузится въ божественную субстанцію. Такъ какъ весь міръ есть мѣсто странствованія душъ, то между тварями нѣтъ существеннаго различія; и животныя и растенія суть такія же отѣлесенія духа, какъ и человѣкъ. Весь міръ есть мѣсто ссылки и наказанія; тѣлесные недостатки и всѣ бѣдствія и страданія на землѣ суть слѣдствія грѣховъ, сдѣланныхъ прежде; самая матерія существуетъ въ слѣдствіе грѣха и до того времени, пока будетъ грѣхъ; только духъ есть единое, вѣчно-сущее, а матерія есть многое, на самомъ дѣлѣ несуществующее, есть только преходящее вмѣстилище духа для его очищенія; а потому и здѣшняя жизнь съ ея интересами ничтожна; только жизнь въ другомъ мірѣ достойна вниманія, и ради ея должно предпринимать всѣ труды, переносить всѣ лишенія и подвиги покаянія.

Къ очищенію души, и слѣдовательно къ освобожденію ея отъ дальнѣйшихъ странствованій ведетъ религіозное знаніе и дѣйствованіе, а именно отличеніе души отъ природы, строго-подвижническая жизнь и благоговѣйное размышленіе о Богѣ (о словѣ **aum**). Различеніе души отъ природы разсѣеваетъ призраки майи (невѣжество); строго-аскетическая жизнь подавляетъ страсти, приковывающія къ землѣ; а благоговѣйное размышленіе о Богѣ уподобляетъ человѣка Божеству, потому что сердце человѣка дѣлается формой того, къ чему оно обращается. Невѣжество есть выраженіе тьмы (tamas) и потому низводитъ душу въ міръ животныхъ и растеній; господство страстей есть выраженіе стремительности (radjas) и потому удерживаетъ душу въ кругу человѣческихъ рожденій; между

тѣмъ, религіозное знаніе и строгая жизнь суть выраженіе свѣтлаго качества (sattva) и ведутъ душу въ небесныя сферы. Такъ какъ причиною паденія духовъ и отѣлесенія ихъ была гордость и зависть, и матерія есть слѣдствіе этого грѣха, то главная обязанность человѣка состоитъ въ самоотреченіи, и именно въ умерщвленіи въ духѣ всякаго самолюбія, въ отреченіи отъ своего *я* и въ томъ, — чтобы сколько возможно убивать матерію и ея движенія и такъ сказать заживо истреблять ее [87]. Сами боги представили тому примѣръ своими подвигами

---

[87]) Главное содержаніе религіозно-общественной жизни Индійцевъ есть *аскетика*, т. е. строгое укрощеніе чувствъ, сосредоточеніе духа въ себѣ, удаленіе его отъ разсѣянности видимаго міра, который не только не есть зеркало небеснаго міра духовъ, но составляетъ во всѣхъ отношеніяхъ совершенную съ нимъ противоположность. Преодолѣть страсти и удалить отъ себя разсѣянность человѣкъ можетъ только посредствомъ умерщвленія плоти и удаленія отъ міра; онъ долженъ уединиться, должен сокрушить всѣ связи, приковывающія его къ землѣ, и какъ-бы стать выше земли; поэтому отшельникъ, *Саниаси*, живущій на голой скалѣ и возвышающійся надъ поверхностію земли, лишающійся всѣхъ пріятностей здѣшней жизни, даже отказывающій себѣ въ необходимыхъ потребностяхъ и постоянно упражняющійся въ самыхъ суровыхъ и найболѣе противоестественныхъ подвигахъ покаянія, — такой человѣкъ есть истинный идеалъ Индійца; жизнь его прославляется въ легендахъ, какъ образецъ. Такъ въ Рамайянѣ описывается, какъ подвижникъ съ поднятыми руками сидитъ между огней, между тѣмъ какъ палящіе лучи солнца жгутъ его сверху, — или зимою лежитъ въ студеной водѣ, — или питается только водою и изсохшими листьями, одѣвается древесною корою; — или же, какъ сказано въ Саконталѣ, тѣло свое покрываетъ кучею муравьевъ, между тѣмъ колючія растенія обвиваютъ и уязвляютъ его шею и птицы свиваютъ гнѣзда свои вокругъ плечей его. И нынѣ большею частію случается, что подвижникъ по цѣлымъ годамъ лежитъ на постели съ острыми иглами, или качается въ воздухѣ на желѣзномъ крючкѣ,

и борьбою противъ своей матеріальной природы. Цѣль и слѣдствіе самоистязаній есть духовное возрожденіе, которое составляетъ особенную обязанность Брамина. Когда среди тяжкаго подвижничества пробудится въ душѣ чувство божественнаго, то она юнѣетъ, подобно фениксу, возраждающемуся изъ собственнаго пепла и начинаетъ новую, другую жизнь. Въ этомъ духовномъ смыслѣ Брамины суть »дважды рожденные« (dwidja). Къ религіознымъ обязанностямъ относятся также *омовенія*, которыя каждый долженъ совершать ежедневно, и *жертвоприношенія*, которыя, если выполнены правильно, имѣютъ непреодолимую силу надъ самыми богами. Въ законодательствѣ Ману указывается пять жертвоприношеній: *ahuta*—изученіе Ведъ; *pitriyajnas*, — приношеніе воды и рису за души усопшихъ предковъ; *homa*—жертвоприношеніе огню и солнцу; *prahuta* — приношеніе домашнимъ богамъ и *brahmyahuta*—жертвоприношеніе въ честь гостя. Къ кровавымъ частнымъ жертвамъ принадлежитъ жертва *коня* (asvamedha) *), который долженъ служить символомъ міра. »Кто исполнитъ асвамеда (сказано въ Ведахъ), тотъ стяжаетъ всѣ міры, побѣдитъ смерть, изгладитъ свои грѣхи и преступленія.«

Характеръ религіозной *символики* обыкновенно зависитъ отъ того, какъ понимается въ религіи сущность Божества и Его отношеніе къ міру. Но въ индійской религіи первобожество, само въ себѣ сокровенное, Брамъ, раскрываетъ прежде

пробитомъ сквозь его спину. — Такая жизнь, посвященная подвигамъ покаянія, называется *Іогою*, а кающійся за грѣхи прежней своей жизни — *Іогистомъ*.

*) Она состоитъ изъ приношенія 609 животныхъ разныхъ породъ, распредѣляемыхъ жрецомъ на 21 группу, по числу отдѣленій ада (naraka).

всего свою творческую силу въ видѣ Брамы–Пуруши, въ видѣ божественнаго первочеловѣка; и вся вселенная зиждется по этому же божественно–человѣческому первообразу; всѣ главнѣйшія ея части суть члены Брамы–Пуруши и вся она въ совокупности есть какъ-бы огромный человѣкъ, есть тѣло Брамы–Пуруши и весь процессъ ея развитія есть процессъ разумно–человѣческой жизни, какъ и наоборотъ, самъ человѣкъ есть вселенная въ маломъ видѣ. Поэтому въ основаніе символики въ индійской религіи положенъ *человѣческій образъ*; но сообразно съ дальнѣйшимъ пониманіемъ божественной сущности и состояніемъ самого искусства въ Индіи, образъ этотъ долженъ былъ подвергнуться и подвергся разнообразнымъ видоизмѣненіямъ. Понятіе о личности божества далеко еще не было установлено въ индійской религіи; а потому индійскія божества не рѣдко видоизмѣняютъ свой характеръ, наприм. Вишну въ разныхъ своихъ превращеніяхъ, или Шива, понимаемый то какъ разрушительное начало, то какъ воздающая сила; а вмѣстѣ съ этимъ видоизмѣняется и ихъ символика. Съ другой стороны, гдѣ искусство, какъ въ Греціи, само, такъ сказать, создало миѳологію, тамъ, пользуясь своею самостоятельностію, оно отказалось воспроизводить такіе образы, которые своею ненатуральностію не соотвѣтствовали его требованіямъ; такъ въ Греціи искусство отказалось пластически воспроизводить стоглазаго Аргуса, или Діану съ коровьей головою. Но въ Индіи миѳологія вызвала къ жизни самое искусство, которое тѣмъ охотнѣе усвоило себѣ данныя формы, чѣмъ тѣснѣе поэзія связана уже была съ религіею и чѣмъ нагляднѣе религіозная идея могла быть выражена имъ въ данной формѣ. Духъ Индійцевъ вообще не возвысился до свободнаго созерцанія искусства, а потому и религіозный ихъ символизмъ не могъ достигнуть истинной формы красоты; будучи лишь ору-

діемъ уже установившихся религіозныхъ представленій, искусство въ Индіи принуждено было въ угоду идеѣ видоизмѣнять въ символикѣ человѣческій образъ, не справляясь съ дѣйствительностію въ природѣ и не заботясь о красотѣ изображенія. Отсюда — образы индійскихъ божествъ самые фантастическіе и въ эстетическомъ отношеніи самые странные. Такъ окончательное разрушеніе (mahapralayas) вселенной является въ образѣ времени (kala), олицетвореннаго въ исполинѣ со свиткомъ и мечемъ судьбы въ рукахъ, между тѣмъ какъ цѣлые города лежатъ на его языкѣ и три высшіе божества ожидаютъ возлѣ него своего разрушенія; такъ Бавани изображается съ множествомъ грудей, для нагляднаго выраженія плодородія природы; или — всемощный спутникъ Рамы, Гануманъ, является съ аттрибутами высшихъ божествъ въ своихъ десяти рукахъ и тащитъ цѣлую гору, которую онъ вырвалъ съ корнемъ, чтобы травами, на ней растущими, скорѣй подать помощь вождямъ, раненнымъ въ битвѣ. Такому образованію символовъ много содѣйствовалъ въ Индіи самый языкъ; такого рода выраженія, какъ *многорукій* (mahavahus), или *тысящеглазый* (sahasradrik), въ немъ означаютъ то же, что *мощный* и *всевыдущій;* а потому и пластика внесла эти представленія въ религіозный символизмъ. Кромѣ человѣческаго образа, фантастически видоизмѣняемаго по требованію данныхъ религіозныхъ представленій, въ индійской символикѣ удержаны образы животныхъ и даже предметовъ неодушевленныхъ, но только какъ остатокъ изъ символовъ религіи на ея низшей степени; животныя не употребляются здѣсь въ символы божествъ, но служатъ только ихъ возницами, или выраженіемъ второстепенныхъ аттрибутовъ ихъ; во всякомъ, однакожъ, случаѣ индійская символика дѣлается отъ всего этого крайне-многосложною и причудливою.

Брамъ, высочайшее существо, какъ безтѣлесное (niraka), не имѣло въ Индіи ни храмовъ, ни чувственныхъ изображеній. Тоже нада сказать о Майи, началѣ вещественнаго бытія, которую уподобляли безвидному облаку; напротивъ того всѣ прочія божества, посредственно или непосредственно развившіяся изъ Брамъ и Его Сакти, имѣютъ человѣческіе образы.

Брама изображается съ четырьмя лицами (chaturmukhas), обращенными на четыре стороны, для выраженія его всевѣденія, и съ четырьмя руками для выраженія его могущества; въ одной рукѣ онъ держитъ скиптръ, какъ символъ власти, или жертвенную ложку (sruva) для окропленія; во второй — кольцо, символъ вѣчности, или четки, какъ знакъ углубленія во внутреннее созерцаніе; въ третьей — Веды; въ четвертой — сосудъ съ водою для омовенія и очищенія, или же держитъ ее открытою для означенія, что онъ всегда готовъ подать помощь своимъ тварямъ. Цвѣтъ Брамы красный, потому что онъ соотвѣтствуетъ солнцу. Изъ птицъ ему посвящены лебедь и гусь. Онѣ же принадлежатъ и *Сарасвати*, которая, подобно Брамѣ, изображается съ четырьмя руками; въ одной изъ нихъ она держитъ лиру (какъ богиня поэзіи), въ другой — свертокъ папируса (какъ богиня науки), въ третьей — стебель цвѣтка лотоса (который у Индійцевъ служитъ символомъ творенія) и въ четвертой — сосудъ съ водою.

Вишну изображаютъ различно,— изображаютъ не рѣдко съ пятью головами, для выраженія его могущества, и съ четырьмя руками, въ которыхъ онъ держитъ морскую раковину (sankha) для означенія его происхожденія изъ воды, дубину (gada) для выраженія его геройскихъ подвиговъ, колесо, пышущее огнемъ, для означенія его владычества надъ круговоротомъ временъ и колокольчикъ для призыва къ покаянію. Тройственный вѣнецъ его указываетъ на его владычество надъ

тремя мірами, небомъ, землею и воздухомъ. Вишну представляютъ также или дѣйствующимъ, или покоющимся: въ первомъ случаѣ онъ несется на быстролетномъ Garuda (родъ коршуна, или орла) и при человѣческомъ образѣ имѣетъ клевъ и крылья птицы; во второмъ, погруженный въ сонъ, или глубокое размышленіе, онъ плаваетъ по водѣ на листкѣ фиговаго дерева и для выраженія вѣчности держитъ конецъ одной ноги во рту; или же покоится на змѣѣ безконечности (anantanagas) и богиня Сри тихо гладитъ его ноги для пробужденія въ немъ дѣйствующей силы; тогда изъ его пупа выростаетъ лотосъ, изъ котораго выходитъ самъ міротворящій Брама. По разнымъ формамъ своихъ отѣлесеній Вишну изображается и въ другихъ видахъ, но всегда можно узнать его то по морской раковинѣ, то по темно-голубому, или по зеленому цвѣту, указывающему на его отношеніе къ воздуху и водѣ. Обыкновенный символъ его, какъ воды, есть треугольникъ, обращенный острымъ концемъ внизъ, или двойная перпендикулярная линія, а для выраженія воздуха — линія горизонтальная. ***Сри***, или ***Лакшми*** въ человѣческомъ видѣ сопутствуетъ Вишну въ его превращеніяхъ; ей посвящено, для выраженія ея плодородія, знаменитое дерево Манго и корова. Сри называется также властительницею лотоса.

Шива не рѣдко также имѣетъ четыре лица и четыре руки и третій глазъ на челѣ (почему и называется троеглазымъ, trilochanas) для выраженія его всевѣденія по тремъ мірамъ— небу, землѣ и преисподней; то же значеніе имѣетъ у него трезубецъ (trisula). Шивѣ принадлежитъ какъ разрушительная сила, такъ и производительная; на разрушительную его силу указываютъ аттрибуты: петля (pasa), дубина (khatvanga), лукъ, стрѣла, кинжалъ и ожерелье изъ череповъ (mandamala); на производительную силу Шивы указываютъ зміи, — чув-

ственный образъ возрожденія, — составляющія украшеніе его, луна на челѣ, какъ образъ плодородія, и лингамъ, какъ символъ воспроизведенія; возница его — быкъ, символъ земли. Цвѣтъ его, какъ огня, есть бѣлоснѣжный, и символъ — треугольникъ, обращенный острымъ концемъ вверхъ. На гималаѣ онъ окруженъ не только небесными пѣвцами и танцовщицами (Гандсарвами и Апсарасами), но и строгими подвижниками; тогда онъ одѣтъ въ тигровую кожу и скалитъ свои страшные зубы. *Бавани, Пракрити, Парвати*, какъ сакти Шивы, подобно ему имѣетъ двоякое значеніе: какъ мстительница и виновница слезъ, она изображается съ выпученными глазами, съ дикимъ взглядомъ, чернымъ лицемъ, страшными зубами, съ шестью или восьмью руками, обвита змѣями; вооружена мечемъ и трезубцомъ, держитъ сосудъ съ кровію, сидитъ на адскомъ конѣ. Какъ богиня возрожденія, она носитъ на своемъ челѣ изображеніе луны; ей посвящены лотосъ и Гангъ.

И всѣ прочія индійскія божества, принадлежащія къ народной миѳологіи, имѣютъ человѣческій образъ, но обладаютъ особенною силою и изображаются въ колоссальномъ видѣ, такъ что земные предметы кажутся предъ ними малыми и ничтожными. Божества эти облекаются свѣтлою эѳирною субстанціею, или же покрываются плотнымъ покровомъ, и въ этомъ видѣ они хотя узнаютъ другъ друга, но не видимы для обыкновенныхъ смертныхъ, потому что не бросаютъ отъ себя даже тѣни. Глаза ихъ лучезарны, движенія быстры; они носятъ неувядаемые вѣнки, или имѣютъ вокругъ головъ сіяніе; носятъ драгоцѣнныя украшенія, или благовонныя одежды, особенно богини. У каждаго божества есть посвященное ему животное, какъ его возница (vimana). Наконецъ, въ видѣ символовъ они носятъ оружіе, или цвѣты; такъ Камасъ, богъ любви, вмѣсто стрѣлъ носитъ пять цвѣтовъ, имѣющихъ особенное

значеніе.—Божества Индіи, при всей своей фантастичности, больше всего подходятъ къ божествамъ Греціи и Рима.

66) *Буддизмъ.*

Основателемъ Буддизма былъ *Сиддарта*, сынъ Судаданы, царя Кикаты, или Магады, что нынѣ Бегаръ; онъ происходилъ изъ рода *Шакъя* и потому въ послѣдствіи получилъ названіе *Шакъямуни*, т. е. *отшельника изъ рода Шакіевъ;* но особенно извѣстенъ онъ подъ именемъ *Будды*, что значитъ *мудрый*, или тотъ, кто путемъ нравственныхъ и созерцательныхъ подвиговъ достигъ свободы отъ перерожденій и слился съ сущностію вещей, съ отвлеченнымъ, чистымъ бытіемъ, или пустотою. Время появленія Будды не опредѣлено съ достовѣрностію; съ вѣроятностію, однако-жъ, относятъ его къ VI вѣку до Р. Хр. (548–468) *). Буддійскія легенды окружаютъ рожденіе и жизнь Шакъямуни множествомъ чудесъ, на которыхъ намъ нѣтъ надобности останавливаться; ограничимся изъ этихъ легендъ только тѣмъ, какъ Сиддарта сдѣлался Буддой. Еще будучи царевичемъ, окруженный всѣми удовольствіями, послѣ своей женитьбы, онъ вразумляется въ ничтожности человѣческой жизни; онъ поражается мыслію о болѣзняхъ, удручающихъ человѣчество, о старческой дряхлости, о смерти и разрушеніи человѣка и рѣшается искать средствъ къ избѣжанію этихъ бѣдствій. Для этого покидаетъ онъ свое царство и жену, обриваетъ голову и отправляется въ жилище анахоретовъ, отыскивая у нихъ истинный путь; неудовлетворенный ихъ мыслями, рѣшается самъ себѣ проложить дорогу, шесть лѣтъ предается строгому подвижничеству, но наконецъ

*) Benfey's Untersuch. in dem Artikel *Indien* der Ersch- und Gruberschen Encyklop. p. 36 sq.

видитъ, что и это не ведетъ ни-къ-чему; поэтому оставляетъ свое мѣсто, обмывается, принимаетъ пищу и, отойдя нѣсколько шаговъ, вдругъ прозрѣваетъ истину, дѣлается Буддой и выступаетъ на поприще всеобщаго наставника. При жизни своей и въ ближайшія времена по смерти, Шакъямуни, при всемъ почетѣ, которымъ онъ пользовался, былъ только тѣмъ, кто съумѣлъ скинуть съ себя узы мученія и освободился отъ міра перерожденій; его не считали властелиномъ міра ни при жизни, ни по смерти, или въ нирванѣ. Но въ послѣдствіи времени Буддисты захотѣли возвысить достоинство и значеніе основателя своей религіи; стали учить, что Будда сообщается со всѣми мірами, что онъ не теряетъ своей личности и по смерти, потому что умерло только тѣло, въ которомъ онъ воплотился. Впрочемъ этотъ Будда, какъ думали, все еще начался въ извѣстный моментъ; но наконецъ начали учить, что онъ существуетъ съ незапамятныхъ временъ и стали говорить о безпредѣльности, всемогуществѣ и вѣчности Будды.

Будда не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій; только спустя много лѣтъ послѣ его смерти, Шраваки, т. е. его слушатели и ближайшіе послѣдователи, по расказамъ Буддистовъ, собрали ученіе своего наставника. Но оно не сохранилось въ своемъ первоначальномъ видѣ. Не только въ Индіи приняло оно въ себя различныя философскія и религіозныя ученія, но и распространяясь въ Китаѣ, Японіи, Тибетѣ, Монголіи, на о. Цейлонѣ, повсюду смѣшивалось съ туземными религіозными представленіями, и такимъ образомъ, въ теченіе своего продолжительнаго существованія, при огромномъ развитіи своей литературы, оно чрезвычайно видоизмѣнилось и оразнообразилось. Впрочемъ, и среди всѣхъ этихъ измѣненій Буддизма, въ немъ повсюду просвѣчиваютъ существенныя черты ученія индійскаго реформатора, на которыя мы здѣсь и укажемъ.

Въ основаніи всего Буддизма положены такъ называемыя Буддистами *четыре истины,* провозвѣщенныя Буддою: это— *мученіе, сцѣпленіе, отверженіе* и *путь;* все содержаніе буддійскаго ученія групируется около четырехъ этихъ пунктовъ.

1. *Мученіе.* Все въ мірѣ рожденій и прехожденій исполнено бѣдъ; все существующее въ немъ есть не иное что, какъ *мученіе,* разсматриваемое въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ. Четыре есть коренныхъ золъ, четыре моря страданій; это раждаемость, состарѣніе, болѣзненность и смерть, или разрушеніе всего. Изъ этихъ четырехъ міровыхъ золъ происходитъ всеобщее бѣдственное состояніе живущихъ существъ.

2. *Сцѣпленіе.* Изъ такого положенія вещей вытекаетъ, что нѣтъ вѣчнаго, самобытнаго, божественнаго Существа (Исвары), которое существовало бы прежде всѣхъ вѣковъ, создало бы все видимое и невидимое и всѣмъ бы управляло (какъ думаютъ Брамаисты). Если-бы существовалъ всемогущій божественный Творецъ и Хранитель всего, то міръ не былъ бы исполненъ такихъ мученій, не измѣнялся бы и не разрушался; Творецъ позаботился бы сохранить свое твореніе отъ золъ и разрушенія[88]. Отъ вѣка въ вѣкъ существуетъ пустота (sunga, безпредѣльное пустое пространство), въ которой міры то возникаютъ изъ атомовъ (paramanu), то разрушаются по непостижимой необходимости, или судьбѣ (damatam) въ неотразимомъ *сцѣ-*

---

[88]) Нѣкоторые изъ буддійскихъ сектъ допускаютъ бытіе Творца. Такъ Буддисты на о. Цейлонѣ чтятъ Верховное Божество подъ именемъ Магабрамы (Bergmann. Streifereien. III. S. 57). Въ Непалѣ секта Айсвариковъ принимаетъ бытіе самобытнаго Творца подъ именемъ *Сваямбу*, или *Адибудды* (Asiat. Researche. vol. 16, p. 441). Но такія понятія сектантовъ, заимствованныя ими у Брамаистовъ, вовсе не свойственны начальному Буддизму, который признаетъ только безпредѣльную пустоту.

пленіи причинъ и дѣйствій. Впрочемъ, какъ первоначально вызваны къ бытію существа и какой конецъ ожидаетъ ихъ, это не входитъ въ область человѣческаго знанія. Міръ одушевленъ шестью родами живыхъ существъ: добрыми духами, людьми, асурами, животными, чудовищами преисподней и исчадіями ада. — Вся вселенная состоитъ изъ трехъ міровъ: а) *міра желаній*, б) *міра цвѣтнаго*, или *имѣющаго формы* и в) *міра безцвѣтнаго*, или *безъ формъ*. а) Съ четырехъ сторонъ горы Сумеру, или Меру отъ основанія ея вверхъ возвышаются три области *міра желаній*, а именно, первая область, состоящая изъ трехъ небесъ, расположена у середины горы въ уровень съ луною и солнцемъ, область четырехъ начальниковъ духовъ, завѣдывающихъ четырьмя странами міра; вторая, состоящая изъ тридцати трехъ небесъ, вращающихся вокругъ горы, находится у ея вершины; это небо 33 начальниковъ духовъ, надъ которыми господствуетъ Индра; третья область, состоящая изъ четырехъ небесъ, возвышается надъ вершиною Меру. Всѣ эти три области называются міромъ желанія потому, что въ нихъ обитаютъ существа, подверженныя желаніямъ, вступающія въ супружество и несовершенно чистыя. Къ міру желанія относятся и четыре стороны земли, расположенныя вокругъ Меру, обитаемыя людьми, и круги міра животныхъ и тѣ, въ которыхъ обитаютъ духи преисподней. б) Надъ небесами желанія находится восемьнадцать другихъ небесъ, составляющіе *міръ цвѣтной*, въ которомъ есть еще *формы*, или міръ покоя, міръ четырехъ погруженій во внутреннее созерцаніе. Три первыя неба составляютъ область перваго погруженія, которая можетъ разрушаться отъ огня; слѣдующія три — составляютъ область втораго погруженія, въ которую можетъ проникать разрушительная сила воды; три дальнѣйшія неба составляютъ третью

область погруженія, куда можетъ проникать разрушительная сила вѣтра; остальныя девять нѣбесъ составляютъ четвертую область погруженія во внутреннее созерцаніе и изъ нихъ пять высшихъ называются небомъ невозвращающихся въ кругъ перерожденій, по крайней мѣрѣ въ нынѣшней вселенной. Всѣ эти восемьнадцать небесъ суть ступени все большаго и большаго погруженія во внутреннее созерцаніе и постепеннаго освобожденія отъ вліянія стихій, отъ движенія чувствованій и многоразличія представленій; на послѣднемъ изъ этихъ небесъ, на восемнадцатомъ, существа очищаются уже отъ всякаго заблужденія и провидятъ сущность всѣхъ вещей. в) Надъ міромъ Формъ возвышается міръ *безцвѣтный* и *безформенный*, называемый такъ потому, что существа въ немъ обитающія совершенно свѣтлы и прозрачны; онъ состоитъ изъ четырехъ небесъ. Обитатели перваго неба вступаютъ изъ дѣйствительности въ пустоту; втораго — не ищутъ ни дѣйствительности, ни пустоты, но ищутъ знанія; третьяго — отрицаютъ и дѣйствительность и пустоту и знаніе и мыслятъ о ничемъ; наконецъ четвертаго — отрекшись отъ всякаго пониманія и знанія, ищутъ болѣе полнаго уничтоженія и такимъ образомъ достигаютъ освобожденія. — По различію трехъ міровъ, представляющихъ постепенное возвышеніе одухотворенія до совершеннаго улетученія, различаются и существа въ нихъ обитающія, и такимъ образомъ всѣ существа раздѣляются на три порядка: обитающіе въ мірѣ желанія суть существа раждающія и называются *Хамасъ;* обитатели втораго міра, цвѣтнаго, хотя видимы, но не раждаютъ и не раждаются, и называются *Рупасъ;* обитатели міра безцвѣтнаго невидимы и безвидны и называются *Арупасъ*. — Всѣ міры съ населяющими ихъ существами какъ происходятъ по неотразимому сцѣпленію причинъ и дѣйствій, такъ и разрушаются по той же неизмѣнной

необходимости. Отдаленнѣйшія причины разрушенія міровъ суть грѣхи: сладострастіе, ненависть и невѣжество. Если въ мірѣ господствуетъ сладострастіе, то онъ разрушится огнемъ, если ненависть, то водою; а если невѣжество — то вѣтромъ. — Человѣкъ состоитъ изъ пяти частей, или *сканд*ъ: изъ тѣла, ощущенія, чувствъ, душевныхъ способностей и познаній. Душа не есть субстанція самостоятельная; существо души состоитъ только въ дѣятельности, въ явленіяхъ ея мысли, и потому съ ихъ видоизмѣненіемъ и прекращеніемъ измѣняется самая сущность души. — Сцѣпленіе причинъ и дѣйствій обнимаетъ не только явленія міра физическаго, но простирается и на міръ нравственный; стѣснительному вліянію этого сцѣпленія подвержены и люди, потому что сообразно съ ихъ добрыми или дурными дѣлами неизбѣжно слѣдуетъ за ними воздаяніе и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ необходимое слѣдствіе, перерожденіе для полученія награды, или наказанія. А именно, какъ скоро умираетъ наружный человѣкъ, то изъ него выходитъ внутренній, имѣющій тѣ же сканды, только въ утонченномъ видѣ, и эта-то утонченная форма человѣка, въ слѣдствіе его дѣлъ, переносится въ такое мѣсто, гдѣ онъ долженъ вновь воспріять рожденіе, хотя бы то было и въ другомъ мірѣ; это перерожденіе соотвѣтствуетъ его натурѣ, т. е. прежнимъ дѣйствіямъ. И однакожъ, человѣкъ свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ; неотразимы только ихъ результаты. И слѣдовательно собственною дѣятельностію человѣкъ можетъ дать направленіе своей жизни и быть властелиномъ своей судьбы, можетъ или рядомъ все высшихъ перерожденій достигать полнаго блаженства, или рядомъ перерожденій низшихъ дойти до мученій ада.

3. *Отверженіе* (нирода). Чтобъ изъ треволненнаго моря жизни перейти на тотъ берегъ покоя, чтобъ освободиться отъ дальнѣйшихъ перерожденій и цѣпей жизни съ ея

мученіями, необходимо *отверженіе;* необходимо отвергнуться отъ *сансары*, отъ чувственнаго міра съ его удовольствіями и увлеченіями, не допускать внутрь себя никакихъ внѣшнихъ впечатлѣній и удерживать всякое возможное движеніе, производящее рядъ непрестанныхъ послѣдствій, отъ которыхъ и надобно освободиться. По мѣрѣ такого отверженія человѣкъ достигаетъ все большей и большей свободы (moksha) и болѣе и болѣе полнаго блаженства (ananda). Между тѣмъ Брамаизмъ, хотя тоже имѣетъ въ виду — освободить душу изъ круга перерожденій, но не представляетъ вѣрныхъ къ тому средствъ; это есть религія только внѣшняя: она ограничивается только внѣшними обрядами и жертвоприношеніями и требуетъ празднаго Брамостатія; только религія Будды, какъ внутренняя религія, представляетъ истинный путь къ блаженству.

4. *Путь.* Три есть превосходнѣйшія вещи, три *упованія*, или *прибѣжища* (шарана), въ которыхъ живыя существа единственно должны искать своего спасенія. Всѣ живыя существа суть только слуги этой божественной троичности: это а) *Будда*, б) *Дарма* (dharma) и в) *Санга* (sanggha). Будда есть Шакъямуни, Дарма — законъ его, или ученіе; Санга — собраніе духовенства.

а) *Будда.* Двѣ есть степени нравственнаго состоянія существъ: состояніе усилія — избѣжать для самого себя мученій и сцѣпленія сансары и состояніе самопожертвованія съ тѣмъ, чтобы руководить къ спасенію другихъ. На этой второй степени находятся *Бодисатвы* и *Будды*. *Бодисатвы* — это высшія существа, ближайшія къ Буддѣ, переносящіяся изъ міра въ міръ и имѣющія свои подраздѣленія: есть Бодисатвы учащіеся и неучащіеся; они сопровождаютъ Будду, слушаютъ у него ученіе; Будды отправляютъ ихъ въ другіе міры къ другимъ Буддамъ для передачи порученій, или

для выслушанія наставленій; они сами могли бы уже сдѣлаться Буддами, если бы ихъ не удерживало чувство безпредѣльной любви и милосердія къ живымъ существамъ; они, если пожелаютъ, родятся въ низшихъ перерожденіяхъ для утвержденія одушевленныхъ существъ въ ученіи Будды и для руководства ихъ къ спасенію. Но гораздо высшее прибѣжище суть *Будды*. Будда есть тотъ, кто подвигами отверженія и покаянія вознесся до высочайшаго совершенства (sreyas), кто достигъ *нирваны* (nirvana), или выхожденія изъ ряда существъ (niroda), и слѣдовательно самаго блаженнаго состоянія, въ которомъ уподобляется погасшей свѣчѣ. Такого рода Будды, достигши своей конечной цѣли и все покончивши, уже не вступаютъ въ кругъ перерожденій. Но есть Будды, пребывающіе *въ нирванѣ съ остаткомъ*, т. е. тѣ, которые подавивъ въ себѣ всякое внѣшнее впечатлѣніе и погрузившись въ нирвану по своимъ чувствамъ, все еще остаются на нѣкоторое время въ мірѣ и учатъ другихъ послѣдовать своему примѣру и открываютъ имъ высокія идеи буддійскаго ученія. Безчисленное множество такихъ Буддъ населяетъ разные міры, изъ которыхъ они пересылаются другъ къ другу своими вѣстниками. Въ настоящемъ періодѣ міра должно появиться на землѣ 1,000 такихъ Буддъ; изъ нихъ явилось только семь, изъ которыхъ послѣдній есть Будда Шакъямуни, который на мірскомъ поприщѣ называется также *Багаваномъ*, а въ состояніи послѣ пирваны — *Татагатой*. Онъ явился въ послѣднее время на землѣ, чтобы собственною жизнію показать живымъ существамъ путь къ высочайшему совершенству и блаженству, возобновить буддійское ученіе, принадлежащее всѣмъ вѣкамъ и мірамъ, существовавшимъ даже до появленія міра въ настоящемъ его устройствѣ.

б) *Ученіе*. Цѣль ученія Будды состоитъ въ томъ, чтобы

живыя существа, узнавъ характеристику мученій сансары и сцѣпленіе причинъ и дѣйствій, удерживающее ихъ въ кругу перерожденій, убѣдились въ необходимости отверженія и вступленія на путь святости и блаженства. Сбросить съ себя узы этого сцѣпленія и свободно вознестись надъ нимъ, — въ этомъ состоитъ сущность святости; а блаженство заключается въ достиженіи нирваны, или такого состоянія, которому ничто не соотвѣтствуетъ въ мірѣ, которое выше всякой дѣйствительности и въ которомъ существо, отрѣшенное отъ всякаго движенія жизни, погружается въ совершенный покой. Поэтому буддійское ученіе имѣетъ и характеръ не столько теоретическій, сколько практическій: не на пути познанія, но на пути душевнаго упражненія нада искать своего спасенія; самая мудрость состоитъ не въ умственномъ познаніи, но во внутреннемъ настроеніи живыхъ существъ и внутреннемъ ихъ преобразованіи Для земныхъ существъ есть двѣ формы внутренняго преобразованія, — низшая и высшая. Низшая состоитъ въ исполненіи пяти заповѣдей, данныхъ Буддою людямъ; это суть: а) не должно умерщвлять никакого живаго существа, слѣдовательно Веды и Пураны не льзя признать священными книгами, потому что онѣ предписываютъ кровавыя жертвы; б) не должно лгать, или злословить, божиться, или говорить легкомысленно, но должно взвѣшивать слова и быть скромнымъ; в) не упиваться и не предаваться сладострастію; г) не красть и д) не быть своекорыстнымъ и не обижать никого, но всѣмъ оказывать любовь и милосердіе, потому что всѣ люди суть братья; оттого и раздѣленіе ихъ на касты не умѣстно. Высшее преобразованіе есть долгъ сословія духовныхъ.

в) *Собраніе духовенства.* Во время явленія Будды на землѣ всѣ истинно-вѣрующіе послѣдователи своего духовнаго вождя и учителя достигали полнаго внутренняго отвер-

женія тѣмъ, что вступали *въ братство нищенства*, и каждый членъ его былъ *Бикшу* (нищій). Но потомъ, съ распространеніемъ Буддизма, образовалось *духовное сословіе нищихъ*, сословіе жрецовъ, которое въ противоположность мірянамъ, живетъ въ монастыряхъ. Такъ какъ духовные призваны къ высшей формѣ преобразованія, то сверхъ общихъ всѣмъ людямъ пяти заповѣдей, предписаны имъ еще пять другихъ: а) не красить ни волосъ, ни тѣла; б) не участвовать въ пѣсняхъ, музыкѣ, танцахъ и зрѣлищахъ; в) не возсѣдать и не возлежать на высокихъ и покойныхъ постеляхъ; г) не ѣсть въ ненадлежащее время, напр. послѣ полудня, или даже ввечеру, — чѣмъ возбуждаются похоти и д) не имѣть въ частной собственности золота, серебра, ни какого–бы–то ни было другаго цѣннаго предмета. И вообще духовные должны жить подъ строгимъ монастырскимъ надзоромъ, должны отказаться отъ міра и общенія съ женщинами. Къ чистотѣ, духовному смиренію, презрѣнію всякаго земнаго обладанія и мірской славы, къ погруженію во внутреннее созерцаніе и къ святости внутренняго настроенія преимущественно обязываются тѣ, которые принадлежатъ собранію духовныхъ. Но за то, только вступающіе въ это собраніе вступаютъ на истинный путь, вѣрнѣе ведущій къ святости и спасенію. Смерть и жизнь — это различіе между мірянами и духовными. Мірянинъ, дѣлаясь духовнымъ, выходитъ изъ состоянія грѣха и несовершенства и вступаетъ въ состояніе добродѣтели и совершенства. Духовные суть истинные ученики Будды и вожди на пути къ спасенію, и потому по временамъ они должны проповѣдывать народу о религіозныхъ предметахъ, и на высшихъ степеняхъ этого званія должны быть чтимы, какъ самъ Будда.

Всѣ одушевленныя существа одинаковой природы и всѣ призываются къ высшимъ состояніямъ совершенства и свято-

сти; даже животныя могутъ достигать ея, потому что и они посредствомъ перерожденія преобразуются въ высшія существа: однакожъ, по различію духовныхъ способностей и силъ, не всѣ дѣйствительно достигаютъ равной степени святости. Оттого есть множество степеней святости, по мѣрѣ которой живыя существа, мало по малу отторгаясь отъ всего внѣшняго и внутренняго и болѣе и болѣе, такъ сказать, улетучиваясь, занимаютъ все высшія и высшія небеса-міра желаній, міра формъ и міра безцвѣтнаго. Но все это множество степеней можетъ быть сведено къ пяти слѣдующимъ: *первой степени* святости достигаютъ *мірскіе люди* чрезъ выполненіе пяти заповѣдей и десяти обязательныхъ дѣйствій; на этой степени хотя еще не выступаютъ изъ круга сцѣпленія причинъ и дѣйствій, но освобождаются отъ низшихъ круговъ перерожденія и четырехъ состояній несчастія по смерти, именно отъ состоянія асуровъ, злыхъ духовъ, животныхъ и адскихъ чудовищъ. На второй степени находятся *Шраваки* (слушатели Будды и духовные), къ которымъ достигъ зовъ Будды и которые поняли его слова и познали четыре истины; они спасаются отъ мученій трехъ міровъ. Къ *третьей* степени относятся *Пратъеки*, которые изслѣдываніемъ двѣнадцати состояній знанія, поняли истинное состояніе души, какъ пустоты; но они, какъ и Шравак еще не дошли до тѣхъ высшихъ состояній святости, въ которыхъ дѣйствуютъ только для спасенія другихъ; они все еще трудятся надъ собственнымъ своимъ спасеніемъ. На *четвертой* степени стоятъ *Бодисатвы*, которые помощію шести нравственныхъ свойствъ и 10,000 другихъ качествъ, вытекающихъ изъ нихъ, содѣйствуютъ живымъ существамъ освободиться изъ круговъ трехъ міровъ; Бодисатвы не подлежатъ уже мученіямъ смѣны рожденія и смерти. И наконецъ, *пятую*, высочайшую степень

занимаетъ совершенный *Будда*, который своимъ примѣромъ вразумляетъ всѣ существа къ спасенію отъ узъ сцѣпленія и переходу на обонъ-полъ всего дѣйствительнаго. Будды, какъ совершеннѣйшіе, уже не возвращаются вспять, но каждый изъ нихъ въ свое время управляетъ особеннымъ періодомъ міра. Эти пять степеней, или званій святаго (Аръи) называются также: *Сротапанна*, *Сакридъагаминъ*, *Пратъека*, *Анагаминъ* и *Архань* и каждая раздѣляется еще на два вида— приблизительную и дѣйствительную.

Въ высшихъ состояніяхъ святости достигается *Боди* (Bodhi), или высочайшая мудрость, въ которой прекращается всякое самосуществованіе, является знаніе не бытія *я*, знаніе ясно созерцающее вселенную со всѣми движущимися въ ней существами и пріобрѣтается *Сидди*, или сверхчувственная сила чарованія, свободно господствующая надъ всѣмъ.

Съ другой стороны, кто уклоняется отъ ученія и пути, открытаго Буддою, тотъ не избѣгнетъ наказанія. Онъ все глубже и глубже будетъ погружаться въ бездну, пока наконецъ въ самой низшей области ада, въ нарака, не подвергнется самымъ ужаснымъ мученіямъ, которыя ниспошлютъ на него страшные властители подземныхъ міровъ, Яматанги, съ своими слугами.

Религія буддійская не оставалась въ одномъ, разъ навсегда установившемся составѣ; напротивъ, принимая въ себя различныя философскія и религіозныя понятія, она значительно видоизмѣнялась и развивалась въ теченіе своего долгаго существованія. Отсюда — необыкновенное богатство ея священной литературы, сводъ которой (Dharmakanda) состоитъ, по однимъ, изъ 108 большихъ томовъ, а по другимъ простирается до 84,000 священныхъ книгъ. Вся эта литература раздѣляется на три отдѣла, на три *питаки*,—три *сосуда*, или *короба* (потому что для храненія книгъ, состоящихъ изъ

отдѣльныхъ пальмовыхъ листовъ, употреблялись корзины): это 1) *Виная*, т. е. собраніе правилъ для послѣдователей Будды; въ ней излагаются *грѣхи*, отъ которыхъ долженъ отказаться Буддистъ, *статуты* (васту) общества и отдѣлъ *обрядовъ* (карма). 2) *Сутры* (отрывочныя изложенія прозой, или стихами), въ которыхъ содержится ученіе, приписываемое самому Буддѣ, и которыя въ послѣдствіи времени, по различію формы изложенія, или по содержанію, раздѣлены на 12 отдѣловъ (двадаша дармаправачана) и 3) *Абидармы*, или сочиненія, поясняющія ученіе Будды. — Изъ этого же положенія Буддизма, т. е. изъ его продолжительнаго развитія, вытекаетъ необходимость, для лучшаго уразумѣнія этой религіи, взглянуть на главнѣйшія видоизмѣненія, или на періоды этого развитія. Такихъ періодовъ, или фазисовъ (Янъ) въ буддійской религіи, по изслѣдованіямъ Васильева, три: *Хинаяна*, *Махаяна* и *Мистицизмъ*, изъ которыхъ каждый имѣетъ опять свои подраздѣленія. Послѣдовательность этихъ фазисовъ, по буддійскимъ легендамъ, произошла отъ различія проповѣдей Будды. Во-первыхъ, онъ училъ людей на землѣ; это собрано Хинаяной; во-вторыхъ, онъ на землѣ же бесѣдовалъ съ Бодисатвами и богами; это въ послѣдствіи времени изложено въ Махаянѣ; и наконецъ, въ третьихъ, онъ училъ даже не на землѣ, а возносясь чудотворной силой на различные слои небесъ и это ученіе позже всѣхъ распространилось между людьми въ Мистицизмѣ. — Различіе между тремя этими періодами, говоря вообще, состоитъ въ томъ, что въ Хинаянѣ Будда обращаетъ всѣхъ проповѣдью сначала о 4 истинахъ, потомъ о 12 ниданахъ, въ Махаянѣ — о пустотѣ и парамитахъ, въ Мистицизмѣ — о созерцаніи.

1. *Хинаяна*, или древній Буддизмъ. Въ Буддизмѣ, спустя столѣтіе послѣ его появленія, возникли различные споры,

которые образовали въ немъ 18 несогласныхъ школъ [89]; но всѣ эти школы слились потомъ въ двѣ главныя вѣтви, или теоріи: *Вайбашиковъ* и *Саутрантиковъ*. Первые основываютъ свое ученіе на Абидармахъ, или лучше сказать, на огромномъ сводѣ и комментаріѣ ихъ, извѣстномъ подъ именемъ *Вибаши*, откуда произошло и имя Вайбашиковъ; а послѣдніе искали опоры своихъ мыслей въ самыхъ *Сутрахъ* и въ *Агамахъ* (несравненный законъ), или сводѣ тѣхъ Сутръ, которые трактуютъ о догматахъ; отъ Сутръ они получили и названіе Саутрантиковъ. Виная же была общею для всѣхъ *Шраваковъ*, т. е. слушателей и *Шрамановъ*, т. е. поступающихъ чисто, какъ назывались древніе Буддисты. — Различіе между двумя этими школами заключается въ томъ, что Вайбашики считали Абидармы за слово Будды, т. е. что догматическое ученіе не заключается ни въ чемъ другомъ, кромѣ этихъ книгъ, а Саутрантики отвергали ихъ. Тогда какъ первые знали только 4 основныя истины, какъ живое слово проповѣди Будды, послѣдніе поставляли на мѣсто ихъ 12 ниданъ, которыя почитаются развитіемъ идеи о причинахъ и слѣдствіяхъ. Тогда какъ первые высшее состояніе духа полагали въ отторженіи себя отъ всякаго мышленія, послѣдніе выхваляютъ созерцаніе, или устремленіе мысли къ одному предмету. Тогда какъ первые одинаковыми средствами къ освобожденію отъ узъ сансары признаютъ нравственность и усовершенствованіе разумное и созерцательное, послѣдніе даютъ перевѣсъ предъ прочими созерцанію У первыхъ высшее титло для званія людей, постигшихъ глубину ученія, есть Арханъ и Шравака, послѣдніе ставятъ надъ ними Пратъекабуддъ, — лицъ созер-

---

[89]) Мнѣнія этихъ школъ см. у Васильева: Буддизмъ, Ч. I, прибавл. II, стр. 222—258.

цательныхъ. — Относительно философскихъ мнѣній главное различіе между ними состоитъ въ томъ, что а) по ученію Вайбашиковъ все несоставное (простое) есть субстанція, а составное (сложное) не имѣетъ того, что могло бы служить опорой, т. е. субстанціальности; но и въ составномъ реально все то, что не льзя поставить вмѣсто другаго, и только все прочее номинально; субстанціальное вѣчно, а все остальное невѣчно. Но Саутрантики не только отвергли реальность составнаго, но и самую субстанцію (несоставное) считали мгновенностію, т. е. однимъ лишь появленіемъ, или рядомъ моментовъ рожденія и разрушенія; реальное есть только ощущеніе, представленіе и мышленіе. Короче: Вайбашики признавали реальность и внутренняго и внѣшняго бытія, но только эта реальность есть вѣчная, или невѣчная; а Саутрантики отрицали всякую реальность, кромѣ дѣйствій души, отождествляемыхъ съ самою душою. б) Вайбашики полагали, что мы наблюдаемъ предметы нашими чувственными органами, и притомъ безъ всякаго посредства и познаемъ самые предметы въ ихъ бытіи; напротивъ Саутрантики утверждали, что наблюдаютъ не органы чувствъ, но сквозь органы наблюдаетъ познающая мысль, виджнана; при томъ, мы познаемъ предметы не непосредственно, но при помощи формъ, сходныхъ съ предметами (при помощи представленій), а потому и познаемъ не самые предметы, а только ихъ формы. Изъ обоихъ этихъ пунктовъ философскаго разногласія между Вайбашиками и Саутрантиками открывается, что послѣдніе склонялись уже къ идеализму. — Сверхъ того, в) Вайбашики признавали одновременность причинъ и слѣдствій, т. е. что причина заключаетъ уже въ себѣ слѣдствіе прежде, чѣмъ оно обнаружится, какъ въ сѣмени заключается уже растеніе. Саутрантики отвергали эту одновременность тѣмъ, что въ такомъ

случаѣ производящее и производимое должны составлять одно, и слѣдовательно не было бы акта рожденія [90].

2. ***Махаяна***, или новый Буддизмъ. Махаяна основывается на сутрахъ ***Парамитъ***, изданныхъ и изъясненныхъ ***Нагарджуной***, и на позднѣйшихъ, въ которыхъ уже разсуждается объ ученіи Парамитъ (и которыя изданы отъ имени Будды Аръясангою). Основнымъ ученіемъ Махаяны есть вопросъ о ***не я***, или идея ***о пустотѣ*** (sunga). Первые Буддисты признавали существованіе матеріи въ безпредѣльномъ пространствѣ и разсуждали объ атомахъ; Саутрантики, не отвергая матеріи и атомовъ, отрицали истинную реальность вещей, а махаянисты, вѣроятно, отсюда перешли къ ученію о пустотѣ (о пустомъ безпредѣльномъ пространствѣ, какъ вѣчномъ основаніи всего). Ученіе о пустотѣ называется ***Праджнапарамита***, или мудрость, переводящая на тотъ берегъ сансары. Пустота, разсматриваемая, съ одной стороны, въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ, есть нѣчто самостоятельное, независимое отъ его формы; въ этомъ случаѣ она есть и не есть: существуетъ какъ бытіе отрицательное, или противоположное всему видимо-существующему, и становится сама несуществующимъ уже въ отношеніи къ этому бытію; съ другой стороны, разсматриваемая вообще, она есть то отвлеченное бытіе, которое существуетъ во всемъ, ни въ чемъ не заключаясь и все заключая въ себѣ, хотя и ничего не содержа,—есть то, что невообразимо и не можетъ быть предметомъ цѣли и стремленія. Отсюда выходитъ, что съ одной стороны, всѣ предметы и самая Праджнапарамита не существуютъ, неистины, пусты; съ другой — въ слѣдствіе

[90]) Какое значеніе имѣетъ это положеніе Вайбашиковъ объ одновременности причины и слѣдствія, всего лучше можемъ видѣть изъ первой въ Индіи философской системы, Нирисвара, гдѣ тоже начало положено въ основаніе [illegible] ея выводовъ.

той же пустоты они и существуютъ; однимъ словомъ, здѣсь сливаются всѣ противорѣчія: положительное и отрицательное составляютъ тождество. Со введеніемъ въ Буддизмъ понятой такимъ образомъ идеи пустоты въ немъ измѣняется взглядъ и на прочіе предметы его ученія. Въ Махаянѣ міръ, или сансара не потому долженъ быть предметомъ отверженія, что онъ мучителенъ, но потому, что онъ пустъ. Допущеніе въ умѣ какого бы-то ни было понятія становится его омраченіемъ, его препятствіемъ къ полной чистотѣ, которая тоже пуста. Высшая мудрость требуетъ — ни о чемъ не думать, ни къ чему не прилѣпляться, и однакожъ субъективно и условно должно дѣйствовать на этомъ пути неистинности, пока не возвысишься въ чистѣйшую область разума. Четыре истины Вайбашиковъ и 12 ниданъ Саутрантиковъ превратились въ Махаянѣ въ догматъ о 6 парамитахъ: стремящійся къ истинному выхожденію долженъ вооружиться нравственностію, терпѣніемъ, прилежаніемъ, созерцаніемъ, мудростію и парамитой подаянія; слѣдовательно требуется не одно только отверженіе, но и украшеніе себя всѣми моральными и умственными совершенствами. Кромѣ человѣколюбія, Махаяна вводитъ ученіе о любви и милосердіи и поставляетъ ихъ отличительнымъ характеромъ своей религіи; разширяетъ кругъ дѣятельности Бодисатвовъ, размножаетъ до нескончаемости и число міровъ, существующихъ вмѣстѣ съ нашимъ, и число Буддъ; въ Буддѣ различаетъ три тѣла: тѣло *нирманкая*, воплощеніе *магическое*, временное, такъ какъ онъ и прежде былъ Буддой; это тоже, что нирвана съ остаткомъ въ древнемъ Буддизмѣ; тѣло *самбогакая*, или *блаженства*, тѣло личности, доставшееся въ слѣдствіе выполненія всѣхъ условій усовершенствованія, и тѣло *дармакая*, или *свабавакая*, тѣло *духовное*, отвлеченное, абсолютное (пустота), которое и есть Будда дѣйствительный, самостоятельный, безпредѣль-

ный и вѣчный. Будда собственно состоитъ изъ *духовнаго* тѣла, которое не рождено, ни откуда не произошло и не ограничивается ничѣмъ; оно представляется въ различныхъ формахъ, въ которыхъ нѣтъ ничего существеннаго, которыя похожи на фантасмагоріи мага. Будда Махаянистовъ въ своемъ дармакая, или отвлеченномъ бытіи, какъ и Будда Хинаянистовъ, есть тоже лице несуществующее; однако онъ есть все-таки личность, и теперь описываются его свойства, ему дарованныя силы, хотя его силы и его разумъ существуютъ только относительно. — Махаяна раздѣляется на двѣ главныя секты: *Іогачаръевъ* (послѣдователей Аръясанги) и *Мадъямиковъ* (основывающихся на парамитахъ Нагарджуны). По ученію Мадъямиковъ не должно имѣть не только привязанности къ міру (какъ думали Хинаянисты), но даже и не допускать въ свою мысль никакого понятія о предметахъ внѣшнихъ, или внутреннихъ; не должно имѣть понятія о различіи, потому что абсолютно ничто не одно и не различно: ни въ какомъ предметѣ нѣтъ ни существованія, ни не существованія, ничто не принадлежитъ ни вѣчности, ни не вѣчности, ни мученіямъ, ни удовольствіямъ, ни *я*, ни *не я*, ни пустотѣ, ни не-пустотѣ; все подобно эху, тѣни, фатаморганѣ и пр. потому что въ сущности вещей ничего нѣтъ. Отсюда произошло и названіе Мадъямиковъ, что значитъ *держащіеся середины* (мадъяма); а середина заключается въ этомъ безразличіи принятія существованія и не существованія; Іогачаръи называютъ ихъ также *отрицающими бытіе*. Отверженіе понятій всякаго умствованія, — учатъ Мадъямики, — это и есть высокій, самый чистый разумъ, который только омрачается всѣми субъективными разсужденіями. Въ этомъ-то умственномъ отверженіи и будетъ проявлена высочайшая мудрость, или *Боди*, (которой замѣняется теперь нирвана, или цѣль ученія). За-

градить всѣмъ понятіямъ доступъ — это есть и средство и цѣль. *Іогачарьи*, т. е. сильные въ *Іогѣ, созерцаніи*, изъ этой всеобщей пустоты исключаютъ *Душу* (Алая), которая здѣсь въ первый разъ является въ Буддизмѣ. Душа существуетъ съ незапамятныхъ временъ, но омраченная невѣжествомъ, кружится въ мірѣ перерожденій; возвратить ее къ первобытной чистотѣ — вотъ цѣль ученія; средства тѣ же, то же немышленіе, недопущеніе въ понятія ничего, тоже воззрѣніе на все остальное, какъ на пустоту; но эти средства теперь отчетливѣе, потому что видна ихъ причина. Всякое понятіе, обращенное къ чему бы-то-ни было, признающее его существующимъ, есть невѣжество; всякая мысль принадлежитъ сансарѣ; всѣ три міра *существуютъ только въ мысли*, и потому, если отстранить мышленіе, то не будемъ принадлежать сансарѣ, освободимся отъ невѣжества и перейдемъ къ первобытной природѣ. Мадъямики, въ отличіе отъ себя, называютъ Іогачаръевъ *признающими субстанцію*, т. е. Алаю; называютъ ихъ также *Виджнанавадинами*, признающими *виджнану*, т. е. душу собственно; называютъ ихъ и *идеалистами*, потому что весь міръ они признаютъ существующимъ только въ мысли, или идеѣ. — Іогачаръи и Мадъямики подраздѣляются еще на дальнѣйшія школы, которыя расходятся между собою премущественно въ философскихъ взглядахъ [91]. — Одна изъ двухъ школъ Мадъямиковъ, *Прасанга* (приведеніе чужихъ мыслей къ нелѣпости) Тибетцами, т. е. нынѣшнимъ ламскимъ ученіемъ признается единой, вполнѣ вѣрно объясняющей ученіе Будды.

3. *Мистицизмъ*. Буддійскій мистицизмъ основывается

---

[91]) Подробный обзоръ этихъ школъ см. у Васильева, Буддизмъ, Ч. I, прибавл. III, стр. 286—335.

на такъ называемыхъ *Тантрахъ*, а потому и называется иногда *тантрійскимъ ученіемъ*, а послѣдователи его *тантристами*, — волхвами. Мистики учатъ, что Будда существуетъ съ незапамятныхъ временъ и не въ первый уже разъ сдѣлался Буддой, что есть *Адибудда*, или Будда Буддъ и есть чистыя страны другихъ міровъ, которыя только и населены Буддами и т. д. Но не въ этихъ понятіяхъ, а въ средствахъ отторженія, или выхожденія изъ міра положена сущность буддійскаго мистицизма. Онъ есть процессъ, которымъ на пути выхожденія изъ міра осуществляются теоретическія воззрѣнія, есть стремленіе разума превратиться въ тѣ высшія и отвлеченныя идеи, которыя онъ создалъ о высшихъ мірахъ. Тогда какъ выхожденіе изъ міра, или отверженіе у древнихъ Буддистовъ заключается въ нежеланіи никакихъ предметовъ, а отверженіе Махаянистовъ — въ недопущеніи никакихъ понятій и впечатлѣній, — мистико-созерцательное ученіе говоритъ, что въ этомъ самомъ состояніи въ духѣ нашемъ раждаются новыя способности и силы, которыя даютъ ему возможность возносить насъ выше и выше въ предѣлы очищенія. Никогда силы нашего духа не могутъ быть такъ могущественны, какъ въ то время, когда онѣ сосредоточатся *къ одному концу;* и по мѣрѣ степени святости, занимаемой существомъ, сосредоточивающимъ эти мысли, выше бываютъ и силы. Занятіе такимъ сосредоточеніемъ, или углубленіе въ него, называется *Самади*, погруженіемъ въ Самади. Самади имѣетъ двѣ степени,—*Дъяны*, или созерцанія, соотвѣтствующія міру формъ, и *Самапатти*, или самопогруженія, соотвѣтствующія міру невидимому; въ тѣхъ и другихъ различаются опять по четыре вида, соотвѣтственно извѣстнымъ слоямъ высшихъ міровъ, такъ что существо, на пути выхожденія находясь еще на землѣ, или въ мірѣ чувствъ, постепенно какъ бы утончаетъ свою природу до образа высшихъ, небес-

ныхъ существъ и проявивъ въ себѣ самыя высшія существа сансары, свободно можетъ перейти уже въ міръ нирваны. Во всѣхъ видахъ Дъянъ созерцающій чувствуетъ блаженство по мѣрѣ того, углубляетъ ли онъ свой умъ въ аналитическое разсмотрѣніе, или сосредоточиваетъ духъ на одномъ пунктѣ, или погружается въ равнодушіе къ радости и въ отсутствіе всѣхъ ощущеній. Въ Самапатти заграждается доступъ всѣмъ возможнымъ представленіямъ, проявляется безграничное знаніе, въ которомъ сливаются прошедшее, настоящее и будущее, происходитъ сліяніе съ ничѣмъ и воспроизведеніе изъ этого отрицанія двухъ противоположныхъ абсолютностей, т. е. существованія и несуществованія. Будда, или Бодисатва, погруженный въ Самади, производитъ удивительныя вещи; нѣтъ ничего недоступнаго для его произведеній посредствомъ такого сосредоточеннаго духа: Будда можетъ освѣщать всѣ міры, отражать ихъ въ самомъ себѣ, приглашать другихъ Буддъ и т п.; Бодисатва въ Самади можетъ дѣлаться невидимымъ и дѣлать невидимыми другихъ и пр. Кто уяснитъ себѣ идеи до слитія съ ними, предъ тѣмъ вдругъ раскрываются сокровенныя таинства и силы, что составляетъ вступленіе *въ путь прозрѣнія*. Самади есть не только слѣдствіе выполненія извѣстныхъ нравственныхъ и умственныхъ условій, но и плодъ изученія извѣстныхъ пріемовъ и искусства; такъ наприм. одинъ изъ низшихъ пріемовъ заключается въ счетѣ дыханій и выдыханій. Эти пріемы и возникающія отсюда *ясновидѣнія*, или высшія чудотворныя качества, каковы способность летать, знать чужія мысли и пр., извѣстны были, по сознанію Буддистовъ, и тиртикамъ, т. е. иновѣрцамъ, или еретикамъ относительно Буддистовъ (именно Іогистамъ; см. Философію Патанджали). — Въ буддійскій мистицизмъ входитъ еще ученіе *Даранн*, или о тѣхъ мистическихъ выраженіяхъ и формулахъ, которыя способны произ-

водить все. Всякое существо, даже всякое понятіе можетъ быть выражено въ этихъ формулахъ и усвоивающій ихъ себѣ простымъ неоднократнымъ повтореніемъ и даже созерцаніемъ буквъ, ихъ составляющихъ, пріобрѣтаетъ власть надъ этимъ существомъ, получаетъ тѣ понятія, которыя онѣ какъ-бы выражаютъ алгебраически. Такими дарани покоряютъ духовъ, боговъ, вызываютъ Бодисатвъ и Буддъ, доставляютъ средства къ скорому совершенію Боди. Идея Дарани, или отношенія слова къ предмету перенесена и на символы, или *мудры*, т. е. условные знаки дѣлаемые пальцами. Хорошо имѣть вещи, если онѣ есть, чтобъ принести ихъ въ жертву; но если ихъ нѣтъ, то можно также довольствоваться извѣстнымъ расположеніемъ пальцевъ, потому что всѣ предметы вѣдь равны между собою. Такимъ же образомъ мудра выражаетъ и аттрибуты божества. Занимающійся чарами долженъ быть извѣстной чистоты, или сосудомъ способнымъ къ воспріятію тайнъ; онъ долженъ обладать свѣтлыми понятіями о сущности предметовъ и умѣть изъ созерцанія составить для себя блаженство; и какъ человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей, — изъ тѣла, души и слова, то только дружеское соотвѣтствіе этихъ трехъ элементовъ ведетъ къ образованію изъ человѣка высшаго существа, одареннаго высочайшимъ разумомъ, блаженнѣйшимъ тѣломъ и всепроникающимъ и повелѣвающимъ словомъ. Когда духъ обращенъ наприм. къ созерцанію какого нибудь Будды, а тѣло посредствомъ мудръ выражаетъ его аттрибуты и языкъ занятъ повтореніемъ заклинаній, или сущности Будды, то пріучая себя, такимъ образомъ, мало по малу уподобляться Буддѣ, наконецъ какъ-бы перерождаешься въ него, становишься самъ божествомъ и чрезъ то пріобрѣтаешь верховную *Сидди*, или ту сверхестественную силу, которая даруется чарами. Это искусство гораздо вѣрнѣе и скорѣе всѣхъ средствъ, предла-

гаемыхъ Хинаяной и Махаяной: въ Хинаянѣ и Махаянѣ путь вѣрующаго совершается въ безконечной послѣдовательности перерожденій; здѣсь, напротивъ, человѣкъ при удачномъ волхованіи, если онъ удовлетворяетъ всѣмъ условіямъ его, можетъ достигнуть Бодди въ три, а иногда даже въ одно перерожденіе и даже въ настоящей жизни слиться съ божествомъ. Для пріобрѣтенія Сидди нужно отдѣлиться отъ всѣхъ суетностей, возмѣть благочестіе, стремленіе къ Боди и т. п. Самая Сидди, имѣя 8 видовъ, раздѣляется на три степени: низшая степень Сидди силой заклинаній и лекарствъ доставляетъ владычество надъ богами, драконами и якшами, власть надъ ихъ навожденіями, надъ ядами и ядовитыми животными; средняя степень, кромѣ долгоденствія и богатства, доставляетъ почтеніе и знатность; верховная Сидди доставляетъ проницаніе, невидимость, способность принимать различныя видоизмѣненія, покоряетъ демоновъ, свѣтила и пр.

Символизмъ Буддизма ограничивается изображеніемъ Будды: его изображаютъ въ человѣческомъ образѣ колоссальнаго вида, большею частію сидящимъ и погруженнымъ въ размышленіе, съ поджатыми ногами, сложенными руками и вѣтвью оливнаго дерева.

Буддизмъ можетъ быть понятенъ только въ связи съ Брамаизмомъ. Изъ брамаистическаго представленія о ничтожествѣ міра, какъ произведенія майи, онъ выводитъ только результатъ, что міры возникаютъ изъ пустоты по необходимому сцѣпленію причинъ и дѣйствій, которое обнимаетъ собой все бытіе и по причинѣ котораго жи[illegible]ствующихъ существъ исполнена мученій. За тѣмъ, по[illegible] Брамаизму, раздѣляетъ вселенную на три міра, хотя и по другимъ основаніямъ, и старается найти средство къ освобожденію души изъ роковаго круга перерожденій въ этихъ мірахъ. Но, какъ реформа

Брамаизма. Буддизмъ во многомъ становится въ противоположность съ нимъ: главная противоположность между ними выражается во взглядѣ на божественность, или небожественность міра. Тогда какъ пантеистическій Брамаизмъ наполнилъ весь міръ божествами, Буддизмъ отвергъ всякое отношеніе міра къ божеству. По его взгляду, первобытно-существующее есть только пустота, безпредѣльное пустое пространство, въ коромъ, или изъ котораго происходятъ всѣ міры, и истинно-божественное въ мірѣ, высочайшая мудрость и святость, или Боди, есть только внутреннее состояніе нравственныхъ существъ, вознесенныхъ надъ необходимымъ сцѣпленіемъ міровой жизни; въ этой свободѣ своей человѣкъ довлѣетъ самъ для себя безъ помощи и содѣйствія боговъ, безъ господства божественныхъ силъ на землѣ. Самые Будды и Бодисатвы не имѣютъ никакого отношенія ни къ творенію, ни къ сохраненію міра; они только своимъ ученіемъ и жизнію открыли живымъ существамъ путь, на которомъ они, въ борьбѣ жизни, своею собственною нравственною силою могутъ и должны достигать блаженства. Возвышая такимъ образомъ свободу существъ, Буддизмъ не могъ не внести измѣненій и въ нравственныя понятія Брамаизма. Въ нихъ повсюду выражается недостатокъ уваженія къ свободной дѣятельности человѣка, недостатокъ любви и сердечности; духъ самолюбивой замкнутости въ кастахъ умѣлъ выразить только и обязанности кастъ, а не людей. Буддизмъ потребовалъ отъ своихъ послѣдователей кротости, милосердія, состраданія, любви и не призналъ врожденной святости, какъ у Браминовъ, но всю заслугу ея отнесъ къ свободному подвигу человѣка. Отвергая и преобразуя теоретическія и нравственныя понятія Брамаизма, Буддизмъ естественно долженъ былъ отвергнуть и авторитетъ Ведъ, на которыхъ они держались. Это одна сторона реформы, произведенной Буддою:

реформа *религіозная*. Но есть еще и другая сторона этой реформы. Будда, предположивъ себѣ цѣлію — облегчить страданія народа, подавленнаго преобладающимъ вліяніемъ касты Браминовъ, уничтожилъ различіе кастъ, превозгласивъ неслыханное у древнихъ азіятскихъ народовъ начало, что »всѣ люди суть братья.« Это реформа *соціальная*. — Буддизмъ находится также въ близкихъ отношеніяхъ къ философскимъ ученіямъ Индіи, особенно къ первымъ двумъ ея системамъ, къ Санкіи-Нирисвара и Санкіи-Сесвара, или Іогѣ. Въ первой изъ этихъ системъ находимъ тождественныя понятія съ буддійскими: таковы — отрицаніе участія Божества въ твореніи и храненіи міра, отрицаніе божественности авторитета Ведъ и признаніе кровавыхъ жертвоприношеній не только безполезными, но и безнравственными и пр. Многіе думаютъ, поэтому, что Буддизмъ развился изъ Санкіи-Нирисвара; но какъ это философское ученіе гораздо полнѣе и стройнѣе развито, чѣмъ древній Буддизмъ, то съ большею вѣроятностію можно заключать, что, наоборотъ, эта философская система развилась изъ Буддизма въ слѣдствіе ослабленія имъ авторитета Ведъ. За то, едва ли можно отвергать, что позднѣйшій Буддизмъ, особенно Іогачъари и Мистики свои главныя понятія почерпнули изъ Санкіи-Сесвара, или Іоги. Съ одной стороны, между ними слишкомъ много сходства, а съ другой, по замѣчанію и Г. Васильева, іого-мистическія понятія Буддизма видимо примкнули къ нему извнѣ. Впрочемъ, философскія мнѣнія, раздѣлявшія школы и древнѣйшихъ Буддистовъ, конечно, заимствованы ими изъ философскихъ системъ Индіи и только примѣнены ими къ содержанію ихъ вѣроученія.

II. Восточная Философія.

Мы не раздѣляемъ мнѣнія тѣхъ писателей по части Исторіи Философіи, которые, подобно Бруккеру, желая взойти къ самому началу Философіи, восходятъ къ древнѣйшимъ временамъ человѣческаго рода и безпрестанно смѣшивая обыкновенныя мысли и вѣрованія съ Философіею, находятъ философовъ тамъ, гдѣ должно видѣть только людей. Но мы не согласны и съ тѣми, которые, опасаясь смѣшать Философію съ религіозными представленіями, начинаютъ ея Исторію прямо съ Греціи. Правда, что Востокъ, взятый во всей своей массѣ и разсматриваемый въ общихъ отношеніяхъ съ Западомъ, представляетъ въ себѣ преимущественно характеръ того первобытнаго состоянія духа, которое предшествуетъ возрасту философствующаго сознанія; Востокъ по преимуществу есть страна непосредственнаго вѣденія, колыбель вѣрованій; однакожъ, не должно думать, чтобы на Востокѣ, даже у народовъ наиболѣе образованныхъ, вовсе не было сознанія, необходимаго для Философіи, а слѣдовательно и самой Философіи. Этому противорѣчатъ самые факты. Справедливо, что только въ Греціи человѣчество достигло до отчетливаго сознанія и изъ нѣдръ сознавшаго себя духа извлекло колоссальныя созданія мысли, которыми какъ бы заслоняются отъ насъ философскія произведенія Востока, имъ предшествовавшія. При всемъ томъ, несправедливо было бы пройти безъ вниманія мимо древнѣйшихъ памятниковъ мышленія, какіе сохранились до нашего времени въ философскихъ ученіяхъ Востока. Мы не найдемъ въ нихъ, конечно, Философіи зрѣлой и мужественной; но увидимъ ея зародыши, полные силы и энергіи; быть можетъ, не найдемъ между ними ни одной философской системы, по

настоящему понятію о системѣ, но увидимъ счастливыя усилія человѣческаго духа къ владычеству надъ собственною мыслію и развитію ея стройному и логическому. А первоначальные пріемы и усилія философствующаго сознанія не должны ли занимать насъ столько же, какъ и полетъ его мужественный и смѣлый? Если Греція начала воздвигать величественный храмъ Философіи, то все же Востокъ положилъ первыя основанія этого обще-человѣческаго храма отчетливой мысли.

Многіе изъ древне-восточныхъ народовъ достигли значительной степени образованія, но весьма немногіе возвысились до Философіи. У всѣхъ древне-восточныхъ народовъ были болѣе, или менѣе развиты представленія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, но немногіе, кромѣ убѣжденій и вѣрованій религіозныхъ, имѣли убѣжденія и понятія философскія. Тѣ понятія о Божествѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, которыя держались на авторитетѣ преданія и откровенія и передаваемы были народу во имя самого Бога, относятся къ кругу религіозныхъ вѣрованій. Таковы всѣ понятія естественной Религіи, изложенныя нами выше. На низшихъ степеняхъ ея развитія,— въ фетишизмѣ и сабеизмѣ, — всѣ представленія покоились на обычаѣ и преданіи, сохранившемся въ семействахъ, или въ особенныхъ сословіяхъ жрецовъ; древнее китайское міросозерцаніе сводилось къ тѣмъ указаніямъ, какія само Небо сдѣлало Фу-хи на спинѣ таинственной черепахи; ученіе Персовъ, Египтянъ и Индійцевъ ссылалось на божественное откровеніе, данное людямъ то Ормуздомъ, то Гермесомъ, то Брамою, то совершеннѣйшимъ изъ существъ Буддою. Между тѣмъ философскія понятія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ не стѣсняются никакимъ внѣшнимъ авторитетомъ, — ни авторитетомъ преданія, ни авторитетомъ откровенія; они почерпаются собственнымъ размышленіемъ человѣка изъ глубины его духа

и какъ плодъ самостоятельнаго сознанія передаются другимъ во имя лишь человѣческаго разума; философствующее мышленіе можетъ, конечно, пользоваться и данными уже понятіями, но только какъ матеріаломъ для дальнѣйшей, самостоятельной разработки. Такого рода понятія находимъ только у двухъ древне-восточныхъ народовъ, — у Китайцевъ и Индійцевъ; только здѣсь нашлось нѣсколько индивидумовъ, которые, отрѣшаясь отъ внѣшняго авторитета, отважились предаться свободному размышленію о высокихъ требованіяхъ человѣческаго духа и передать свои помыслы другимъ отъ своего имени, какъ дѣло человѣческой мысли.

Какъ цвѣтущее состояніе жизни древне-восточныхъ народовъ вообще предшествовало развитію жизни народовъ западныхъ, такъ и Философія первыхъ предшествовала Философіи послѣднихъ. Въ VI столѣтіи до Р. Хр. восточная Философія достигла уже своего развитія, къ какому была способна, между тѣмъ какъ въ Греціи въ это время Философія едва только начиналась. Такъ въ Китаѣ въ VI вѣкѣ до Р. Хр. уже славились Лао-цзы и Кхунъ-цзы. И индійская Философія, по всей вѣроятности, развилась не позже того же времени. По преданіямъ, до насъ дошедшимъ, слава индійскихъ мудрецовъ привлекала въ Индію еще первыхъ греческихъ мудрецовъ, Пиѳагора, Демокрита; въ разныхъ сочиненіяхъ индійскихъ, которыхъ древность отчасти доказана, наприм. въ законахъ Ману, упоминаются уже философскія ученія, какъ давно извѣстныя; и въ самыхъ этихъ ученіяхъ, въ образѣ ихъ воззрѣнія и мышленія, такъ сказать, вѣетъ глубокая древность.

Востокъ есть по преимуществу страна вѣрованій, а потому и Философія находится здѣсь въ непосредственной связи съ Религіей; но эта непосредственная связь можетъ быть двухъ родовъ: Философія или имѣетъ одно и то же содержаніе съ дан-

ною религіею, но только видоизмѣняетъ и преобразуетъ его по своему, или получаетъ свое особенное содержаніе, связанное, однакожъ, съ Религіей однимъ общимъ направленіемъ. Оба эти рода отношенія между Религіей и Философіей дѣйствительно выразились въ Философіи древне-восточной. Философія Китайцевъ и Индійцевъ, непосредственно связанная съ Религіей, выразила эту связь не одинаково: въ Китаѣ Философія овладѣла древнимъ религіознымъ міро-созерцаніемъ, но преобразовала его самостоятельно во имя человѣческаго разума; въ Индіи, — во имя того же человѣческаго разума, Философія поставила себѣ свое собственное содержаніе, но примкнула съ нимъ къ данной Религіи своей исходной точкой и окончательной цѣлью. Такимъ образомъ Философія Китайцевъ и Философія Индійцевъ представляютъ двѣ ступени древне-восточной Философіи: А) въ Китаѣ Философія изъ религіозныхъ элементовъ вырабатываетъ зачатки философскаго пониманія вещей, способные, однакожъ, снова принять характеръ религіозный; Б) въ Индіи Философія представляетъ уже особую формацію, которая, однакожъ, развивается еще, такъ сказать, въ лонѣ самой Религіи.

А) Первая ступень древне-восточной Философіи: Философія китайская, выработанная изъ элементовъ религіозныхъ.

Древнее китайское міросозерцаніе долго пользовалось въ Китаѣ всѣмъ своимъ вліяніемъ на жизнь общественную и частную, поддерживаемое *школою мудрецовъ* (Iu-kiao, *Юй-цзяо*), изъ которыхъ выходило много отличныхъ государственныхъ мужей. Но въ послѣдствіи времени, при по-

литическихъ переворотахъ и смутахъ, древняя жизнь и наука мало по малу начали терять прежнее къ нимъ уваженіе. Тогда образъ мыслей принялъ въ Китаѣ превратное направленіе,— характеръ суевѣрія, фатализма, эгоизма и квіетизма; самый языкъ получилъ болѣе блеска, но потерялъ свою важность и простоту съ утратою основательности въ понятіяхъ. Въ такихъ обстоятельствахъ лучшіе умы живо почувствовали необходимость возстановленія древнихъ понятій и нравовъ, и это возстановленіе предприняли въ VI вѣкѣ до Р. Хр. два знаменитѣйшіе у древнихъ Китайцевъ мыслителя, ***Ли-дань*** (Li-tan), извѣстный болѣе подъ именемъ ***Лао-цзы*** (Lao-tseu, старикъ философъ) и ***Кхунъ-цзы*** (Khoung-tseu); и они дѣйствительно возстановили это древнее ученіе, но возстановили его на новомъ основаніи; они устранили въ немъ авторитетъ священнаго преданія, авторитетъ откровенія самого Неба и перестроили древнія понятія по требованіямъ просто человѣческаго разума. Лао-цзы, пользуясь древнѣйшими религіозными понятіями своего народа, развилъ изъ нихъ философское ученіе о Дао; но это ученіе, принявшее въ себя религіозный элементъ, въ послѣдствіи времени снова подведено подъ священный авторитетъ и опять принято за религію. Въ I вѣкѣ предъ Р. Хр. ***Чжанъ-дао-линъ*** сдѣлалъ изъ этой Философіи религію, въ которой Лао-цзы, непонятый въ его отвлеченномъ воззрѣніи на Дао, самъ признанъ богомъ, воплотившимся для просвѣщенія человѣческаго рода. Эта религія, передѣланная изъ Философіи, и до сихъ поръ существуетъ въ Китаѣ подъ именемъ ***Дао-ши-цзяо***, т. е. религіи учителей Дао. И Кхунъ-цзы изъ тѣхъ же древнихъ народныхъ понятій образовалъ свое философское ученіе, которое имѣло ту же судьбу, что и ученіе его предшественника, оно сдѣлалось религіею государственною, которая до-нынѣ суще-

ствуетъ въ Китаѣ подъ именемъ *Жу-цзяо*, религіи ученыхъ. Воспользовавшись элементомъ религіознымъ, Философія китайская выразила въ себѣ и одну изъ отличительныхъ чертъ религіи — неизмѣняемость. Всѣ послѣдующія философскія ученія, имѣющія отношеніе къ Философіи Лао-цзы и Кхунъ-цзы, суть только повтореніе мыслей этихъ корифеевъ китайской Философіи.

Религіозныя понятія обыкновенно заключаютъ въ себѣ двѣ стороны, — теоретическую и практическую; но при разработкѣ ихъ въ Философію легко можетъ взять перевѣсъ которая либо одна изъ нихъ и потому самымъ философскимъ ученіямъ сообщить двоякое направленіе, болѣе теоретическое, или болѣе практическое. Это и дѣйствительно мы видимъ въ Философіи Лао-цзы и Кхунъ-цзы. въ ученіи перваго отразилась преимущественно теоретическая сторона религіи съ отрицаніемъ дѣятельной, а у послѣдняго — практическая, пренебрегшая теоретическими понятіями, особенно касающимися міра духовнаго, какъ отвлеченностями, неприлагаемыми тотчасъ къ дѣйствительности жизни. Итакъ въ двухъ философскихъ ученіяхъ Китая будемъ различать два особыя направленія: а) теоретическое Лао-цзы и и б) практическое Кхунъ-цзы.

а) *Лао-цзы.*

(р. 604 г. до Р. Хр. ум. ок. 520) [92].

То, что мы называемъ *Дао* (Тао [93], путь, законъ, разумъ) самъ по себѣ не имѣетъ никакаго имени (wou-ming) [94];

---

[92] Лао-цзы родился въ 604 г. до Р. Хр. Онъ долго жилъ при дворѣ въ качествѣ государственнаго историіографа; но потомъ удалился оттуда, увидѣвши, что царствующій домъ клонится къ упадку.

Дао есть бездна (you-an) и пустота (tchoung, pou hing, т. е. отрицаніе всѣхъ извѣстныхъ намъ свойствъ) [95]; онъ безъ начала и конца; безъ цвѣта, звука и тѣла (i, hi, wei) [96]; однообразенъ и непрерывенъ (ching-ching), форма безъ формы, образъ безъ образа [97]; онъ существуетъ одинъ и не измѣняется [98]; онъ безразличенъ (hoen-tching), необъятенъ, неуловимъ и безпредѣленъ (youen); онъ безмолвенъ (tchan), тихъ (tsi) [99] и безъ всякой дѣятельности (wou-weï), хотя чрезъ него дѣлается все [100], потому что онъ есть мать (mou), или начало вселенной [101].

Разширяясь повсюду (fan, fan-lan), Дао произвелъ одно, одно произвело два, два произвело три, три произвело всѣ вещи [102]. Одинъ — это есть *Духъ пустоты* (Kou-chin),

---

Вопреки духу своего времени Лао-цзы всѣми силами старался поддержать »таинство древней мудрости,« т. е. ученіе о Дао; но видя безуспѣшность своихъ усилій, онъ отказался отъ надежды достигнуть своей цѣли. Впрочемъ, по просьбѣ одного близкаго ему по духу мужа онъ написалъ сочиненіе *о разумѣ и добродѣтели, Tao-te-king* и за тѣмъ въ глубокой старости удалился изъ отечества на Западъ (вѣроятно въ Тибетъ, тогда еще дикій). Обстоятельства его смерти неизвѣстны. У Лао-цзы видна способность къ метафизическимъ отвлеченностямъ, но у него не доставало техническаго языка для выраженія отвлеченныхъ мыслей; а оттого и сочиненіе его довольно темно.

[93]) Китайскія слова, написанныя по французскому чтенію, мы читаемъ по произношенію, указанному о. Іакинѳомъ въ его сочин.: »Китай, его жители, нравы« и проч. стр. 427-434. — Ученіе Лао-цзы изложено здѣсь по его книгѣ, переведенной на франц. языкъ: Lao-Tseu, philosophie chinois, trad. en fran. par Julien.

[94]) Lao-Tseu Ch. I. — [95]) Ib. Ch. IV. — [96]) Ch. XIV. — [97]) Ib. [98]) Ch. XV. — [99]) Ch. XXV. — [100]) Ch. XXXVII. [101]) Ch. I. — [102]) Ch. XLII.

первобытная и таинственная самка (hiouen-p'in) т. е. духъ, обитающій въ неизмѣримомъ пространствѣ, мужо-женское начало, вѣчное, хотя и произошло отъ Дао, все производящее, но неистощимое (pou-ing) въ своихъ силахъ[103]. Это творящее мужо-женское начало произвело два, т. е. раздѣлилось на начало женское (in, инь) и мужеское (yang. янь)[104], на бытіе (yeou) и не-бытіе (wou), или что тоже, обнаружилось тѣлесностію и безтѣлесностію[105]. Два произвело три, или лучше сказать, третье, именно жизненное начало (khi, дыханіе, anima), образующее между ними союзъ, или гармонію (ho)[106]; а эти три производятъ все. Такъ производитъ Дао всѣ вещи! Какъ вѣчное небытіе (tchang-wou), онъ желаетъ созерцать свою божественную природу, неподпадающую чувствамъ, — и производитъ существа разумныя, какъ вѣчное бытіе (tchang-yeou), онъ желаетъ созерцать свою ограниченную (kiao), тѣлесную природу, — и производитъ существа матеріальныя[107]. Чтобы дать жизнь, онъ умаляетъ свое величіе, отлагаетъ свою силу, умѣряетъ свой блескъ, уподобляется ихъ праху[108]. — Онъ разширяется повсюду, — на небѣ и на землѣ, во всѣхъ существахъ, и направо и налѣво[109]. Онъ повсюду круговращается[110] и даетъ существамъ все, что имъ нужно; онъ любитъ ихъ и даетъ имъ тѣло (we), питаетъ ихъ, какъ мать, произращаетъ, приводитъ къ зрѣлости, совершенствуетъ ихъ сокровеннымъ возбужденіемъ (chi), защищаетъ ихъ и царитъ надъ ними, не связывая ихъ сво-

---

[103]) Ch. VI. Слич. *Pauthier* Tao-te-king. Ch. VI. p. 57

[104]) Ch. XLII. — [105]) у Pauth. Ch. I.

[106]) Ch. XLII и Pauth. Mém. sur l'orig. et la propag. p. 31.

[107]) Ch. I. Pauth. p. 5, 7. 12. — [108]) Ch. IV. Pauth. p. 45-9.

[109]) Ch. XXXIV. — [110]) Ch. XXV.

ими законами (оставляя ихъ свободными)[111]. Безъ него рушилось бы небо, сокрушилась бы земля, духи потеряли бы свое божественное разумѣніе и всѣ существа погибли бы[112]. Всѣ существа не только происходятъ изъ Дао, но и возвращаются къ нему, какъ рѣки текутъ въ море[113]. Но когда существа войдутъ въ свое начало, — въ небытіе (fan-in-wou), онъ снова даетъ имъ жизненное движеніе[114], и такимъ образомъ совершивъ круговоротъ, онъ снова начинаетъ его; удаливпись безконечно, снова возвращается къ себѣ[115]. — Такъ какъ все произошло изъ бытія и небытія и ихъ соотношенія, то этотъ законъ повторяется во всемъ: бытіе и небытіе производятся одно другимъ, трудное и легкое происходитъ одно изъ другаго, длинное и короткое взаимно сообщаютъ себѣ форму, высокое и низкое взаимно обнаруживаютъ свое неравенство, предыдущее и послѣдующее суть слѣдствіе одно другаго, добро и зло взаимно предполагаются[116]. Тотъ же законъ сліянія противоположностей повторяется и въ человѣкѣ. Его тѣло съ жизненною силою[117] есть произведеніе бытія; его разумная и духовная душа (hoen) есть произведеніе небытія, а средину между тѣломъ и духовною душою занимаетъ сердце, или душа чувственная[118]. Чтобы сохранить въ себѣ единство (pao-i)[119], человѣкъ долженъ укротить (tchouen, tchi) свою тѣлесную жизненную силу, душу чувственную подчинить духовной и слѣдуя своей разумной природѣ, подражать Дао[120], какъ верховному единству. Дао въ самомъ себѣ созерцаетъ все; и человѣкъ не долженъ заниматься тѣмъ, что подпадаетъ его чувствамъ (po-weï-mou, букв.: »не занимается своими

---

[111]) Ch LI. Слич. XXV.— [112]) Ch. XXXIX.— [113]) Ch. XXXII и XVI. [114]) Ch. XL.— [115]) Ch. XXV. p. 94.— [116]) Ch. II.— [117]) Ch. LV. [118]) Ch. X, LV. — [119]) Ch. X. — [120]) Ch. XVI.

глазами)[121]; и онъ можетъ созерцать все въ самомъ себѣ: можетъ познавать вселенную, не выходя изъ своего дома, созерцать небесный сводъ (thien-tao), не глядя сквозь окно, именовать (т. е. познавать) предметы, не видя ихъ; существеннѣйшее для человѣка почерпается изъ внутри его самого; если онъ ищетъ истины внѣ себя, то болѣе и болѣе удаляется отъ нея[122]. Удаляясь отъ чувственности и ея страстей, человѣкъ можетъ созерцать въ самомъ себѣ духовную сущность Дао, его небытіе, а обращаясь ко внѣшнему, онъ видитъ лишь бытіе, видитъ только грубыя формы и ограниченныя существа, истекающія изъ Дао[123]. Дао во всемъ дѣйствуя, постоянно однакожъ остается въ бездѣйствіи: и человѣкъ своею главною обязанностію долженъ поставлять »упражненіе въ бездѣйствіи« (wou-weï, non agir)[124]. Подражая Дао, онъ каждый день уменьшаетъ свои страсти, уменьшаетъ и уменьшаетъ ихъ безпрестанно, пока достигнетъ до бездѣйствія[125]. Упражняясь въ бездѣйствіи, онъ входитъ въ самого себя, заграждаетъ свои чувства, ослабляетъ свою внѣшнюю дѣятельность, освобождается отъ мірскихъ узъ и умѣряетъ свой внутренній свѣтъ; онъ становится равнодушнымъ ко всѣмъ предметамъ міра: къ милости и немилости, къ пользѣ и убытку, къ почестямъ и безславію[126]; ни въ чемъ не ищетъ своихъ частныхъ выгодъ[127]; ни къ чему не привязывается, ничего не страшится, кромѣ дѣйствованія (chi-weï)[128], не имѣетъ никакихъ желаній, кромѣ желанія быть безъ желаній[129]; онъ все предоставляетъ природѣ[130] и не признаетъ дѣлъ своими, потому что наши дѣла суть только искаженіе

---

[121]) Ch. XII. — [122]) Ch. XLVII.— [123]) Ch. I и p. 4.— [124]) Ch. II. [125]) Ch. XLVIII. — [126]) Ch. LVI — [127]) Ch. VII, XIX. [128]) Ch. LIII. — [129]) Ch. LXIV. — [130]) Ib.

природы; онъ поступаетъ добродѣтельно, не помышляя о томъ и не сознавая своей добродѣтели; потому-то онъ и добродѣтеленъ[131]. Слѣдствіе добродѣтели то, что подражающій Дао и неудаляющійся отъ своей разумной природы (pou-chi-khi-so) существуетъ долго; умираетъ его тѣло и чувственная душа, но душа разумная не погибаетъ (pou-wang); она наслаждается долгожизненностію[132] и отождествляется съ Дао[133]. Кто не слѣдуетъ Дао, погибнетъ[134]. — Четыре есть великія существа въ мірѣ: Дао, Небо, Земля и Царь. Дао слѣдуетъ своей собственной природѣ; ему подражаетъ небо; небу подражаетъ земля, землѣ долженъ подражать Царь (jin собственно »человѣкъ,« но по смыслу и по замѣчанію комментатора здѣсь должно разумѣть Царя)[135]. Подражая землѣ, гдѣ все само собою происходитъ въ опредѣленномъ порядкѣ, и Царь все въ государствѣ долженъ предоставлять естественному теченію вещей и упражняться въ бездѣйствіи[136]. Государство есть божественный сосудъ, надъ которымъ человѣкъ не долженъ трудиться; трудясь надъ нимъ, онъ сокрушилъ бы его[137]. Народомъ трудно управлять; онъ имѣетъ много благоразумія. Если Царь захочетъ управлять государствомъ съ благоразуміемъ, съ прозорливою хитростію, то народъ поймѣтъ его и хитрости противопоставитъ хитрость и такимъ образомъ лживость и лицемѣріе будутъ возрастать въ государствѣ со дня на день; оттого, прибѣгающій къ благоразумію для управленія государствомъ дѣлается бичемъ его[138]. Кто любитъ дѣйствовать, тотъ не способенъ управлять государствомъ[139]. Когда Царь дѣйствуетъ, то болѣе и болѣе умно-

---

[131]) Ch. XXXVII. — [132]) Ch. XXXIII. — [133]) Ch. XXIII. [134]) Ch. XXX. — [135]) Ch. XXV. — [136]) Ch. III. — [137]) Ch. XXIX. [138]) Ch. LXV. — [139]) Ch. XLVIII.

жаетъ законы, а съ ихъ умноженіемъ умножаются ихъ нарушители и воры, когда Царь дѣйствуетъ, то умножаетъ запрещенія и народъ болѣе и болѣе бѣднѣетъ; когда Царь дѣйствуетъ, то дѣлаетъ множество предположеній, въ которыхъ народъ находитъ поводы къ корысти, и государство болѣе и болѣе мятется; когда Царь дѣйствуетъ, то имѣетъ множество желаній, и народъ, пріобрѣтая ловкость и сноровку въ ихъ удовлетвореніи, болѣе и болѣе производитъ предметовъ странныхъ и пустыхъ, предметовъ лишь прихотливой роскоши. Вотъ почему святой мужъ (т. е. совершенный государь) говоритъ о самомъ себѣ: я упражняюсь въ бездѣйствіи, и народъ самъ собою идетъ по надлежащему пути; я воздерживаюсь отъ всякаго занятія, и народъ богатѣетъ самъ собою; я люблю покой, и народъ самъ собою не дѣлается своекорыстнымъ; я отрекаюсь отъ всякихъ желаній, и народъ самъ собою живетъ въ первобытной простотѣ [140]. Святой мужъ, упражняясь въ бездѣйствіи, обнажаетъ сердце народа отъ тревожныхъ страстей и наполняетъ его разумную душу покоемъ; ослабляетъ порывы его наклонностей и укрѣпляетъ его духовное начало (thsing-li); онъ о тъ народъ безъ образованія и знанія, и слѣдовательно безъ желаній [141]. Внѣшнія науки и знанія приносятъ съ собой только горести [142]; и желанія только возмущаютъ первоначальную чистоту сердца. Такъ въ древности тѣ, которые въ бездѣйствіи подражали Дао, не просвѣщали народа, но оставляли его простымъ и невѣжественнымъ, и народъ наслаждался всеобщимъ миромъ. Оставаясь въ бездѣйствіи, они дѣйствовали найлучшимъ образомъ и были образцами государства [143] и цѣлаго міра [144].

---

[140]) Ch. LVII. — [141]) Ch. III. перев. Poth. — [142]) Ch. XX.
[143]) Ch LXV. — [144]) Ch. XXII, XLV.

Ученіе Лао-цзы есть природосозерцаніе въ духѣ древнѣйшихъ понятій китайскаго народа, и притомъ созерцаніе философское, опирающееся единственно на авторитетѣ человѣческаго мышленія. Тогда какъ первоначальное, еще нефилософствующее сознаніе, все погруженное въ чувственныхъ явленіяхъ, останавливается на отдѣльныхъ предметахъ природы и на ихъ частныхъ движителяхъ, Лао-цзы возвышается къ отвлеченному созерцанію природы въ ея всеобщности. Дао Лао-цзы и есть эта отвлеченная природа въ ея всеобщности, еще недоступная положительному уразумѣнію человѣка, и потому изображается здѣсь только отрицательными чертами: Дао есть пустота (чжунъ), — отрицаніе всѣхъ свойствъ извѣстныхъ намъ въ частныхъ предметахъ, — неразвитое, безразличное (хунь-ченъ), въ себѣ сомкнутое начало всего. Но это отвлеченное и безразличное начало выступаетъ въ явленія, различается: оно обнаруживается прежде всего, какъ единство, какъ единая творящая сила, зиждительная сила раскрывается двойствомъ, — бытіемъ и небытіемъ, — безпрестанно измѣняющимся веществомъ и внутренними его движителями, или силами; вещество и его силы, соединяясь между собою, производятъ третье, — жизненное начало, а эти три начала, съ перевѣсомъ то вещества, то силы, производятъ всѣ частныя явленія природы. Вся природа есть развившееся Дао; но и Дао есть не болѣе, какъ неразвившаяся природа. Если угодно, Дао есть нѣчто божественное, потому что существуетъ само по себѣ и все прочее производитъ изъ себя; но это божественное совершенно погружено въ природу, слито съ нею до безразличія, и потому оно не есть въ собственномъ смыслѣ божественное, какъ духъ, какъ существо самосознающее и свободно дѣйствующее. Дао имѣетъ природу духовную (небытіе), какъ и тѣлесную (бытіе); но эта духовная

природа его есть только динамическая сторона природы вообще. Дао свойственно созерцаніе; но это созерцаніе есть такое же безотчетное, естественно-необходимое явленіе въ немъ, какъ и все прочее въ мірѣ; оно не доходитъ до самосознанія; оттого мы не видимъ въ Дао ни сознательныхъ побужденій къ саморазвитію, ни разумно-опредѣленной цѣли мірозвитія. Все происходитъ въ немъ само собою, безотчетно: по безотчетной необходимости Дао выступаетъ изъ себя чрезъ единство путемъ двойства, разнообразно сочетавающагося, входитъ въ міровыя явленія, круговращается въ нихъ и возвращается въ себя, чтобы снова выступить въ тотъ же безотчетный круговоротъ. Такую безсознательную, механическую, или много, динамическую дѣятельность Дао, въ сравненіи съ разумно-опредѣляемою дѣятельностію духа, по всей справедливости, вмѣстѣ съ Лао-цзы, слѣдуетъ назвать бездѣйствіемъ (ву-вэй). — Каковъ Дао Лао-цзы, таковъ и человѣкъ его. Въ человѣкѣ сходятся въ единство обѣ природы Дао: тѣло есть бытіе, разумная и духовная душа есть небытіе, а чувственная душа, или сердце есть союзъ, ихъ соединяющій. Но какъ божественная, духовная природа Дао, его небытіе, есть только динамическая сторона природы вообще, то и душа человѣка, хотя названа разумною и духовною, еще не поднята въ понятіи Лао-цзы надъ естественно-необходимыми силами природы; здѣсь нѣтъ еще и помину о личномъ самосознаніи души и свободной ея дѣятельности. Разумной и духовной душѣ свойственно созерцаніе; но это созерцаніе чисто объективно; она созерцаетъ Дао и въ немъ всю вселенную; но не созерцаетъ самую себя иначе, какъ только въ ряду всѣхъ прочихъ предметовъ; она не знаетъ своего *я;* она есть только зеркало, въ которомъ можетъ отражаться все, кромѣ ея самой. Чуждая личности, душа неспособна дѣйствовать отъ

самой себя. Вся ея дѣятельность состоитъ лишь въ отрицаніи дѣятельности, въ бездѣйствіи; она должна укротить тѣло и сердце, но единственно для того, чтобы они не увлекали ее въ кругъ своей дѣятельности; она должна быть равнодушна ко всему, но только оттого, что больше всего страшится дѣятельности; она не должна признавать своихъ дѣлъ своими, не должна имѣть и сознанія о своей добродѣтели, но только потому, что она признаетъ въ себѣ одно инстинктивное, безотчетное влеченіе природы. Оттого у Лао-цзы нѣтъ еще понятія и о безсмертіи души, онъ знаетъ только о ея долгожизненности и потомъ о ея погруженіи въ Дао, въ которое впрочемъ и всѣ вообще вещи погружаются, какъ въ свое безразличное начало. — Сообразно съ понятіемъ о Дао и человѣкѣ излагается у Лао-цзы ученіе и о государствѣ. И государство есть естественно-необходимое явленіе, есть организмъ данный и опредѣленный самою природою; и потому для его благосостоянія не нужны никакія заботы и соображенія со стороны представителя народа, государя. Государь не долженъ напр. ни предписывать своему народу законовъ, ни просвѣщать его, потому что вмѣшательство человѣка въ управленіе государствомъ только разстроило бы естественный ходъ его. Подражая землѣ, гдѣ все происходитъ само собою, безотчетно и невольно, государь долженъ и самъ оставаться и другихъ оставлять въ бездѣйствіи; только тогда все въ государствѣ будетъ итти хорошо. Стало быть соображеніямъ человѣка и свободнымъ его дѣяніямъ и здѣсь не дается еще никакого значенія передъ могуществомъ природы. Такое ученіе Лао-цзы о государствѣ опредѣляется не только общимъ воззрѣніемъ его на Дао, но и обстоятельствами, среди которыхъ онъ жилъ. Это было, — какъ мы уже замѣтили, — время упадка древнихъ убѣжденій и вѣрованій и съ ними — прежняго безъ-

искусственнаго и беззаботнаго образа жизни: народъ стремился къ образованности, но искалъ въ ней только наружнаго блеска; стремился къ дѣятельности, самой напряженной, но искалъ въ ней средствъ къ удовлетворенію только роскоши; легкомысліе и порча нравовъ сдѣлались почти всеобщими въ Китаѣ и лишили народъ того внутренняго мира и довольства, которымъ онъ наслаждался въ своей наивной, патріархальной жизни. Поэтому-то Лао-цзы возвысилъ свой голосъ въ защиту старины[145] и больше всего рекомендовалъ бездѣйствіе, т. е. прежній простой и безъискусственный образъ жизни, какъ залогъ утраченнаго счастія. Но желая обратить народъ къ древней простотѣ, Лао-цзы внесъ въ свое ученіе элементъ чуждый древнимъ, чисто-китайскимъ преданіямъ,—ученіе о квіетизмѣ, или внутреннемъ бездѣйствіи. Между тѣмъ Кхунъ-цзы, слѣдовавшій тотчасъ послѣ Лао-цзы (во 2-й половинѣ VI вѣка до Р. Хр.), среди тѣхъ же обстоятельствъ дѣйствовалъ иначе; онъ желалъ преобразовать китайскій народъ въ нравственномъ отношеніи; но для этого старался показать положительный способъ нравственнаго дѣйствованія, и притомъ въ духѣ чисто-китайскихъ древнѣйшихъ понятій.

б) *Кхунъ-цзы.*

(р. 550—ум. 477)[146]

Само-по-себѣ Совершенное и Безусловное есть начало и конецъ всѣхъ существъ; безъ него не было бы существъ[147].

---

[145] Windischmann. I. Th. S. 61.

[146] Кхунъ-цзы родился въ 27 день 10-го мѣсяца въ 21 году царствованія императора Ling изъ династіи Tschau. Ling царствовалъ 27 лѣтъ съ 571–544; слѣд. Кхунъ-цзы родился въ 550 г. до Р. Хр.

Совершенное выражается небомъ и землею, какъ самыми общими и первобожественными силами и находится съ ними въ самой внутренней связи. А живое посредство между двумя этими членами всеобщаго бытія, между небомъ и землею, есть человѣкъ, — средина и развитіе цѣлаго. Итакъ, небо, земля и человѣкъ, эти три величія, или верховныя силы, вмѣстѣ составляютъ божественную троичность (Сань-цзай, San-tsai)[148].

(спустя 54 г. послѣ рожд. Лао-цзы). Говорятъ, что родъ его происходилъ отъ императора Hoang-Ti. Многіе изъ его предковъ занимали значительныя должности; самъ Кхунъ-цзы былъ мандариномъ и даже первымъ министромъ; но подвергался и гоненіямъ, преслѣдуемый интригами. Въ выполненіи общественныхъ обязанностей онъ показалъ столько-же правосудія, какъ и способности. Удалившись отъ публичныхъ должностей, онъ совершенно предался служенію наукамъ, путешествовалъ по многимъ областямъ Китая (будучи еще 30 лѣтъ посѣтилъ Лао-цзы, тогда уже 84 лѣтняго старца), и повсюду поучалъ нравственности, особенно правителей, хотя ему не всегда внимали, какъ надлежало бы. При концѣ своей жизни онъ не скрывалъ, что реформа имъ предпринятая, слишкомъ мало подвинулась впередъ; онъ обовязалъ своихъ учениковъ продолжать ее и умеръ на 73 году жизни. Число учениковъ его простиралось до 3,000. Кромѣ 5-и книгъ, составленныхъ по древнѣйшимъ письменнымъ памятникамъ, (1) Chou-king, Шу-цзинъ, священная книга, 2) Chi-king, древнія пѣснопѣнія, 3) Li-king, книга обрядовъ, 4) Ïo-king — музыки, 5) I-king, книга перемѣнъ), Кхунъ-цзы написалъ еще три философскія сочиненія: 1) Ta-hio, Да-хіо, великое ученіе, 2) Tchoung-young, Чжунъ-юнъ, середина неизмѣнная и 3) Lun-yu, Лунь-юй, нравственные разговоры. Во французскомъ переводѣ они напечатаны въ Les livres sacrés de l'Orient par Pauthier.

[147]) Les livres sacrés de l'Orient, trad. par Pauthier, Tchoung-Young Ch. XXV. § 1. 2.

[148]) Mémoires concernant des Chinois, par les Missionaires de Pékin. Paris. T. II. 1777. p 27. О небѣ и землѣ см. Tchoung-Young.

Первое величіе, первая верховная сила (tsai) есть ***Небо*** (Thian Тьхань, Tien Динь, или Chang-ti Шанъ-дти)[149], подъ которымъ разумѣются три свѣтила (san-koang): солнце, луна и совокупность всѣхъ звѣздъ (hing хинъ) съ небесною твердію[150]. Это есть самое непосредственное выраженіе Совершеннаго. Въ правильномъ теченіи неба болѣе всего отражается вѣчный, разумный порядокъ, или законъ Разума (Тао, Дао)[151]; и потому небо въ высочайшей степени разумно[152]. Оно и дѣятельно: опредѣляетъ сущность каждаго частнаго бытія, производитъ существа, развиваетъ ихъ сообразно съ ихъ внутреннею природою[153] и все поддерживаетъ и питаетъ[154]. Небо надзираетъ за людьми и хочетъ, чтобы они поступали сообразно съ разумомъ и правдою[155]; любитъ добрыхъ и наказываетъ злыхъ[156]; любитъ народъ и внимаетъ воплямъ угнетенныхъ[157]. Небо есть отецъ всѣхъ вещей[158], и владыка міра[159].

Второе величіе, вторая верховная сила есть ***Земля*** (Ti, Ди) съ ея пятью странами свѣта, стихіями, горами, озерами,

---

Ch. XXX. § 3; о человѣкѣ ib. Ch. XXII въ концѣ; слич. Stuhr die Religionssysteme p. 12.

[149]) Pauthier, Les livres sacrés. § 9. p. 104.

[150]) Mémoires concern. des Chin. T. II. p. 157-65.

[151]) Visdelou y Pauthier, Les livres sacrés p. 142 и Notices et extraits de manus. de la bibl. du roi. T. X. p. 415. Tchoun-Young Ch. XXX. § 1.

[152]) Chou-king. Part. III. Ch. VIII. Sect. II. § 2 y Pauth. p. 82.

[153]) Tchoung-Young Ch. XXVII. § 3.

[154]) Ib. Ch. XXX. § 2.

[155]) Chou-king. Part. III. Ch. IX. § 3.

[156]) Ibid. Part. IV. Ch. XVIII. § 4 и Ch. XIV § 10.

[157]) Ibid. Part. IV. Ch. I. Sec. II. §§ 4 и 3.

[158]) Ibid. Part. IV. Ch. I. § 3.

[159]) Ibid. § 16.

рѣками и морями[160]. Земля есть образъ неба; въ ней отражается его законъ. Всѣ явленія земной жизни имѣютъ свое начало, свою мѣру и свои законы въ небѣ и его силахъ. Силы неба суть разумные геніи, или духи (Шень-линъ, Chin-ling, Chin-ming)[161]. Кромѣ верховнаго неба, Шанъ-дти, есть пять другихъ небесныхъ геніевъ, или шанъ-дти, которые особо завѣдываютъ пятью странами неба, пятью временами года и пятью стихіями[162]. И на землѣ есть безчисленное множество духовъ (гки, ki). Это океанъ разумный! Они находятся повсюду: и выше насъ и справа и слѣва, они окружаютъ насъ со всѣхъ сторонъ[163]. Всѣ эти духи невидимы и неслышимы; но составляя сущность вещей, они не могутъ быть отдѣлены отъ нихъ[164]. Какъ ни тонки и неуловимы эти духи, но они являются только въ тѣлесныхъ формахъ существъ; потому самому, что сущность духовъ дѣйствительна и истинна, она можетъ выражаться не иначе, какъ только подъ какою либо формою[165]. Вмѣстѣ съ душами усопшихъ (kouei, гуй) они суть духи-хранители жатвъ, стихій, рѣкъ, морей, горъ, государствъ и пр. Подъ вліяніемъ духовъ, или силъ, пребывающихъ въ тѣлахъ, земля развиваетъ все богатство и разнообразіе своихъ явленій: производитъ и развиваетъ существа, содержитъ и питаетъ все[166]. Какъ небо есть начало муже-

---

[160]) Mém. des Mission. T. II. p. 167.

[161]) Visdelou y Pauthier, Les livres sacrés p. 149.

[162]) Visdelou y Pauthier, Les livres sacrés p 147. Пять стихій суть: дерево, огонь, земля, металлъ и вода.

[163]) Tchoung-Young Ch. XVI. § 3.

[164]) Ib. Ch. XVI. § 2.

[165]) Ibid. § 5.

[166]) Ib. Ch. XX. § 3. Ch. XXX. § 2. 3. Visdelou y Pauthier, Les livres sacrés p. 142.

ское и дѣятельное, такъ земля есть начало женское и пріемлющее. Она есть мать всѣхъ существъ[167].

Третье величіе, третья производительная сила есть ***Человѣкъ*** (Jin, Жень)[168]. Человѣкъ составляетъ третье величіе потому, что онъ одинъ изъ всѣхъ существъ получилъ въ удѣлъ разумѣніе[169]. Самое разумѣніе неба выражается явственно только въ человѣкѣ, или, лучше сказать, въ народѣ: небо видитъ, но видитъ только глазами народа; небо слышитъ, но слышитъ только ушами народа[170], небо не говоритъ, оно объявляетъ свою волю дѣйствіями и поступками людей[171]; и потому народъ есть самое благородное въ мірѣ[172]; духи земли занимаютъ второе послѣ него мѣсто[173]. Обладая разумомъ, человѣкъ въ своемъ совершенствѣ, какъ мудрецъ, или святой, можетъ основательно знать свою собственную природу и обязанности, возлагаемыя на него небомъ; зная это, онъ можетъ основательно знать природу прочихъ людей, природу другихъ существъ живыхъ и растительныхъ и содѣйствовать имъ въ исполненіи ихъ закона жизненности сообразно съ ихъ природою, и слѣдовательно можетъ содѣйствовать небу и землѣ въ сохраненіи и развитіи существъ; и поэтому-то именно онъ

---

[167]) Chou-king. Part. IV. Ch I § 3.

[168]) Mém. d. Mission. T. II. p. 175.

[169]) Chou-king Part. IV. Ch. I. § 3.

[170]) Meng-tseu. L. II. Ch. 5. § 5; Chou-king Part. IV. Ch. I. Sect. II. § 7.

[171]) Meng-tseu ibid.

[172]) Le mot kuei, *noble*, donne l'idée de ce, qu'il y a de plus grave et de plus important. Glos.

[173]) Ibid. L. II. Ch. VIII. § 14. Min wei koueï; che, tsie, thseu tchi; kiun weï king. Populus est prae-omnibus-nobilis; terrae-spiritus, frugum-spiritus secundarii illius; Princeps est levioris-momenti.

составляетъ третью силу (tsai, цзай) съ небомъ и землею[174]. Такъ какъ всѣ три великіе дѣятеля, три верховныя силы,— Небо, Земля и Человѣкъ, — составляютъ одно цѣлое, то всѣ существа природы живутъ одною всеобщею жизнію и не вредятъ одни другимъ, всѣ законы природы выполняются въ одно и то-же время, не противорѣча одни другимъ[175].

Небо даровало человѣку, и ему только одному, »свѣтоносное начало разума[176],« даровало ему »разумную природу,« въ требованіяхъ которой заключаются велѣнія неба[177]. Самое первое веленіе неба, первый законъ требуетъ отъ человѣка— развивать въ себѣ это свѣтоносное начало разума[178] и поставлять его правиломъ своего нравственнаго поведенія[179]. Цѣль этого развитія есть совершенство, или верховное благо, что должно составлять послѣднюю, высочайшую цѣль человѣка[180]. Въ чемъ же состоитъ его совершенство, или верховное благо? Человѣкъ можетъ находиться въ троякомъ нравственномъ состояніи. во-первыхъ, душевныя движенія и страсти, не пробуждаясь въ душѣ съ излишествомъ, могутъ находиться въ естественномъ подчиненіи свѣтоносному началу разума такое нравственное состояніе человѣка называется срединою (tchoung); во-вторыхъ, страсти, однажды пробудившись въ душѣ, могутъ преступить надлежащіе предѣлы дѣйствованія: это состояніе нарушенія середины; наконецъ, страсти снова могутъ быть поставлены въ надлежащихъ гра-

---

174) Tchoung-young. Ch. XXII и Ch. XXVI. § 4.
175) Ibid. Ch. XXX. § 3.
176) Ta-hio. § 1.
177) Tchoung-young Ch. I. § 1.
178) Ta-hio. § 1.
179) Tchoung-young Ch. I. § 1.
180) Ta-hio. § 1.

ницахъ и приведены въ гармонію съ свѣтоноснымъ началомъ разума: это возстановленіе неизмѣнной средины (tchoung-young)[181]. Сохраненіе естественной средины по общему всѣмъ разумѣнію есть первоначальное нравственное совершенство, непосредственная святость; возстановленіе средины по обдуманному размышленію есть пріобрѣтенное нравственное совершенство, пріобрѣтенная святость[182]. Но во всякомъ случаѣ совершенство человѣка состоитъ въ томъ, когда онъ умѣетъ различать добро отъ зла, избираетъ добро и крѣпко привязывается къ нему[183], — однимъ словомъ, когда онъ »пребываетъ въ серединѣ.« — Правило пребыванія въ срединѣ не далеко отъ насъ; оно заключается въ сердцѣ каждаго человѣка[184]; и однакожъ пребываніе въ серединѣ чрезвычайно трудно; одни не доходятъ до надлежащей мѣры дѣйствованія, другіе переступаютъ ее[185]. Чтобы пребывать въ серединѣ нужно не только имѣть и поверхностно сознавать въ себѣ правило нравственнаго поведенія, но надобно основательно знать это правило и умѣть выполнять его сообразно съ обстоятельствами мѣста и времени[186]. Поэтому – то и необходимо человѣку развивать въ себѣ свѣтоносное начало разума[187]: въ этомъ развитіи заключается средство къ достиженію его совершенства. Кто развиваетъ въ себѣ это начало разума, тотъ глубже и глубже постигаетъ правило нравственнаго поведенія, хотя до полнаго его уразумѣнія и невозможно достигнуть: такъ оно глубоко

---

[181]) Tchoung-young Ch. I. § 4.
[182]) Ibid. Ch. XXI.
[183]) Ibid. Ch. XX. §. 17.
[184]) Ibid. Ch. XIII. § 1. Ch. XII. § 4.
[185]) Ibid. Ch. IV. § 1.
[186]) Ibid. Ch. II. § 2. Ch. XII. § 1. 2.
[187]) Ta-hio Ch. I. § 2.

по своей природѣ[188]. Кто вникаетъ въ правило нравственной дѣятельности, тотъ проникаетъ въ природу человѣческихъ дѣяній, въ ихъ начало и слѣдствія; кто пріобрѣлъ это нравственное познаніе, того побужденія и цѣли дѣйствованія искренни и чисты; кто дѣйствуетъ по такимъ цѣлямъ, тотъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни поступаетъ честно и справедливо[189], т. е. во всемъ соблюдаетъ надлежащую мѣру и слѣдовательно »пребываетъ въ серединѣ.«

Совершенствованіе человѣка, его самоутвержденіе »въ серединѣ« должно разширяться все въ большихъ и большихъ кругахъ дѣятельности и въ каждомъ изъ нихъ выражаться опредѣленными добродѣтелями. Прежде всего человѣкъ долженъ усовершать самого себя: совершенствованіе самого себя есть основаніе всякаго нравственнаго успѣха и развитія[190]. Совершенствуя себя, онъ долженъ вносить нравственный порядокъ въ семейство. Совершенствуя семейство, долженъ распространять порядокъ въ государствѣ. Совершенствуя государство, долженъ утверждать миръ и гармонію въ цѣломъ мірѣ[191].

Три нравственныя способности имѣютъ всѣ вообще люди: совѣсть, или свѣтъ разумѣнія для различенія добра и зла; людскость, или прирожденную правоту сердца и нравственное мужество, или силу души[192]. Эти-то три способности каждый человѣкъ долженъ употреблять въ дѣло для усовершенствованія *самого себя*. Онъ долженъ слѣдовать совѣсти, какъ нравственному знанію добра, руководствоваться людскостію въ сво-

---

[188]) Tchoung-young Ch. XII. § 1. 2.

[189]) Ta-hio Ch. I. § 3 и 5; слич. Thoung-young Ch. XX. § 16.

[190]) Ibidem Ch. I. §. 6.

[191]) Ibidem § 5.

[192]) Tchoung-young Ch. XX. § 7.

ихъ поступкахъ, употреблять нравственную силу для ихъ выполненія. Это три самыя главныя обязанности каждаго человѣка[193]. Кто выполняетъ ихъ, тотъ »пребываетъ въ серединѣ« въ кругу дѣятельности относительно самого себя.

Человѣкъ, совершенствующій самого себя, старается усовершать и другихъ[194], — прежде всего свое *семейство*. Совершенство семейства зависитъ отъ выполненія обязанностей въ кругу домашнихъ отношеній между родителями и дѣтьми, мужемъ и женою, старшими и младшими братьями[195]. Всѣ семейныя обязанности сводятся къ повиновенію младшихъ старшимъ, или къ сыновней любви въ обширномъ значеніи. Младшіе братья должны повиноваться старшимъ[196]; жена должна повиноваться мужу[197]; дѣти — родителямъ[198]; не повиноваться родителямъ во всемъ — значитъ не быть ихъ сыномъ; не дѣлать ихъ счастливыми и довольными — значитъ не быть человѣкомъ[199]. Сыновняя любовь требуетъ, чтобы и по смерти родителей обожать ихъ и приносить имъ жертвы, какъ еслибъ они были предъ нами[200]. Сыновняя любовь служитъ основа-

---

193) Tchoung-young § 9, 10.

194) Ibidem Ch. XXV. § 2.

195) Mém. d Mission. T. II. p. 176.

196) Tchoung-young Ch. XIII. § 4.

197) Meng-tseu. L. I. Ch. VI, art. 2.

198) Tchoung-young Ch. XIII. 4.

199) Meng-tseu. L. II. Ch. 2, art. 28.

200) Lun-yu L. I. Ch. 3. § 12. Душа человѣческая раздѣляется на двѣ части: тончайшую Hoen (хунь), которой принадлежитъ способность познанія и грубѣйшую Pe (бе), которой принадлежитъ способность чувствованій. По смерти человѣка первая возвращается на небо и дѣлается Chin (шень), небеснымъ геніемъ, а вторая вмѣстѣ съ тѣломъ возвращается въ землю и дѣлается Kuei (гуй), духомъ земнымъ. Когда усопшимъ родителямъ и праотцамъ съ сыновнею лю-

ніемъ всѣхъ дальнѣйшихъ обязанностей[201]. Кто выполняетъ ее, тотъ »пребываетъ въ серединѣ« въ кругу дѣятельности семейной.

Совершенство семейныхъ отношеній уже само собою ведетъ къ совершенству *государства*[202]. Но кромѣ того, для совершенства государства требуется еще ближайшее усовершенствованіе отношеній между членами общества и между государемъ и подданными. Совершенство отношеній между членами общества требуетъ »не дѣлать другимъ того, чего мы не желаемъ, чтобъ дѣлали намъ другіе[203],« или, выражаясь положительно, — любить своего ближняго въ простотѣ сердца, какъ самого себя[204]. Эта любовь выражается четырьмя великими, небесными добродѣтелями: человѣколюбіемъ, справедливостію, благопристойностію (т. е. соблюденіемъ обычаевъ и правилъ вѣжливости)[205] и знаніемъ своихъ обязанностей, (т. е. подчиненіемъ низшихъ высшимъ)[206]. Кто въ общежитіи выполняетъ эти добродѣтели, тотъ совершенъ[207], тотъ »пребываетъ въ серединѣ« въ кругу общественной дѣятельности.

Государство есть великое семейство; государь есть его отецъ и мать[208]. И потому долгъ подданныхъ — покоряться

бовію приносятъ жертвы, то двѣ эти части души, подвинутыя такою любовію, соединяются въ это время и наслаждаются жертвоприношеніемъ. Visdelou y Pauthier Les livres sacrés p. 148.

[201]) Meng-tseu L. II. Ch. 2, art. 19.

[202]) Ta-hio Ch. I. § 5.

[203]) Lun-yu Ch. XV. § 23.

[204]) Ibidem Ch. IV. § 15.

[205]) Mém. d. Mission. T. II. p. 176.

[206]) Tchoung-young Ch. XXII. § 3.

[207]) Ibihem § 1.

[208]) Chou-king. Part. IV. Ch. I. § 3.

государю [209] (и поставленнымъ отъ него правителямъ народа) и питать къ нему дѣтскую любовь. Государь, съ своей стороны, прежде всего долженъ усовершать самого себя и упражняться въ добродѣтеляхъ, общихъ каждому человѣку [210]. Но на сколько человѣкъ вообще отличенъ отъ прочихъ тварей разумѣніемъ, на столько государь долженъ своимъ совершенствомъ превосходить прочихъ людей [211]. Совершенствуя самого себя, онъ собственнымъ примѣромъ побудитъ другихъ людей, т. е. своихъ подданныхъ, быть добродѣтельными, и въ такомъ случаѣ будетъ знать средство — хорошо управлять государствомъ [212]. Какъ отецъ народа, государь долженъ любить его, какъ сына и обходиться съ нимъ отечески [213]; тогда и народъ съ ревностію будетъ выполнять свои обязанности [214]. Какъ сынъ неба [215], онъ обязанъ приносить торжественныя жертвоприношенія не только усопшимъ предкамъ, но и самому небу и землѣ [216], потому что всѣ свои блага и все свое могущество онъ получаетъ отъ неба [217]. Небо благопріятствуетъ государямъ добродѣтельнымъ [218]. Многіе изъ древнихъ государей, особенно Яо (Yao), Шунь (Chun), Фу-си (Fo-hi), Шень-нунъ (Chin-noung), Хуанъ-ди (Hoan-ti), Вынь-ванъ (Wen-wang), Ву-ванъ (Wou-wang) и другіе были святые мужи,

---

209) Tchoung-yung Ch. XIII. § 4.
210) Ibidem Ch. XX. §§ 6, 9, 10.
211) Chou-king Part. IV. Ch. I. Sec. I. § 3.
212) Tchoung-young Ch. XX. § 10.
213) Ibidem § 11.
214) Ibidem § 12.
215) Ibidem Ch. XVIII. § 2 и въ другихъ мѣстахъ.
216) Ibidem Ch. XIX. § 6.
217) Ibidem Ch. XVII. § 4.
218) Chou-king Ch. III. § 4.

образцы государственныхъ добродѣтелей[219]; каждый государь долженъ подражать имъ; и только подражая имъ въ управленіи государствомъ, и самъ »пребываетъ въ серединѣ,« дѣлается мужемъ совершеннымъ и святымъ (Ching-tche, Ching-jin)[220] и все государство приводитъ къ совершенству[221].

Усовершая самого себя, свое семейство и государство, человѣкъ содѣйствуетъ совершенству всѣхъ *прочихъ существъ;*

---

[219]) Іакинѳа, Статист. опис. Китая стр. 67. Les livres sacrés p. 32, 37, 43-4, 47, 49, 168. Ch. XVIII, XIX, XX.

[220]) Tchoung-young Ch. XX. § 17.

[221]) Meng-tseu L. II. Ch I § 1. — Обязанности государей составляютъ главную тему разсужденій китайскихъ философовъ; безпрестанно обращаясь около этого предмета, они трактуютъ объ немъ, можно сказать, до излишества и пресыщенія. Даже историческое сочиненіе, какъ Chou-king, не столько есть исторія, сколько наставленіе государямъ въ искусствѣ управленія. Какими частными добродѣтелями должно выражаться совершенство государя и любовь его къ народу, объ этомъ любимомъ предметѣ китайскихъ философовъ встрѣчаемъ различныя указанія въ различныхъ мѣстахъ. Такъ напр. въ Y-king (ed. Jul. Mohl. 1834. p. 167) указывается на четыре главныя добродѣтели государей: кроткое попеченіе о благосостояніи народа, правда въ наградахъ и наказаніяхъ, правильное сужденіе для возвышенія достойныхъ къ высшимъ должностямъ и свѣтлый разумъ, чтобы умѣть найтись въ трудныхъ обстоятельствахъ. — Въ Lun-yu (L. II. Ch. XX. § 2) указывается на пять обязанностей: благодѣтельствовать безъ расточительности; требовать услугъ народа, невозбуждая его ненависти; желать достаточныхъ доходовъ безъ скупости и жадности; выражать свое достоинство безъ тщеславія и свое величіе безъ грубости. Въ Tchoung-young указывается девять неизмѣнныхъ правилъ: самоусовершенствованіе, почтеніе къ мудрымъ, любовь къ родителямъ, уваженіе къ министрамъ, совершенное согласіе съ прочими правителями народа, отеческая любовь къ народу, приглашеніе ко двору ученыхъ и артистовъ, ласковый пріемъ иностранныхъ людей и дружелюбное обращеніе со всѣми великими вассалами.

потому что и правильное теченіе міра зависитъ отъ нравственнаго настроенія и образа дѣйствованія человѣка, какъ посредствующаго члена между небомъ и землею. Грѣхомъ человѣка, его уклоненіемъ »отъ середины« нарушается равновѣсіе въ жизни вселенной: теченіе звѣздъ, времена года, состояніе атмосферы, прозябаніе растеній—все приходитъ въ безпорядокъ, когда люди, особенно цари и правители народа удаляются отъ добродѣтели. Напротивъ того, когда царствуетъ добродѣтель, то и въ мірѣ все приходитъ въ надлежащій порядокъ [222]; потому что добродѣтель имѣетъ силу содѣйствовать совершенству существъ [223]. Когда въ совершенствѣ сохраняютъ »середину,« небо и земля находятся въ состояніи совершеннаго спокойствія и всѣ существа получаютъ свое полное развитіе [224]. »Средина« есть великое основаніе міра, есть всеобщій и постоянный законъ его [225].

Нравственное совершенство человѣка, его пребываніе въ серединѣ, составляющее его назначеніе, есть вмѣстѣ и верховное его благо [226]. Вѣчный Разумъ неба дѣлаетъ счастливыми людей добродѣтельныхъ, равно какъ людей порочныхъ дѣлаетъ несчастными [227]. Онъ неразрывно соединилъ добро съ добродѣтелію и зло съ порокомъ, какъ эхо съ звукомъ и тѣнь съ тѣломъ [228]. Пять благъ неразрывны съ добродѣтелію: долгая жизнь, богатство, спокойствіе, любовь къ добродѣтели и счастливая смерть [229]. Человѣкъ, утвердившійся »въ сере-

---

[222]) Chou-king. Part. IV. Ch IV. § 26–32. Part. III. Ch. IV. § 2.
[223]) Tchoung-young Ch. XXVI. § 4.
[224]) Ibid. Ch. I. § 5.
[225]) Ibid. § 4.
[226]) Ibid. Ch. I. § 1.
[227]) Chou-king. Part. III. Ch. III. § 3.
[228]) Ibid. P. I. Ch. III. § 5. — [229]) Ibid. P. IV. Ch. IV. § 33.

динѣ,« преимущественно наслаждается невозмущаемымъ миромъ и спокойствіемъ въ глубинѣ своего сердца, потому что онъ ничего не требуетъ отъ людей, не ропщетъ на небо, въ какомъ бы ни находился положеніи. Онъ спокойно ждетъ исполненія небеснаго предназначенія[230]. Когда тѣло его низойдетъ въ землю, то его душа взойдетъ (tsou) на небо[231] и сущность его будетъ существовать постоянно[232].

Кхунъ-цзы, по собственному его сознанію, не любилъ вдаваться въ изслѣдованіе предметовъ, познаніе которыхъ считалъ недоступнымъ для человѣческаго разумѣнія[233]; и потому довольствовался только немногими умозрительными понятіями, издревле составлявшими достояніе китайскаго народа; но и этихъ понятій онъ касается въ своихъ сочиненіяхъ только мимоходомъ, не излагаетъ ихъ вполнѣ, а только намекаетъ на нихъ, какъ на извѣстныя всѣмъ. Такъ какъ эти древнія понятія, по преданію сохранившіяся въ народѣ, равно послужили основаніемъ теоретическаго міросозерцанія Кхунъ-цзы и Лао-цзы, то у обоихъ этихъ мыслителей оно имѣетъ одинъ и тотъ же общій характеръ. Какъ у Лао-цзы верховный Разумъ, Дао, еще непосредственно слитъ съ природою, такъ и у Кхунъ-цзы досточтимое Небо (хуанъ Динь, hoang Tien), верховный Владыка (Шанъ-дти, Chang-ti) не имѣетъ бытія отдѣльнаго отъ чувственной жизни природы, особенно отъ жизни видимаго нами неба. Оттого у Кхунъ-цзы, какъ и

---

[230]) Tchoung-young Ch XIV. § 3, 4.

[231]) Chou-king. Part. I. Ch II. § 3 и примѣч.

[232]) Ibid. P. II. Ch. III. § 2; слич. P. IV. Ch. XXIV. § 11.

[233]) Tchoung-young Ch. XI. § 1. Lun-yu L. I. Ch. 7. § 20.

вообще у Китайцевъ, нѣтъ даже и особеннаго наименованія для божественнаго, самобытнаго Существа. Динь и Шанъ-дти означаютъ первоначальный Разумъ и матеріальное небо въ ихъ сліяніи[234]. Какъ Дао Лао-цзы есть нѣчто естественно-необходимое и безсознательное, такъ и верховное Небо Кхунъ-цзы есть творящая сила природы, разумная, но безсознательная. Небо награждаетъ и наказываетъ, но награждаетъ и наказываетъ естественно-необходимымъ сцѣпленіемъ причинъ и дѣйствій; оно внимаетъ воплямъ угнетенныхъ, но внимаетъ ушами народа. Оно приходитъ до сознанія только въ человѣчествѣ. — Кхунъ-цзы упоминаетъ въ своихъ сочиненіяхъ о шень (chin) и гуй (kouei), о геніяхъ и духахъ неба и земли, но и эти геніи и духи не составляютъ царства духовнаго; и это суть дѣятельныя силы природы, непосредственно слитыя съ вещественною формою. — Между всѣми существами природы одинъ человѣкъ получилъ въ удѣлъ разумѣніе сознательное; но такое разумѣніе вовсе не даетъ ему преимущества предъ безсознательнымъ разумѣніемъ неба; напротивъ, небо потому именно есть высочайшій дѣятель, потому именно оно дѣйствуетъ такъ неизмѣнно-правильно, что дѣйствуетъ съ безотчетною необходимостію[235]. Итакъ ни одинъ изъ трехъ великихъ членовъ божественной троичности,—ни небо, ни земля, ни человѣкъ, далеко еще не выражаютъ здѣсь начало истинно-божественное, т. е. духъ, свободно дѣйствующій. Въ этомъ-то отношеніи міросозерцаніе Кхунъ-цзы ознаменовано тѣмъ же характеромъ, что и Философія его предшественника. — Но есть другая и притомъ главная сторона

---

[234]) Visdelou, Notice du livre chinois nommé Y-king у Pauthier Les livres sacrés, p. 140.

[235]) Visdelou ibid. p. 140 и 146.

въ ученіи Кхунъ-цзы, которая выражаетъ уже нѣкоторый успѣхъ философствующей мысли сравнительно съ предыдущимъ ея состояніемъ. Человѣкъ у Кхунъ-цзы уже не теряется въ общей массѣ существъ природы, но выдвигается на первый планъ вмѣстѣ съ двумя остальными великими членами божественной троичности; какъ посредникъ между небомъ и землею, въ своемъ нравственномъ совершенствѣ онъ можетъ содѣйствовать развитію и усовершенствованію всѣхъ прочихъ существъ. Съ этой точки зрѣнія человѣкъ впервые разсматривается здѣсь какъ существо нравственное и впервые полагается начало дѣйствительному нравоученію. Лао-цзы понимаетъ человѣка въ нравственномъ отношеніи только съ отрицательнвй стороны, а Кхунъ-цзы — со стороны положительной; Лао-цзы рекомендуетъ бездѣйствіе, а Кхунъ-цзы — дѣятельность; Лао-цзы требуетъ, чтобы человѣкъ въ жизни частной и общественной все предоставилъ природѣ, а Кхунъ-цзы, — чтобы онъ усовершалъ самого себя во всѣхъ кругахъ своей нравственной дѣятельности. Впрочемъ, и съ этой стороны ученіе Кхунъ-цзы не такъ далеко отступаетъ, въ сущности дѣла, отъ ученія Лао-цзы, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Въ самомъ дѣлѣ, что такое то нравственное усовершенствованіе, то »пребываніе въ серединѣ,« котораго требуетъ отъ человѣка Кхунъ-цзы? Это есть первоначальное, дѣтски безвинное состояніе человѣка, когда въ немъ еще не пробудились тревожныя страсти и не превозмогли естественнаго влеченія къ добру; если же въ немъ пробудились страсти и нарушили инстинктивно-правильную жизнь, то для нравственнаго совершенства остается только одно, — возвратиться къ прежнему, дѣтски безвинному состоянію души. Но это не есть совершенство нравственное, въ собственномъ смыслѣ понимаемое, не есть свободное преобразованіе природнаго рас-

положенія въ характеръ, достигаемое только продолжительною и упорною борьбою воли съ страстями, непокорными высшимъ требованіямъ разума; это есть совершенство, данное самою природою [236], добродѣтель, такъ сказать, физическая, схожая съ дѣйствіемъ каждаго упругаго тѣла, которое тотчасъ возстановляетъ свою измѣненную форму, какъ скоро устранена причина, ее измѣняющая. — Согласно съ такимъ воззрѣніемъ на нравственное совершенство, Кхунъ-цзы понимаетъ и частныя добродѣтели, которыми оно должно выражаться въ различныхъ кругахъ человѣческой дѣятельности. Для собственнаго совершенства человѣкъ долженъ внимать непосредственному голосу совѣсти, какъ онъ слышится въ его сердцѣ, побуждаться въ дѣйствіяхъ тою естественною правотою сердца, которая обща всѣмъ людямъ и по которой, какъ думаетъ Кхунъ-цзы, всѣ люди естественно добры [237], и наконецъ — употреблять силу души на то, чтобы всегда оставаться въ кругу дѣятельности, указанной внушеніями природы, или, по крайней мѣрѣ, чтобы возвратиться въ него снова. Но всѣ эти добродѣтели выражаютъ только непосредственное совершенство природнаго расположенія. Въ кругу семейномъ нравственное совершенство должно преимущественно выражаться дѣтскою любовію, т. е. совершенною покорностію. Но на эту дѣтскую любовь, а съ нею и на всѣ семейныя отношенія Кхунъ-цзы смотритъ односторонно: дѣти обязаны совершенно покоряться родителямъ, младшіе братья старшимъ, жены мужьямъ, но родители ничѣмъ не обязываются относительно дѣтей, старшіе братья относительно младшихъ, и мужья относительно женъ Стало быть передъ главою семейства всѣ прочіе его

---

[236] Tchoung-young Ch. XXXIII. § 1.

[237] Chou-king Part. IV. Ch. XXI. § 14

члены остаются не болѣе, какъ дѣтьми, безъ правъ совершеннолѣтняго человѣка. И взаимныя отношенія людей въ обществѣ разсматриваются преимущественно только съ внѣшней стороны: рядомъ съ человѣколюбіемъ и справедливостію поставлены здѣсь, какъ высочайшія общественныя добродѣтели, благопристойность, т. е. соблюденіе обычаевъ и правилъ вѣжливости (церемоній) и знаніе своихъ обязанностей, т. е. покорность младшихъ членовъ общества старшимъ. Самое человѣколюбіе и справедливость не имѣютъ своего глубокаго значенія; все человѣколюбіе едва-ли не ограничивается соблюденіемъ правилъ вѣжливости и справедливость — покорностію старшимъ. Въ отношеніяхъ народа къ государю повторяются только отношенія семейныя. Народъ, какъ члены одной семьи, долженъ дѣтски любить своего государя, т. е. безусловно ему покоряться, а государь, какъ отецъ и глава великаго семейства, долженъ любить свой народъ, какъ дѣтей, т. е. долженъ смотрѣть на подданныхъ своихъ не иначе, какъ на дѣтей. Но при такомъ отношеніи между народомъ и государемъ вся личность этихъ дѣтей теряется въ личности государя, который, какъ сынъ неба, одинъ находится въ непосредственной связи съ небомъ, одинъ приноситъ ему жертвы, какъ представитель человѣчества и во столько же выше всѣхъ прочихъ людей по своему значенію, во сколько прочіе люди выше всѣхъ остальныхъ существъ природы. Нравственное состояніе государства, особенно его представителей, вноситъ порядокъ или разстройство въ обыкновенное теченіе всѣхъ вещей. Но то вліяніе, которое приписывается здѣсь добродѣтели, не есть вліяніе нравственное, не есть свободное и разумное преобразованіе и усовершенствованіе вещей, но есть только вліяніе внѣшнее и физическое, подобное тому, какое производитъ напр. солнечная теплота и дождь на прозябаніе растеній. Когда цар-

ствуетъ добродѣтель, то въ надлежащее время бываетъ дождь и погода, жаръ и холодъ, въ пору дуютъ вѣтры и созрѣваютъ плоды[238]; а когда люди порочны, то происходитъ безпорядокъ между птицами, звѣрями, рыбами и т. д.[239]. Такое физическое вліяніе на природу, приписываемое Кхунъ-цзы нравственности человѣка, служитъ новымъ доказательствомъ, что и нравственному совершенству дано здѣсь значеніе только внѣшнее, физическое. Наконецъ, нравственное совершенство человѣка неразрывно соединено съ верховнымъ благомъ; но когда Кхунъ-цзы указываетъ на тѣ блага, которыми сопровождается добродѣтель, каковы — долгая жизнь, богатство, счастливая смерть и пр., то и въ этомъ указаніи не можемъ не видѣть подтвержденія тому, что самая добродѣтель понята китайскимъ философомъ не глубоко. Да и возможно-ли глубокое постиженіе добродѣтели тамъ, гдѣ не указанъ человѣку идеалъ нравственнаго совершенства, идея святости, гдѣ вся добродѣтель оканчивется временнымъ бытіемъ человѣка на землѣ и потому ограничивается въ своихъ побужденіяхъ только временными, житейскими благами? А у Кхунъ-цзы нѣтъ идеала нравственности, и быть его не могло; потому что этотъ идеалъ можетъ быть развитъ только изъ идеи Бога, какъ Существа совершеннѣйшаго, а у Кхунъ-цзы нѣтъ и идеи о Богѣ, какъ о Существѣ самосущемъ. Правда, что верховное Небо, Хуанъ-Динь, въ высшей степени разумно и совершенно, но разумѣніе и совершенство этого духовно-вещественнаго неба безотчетно и инстинктивно. Оттого вмѣсто идеала нравственнаго совершенства признано у Кхунъ-цзы то первоначальное, дѣтски-безвинное состояніе души, какое не-

---

238) Chou-king Part. IV. Ch IV. § 27, 30.

239) Ibid. Part. III. Ch. IV. § 2.

посредственно получаетъ она отъ неба; слѣдовательно — такъ называемое природное расположеніе человѣка, или все то, что въ бытіи его опредѣляется безотчетною необходимостію и предустановленнымъ закономъ, все то, что составляетъ только исходную точку нравственности, у Кхунъ – цзы признано ея концемъ и завершеніемъ. Съ другой стороны, Кхунъ – цзы ничего не говоритъ о безсмертіи души; оно и непостижимо съ его точки міросозерцанія. Онъ говоритъ только, что души идутъ на небо, дѣлаются геніями, шень; но такъ какъ эти геніи, или души усопшихъ, не составляютъ царства духовнаго, но вступаютъ въ вещественныя формы, подобно всѣмъ прочимъ силамъ природы, то имъ вовсе не льзя приписать безсмертія, какъ душамъ; а потому и добродѣтель Кхунъ–цзы вовсе не знаетъ тѣхъ высокихъ побужденій, которыя можно почерпать только изъ вѣчной сущности человѣческаго духа. Вотъ почему и нравственное ученіе Кхунъ–цзы, какъ мы сказали, не далеко отступаетъ, въ сущности дѣла, отъ ученія Лао–цзы. Лао–цзы требуетъ, чтобы въ семейной и общественной жизни людей все было предоставлено природѣ; но и Кхунъ–цзы хочетъ, чтобы человѣкъ во всемъ слѣдовалъ только непосредственнымъ внушеніямъ природы же; Лао–цзы рекомендуетъ бездѣйствіе, какъ верхъ всякой дѣятельности; но и Кхунъ-цзы, признавая нравственное совершенство только въ природномъ расположеніи человѣка, не даетъ никакого простора нравственно–свободной его дѣятельности; въ самомъ требованіи усовершенствованія онъ рекомендуетъ бездѣйствіе же, только высказанное иначе, только прикрытое внѣшними формами дѣятельности; Лао-цзы видитъ въ прошедшемъ времени золотой вѣкъ человѣчества, вѣкъ патріархальнаго довольства и счастія; но и взоры Кхунъ – цзы обращены къ тѣмъ же минувшимъ временамъ: единственными образцами всѣхъ добродѣтелей онъ

призналь древнихъ царей и правителей народа, внѣ этихъ образцовъ, по его понятію, нѣтъ добродѣтели. Слѣдовательно его мысль объ усовершенствованіи человѣка вовсе не заключаетъ въ себѣ понятія о безпрестанномъ развитіи нравственной природы человѣка; мысль эта не смотритъ впередъ, но упорно остановилась на неизмѣнномъ прошедшемъ. И вся поднебесная имперія, по мысли Кхунъ-цзы »утверждающаяся въ серединѣ,« своею нравственною неподвижностію въ теченіи болѣе двухъ тысячъ лѣтъ явно доказываетъ, какъ точно она выразумѣла ученіе своего философа и какъ вѣрна она его духу. Но напрасно стали бы мы обвинять философское умозрѣніе вообще, или, по крайней мѣрѣ, Кхунъ-цзы въ частности за ту неподвижность, въ которой цѣпенѣетъ Китай. Нравственное ученіе Кхунъ-цзы потому именно такъ односторонно и косно, что оно слишкомъ положительно и чуждо умозрѣнія, чуждо тѣхъ умопостигаемыхъ идей, которыми должна быть движима нравственная дѣятельность человѣка. Кхунъ-цзы, съ своей стороны, отвратилъ взоры отъ всякихъ умозрительныхъ истинъ только потому, что былъ слишкомъ вѣренъ духу своего народа, исключительно положительному и неспособному къ высшимъ умозрѣніямъ. Иное явленіе представляетъ намъ народъ индійскій, который и свою религію умѣлъ возвести до умозрѣнія, и въ лонѣ самой религіи успѣлъ развить нѣсколько умозрительныхъ ученій, отличныхъ отъ нея.

Б) Вторая ступень древне-восточной Философіи: Философія индійская, особо развивающаяся въ лонѣ религіи.

Индійская Философія развивается въ лонѣ народной религіи, примыкая къ ней и исходною точкою и конечною цѣлію.

Исходною точкою индійской Философіи служитъ религіозный догмъ о довременномъ паденіи человѣческихъ душъ и странствованіи ихъ по различнымъ тѣламъ въ наказаніе за прежнюю вину; а послѣднюю цѣль составляетъ религіозное же ученіе о необходимости освободить душу изъ роковаго круга переселеній и странствованій и возвратить ей утраченное блаженство. Но внутри этихъ предѣловъ, поставленныхъ религіею, индійская Философія развивается свободно; отъ исходной точки до послѣдняго результата она идетъ своимъ собственнымъ путемъ и пользуется своими собственными силами.

Такъ какъ индійская Философія выступаетъ изъ ложнаго предположенія о довременномъ паденіи душъ и ихъ странствованіи по различнымъ тѣламъ, преслѣдуетъ и цѣль мечтательную, — освободить душу отъ этихъ странствованій, да и вообще развивается въ кругу частной религіи Индійцевъ, то легко можно бы подумать, что она не имѣетъ для насъ никакого значенія, не имѣетъ интереса общечеловѣческаго. Но на самомъ дѣлѣ индійская Философія составляетъ дѣйствительное звено во всеобщемъ прогрессѣ философствующей мысли; потому что, примыкая своею задачею къ предшествующей ей Философіи китайской, она естественнымъ образомъ продолжаетъ великое движеніе развитія человѣчества, начатое философствующимъ мышленіемъ въ Китаѣ. По китайскому міросозерцанію, какъ мы видѣли, человѣкъ весь погруженъ въ природу, какъ всеобщую первосубстанцію: по ученію Лао-цзы человѣкъ, какъ и все прочее въ мірѣ, есть только временное явленіе бытія и небытія Дао, во всемъ опредѣляемое природою, и по своей смерти опять теряется въ бытіи и небытіи того же Дао, пока въ новомъ его круговоротѣ не выступитъ, какъ явленіе совершенно новое; у Кхунъ-цзы человѣкъ отличается отъ неба и земли, какъ посредствующій между

ними членъ; но и на этомъ пунктѣ онъ весь опредѣляется неизмѣннымъ закономъ неба и самое его отношеніе къ небу и землѣ скоропреходяще; по смерти человѣка, его грубѣйшая, чувственная душа (бе) дѣлается духомъ земли, а тончайшая, разумная (хунь) геніемъ небеснымъ; но какъ духи земли, такъ и геніи неба не составляютъ духовнаго царства; они должны перейти въ матеріальные предметы, какъ въ свою сущность, и слѣдовательно окончательно погрузиться во всеобщую природу. Это погруженіе человѣка въ природу индійская Философія поняла, какъ странствованіе душъ по различнымъ тѣламъ, и потому предположила себѣ задачей: какъ освободить душу отъ этихъ странствованій? Между тѣмъ подъ этой фантастической формой представленій таится глубокая мысль: какъ освободить человѣческій духъ, какъ частное бытіе, изъ подъ тягостной для него власти природы? Эту-то мысль имѣетъ собственно въ виду индійская Философія, хотя она и приняла ее въ формѣ несоотвѣтственной; она хотѣла привести человѣка именно къ свободѣ духа (mokscha), какъ высочайшему его благу. Такимъ образомъ, въ индійской Философіи дѣло идетъ объ интересахъ духа, о его самостоятельномъ бытіи; разсматриваемая съ этой стороны, индійская Философія получаетъ уже значеніе общечеловѣческое. Какъ рѣшила она свою задачу, это иной вопросъ; но для чести ея довольно и того, что среди всеобщаго погруженія человѣчества въ природу, она предложила себѣ такую задачу; самымъ этимъ вопросомъ она подвинула человѣчество къ Западу, къ рубежу міра греческаго.

Индійская Философія раскрылась тремя великими школами (darsana), изъ которыхъ каждая заключаетъ въ себѣ по двѣ различныя системы. Это 1) ***Санкія***, и именно а) ***Санкія Нир-исвара*** (безъ Бога), основанная Капилой и б) ***Сан-***

кія Сесвара (съ Богомъ), приписываемая Патанджали; 2) вторая школа заключаетъ въ себѣ: а) *Ньяйю* философа Готамы и б) *Весешику* Канады, 3) третья школа — *Мимансa* состоитъ а) изъ *Карма-Мимансы* (практической Мимансы), которой виновникомъ былъ Джаймини и б) *Брама-Мимансы* (теоретической), или *Веданты*, которой основателемъ былъ Бадарайяна, болѣе извѣстный подъ именемъ Віасы (собирателя, подразумѣвается, Ведъ). Такъ какъ вся индійская Философія занимается однимъ и тѣмъ же вопросомъ, — о средствахъ освободить душу отъ странствованій, то явно, что различіе между ними должно прежде всего заключаться въ различномъ, болѣе или менѣе полномъ и удовлетворительномъ рѣшеніи этого вопроса. И дѣйствительно, каждая послѣдующая система индійской Философіи дополняетъ собой рѣшеніе извѣстнаго вопроса, данное предыдущимъ ученіемъ, и это происходитъ въ томъ именно порядкѣ, въ какомъ онѣ здѣсь перечислены и въ какомъ первоначально изложилъ ихъ Кольбрукъ[240]. Этотъ порядокъ философскихъ ученій, конечно, не можетъ быть оправданъ хронологически за недостаткомъ надлежащаго лѣтосчисленія у Индійцевъ (которые о своихъ философскихъ ученіяхъ говорятъ, что всѣ они родились въ одинъ день); но потому же нѣтъ основанія и отступать отъ него при обозрѣніи индійской Философіи. Правда, что между ея системами возможно и другое, раціональное соотношеніе: вопросъ о судьбѣ человѣческой души можетъ быть рѣшаемъ съ трехъ точекъ зрѣнія и при томъ двояко: можетъ быть рѣшаемъ со стороны природы, души и Бога и при томъ синтетически, или аналитически. Эти три случая, въ двойной формѣ, дѣйствительно имѣли мѣсто въ философскихъ ученіяхъ Индіи, чѣмъ опредѣлилось

---

[240]) Въ Essais sur la phil. des Ind. trad. de l'angl. par Pauthier.

самое число ихъ: въ Санкіи Нир-исвара господствуетъ синтетическое воззрѣніе на природу, въ Санкіи Сесвара — синтетическое воззрѣніе на человѣческую душу; Ньяйя аналитически разсматриваетъ человѣческую же душу, а Весешика — аналитически обозрѣваетъ внѣшнюю природу; въ Карма-Мимансѣ преобладаетъ аналитическое ученіе о Богѣ, какъ онъ открываетъ себя въ нравственномъ мірѣ, а въ Ведантѣ — синтетическое ученіе о Богѣ, какъ онъ является въ мірѣ чувственномъ и духовномъ. Но это раціональное соотношеніе философскихъ ученій не противорѣчитъ прежде указанному въ нихъ порядку; а потому, имѣя въ виду и это раціональное между ними соотношеніе, мы не отступимъ, однакожъ, отъ прежняго порядка, тѣмъ больше, что въ немъ выражается внутренняя послѣдовательность философствующей мысли, занятой рѣшеніемъ извѣстнаго вопроса.

а) *Санкія Нир-исвара Капилы* [241].

Есть три рода бѣдствій, удручающихъ человѣка въ земныхъ его странствованіяхъ, — бѣдствія тѣлесныя и душевныя, происходящія отъ насъ самихъ, отъ причинъ внѣшняго міра и отъ причинъ божественныхъ, или непредвидѣнныхъ. Обыкновенное благоразуміе предлагаетъ отъ тѣлесныхъ страданій врачевства, отъ душевныхъ — развлеченіе, отъ золъ внѣшнихъ — предосторожности и противъ непредвидѣнныхъ при-

---

[241]) Въ Пуранахъ Капила названъ сыномъ Кармады, одного изъ первобытныхъ людей, и Дева-Гути, дочери Ману. По индійскимъ легендамъ, онъ былъ смуглъ (что, впрочемъ, означаетъ и самое имя его, *Капила*), носилъ желтую одежду, жилъ въ пустынѣ и былъ однимъ изъ семи величайшихъ святыхъ, или Ришисъ. Hist. génér. de l'Inde, par Marlés. Paris. 1828. T. 2. p. 379.

ключеній — талисманы. Но эти временныя средства не спасаютъ человѣка отъ страданій навсегда. Практическая религія (брамаизма) указываетъ на другія средства: на священные обряды, жертвоприношенія и благочестивыя дѣла; но и эти религіозныя средства нечисты, несоразмѣрны и недостаточны: нечисто въ нравственномъ смыслѣ закланіе жертвъ, потому что оно противорѣчитъ главному правилу нравственности, запрещающему дѣлать зло существамъ чувствующимъ; средства эти и несоразмѣрны, потому что счастіе одного существа пріобрѣтается въ нихъ несчастіемъ другаго; наконецъ и благочестивыя дѣла недостаточны потому, что по ученію самыхъ же Ведъ, Индра и ему подобныя божества посредствомъ благочестивыхъ дѣлъ достигли блаженства и покоя не вѣчнаго; и они погибнутъ въ опредѣленную эпоху разрушенія вселенной. Въ одномъ мѣстѣ Ведъ сказано: »должно познавать душу, именно — ее должно отличать отъ природы; тогда душа не возвратится; она уже не возвратится,« — т. е. будетъ свободна отъ переселеній, а слѣдовательно и отъ страданій, съ ними соединенныхъ. Но Веды не показываютъ этого различія души отъ природы, не даютъ того *истиннаго знанія* (jnana), которое должно освободить душу отъ природы: надобно открыть это знаніе собственнымъ соображеніемъ.

Три есть рода познанія, которыми можетъ пользоваться человѣкъ: во-первыхъ *чувственное наблюденіе* (pratyaksa), во-вторыхъ *наведеніе* (anoumana), т. е. уразумѣніе дѣйствія по его причинѣ, или причины по его дѣйствію, или постиженіе цѣлаго по его частямъ и предмета по его свойствамъ; въ третьихъ *откровеніе* (sabda), т. е. знаніе, почерпаемое изъ воспоминаній прежней, довременной жизни. Изъ этихъ-то источниковъ познанія почерпается истинное знаніе о различіи души отъ природы, а особенно изъ заключеній о при-

чинѣ по ея дѣйствіямъ. Дѣйствія причины подлежатъ чувственному наблюденію; но эти дѣйствія еще до своего обнаруженія заключаются уже въ своей причинѣ, слѣдовательно сущность дѣйствія и причины одна и та же, а потому столько же вѣрно можно заключать отъ дѣйствія къ причинѣ, какъ и отъ причины къ ея дѣйствіямъ. Сущность знанія, почерпаемаго изъ этихъ источниковъ, заключается въ слѣдующемъ:

Главныхъ началъ всѣхъ вещей 25[242] и всѣ они сводятся къ слѣдующимъ четыремъ разрядамъ: все составляющее предметъ знанія есть или а) *производящее, но непроизведенное*, или б) *производящее и произведенное*, или в) *непроизводящее, но произведенное*, или г) *ни производящее, ни произведенное*.

а) *Одно* только есть начало *производящее, но непроизведенное*, первобытное начало всего (pradhana) и корень всѣхъ прочихъ вещей (moula-prakriti). Это есть *Природа* (Prakriti), начало безвидное, неимѣющее частей, неразличаемое и неподлежащее наблюденію, но матеріальное, какъ субстратъ всѣхъ вещественныхъ формъ. *Дѣйствительность* Природы, какъ перваго начала, доказывается дѣйствительностію ея дѣйствій; что эта первая причина должна быть *однимъ безразличнымъ началомъ*, открывается изъ однородности всѣхъ предметовъ міра, гдѣ все переходитъ одно въ другое и наконецъ все снова сливается вмѣстѣ, возвращаясь въ свою первопричину; наконецъ, что Природа есть нѣчто *матеріальное*, обнаруживается изъ того, что ея дѣйствіе, т. е. міръ есть бытіе матеріальное. — Природа дѣйствуетъ по собственнымъ законамъ посредствомъ *трехъ*, существенно принадле-

---

[242]) Потому, что Капила занимается *перечисленіемъ* началъ всѣхъ вещей, его ученіе названо *Sankhya*, т. е. *исчисленіе*.

жащихъ ей *качествъ* (gounani), которыя входятъ въ составъ всякаго бытія, какъ *въ реальномъ мірѣ* (bhautica sarga), такъ и *въ идеальномъ* (pratyaya sarga). Три эти качества суть: а) *добро* (sattwa); въ реальномъ мірѣ это есть нѣчто свѣтоносное, стремящееся въ верхъ, а въ идеальномъ — начало удовольствія и добродѣтели; б) *стремительность* (radjas), начало дѣятельное и неукротимое; выражаясь стремительными движеніями, оно есть корень зла въ мірѣ вещественномъ и порока и бѣдствій въ мірѣ идеальномъ; в) *тьма* (tamas), нѣчто тяжелое и разрушительное въ мірѣ реальномъ и причина обольщенія и глупости въ мірѣ идеальномъ. — Дѣйствительность трехъ этихъ качествъ Природы открывается изъ того, что они составляютъ неотъемлемую принадлежность всѣхъ ея дѣйствій.

б) Началъ *произведенныхъ и производящихъ* есть *семь Первое*, что непосредственно развивается изъ природы, есть *Разумъ* (Bouddhi), дѣятельная и разумная сила, но вещественная, какъ и самая Природа; а потому онъ не есть свободный зиждитель вселенной; видоизмѣняемый тремя качествами Природы, онъ дѣйствуетъ въ ней съ вѣчною и непремѣнною необходимостію. Будучи источникомъ всѣхъ прочихъ началъ, постепенно изъ него развивающихся, онъ можетъ быть названъ богомъ (Iswara); но онъ имѣетъ начало и конецъ; онъ произошелъ при великомъ развитіи вселенной и снова погрузится въ Природу при послѣдней катастрофѣ міра. А Бога, независимаго отъ Природы, Творца и самодержавнаго Правителя міра мы не знаемъ[243]. — Изъ Разума Природы развивается *второе* начало — *самосознаніе* (ahankara), или

---

[243]) По причинѣ этой мысли Капилы (которую мы видѣли и въ буддизмѣ) все его ученіе названо *Nir-Iswara*, т. е. *безъ Господа*.

признаніе своего *я*. По причинѣ этого самосознанія общій Разумъ Природы обособляется, становится многимъ, раздѣляясь по отдѣльнымъ разумнымъ существамъ и сознавая себя въ каждомъ изъ нихъ особымъ бытіемъ; и оно есть вещественная сила, но по своей тонкости неподлежащая чувствамъ. Изъ самосознанія происходитъ *пять тончайшихъ началъ* (tanmatra) *пяти стихій*. И эти начатки не подпадаютъ грубымъ человѣческимъ чувствамъ, но уже подлежатъ наблюденію высшихъ существъ.

в) *Произведенное, но непроизводящее*. Сюда относится *шестнадцать* началъ. А именно: *пять органовъ внѣшняго чувства* (bouddhindriyani): глазъ, ухо, носъ, языкъ и кожа; *пять орудій дѣятельности* (karmoindriyani): голосъ, руки, ноги, внутренности и органъ рожданія; *одно внутреннее чувство* (manas), или общій органъ всѣхъ чувствъ и дѣйствій внѣшнихъ, точка ихъ соединенія, представляющая единство чувственнаго лица. Эти 11 началъ происходятъ изъ самосознанія, остальныя же *пять*, именно *пять стихій* происходятъ изъ пяти первоначалъ стихійныхъ: *эѳирная жидкость* (akasa), проводникъ звука; ея качество — слышимость; *воздухъ* (vajou), имѣющій свойство слышимости и осязаемости; *огонь* (radjas), имѣющій свойство слышимости, осязаемости и цвѣта; *вода* (apa), кромѣ этихъ свойствъ, имѣющая вкусъ, и *земля* (anna), сверхъ этихъ качествъ имѣющая запахъ.

г) *Непроизводящее и непроизведенное*. Сюда относится одно 25-е начало — *міровой Духъ* (Pouroucha), или *Душа* (Atma). Это есть начало невещественное, и потому чуждое качествъ Природы, начало чувствующее и разумное, являющееся въ мірѣ множествомъ особыхъ душъ, но само по себѣ остающееся неизмѣннымъ. Существованіе міро-

ваго Духа открывается изъ слѣдующаго: должно быть существо, способное наслаждаться въ мірѣ тѣмъ, что произведено въ немъ для наслажденія; такое существо есть міровой Духъ. Есть стремленіе къ верховному блаженству, состоящее въ отвлеченіи отъ всего чувственнаго и преходящаго; слѣдовательно должно быть существо, способное къ такому отвлеченію; это міровой Духъ. Но міровой Духъ не воодушевляетъ одинъ всѣ тѣла, какъ одна нить держитъ на себѣ рядъ жемчужинъ; напротивъ, для каждаго тѣла есть особая душа. Но хотя міровой Духъ проявляется множествомъ душъ, однако самъ по себѣ онъ остается неизмѣннымъ.

Развитіе изъ Природы всѣхъ прочихъ началъ, кромѣ міроваго Духа, составляетъ *начальное твореніе* (tanmatra sarga), предшествующее дѣйствительному образованію міра и происходитъ съ тѣмъ, чтобы посредствомъ этихъ началъ міровой Духъ могъ соединиться съ Природою для настоящаго міробразованія и для наслажденія ею. Міровой духъ, будучи противоположенъ Природѣ, можетъ соединяться съ нею только посредственно, помощію тончайшей *оболочки*, или *формы* (linga s'ariira), состоящей изъ слѣдующихъ 18 началъ: Разума, самосознанія, внутренняго чувства, пяти первостихій и соединенныхъ съ ними внѣшнихъ органовъ чувствъ и дѣятельности; всѣ эти начала соединены въ тонкой оболочкѣ только въ зародышѣ и составляютъ своего рода особу. Вступая въ тонкую оболочку и въ ней соединяясь, между прочимъ, съ самосознаніемъ Природы, съ убѣжденіемъ объ особномъ бытіи, міровой Духъ и самъ обособляется и въ каждой особой оболочкѣ становится *особою душою*. Это есть паденіе, или лучше сказать, отпаденіе душъ отъ міроваго Духа, и отсюда происходитъ множественность душъ.

Реальное твореніе (bhautika sarga) состоитъ въ томъ,

что каждая порознь душа, вмѣстѣ съ своею оболочкою, вступаетъ въ тѣло болѣе грубое, образуемое изъ стихій чрезъ рожденіе. По разрушеніи своего тѣла душа вмѣстѣ съ своею оболочкою переходитъ въ новыя тѣла; она облекается въ такое, или иное тѣло, подобно актеру, который наряжается въ разные костюмы для представленія разныхъ лицъ; облекаясь въ грубое тѣло, душа получаетъ способность наслаждаться природою; но за то, пріобщаясь матеріальнымъ качествамъ, впадаетъ въ состояніе стѣсненія и униженія. И потому она старается освободиться не только отъ грубаго тѣла, но и отъ тонкой оболочки, чтобы прійти въ состояніе первоначальной чистоты. — Видимое разнообразіе творенія происходитъ отъ того, что дѣйствующія въ немъ качества природы, — добро, стремительность и тьма, — вступаютъ въ самыя разнообразныя соотношенія между собою то чрезъ смѣшеніе ихъ, то чрезъ видоизмѣненіе. Отъ преобладанія въ существахъ міра одного изъ трехъ качествъ природы, все реальное твореніе раздѣляется на три міра: міръ духовъ, именно боговъ, полубоговъ и демоновъ, міръ человѣческій и міръ существъ низшихъ, т. е. животныхъ, растеній и неодушевленныхъ предметовъ. Жилище высшихъ существъ на небѣ, тамъ преобладаетъ добро. Внизу — жилище тьмы; тамъ обитаютъ существа низшихъ порядковъ. Посреди — міръ человѣческій; въ немъ преобладаетъ стремительность, сопровождаемая бѣдствіемъ. Въ каждомъ изъ этихъ трехъ міровъ три качества природы опять выражаютъ большее, или меньшее преобладаніе въ различныхъ порядкахъ существъ. Наконецъ, и въ каждой порознь вещи все лучшее есть выраженіе добра, все худшее — тьмы, а остальное — стремительности.

Твореніе *идеальное* (pralyaya sarga) состоитъ изъ развитій и состояній Разума Природы въ особныхъ существахъ

разумныхъ. Эти состоянія и развитія бываютъ или *неблагопріятныя*, какъ выраженіе стремительности и тьмы, или *благопріятныя*, какъ выраженіе добра.

Если теперь сличимъ Природу и душу, то между ними окажется слѣдующее *различіе:* Природа есть бытіе вещественное, и потому, хотя изъ нея развивается Разумъ, сама по себѣ есть начало безсознательное и слѣпое; а душа духовна и сама по себѣ разумна. Природа есть начало дѣятельное и производительное; душа не производитъ ничего; только созерцаніе привноситъ она къ слѣпымъ силамъ Природы и тѣмъ образуетъ существа представляющія. Все твореніе, начальное и реальное, и все разнообразіе явленій міра, среди которыхъ живетъ душа, суть произведенія Природы; душа, какъ странница въ этомъ мірѣ, остается чуждою его. Самое наслажденіе Природою состоитъ только въ созерцаніи ея; душа есть только свидѣтельница и зрительница того, что происходитъ вокругъ ея. Къ тому же Природа есть только временное средство наслажденія; она подобна Баядерѣ, которая въ многочисленномъ собраніи представляетъ себя взорамъ зрителей, но удаляется, какъ скоро успѣла довольно показать себя имъ; удаляется и зритель, потому что довольно видѣлъ ее: такъ и душа, насладившись созерцаніемъ природы, отвлекается отъ нея въ самую себя и съ того времени міръ остается для нея безполезнымъ.

Изъ точнаго познанія началъ всѣхъ вещей и различія между Природою и душою проистекаетъ та рѣшительная и единственная истина, что *нѣтъ ни меня, ни чего-либо моего, не существуетъ и я*, т. е. что во всемъ мірѣ, какъ произведеніи Природы, нѣтъ ничего принадлежащаго *душѣ;* не только внѣшніе предметы и тѣло, но даже чувственная личность съ ея разумомъ и сознаніемъ не относятся къ душѣ,

потому что душа сама по себѣ, въ отвлеченіи отъ тонкой оболочки, есть міровой Духъ безличный.

Какъ скоро душа отличитъ себя такимъ образомъ отъ Природы, какъ скоро познаетъ, что явленія міра не производятся ею самою и не касаются ея, то она можетъ созерцать ихъ съ совершеннымъ равнодушіемъ. Смятенія міра, конечно, воспринимаются чувствомъ, сознаніемъ и разумомъ, но въ самой душѣ, достигшей истиннаго познанія, все это отражается, какъ образъ, непомрачающій кристалла ея. А по смерти тѣла, душа, сознавшая свое отличіе отъ природы, отторгнется отъ всѣхъ узъ вещества, какъ начала совершенно ей чуждаго; сознавъ свою сущность, она уже не возвратится въ роковой кругъ земныхъ странствованій, но перейдетъ въ первобытное состояніе чистаго Духа: »она уже не возвратится, она не возвратится[244]!«

Санкію-Нирисвара можно разсматривать въ трехъ отношеніяхъ: во-первыхъ, относительно Философіи китайской, надъ которою она возвышается, какъ вторая ступень Философіи восточной; во-вторыхъ, относительно индійской религіи (Брамаизма и Буддизма), среди которой она развилась, и наконецъ, въ третьихъ, въ себѣ самой, особенно въ отношеніи къ главному вопросу, который она предложила себѣ для рѣшенія. — По отношенію къ *Философіи китайской* въ Санкіи-Нирисвара выражается значительный успѣхъ философскаго сознанія: по китайскому міросозерцанію, какъ мы видѣли, чело-

---

[244]) Болѣе подробное изложеніе Санкіи-Нирисвара можно видѣть въ Жур. Мин. Нар. Прос 1844 г. N. 3. въ статьѣ моей: »Очеркъ индійской Философіи.«

вѣкъ весь погруженъ въ природу, какъ свою первосубстанцію; и потому все въ человѣкѣ должно предоставить природѣ, или физической, какъ у Лао-цзы, или инстинктивно-нравственной, какъ у Кхунъ-цзы; самому человѣку остается только бездѣйствіе. Между тѣмъ Капила заботился уже о томъ, какъ освободить душу изъ-подъ власти природы, какъ поднять ее надъ кругомъ бытія чувственнаго. Но съ другой стороны, ученіе Капилы удерживаетъ характеръ китайской Философіи, какъ общій характеръ Философіи восточной: и у Капилы самымъ требованіемъ освободить душу отъ природы, предполагается порабощеніе человѣка природѣ; и у Капилы душа, завитая въ покровы чувственнаго бытія и связанная ими, какъ узами, скитается изъ одного тѣла въ другое; и у Капилы вся дѣятельность предоставлена природѣ, а душѣ остается только созерцательное бездѣйствіе. — По отношенію къ *индійской религіи* (Брамаизму): вопросъ объ освобожденіи души предложенъ еще народною религіею Индійцевъ; но Капила первый поднялъ этотъ вопросъ для самостоятельнаго, философскаго изслѣдованія; и онъ дѣйствительно разсматриваетъ его независимо отъ религіи; не довольствуется однимъ намекомъ народной религіи, что для освобожденія души должно различать ее отъ природы, и разсматриваетъ весь организмъ вселенной, чтобы въ точности опредѣлить это различіе; не останавливается на религіозныхъ средствахъ къ свободѣ духа, а предлагаетъ свое собственное къ тому средство. Но съ другой стороны, и Санкія-Нирисвара не совершенно свободна отъ религіозныхъ представленій: такъ напр. небо, какъ совершеннѣйшій міръ, происходящій отъ преобладанія добра, населяется богами, полубогами и демонами, — существами чисто миѳологическими; странствованіе душъ по различнымъ тѣламъ остается здѣсь фактомъ, взятымъ единственно изъ религіоз-

нато преданія; самый вопросъ о свободѣ духа оставленъ въ той же несоотвѣтственной формѣ, въ какой онъ высказанъ индійскою религіею. Но особенно ученіе Капилы сближается въ многихъ пунктахъ съ Буддизмомъ: вмѣстѣ съ нимъ выступаетъ отъ сознанія страданій, удручающихъ душу въ земныхъ ея странствованіяхъ и отъ необходимости освободить ее отъ этихъ золъ; вмѣстѣ съ нимъ отвергаетъ средства, предлагаемыя Брамаизмомъ къ достиженію свободы духа, каковы — обряды, жертвоприношенія, благочестивыя дѣла, и отвергаетъ ихъ по одинаковымъ основаніямъ; вмѣстѣ съ Буддизмомъ не признаетъ не только брамаистическаго Тримурти, но и вообще самостоятельнаго Творца и Хранителя міра, а все предоставляетъ природѣ, дѣйствующей по необходимымъ законамъ причинъ и дѣйствій; вмѣстѣ съ Буддизмомъ отрицаетъ въ душѣ личность, или *я* (ahankara, пудгала) и самую душу не считаетъ субстанціей; наконецъ вмѣстѣ съ Буддизмомъ ищетъ свободы духа въ отверженіи отъ природы и въ равнодушіи къ ней, и подобно Вайбашикамъ признаетъ одновременность причины и дѣйствія, дабы отъ дѣйствія можно было заключать къ причинѣ (что правилами Логики не всегда допускается). Не безъ основанія можно полагать, что ученіе Капилы, въ области Философіи, есть первый результатъ реформы, произведенной Буддою. — Наконецъ, разсматриваемая *въ самой себѣ*, Санкія-Нирисвара есть одно изъ замѣчательнѣйшихъ міросозерцаній древняго міра; оно обнимаетъ весь организмъ вселенной, перечисляетъ основныя ея начала и объясняетъ ими явленія міра во всемъ ихъ богатствѣ и разнообразіи. Но съ другой стороны, въ міросозерцаніи Капилы поражаютъ насъ, хотя изрѣдка, странныя мечтанія фантазіи: таковы наприм. представленія о развитіи первостихій и органовъ чувствъ и дѣятельности изъ самосознанія, представленія о различныхъ обо-

лочкахъ души, въ которыхъ она странствуетъ по разнымъ тѣламъ. А главное, что ученіе Капилы не рѣшаетъ удовлетворительно предположенной имъ задачи. онъ хочетъ достигнуть свободы духа путемъ различенія души отъ природы, но при этомъ слишкомъ возвышаетъ зиждительную силу природы и слишкомъ унижаетъ духъ: онъ все предоставляетъ природѣ,— предоставляетъ ей развитіе не только чувственныхъ явленій, но даже разума и личнаго сознанія, а духу оставляетъ одно только праздное созерцаніе чудесъ ея. Правда, что только этимъ способомъ, т. е. отрицаніемъ въ духѣ всякаго дѣятельнаго участія въ міроразвитіи, Капила надѣялся освободить душу отъ власти природы; потому что только подъ этимъ условіемъ, по его понятію, духъ можетъ оставаться равнодушнымъ ея зрителемъ и, отвращаясь отъ нея, возвратиться въ свое первоначальное состояніе безличности. Но тотчасъ видно, что это равнодушіе, какъ средство освобожденія духа отъ природы, избрано неудачно, тогда какъ она отовсюду сама дѣйствуетъ на душу по своимъ неизмѣннымъ и неотразимымъ законамъ, независимо отъ нашего пристрастія, или равнодушія къ ней; и кромѣ того, Капила, весь занятый созерцаніемъ природы, къ которой хотѣлъ остаться равнодушнымъ, еще слишкомъ мало обратилъ вниманіе на свойство человѣческой души: недостатокъ, который самъ собою долженъ былъ побудить философствующее сознаніе — разсмотрѣть отношеніе души къ природѣ еще съ другой стороны, со стороны души. Это и сдѣлалъ Патанджали.

б) *Санкія Сесвара Патанджали* [245].

Справедливо думаетъ Капила, что не льзя достигнуть сво-

[245] Въ Пуранахъ говорится, что Патанджали родился отъ Ангары

боды духа безъ истиннаго знанія, различающаго душу отъ природы; но одного этого средства не достаточно для предполагаемой цѣли. Справедливо полагаетъ Капила, что познавать истину можно посредствомъ чувственнаго наблюденія, посредствомъ наведенія и особенно откровенія; но подъ именемъ его надобно преимущественно разумѣть *въ самомъ себѣ сосредоточенное созерцаніе*, *самади* (samadhi). Справедливо, наконецъ, училъ Капила, что міровому Духу (Pouroucha) противопоставляется Природа, какъ корень остальныхъ 23 началъ, положенныхъ въ основаніи дальнѣйшаго развитія вселенной; но Природа и міровой Духъ не самостоятельны; они сами зависятъ отъ верховной Души (Paratma), отъ Владыки и Распорядителя вселенной, (Iswara; поэтому и ученіе Патанджали называется *Сесвара*, т. е. съ Господомъ) и суть двоякое раскрытіе Его въ явленіи: міровой Духъ есть реальное проявленіе Бога, есть бытіе (sat), а природа есть призракъ (maya), окружающій Браму и въ сравненіи съ истинною Его жизнію есть небытіе (asat).

Міровой Духъ, какъ реальное раскрытіе Бога, имѣетъ свойство божественное; божественны, поэтому, и особенныя души, происходящія изъ него. Но обособляясь чрезъ соединеніе съ тонкою оболочкою, состоящею изъ 18 началъ (указанныхъ Капилою) и чрезъ вступленіе въ болѣе грубыя тѣла,

---

и Сати, что тотчасъ послѣ своего рожденія онъ зналъ прошедшее, настоящее и будущее и что строгостію аскетической жизни пріобрѣлъ необыкновенную, чудодѣйственную силу (vibhuti), которую обѣщалъ онъ и своимъ ученикамъ и которою однажды нескромныхъ возмутителей его благочестиваго покоя обратилъ въ прахъ посредствомъ огня, изшедшаго изъ его глазъ. Hist. génér. de l'Inde, par Marlés. T. II. p. 382.

души отпадаютъ отъ міроваго Духа и въ этомъ состояніи паденія болѣе и болѣе погружаясь въ природу, постепенно теряютъ божественныя свойства и подъ вліяніемъ самаго низшаго ея качества, именно тьмы (tamas), этого корня всякаго зла, подвергаются *заблужденію, невоздержанію, грѣху* и *безсилію*.

Поэтому и освобожденіе души начинается отрицаніемъ въ ней этихъ результатовъ отпаденія, начинается именно *познаніемъ, спокойствіемъ чувствъ* или *страстей, добродѣтелію* и *особеннаго рода силою*. — Первая степень освобожденія души есть *познаніе*, но не внѣшнее и чувственное, пріобрѣтаемое посредствомъ наблюденія и наведенія, какъ напр. знаніе священныхъ книгъ и даже знаніе началъ, указанныхъ Капилою, но внутреннее и духовное знаніе самого себя, — убѣжденіе въ томъ, что душа есть реальное истеченіе изъ Бога, а природа со всѣми явленіями ея есть только призракъ и обаяніе (maya). — Вторая степень свободы духа есть *спокойствіе чувствъ*, или *страстей;* мудрый, достигшій духовнаго знанія, остается уже спокойнымъ и равнодушнымъ зрителемъ природы и ея превращеній; онъ не тревожится ни надеждою, ни страхомъ; ничему не радуется, ни о чемъ не печалится, не трогается ни счастіемъ, ни несчастіемъ. Третья ступень — *добродѣтель*, но не внѣшняя, религіозная, состоящая въ исполненіи обрядовъ, предписанныхъ Ведами и поставляющая человѣка въ разнообразныя отношенія къ міру внѣшнему, но внутренняя, нравственная добродѣтель. Она состоитъ въ томъ, чтобы въ дѣйствованіи не обращать вниманія на слѣдствія дѣйствій, потому что все въ мірѣ есть дѣло самого Бога и человѣкъ въ своей дѣятельности есть только орудіе божественнаго дѣла. Кто достигъ такой добродѣтели, тотъ въ самомъ дѣйствіи уже не дѣйствуетъ, и это бездѣй-

ствіе есть верхъ дѣятельности. — На трехъ этихъ степеняхъ душа освобождается отъ природы только отрицательно, не прельщаясь ею мысленно, оставаясь къ ней равнодушною и не вмѣшиваясь во внѣшнюю дѣятельность. На четвертой степени душа достигаетъ *необыкновенной, чудодѣйственной силы, вибути* (vibhouti), и тогда уже господствуетъ надъ природою и ея качествами; не подчиняясь обыкновеннымъ условіямъ бытія, она видоизмѣняетъ порядокъ міра и дѣйствуетъ въ немъ по своему желанію. Средства къ достиженію этой необыкновенной силы суть частію внѣшнія, каковы — положеніе всего тѣла, сообразное съ предписанными для того правилами, болѣе и болѣе продолжительное задержаніе дыханія и пр. а частію — внутреннее, внутреннее средство есть *въ самомъ себѣ сосредоточенное созерцаніе, самади*, и именно — исключительное обращеніе мысли на какой-либо одинъ предметъ, наприм на конецъ носа, на конецъ, или основаніе языка и пр. Это есть *самправдшната* (sampradchnata), *первый видъ* въ самомъ себѣ сосредоточеннаго созерцанія (который подраздѣляется на 4 подвида). При такомъ сосредоточеніи мыслей наступаетъ покой чувствъ, какъ въ глубокомъ снѣ, душа наполняется свѣтомъ и въ ней возбуждается *чудодѣйственная сила, вибути* (перерожденіе, ясновидѣніе): всякій предметъ, на который въ этомъ состояніи обращена мысль, становится для нея яснымъ: обращена-ль она наприм. на мысли другихъ людей? Предъ ней открываются самые сокровенные ихъ помыслы; обращена-ли на скважину сердца самого созерцателя? Она видитъ внутреннее устройство его тѣла. Обладая этой чудодѣйственной силой, душа можетъ выходить изъ своего тѣла и возвращаться въ него, вступать въ другія тѣла и дѣйствовать въ нихъ, какъ въ своемъ собственномъ. Обладающій этой силой, углубивъ свою мысль въ жизненный духъ

(prana), восходящій отъ проходной кишки къ головѣ, можетъ подобно легкому дереву плавать на водѣ, ходить по волнамъ; углубившись въ эѳиръ (akasa), можетъ подыматься въ воздухѣ и лѣтать; углубившись въ тончайшіе элементы (tanmatras), можетъ подобно солнечному лучу подняться до луны, или солнца, и вообще воля такого человѣка дѣлается непреоборимою [246].

Но и чудодѣйственная сила еще не приводитъ къ окончательной свободѣ духа, а только приготовляетъ душу ко *второму*, высшему *виду самади*, или въ самомъ себѣ сосредоточеннаго созерцанія, — къ такъ называемому *асампрадшната* (asampradchnata), которымъ должно быть довершено великое дѣло освобожденія души. Этотъ видъ самоуглубленнаго созерцанія состоитъ въ задержаніи всякой дѣятельности мышленія, на сколько оно въ чувствахъ и въ manas занимается только наблюденіемъ и разнаго рода наведеніемъ. Тогда духъ остается только съ самимъ собою и съ созерцаніемъ Исвары. Духъ въ своемъ самоуглубленіи уподобляется тому, къ чему онъ обращенъ. Пока онъ сосредоточивается на какомъ

---

[246]) Мысль объ этой чудодѣйственной силѣ не принадлежитъ исключительно Іогѣ; въ драмахъ и народныхъ сказаніяхъ многіе брамины, отшельники и святые представлены съ такою необыкновенною силою И до настоящаго времени Индія осталась страною волшебства; и теперь въ ней есть множество людей, обладающихъ волшебною силою, особенно между Іогистами. Въ этой чудодѣйственной силѣ не льзя не узнать явленій, хотя и преувеличенныхъ, *животнаго магнетизма.* Вибути есть то же, что *ясновидѣніе* сомнамбуловъ. По изслѣдованію Виндишмана (Die phil. im Fortg. d. Weltg. I Th. 2 u. 3 Abt. S. 989-1525), явленія животнаго магнетизма слишкомъ были извѣстны въ Индіи, особенно въ кастѣ Браминовъ. Въ священныхъ книгахъ ихъ предписывается и способъ достигать внутренняго просвѣтлѣнія.

либо предметѣ міра, до тѣхъ поръ и самъ остается міроподобнымъ, но обращаясь къ Богу, дѣлается богоподобнымъ. Пока мысли созерцателя обращены къ внѣшнимъ предметамъ, наприм. къ солнцу, лунѣ, звѣздамъ, къ его гортани, или верхушкѣ черепа и пр., до тѣхъ поръ онъ повсюду встрѣчаетъ только образы присутствія Господа; но съ подавленіемъ всей внѣшней дѣятельности ума начинается созерцаніе, въ которомъ исчезаютъ образы и всякая тѣнь отдѣльнаго бытія, и въ которомъ нѣтъ отправленій разума, нѣтъ и *я*, но созерцается только блескъ самого Исвары. Созерцатель, достигши этой высоты, чтобы не ниспасть съ нея, долженъ благоговѣйно остановиться лишь на божественномъ имени **аum** (**омъ**) и его глубокой важности. Чѣмъ глубже и упорнѣе это созерцаніе, тѣмъ глубже онъ самъ погружается въ божественный свѣтъ. Это состояніе созерцанія есть состояніе *самоуничтоженія и восхищенія* (экстазиса, kayvalya); въ этомъ состояніи душа, подобно ястребу, прорвавшемуся сквозь нити сѣтей, исторгается изъ узъ сансары и достигаетъ *единенія съ Богомъ*, *іоги* (joga)[247], потому что душа въ глубинѣ своего существа сама есть Брама. Такое соединеніе съ Богомъ, такое богостатіе есть верхъ блаженства.

Итакъ средство къ освобожденію души состоитъ не въ томъ, чтобы она только отличила себя отъ природы и осталась къ ней равнодушною, но во внутреннѣйшемъ *самоуглубленіи* души, гдѣ она таинственно единится съ Исварой[248].

---

[247]) По причинѣ этой *іоги*, какъ существеннѣйшаго пункта въ Философіи Патанджали, и ее называютъ *іогою* и ея послѣдователей — іогистами.

[248]) Подробнѣе изложено ученіе Патанджали въ статьѣ: »Очеркъ индійской Философіи,« помѣщенной въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1844.

Іогистическое ученіе Патанджали, очевидно, повторилось въ новомъ Буддизмѣ (Махаянѣ) и въ буддійскомъ мистицизмѣ. Іога считала природу небытіемъ (asat) и *призракомъ* (maya), новый Буддизмъ — *пустотою*, а потому вмѣстѣ съ Іогой же отвергъ значеніе внѣшняго знанія и дѣйствованія и ограничился *знаніемъ и дѣйствованіемъ* только *внутреннимъ*. Какъ у Патанджали только *Atma* (Душа) среди всеобщаго небытія міра имѣетъ бытіе реальное, такъ и у Іогачаръевъ изъ всецѣлой пустоты исключается только *Алая;* какъ у Патанджали душа, отпавшая отъ міроваго Духа, погрузилась въ *невѣжество* и вступила въ кругъ странствованій, изъ котораго должна быть освобождена, такъ и у Іогачаръевъ Алая, омраченная невѣжествомъ, кружится въ *сансарѣ*, пока не будетъ исторгнута изъ ея узъ. Какъ въ Санкіи-Сесвара, такъ и въ буддійскомъ мистицизмѣ главное занятіе духа есть въ самомъ себѣ сосредоточенное созерцаніе, *самади*, которое тамъ и здѣсь имѣетъ *два вида* (съ четырьмя подраздѣленіями), изъ которыхъ *дъяны* соотвѣтствуютъ іогистической *сампрадшнатѣ*, а *самапатти — асампрадшнатѣ*. Въ Іогѣ и въ мистицизмѣ равно признана чудодѣйственная сила *вибути*, или *сиди* и признаны за ней одни и тѣ же *дѣйствія* и одни и тѣ же *средства* къ ея достиженію, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія. Какъ іогистъ въ своемъ созерцаніи погружается въ Исвару, такъ буддистъ – мистикъ — въ пустоту; самый Адибудда его есть Исвара іогиста, только уступившій свое значеніе буддійской пустотѣ. Очевидно, что Буддизмъ щедрою рукою почерпалъ свое дальнѣйшее развитіе изъ іогизма. — Каково же значеніе іогизма, какъ философскаго ученія? Если

N. 8. Слич. также Виндишмана Die Phil. im Fortg. d. Weltgesch. Erste Thl. 4-e Abth. S. 1880–87.

Капила слишкомъ унизилъ міровой Духъ передъ природою, то Патанджали, наоборотъ, слишкомъ унизилъ природу предъ міровымъ Духомъ: только міровой Духъ, по его понятію, есть реальное проявленіе Брамы, а природа, со всѣмъ величіемъ и разнообразіемъ своихъ явленій, есть только призракъ и обаяніе. Но унижая природу, Патанджали унизилъ вмѣстѣ съ ней и человѣческую душу: какъ скоро души получаютъ индивидуальное бытіе и слѣдовательно существуютъ собственно какъ души только подъ условіемъ соединенія ихъ съ 18 началами природы, и въ числѣ ихъ съ *сознаніемъ личности* (ahankara), и какъ скоро эти начала, подобно всѣмъ началамъ природы, не имѣютъ дѣйствительнаго бытія, то и жизнь индивидуальныхъ душъ есть нѣчто призрачное, только кажущееся. А въ такомъ случаѣ не стоитъ труда и разсуждать о средствахъ освобожденія одного призрака отъ мнимыхъ вліяній другаго призрака. Если же природа и душа имѣютъ хотя относительную дѣйствительность и если, поэтому, стоитъ думать о средствахъ освобожденія души изъ-подъ тягостнаго вліянія природы, то надобно сказать, что Патанджали, хотя и перемѣнилъ точку зрѣнія на отношеніе природы и души, однако и изъ этой точки зрѣнія, поставленной со стороны души, далеко не дошелъ до удовлетворительнаго рѣшенія своей задачи. Съ сознаніемъ еще неокрѣпнувшимъ, не смѣя стать предъ могуществомъ природы лицемъ къ лицу, онъ бѣжитъ отъ нея, какъ отъ ужасающаго призрака, во внутрь самого себя; не надѣясь побѣдить ее въ открытой нравственной борьбѣ, онъ изыскиваетъ средства, можно сказать, отчаянныя. Однажды признавъ природу явленіемъ, не имѣющимъ никакой существенности, Патанджали пренебрегаетъ изученіемъ ея и всякою наукою, почерпаемою извнѣ, и довольствуется только внутреннимъ и духовнымъ знаніемъ, которое ограничивается убѣ-

жденіемъ, что природа есть тѣнь бытія; признавъ внѣшній міръ чѣмъ-то недѣйствительнымъ, онъ расторгаетъ живую связь его съ человѣческою душою и хочетъ остаться равнодушнымъ и безчувственнымъ ко всему, какъ если-бы все вліяніе внѣшняго міра на душу было только пустымъ сновидѣніемъ; вмѣстѣ съ внѣшнимъ міромъ считая призрачностію и всѣ отношенія людей между собою, онъ чуждается подвиговъ добродѣтели, и только покой и бездѣйствіе въ самомъ дѣйствованіи признаетъ высочайшею дѣятельностію. Такимъ образомъ, съ своей точки зрѣнія онъ послѣдовательно впадаетъ въ мистицизмъ, обыкновенно отвергающій внѣшнюю науку и дѣятельность. Замкнувшись въ самомъ себѣ, Патанджали творитъ здѣсь особенный, мистическій міръ, въ которомъ задумываетъ окончательно восторжествовать надъ природою: но на самомъ дѣлѣ онъ хочетъ торжествовать надъ дѣйствительностію созерцаніями призрачными. Явленія животнаго магнетизма, конечно, истинныя, но встрѣчающіяся только въ болѣзненномъ состояніи людей, у Патанджали приняты за сверхестественное и вмѣстѣ за самое нормальное состояніе души, сосредоточенной въ самой себѣ для побѣды надъ природою; разрушительное вліяніе физической силы на существо человѣка, подверженнаго припадкамъ сомнамбулизма, признано необыкновенною, чудодѣйственною силою (vibhouti), посредствомъ которой душа по собственному желанію распоряжается всею природою, какъ волшебникъ своими чарами; обманчивыя видѣнія безмѣрно напряженной фантазіи идутъ за дѣйствительное внутреннее созерцаніе свѣта самого Исвары; минуты мистическаго изступленія (kayvalya) и совершенной безсознательности считаются мгновеніями высочайшаго блаженства на землѣ, соединенія (joga) съ Богомъ, погруженія въ Него и окончательной побѣды надъ природою. Такія крайности мисти-

цизма Патанджали должны были вызвать философствующее сознаніе на путь болѣе спокойнаго и правильнаго изслѣдованія, которое выступало бы не изъ туманной высоты религіозно-мистическихъ предположеній и приводило бы не къ фантастическимъ результатамъ, но начинало бы изученіе души и природы отъ самой же души и природы и путемъ анализа доходило до искомаго слѣдствія. Такого рода изслѣдованія мы дѣйствительно находимъ у двухъ слѣдующихъ индійскихъ философовъ, Готамы и Канады.

в) *Ньяйя Готамы* [249].

Освободить душу изъ-подъ власти природы можно только посредствомъ *истиннаго знанія* (tatwa djnana) *о душѣ*. Но истинное знаніе есть только знаніе научное, діалектически развиваемое, утверждающееся на правильныхъ доводахъ. Доводъ (pramana) есть дѣйствующая причина познанія и его довершеніе; при изученіи предмета истинное доказательство ведетъ къ правильнымъ и точнымъ понятіямъ (anoubhava) и исключаетъ всѣ ложныя представленія, сомнѣнія и необдуманныя сужденія. Итакъ, приступая къ изученію души, не-

---

[249] По сказанію Рамайяны, Готама, сынъ Утатьи (Outathya), родился на горахъ гималайскихъ, жилъ во времена Рамы, слѣдовательно, по браминскому счисленію, въ началѣ втораго, т. е. серебрянаго вѣка (когда сила непосредственнаго озаренія, непосредственнаго чувства истины начала уже оскудѣвать между людьми) и пользовался въ своемъ отечествѣ самымъ высокимъ уваженіемъ: въ Магабаратѣ поэтъ изображаетъ его великимъ подвижникомъ, глубокимъ знатокомъ Ведъ, тайновидцемъ, провозвѣстникомъ чудесъ и т. п.; въ Упанишадахъ онъ называется просвѣтленнымъ наставникомъ и отнесенъ къ числу Ришисовъ, или святыхъ.

обходимо напередъ ознакомиться съ правильнымъ, діалектическимъ способомъ познаванія, обратить именно вниманіе на *источники* познанія, на *условія* его развитія и на *построеніе* самыхъ доказательствъ. *Источниковъ* познанія и доказательствъ есть четыре: а) *чувственное наблюденіе* (pratyaksa), само-по-себѣ непогрѣшительное, практическое, не требующее дальнѣйшихъ доказательствъ; б) *наведеніе* (anoumana), въ которомъ заключаютъ по свойствамъ причины о ея дѣйствіяхъ, или по свойству дѣйствій — о ихъ причинѣ, или, на основаніи сходства, — о цѣломъ по его частямъ, о предметѣ по его признакамъ; в) *сравненіе* (oupamana), или доказательство, заимствуемое изъ одинаковыхъ свойствъ доказываемаго предмета съ другимъ, уже извѣстнымъ намъ предметомъ; наконецъ г) *преданіе* (s'abda), именно ученіе прежнихъ мыслителей и откровеніе.—Первое *условіе* правильнаго познанія, изъ какого бы источника это познаніе ни почерпалось, есть *сомнѣніе* (sansaya) относительно изслѣдуемаго предмета. Кто безотчетно принимаетъ что-либо за истину, тотъ не признаетъ никакой необходимости искать высшаго, научнаго знанія. А чтобы выйти изъ сомнѣнія, нужно *побужденіе* (prajodjnana) къ исканію научнаго знанія; самое вѣрное къ тому побужденіе есть желаніе свободы духа.—Наконецъ, чтобы выступивъ изъ сомнѣнія, отчетливо принять что-либо за истину, нужно еще одно условіе, — именно надобно уже имѣть нѣчто признанное за истину, что можно бы поставить въ основаніе доказательствъ; это есть или *непосредственно вѣрная мысль* (drichtanta), или *истина уже доказанная* (siddhanta). Самое *построеніе* доказательствъ бываетъ двоякое: непрямое, или прямое. Доказательство непрямое, по своему построенію, есть *приведеніе къ нелѣпому* (tarka). Это есть такой способъ умозаключенія, въ которомъ

изъ ложныхъ предложеній выводится очевидно ложное заключеніе, заставляющее отказаться отъ самыхъ посылокъ его. Очевидная ложность заключенія состоитъ здѣсь въ томъ, что оно или противорѣчитъ извѣстнымъ истинамъ, или согласно съ тѣмъ, что уже окончательно опровергнуто. Прямое доказательство есть *полное умозаключеніе* (Nyaya)[250], состоящее изъ пяти членовъ, располагаемыхъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) надобно положить *предложеніе* (pratidjna), которое желаютъ доказать; 2) привесть ближайшую *причину*, или *частное основаніе* его (hetou, или apadesa); 3) показать *общее основаніе* частной причины и пояснить его примѣромъ (oudaharana, или midarsana); 4) сдѣлать *приложеніе* общаго основанія къ частному случаю (oupanaya) и 5) вывесть *заключеніе* (nigamana), состоящее изъ доказываемаго предложенія. Напр. 1) эта гора огнедышащая; 2) потому, что она дымится; 3) все, что дымится, горитъ, наприм. очагъ; 4) но эта гора точно дымится; 5) слѣдовательно она огнедышащая. Такимъ образомъ въ построеніи полнаго умозаключенія надобно отъ частнаго, доказываемаго предложенія взойти къ общему его основанію, и для повѣрки этого хода отъ общаго опять низойти къ частной, доказываемой мысли. *Результатъ* правильныхъ доказательствъ есть *пріобрѣтеніе достовѣрности* (nirnaya), т. е. окончательное рѣшеніе и отчетливое утвержденіе вопроса, какъ цѣль всякаго изслѣдованія истины. Такой достовѣрности должны мы достигнуть въ познаніи души для сказанной цѣли.

Душу (atma) мы не можемъ наблюдать и познавать внѣшнимъ органомъ; но тѣмъ не менѣе она имѣетъ дѣй-

---

[250]) По этому названію силлогизма и все ученіе Готамы получило наименованіе *Nyaya*.

ствительное бытіе, которое обнаруживается разумѣніемъ (bouddhi) и волею (prawritti) и воспринимается внутреннимъ чувствомъ (manas). Разумѣніе есть то, изъ чего возникаютъ наши понятія (anoubhava) и воспоминанія (smarana); воля есть причина произвольныхъ поступковъ и вмѣстѣ съ тѣмъ — заслуги и вины (вмѣненія). Эти качества души доказываютъ не только ея бытіе, но и отличіе отъ прочихъ субстанцій, такъ что душу, въ отличіе отъ нихъ, можно назвать *основаніемъ* (субстратомъ) особенныхъ качествъ — разумѣнія и воли. Душъ много, и каждая душа особна; но при своей особности каждая безконечна (т. е. не ограничивается пространствомъ) и вѣчна даже въ томъ отношеніи, что она искони существовала до своего появленія на землѣ, — какъ открывается изъ того, что и новорожденное дитя уже испытываетъ движенія радости, страха, печали и пр., — что оно само по себѣ желаетъ и ищетъ молока и что никто не раждается въ мірѣ чуждымъ страстей и предрасположеній.

По своимъ качествамъ души особенно сходны съ *верховною Душою* (Paramatma), съ Богомъ, и не льзя не признать, что онѣ суть истеченія изъ верховной Души; но онѣ отличаются отъ нея тѣмъ, что живутъ своею особою жизнію и что въ соединеніи съ тѣломъ подвержены недостаткамъ (docha): ихъ разумъ подверженъ заблужденіямъ (moha), а воля увлекается страстями, между тѣмъ какъ Богъ всегда совершенъ.

Душа, какъ основаніе извѣстныхъ качествъ, есть душа живая, есть духъ (djivatma); духомъ и называется та субстанція, которая одарена жизнію и разумомъ. Слѣдовательно душа отлична отъ всей *природы*, которая есть неодушевленная и недѣятельная матерія, и хотя вѣчна, но не сама собою развилась въ міръ, а получила устройство отъ верховной Души.

Въ частности, душа отличается отъ *тѣла*, которое, судя по его качествамъ, есть субстанція образованная изъ земли и котораго дѣятельность происходитъ отъ пребывающей въ немъ *жизненной силы* (tchechta, чешта). Душа отлична и отъ *органовъ чувствъ*. Чувства суть внѣшнія и внутреннее. Органовъ внѣшнихъ чувствъ пять, и они не суть развитіе сознанія, какъ учитъ Санкія, но образованы изъ пяти вещественныхъ стихій, такъ что органъ зрѣнія есть свѣтовой, органъ слуха — эѳирный, органъ вкуса — водяной, осязанія — воздушный, обонянія — земляной. Глаза, уши и пр. не суть органы чувствъ, какъ думаютъ Буддисты, (исключая, впрочемъ, Саутрантиковъ, которые, какъ мы видѣли, усвоили себѣ взглядъ Готамы на внѣшнія чувства), а суть только мѣстопребываніе чувственныхъ органовъ. Собственный органъ зрѣнія есть солнечный лучъ, исходящій изъ глазнаго зрачка и направляющійся къ видимому предмету; органъ слуха есть эѳиръ, содержащійся въ углубленіи уха и пр. — Органъ внутренняго чувства одинъ; это есть *manas*. Manas есть самое чувство внутреннее, а называется органомъ потому, что посредствомъ его не только воспринимаемъ наши внутреннія движенія, но и производимъ чувственныя наблюденія; внѣшніе органы, какъ произведеніе вещества, сами по себѣ недѣятельны и мертвы; сами по себѣ ни свѣтовой лучъ не видитъ, ни эѳиръ не слышитъ и пр.; посредствомъ ихъ видитъ, слышитъ и пр. внутреннее чувство, manas, и видимое, слышимое и пр. передаетъ душѣ. По числу шести чувствъ, шесть есть предметовъ чувственнаго наблюденія, именно пять стихій съ происходящими изъ нихъ предметами и внутреннія явленія, а по числу наблюдаемыхъ предметовъ надобно признать и шесть родовъ чувственнаго познанія. Manas, подобно душѣ, вѣченъ и не подпадаетъ внѣшнимъ чувствамъ, но онъ не безконеченъ и есть

дальнѣйшее, уже ограниченное веществомъ истеченіе верховной Души, есть нѣчто среднее между душою и тѣломъ, проникнутымъ жизненною силою.

Соединяясь, посредствомъ manas, съ тѣломъ, душа вступаетъ въ кругъ природы для наслажденія ею; а между тѣмъ повсюду встрѣчаетъ въ ней зло. Главныхъ золъ въ мірѣ 21 родъ. 1-е зло — тѣло; въ немъ душа находится въ состояніи униженія и стѣсненія; 6-ть органовъ чувствъ, 6-ть предметовъ чувственнаго наблюденія и 6 родовъ чувственнаго познанія составляютъ 18 родовъ зла, потому что все это привязываетъ душу къ чувственному міру; 20-е зло есть томленіе, испытываемое душою въ земныхъ странствованіяхъ, и наконецъ, 21-мъ родомъ зла должно назвать самое удовольствіе, доступное на землѣ, потому что и оно отравлено зломъ.

Отъ чего же душа, вмѣсто удовольствія повсюду встрѣчающая въ природѣ зло, остается въ роковомъ кругу переселеній (pretya-bhava)? Отъ чего, покидая одно тѣло, возраждается (pounar-outpatti) въ новомъ тѣлѣ и такимъ образомъ все остается подъ владычествомъ природы? Душа, желая насладиться природою, первоначально свободно отпала отъ верховной Души и за грѣхъ этого отпаденія должна была испытать въ земномъ бытіи удовольствія, отравленныя зломъ. Но какъ въ земной жизни, дѣйствуя по собственной волѣ (prawritti), она заслуживаетъ опять награду или наказаніе, то всякой разъ должна изъ одного тѣла странствовать въ другое въ *воздаяніе* (phala) за новыя свои дѣла, т. е. всякій разъ по смерти своего тѣла должна вступить въ новый кругъ бытія для дознанія удовольствія или печали, судя по свободнымъ дѣйствіямъ ея предыдущей жизни.

Таково истинное знаніе души! Оно показываетъ намъ впервыхъ, что душа, какъ духовное начало, совершенно от-

лична отъ всѣхъ вещественныхъ предметовъ; во-вторыхъ, что самое наслажденіе этими предметами есть зло для души, и въ третьихъ, что она странствуетъ изъ одного тѣла въ другое въ воздаяніе за произвольныя дѣйствія своей воли. Но въ самомъ этомъ познаніи заключается уже и средство къ освобожденію души; потому что, какъ скоро она постигла такія истины, то охотно отречется отъ всякой произвольной дѣятельности, и отъ внѣшнихъ предметовъ соберется въ самую себя; и въ такомъ случаѣ, при совлеченіи ея отъ тѣла, уже не будетъ причины понуждающей ее облекаться въ новое тѣло, не будетъ въ ней и собственнаго желанія — вступить въ новый кругъ земной жизни. Но какъ и истинное знаніе пріобрѣтается подъ условіемъ правильнаго діалектическаго способа мышленія, то это мышленіе есть ближайшее средство къ свободѣ духа.

Итакъ, для достиженія свободы души не довольно только сосредоточить мысль въ самой себѣ (какъ училъ Патанджали), но надобно умѣть правильно мыслить; а умѣя правильно мыслить, не довольно только отличить душу отъ природы и остаться къ ней равнодушною (какъ училъ Капила); но надобно еще отказаться отъ всякой произвольной дѣятельности воли [251].

Философія Готамы представляетъ несомнѣнный успѣхъ философствующаго сознанія въ сравненіи съ предшествовавшимъ ей ученіемъ Патанджали. Вмѣсто отрицанія всякой внѣшней науки (какъ было у Патанджали), мы видимъ здѣсь требованіе именно научнаго познанія, утверждающагося на точ-

---

[251]) Болѣе подробное изложеніе Ньяйи см. въ Жур. Мин. Нар. Пр. 1846 г. N. 10.

ныхъ доводахъ; вмѣсто подавленія всей дѣятельности мыслящей силы, здѣсь находимъ изслѣдованіе самаго мышленія, указаніе на источники и роды познанія и на условія его развитія; вмѣсто мистическаго изступленія до безсознательности, встрѣчаемъ здѣсь ученіе о правильномъ построеніи умозаключенія, въ которомъ мысль должна восходить отъ частнаго къ общему и отъ общаго нисходить къ частному и въ которомъ, слѣдовательно, сдѣланъ уже намекъ на два существеннѣйшіе пріема мышленія, — аналитическій и синтетическій. И въ самомъ изслѣдованіи о душѣ, вмѣсто фантастическихъ представленій о ея чудодѣйственной силѣ, о ея погруженіи въ Бога и т. п. Готама высказалъ о ней много здравыхъ мыслей, которыя не утратили своей цѣны и донынѣ; таковы наприм. замѣчанія его о томъ, что бытіе нашей души непосредственно воспринимается въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ, что она есть субстанція, которой сущность обнаруживается разумѣніемъ и волею, что по этимъ качествамъ она богоподобна и отлична отъ всѣхъ предметовъ, что она невещественна и вѣчна, что она есть живой и разумный духъ, какъ природа есть страдательная и слѣпая матерія; что въ тѣлѣ нашемъ есть жизненная сила, какъ начало безсознательныхъ отправленій; что средоточіе всѣхъ внутреннихъ движеній есть внутреннее чувство (manas) и что чувственное наблюденіе не есть только страдательное воспріятіе впечатлѣній, а есть дѣятельное напряженіе души къ предметамъ, при помощи процессовъ свѣта, эѳира и пр. По такого рода изслѣдованіямъ души не льзя не признать Готаму замѣчательнѣйшимъ (и даже единственнымъ) психологомъ на Востокѣ. Между тѣмъ и Готама, счастливо начавши изслѣдованіе души, окончилъ ихъ теологическими гипотезами объ истеченіи души изъ Бога, о ея предсуществованіи; о земной ея жизни, какъ наказаніи за прежнюю

вину, о ея странствованіи по различнымъ тѣламъ и пр. А что главное, и Готама не рѣшилъ удовлетворительно своей задачи, — какъ освободить душу изъ-подъ власти природы? Онъ призналъ неудовлетворительнымъ рѣшеніе этой задачи его предшественниками и самъ пришелъ къ счастливой мысли, что душа по своимъ отличительнымъ качествамъ, — разумѣнію и волѣ, выше природы, дѣйствующей страдательно и слѣпо, но тотчасъ, запутавшись въ теологическихъ предположеніяхъ, онъ не извлекъ изъ этой счастливой мысли столько же счастливыхъ результатовъ: вмѣсто того, чтобы въ разумѣніи и волѣ искать самыхъ дѣйствительныхъ средствъ къ побѣдѣ надъ природою, Готама употребилъ все свое разумѣніе на то, чтобъ оправдать бѣгство души отъ природы во внутрь самой себя и всю силу воли предназначилъ только къ тому, чтобы она могла отрѣшиться отъ самой себя, отъ своихъ произвольныхъ дѣяній. Такъ древне-восточный человѣкъ, поднявшись надъ природою своимъ понятіемъ о душѣ, снова падаетъ предъ ея могуществомъ въ самую роковую минуту, когда надлежало бы дѣйствовать на природу, сообразно съ этимъ понятіемъ. Притомъ Готама, занявшись изслѣдованіями души, слишкомъ мало всматривался въ природу, — что въ слѣдъ за нимъ предположилъ сдѣлать Канада.

г) *Весешика Канады* [252].

Справедливо училъ Готама, что къ свободѣ духа приводитъ только истинное знаніе, что это знаніе можно почерпать

---

[252]) Канада, современникъ Готамы, по сказанію Риг-веды, былъ высокаго роста, съ длинною сѣдою бородою, съ волосами свившимися на головѣ въ видѣ чалмы; все тѣло его изборожено было слѣдами самоистязанія и изнурено постами и воздержаніемъ. Онъ

изъ четырехъ, имъ указанныхъ источниковъ, и что оно должно утверждаться на правильномъ построеніи доказательствъ; но это знаніе должно состоять не въ одномъ только изученіи души, какъ у Готамы, но и въ точномъ изслѣдованіи *природы*.

Все изученіе природы можно свесть къ шести главнымъ пунктамъ, или категоріямъ (padartha). Это суть: *субстанція, свойство, дѣйствіе, всеобщность, разность, сцѣпленіе и лишеніе*.

Субстанція. Субстанція есть основаніе свойствъ и дѣйствій, или то, въ чемъ пребываютъ свойства и чѣмъ производятся дѣйствія Такихъ субстанцій 9. — 1) *Земля;* это есть субстанція имѣющая *запахъ*. Ея произведенія суть неорганическія массы, земныя органическія тѣла и органъ *обоняніе*. 2) *Вода*, какъ субстанція *холодная* для осязанія; ея произведенія суть неорганическія воды, органическія водяныя существа (въ царствѣ Варуны) и органъ *вкуса*. 3) *Свѣтъ*; онъ цвѣтенъ и сообщаетъ цвѣтность другимъ субстанціямъ; но отличительное его свойство есть *теплота*, и потому онъ есть субстанція *теплая* для осязанія; его произведенія суть: во-первыхъ, свѣтъ неорганическій и именно земной (огонь), небесный (молнія и метеоры), кишечный (производящій пищевареніе) и минеральный (наприм. золото, какъ свѣтъ окрѣпнувшій); во-вторыхъ — органическія тѣла свѣтовыя (въ царствѣ солнечномъ) и въ третьихъ — органъ *зрѣнія*. 4) *Воздухъ;* онъ есть субстанція *безцвѣтная* и *умѣренной температуры;* его произведеніе есть неорга-

---

жилъ отшельникомъ и имѣлъ своимъ ученикомъ мудраго Мудгалу, котораго потомство было такъ многочисленно, что еще и теперь многіе Брамины хвалятся своимъ происхожденіемъ отъ него. Marlés. T. II. p. 383-4.

ническій вѣтръ, дыханіе и пр., органическія воздушныя тѣла (существъ обитающихъ въ атмосферѣ и духовъ) и органъ *осязанія*, именно воздухъ, распространяющійся по верхней кожицѣ тѣла; 5) *эѳиръ*, какъ субстанція имѣющая *свойство звука*; произведеніе эѳира есть органъ *слуха*. 6) *Время;* о бытіи его, какъ субстанціи, заключаемъ изъ предыдущаго и послѣдующаго въ измѣненіи вещей, изъ быстроты и медленности движенія и пр. 7) *Пространство;* о бытіи его, какъ субстанціи, заключаемъ изъ отношеній близости и отдаленности и изъ понятій — *здѣсь* и *тамъ*. 8) *Внутреннее чувство* (manas); бытіе его какъ субстанціи открывается изъ единства всѣхъ нашихъ чувствованій; manas тонокъ, какъ атомъ и отличенъ отъ души и отъ тѣла. 9-я и послѣдняя субстанція есть *душа*. Ея бытіе доказано у Готамы непосредственнымъ сознаніемъ и ея дѣйствіями. Она отличается отъ всѣхъ прочихъ субстанцій слѣдующимъ образомъ: четыре первыя субстанціи сложны изъ атомовъ и въ этомъ видѣ не вѣчны, а душа проста и вѣчна; manas тоже простъ и вѣченъ, но не безконеченъ, а душа безконечна; время, пространство и эѳиръ, подобно душѣ, просты, вѣчны и безконечны, но вещественны, а душа невещественна.

Свойство. Субстанція, какъ сказано, есть основаніе свойствъ. Главныхъ свойствъ 24. Одни изъ нихъ *общи всѣмъ* вообще субстанціямъ, таковы: *число*, по которому онѣ бываютъ единичны, или двойственны, или множественны; *количество*, или опредѣленная мѣра величины; *особность; соединеніе* однѣхъ съ другими и *разлученіе*. Другаго рода свойства *общи только нѣсколькимъ* субстанціямъ, таковы: *возбужденіе*, какъ причина движенія; это есть свойство manas и четырехъ низшихъ стихій; *упругость* — свойство предметовъ осязаемыхъ и земныхъ; *предыдущее* и *послѣ-*

дующее — свойство пространства и времени; *тяготѣніе*, какъ причина паденія тѣлъ, — свойство воды и земли; *текучесть* — свойство земли, воды и свѣта: *цвѣтъ*, свойственный этимъ же тремъ субстанціямъ; но въ землѣ онъ измѣнчивъ и представляетъ семь различныхъ цвѣтовъ (бѣлый, желтый, зеленый, красный, черный, оранжевый и смѣшенный); *температура* — свойство четырехъ низшихъ стихій; *вкусъ* — свойство воды и земли. Третьяго рода свойства принадлежатъ какой-либо *одной вещественной* субстанціи; таковы: *запахъ*, свойство земли; *вязкость* — свойство воды; *звукъ* (распространяющійся посредствомъ струенія) свойство эѳира. Наконецъ, четвертаго рода свойства въ частности принадлежатъ *одной духовной* субстанціи, — душѣ; это суть: *разумѣніе; способность ощущать удовольствіе и печаль; способность желанія и отвращенія; воля* (yatna), или опредѣленіе себя къ дѣйствію, заслуживающему воздаяніе (т. е. свободному). Поводъ къ такому дѣйствію подаетъ желаніе; причиной желанія служитъ представленіе, а первоначальное побужденіе воли къ дѣйствованію скрывается въ manas, въ этой чувственной личности. Manas, наблюдая предметы, побуждаетъ разумѣніе представлять ихъ пріятность или непріятность, и тѣмъ пробуждаетъ въ душѣ желаніе достигнуть пріятнаго или удалить отъ себя непріятное. Къ исключительнымъ свойствамъ души относятся еще *добродѣтель* и *порокъ*, или заслуга и вина.

Дѣйствіе. Кромѣ свойствъ, субстанціи обнаруживаютъ себя *дѣйствіями*. Душа обнаруживаетъ себя дѣйствіями свободными; стихійныя субстанціи — дѣйствіями привлеченія и отторженія; а пространство и время суть субстанціи покоющіяся.

Всеобщность. Какъ все разнообразіе природы сводится

къ извѣстнымъ дѣйствіямъ и свойствамъ, а дѣйствія и свойства къ опредѣленному числу субстанцій, такъ самыя субстанціи, по сходству между ними, сходятся въ высочайшую *всеобщность* (samanya). Она простирается на всѣ субстанціи, свойства и дѣйствія и есть общее ихъ бытіе, или то, что есть во всемъ, есть ихъ дѣйствительность простая и вѣчная, вопреки мнѣнію буддистовъ, утверждающихъ, что бытіе принадлежитъ только особымъ предметамъ, а всеобщность есть пустая отвлеченность, или *пустота*.

Разность. Это-то всеобщее раскрывается частностями на различныхъ степеняхъ, переходитъ въ *разность* (visecha, висеша)[253]. Первоначальныя разности, открывающіяся во всеобщемъ, суть вѣчныя субстанціи, каковы душа, manas, время, пространство, эѳиръ; онѣ представляютъ всеобщность на среднихъ степеняхъ, а самыя дробныя разности суть атомы (anou) земли, воды, воздуха и свѣта.

Сцѣпленіе. Всеобщее, дошедши до крайнихъ своихъ предѣловъ, до атомовъ, снова нѣкоторымъ образомъ обобщается, потому что изъ атомовъ, чрезъ ихъ *сцѣпленіе*, составляются массы сложныхъ субстанцій: земля, вода, воздухъ и свѣтъ. Бытіе атомовъ доказывается невозможностію дѣлить вещество въ безконечность; въ своемъ сцѣпленіи они слѣдуютъ закону однородности; для составленія тѣлъ они соединяются сперва по два, потомъ два двойныхъ, потомъ три двойныхъ и т. д.; три двойныхъ атома составляютъ величину видимую, какъ солнечная пылинка; при разложеніи тѣлъ атомы разобщаются въ обратномъ порядкѣ.

---

[253]) Отъ этого понятія о предметахъ природы, какъ обособленіяхъ всеобщаго, вся Философія Канады получила наименованіе *Весешики*.

Лишеніе. Такъ какъ всеобщность въ пространствѣ и времени дробится и измѣняется, то вмѣстѣ съ этимъ она подвергается *лишенію* (abhava), потому что въ каждой особой вещи нѣтъ того, что есть въ другихъ особыхъ вещахъ и въ каждомъ моментѣ времени въ нихъ недостаетъ того, что въ нихъ было, или будетъ, или чего никогда не было и не будетъ.

Поприще для развитія и обособленія всеобщности есть безконечное время и пространство, наполненное эѳиромъ; а главный дѣйствователь на этомъ поприщѣ есть душа, совершенно отличная отъ всего остальнаго, но связанная со всѣмъ прочимъ бытіемъ посредствомъ manas и его чувственныхъ органовъ.

Что-жъ такое та всеобщность, которая раскрывается разнообразіемъ частнаго бытія? Это есть самъ Брама, который, по общему согласію всѣхъ школъ, »тонѣе, чѣмъ самое тонкое (т. е. чѣмъ атомъ) и больше, чѣмъ самое великое (mahat),« какъ наприм. безконечное время, пространство и пр. То и другое, самое великое и самое малое въ природѣ, есть проявленіе безусловнаго величія и тонкости Брамы. Причина этого раскрытія слѣдующая: въ началѣ существовалъ одинъ Брама; но когда отпали отъ Него Духи, ниспавши въ ahankara, въ самолюбивое сознаніе своего *я*, то Брама рѣшился создать изъ полноты своего существа видимый міръ и облечь падшихъ духовъ плотію, дабы дать имъ почувствовать ихъ безразсудство и тѣмъ побудить ихъ къ возврату въ первобытное состояніе.

Таково истинное знаніе природы, которое должно привести душу къ свободѣ. И въ самомъ дѣлѣ, кто позналъ природу во всѣхъ ея дѣйствіяхъ, свойствахъ и основаніяхъ (субстанціяхъ) и уразумѣлъ ея отношеніе къ душѣ, тотъ убѣ-

дится, что душа совершенно отлична отъ природы, но связана съ нею своими произвольными дѣяніями, что главное побужденіе къ этимъ дѣйствіямъ есть manas, или чувственная личность, влекущая душу къ предметамъ чувственнымъ, къ наслажденію ими, и что слѣдовательно для свободы духа надобно прежде всего укротить въ себѣ это manas: тогда душа не будетъ участвовать своею волею ни въ какихъ дѣяніяхъ и не будетъ имѣть ни заслуги, ни вины, и слѣдовательно тогда-то не будетъ причины, низводящей душу въ кругъ земнаго бытія.

Итакъ для освобожденія души не довольно отличить ее отъ природы, остаться къ ней равнодушною (Капила) и сосредоточить мысль въ самую себя (Патанджали); не довольно и отрѣченія отъ свободныхъ дѣйствій (Готама), надобно еще укротить самый источникъ зла, нашу чувственную и самолюбивую личность, manas.

Весешика Канады составляетъ дополненіе къ ученію Готамы. Если Готама для рѣшенія коренной задачи индійской Философіи изучалъ преимущественно душу, какъ существо познающее и предметъ познанія, то Канада для рѣшенія той же задачи, вполнѣ усвоивъ себѣ понятія Готамы о душѣ, обратилъ еще особенное вниманіе на природу. Въ самомъ изслѣдованіи этого предмета онъ обнаружилъ даръ наблюдательности и глубокомыслія: наблюдательность его надъ живою дѣйствительностію природы видна преимущественно въ его понятіяхъ о свѣтѣ, тяготѣніи, цвѣтѣ и звукѣ; а до какой степени сквозь чувственныя явленія онъ прозиралъ въ сущность вещей можно видѣть изъ его остроумнаго опредѣленія субстанціи,

изъ его понятій о пространствѣ, времени и пр., изъ его усилій—безконечное разнообразіе явленій міра свести къ извѣстному числу свойствъ, свойства къ опредѣленному числу субстанцій и самыя субстанціи разсматривать какъ раскрытіе одного высочайшаго бытія на разныхъ степеняхъ міровой жизни. Какъ Ньяйя Готамы есть единственный на Востокѣ памятникъ діалектическихъ и психологическихъ изслѣдованій: такъ Весешика Канады есть единственный въ древне-восточномъ мірѣ образецъ раціонально-эмпирической Физики, — плодъ серьезнаго изученія природы. Такъ какъ Канада, воспользовавшись аналитическимъ пріемомъ мышленія, указаннымъ Ньяйей, вступилъ на болѣе правильный путь изслѣдованія природы, чѣмъ его предшественники, — Патанджали и Капила, то надлежало бы ожидать, что онъ будетъ счастливѣе ихъ въ рѣшеніи вопроса — какъ освободить душу изъ-подъ власти природы, что по крайней мѣрѣ онъ станетъ искать средствъ къ этому освобожденію въ кругу естественныхъ явленій, имъ изслѣдованныхъ. Но на самомъ дѣлѣ вышло иначе. Въ кругъ самыхъ здравыхъ эмпирическихъ изслѣдованій природы онъ вноситъ фантастическія представленія о водяныхъ, воздушныхъ и свѣтовыхъ органическихъ тѣлахъ существъ, принятыхъ индійскою миѳологіею; и въ счастливо-начатомъ изученіи природы останавливается на полпути, тотчасъ переходя отъ этого изученія къ теологическимъ предположеніямъ о раскрытіи въ міровыхъ вещахъ самого Брамы, который въ нихъ какъ бы отпалъ отъ самого себя и сдѣлался чѣмъ-то инымъ, небожественнымъ, объ отпаденіи отъ Брамы духовъ въ самолюбивое *я*, объ ихъ изгнаніи въ чувственный міръ, какъ мѣсто наказанія, о manas,— этой личности человѣка, какъ источникѣ всякаго зла, какъ пагубномъ началѣ произвольныхъ дѣяній, поддерживающихъ порабощеніе духа природѣ и т. п. Оттого и рѣшеніе главнаго

вопроса вытекаетъ у Канады не изъ его изслѣдованій природы, а изъ этихъ теологическихъ предположеній и довольствуется средствомъ къ освобожденію души столько же фантастическимъ, какъ и самыя эти предположенія. Итакъ Канада въ рѣшеніи главной задачи индійской Философіи не былъ счастливѣе своихъ предшественниковъ; разложивъ природу до тончайшихъ атомовъ и повсюду видя Браму, и онъ не смѣетъ противопоставить могуществу Природы могущество души; увлекаемый духомъ своего времени и онъ старается уйти отъ нея, съ пожертвованіемъ даже воли и вообще личности человѣка. Ни познаніе души, ни изслѣдованіе природы не привело индійскаго мыслителя къ рѣшенію главнаго вопроса; оставалось теперь взглянуть на отношеніе души и природы еще со стороны Бога; это сдѣлано въ Карма-Мимансѣ и Брама-Мимансѣ, т. е. въ изслѣдованіи практическомъ и теоретическомъ.

д) *Карма-Миманса Джаймини*[254].

Богъ не только раскрывается чувственнымъ міромъ для изгнанія сюда духовъ, отпавшихъ отъ Него въ самолюбивое *я* (какъ учитъ Канада), но и открываетъ имъ себя въ нравственномъ мірѣ правиломъ жизни, или закономъ, который они должны познавать и исполнять для очищенія себя и возврата въ первобытное состояніе.

Для правильнаго уразумѣнія божественнаго закона, какъ и вообще для познанія истины, надобно держаться слѣдующаго

---

[254]) Джаймини (Djaimini) — сынъ Шакатайяны, составителя санскритскаго Лексикона. Джаймини былъ малаго роста, слабаго сложенія, носилъ одежду нищенствующихъ монаховъ и велъ строгую жизнь; его называютъ великимъ и вдохновленнымъ подвижникомъ. Hist. génér. de l'Ind. par Marlès. T. II. p. 386. Windisch. S. 1755.

діалектическаго *порядка мыслей:* должно высказать предметъ, или случай, по отношенію къ которому хотятъ опредѣлить обязательную силу закона; предложить сомнѣніе, или вопросъ, раждающійся въ данномъ случаѣ; дать ближайшій отвѣтъ (pourva pakcha), какой представляется съ перваго взгляда на него; прійти къ рѣшительному отвѣту, или заключенію (siddhanta) и наконецъ, подтвердить это заключеніе согласіемъ его съ другими истинами. — ***Источниковъ***, изъ которыхъ вообще почерпается познаніе и въ частности познаніе правила жизни есть *шесть:* чувственное наблюденіе (pratyaksa), наведеніе (anoumana), сравненіе (oupamana), предположеніе (arthapathi), т. е. постиженіе одной вещи чрезъ другую, или въ другой; лишеніе (abhava), т. е. познаніе одного предмета чрезъ отрицаніе въ немъ качествъ другаго; и наконецъ, истинное утвержденіе (s'abda), или, что тоже, откровеніе. Въ познаніи закона можно пользоваться всѣми этими источниками, но самое основаніе его почерпается только изъ откровенія, какъ *сверхчеловѣческаго*, т. е. изъ Ведъ, такъ и *человѣческаго*, т. е. изъ того, что открываютъ святые мужи по воспоминанію прежней, довременной жизни.

Сверхчеловѣческое откровеніе суть именно Веды, потому что въ нихъ не упоминается ни объ одномъ человѣкѣ, какъ ихъ сочинителѣ; онѣ переданы потомству, какъ такое твореніе, которое не имѣетъ себѣ творца между существами смертными; если многія части Ведъ обозначены именами людей, наприм. Катака, Котума, то это суть имена тѣхъ лицъ, которыми только обнародованы эти части Ведъ. Божественное откровеніе Ведъ произошло такимъ образомъ: первое проявленіе Бога есть божественное дыханіе, изъ котораго происходятъ членораздѣльные звуки, или слово, а съ нимъ и буквы. Эти божественные звуки и буквы суть какъ бы эѳирное письмо,

котораго грубѣйшія формы суть всѣ твари, совершенно, однакожъ, ему соотвѣтствующія. Въ своей тончайшей формѣ божественные звуки и буквы не подлежатъ всеобщему наблюдѣнію, хотя сами по себѣ всеобщи и вѣчны; они открываются, какъ отзвуки, только богоисполненной душѣ святыхъ мужей, а ими передаются другимъ людямъ. Такого рода отзвуки божественнаго слова суть Веды. Оттого онѣ и служатъ основаніемъ и источникомъ божественнаго закона. Веды состоятъ изъ заповѣдей (brahmana) и молитвъ (mantras). *Заповѣди* имѣютъ или практическое направленіе, т. е. предписываютъ что-либо, или характеръ теоретическій, т. е. предлагаются, какъ размышленія (Упанишады); въ обоихъ случаяхъ онѣ могутъ выражать законъ въ прямой и положительной формѣ, или въ непрямой и отрицательной (какъ запрещеніе чего-либо); и въ той и другой формѣ онѣ имѣютъ обязательную силу долга (dharma). *Молитва* выражаетъ желаніе благочестиваго дѣйствія, хвалитъ или призываетъ предметъ, къ которому обращается и т. п.; къ молитвамъ относится и повѣтствованіе (arthavada); и оно, не составляя прямой заповѣди, содержитъ въ самыхъ расказахъ, похвалахъ, воззваніяхъ и пр. обязательную силу долга, потому что смыслъ ихъ соотвѣтствуетъ прямымъ предписаніямъ Ведъ.

Къ *человѣческому откровенію* относятся писанія по воспоминанію (smriti), преданія (srouti) и обычаи (atchara, ачара). *Писанія по воспоминанію* сохранились отъ древнихъ мудрецовъ въ непрерывномъ *преданіи*. Они извѣстны подъ названіемъ Dharma-sastra и содержатъ учрежденія судебныя, гражданскія и религіозныя. Таковы особенно законы Ману. И въ этихъ писаніяхъ заключается божественный законъ, потому что и они основаны на откровеніи и составлены святыми мужами, которые глубоко знали священныя книги и

даже сберегли нѣкоторыя слова сверхестественнаго откровенія (нѣкоторыя mantras и brahmanas), которыхъ теперь уже нѣтъ въ немъ. Впрочемъ, достоинство этихъ писаній зависитъ отъ ихъ согласія съ Ведами. *Обычай*, господствующій между людьми добродѣтельными и принятый ими по преданію, также служитъ основаніемъ долга, хотя и непрямымъ. Такого рода обычаи имѣютъ свое начало въ воспоминаніи какого-либо святаго мужа, а воспоминаніемъ предполагается откровеніе. Достоинство и обычаевъ утверждается на ихъ согласіи съ Ведами.

Такимъ образомъ Богъ открываетъ душамъ правило жизни, или законъ не только въ непосредственномъ своемъ откровеніи, т. е. въ Ведахъ, въ ихъ заповѣдяхъ и молитвахъ, но и въ посредственномъ, человѣческомъ, т. е. въ писаніяхъ по воспоминанію и преданію и въ обычаяхъ. Здѣсь-то мы должны изучать божественное правило жизни; и не только изучать его, но и выполнять; потому что его выполненіе есть самое вѣрное средство къ достиженію свободы духа. И въ самомъ дѣлѣ, исполненіемъ божественнаго закона, или что тоже, божественной воли, найбольше укрощается начало всякаго зла,— самолюбивое наше *я* (ahankara), желающее дѣйствовать по собственнымъ своимъ побужденіямъ. Исполненіе божественнаго закона имѣетъ, притомъ, отношеніе не только къ настоящей жизни, но и къ будущей, вѣчной судьбѣ души; потому что выполненіе закона есть добродѣтель (dharma, masc. gener.), равно какъ нарушеніе его есть порокъ (adharma); но добродѣтель и порокъ имѣютъ особенную духовную силу, по которой и тогда, какъ самое дѣйствіе уже окончено, они существуютъ невидимо и переносятъ соотвѣтственное имъ послѣдствіе въ періодъ времени самый отдаленный, даже въ будущую жизнь. Такъ наприм. жертвоприношеніе, извѣстное въ Ведахъ подъ именемъ »жертвоприношенія коня« (aswamedha),

какъ знакъ отрицанія отъ собственности, очищаетъ въ будущей жизни всѣ грѣхи; самосожженіе, какъ всецѣлое отрицаніе отъ своего *я*, навсегда возводитъ душу прямо на небо. Такую же продолжительность имѣютъ и слѣдствія порока.

Итакъ истинное средство къ освобожденію души изъ круга странствованій и вообще изъ власти природы состоитъ не въ одномъ только желаніи укротить нашу чувственную личность (manas), какъ училъ Канада, но въ исполненіи божественнаго закона, которымъ лучше всего укрощается наше самолюбивое *я* и котораго послѣдствія переходятъ за нами и въ будущую жизнь.

Джаймини поставилъ коренную задачу индійской Философіи на новую точку зрѣнія: онъ хочетъ понять отношеніе души къ природѣ не со стороны только души, или природы, но со стороны верховной ихъ причины, со стороны Бога. Этотъ новый шагъ въ философствованіи составляетъ заслугу Джаймини. Самого Бога онъ разсматриваетъ не столько въ томъ отношеніи, какъ Богъ раскрываетъ себя царствомъ духовъ и видимою природою, сколько въ томъ, какъ Онъ обнаруживаетъ себя въ мірѣ нравственномъ, какъ душамъ, отпавшимъ отъ Него въ природу, открываетъ свою волю въ видѣ руководительнаго начала ихъ жизни. Этотъ нравственный взглядъ на природу, по которому она представляется не мѣстомъ только изгнанія и наказанія душъ, но и поприщемъ нравственной дѣятельности, взглядъ, котораго мы не встрѣчали до сихъ поръ въ Философіи, составляетъ вторую заслугу Джаймини. Но какъ съ этой точки зрѣнія рѣшилъ онъ главную задачу индійской Философіи, — это иной вопросъ. Разсматривая природу какъ божественное слово и всѣ ея явленія какъ звуки и буквы этого

слова, и Джаймини, подобно своимъ предшественникамъ, не смѣлъ поставить душу въ открытой нравственной борьбѣ противъ природы, и онъ пришелъ къ тому заключенію, что должно бѣжать отъ природы, и только прибавилъ, что должно бѣжать отъ нея подъ защиту божественнаго закона. Что-жъ такое этотъ законъ, какъ понялъ его Джаймини? Признавъ единственнымъ основаніемъ закона и его обязательной силы откровеніе, онъ перешелъ уже изъ области Философіи въ область Теологіи, изъ области мышленія въ область вѣрованій. Правда, что и божественное откровеніе, именно Веды онъ принимаетъ не безотчетно; напротивъ, старается оправдать ихъ божественность своею философскою теоріею о божественномъ словѣ, которое въ тончайшей, духовной своей формѣ не подлежа чувствамъ, открывается только богоисполненнымъ душамъ немногихъ избранныхъ для сообщенія другимъ людямъ; правда, что и такъ называемое въ древней Индіи человѣческое откровеніе онъ возводитъ къ тому же божественному источнику и тѣмъ самымъ хочетъ оправдать его авторитетъ, и что, наконецъ, для самаго изслѣдованія закона онъ предварительно устанавливаетъ опредѣленный діалектическій пріемъ: однако, при всемъ томъ, понятіе Джаймини о законѣ, какъ нравственномъ правилѣ жизни, ограничивается единственно предѣлами откровеннаго закона до того, что даже судебный и гражданскій законъ (Ману), смѣшиваясь съ религіозными учрежденіями, принимается за законъ откровенный, сообщаемый человѣку свыше, и что самый обычай превращается въ обязательный законъ, освящаясь предположеніемъ откровенія. Но такою исключительною системою божественныхъ законовъ совершенно устраняется собственно-нравственный законъ человѣка; здѣсь нѣтъ и рѣчи о требованіяхъ совѣсти, о свободной волѣ, о ея разумномъ самоопредѣленіи; да и не могло быть объ этомъ рѣчи при

общихъ въ то время понятіяхъ о человѣческой личности. Какъ скоро эта личность (manas) признана зломъ и даже самымъ источникомъ зла, то уже не льзя было предполагать въ ней нравственнаго закона; онъ долженъ былъ казаться чѣмъ-то несовмѣстимымъ съ нею; не льзя было и разсуждать о добродѣтели въ нравственномъ смыслѣ, о добродѣтели существа съ такою личностію. Джаймини, конечно, говоритъ о добродѣтели и порокѣ и даже развиваетъ прекрасную мысль,—на которую безпрестанно настаиваетъ, — что добродѣтель и порокъ не оканчиваются съ окончаніемъ самого дѣйствія, что ихъ слѣдствія переходятъ съ душою въ самый отдаленный періодъ времени; но добродѣтель, по его понятію, состоитъ въ исполненіи божественнаго закона, а божественный законъ, открываемый Ведами, заключается преимущественно въ предписаніи религіозныхъ обрядовъ и особенно жертвоприношеній. О такой только добродѣтели разсуждаетъ Джаймини и отъ нея только ожидаетъ благотворныхъ слѣдствій для свободы духа; потому что жертвоприношеніе наприм. коня очищаетъ всѣ грѣхи, будучи выраженіемъ отрицанія отъ собственности; самосожженіе прямо ведетъ на небо, потому, конечно, что вмѣстѣ съ тѣломъ истребляется и manas. Такимъ образомъ Джаймини для свободы духа требуетъ нравственнаго бѣгства не только отъ природы подъ власть божественнаго закона, но и отъ нравственной дѣятельности подъ сѣнь храма, отъ самой личности — въ безличность, какъ первоначальное состояніе чистоты и блаженства души. Начавъ все свое изслѣдованіе теологическимъ предположеніемъ о ниспаденіи душъ отъ Бога въ чувственную личность, Джаймини и кончилъ такимъ же предположеніемъ о возвратѣ ихъ въ первобытное состояніе.— Индійской Философіи, для рѣшенія своего вопроса, осталось еще разсмотрѣть проявленіе Бога не въ одномъ только нрав-

ственномъ мірѣ, но во всѣхъ сферахъ бытія; это и сдѣлала Брама-Миманса, или иначе — Веданта (т. е. цѣль, или конецъ Ведъ).

е) *Брама-Миманса, или Веданта Віасы* [255].

Средство къ достиженію свободы духа заключается только въ истинномъ знаніи. Шесть есть источниковъ познанія вообще, которыя указалъ Джаймини; главный между ними есть откровеніе. Но откровенное знаніе, почерпаемое изъ Ведъ, есть только низшее познаніе, высшее же знаніе есть живое, непосредственное познаніе Бога въ глубинѣ души, доступное человѣку только возрожденному. Для низшихъ познаній не-

---

[255]) Основателемъ школы Ведантистовъ признаютъ *Бадараяну* (Badarayana), который извѣстенъ также подъ именемъ *Двайпаяны* (Dwaïpayana), а особенно подъ именемъ *Віасы* (Vyasa), или *Веда-Віасы*, т. е. *собирателя Ведъ*, потому что онъ собралъ, сократилъ и привелъ въ порядокъ Веды. — Віаса былъ высокаго роста, смуглъ; кудрявые волосы его отъ дѣйствія солнечныхъ лучей приняли золотистый цвѣтъ; одѣвался тигровой кожей. Онъ принадлежитъ къ числу знаменитѣйшихъ мужей древней Индіи. Онъ былъ теологъ, философъ, законодатель, политикъ, поэтъ; и сквозь обезображенные разсказы его жизни можно видѣть, что онъ былъ человѣкъ образованный, съ неистощимымъ воображеніемъ, съ твердымъ и основательнымъ сужденіемъ, писатель обильный и изящный. Онъ не только сократилъ Веды и основалъ Веданту, но начерталъ, говорятъ, постановленія для школы, которой былъ основателемъ, написалъ 18 Пуранъ, 18 Упапуранъ, Магабарату и т. п. Впрочемъ, сочиненіе Пуранъ и Магабараты едва-ли можно приписать Віасѣ, потому что мысли въ нихъ встрѣчающіяся не совсѣмъ согласны съ Ведами и самою Ведантою. Marlés. T. II. p. 384-5. Слич. Colebr. trad. par Pauthier p. 154.

обходимы діалектическіе пріемы, о которыхъ говоритъ Ньяйя и Карма-Миманса, особенно силлогизмъ, который впрочемъ можетъ быть сведенъ только къ тремъ существеннымъ предложеніямъ; но знаніе высшее, не отвергая и этихъ средствъ, требуетъ еще особенныхъ предварительныхъ приготовленій: надобно отовсюду собрать свои помыслы, сосредоточиться въ себѣ и глубоко погрузиться въ размышленіе о значеніи всѣхъ трехъ буквъ таинственнаго **aum** (**омъ**), непремѣнно оставаясь при томъ въ сидячемъ положеніи, какое предписано Ведами. Пріобрѣтаемое такимъ образомъ истинное знаніе о Богѣ и душѣ заключается въ слѣдующемъ:

Богъ одинъ, самобытенъ; Онъ есть верховная Душа, сознающая себя; безконечный, вездѣсущій; вѣчный и самъ по себѣ блаженный; весь разумѣніе и мысль; не имѣетъ никакой формы и доступенъ одному только разуму.

Богъ одинъ, но Онъ пожелалъ быть многимъ и вдругъ явилъ себя *вселенною*. Нѣтъ ни вѣчныхъ атомовъ (anou, какъ думалъ Канада), ни вѣчной матеріальной природы (pradhana, какъ полагалъ Капила); самъ изъ себя извелъ Онъ вселенную, подобно пауку, ткущему свою ткань изъ самого себя. Изъ собственнаго лона раскрылъ Онъ прежде всего эѳиръ, изъ эѳира воздухъ, изъ воздуха — огонь, изъ огня — воду, изъ воды — землю, а все прочее, кромѣ души, произвелъ Онъ чрезъ сложеніе этихъ пяти первоначальныхъ элементовъ. Одна и та же почва произращаетъ различныя растенія; одна и та же пища превращается въ разныя части тѣла; одна и та же земля производитъ алмазы, кристаллы и камни: такъ одинъ и тотъ же Богъ изъ своего безконечнаго лона производитъ безконечно-различныя явленія. Онъ самъ есть все, что есть: образовавъ тѣла земныя, водяныя, воздушныя и огненныя и перешедши въ нихъ, Онъ самъ наполняетъ ихъ и движетъ

ими, какъ Духъ образующій ихъ и управляющій ими. Но будучи во всемъ, Онъ отличенъ отъ всѣхъ сотворенныхъ вещей: онѣ страдательны, а Богъ безстрастенъ, какъ чистое пространство, въ которомъ все существуетъ и измѣняется, не поражая его самого; онѣ измѣняются и преходятъ, а Богъ вѣчно одинъ и тотъ же, какъ чистый кристаллъ, который отражая въ себѣ разнообразную игру цвѣтовъ, на самомъ дѣлѣ всегда чистъ и прозраченъ. Всѣ міровыя явленія не составляютъ сами по себѣ ничего существеннаго; всѣ они подлинно существуютъ потому, что участвуютъ въ бытіи Бога; но обо всѣхъ ихъ можно также сказать, что они не имѣютъ истиннаго бытія, потому что не составляютъ Его сущности и не выражаютъ ее. — Исходя изъ Бога, всѣ вещи и возвращаются въ Него; самъ Богъ есть не только Зиждитель и Хранитель ихъ, но и Разрушитель (Attri), которому сопутствуетъ смерть и пищею служитъ жрецъ и воинъ, все движущееся и неподвижное; и вся вселенная въ опредѣленные періоды погружается въ Бога въ порядкѣ обратномъ тому, какъ она исходитъ изъ Него: такъ паукъ вбираетъ нить, имъ сотканную, въ самого себя.

Душа по своему происхожденію и по своимъ свойствамъ отлична отъ всего прочаго творенія; она не есть истеченіе изъ Бога, но есть часть Его чистой субстанціи. Особыя души происходятъ изъ божественной Души, какъ искры прыщутъ изъ горящихъ углей, раздуваемыхъ вѣтромъ. Исходя изъ Бога, онѣ должны и возвращаться къ Нему. Этого исхожденія и возврата душъ не льзя назвать рожденіемъ и смертію ихъ: онѣ безсмертны и вѣчны; рожденіе и смерть относятся только къ тѣламъ, въ которыя онѣ вступаютъ. Душа не имѣетъ никакой опредѣленной величины; она безконечна. Душа всегда разумна и чувствующа, независимо отъ manas и разсудка, развиваю-

щагося изъ природы. Душа дѣятельна, а не страждуща только, (какъ училъ Капила); впрочемъ ея дѣятельность есть явленіе, происходящее въ ней только въ слѣдствіе ея соединенія съ тѣломъ; безъ тѣла она наслаждается безмятежнымъ покоемъ, какъ ремесленникъ, который отдыхаетъ, когда отложитъ въ сторону орудія своего дѣла. Душа относится къ Владыкѣ всѣхъ вещей не какъ слуга къ своему господину, но какъ часть къ своему цѣлому. Участвуя въ безконечности Бога, она соединена съ Нимъ тѣсно; божество обитаетъ съ нею въ малой скважинѣ сердца, сіяетъ въ глазахъ человѣка и видимо на челѣ его. Само Божество есть внутренній вождь ея и правитель (antar-yâmin); Оно само распоряжается всѣми дѣйствіями ея; само есть причина добродѣтели и порока, какъ и всякой другой вещи; отъ Него же зависитъ и воздаяніе за дѣла. Но не льзя обвинять Его въ пристрастіи за то, что счастіе распредѣлено Имъ въ мірѣ неравномѣрно, что одни существа, именно боги (второстепенные) наслаждаются блаженствомъ, другія, именно животныя и растенія (въ которыхъ также обитаютъ души), не знаютъ счастія, а нѣкоторыя, наконецъ, именно люди, въ одномъ отношеніи наслаждаются благами, а въ другомъ — подвержены разнаго рода бѣдствіямъ и страданіямъ. Богъ всѣмъ въ равной мѣрѣ предлагаетъ свои блага, какъ дождевыя облака всѣмъ растеніямъ одинаково посылаютъ свою живительную влагу; но какъ различныя растенія, питаясь ею, различно развиваются по роду своего сѣмени, такъ міровыя существа воспринимаютъ блага не одинаково, по различію своего нравственнаго настроенія; въ данномъ случаѣ они побуждаются Богомъ къ дѣйствованію сообразно съ нравственнымъ настроеніемъ, какое получили въ прежней жизни; а сообразно съ этимъ дѣйствованіемъ самъ собою опредѣляется и жребій ихъ жизни. Богъ не есть винов-

никъ зла, потому что такъ было отъ вѣчности; рядъ предрасположеній души безконеченъ. Богъ и не удручается тѣми бѣдствіями, какимъ подвергаются души сообразно съ своимъ нравственнымъ настроеніемъ: такъ образъ солнца, отражаясь въ водѣ, зыблется въ волнахъ ея, но самое солнце отъ того не движется.

Душа, пока пребываетъ въ мірѣ, завита въ нѣсколько покрововъ (kocha), начиная отъ тончайшихъ до грубѣйшихъ: ближайшій ея покровъ, умственный (vidjnana-maya) состоитъ изъ первоэлементовъ (tanmatra) и разсудка (bouddhi), соединеннаго съ пятью чувствами; второй покровъ,—чувствительный или желательный (mano-maya) состоитъ изъ manas; третій покровъ, органическій или жизненный (prana-maya) состоитъ изъ органовъ дѣйствованія и способностей жизненныхъ (vayou); всѣ три эти покрова вмѣстѣ составляютъ тонкую оболочку (linga s'ariга), которая сопутствуетъ душѣ во всѣхъ ея переселеніяхъ и посредствомъ которой она соединяется съ грубымъ тѣлеснымъ покровомъ (sthoula-s'ariга). Пребывая въ тѣлѣ, душа въ состояніи бодрствованія дѣйствуетъ въ мірѣ дѣйствительномъ (paramarthiri); въ сновидѣніи — носится въ мірѣ призрачномъ (maya-mayi); въ глубокомъ снѣ — удаляется въ лоно верховной Души, не сливаясь однакожъ съ ея сущностію; въ обморокѣ, или замираніи — временно покидаетъ свое тѣло, а во время смерти совершенно съ нимъ разлучается. Во время умиранія тѣла всѣ внѣшнія способности собираются во внутреннее чувство (manas); внутреннее чувство вмѣстѣ съ этими способностями переходитъ въ дыханіе (prana); дыханіе и всѣ жизненныя отправленія собираются къ живой душѣ (djivatma), какъ слуги толпящіеся около царя, когда онъ собирается въ дальшій путь; душа, сопровождаемая всѣми способностями, сосредоточивается

въ тонкой оболочкѣ и вмѣстѣ съ нею переходитъ въ такое, или иное мѣсто, сообразно съ ея дѣйствіями. Души грѣшныя поступаютъ въ царство Ямы (бога преисподней); добродѣтельныя — восходятъ на луну и тамъ, облекшись водяною формою, наслаждаются плодами своихъ добрыхъ дѣлъ; но потомъ въ видѣ дождя ниспадаютъ на землю, переходятъ въ растеніе, изъ растенія въ видѣ пищи входятъ въ животный зародышъ и снова дѣйствуютъ на землѣ сообразно съ своими способностями. Такъ совершаютъ души кругъ земныхъ странствованій и не имѣютъ покоя, пока не найдутъ средства къ полной свободѣ духа!

Три есть *степени освобожденія* душъ. ***Первой степени*** освобожденія (mourti) душа достигаетъ еще въ настоящей жизни, когда при помощи средствъ, указанныхъ Іогою Патанджали, развиваетъ въ себѣ необыкновенную, чудодѣйственную силу. Тогда душа можетъ производить въ мірѣ все, что ей угодно и что служитъ къ ея наслажденію; она не имѣетъ только творческой силы. Такого освобожденія дѣйствительно достигаютъ Іогисты; но это есть только ограниченное блаженство, есть, можно сказать, средство къ высшему средству. ***Вторая*** степень освобожденія состоитъ въ томъ, что душа, по совлеченіи отъ грубаго тѣла, вступаетъ въ жилище Брамы. Восхожденіе въ это жилище происходитъ слѣдующимъ образомъ: когда при умираніи тѣла душа сосредоточится въ тонкую оболочку, то вершина ея освѣщаетъ душѣ путь, по которому она должна итти; отъ сердца расходится по тѣлу 101 артерія; освобождаемая душа выходитъ изъ тѣла по той артеріи (называемой souchoumna), которая простирается отъ сердца къ верхушкѣ головы; отсюда по солнечному лучу она прежде всего восходитъ въ царство огня, потомъ къ правителямъ времени, далѣе — въ область

воздуха и вѣтра, за тѣмъ, по такому тѣсному пути, что онъ сравнивается съ ступицею въ колесѣ телеги, вступаетъ на луну и выше ея въ царство молніи и въ царство Варуны (правителя воды), наконецъ, чрезъ царство Индры (бога тверди), въ жилище Брамы. Для достиженія такой степени освобожденія нужно не только исполненіе религіозныхъ обрядовъ и предписаній (какъ желаетъ Джаймини), но и нѣкоторое познаніе о Богѣ — (какое сообщаетъ наприм. Готама, или Канада). Но такое освобожденіе ограничивается только настоящимъ періодомъ (kalpa) существованія міра; а въ другихъ періодахъ душа опять вступитъ въ кругъ земныхъ переселеній. — *Третья,* высочайшая степень освобожденія души есть полное погруженіе ея въ Бога и достигается полнымъ Его познаніемъ. Душа удерживается въ роковомъ кругу переселеній потому, что ищетъ въ мірѣ наслажденій и признавая себя существомъ личнымъ должна въ награду или въ наказаніе за свои дѣла переходить изъ одного тѣла въ другое. Но познавшій Бога и Его отношеніе къ міру знаетъ, что одинъ Богъ существуетъ истинною жизнію, и потому не ищетъ наслажденій въ міровыхъ явленіяхъ, не имѣющихъ ничего существеннаго; онъ о каждомъ изъ нихъ говоритъ словами священныхъ книгъ: »Его здѣсь нѣтъ (т. е. Бога), Его нѣтъ!« — Познавшій Бога и Его отношеніе къ душѣ знаетъ ту высочайшую истину, »что Брама есть все и что я есмь Брама;« онъ не говоритъ о себѣ: »я существую, познаю и дѣйствую;« онъ знаетъ, что самъ Брама все во всемъ дѣйствуетъ, и этимъ знаніемъ устраняетъ отъ себя причину и поводъ къ воздаянію за какія-либо дѣла; какъ капли воды сбѣгаютъ по листьямъ лотоса, не проникая въ нихъ, такъ злыя и добрыя дѣла уже не касаются познавшаго Бога. Правда, что слѣдствія прежнихъ пороковъ и добродѣтелей могутъ на

нѣкоторое время продолжать свое вліяніе и на душу познавшую Бога, какъ стрѣла, однажды пущенная, продолжаетъ свой полетъ, пока не истощится данное ей движеніе; но какъ скоро истощится это вліяніе, то душа, проникнутая живымъ сознаніемъ своего исконнаго единства съ Богомъ, вся погружается въ Него, сливается съ Его сущностію, какъ капля воды, канувшая въ океанъ. Такое погруженіе души въ Бога, такое освобожденіе ея вѣчно: »она уже не возвратится, она не возвратится!«

Брама-Миманса есть заключеніе всей индійской Философіи и потому въ ней совмѣщаются замѣчательнѣйшія мысли прежнихъ философовъ, но довершенныя собственными ея понятіями сообразно съ общимъ духомъ ея ученія. Подобно Санкіи-Нирисвара она допускаетъ постепенное развитіе одного явленія природы изъ другаго, но выводитъ рядъ этихъ развитій не изъ природы, а изъ самого Брамы; подобно этой же Санкіи признаетъ душу безличною и въ самой себѣ недѣятельною, но производитъ ее не изъ міроваго духа, а изъ верховной Души. Вмѣстѣ съ Патанджали она поставляетъ знаніе выше практической дѣятельности и допускаетъ въ душѣ возможность магической силы, но предоставляетъ душѣ эту чудодѣйственную силу только для низшихъ цѣлей, для наслажденія природою, и знаніе свое хочетъ поставить выше туманной области мистическихъ мечтаній Санкіи-Сесвара. Творецъ Брама-Мимансы, Віаса усвояетъ діалектическій пріемъ мышленія, указанный Готамою, но усовершаетъ этотъ пріемъ, отбрасывая излишніе члены и сводя ихъ къ тремъ существеннымъ; онъ усвоиваетъ себѣ ученіе Готамы и Патанджали о душѣ, какъ духовномъ существѣ, происходящемъ отъ Бога, но дополняетъ

эту мысль, признавая душу единосущею съ Богомъ. Вмѣстѣ съ Весешикою Канады Віаса разсматриваетъ всю природу, какъ раскрытіе на разныхъ степеняхъ міровой жизни одного и того же всеобщаго Существа, — Брамы, но отвергаетъ бытіе вѣчныхъ атомовъ и точнѣе опредѣляетъ отношеніе міра къ Богу. Какъ и Джаймини, Віаса не отвергаетъ ни выполненія религіозныхъ предписаній и обрядовъ, ни тѣхъ слѣдствій добродѣтели и порока, которыя должны сопутствовать душѣ и при ея переходѣ въ новыя формы земнаго бытія; но онъ не удовлетворяется тою свободою духа, какая вытекаетъ изъ выполненія религіознаго долга и его слѣдствій. Совмѣщая въ своемъ ученіи существеннѣйшія понятія прежнихъ мыслителей, Віаса не отвергаетъ и указанныхъ ими средствъ къ свободѣ духа: не отвергаетъ необходимости — быть равнодушнымъ къ наслажденіямъ природою, сосредоточиться во внутрь самого себя, дать своимъ мыслямъ надлежащее діалектическое направленіе, отречься отъ всякаго произвола, укротить въ себѣ чувственную личность и покорить ее для этого нравственному долгу; но всѣ эти средства онъ признаетъ еще недостаточными, только предуготовительными. Самое высшее и надежнѣйшее средство къ освобожденію души изъ-подъ власти природы, по его мнѣнію, есть непосредственное познаніе Бога. Преграда, отдѣляющая душу отъ Бога и удерживающая ее вдали отъ Него въ роковомъ кругу переселеній, есть незнаніе души о ея единосущіи съ Богомъ; но какъ скоро душа познала Бога и Его отношеніе къ себѣ, то тотчасъ разрушается эта преграда, и душа, часть божественной субстанціи, сама собою сливается съ своимъ цѣлымъ, съ божественною сущностію. — Но и это непосредственное знаніе не рѣшаетъ окончательно коренной задачи индійской Философіи. Во-первыхъ, такъ какъ по взгляду Брама-Мимансы нѣтъ никакой особенной причины истеченія

вселенной изъ Бога и отдаленія душъ отъ Его сущности, кромѣ воли божіей, и какъ въ самомъ дѣйствованіи душъ, въ ихъ добродѣтеляхъ и порокахъ, дѣйствуетъ та же божественная воля, то по прямому логическому слѣдствію и возвращеніе душъ въ Бога должно бы зависѣть единственно отъ этой же воли. Во-вторыхъ, ученіе Брама-Мимансы о верховномъ блаженствѣ душъ, о ихъ всецѣломъ погруженіи въ Бога, о ихъ конечномъ сліяніи съ Его сущностію, логически зависитъ отъ предположенія о *единосущіи* (consubstantialitas) души съ Богомъ; но это есть величайшее заблужденіе Брама-Мимансы и всей индійской Религіи, изъ которой оно и заимствовано; заблужденіе это, нѣкоторымъ образомъ, извинительно здѣсь только потому, что вообще древній міръ не возвысился до понятія объ истинномъ союзѣ между Богомъ и человѣкомъ; только Христіанская Религія указала на Бога, какъ на любовь, и на любовь, какъ на истинное средство тѣснѣйшаго соединенія человѣка съ Богомъ: »Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ.« Въ третьихъ, если по ученію Віасы душа, познавшая Бога, сливается съ Нимъ навсегда, какъ скоро истощится въ ней слѣдствіе прежнихъ ея дѣлъ, то, по его же ученію, и души непознавшія Бога, равно какъ и всѣ вообще вещи, по истеченіи опредѣленнаго періода міроразвитія также возвращаются въ Бога и теряются въ Немъ; а какъ скоро все теряется въ Богѣ до безразличія, то нѣтъ никакой особенной причины, почему бы при новомъ міроразвитіи не могли отдѣлиться отъ Бога въ форму душъ тѣ самыя части Его, которыя прежде были душами познавшими Его. Слѣдовательно и въ лонѣ Брамы нѣтъ надежнаго убѣжища для души, желающей освободиться отъ власти природы. Между тѣмъ это средство, указанное Віасой, было послѣднее слово индійской Философіи. Она развивалась въ обла-

сти религіи, но въ этой области некуда было Философіи итти дальше. По духу самой религіи Индійцевъ Брама, то раскрывая изъ себя вселенную, то возвращая ее въ свое лоно, болѣе или менѣе смѣшивается съ міромъ чувственнымъ, и слѣдовательно видоизмѣняется вмѣстѣ съ его измѣненіями; а потому и человѣческая душа, даже сливаясь съ Богомъ, не освобождается чрезъ то отъ закона измѣненій, которому подлежитъ самъ Богъ.

III. Общій взглядъ на характеръ древне-восточной Философіи.

Общій характеръ восточной Философіи мы должны объяснить съ тѣхъ точекъ зрѣнія, которыя указаны нами въ общемъ планѣ, или распорядкѣ философскихъ ученій. Итакъ посмотримъ во-первыхъ —

а) *На отношеніе восточной Философіи къ Религіи.* Изъ самаго изложенія древне-восточной Философіи видно, что она заключена еще въ области Религіи и остается въ первоначальномъ *мирѣ* и *согласіи* съ нею. Пояснимъ это отношеніе.

Двѣ главныя ступени развитія прошла естественная религія на Востокѣ, развилась какъ *непосредственная религія природы* и какъ *религія рефлективная,* или *символическая.* На первой ступени, религіозное чувство, искавшее Божества въ непосредственныхъ явленіяхъ природы, перешло отъ *фетишизма*, отъ обожанія ближайшихъ, частныхъ предметовъ, почему-либо привлекавшихъ на себя его вниманіе, къ *сабеизму*, къ обожанію цѣлаго круга явленій, именно звѣздъ, какъ самостоятельныхъ божественныхъ существъ, и наконецъ возвысилось въ Китаѣ до *общаго* религіознаго *міровоззрѣнія,*

до обожанія отвлеченнаго представленія силъ природы, отнесеннаго ко всей совокупности неба. Только на этой степени религіознаго міровоззрѣнія, уже обобщеннаго, впервые сдѣлалось возможнымъ появленіе Философіи, обыкновенно движущейся въ отвлеченныхъ понятіяхъ; и Философія дѣйствительно не замедлила явиться въ Китаѣ, вызванная самымъ упадкомъ его древнѣйшихъ вѣрованій. Но, предположивъ себѣ возстановленіе древнѣйшихъ убѣжденій, она, естественно, не могла поставить себя въ разладъ съ ними; напротивъ, она осталась въ полномъ съ ними согласіи. Правда, что она не была только повтореніемъ прежнихъ представленій; она многое измѣнила въ нихъ, и то, что удержала изъ ихъ теоретической, или практической стороны, высказала сознательнѣе и полнѣе; и однакожъ, при всѣхъ своихъ преобразованіяхъ въ древнерелигіозномъ міросозерцаніи, китайская Философія удержала его главныя основанія. Такъ Дао Лао-цзы есть тотъ же »разумный порядокъ вещей,« который поставленъ во главѣ религіознаго китайскаго міросозерцанія; духъ пустоты есть »дай-цзы;« бытіе и небытіе этого духа есть »янъ и инь;« но въ то же время Дао Лао-цзы есть не отвлеченный только порядокъ вещей, но конкретный и вмѣстѣ созерцающій разумъ, который, объектируя свое созерцаніе и чрезъ то развивая изъ себя всѣ міровыя явленія и формы, пребываетъ въ нихъ, какъ хранительная ихъ сила и снова все возвращаетъ въ себя для новыхъ твореній и развитій; духъ пустоты не есть только отвлеченное »да и нѣтъ,« но есть начало производящее, посредникъ творящаго Дао; небытіе и бытіе не есть только покой и механическое движеніе, но двѣ реальныя формы бытія вообще, — духовность и тѣлесность; общая шема образованія вещей не есть просто количественное только отношеніе покоя и движенія, но есть жизненное дыханіе, гармонически соеди-

няющее бытіе съ небытіемъ въ живыя произведенія природы. И человѣкъ у Лао-цзы не есть только равновѣсіе покоя и движенія, но есть произведеніе духовности и тѣлесности, связанныхъ между собою посредствующею, чувственною душою. Равнымъ образомъ и Кхунъ-цзы въ своей теоретической, немногосложной части ученія удержалъ прежній китайскій взглядъ на небо, землю и человѣка, какъ на божественную троичность, и въ своемъ нравственномъ ученіи — основной законъ древней религіи, — »пребываніе въ серединѣ;« но въ то же время онъ разсматриваетъ божественную троичность не со стороны только механическаго движенія и покоя· небо есть первый членъ этой троичности не по причинѣ преобладанія въ немъ »янъ«, или движенія, но потому, что оно есть всеобщій Разумъ, опредѣляющій сущность всѣхъ вещей и нравственныя начала дѣятельности, надзирающій за людьми и награждающій ихъ, или наказывающій; земля не есть выраженіе преобладанія »инь«, или покоя; напротивъ, и она дѣятельна и развиваетъ свою дѣятельность подъ вліяніемъ духовъ, или силъ; человѣкъ принадлежитъ къ божественной троичности не по причинѣ равновѣсія въ немъ покоя и движенія, но потому, что онъ одинъ изъ всѣхъ существъ получилъ въ удѣлъ разумѣніе и притомъ разумѣніе сознательное и своею нравственною дѣятельностію можетъ содѣйствовать намѣреніямъ неба и назначенію земли; наконецъ, и основное правило нравственности, »пребываніе въ серединѣ,« Кхунъ-цзы озарилъ новымъ свѣтомъ разума; онъ указалъ его основаніе въ законѣ неба и его цѣль — въ постоянномъ усовершенствованіи человѣка и всего, что окружаетъ его, и не только выяснилъ смыслъ этого правила, но и разширилъ его значеніе и приложеніе къ разнымъ кругамъ человѣческой дѣятельности, постепенно разширяющимся, начиная отъ индивидуальнаго человѣка, какъ ихъ средоточія.

Такимъ образомъ, первое отношеніе китайской Философіи къ древне-китайской же религіи состоитъ въ томъ, что оставаясь съ нею въ мирѣ и согласіи, она сознательно развиваетъ ее и *завершаетъ* собой, а вмѣстѣ съ этимъ завершаетъ и весь кругъ развитій непосредственной религіи природы.

Но изъ этого перваго отношенія вытекаетъ и второе: завершая собой непосредственную религію природы китайская Философія вмѣстѣ съ тѣмъ и *отрицаетъ* ее. Всякое высшее развитіе идеи есть отрицаніе низшихъ степеней ея развитія; такъ и здѣсь. Китайская Философія не ссылается на непосредственное религіозное чувство, ни на указанія таинственной черепахи, но обращается къ требованіямъ разума: Лао-цзы учитъ, что человѣкъ, не выходя изъ своего дома, можетъ познавать вселенную, что все существенное почерпается изъ внутри его самого; и Кхунъ-цзы въ своемъ нравоученіи ссылается на свѣтоносное начало разума, которое должно быть развиваемо нашими же собственными усиліями. Отрицая непосредственную религію въ ея основаніи, китайская Философія отрицаетъ и ея содержаніе. Тогда какъ непосредственныя религіи предполагали Божественное въ непосредственно-наблюдаемыхъ предметахъ, болѣе или менѣе близкихъ къ человѣку, болѣе или менѣе обобщенныхъ, китайская Философія сознала Божественное только во всеобщей силѣ природы, въ ея всеобщемъ Разумѣ, Дао, изъ котораго все происходитъ и въ которое все возвращается.—Но отрицая прежнюю, непосредственную форму естественной религіи, китайская Философія составляетъ *переходъ* отъ нея къ слѣдующей, высшей. Эта ближайшая высшая форма Религіи есть религія »рефлективная;« а первое пробужденіе рефлектирующей мысли произошло въ Философіи китайской; въ ней впервые отличена всеобщая субстанція природы, внутренняя разумная сила ея отъ внѣшнихъ и частныхъ

предметовъ и явленій и сознана какъ основаніе ихъ бытія и жизни, — что и составляетъ существенную мысль всей рефлективной религіи природы Эта общая, еще не раскрытая мысль, здѣсь только разлагается на свои частные моменты въ ихъ опредѣленной послѣдовательности: всеобщая субстанція, составляющая жизнь природы и вмѣстѣ Божественное въ ней, проявляется то какъ первое жизненное возбужденіе борьбою матеріи и формы, то какъ жизнь органическая, то какъ разумная Душа вселенной; а частныя явленія природы, въ которыхъ религіозное чувство на прежней степени непосредственно предполагало Божественное, низошли до значенія лишь Его символовъ. По тремъ этимъ моментамъ разложенія міровой субстанціи и тремъ видамъ ея символовъ рефлективная религія прошла три ступени своего развитія: признала Божественное въ начальной борьбѣ матеріи и формы подъ символомъ свѣта и тьмы, — въ *персидской* Религіи; за тѣмъ изъ міра неоруднаго перенесла Божественное въ міръ органической жизни подъ символами растеній и животныхъ — въ религіи *египетской*, и наконецъ сознала Божественное въ разумной міровой Душѣ подъ символомъ человѣческаго образа — въ религіи *индійской*. Когда рефлективная религія прошла такимъ образомъ всѣ ступени своего развитія, то снова открылась возможность и потребность философскаго воззрѣнія на содержаніе, почерпнутое изъ религіознаго сознанія. Уже самая эта религія, отличая міровыя явленія отъ божественной субстанціи, положенной въ ихъ основаніи, покушалась объяснить происхожденіе всѣхъ явленій изъ ихъ первоосновы; особенно богата она была этими зародышами философствованія на высшей ступени своего развитія, — въ религіи индійской, которая, сама пройдя нѣсколько ступеней развитія, не только вообще отличалась отъ всѣхъ прочихъ

языческихъ религій Востока характеромъ, можно сказать, метафизическимъ, но и въ частности заключала въ себѣ значительное разнообразіе воззрѣній на одни и тѣ же предметы вѣрованій, преимущественно относительно вопроса о происхожденіи міра и его отношенія къ міровой Душѣ; а когда буддійская реформа потрясла весь организмъ Брамаизма, то не только дала новый поводъ къ болѣе свободному пониманію религіознаго содержанія, но и вызвала потребность болѣе отчетливаго, философскаго рѣшенія религіозныхъ вопросовъ. По этому вызову и явилась индійская Философія, которая, зародившись въ лонѣ народной религіи, развивалась въ ея духѣ, оставалась въ *мирѣ и согласіи* съ нею.

И въ самомъ дѣлѣ, въ своихъ понятіяхъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ индійская Философія удержала тоже направленіе, которому слѣдовала рефлективная религія вообще и въ частности религія индійская. Вся рефлективная религія понимала Божество, какъ субстанцію міровыхъ явленій, а именно — то какъ субстанцію, въ которой раскрывается противоположность свѣтлаго и темнаго начала, т. е. формы и матеріи, то какъ первооснованіе условій міроваго бытія, т. е. какъ перводухъ и первоматерію, первопространство и первовремя, то какъ міровую Душу, которая изводитъ изъ себя всѣ космическія явленія и снова принимаетъ ихъ въ себя для новыхъ возсозданій. Тоже понятіе о Богѣ мы видимъ и въ Философіи индійской: такъ у Патанджали верховная Душа (Paraîma) есть та субстанція, которая раскрывается въ явленіи съ одной стороны міровымъ Духомъ, а съ другой — вещественною природою; у Канады Божество есть вѣчная и простая всеобщность всѣхъ міровыхъ разностей, которая въ явленіи раскрывается разнообразіемъ душъ и тѣмъ, что есть въ природѣ самаго огромнаго, какъ безконечное пространство и время, и что есть

въ ней самаго малаго, — какъ атомы матеріальныхъ субстанцій; (даже въ Буддизмѣ такъ называемая »пустота,« въ которой и изъ которой все происходитъ, есть не только »безконечное пустое пространство,« но и простая всеобщность бытія, признанная Канадой; но только эта всеобщность понята въ Буддизмѣ не въ реалистическомъ смыслѣ, какъ всеобщая дѣйствительность, а въ смыслѣ номиналистическомъ, какъ чисто-отвлеченное понятіе); наконецъ у Віасы Божество есть верховная Душа, которая изъ самой себя изводитъ вселенную, подобно пауку, ткущему свою ткань изъ самого себя и потомъ возвращаетъ въ себя всѣ свои творенія, какъ паукъ вбираетъ въ себя нить имъ сотканную. По индійской религіи Богъ есть хранитель не только міра физическаго, но и нравственнаго; и по ученію Карма-Мимансы весь порядокъ нравственнаго міра держится на божественной волѣ, составляющей законъ для существъ разумныхъ. И ученіе Санкія-Нирисвара не такъ далеко расходится съ религіознымъ воззрѣніемъ, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда: по смыслу Ведъ, Брама, Вишну и Сива суть троякое видоизмѣненіе міровой Души, или Брема подъ вліяніемъ трехъ качествъ природы; и по понятію Санкіи – Нирисвара великій Разумъ Природы, который можно назвать божествомъ, трояко видоизмѣняется подъ вліяніемъ тѣхъ же трехъ качествъ природы; все различіе состоитъ здѣсь въ томъ, что въ религіозномъ ученіи видоизмѣняется первосубстанція міра, а у Капилы—субстанція хотя божественная, но которая сама развивается изъ высшей субстанціи, изъ зиждительной Природы, составляющей корень всего, даже божественной сущности. — И взглядъ индійской Философіи на міръ, его развитіе, цѣль и отношеніе къ Богу согласенъ съ воззрѣніемъ индійской Религіи: что міръ есть раскрытіе самого Брамы, какъ учитъ Канада, что цѣль этого

раскрытія есть процессъ очищенія падшихъ духовъ, какъ думаютъ всѣ индійскіе философы, что развитіе міра состоитъ въ постепенномъ, нисходящемъ проявленіи стихій, отъ тончайшихъ къ болѣе и болѣе грубымъ, какъ объясняетъ Віаса, что міровыя явленія въ сравненіи съ божественною, единственно-субстанціальною жизнію суть какъ бы небытіе и призракъ, какъ видимъ у Патанджали и Віасы, — все это совершенно согласно съ религіозными представленіями индійскаго народа; даже Санкія-Нирисвара Капилы, хотя производитъ развитіе міра изъ зиждительной Природы, а не изъ верховнаго Божества, однако перечисляетъ тѣ же ступени міроваго развитія, которыя указаны въ религіозномъ индійскомъ памятникѣ, въ законахъ Ману; заимствовано ли это воззрѣніе Капилою изъ религіи, или, что вѣроятнѣе, религіей, при ея дальнѣйшемъ развитіи, взято изъ Философіи Капилы, во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію ихъ взаимное согласіе и въ этомъ пунктѣ. — Наконецъ, понятіе о происхожденіи душъ отъ Бога въ отличіе отъ природы, ихъ довременное паденіе, переходъ ихъ въ матеріальный міръ, странствованіе ихъ по разнымъ тѣламъ, необходимость освобожденія ихъ отъ этихъ странствованій и даже способъ этого освобожденія, состоящій въ различеніи души отъ природы, — все это такія понятія о человѣческой душѣ, которыя мы встрѣчаемъ въ Философіи Индійцевъ, равно какъ и въ ихъ религіи.

Но, оставаясь въ мирѣ и согласіи съ народною религіей, индійская Философія сознательно развиваетъ ее и *завершаетъ*, а тѣмъ самымъ завершаетъ и весь кругъ символическихъ вѣрованій языческаго Востока. Она не довольствуется авторитетомъ Ведъ, но перечисляетъ источники человѣческаго вѣденія, разъясняетъ ихъ, опредѣляетъ ихъ значеніе и достоинство и, пользуясь ими, предоставляетъ Ве-

дамъ только подчиненное, второстепенное мѣсто. Сознательно пользуясь источниками познанія, она не признаетъ знанія въ безотчетныхъ представленіяхъ, но требуетъ пониманія вещей, основаннаго на доводахъ, разъясняетъ въ Ньяйѣ эти доводы, какъ прямые, такъ и непрямые, устанавливаетъ правильную форму логическаго мышленія, именно силлогизмъ, и тѣмъ впервые полагаетъ основаніе формальной Логики. Сознавъ формальную сторону мышленія, она и въ матеріальномъ отношеніи тверже и надежнѣе развиваетъ свои понятія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. Устранивъ миѳологическія представленія о народныхъ богахъ, она признала только одного Бога подъ именемъ Брамы; самую троевидность Божества, признанную народной Религіей, т. е. Браму, Вишну и Сиву, она свела къ чисто-логическимъ моментамъ божественной дѣятельности, — къ творенію, сохраненію и возсозиданію вещей, и въ божественной волѣ сознала не только основаніе творенія и храненія физическаго міра, но и верховный законъ всего нравственнаго порядка вещей. Вмѣсто общаго и неопредѣленнаго представленія о природѣ, какъ раскрытіи Божества, индійская Философія покусилась на ближайшее изслѣдованіе ея, основанное частію на синтетическомъ построеніи, какъ въ ученіи Капилы, гдѣ все разнообразіе явленій выводится изъ опредѣленнаго числа началъ, постепенно развивающихся одно изъ другаго, частію на аналитическомъ наблюденіи, какъ въ ученіи Канады, гдѣ тоже разнообразіе міровыхъ явленій сводится къ опредѣленному числу свойствъ, дѣйствій и субстанцій, а субстанціи съ своими свойствами и дѣйствіями — къ одной высочайшей всеобщности; какъ серьёзное, научное изслѣдованіе явленій, Весешика Канады представила намъ первый и даже единственный на Востокѣ опытъ раціональнаго изученія природы. — Не ограничиваясь религіозными представленіями

о человѣческой душѣ, индійская Философія, особенно въ Ньяйѣ, вошла въ изслѣдованіе ея природы, — признала ее субстанціей съ отличительными аттрибутами разума и воли, утвердила за ней, по этимъ аттрибутамъ, богоподобіе, простоту и безсмертіе, различила въ ней главныя способности, какъ воображеніе, воспоминаніе, внутреннее чувство, показала ея отношеніе къ тѣлу, его жизненной силѣ и органамъ чувствъ, словомъ, представила единственный на Востокѣ образецъ психологическихъ изслѣдованій; даже предположенія о душѣ, заимствованныя изъ религіи, развила по своему, сообразно съ общимъ содержаніемъ своего ученія; такъ наприм. представленія о довременномъ паденіи душъ вслѣдствіе возмущенія Магисасуры, она объяснила, какъ естественное отпаденіе душъ отъ Бога для перехода въ кругъ міровыхъ явленій; странствованіе по различнымъ тѣламъ въ наказаніе за первобытное возмущеніе въ мірѣ духовъ признала естественнымъ же слѣдствіемъ частію свободнаго употребленія воли, частію недостаточнаго познанія міра и своей собственной сущности; согласно съ этимъ, и средствъ къ освобожденію души искала не въ религіозныхъ обрядахъ и очищеніяхъ, но въ научно-развивасмомъ знаніи.

Возвышаясь своимъ развитіемъ надъ народной религіей, индійская Философія въ тоже время составляетъ ея *отрицаніе*. Отрицаніе это началось уже въ Буддизмѣ, но еще болѣе выразилось въ индійскей Философіи, выразилось преимущественно въ томъ, что естественные способы познанія она поставила выше божественнаго авторитета Ведъ, что отвергла религіозныя средства освобожденія душъ отъ странствованій, какъ недостаточныя для предположенной цѣли и взамѣнъ ихъ обратилась къ знанію, добываемому наукой; наконецъ, она составляетъ отрицаніе не только индійской религіи, но и всего круга символическихъ религій, потому уже самому, что отвер-

гла весь символизмъ, какъ не соотвѣтствующій философскому пониманію вещей. Но отрицая символическую религію, какъ низшую ступень, она составила *переходъ* къ слѣдующей, высшей ступени религіи, — къ религіи *личности*. Уже символическая религія, въ высшей своей формѣ, въ религіи индійской, сдѣлала шагъ къ религіи личности тѣмъ, что символомъ, наиболѣе соотвѣтствующимъ божеству, признала человѣческій образъ; но другой, еще ближайшій шагъ сдѣлала индійская Философія: она заговорила о личности человѣческой души, хотя видѣла въ этой личности скорѣй униженіе ея, чѣмъ достоинство; она признала, что сущность человѣческой души состоитъ въ разумѣніи и волѣ и что по этимъ отличительнымъ аттрибутамъ она богоподобна; для перехода отсюда къ религіи личности человѣческому духу оставалось, такъ сказать, сдѣлать только обратное заключеніе: если человѣческая душа имѣетъ личность и богоподобна, то значитъ, что и боги суть существа человѣкоподобныя и личныя; а это и составляетъ коренную мысль религіи личности.

б) Во-вторыхъ, въ древне-восточной Философіи инстинктивно и безмолвно предполагается *согласіе мысли и бытія*, а вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно полагается единство Бога и міра, духа и вещества. Китайская Философія, какъ мы видѣли, исключительно занимается мыслимымъ бытіемъ и не обращаетъ своего вниманія на процессъ самаго мышленія; она остается еще при томъ первоначальномъ реализмѣ, котораго вообще придерживается простой человѣческій смыслъ и который не доходитъ даже до вопроса о возможности и дѣйствительности познанія, потому что согласіе мысли и бытія представляется совершенно естественнымъ и очевиднымъ, какъ непосредственно-данное. — Отношеніе мысли и бытія, въ метафизическомъ смыслѣ, переходитъ въ вопросъ объ отношеніи

Бога и міра, какъ созерцающаго и созерцаемаго; но по китайскому міросозерцанію Богъ и міръ составляютъ одно. Дао Лао-цзы самъ развивается въ видимую вселенную; міръ есть раскрывшееся Дао, и божественное Дао есть нераскрывшійся міръ. И у Кхунъ-цзы Шанъ-дти (верховный Владыка) Хуань-Динь (досточтимое Небо) есть вмѣстѣ видимое небо; и наоборотъ, три великіе члена природы: небо, земля и человѣкъ суть три божественныя величія, три великіе фетиша, или божественныя силы; а всѣ частныя явленія природы суть ихъ произведенія, или видоизмѣненія. Такимъ же образомъ понято въ Китаѣ и отношеніе духа и матеріи: духъ и матерія суть одно. Правда, что Дао раскрывается бытіемъ и небытіемъ, веществомъ и духомъ; но Его небытіе, или духъ, есть только динамическая сторона природы; оттого Дао не имѣетъ самосознанія, свойственнаго духу; и душа человѣческая, какъ выраженіе небытія, не поднята надъ силами физическими. И Шанъ-дти, хотя все видитъ и всѣмъ управляетъ, однако дѣйствуетъ безсознательно, слитъ съ чувственнымъ небомъ, не отличенъ отъ матеріи, человѣку небо даровало »свѣтоносное начало разума« — душу разумную; но каково небо, такова и дарованная имъ душа. Если Кхунъ-цзы говоритъ о шень и гуй, геніяхъ и духахъ различнаго рода, къ которымъ относятся и души усопшихъ, то съ ихъ представленіемъ вовсе не соединяется мысль о мірѣ духовномъ, потому что къ нимъ относятся и силы природы и никакой духъ не имѣетъ дѣйствительности безъ вещественной формы. — Индійскіе философы обращаютъ уже вниманіе на бытіе и на мысль; но, не подозрѣвая между ними противоположности, не вдаются и въ изслѣдованіе ихъ взаимнаго отношенія; напротивъ, они инстинктивно предполагаютъ согласіе мысли и бытія въ видѣ предуставленной между ними гармоніи. По ученію Капилы, наше

самосознаніе (ahankara) есть развитіе Разума Природы и само развивается, съ одной стороны, пятью тончайшими началами стихій (tanmatra) и потомъ самыми стихіями, изъ которыхъ происходятъ всѣ прочія вещи, а съ другой — пятью внѣшними чувствами, соотвѣтствующими пяти стихіямъ и ихъ произведеніямъ, и чувствомъ внутреннимъ, manas, которому тоже соотвѣтствуетъ своего рода бытіе, именно дѣйствительность нашихъ внутреннихъ явленій. Дальнѣйшія соображенія разсудка, какъ наприм. наведеніе (anoumana) держатся уже на этой гармоніи чувствъ и стихійнаго бытія. Правда, что самая душа, по ученію Капилы, происходитъ не изъ Природы, но изъ міроваго Духа, отличнаго отъ нея, но за то и созерцаніе души, разсматриваемой въ себѣ самой, т. е. безъ самосознанія, не есть познаніе бытія, а есть созерцаніе безличное и недѣятельное, отвлеченное и праздное. Всѣ прочіе индійскіе философы, особенно Патанджали и Віаса, производятъ и природу и душу, посредственно или непосредственно, изъ Брамы, какъ одной верховной Души всего (Paratma); но и при этомъ удерживаетъ свою силу прежнее предположеніе соотвѣтствія чувствъ и предметовъ чувственныхъ, какъ это и высказано у Готамы и Віасы; кромѣ того, хотя тайно, предполагается еще, что души до ихъ соединенія съ самосознаніемъ и вообще съ такъ называемою »тонкою оболочкою,« находились въ прямомъ соотвѣтствіи съ глубочайшими основаніями природы; оттого, и въ настоящемъ состояніи паденія душъ, даже неясныя и отрывочныя ихъ воспоминанія о прежнемъ состояніи остаются источникомъ высшаго постиженія вещей. Если Патанджали и Віаса не высоко цѣнятъ чувственное познаніе и соображенія разсудка и отъ философа требуютъ внутренняго, духовнаго познанія, то это не значитъ, будто они не признаютъ соотношенія между чувствами и внѣшними предметами; они хотятъ

только сказать, что къ философскому рѣшенію вопроса о различіи души отъ природы приводитъ только углубленіе души въ самую себя, чрезъ что она нѣкоторымъ образомъ возстановляетъ свое первобытное соотношеніе съ внутреннѣйшими началами природы. Если, наконецъ, Готама, не довольствуясь непосредственнымъ познаніемъ, требуетъ знанія діалектически доказаннаго, то и этимъ требованіемъ не устраняется предположеніе согласія между нашимъ самосознаніемъ и внѣшними предметами, потому что и самыя доказательства имѣютъ свое послѣднее основаніе въ мысли непосредственно вѣрной (drichtanta). — Индійская Философія, зародившись въ лонѣ религіи, болѣе развитой, чѣмъ китайское міросозерцаніе, достигла до болѣе возвышенныхъ понятій о Богѣ; тѣмъ не менѣе и она не различила бытія міра отъ жизни божественной. По ученію Капилы, корень всѣхъ вещей (moula-prakriti) есть первобытная и неразвитая Природа; изъ нея развивается Разумъ (Bouddhi), который можетъ быть признанъ Богомъ, потому что онъ есть начало всѣхъ дальнѣйшихъ развитій въ мірѣ; иного Бога, по понятію Капилы, Бога независимаго отъ природы, мы не знаемъ. Двадцать пятое начало всѣхъ вещей, міровой Духъ, хотя отличенъ имъ отъ Природы и не произведенъ, — не есть Богъ, потому что самъ не производитъ ничего. И тримурти, божественная троичность, признанная индійскою религіею, есть только троякое видоизмѣненіе великаго Разума Природы тремя коренными ея качествами: свѣтомъ, стремительностію и тьмою. Патанджали призналъ верховнаго Владыку, Iswara, верховную Душу всего, Paratma; но эта верховная Душа раскрывается не только міровымъ духомъ, но и всѣмъ чувственнымъ міромъ; если, поэтому, у Капилы и божественное есть природа, то у Патанджали и природа есть божественное. Правда, что Патанджали назы-

ваетъ міръ призракомъ (maya) и небытіемъ (asat); но эти выраженія имѣютъ только относительное значеніе; міръ, какъ безпрестанно-измѣняющійся и преходящій, есть призракъ и небытіе въ сравненіи только съ вѣчнымъ и незыблемымъ началомъ божественной жизни, а самъ по себѣ онъ все же имѣетъ дѣйствительность и бытіе, и притомъ божественное. Такое же отношеніе Бога и міра еще яснѣе высказано у Канады и Віасы. По взгляду перваго, Богъ есть всеобщность, въ которой содержится все частное бытіе, содержится все, что есть самаго великаго и самаго малаго во вселенной; весь видимый міръ есть только постепенное раскрытіе этихъ частностей. И по ученію Віасы, Богъ одинъ, но пожелалъ быть многимъ и раскрылъ изъ самого себя вселенную, — изъ собственнаго лона раскрылъ прежде всего эѳиръ, изъ эѳира воздухъ, изъ воздуха огонь, изъ огня воду, изъ воды землю и все прочее изъ этихъ стихій: слѣдовательно Богъ и міръ здѣсь единосущны. — При смѣшеніи Бога съ міромъ не было возможности отличить и душу отъ матеріи. Капила къ числу началъ всѣхъ вещей относитъ Природу и міровой Духъ: но что такое этотъ Духъ? Капила отнялъ у него именно тѣ свойства, которыя составляютъ сущность духа; міровой Духъ, а потому и души, отъ него происходящія, не имѣютъ ни дѣятельности, ни сознанія; напротивъ, все это развивается изъ Природы, — и зиждительная сила и самосознаніе; слѣдовательно природа смѣшивается здѣсь съ духомъ и духъ съ природою, понятіе о духѣ осталось здѣсь понятіемъ чисто отрицательнымъ и пустымъ, и притомъ оно не доказано, а только предположено съ тѣмъ, чтобы на основаніи его сказать, что душа отлична отъ природы. Патанджали различаетъ духъ и природу, какъ дѣйствительность и призракъ, какъ бытіе и небытіе; но легко видѣть, что понятіемъ бытія не различается духъ отъ природы, но-

тому что и этому мнимому призраку, — природѣ, какъ выше замѣчено, все же принадлежитъ бытіе. Віаса хотѣлъ различить душу отъ природы различіемъ происхожденія ихъ изъ Бога: природа, по его понятію, раскрывается изъ Бога посредственно, именно посредствомъ пяти тончайшихъ стихій, постепенно выступающихъ изъ Бога, а души непосредственно раждаются изъ Бога, какъ искры прыщутъ изъ горящихъ углей; но каковъ бы ни былъ образъ происхожденія души и матеріальной природы, та и другая происходитъ *изъ* Бога и обѣ выражаютъ одну и ту же божественную субстанцію. Готама изъ всѣхъ древне-восточныхъ философовъ, по видимому, болѣе всѣхъ приблизился къ рѣшенію этого вопроса; онъ говоритъ уже объ отличительныхъ свойствахъ души,—разумѣ (bouddhi) и волѣ (pravritti); однакожъ и у Готамы, разумъ и воля, извѣстные намъ какъ внутренній фактъ, — тотъ разумъ, въ которомъ образуются понятія вещей (anoubhava), та воля, которая переходитъ въ поступки,—приписываются душѣ только въ ея соединеніи съ нашею чувственною личностію (manas) и, собственно говоря, только ей принадлежатъ; душѣ самой по себѣ свойственно только отвлеченное и праздное созерцаніе; слѣдовательно и здѣсь понятіе о духѣ слишкомъ зыбко, потому что manas съ его разумѣніемъ и волею, не будучи веществомъ, не есть и духъ; это, можно сказать, есть только точка соприкосновенія духа и вещества. Итакъ пуруша и атма индійскихъ философовъ столько же мало выражаютъ понятіе о духѣ, какъ шень и гуй Китайцевъ. Если поэтому въ сочиненіяхъ индійскихъ мыслителей встрѣчаются отдѣльныя мѣста, въ которыхъ говорится о духовности Бога и души, о ихъ отличіи отъ природы и т. п. то не надобно тотчасъ спѣшить съ заключеніемъ, что между духомъ и матеріею проведена здѣсь черта раздѣленія. Въ Индіи мы не рѣдко встрѣчаемъ намеки

на самыя высокія истины; но эти истины высказаны какъ бы по вдохновенію, безсознательно, и не поддерживаются общимъ духомъ ученія. Какъ скоро эти отдѣльныя выраженія и намеки сблизимъ съ общимъ ученіемъ, тотчасъ оказывается, что они далеко не имѣютъ здѣсь того глубокаго значенія, какое въ наше время привыкли соединять съ выраженіями подобнаго рода.

в) Въ третьихъ, древне-восточная Философія развивалась преимущественно подъ вліяніемъ »разсудка, внутренняго чувства и фантазіи.« Философы китайскіе не вдаются въ психологическія изслѣдованія душевныхъ способностей, а потому и сами не сознаютъ, изъ какого источника происходитъ у нихъ опредѣленный образъ ихъ міросозерцанія; но это не трудно угадать по самому характеру ихъ философствованія. Вся Философія Лао-цзы есть отвлеченное міросозерцаніе; а это есть плодъ отвлекающаго »разсудка.« И въ самомъ дѣлѣ, самое первое, коренное понятіе всей Философіи Лао-цзы, понятіе о Дао есть чистая отвлеченность: Дао не есть субстанціальное бытіе; онъ есть бездна, ничто, отрицаніе всего, что есть; самое созерцаніе его есть только отрицаніе созерцанія, потому что оно безпредметно и пусто, и вся его дѣятельность состоитъ въ бездѣйствіи. Даже духъ пустоты (kou-chin), происходящій изъ Дао и раскрывающійся бытіемъ и небытіемъ, тѣлесностію и духовностію, есть представленіе отвлеченное отъ дѣйствительныхъ явленій природы, потому что, по воззрѣнію Лао-цзы, бытіе и небытіе на самомъ дѣлѣ нигдѣ не существуютъ въ этой раздѣльности; въ дѣйствительности, духовное и тѣлесное слито неразрывно. Живая дѣйствительность начинается только съ жизненнымъ началомъ, или дыханіемъ (khi, anima), которымъ производится все. Отвлеченное представленіе о Дао перенесено у Лао-цзы и на чело-

вѣка: и совершенный человѣкъ есть созерцающее безъ предметовъ созерцаемыхъ, есть дѣйствующее безъ всякой дѣятельности, есть то, чѣмъ въ дѣйствительности человѣкъ и быть не можетъ. Наконецъ, и государство Лао-цзы не есть живой, изъ самого себя развивающійся организмъ; это есть пустой абстрактъ, отвлеченное представленіе единицъ безъ всякихъ живыхъ интересовъ и стремленій. — Философія Кхунъ-цзы, по крайней мѣрѣ въ теоретической своей части, тоже не чужда отвлеченностей; таково наприм. его понятіе о Динь, или Шанъ-дти; Динь, Шанъ-дти есть отвлеченное сведеніе частныхъ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, въ одну всеобщую силу природы, а не живое и конкретное единство. Впрочемъ, теоретическая часть ученія Кхунъ-цзы заимствована имъ, какъ мы видѣли, изъ древнѣйшихъ преданій китайскаго народа; при томъ Кхунъ-цзы, не любившій вдаваться въ выспреннія умозрѣнія, и это отвлеченное представленіе о »досточтимомъ Небѣ«, Динь, сблизилъ съ дѣйствительностію, слилъ въ одно съ видимымъ, чувственнымъ небомъ. Главное и существенное въ Философіи этого мыслителя, — что принадлежитъ ему самому, — есть ученіе нравственное; а это ученіе почерпнуто имъ уже не изъ отвлеченностей разсудка, а изъ внутренняго, именно »нравственнаго чувства.« Будучи отголоскомъ сердца, нравственное ученіе Кхунъ-цзы поэтому самому такъ наивно и патріархально-просто, такъ согласно съ моральнымъ настроеніемъ китайскаго народа и такъ богато въ частностяхъ назиданіями, имѣющими значеніе общечеловѣческое; но съ другой стороны, потому же самому, что непосредственно взято изъ чувства, оно такъ односторонно и поверхностно; все оно сводится къ одному лишь требованію, составляющему первые только начатки нравственности, — къ сыновней любви, или, что тоже, къ повиновенію младшихъ старшимъ. — Теоретическія

понятія китайскихъ философовъ обнаруживаютъ свой внутренній характеръ и внѣшнимъ способомъ выраженія, они выражены въ общихъ, отвлеченныхъ и сухихъ предложеніяхъ, и не рѣдко связываются между собою только въ томъ поступательномъ порядкѣ, который въ Логикѣ называется соритомъ: соритъ — это самая любимая и почти единственная діалектическая форма мышленія у древнихъ Китайцевъ. А нравственное ученіе Кхунъ-цзы по большей части высказывается въ отрывочныхъ положеніяхъ, подкрѣпляемыхъ примѣрами изъ древней исторіи; и какъ чувство безпрестанно возвращается къ предмету чувствуемому, то и нравственныя наставленія китайскаго мудреца въ разныхъ оборотахъ повторяютъ одно и то же до излишества и пресыщенія. — Индійская Философія разсуждаетъ не только о родахъ познанія, но и объ относительномъ ихъ достоинствѣ. Главныхъ родовъ познанія они указываютъ три: чувственное наблюденіе (pratyaksa), соображенія разсудка (anoumana), каковы — предположеніе и особенно заключеніе отъ дѣйствія къ причинѣ и отъ причины къ дѣйствію, и въ третьихъ откровеніе (s'abda); но въ дѣлѣ философствованія всѣ они наиболѣе цѣнятъ послѣдній родъ познанія,— откровеніе, подъ именемъ котораго разумѣли въ Философіи не божественное откровеніе (Веды), или религіозное преданіе, но воспоминаніе, пробуждающееся въ душѣ мудраго о тѣхъ истинахъ, какія она знала прежде, въ предыдущихъ періодахъ міроразвитія. Чтожъ это за откровеніе, или воспоминаніе, если смотрѣть на него съ психологической точки зрѣнія? Есть въ нашей душѣ непосредственное убѣжденіе въ высшихъ истинахъ, которое слышится въ сердцѣ безпредубѣжденнаго человѣка, какъ неотразимый внутренній голосъ, не зависящій отъ нашего произвола и діалектическихъ соображеній разсудка; это разумный инстинктъ нашей души, самая такъ сказать ея

разумность. Въ сущности дѣла, это есть отраженіе идей разума въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ, предваряющемъ развитіе самаго разума. Какъ лучи восходящаго солнца озаряютъ вершины горъ еще до его появленія на горизонтѣ, такъ внутреннее чувство, именно чувство истины, озаряется свѣтомъ высшаго разумѣнія еще до развитія въ насъ самаго разума, какъ высшей познавательной способности. Это-то »внутреннее чувство,« непосредственно возвѣщающее намъ высшія истины, индійскіе философы, еще не знакомые съ природою человѣческой души, назвали откровеніемъ; его-то убѣжденія, не зависящія отъ нашего труда и сознанія, считали воспоминаніемъ чего-то уже давно намъ извѣстнаго; и изъ этого-то источника главнымъ образомъ почерпали свои философскія идеи. Оттого-то у индійскихъ мыслителей встрѣчаемъ много такихъ истинъ, которыя невольно поражаютъ насъ самымъ появленіемъ своимъ въ столь глубокой древности; встрѣчаемъ, по крайней мѣрѣ, глубокіе намеки на тѣ истины, которыя сознательно добыты человѣчествомъ въ возрастѣ уже болѣе зрѣломъ; таковы: единство Бога, разумнаго Творца и всеблагаго Хранителя міра; животворящее присутствіе Бога во всѣхъ тваряхъ, богоподобіе человѣческой души, ея безсмертіе, нравственное назначеніе человѣка и т. п. Но внутреннее чувство истины, какъ чувство, не можетъ быть само по себѣ источникомъ Философіи; его непосредственныя убѣжденія въ высшихъ истинахъ составляютъ только кругъ естественно-религіозныхъ представленій и вѣрованій. Чтобы перевести эти убѣжденія въ философское знаніе, для этого необходимо еще участіе разсудка, который бы ихъ преобразовалъ въ понятія, выяснилъ и сознательно установилъ. Такую дѣятельность »разсудка« мы дѣйствительно находимъ въ Философіи индійской: вся Санкія – Нирисвара держится на соображеніяхъ разсудка,

заключающаго отъ дѣйствій къ ихъ причинѣ; Брама-Миманса объясняетъ свои понятія сравненіями и аналогіями; Весешика вникаетъ въ природу и анализируетъ ее; Ньяйя признаетъ необходимость діалектическихъ доводовъ и доходитъ до сознанія одной изъ силлогистическихъ формъ мышленія. Опираясь на богатое содержаніе внутренняго чувства, разсудокъ у индійскихъ мыслителей не такъ сухъ и отвлеченъ, какъ у философовъ китайскихъ; и однако онъ все еще не созрѣлъ для твердой и самостоятельной дѣятельности; онъ не чувствуетъ въ себѣ силы прямо овладѣть содержаніемъ Философіи; между разсудкомъ и внутреннимъ чувствомъ становится »фантазія« и сквозь ея оцвѣчающую призму смотритъ онъ во внутренній міръ, раждающійся изъ непосредственнаго чувства истины. Оттого рядомъ съ самыми высокими истинами встрѣчаются у индійскихъ философовъ самыя странныя заблужденія, вмѣстѣ съ самыми точными понятіями стоятъ самыя фантастическія представленія. Такъ наприм., по понятію индійскихъ мыслителей, Богъ одинъ, но единая божественная субстанція сама по себѣ чревата всѣмъ вещественнымъ бытіемъ; Богъ есть творецъ міра, но твореніе раскрывается изъ самого Бога рядомъ стихійныхъ явленій, болѣе и болѣе грубыхъ; Богъ есть Хранитель вселенной, но Онъ же есть и Истребитель ея (Attri),— есть бездна всепоглощающая; Богъ повсюду присущъ, но присущъ какъ животная душа, распростертая повсюду; человѣческія души богоподобны, но онѣ происходятъ изъ Бога чувственно, какъ искры изъ огня; душа безсмертна, но она странствуетъ по тѣламъ животныхъ и должна странствовать по небеснымъ сферамъ, пока погрузится въ Браму; душа имѣетъ нравственное назначеніе, но оно выполняется только муками тяжкаго самоистязанія и т. д. Совмѣстное участіе разсудка и фантазіи въ индійской Философіи выразилось и во внѣшней ея

формѣ; строгій, логическій языкъ не рѣдко смѣняется здѣсь языкомъ піитическимъ, сухія и точныя опредѣленія перемѣшиваются съ самыми роскошными сравненіями; и вообще философское ученіе Индіи излагается въ стихахъ, или въ такъ называемыхъ сутрахъ, — метрическихъ афоризмахъ.

г) Въ четвертыхъ, мыслимое бытіе, воспринимаемое на Востокѣ то отвлекающимъ разсудкомъ, то внутреннимъ чувствомъ, представляется познающимъ способностямъ въ своей »первоначальной общности.« Такъ вся Философія Лао-цзы есть ученіе о Дао, а Дао есть все: онъ самъ и преобразуется во всѣ явленія природы и круговращается въ нихъ; все частное и конечное, какъ происходитъ изъ Дао, такъ и исчезаетъ въ этой неизслѣдимой безднѣ, а потому и не имѣетъ значенія, которое заслуживало бы вниманія философа. Все земное должно быть только проводникомъ небеснаго; все человѣческое должно быть только страдательнымъ органомъ божественнаго Дао. Человѣку остается только закрыть свои чувства и предаться бездѣйствію, чтобы дать въ себѣ мѣсто дѣйствованію Дао. Если Лао-цзы отъ всеобщаго Дао нисходитъ мыслію къ человѣческому обществу, то не для того, чтобы показать средство, какъ оно можетъ быть улучшаемо человѣкомъ для улучшенія его благосостоянія на землѣ; напротивъ, и человѣческое общество онъ хочетъ отрѣшить отъ всего земнаго и человѣческаго, потому что и общество не есть дѣло человѣка, а есть божественный сосудъ, зиждимый самимъ Дао; всѣ замыслы, труды и усилія народа и его представителя — царя такъ же пусты и ничтожны, какъ и сами они. Кхунъ-цзы разсуждаетъ уже о небѣ, землѣ и человѣкѣ; но человѣкъ, земля и небо суть только три великіе члена одного обще-божественнаго Шанъ-дти; а потому и здѣсь рѣчь идетъ только о всеобщемъ. Правда, что Кхунъ-цзы обращаетъ особенное вниманіе на человѣка, на его зем-

ную, настоящую жизнь и хочетъ опредѣлить его отношенія къ семейству, государству и главѣ его, но и въ этомъ случаѣ онъ разсуждаетъ только о различныхъ степеняхъ всеобщаго; потому что все частное поставлено здѣсь подъ преобладаніемъ общаго: дѣти подъ безусловною властію семейства, семейство— подъ безусловною властію государства, государство — подъ безусловною властію государя, государь подъ безусловною властію неба. Правда, что человѣку предоставленъ и произволъ; отъ него зависитъ быть Яо, или Шунь, и однако рядомъ съ произволомъ индивидума развивается не только произволъ тѣхъ, кому онъ подчиненъ, но и все сведено къ дѣйствованію божественному; надъ всею массою народа возвышается государь, какъ сынъ неба, но и онъ царствуетъ силою опредѣленной стихіи и во всемъ соображается съ знаменіями неба и земли. Въ какомъ бы положеніи ни находился человѣкъ въ настоящей жизни, всегда и вездѣ онъ есть только орудіе закона неба и не имѣя въ самомъ себѣ опредѣленнаго значенія, и по смерти своей теряется въ кругу чувственныхъ явленій природы. — Философія Индійцевъ, по видимому, занимается частнымъ вопросомъ, — какъ освободить душу изъ-подъ власти природы; но такъ какъ для рѣшенія этого вопроса индійскіе философы признали необходимымъ показать различіе души отъ природы и сходство съ божественною субстанціею, то поэтому самому должны были разсматривать всю совокупность бытія, не ограничиваясь какою-либо одною стороною его. И они дѣйствительно поставляли своимъ предметомъ все сущее, различаясь между собою только тѣмъ, что въ своемъ философствованіи одни выступали отъ Бога, другіе отъ природы, а третьи отъ человѣческой души. При такомъ направленіи философскаго воззрѣнія и у индійскихъ мыслителей все частное принесено въ жертву всеобщему. Существуетъ только Богъ,—

субстанція безконечная, а природа (какъ у Патанджали) есть призракъ и обаяніе; если она и существуетъ на самомъ дѣлѣ, то существуетъ только какъ случайность, какъ проявленіе божественной субстанціи (у Канады и Віасы), изъ которой она выступаетъ, на которой держится и въ которую погружается. Если же природѣ приписывается самосостоятельное бытіе (какъ у Капилы), въ такомъ случаѣ она становится на мѣсто божественной субстанціи и божественное признается только ея видоизмѣненіемъ. И все человѣческое теряетъ свое значеніе передъ обще-божественнымъ. Индивидуальное бытіе человѣческой души есть только нѣчто кажущееся: сама по себѣ она есть безличный Духъ, божественный, или міровой; индивидуальность существъ зависитъ отъ ихъ самосознанія и воли; но самосознаніе и воля, по индійскому воззрѣнію, принадлежатъ не душѣ, а ея чувственнымъ оболочкамъ; по отношенію къ душѣ самосознаніе только ограничиваетъ и стѣсняетъ ее, вопреки истинной природѣ ея; воля произвольными дѣяніями только удерживаетъ ее въ состояніи ея униженія, въ роковомъ кругу ея переселеній; оттого земная жизнь человѣка слишкомъ ничтожна; она можетъ обращать на себя вниманіе мудраго только потому, что въ самомъ ея ничтожествѣ онъ найдетъ побужденіе освободить душу отъ ея треволненій и возвести ее въ вѣчный покой; оттого же вся нравственность у индійскихъ философовъ имѣетъ только отрицательное значеніе; она переходитъ въ мертвое равнодушіе и апатію ко всему. Для человѣка, котораго истинное бытіе отторгнуто отъ земли, добродѣтель и порокъ теряютъ настоящее свое значеніе; вся сила души можетъ быть направляема развѣ къ тому, чтобы тяжкими истязаніями подавить въ себѣ самосознаніе и волю,— убить свою личность, какъ органъ, скрѣпляющій душу съ природою. Такъ въ Философіи Индійцевъ и Китайцевъ общее

обращаетъ на себя все ея вниманіе съ ущербомъ частнаго!

д) Въ пятыхъ, въ философствованіи древне-восточныхъ народовъ господствуетъ пріемъ мышленія »синтетическій.« Восточная Философія, индійская и китайская, непосредственно вышли изъ религіи; но всякая религія имѣетъ уже общія представленія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ; и потому тѣмъ, которые отважились выступить изъ религіи на дѣло свободнаго мышленія, оставалось только отъ даннаго общаго переходить къ частностямъ, т. е. синтетизировать. При томъ, главнымъ источникомъ философствованія на Востокѣ, какъ мы видѣли, были то отвлекающій разсудокъ, то внутреннее чувство; для высшей дѣятельности познанія древне-восточное человѣчество еще не созрѣло. Но и отвлеченности разсудка суть понятія общія и содержаніе внутренняго чувства есть темная и неразвитая общность предметовъ: слѣдовательно и по свойству познавательныхъ способностей древне-восточному мышленію надлежало начинать отъ общаго, — какъ это и было на самомъ дѣлѣ. Такъ въ Китаѣ Лао-цзы прямо начинаетъ съ самаго общаго понятія о Дао, съ самыхъ отвлеченныхъ его качествъ и отсюда переходитъ къ главнымъ его проявленіямъ въ природѣ, человѣкѣ, государствѣ и его представителѣ. Кхунъ-цзы не только въ основаніи всего своего ученія полагаетъ общія понятія о Шандти и трехъ великихъ членахъ его божественнаго организма, но и въ частности — относительно нравственнаго ученія замѣчаетъ, что оно должно основываться на общихъ началахъ и изъ нихъ выводить всѣ частныя обязанности человѣка[256]. И въ своемъ коренномъ сочиненіи по нравственности, въ своемъ *Ta-hio* »великомъ ученіи« онъ дѣй-

[256]) Lun-yu. L. I. Ch. 1. art. 2, въ переводѣ Pauthier.

ствительно выступаетъ отъ общихъ понятій »о законѣ неба, или свѣтоносномъ началѣ разума,« какъ основаніи всѣхъ нравственныхъ поступковъ, и въ Tchoung-young отъ общаго понятія »о неизмѣнной серединѣ,« какъ нормѣ для опредѣленія и обсуживанія нравственныхъ обязанностей человѣка во всѣхъ отношеніяхъ его жизни. — Въ Индіи — Санкія – Нирисвара прежде всего исчисляетъ самыя общія начала всего сущаго и потомъ развиваетъ изъ нихъ все частное. Въ Санкіи–Сесвара все ученіе о различныхъ средствахъ освобожденія души вытекаетъ изъ общаго понятія о природѣ души и довременномъ ея паденіи съ его послѣдствіями. Брама–Миманса изъ общаго созерцанія божественной всеобъемлющей субстанціи мало по малу выводитъ понятія о происхожденіи и значеніи міра, о происхожденіи и земномъ бытіи души и средствахъ возврата ея въ лоно Брамы. Ньяйя, Весешика и Карма–Миманса знакомы уже съ пріемами анализа: Ньяйя анализируетъ мышленіе для установленія діалектическихъ его формъ и частныя свойства души для опредѣленія ея природы; Весешика вноситъ анализъ въ природу и открываетъ начало ея въ Богѣ; Карма–Миманса анализируетъ божественное и человѣческое откровеніе, чтобы извлечь оттуда понятіе »о правилѣ жизни, или руководительномъ законѣ падшихъ духовъ.« Но и самому этому анализу предшествуетъ въ индійской Философіи пріемъ синтетическій. Ньяйя начинаетъ съ общихъ категорій мышленія и предметовъ его, и за тѣмъ уже переходитъ къ ихъ анализу; Весешика исчисляетъ прежде всего общія категоріи природы, а потомъ—каждую изъ нихъ пересматриваетъ порознь; Карма–Миманса выступаетъ отъ общихъ условій философскаго изслѣдованія и общей теоріи откровенія. Какъ бы ни распоряжался индійскій мыслитель предметомъ своего философствованія, на первомъ планѣ у него всегда стоитъ общее. Анализъ восточ-

ный еще слишкомъ слабъ; отрѣшаясь отъ общаго, онъ слишкомъ торопливо спѣшитъ опять къ общему, какъ бы опасаясь потерять его изъ виду среди частностей. За то и синтезъ древне-восточныхъ народовъ, не предваряемый анализомъ, слишкомъ произволенъ; онъ произвольно полагаетъ въ основаніе ученія то одно, то другое начало; такъ наприм. Кхунъ-цзы какъ бы по минутному вдохновенію разныя аксіомы возводитъ на степень верховнаго начала: въ одномъ мѣстѣ началомъ всякой добродѣтели полагаетъ усовершенствованіе самого себя, въ другомъ — единственною нашею руководительницею признаетъ нашу природу, пока она неиспорчена; тамъ совѣтуетъ слѣдовать во всѣхъ случаяхъ внушеніямъ правильнаго разума, здѣсь предписываетъ избѣгать крайностей и неуклонно держаться середины. Начинаясь общими предположеніями, восточный синтезъ и выводитъ изъ нихъ по большей части предположенія же; онъ никогда не доказываетъ и не оправдываетъ ни началъ, ни слѣдствій выводимыхъ изъ нихъ; для умовъ, почерпавшихъ свои убѣжденія изъ внутренняго чувства и фантазіи, доказывать истину значило бы ослабить ея дѣйствіе. Притомъ, вмѣшательство фантазіи какъ въ синтезъ, такъ и въ анализъ восточной Философіи безпрестанно развлекало мысль въ ея движеніи; и потому ни синтезъ, ни анализъ не могли образоваться на востокѣ въ правильный методъ; это — безотчетные, отрывочные, далеко не выдержанные въ своемъ развитіи пріемы мышленія; настоящая связь мыслей при нихъ болѣе предполагается, чѣмъ высказывается. Древне-восточный человѣкъ, весь погруженный въ мыслимое бытіе, еще не созрѣлъ для обдуманнаго и художественнаго построенія своей мысли; въ развитіи ея формы онъ руководствовался больше, такъ сказать, инстинктомъ, чѣмъ отчетливымъ соображеніемъ.

е) Посмотримъ, наконецъ, какая существенная мысль

проходитъ чрезъ всю восточную Философію и каково ея отношеніе »къ жизни человѣчества на Востокѣ.« Главный ходъ мыслей древне-восточныхъ философскихъ ученій заключается въ слѣдующемъ: весь міръ есть раскрытіе божественной природы (Дао), которая одна во все преобразуется и во всемъ дѣйствуетъ, оставаясь, однакожъ, въ бездѣйствіи. И человѣкъ, какъ одно изъ видоизмѣненій природы, долженъ безотчетно слѣдовать ея теченію; онъ не долженъ имѣть никакихъ желаній, кромѣ желанія быть безъ желаній: онъ долженъ упражняться въ бездѣйствіи, чтобы своимъ дѣйствованіемъ не искажать природы. Царь есть представитель на землѣ Дао; но и онъ въ виду природы не можетъ дѣйствовать произвольно и самостоятельно; и онъ все въ государствѣ долженъ предоставлять естественному теченію вещей и упражняться въ бездѣйствіи, потому что государство есть божественный сосудъ, надъ которымъ человѣку не должно трудиться; трудясь надъ нимъ, онъ сокрушилъ бы его (Лао-цзы). — Человѣкъ среди всеобщей природы занимаетъ, конечно, опредѣленное мѣсто, какъ посредствующій членъ между небомъ и землею; и потому самому онъ долженъ утверждаться »въ неизмѣнной серединѣ;« это его назначеніе; но для утвержденія себя въ серединѣ онъ неизмѣнно долженъ слѣдовать инстинктивнымъ внушеніямъ природы, которыя непосредственно слышатся въ его сердцѣ, какъ законъ неба и земли. Царь есть сынъ неба и столько же выше всего народа, какъ небо выше земли и человѣка; но и царь долженъ утверждаться въ серединѣ; и онъ долженъ руководствоваться не собственною волею, но инстинктивными же внушеніями природы (Кхунъ-цзы). — Нада бы освободить человѣка отъ роковаго вліянія природы; средство къ тому нада искать въ истинномъ знаніи: въ чемъ же состоитъ это знаніе? Природа есть пластическая и производительная сила вселен-

ной; все что есть въ мірѣ, есть постепенное развитіе ея началъ; а міровой Духъ, источникъ частныхъ душъ, не производитъ изъ себя ничего; а потому и человѣческая душа, завитая въ матеріальныя оболочки, не имѣетъ въ мірѣ ничего, ей принадлежащаго; ей не принадлежитъ даже чувственная личность съ ея разумомъ и сознаніемъ. Будучи чуждою всему и какъ бы странницею въ природѣ, душа, для своего освобожденія отъ нея. должна прекратить въ себѣ всякое сочувствіе ей, должна остаться къ ней равнодушною (Капила). Природа и міровой Духъ сводятся къ верховной Душѣ, какъ двоякое ея проявленіе; но человѣческія души, отпадая отъ міроваго Духа, погружаются въ природу и подпадаютъ вліянію ея чувственныхъ качествъ. Чтобъ освободиться отъ этого вліянія душа должна не только остаться равнодушною къ природѣ, но и отторгнуться отъ нея и сосредоточиться въ самую себя (Патанджали). — Душа отпала отъ міроваго Духа, для наслажденія природою, по собственной своей волѣ и удерживается въ кругу природы, получая въ ней то награду, то наказаніе за свои произвольныя дѣянія; а потому, чтобы освободиться отъ природы, душа должна не только сосредоточиться въ самой себѣ, но и отказаться отъ своей воли, отъ всякой произвольной ея дѣятельности, подлежащей вмѣненію (Готама).— Воля, источникъ произвольныхъ дѣяній, принадлежитъ чувственной личности (manas), которую получаетъ душа только въ слѣдствіе своего паденія; а потому для свободы души надобно не только отказаться отъ своей воли, но и укротить въ себѣ чувственную личность (Канада). — Чувственная личность, это самолюбивое *я*, лучше всего укрощается подчиненіемъ всеобщему божественному правилу, или закону, какъ онъ данъ въ откровеніи (Ведахъ) и выражается въ преданіяхъ и обычаяхъ, освященныхъ древностію (Джаймини). — Одинъ

только Брама живетъ истинною жизнію, а все прочее есть только преходящее его явленіе; но человѣческія души суть частицы Божества, которое, обитая въ нихъ, само распоряжается всѣми ихъ дѣйствіями, само есть причина добродѣтели ихъ, или порока и виновникъ воздаянія за нихъ. Душа, уразумѣвшая эту высокую истину, познавшая свое единосущіе съ Богомъ, не приписываетъ себѣ никакихъ мыслей и дѣйствій, которыя подлежали бы вмѣненію; и такимъ образомъ она не укрощаетъ только въ себѣ свою чувственную личность, но совершенно ее отрицаетъ; а отрицая въ себѣ всякую личность, погружается въ лоно Брамы, гдѣ не достигаетъ ее круговоротъ явленій природы (Віаса). — Итакъ, вся восточная Философія, въ отношеніи къ жизни человѣчества, выражаетъ одну и ту же мысль, что человѣкъ весь погруженъ еще въ природу, какъ всеобщую субстанцію, что движимый ея инстинктивными влеченіями, онъ не находитъ въ себѣ никакой самостоятельности, ни рѣшимости, ни силы дѣйствовать отъ себя, — что въ виду всеобщаго бытія онъ отрицается даже отъ собственной личности, какъ чего-то ему чуждаго и тягостнаго для него, что самымъ покушеніемъ своимъ освободиться отъ подчиненія природѣ онъ доказываетъ только свое безсиліе передъ нею и тщетно ищетъ убѣжища отъ ея преобладающаго вліянія въ лонѣ Божества, которое и само есть не иное что, какъ душа природы, первосубстанція видимой вселенной. Эта существенная мысль восточной Философіи въ ясныхъ и опредѣленныхъ понятіяхъ выражаетъ отличительныя черты жизни человѣчества на Востокѣ; весь этотъ первый періодъ жизни дѣйствительно запечатлѣнъ характеромъ наивнаго подчиненія частнаго всеобщему. Воля восточнаго человѣка съ вѣрою и преданностію погружается во всеобщее, безъ изслѣдованія своихъ отношеній къ нему; за то всеобщее, съ своей

стороны, рѣшительно преобладаетъ надъ частнымъ. Божественная идея добра непосредственно вступаетъ въ жизнь и образуетъ организацію государствъ безъ сознанія особей о ея сущности. Особи поражены и подавлены, какъ великолѣпіемъ природы, такъ и непосредственно данною общностію государства. Въ этой общности государства индивидумъ, котораго сознаніе не можетъ овладѣть такою могущественною формаціею, проходитъ безправнымъ и дѣлается простою случайностію того средоточія, въ которомъ какъ патріархъ, какъ властелинъ, какъ верховный жрецъ, или даже какъ видимый Богъ, стоитъ одно лице, подлѣ котораго никакая другая личность не имѣетъ значенія. Здѣсь только одинъ свободенъ, представитель общаго; всѣ другіе въ сравненіи съ нимъ не свободны. Отсюда восточный деспотизмъ, — первая форма правленія, какую видимъ во всемірной Исторіи.

Восточная Философія, заключенная въ опредѣленномъ кругѣ Религіи, скоро истощилась въ своемъ развитіи. Философія китайская погрязла »въ бездѣйствіи,« закоснѣла »въ неизмѣнной серединѣ« между прошедшимъ и будущимъ, какъ и вся жизнь китайскаго народа. Философія индійская достигла своего завершенія и конца въ Ведантѣ, — »завершеніи и концѣ Ведъ.« Двѣ тысячи лѣтъ съ лишнимъ протекло съ того времени, и ни одна философская система, сколько нибудь замѣчательная, не продолжила на Востокѣ дѣла, счастливо начатаго; ни одно великое имя не присоединилось къ именамъ философовъ, которыхъ ученіе мы разсмотрѣли. Только безчисленные комментаріи, въ разныхъ отголоскахъ, болѣе или менѣе вѣрныхъ, и до-нынѣ повторяютъ тоже, что высказано

въ древности. Восточная Философія кончила свою миссію и навсегда умерла для дальнѣйшаго развитія. Востокъ не похитилъ у Греціи чести самостоятельнаго, независимаго отъ религіозныхъ преданій развитія философствующей мысли.