ОЧЕРКИ ИЗЪ ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ.

Понятія философіи и исторіи философіи. Философія восточная.

Профессора **А. А. Козлова.**

154/14.

Цѣна 1 рубль.

[illegible]

КІЕВЪ.
Типографія университета св. Владиміра (В. І. Завадзкаго).
1887.

15

Пров 38"
Пр.
Пров. 1958

Оттискъ изъ Университетскихъ Извѣстій 1887 г.
Печатано по опредѣленію Совѣта Университета св. Владиміра.

Предисловіе.

Болѣе половины предлагаемой публикѣ теперь книги подъ заглавіемъ: „Очерки изъ исторіи философіи“, было напечатано два года тому назадъ въ „Кіевскихъ Университетскихъ Извѣстіяхъ“. Болѣзнь и другія обстоятельства задержали ея окончаніе, которое сдѣлано только теперь.

Считаемъ необходимымъ сказать два слова о планѣ книги.

Содержаніе ея принадлежитъ наукѣ, носящей имя *исторіи философіи*, но вовсе не предполагаетъ появленія цѣлаго и полнаго ея курса. Авторъ имѣлъ въ виду, такъ сказать, *эпизодическую* обработку этой области. Каждый отдѣлъ, подобно предлагаемому теперь, будетъ представлять нѣчто самостоятельное, не зависящее отъ другихъ. Поэтому и заглавіе эта книга имѣетъ двойное. Одно общее: „Очерки изъ исторіи философіи“, связывающее ее съ другими, могущими появиться отдѣлами, другое частное: „Понятіе философіи и исторіи философіи. Философія восточная“, принадлежащее ей, какъ независимому и ни съ чѣмъ не связанному сочиненію.

Пособія, которыми я пользовался въ этомъ трудѣ и которыми буду пользоваться въ другихъ подобныхъ сочиненіяхъ, можно раздѣлить на *четыре категоріи*:

1. Нѣсколько, по моему мнѣнію, въ настоящее время лучшихъ общихъ курсовъ по исторіи философіи, какъ напр., Эрдмана (Эдуарда, Іоганна), Ибервега, Дюринга, Вебера, Фуллье [1]).

2. Всѣ, или же важнѣйшія и лучшія, сочиненія самихъ излагаемыхъ философовъ.

3. Лучшія сочиненія, относящіяся къ цѣлымъ большимъ отдѣламъ исторіи философіи, какъ напр., Целлера (по исторіи греческой

---

[1]) См. замѣчанія объ этихъ сочиненіяхъ въ § 5.

философіи), Штёкля (по средневѣковой), Куно-Фишера, Виндельбанда (по новой) и т. под.

4. Наконецъ, отдѣльныя сочиненія о какомъ либо философѣ или о какой либо системѣ, или пунктѣ системы, или частномъ вопросѣ и т. под

Впрочемъ, сочиненія всѣхъ категорій будутъ *всегда* указаны нами, подобно тому какъ это сдѣлано въ § 7 или 22, а иногда и въ примѣчаніи подъ текстомъ, напр. на страницѣ 5-ой.

Ссылки или указанія наши всегда будутъ дѣлаемы нами только на тѣ сочиненія или статьи, которыя мы сами изучали, читали, просматривали, словомъ, на тѣ сочиненія, съ которыми мы достаточно знакомы.

Подъ рубрикою *приложеній* мы помѣщаемъ такіе предметы, которые, по своему содержанію, не составляютъ необходимаго элемента исторіи философіи, но все-таки примыкаютъ къ ней и уясняютъ ея предметъ и содержаніе. Кромѣ того, содержаніе приложеній составляетъ, преимущественно, наше достояніе. Мы высказываемъ въ нихъ взгляды и мнѣнія или вполнѣ или отчасти, составлявшія предметъ долгихъ колебаній и размышленій и наконецъ принявшія у насъ ту формулировку ихъ, которую читатель найдетъ въ приложеніяхъ.

Теперь надѣемся приступить къ обработкѣ греческой философіи.

Трудъ нашъ для учащихся въ университетахъ или академіяхъ можетъ служить *руководствомъ* къ изученію исторіи философіи. Съ этою цѣлью и содержаніе его изложено двумя шрифтами. Крупнымъ (цицеро) напечатано самое необходимое и важнѣйшее, мелкимъ (корпусъ) нужное, но не такъ необходимое.

А. Козловъ.

Августа 27 дня, 1887 г.

ОПЕЧАТКИ

(которыя покорнѣйше прошу передъ чтеніемъ исправить).

Стр.	Строка.	Напечатано:	Должно быть:
6	3 сверху	вносить	вноситъ
11	17 „	падежнымъ	надежнымъ
40	33 „	проповѣдоваль	проповѣдовалъ
58	2 снизу	получитъ	получить

1. Понятіе философіи.

§ 1. Приступая къ изученію исторіи философіи, прежде всего слѣдуетъ поставить вопросъ о понятіи философіи, или спросить себя: *что такое философія?* Но едва мы выскажемъ первую часть опредѣленія философіи: „философія есть наука“,... какъ намъ придется остановиться въ виду мнѣній, отрицающихъ и фактъ существованія философіи, какъ науки, и даже возможность такого факта. Эта остановка будетъ полезна уже и тѣмъ, что естественно приведетъ насъ къ полному опредѣленію предмета философіи.

Мнѣнія, отвергающія философію, можно свести къ *двумъ* классамъ: А) **скептицизмъ абсолютный,** утверждающій, что нѣтъ никакого знанія или науки, а слѣдовательно, и философіи, какъ науки. Это мнѣніе нисколько не опасно для философіи, ибо во первыхъ въ настоящее время нѣтъ сколько нибудь замѣтныхъ его представителей, во вторыхъ оно угрожаетъ одинаково всѣмъ наукамъ, а въ третьихъ строгая его формула, по ея внутреннему противорѣчію, уже сама въ себѣ заключаетъ свое опроверженіе. Кто говоритъ: знанія нѣтъ, тотъ eo ipso утверждаетъ, что онъ *знаетъ*, что знаніе есть. Отвергать существованіе чего либо можно только тогда, когда разумѣешь что либо подъ словомъ, соотвѣтствующимъ отвергаемому, или имѣешь о немъ понятіе. Понятіе же о знаніи, а слѣдовательно и возможность со смысломъ утверждать или отрицать его существованіе, можно имѣть только тогда, когда имѣешь знаніе, т. е. когда знаешь о его существованіи: ибо если бы существовало только одно незнаніе, то не только никакого сужденія или мысли о знаніи не могло бы быть, но и вообще не было бы никакой мысли и предложеній, имѣющихъ смыслъ.

В) **Скептицизмъ относительный,** признающій въ какомъ либо смыслѣ существованіе знанія и наукъ, но отвергающій возможность философіи, какъ науки. Это направленіе въ настоящее время довольно распространено и имѣетъ часто своими представителями извѣстныхъ ученыхъ спеціальныхъ наукъ, особенно же естественныхъ. Главный аргументъ ихъ противъ философіи состоитъ въ томъ, что все познаваемое распредѣлено между отдѣльными науками такъ, что для философіи не остается никакого предмета.

Не безполезно сдѣлать слѣдующее замѣчаніе объ относительномъ скептицизмѣ Во первыхъ, когда онъ прямо противополагаетъ себя какъ направленіе, отрицающее философію въ смыслѣ особой науки, направленію, признающему ее, то называетъ себя (за рѣдкими исключеніями) не скептицизмомъ, а разными другими именами, преимущественно же *позитивизмомъ*. Во вторыхъ въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ философіи, онъ рѣдко употребляетъ прямо терминъ: философія, а отрицаетъ ее подъ терминомъ: *метафизика*. Бываетъ даже такъ, что этотъ скептицизмъ самъ признаетъ терминъ: философія, и противопоставляетъ себя философіи = метафизикѣ, какъ *„научную философію“*. Наконецъ есть еще рѣдкая форма отрицанія философіи, какъ науки, отождествляющая ее съ искусствомъ.

§ 2. Теперь мы попытаемся указать на различные пункты, которые, при предположеніи существованія знанія, *приводятъ* къ необходимости философіи, какъ особаго знанія. Это указаніе есть въ тоже время и *опроверженіе* относительнаго скептицизма.

1) **Исходный пунктъ къ философіи изъ факта существованія спеціальныхъ знаній или наукъ.** Если существуютъ отдѣльныя знанія или спеціальныя науки, имѣющія каждая свой особый предметъ, то естественно возникаетъ вопросъ о *знаніи* вообще и его возможности. Спрашивается: *что познается* во всѣхъ наукахъ, или что можетъ быть предметомъ познанія вообще и *какъ оно познается*, или какъ состоится знаніе вообще. Къ тому же приходимъ другимъ путемъ. Каждая наука, имѣя дѣло съ особымъ предметомъ, не можетъ поставить и рѣшить вопросъ о предметѣ знанія вообще и о сущности науки [1]). Для постановки и рѣшенія этого вопроса нужно выйти изъ пре-

---

[1]) Здѣсь не должно смѣшивать спеціальную науку съ ученымъ человѣкомъ, спеціалистомъ. Конечно всякій, какъ человѣкъ, какъ знающій, но не какъ спеціалистъ, можетъ имѣть какое-либо понятіе о знаніи вообще и

дѣловъ спеціальнаго знанія о томъ или другомъ предметѣ и изслѣдовать элементъ тождественный во всѣхъ наукахъ, а именно, *общія начала и формы* всяческаго знанія или всякой науки. Изслѣдованіе это и составляетъ задачу особой науки, называемой философіею и предполагаемой всякою спеціальною наукою. Значитъ, съ точки зрѣнія существованія частныхъ наукъ философія есть *наука о наукѣ, о знаніи вообще, или наукословіе.*

2) **Исходный пунктъ къ философіи изъ факта существованія особыхъ предметовъ спеціальныхъ наукъ.** Каждая спеціальная наука имѣетъ свой особый предметъ, а это предполагаетъ, что каждая наука можетъ ясно отличить свой предметъ отъ другихъ и, такъ сказать, знать свои границы. Отличеніе же предметовъ наукъ возможно только тогда, когда есть между ними нѣчто общее. Значитъ, отграниченіе предметовъ наукъ, безъ котораго невозможно существованіе спеціальныхъ наукъ, идетъ объ руку съ признаніемъ тождества между этими предметами. Это общее многимъ различнымъ предметамъ соединяетъ ихъ въ одномъ понятіи міра и устанавливаетъ особую науку, изучающую предметы спеціальныхъ наукъ въ томъ отношеніи, въ которомъ они составляютъ міръ. Съ этой точки зрѣнія философія есть *наука о мірѣ, какъ сущемъ*, или наука о всѣхъ предметахъ спеціальныхъ наукъ со стороны ихъ тождества и принадлежности къ единому цѣлому.

Частный случай этого исходнаго пункта составляетъ фактъ существованія двухъ группъ наукъ, а именно: наукъ о предметахъ матеріальныхъ, занимающихъ пространство, и предметахъ духовныхъ, не занимающихъ его, или *наукъ о духѣ* и *наукъ о тѣлахъ*. При этомъ различіи предметовъ духовныхъ и матеріальныхъ возникаетъ вопросъ о возможности сведенія ихъ къ одному началу и о единствѣ въ міровомъ бытіи. Съ этой точки зрѣнія философія есть *наука о единствѣ, связи и взаимномъ отношеніи духа и матеріи.*

быть, такъ сказать, философомъ. Такъ и спеціалисты наукъ отрицаютъ философію, не какъ спеціалисты, что было бы также невозможно, какъ невозможно каждому изъ нихъ, стоя въ своей спеціальной области, отрицать другія области, но какъ всетаки философствующіе люди, хотя они и не сознаютъ этого своего философствованія (впрочемъ, часто весьма смутнаго).

3) **Исходный пунктъ къ философіи черезъ основныя (онтологическія) понятія.** Каждая наука при самомъ своемъ началѣ необходимо пользуется понятіями, которыхъ сама не объясняетъ и которыхъ смыслъ и значеніе предполагаетъ извѣстнымъ и не представляющимъ никакихъ затрудненій. Таково прежде всего понятіе бытія и потомъ другія, напр., понятіе силы, причины, перемѣны, пространства, времени, движенія, субъекта, объекта, вещи и т. д. Съ этой точки зрѣнія философія есть *наука, изслѣдующая природу, происхожденіе и значеніе основныхъ понятій*, предполагаемыхъ частными науками. Философское изслѣдованіе этихъ понятій оказывается тѣмъ болѣе необходимымъ, что въ томъ смыслѣ ихъ, въ которомъ они употребляются частными науками, могутъ заключаться противорѣчія, которыя распространяются и на все содержаніе наукъ, въ которыя входятъ эти понятія. Съ древнѣйшихъ временъ были замѣчены философами (элейцами, скептиками, Юмомъ, Кантомъ, Гербартомъ и др.) такія противорѣчія, напр., въ понятіяхъ: бытія, движенія, причины, силы, матеріи, субъекта и т. под. Задача философіи съ этой точки зрѣнія состоитъ въ устраненіи противорѣчій изъ основныхъ понятій, и вмѣстѣ съ тѣмъ и изъ всего содержанія наукъ.

Для примѣра противорѣчій въ основныхъ понятіяхъ возьмемъ понятіе *матеріи*. Естествовѣдѣніе, при объясненіи явленій въ тѣлахъ, необходимо приходитъ къ предположенію, что матерія состоитъ изъ послѣднихъ элементовъ или частицъ, называемыхъ *атомами*. Свести всѣ явленія въ матеріальной природѣ на механическое дѣйствіе атомовъ и ихъ движеніе есть идеалъ естествовѣдѣнія. Но оно при этомъ не занимается вопросомъ о сущности этихъ атомовъ, о ихъ дѣйствительномъ бытіи, о возможности дѣйствовать другъ на друга. Между тѣмъ понятіе атома заключаетъ въ себѣ противорѣчія и затрудненія, которыя, въ концѣ концовъ, охватываютъ и все естествовѣдѣніе. По понятію своему, атомъ есть нѣчто недѣлимое, абсолютно непроницаемое и неизмѣнное. Но точно также въ понятіи атома лежитъ фигура, т. е., протяженность, а слѣдовательно и дѣлимость и, конечно, дѣлимость до безконечности; допустить же эту дѣлимость нельзя, потому что тогда протяженное состояло бы изъ послѣднихъ частей, которыя не протяженны. На томъ же понятіи атома нельзя и допустить, чтобы они не имѣли фигуры, или были сами по себѣ не протяженны, такъ какъ не протяженные атомы не могутъ быть непроницаемыми, ибо непроницаемость ничего другого не значитъ, какъ то, что непроницаемое занимаетъ свое пространство, не допуская чтобы это пространство было занято чѣмъ

либо другимъ. Точно также въ понятіи атома заключается затрудненіе для вывода возможности ихъ дѣйствія другъ на друга, а слѣдовательно, и движенія, затрудненіе, котораго естествовѣдѣніе избѣгаетъ тѣмъ, что принимаетъ это движеніе безъ всякой обосновки его возможности. Затрудненіе это заключается въ томъ, что непроницаемость атома не мыслима безъ представленія другихъ уже двигающихся атомовъ; значитъ, попытка вывода возможности движенія атома изъ его природы представляла бы petitio principii Эти затрудненія, связанныя съ протяженностью и непроницаемостью атома, пытаются обойти динамической теоріей атома, по которой онъ абсолютно простъ и есть только математическая точка, центръ силъ Но и это понятіе представляетъ свои затрудненія, ибо при немъ становятся непонятными данныя въ опытѣ непроницаемость и движеніе тѣлъ [1]).

Значитъ, по отношенію къ понятіямъ матеріи и атома, философія должна подвергнуть ихъ такой переработкѣ, чтобы они были мыслимы безъ противорѣчій и затрудненій и преобразовать результаты естествовѣдѣнія сообразно этой переработкѣ.

4) **Исходный пунктъ къ философіи изъ факта разнообразныхъ потребностей человѣка вообще и нравственной въ особенности.** Разнообразныя потребности наши влекутъ насъ къ соприкосновенію съ самыми разнообразными предметами и могутъ быть удовлетворены только при посредствѣ научнаго знанія законовъ, къ нимъ относящихся. Нужно, чтобы удовлетвореніе отдѣльныхъ потребностей не сталкивалось и не мѣшало другъ другу, а гармонически соединялось. Для этого же нужно знаніе связи между разнообразными вещами и законами, которымъ они подчинены. Эта связь и есть предметъ философіи, которая, съ этой точки зрѣнія, есть *наука о связи всѣхъ явленій міра*, составляющаго поприще для практической дѣятельности человѣка.

Точно также указываетъ на философію и нравственная дѣятельность человѣка. Сущность нравственнаго сознанія состоитъ въ томъ, что оно требуетъ отъ личности осуществить въ мірѣ и жизни *долженствующее быть*. По самому понятію своему, должное не есть про-

---

[1]) Во избѣжаніе различныхъ затрудненій въ послѣднее время англійскимъ физикомъ У. Томсономъ (См. „О новѣйшихъ успѣхахъ физическихъ знаній. Тэта. С.-Петербургъ. 1877“) приняты особые „вихреобразные атомы“, но и они не выдерживаютъ критики (См. Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie, 3 Jahrgang, статья Lasswitz'a: Ueber Wirbelatome und stetige Raumerfullung).

дуктъ механической естественной причинности, а есть безусловно исключительное дѣло личности, сознающей нравственное требованіе, такъ что въ нравственномъ дѣяніи личность вноситъ въ міръ нѣчто, не входящее въ естественное теченіе явленій міра. Какъ возможно такое отношеніе личности къ міру, или какъ возможно нравственное дѣяніе? Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ только философіею, которая съ этой точки зрѣнія есть наука о мірѣ, какъ о поприщѣ для свободной нравственной дѣятельности человѣка.

§ 3. **Полное опредѣленіе философіи со всѣхъ вышеозначенныхъ точекъ зрѣнія.** *Философія есть наука о мірѣ, его познаніи и его отношеніи къ познающему субъекту.*

Форма философіи. Форма философіи, какъ и всякой другой науки, представляетъ *систему логически обоснованныхъ понятій и сужденій.*

Этимъ сжатымъ опредѣленіемъ исчерпывается содержаніе философіи со всѣхъ существенныхъ точекъ зрѣнія на нее. Она есть наука о мірѣ, какъ существующемъ и познаваемомъ объектѣ. Въ этомъ отношеніи она имѣетъ задачею изслѣдовать *сущность* міра, *законы*, которымъ подчиненъ *міровой процессъ*, *цѣль и смыслъ* этого процесса. Съ точки зрѣнія познающаго субъекта философія есть *наука о наукѣ* (наукословіе), или *о познаніи*, о *его возможности* въ бытіи и о всеобщихъ его законахъ Съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія философія является въ видѣ не отдѣлимыхъ другъ отъ друга сторонъ: *метафизики* и *теоріи познанія*, и можетъ быть называема то однимъ, то другимъ именемъ, смотря по моменту своего развитія. Всякая философская система первоначально собираетъ и указываетъ факты познанія (данность познаваемаго міра) далѣе переходитъ къ метафизикѣ, или предположенію (гипотезѣ) о сущности міра и потомъ этой гипотезой повѣряетъ данное познаніе, т. е. теорія познанія переходитъ въ метафизику и эта въ свою очередь опять въ теорію познанія. Съ точки зрѣнія отношенія міра къ познающему и дѣйствующему субъекту философія является съ третьей стороны, опирающейся на двѣ первыя стороны, а именно какъ *этика*, т. е. *ученіе объ идеалѣ*, соотвѣтствующемъ метафизической сущности міра.

На эту этическую сторону философіи указываетъ преимущественно самый терминъ: *философія*. По переводу съ греческаго онъ значитъ: любовь къ мудрости, *любомудріе*. У грековъ слова: σοφος, σοφία (мудрецъ, мудрость) употреблялись въ смыслѣ знанія о лучшихъ дѣлахъ или вещахъ, соединеннаго съ умѣньемъ и осуществлять въ жизни это лучшее (напр. въ отноше-

ніяхъ общественныхъ или государственныхъ, искусствахъ и т. под.). Практическое значеніе этихъ терминовъ перешло и въ сложное слово: φιλοσοφία, и въ немъ у древнихъ вообще преобладало надъ теоретическимъ. Хотя въ новое время терминъ: философія, понимается болѣе какъ наука, или теоретическое знаніе, но все-таки и теперь содержаніе этой науки болѣе, чѣмъ содержаніе другихъ, связано съ идеею его практическаго приложенія къ жизни, а именно къ высшей ея формѣ, нравственной жизни.

Кромѣ вышеозначеннаго основного состава философской системы изъ теоріи познанія, метафизики и этики къ ней принадлежатъ, въ видѣ развѣтвленій, особыя *дисциплины*, въ которыхъ предметы всѣхъ другихъ наукъ могутъ быть разсматриваемы съ философской точки зрѣнія. Эти дисциплины извѣстны въ наукѣ подъ различными именами, напр философіи природы, философіи исторіи, философіи права, философіи математики, философіи физики или химіи, философіи языка и т под. Иногда въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ, напр., у Гегеля, были попытки цѣлыхъ энциклопедій такихъ дисциплинъ. Возможность ихъ обосновывается на томъ обстоятельствѣ, что въ каждой наукѣ есть *высшій вопросъ*, который она не можетъ рѣшить собственными силами, а именно: вопросъ о ея собственныхъ основныхъ началахъ и понятіяхъ. Таковы въ математикѣ вопросы о величинѣ, числѣ, пространствѣ, времени, движеніи, въ физикѣ вопросы о силѣ, причинѣ, явленіи, матеріи, въ наукахъ историческихъ вопросы о перемѣнѣ, процессѣ, развитіи, въ юридическихъ вопросъ о правѣ и т. д. Отсюда изъ всякой науки можно выйти въ философію, что и дѣйствительно бываетъ съ нѣкоторыми спеціальными учеными, такъ напр, Геккель философствуетъ, выходя изъ зоологіи, Гейгеръ, выходя изъ науки о языкѣ и т. под.

Въ подкрѣпленіе сказаннаго приведемъ мнѣніе Вундта „Вездѣ изъ области частныхъ наукъ возникаютъ вопросы философскіе... Научная теологія энергично ищетъ основы религіознаго чувства, которая даетъ религіи мѣсто не внѣ, а внутри философской идеи міра. Науки общественныя все болѣе и болѣе стараются разрѣшить вопросы, волнующіе общество человѣческое, на основаніи общихъ началъ и на основаніи разума. Исторія старается проникнуть въ основныя условія, данныя въ природѣ и цивилизаціи, историческихъ фактовъ и найти ихъ внутреннюю необходимость. Изъ филологіи возникаетъ наука сравнительнаго языковѣдѣнія, которая необходимо приходитъ къ вопросамъ о природѣ, происхожденіи и развитіи языка. Эти вопросы, которые прямо приводятъ насъ къ психологіи, въ то же время заключаютъ проблеммы особой философіи языка. Но особенно философія проникла въ область наукъ, которыя ей были недавно такъ чужды, а именно въ область естествовѣдѣнія Этѣ науки привели и меня самого, почти помимо моей воли и сознанія, къ занятію философіей". Еще недавно, по Вундту, не только для объясненія каждой области физики, для тяжести, свѣта, теплоты, электричества принимались особыя начала, но даже для каждой изъ этихъ группъ явленій нужна была особая теорія матеріи. Но съ новой механической теоріей теплоты стало возможнымъ единство объясненія для огромнаго большинства физическихъ явленій и даже объединеніе химіи съ физикой... Изъ той же теоріи вывели слѣдствія, которыя,

обнимая самое отдаленное будущее, касаются важной проблеммы о будущей судьбѣ вселенной... Въ біологической теоріи эволюціи спорятъ, можно ли и какъ согласить видимую полезность органическихъ произведеній природы съ ихъ строгою причинностью; и едва ли этотъ споръ можетъ быть разрѣшенъ удовлетворительно, пока снова не приложатъ философскаго анализа къ идеямъ причины и цѣли... „Не только различныя отрасли наукъ опытныхъ ведутъ къ философіи, но даже сама математика не могла избѣжать вліянія времени. И въ ней то пытаются путемъ трансцендентныхъ спекуляцій прійти къ понятію о пространствѣ, болѣе общему и освобожденному отъ оковъ чувственнаго воспріятія, то подвергаютъ новой критикѣ самыя общія начала механики, этой основы всяческаго научнаго объясненія природы“ (см. статью Вундта въ Revue Philosophique 1876 г. „Mission de la philosophie dans le temps present“).

(О *причинахъ* существованія многихъ системъ въ философіи и о возможности устраненія ихъ см. Приложеніе № 1).

2. Понятіе исторіи философіи.

§ 4. Взглядъ на исторію философіи, какъ науку, зависитъ отъ понятія, которое имѣетъ историкъ о предметѣ и задачахъ самой философіи. Соотвѣтственно этому понятію, въ исторіи философіи отражаются *два* существенно различныя направленія, а именно: a) направленіе, отрицающее систематическую философію и b) направленіе, признающее ее.

Отрицательное отношеніе къ философіи, какъ наукѣ, можетъ выражаться въ исторіи философіи или *прямо* или *косвенно*. Прямо оно выражается въ *скептическомъ направленіи*, которое видитъ въ исторіи философіи исторію заблужденій человѣческаго ума. Для него исторія философскихъ системъ есть подтвержденіе à posterieri положенія о невозможности философскаго знанія; и чѣмъ могущественнѣе были умственныя силы творцовъ этихъ системъ, тѣмъ ярче и доказательнѣе это подтвержденіе. Косвенно отрицательное отношеніе къ философіи, какъ наукѣ, выражается въ *ученомъ или эмпирическомъ* и въ *эклектическомъ* направленіяхъ исторіи философіи. Ученый историкъ самъ не признаетъ и не принадлежитъ ни къ какой системѣ философіи. Онъ равнодушенъ ко всѣмъ имъ и признаетъ ихъ только какъ историческіе факты, любопытные въ качествѣ попытокъ ума человѣческаго разрѣшить весьма интересные и важные вопросы. По этому задача ученаго историка собрать въ возможно точномъ, подлинномъ и подробномъ видѣ эти факты. Критика, которую употребляетъ ученый историкъ, есть, по преимуществу, *филологическая*, возстановляющая точный текстъ (относительно древнихъ) и точный смыслъ [1]) положеній философовъ. Критики же относительно истины

[1]) Это даже и относительно новыхъ, какъ то показываетъ современная Кантовская филологія (Kant's Philologie).

этихъ положеній и ихъ взаимнаго отношенія въ установкѣ философской истины вообще у ученаго историка быть не можетъ, ибо у него *нѣтъ* для того *критерія*, т. е., признанной имъ философской истины въ какой либо системѣ. Точно также у него не можетъ быть критерія для отношенія системъ съ точки зрѣнія развитія философской истины во времени, ибо для него опять не существуетъ той истины, которую бы можно было понимать развивавшеюся и уяснявшеюся въ историческомъ преемствѣ системъ. Съ точки зрѣнія ученой исторіи философіи вся философія сводится на ея исторію, а эта послѣдняя на возможно полное извлеченіе и выписку изъ сочиненій философовъ важнѣйшихъ и характеризующихъ ихъ міросозерцаніе мѣстъ. Что касается до эклектизма въ исторіи философіи, то, не смотря на внѣшнее признаніе имъ системы философіи, онъ все таки отрицаетъ ее въ сущности. Эклектизмъ находитъ, что всѣ системы заключаютъ въ себѣ что либо истинное и старается выбрать это истинное и соединить въ одно цѣлое. Но это цѣлое таково только по внѣшности, механически; для истинной, логической цѣльности ему недостаетъ всесвязующаго *единства принципа*, основной идеи, которая обыкновенно проникаетъ настоящую философскую систему. По этому историкъ эклектикъ, по преимуществу, останавливается и подчеркиваетъ тѣ положенія излагаемыхъ системъ, которыя ему сочуственны, *нравятся*. Если у ученаго историка совсѣмъ отсутствуетъ критерій для критической оцѣнки излагаемыхъ философскихъ системъ, то у историка-эклектика этотъ *критерій*, по его субъективности и случайности, *произволенъ* и не можетъ служить основаніемъ какъ для всесторонней и полной оцѣнки системы со стороны ея философской истины, такъ и для установки ея мѣста и значенія въ историческомъ развитіи этой истины. Такимъ образомъ и съ точки зрѣнія эклектизма исторія философіи сведется къ извлеченію избранныхъ, по произволу историка, мѣстъ изъ сочиненій философовъ.

Признающее систематическую философію направленіе, видитъ въ ея исторіи развитіе, приводящее къ той системѣ, которой держится историкъ. На смѣну системъ онъ смотритъ, какъ на естественныя усилія ума человѣческаго разрѣшить задачи философіи и признаетъ истину не въ какой либо части или отдѣльномъ положеніи системъ, какъ эклектикъ, но въ каждой цѣлой системѣ, хотя и считаетъ эту истину не полною, или не ясною, или смѣшанною съ заблужденіемъ. Эти несовершенства каждой системы и вообще ихъ различіе и противорѣчіе

другъ другу онъ объясняетъ не невозможностью предмета философіи, а историческими обстоятельствами возникновенія системы въ данное время, въ данномъ обществѣ и въ данныхъ, обладающихъ различными индивидуальными свойствами, лицахъ. Историкъ, признающій систематическую философію, *имѣетъ критерій* для критической оцѣнки системъ какъ съ точки зрѣнія ихъ приближенія къ философской истинѣ, такъ и съ точки зрѣнія мѣста, которое онѣ занимаютъ въ процессѣ развитія этой истины: этотъ критерій и есть та система, которую признаетъ самъ историкъ. Отсюда мы можемъ заключить, что **истинная исторія философіи** *имѣетъ своею задачею возстановить процессъ развитія философской истины и найти законъ этого процесса.*

Что касается до *отношенія* исторіи философіи къ философскому знанію вообще, то, при предположеніи, что она обработана при соблюденіи всѣхъ требованій общей логической методологіи и спеціально методологіи наукъ историческихъ и философскихъ, она составляетъ необходимое условіе для дальнѣйшаго прогресса философіи. Исторія философіи можетъ служить для философствующаго ума самымъ надежнымъ указателемъ какъ ошибокъ, которыхъ онъ долженъ избѣгать, такъ и того пути, на которомъ ему предстоитъ наибольшая вѣроятность сдѣлать дальнѣйшій шагъ въ развитіи философской истины.

Принадлежность историка къ какой либо философской системѣ нисколько не мѣшаетъ ему быть *безпристрастнымъ и объективнымъ* въ изложеніи и оцѣнкѣ другихъ системъ и вообще выполнить всѣ требованія спеціальной методологіи какъ наукъ историческихъ, такъ и философскихъ. Требованія же, которыя можно предъявить къ исторіи философіи, какъ наукѣ исторической и вмѣстѣ съ тѣмъ философской, могутъ быть кратко выражены слѣдующимъ образомъ. Прежде всего историкъ-философъ долженъ изучить, вполнѣ понять и усвоить главныя основныя начала и ихъ развитіе въ системѣ того или другаго философа; для этого онъ долженъ быть способенъ строго стать на точку зрѣнія философа, такъ сказать, пережить ее въ себѣ и имѣть постоянно въ виду *духъ* системы, а не одну букву. Онъ долженъ умѣть отличить изъ массы сочиненій философа или цѣлой школы тѣ сочиненія или тѣ мѣста въ нихъ, которыя служатъ самымъ яркимъ и самымъ яснымъ выраженіемъ этого духа, и сдѣлать изъ нихъ центръ для своего изложенія и истолкованія системы. Такое правильное пониманіе духа и сущности философской системы даетъ ему возможность къ безпристрастной и правильной ея оцѣнкѣ. Историкъ не долженъ стараться, во что-бы то ни стало, выставить въ выгодномъ свѣтѣ свою систему на счетъ не-

совершенствъ и ошибокъ чужихъ системъ. Онъ не долженъ вылавливать тѣ ошибки и непослѣдовательности системъ, которыя происходятъ отъ случайныхъ настроеній, предубѣжденій и т. п. слабостей философовъ и не вытекаютъ изъ началъ системы; этого отъ историка требуетъ какъ высшее безпристрастіе, такъ и самая истина той системы, которую онъ признаетъ, ибо философскія системы борятся не съ людьми, а съ системами же и противополагаютъ другъ другу не какія либо частности, а самое главное и существенное, т. е., свои основныя начала. Но дѣло правильной историко-философской оцѣнки нисколько не исчерпывается отрицательной критикой; историкъ долженъ найти и указать на ту истину, которая заключается въ каждой системѣ и которая оправдываетъ ея появленіе въ историческомъ ряду моментовъ развитія одной и той же философской истины, а затѣмъ показать, въ чемъ состояла недостаточность (неполнота или неясность) истины оцѣниваемой системы, и какъ эта недостаточность была мотивомъ къ слѣдующему моменту развитія. Историкъ, самъ принадлежащій къ какой либо системѣ философіи, которая для него есть высшая фаза извѣстнаго ему развитія философской истины, необходимо долженъ сознавать свою *солидарность* и *родство* со всѣми историческими системами, ибо ихъ истина и истина его системы одна и таже; и разнятся онѣ только степенями полноты и ясности ихъ осуществленія въ человѣческомъ сознаніи. Очевидно, что исторія философіи, удовлетворяющая этимъ требованіямъ, возможна только для историка, который обладаетъ высокимъ философскимъ развитіемъ и зрѣлостью мысли.

Изученіе исторіи философіи во всякомъ случаѣ и для всякаго полезно въ слѣдующихъ отношеніяхъ. Приводя насъ въ соприкосновеніе и общеніе съ великими умами, высокими чувствами и настроеніями философовъ, исторія философіи способствуетъ развитію нашихъ духовныхъ силъ и повышенію нашего умственнаго и нравственнаго уровня. По взаимной связи всѣхъ теченій исторической жизни, философскія системы все таки созидались и развивались подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ той среды, въ которой жили философы, а потому и суть самыя общія и сокращенныя выраженія и формулы духа и настроенія современной имъ эпохи, слѣдовательно, служатъ весьма важнымъ историческимъ источникомъ для ея пониманія. Такъ какъ самый крайній скептикъ не можетъ отвергать того, что философскія системы всегда имѣли значительное вліяніе на понятія моральныя, правовыя, религіозныя и т. под., то исторія философіи необходима и для уясненія этѣхъ сторонъ духовной жизни человѣчества. Далѣе внимательное и серьезное изученіе исторіи философіи приведетъ всякого, можетъ быть, за ничтожными исключеніями, къ тому, что онъ въ большей или меньшей степени примкнетъ къ какому либо изъ философскихъ міросозерцаній и тѣмъ

получитъ возможность смотрѣть на безконечное разнообразіе міра и жизни, какъ на единое цѣлое, и какъ либо понимать смыслъ и значеніе этого цѣлаго. Если даже вмѣстѣ съ скептиками предположить, что онъ такимъ образомъ пріобрѣтетъ объективно лишнее заблужденіе, то едвали кто либо станетъ отрицать, что такое заблужденіе имѣетъ не малую субъективную цѣнность, разширяя область нашего сознанія и повышая въ нашихъ глазахъ мощь нашихъ познавательныхъ силъ.

§ 5. Теперь мы укажемъ на *образцы* сочиненій по исторіи философіи съ различныхъ точекъ зрѣнія.

У древнихъ въ примѣръ ученаго направленія мы можемъ поставить **Діогена Лаэрція**, писателя 3 в. по Р. Х. Его сочиненіе: „(Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα) *Жизнь, ученіе и мнѣнія извѣстныхъ философовъ въ 10 книгахъ*“, есть полный сборникъ, по видимому, стоившій большаго труда, различныхъ матеріаловъ, относящихся къ философамъ и ихъ ученіямъ, разбросанныхъ въ сочиненіяхъ многихъ раннихъ писателей, до насъ не дошедшихъ. Но, отличаясь полнотой, сочиненіе Д. Л. представляетъ только *сырой матеріалъ*, къ которому вовсе не приложена историческая критика. Противорѣчивыя воззрѣнія приписываются одному и тому же философу; одни и тѣ же изреченія нѣсколькимъ; серьезное перемѣшано съ пустыми анекдотами, біографіи и системы философовъ разныхъ направленій присоединены другъ къ другу безпорядочно и безъ всякой внутренней связи. Примѣромъ эклектическаго направленія у древнихъ можетъ служить: „(Ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν) *Сборникъ избранныхъ мѣстъ, мнѣній и правилъ*“ сочиненіе **Стобея**, жившаго въ 5 в. по Р. Х. Образчикомъ скептическаго направленія въ исторіи философіи у древнихъ могутъ служить сочиненія **Секста Эмпирика**, жившаго во 2 и 3 вв. по Р. Х, у котораго приведены положенія различныхъ философовъ съ цѣлью путемъ сопоставленія и критики ихъ показать невозможность философскаго знанія. Примѣромъ направленія, признающаго систематическую философію, можетъ служить у древнихъ „*Метафизика*“ **Аристотеля**, гдѣ онъ критически излагаетъ воззрѣнія предшествовавшихъ ему философовъ въ сопоставленіи съ собственною системою.

Сочиненія по исторіи философіи въ новое время начали появляться съ 17 вѣка. Въ этомъ вѣкѣ можно указать на первую „*Исторію философіи*“ въ нѣсколькихъ изданіяхъ, англичанина **Stanley**. Она содержитъ только исторію дохристіанской философіи. Основаніе для такого ограниченія области философіи состоитъ въ томъ, что философія стремится къ истинѣ, которая всецѣло заключается въ христіанской теологіи, а потому философія послѣ христіанства и безполезна. Эта „исторія философіи“ представляетъ компиляцію безъ всякой методы и критики, составленную главнымъ образомъ по Діогену Лаэрцію.

Въ 17 же вѣкѣ замѣчательно по своему вліянію въ свое время „*Dictionaire critique et historique*“ Pierre **Bayle'я**, имѣвшій 12 изданій. Это огромное сочиненіе имѣетъ въ виду не столько историческую истину и критику, сколько проведеніе скептической точки зрѣнія автора, въ которой онъ примыкаетъ къ древнимъ скептикамъ: Пиррону, Сексту Эмпирику. Всѣ вопросы, которые пытается разрѣшить философія сопряжены, по его мнѣнію, съ неразрѣшимыми затрудненіями, что и доказывается неудачею въ томъ философовъ всѣхъ временъ.

Въ 18 вѣкѣ пользовалось извѣстностью сочиненіе **Brucker'a**: „*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 1742—44*“ въ 5 томахъ. Оно представляетъ тщательное, но безъ критики, собраніе матеріаловъ. Краткое извлеченіе изъ этого труда долгое время служило въ Германіи руководствомъ.

Сочиненіе **Buhle**: „*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*“ 1796—1804, способствовало къ вытѣсненію Бруккера и представляло для своего времени основательное и безпристрастное критическое изложеніе исторіи философіи. Хотя авторъ и былъ кантіанецъ, но въ его исторіи философіи это выступаетъ весьма слабо.

Въ 19 вѣкѣ мы можемъ указать на слѣдующіе образчики:

Сочиненіе **Tennemann'a**: „*Geschichte der Philosophie*“, представляетъ обширный трудъ, основанный на самостоятельномъ изученіи источниковъ, съ яснымъ изложеніемъ. Оцѣниваетъ системы съ точки зрѣнія философіи Канта

Сочиненіе **Degèrando**: „*Histoire comparee des systèmes de philosophie*“ (1804) представляетъ критическое изслѣдованіе системъ преимущественно съ точки зрѣнія вопроса о происхожденіи человѣческихъ познаній. Точка зрѣнія вообще эмпирической школы Локка и даже Кондильяка, система котораго имѣла большое вліяніе на автора.

Сочиненіе **Риттера**: „*Исторія Философіи*“ (1829—1853) въ 12 томахъ отличается подробностью, связностью изложенія. Точка зрѣнія Шлейермахера.

Сочиненіе **Гегеля**: „*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*“, (Werke—XIII—XV томы) представляетъ особую форму исторіи философіи, въ которой исторія, какъ особая наука, теряетъ всякую самостоятельность и превращается въ членъ философской системы. По Гегелю, исторія философіи есть ничто иное, какъ *иллюстрація* его собственной системы. Философскія системы слѣдуютъ одна изъ другой точно въ такомъ же порядкѣ, въ какомъ, путемъ Гегелевой діалектической методы, слѣдуютъ и развиваются одно изъ другого понятія въ его системѣ. Отсюда произошли разныя насилія Гегеля надъ дѣйствительной исторіей философскихъ системъ съ одной стороны, а съ другой ложныя и искуственныя толкованія ихъ смысла и значенія.

Сочиненія **Кузена**: „*Cours de l'histoire de la philosophie*“ (1827, 1840) и другія сочиненія по исторіи философіи представляютъ образецъ эклектизма въ наше время. Въ оцѣнкѣ и характеристикѣ системъ Кузенъ руководится мнѣніемъ, что истинное находится въ системахъ самаго разнообразнаго и противоположнаго направленія (сенсуализма, идеализма, стептицизма и мистицизма) Истинное же, по Кузену, есть то, что сообразно *съ здравымъ смысломъ*. Такимъ образомъ, избѣгая всего исключительнаго въ системахъ и выбирая истинное, Кузенъ составляетъ свою собственную философію „изъ истинъ здраваго смысла“.

Изъ современныхъ замѣчательныхъ въ какомъ либо отношеніи *общихъ курсовъ* по исторіи философіи мы можемъ указать на слѣдующіе:

Ибервега: „*Grundriss der Geschichte der Philosophie*“ (послѣднія изданія (4 и 5), по смерти автора, редактируются **Геинце**), представляетъ сжатое, но основательное изложеніе системъ, хотя и грѣшитъ нѣкоторою односторонностью въ оцѣнкѣ ихъ. Особенно отличается полнотою указаній на литературу по исторіи философіи. На русскомъ языкѣ начатъ былъ хорошій переводъ исторіи Ибервега г. Фокковымъ, но остановился на половинѣ 1-й части [1]).

Эрдмана (Іоганна Эдуарда): „*Grundriss der Geschichte der Philosophie*“ (въ настоящее время 3-е изданіе въ двухъ большихъ томахъ). Сжатое, но въ тоже время не опускающее ничего существеннаго, изложеніе движенія философіи. Отличается полнотою и доведено до настоящаго времени.

Дюринга: „*Kritische Geschichte der Philosophie*“ (3 изд.) представляетъ сходство съ точкою зрѣнія Гегеля, не смотря на самое враждебное отношеніе къ нему автора. Дюрингъ въ различныхъ историческихъ системахъ видитъ выраженіе различныхъ основныхъ понятій или схемъ, въ которыхъ должны быть мыслимы безъ противорѣчія *бытіе и дѣйствительность міра* и именно тѣхъ понятій, которыя приняты его собственной системою. Не смотря на остроуміе, съ которымъ иногда Дюрингъ вскрываетъ основное понятіе той или другой системы, и онъ, какъ Гегель, позволяетъ себѣ явный произволъ. Такъ философовъ, системы которыхъ не могутъ быть согласимы съ его собственной, онъ прямо и просто отрицаетъ и исключаетъ изъ числа настоящихъ представителей философіи.

Льюиса: „*Исторія философіи*. Спб. 1865“ (русскій переводъ съ англійскаго). Сочиненіе это представляетъ, по талантливости автора, замѣчательное выраженіе скептическаго направленія, отрицающаго философію, какъ науку. „Исторія философіи, по Льюису, представляетъ намъ зрѣлище, какъ тысячи умовъ—и въ томъ числѣ самые великіе умы, которыми гордится

---

[1]) Вѣроятно, разбившись о равнодушіе къ философіи русской публики.

человѣчество—настойчиво сосредоточивал всѣ свои усилія на разрѣшеніе вопросовъ, которые считались самыми жизненными, и какъ эти усилія привели только къ тому убѣжденію, что люди весьма легко могутъ впадать въ заблужденіе и что крайне безнадежно, чтобы мы когда нибудь достигли разрѣшенія этихъ вопросовъ.. .. Исторія философіи имѣетъ дѣло не съ трудностью, а съ невозможностью; ея вопросы недоступны положительному знанію, а потому и не возможенъ для нея никакой прогрессъ.. . Интересъ къ философіи сталъ чисто историческій и она сходитъ со сцены..." (См. IV, V, XXVI и пр. [1]).

Вебера Альфреда: „*Исторія Европейской философіи*". Кіевъ. 1882 (Русскій переводъ со 2-го изданія, на франц. теперь есть 3-е дополненное изданіе). Сочиненіе это представляетъ ясное, сжатое, хотя не упускающее ничего существеннаго, и связное изложеніе философскихъ системъ, при чемъ особенно указывается авторомъ единство предмета у различныхъ системъ и ихъ связь другъ съ другомъ, обусловливаемая этимъ единствомъ. Точка зрѣнія, называемая авторомъ „*конкретнымъ спиритуализмомъ*", состоитъ въ томъ, что міръ есть живое единство всюду проявляющейся единой духовной сущности. Впрочемъ, эта точка зрѣнія не ярко отражается въ „Исторіи" автора.

---

[1]) Опровергать спеціально Льюиса здѣсь не мѣсто. Кромѣ обосновки философіи, устраняющей вообще относительный скептицизмъ и позитивизмъ, приведенной въ I гл., достаточно еще прибавить здѣсь, что „убѣжденіе", къ которому будто-бы приводитъ исторія философіи, вовсе не всеобщее и ограничено сравнительно тѣснымъ кругомъ лицъ, къ которымъ принадлежалъ и Льюисъ. Но лучшимъ опроверженіемъ его словамъ служитъ настоящее состояніе философіи въ Европѣ. Знающій о современномъ подъемѣ интереса къ философіи и притомъ къ метафизикѣ въ Европѣ, не можетъ безъ улыбки читать заявленіе Льюиса, что „она сходитъ со сцены". Да и самъ Льюисъ въ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ перешелъ, какъ кажется, изъ „безнадежности" къ надеждѣ на „рѣшеніе недоступныхъ знанію" вопросовъ. Печальнѣе же всего то, что книга Льюиса имѣла весьма вреднее вліяніе въ нашемъ отечествѣ. Написанная весьма легко и живо она на расхватъ читалась въ теченіи 20 лѣтъ русской публикой, преимущественно молодой, и убивала въ ней сразу всякій интересъ къ трудному *изученію* „заблужденій великихъ умовъ". Противодѣйствіе же книгѣ Льюиса со стороны направленія, признающаго философію, въ слѣдствіе неблагопріятныхъ условій, въ которыхъ находится философское знаніе въ Россіи и о которыхъ говорить здѣсь не мѣсто, было весьма слабо, чтобы не сказать ничтожно. (См. наше предисловіе къ переводу „Исторіи философіи" Вебера).

Fouilleé Alfred: „*Histoire de la philosophie*“ Paris. 1882. (3 edition). Сочиненіе это представляетъ весьма полное, хотя и сжатое обозрѣніе философіи восточной и европейской; изложеніе живое и увлекательное. Авторъ смотритъ на смѣну системъ, какъ на процессъ постояннаго развитія, въ которомъ онѣ солидарны и дополняютъ другъ друга. Высшій предметъ философіи абсолютное. Философія въ своемъ развитіи постоянно стремится къ болѣе точному и единому попиманію абсолютнаго, сущность котораго, по Фуллье, состоитъ въ нравственной свободѣ.

§ 6. **Дѣленіе исторіи философіи.** Исторію философіи дѣлятъ различно: одни дѣлятъ на исторію древней, средневѣковой и новой философіи; другіе — на исторію древней (греческой) и новой философіи, при чемъ средніе вѣка и эпоха Возрожденія разсматриваются какъ переходная эпоха. Мы находимъ это послѣднее дѣленіе основательнѣйшимъ, такъ какъ въ средніе вѣка естественный ростъ и развитіе философіи были задержаны внѣшними силами, въ слѣдствіе чего она въ теченіи ихъ только отстаивала свое существованіе въ видѣ тѣхъ немногихъ *отрывковъ и остатковъ*, которые уцѣлѣли отъ древности и, если развивалась, то въ не нормальной, какъ бы уродливой, формѣ. Итакъ, мы дѣлимъ исторію философіи на *древнюю и новую*. Древняя философія занимаетъ періодъ около 12-ти вѣковъ отъ Θалеса до паденія новоплатоновской школы; новая занимаетъ періодъ около 4 вѣковъ отъ Бекона и Декарта до настоящаго времени. Философія среднихъ вѣковъ и эпохи Возрожденія составляетъ *переходную* эпоху между древней и новой.

§ 7. **Объемъ исторіи философіи.** Одни историки ограничиваются изложеніемъ философіи только европейской, начиная съ грековъ; другіе же присоединяютъ къ ней и философію восточныхъ народовъ, преимущественно китайцевъ и индусовъ [1]). Въ основаніе для вышеозначеннаго ограниченія иногда приводятъ то соображеніе, что только у Грековъ впервые философія вступила на научную почву и въ рѣшеніи своихъ задачъ стала руководствоваться требованіями одного разума, а что у другихъ народовъ философское мышленіе было въ постоянной зависимости отъ миѳологій и религіозныхъ системъ и преданій.

---

[1]) У одного изъ новѣйшихъ историковъ, именно у Фуллье (см. выше), кромѣ философіи Китайцевъ и Индусовъ находимъ философію Персовъ, Кельтовъ, Галловъ, Египтянъ и Евреевъ.

Это справедливо, но однако не безусловно, а сравнительно. Можно сказать только, что греческая философія *болѣе*, чѣмъ у другихъ древнихъ народовъ, освободилась съ самаго начала отъ вліянія религіи, но слабыя слѣды его можно найти у всѣхъ первыхъ греческихъ философовъ до софистовъ. Съ другой стороны отличіе философіи отъ религіи и потребность полнаго обособленія ея отъ послѣдней была весьма ясно сознаваема индусами, да и самое обособленіе это въ значительной степени сдѣлано ими самими. По нашему мнѣнію, для устраненія философіи восточныхъ народовъ изъ исторіи философіи можетъ быть только *одно* основаніе—это отсутствіе въ наукѣ такихъ изслѣдованій, въ которыхъ философскіе элементы были бы выдѣлены изъ религіозныхъ системъ. Но это основаніе не можетъ имѣть силы для философіи китайской и индѣйской, гдѣ обособленіе философіи отъ религіи начато еще самими туземными философами и гдѣ европейскими учеными (особенно для Индіи) написаны сочиненія, въ которыхъ философскія міросозерцанія строго выдѣлены изъ религіозной амальгамы и изложены въ систематической научной формѣ [1]). Поэтому мы присоединяемъ къ древней европейской исторіи философіи образцы китайской и индѣйской.

---

[1]) Какъ на примѣръ подобныхъ трудовъ, можно указать на ниже указываемое сочиненіе Deussen'a.

Приложеніе № 1.

Самое важное затрудненіе для философіи,—которое главнымъ образомъ и возбуждаетъ къ ней во многихъ отрицательное отношеніе—представляетъ фактъ ея существованія не въ одной общепризнанной, а въ нѣсколькихъ оспаривающихъ другъ друга системахъ. Мы сперва укажемъ на *причины* этого факта, а потомъ на *возможность* его устраненія. Конечно, мы можемъ сдѣлать это здѣсь только въ общихъ чертахъ, ибо полное изслѣдованіе этого вопроса потребовало бы цѣлаго особаго сочиненія.

Причины могутъ быть раздѣлены на *внѣшнія* и *внутреннія*.

Внѣшнія причины разнообразны и стоятъ во взаимной связи. По мѣрѣ увеличенія рода человѣческаго, идущаго параллельно съ разнообразіемъ формъ жизни, интересовъ, настроеній и съ увеличеніемъ различій въ человѣческихъ группахъ и отношеніяхъ, на науку вообще и на философію въ особенности усиливается вліяніе воли, чувствъ и настроеній какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ группъ. Этому подвержена *не одна* философія, *но и другія* науки, подобно ей имѣющія болѣе близкую связь съ жизненными интересами (напр., общественныя). Чѣмъ безразличнѣе содержаніе науки относительно этихъ интересовъ, тѣмъ ближе она къ типу безусловно одной общепризнанной системы, къ типу, образцомъ котораго можетъ служить математика. Въ силу связи философіи съ жизнію она всегда въ большей или въ меньшей степени испытывала давленіе со стороны церкви, государства, общественныхъ и политическихъ партій, ходячихъ мнѣній и настроеній. Къ этому вліянію человѣческихъ интересовъ и настроеній на философію присоединяется, по видимому, противоположная причина, но тѣмъ не менѣе также способствующая распаденію этой науки на различныя системы и направленія. Причина эта заключается въ отсутствіи живаго интереса даже въ культурныхъ слояхъ общества къ философскимъ вопросамъ, а потому оно вообще безучастно—ни поощряя, ни контролируя—относится и къ процессу, и даже къ результатамъ работы лицъ, занимающихся философіей и дѣйствующихъ обыкновенно или въ одиночку, или въ очень тѣсномъ кружкѣ школы. Къ этому присоединяется въ наше время господствующее меркантильное направленіе, въ слѣдствіе котораго

люди, способные къ научной дѣятельности, устраняются отъ тяжелыхъ, но вообще скудно оплачиваемыхъ занятій философіею и посвящаютъ себя болѣе легкому изученію другихъ наукъ, особенно же лучше вознаграждаемому изученію наукъ, имѣющихъ всеобщее и непосредственное приложеніе къ жизни, напр., юридическихъ, естественныхъ и пр.

Внутреннія или зависящія отъ сущности самого предмета причины состоятъ въ трудности постановки *всеобъемлющей гипотезы* о сущемъ, которая могла бы объяснить всѣ факты познанія; это затрудненіе особенно ясно обнаруживается въ объясненіи изъ одного начала явленій духа и тѣла. Далѣе чрезвычайно рѣдки люди одаренные высшими умственными силами, которыя необходимы для построенія и логической обработки цѣлой философской системы; еще рѣже возможность, чтобы нѣсколько способныхъ къ тому людей работали надъ построеніемъ одной и той же системы въ полномъ единеніи и согласіи.

Теперь укажемъ на возможность устраненія или ослабленія дѣйствія причинъ, поддерживавшихъ распаденіе философіи на нѣсколько системъ.

Внѣшнее давленіе на философію церкви и государства постоянно *ослабѣваетъ* съ общимъ прогрессомъ индивидуальной свободы. Что же касается до давленія общественныхъ партій и ходячихъ мнѣній, то противъ нихъ достаточнымъ оплотомъ будетъ внутренняя свобода духа, несомнѣнно заявленная истинными философами въ теченіи вѣковъ. Между тѣмъ съ общимъ подъемомъ сознанія о великомъ значеніи философіи, какъ науки, къ ея разработкѣ приступитъ большее число людей, а что изъ нихъ большинство будетъ достойными ея представителями, въ томъ достаточною гарантіею служитъ самая сущность философіи, которая всегда будетъ наукою *особенно трудною*, но едва ли когда либо станетъ *особенно хлѣбною*. Кромѣ того можно надѣяться, что съ общимъ прогрессомъ всѣхъ формъ общественной жизни въ представители науки вообще будутъ менѣе, чѣмъ теперь, проникать люди безъ надлежащихъ дарованій и любви къ ней, люди рутины, наживы, безмятежнаго полученія окладовъ и т. под.

Что касается до общаго индифферентизма общества къ философіи, то онъ въ значительной мѣрѣ поддерживался всегда тѣмъ, что тѣ потребности духа, которымъ удовлетворяетъ философія, для огромнаго большинства даже культурныхъ слоевъ, удовлетворялись религіозными системами, въ составъ которыхъ всегда входитъ и философское міросозерцаніе. Но уже давно въ тѣхъ же культурныхъ слояхъ общества усиливается и религіозный индифферентизмъ, такъ что потребности въ философіи *остаются неудовлетворенными* ни прямо, ни косвенно. Такъ какъ эти потребности, по существу человѣческой природы, неуничтожимы, то неудовлетвореніе ихъ можетъ

быть только преходящее, временное. Послѣднія десятилѣтія въ обществѣ была смутная надежда, что эти потребности могутъ быть какъ либо удовлетворены такъ называемыми положительными науками, особенно же естествовѣдѣніемъ. Но теперь кажется становится все яснѣе и яснѣе, что естествовѣдѣніе *не можетъ и не должно*, даже по сознанію его лучшихъ представителей (Дюбуа-Реймонъ и т. под.) разрѣшать философскія проблеммы. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда оно, по видимому, берется за рѣшеніе ихъ, подъ маскою естествовѣдѣнія является *матеріализмъ*, т. е. опять таки философія, въ одномъ изъ ея направленій. Такимъ образомъ неудовлетворяемое общество необходимо должно съ большимъ интересомъ и съ большимъ вниманіемъ обратиться къ философіи и выбирать окончательно между матеріализмомъ и другими направленіями. Но мы можемъ смѣло сказать, что въ самое послѣднее время въ европейскомъ обществѣ увлеченіе естествовѣдѣніемъ начинаетъ остывать и что оно, наскучивъ пробавляться матеріализмомъ, замаскированнымъ въ естествовѣдѣніе, обнаруживаетъ постоянно возрастающій интересъ вообще къ философіи [1]).

Но разъ число дѣятелей въ философіи возрастетъ и разъ на ихъ дѣятельность будетъ обращено поощряющее и въ тоже время контролирующее вниманіе общества, то въ области философіи произойдетъ сильное движеніе, которое, по нашему мнѣнію, соотвѣтственно сущности предмета философіи, приведетъ къ слѣдующимъ результатамъ.

По видимому, метафизическія гипотезы *исчерпаны;* и едва ли можно ожидать появленія новыхъ, а потому усиленное движеніе въ философіи главнымъ образомъ направится къ *пересмотру*, *провѣркѣ*, и *новой постановкѣ* уже существующихъ гипотезъ и основанныхъ на нихъ системъ [2]). Но въ этомъ направленіи окажется самою важною задача возможно точнѣе, совокупными силами и сообща, изслѣдовать различіе существующихъ системъ и выработать ихъ классификацію. Рѣшеніе же этой задачи приведетъ, по нашему мнѣнію, къ ясному пониманію того факта, что множество и разнородность системъ суть только видимыя, и что въ дѣйствительности всѣ системы можно свести къ *одному* коренному отличію, которое своими разнообразными видоизмѣненіями и производитъ эту обезнадеживающую видимость. Въ сущности всѣ системы могутъ быть сведены къ философіи или *абсолютнаго бытія*, или *абсолютной перемѣны*. Первая признаетъ какое либо еди-

---

[1]) Въ подтвержденіе этого мнѣнія укажемъ на фактъ съ каждымъ годомъ чудовищно разростающейся философской литературы въ Германіи, Франціи, Англіи и даже Италіи и постоянное увеличеніе въ этихъ странахъ числа спеціальныхъ философскихъ журналовъ.

[2]) Это движеніе сильно уже и въ настоящей философской литературѣ.

ное абсолютное начало въ основѣ всего почитаемаго за сущее; вторая отвергаетъ единое начало и признаетъ только феноменальное бытіе (невыносимое, по нашему, contradictio in adjecto) въ абсолютной перемѣнѣ. Примѣромъ первой могутъ служить въ большинствѣ случаевъ идеализмъ, или спиритуализмъ, матеріализмъ, такъ называемый реализмъ; примѣромъ второй,—позитивизмъ, феноменизмъ, эволюціонизмъ, сенсуализмъ [1]). Въ различныхъ своихъ видоизмѣненіяхъ каждое изъ этихъ направленій можетъ включать въ себѣ инородные элементы изъ другаго и иногда до такой степени, что уже перегибаетъ въ противоположное направленіе; напр. идеализмъ Гегеля, пройдя чрезъ сенсуализмъ и матеріализмъ Фейербаха, впадаетъ въ нигилизмъ Штирнера; идеализмъ Берклея въ Юмѣ переходитъ въ феноменизмъ; феноменизмъ Канта переходитъ у него самого въ этическій абсолютный спиритуализмъ.

Но такъ какъ направленіе, отрицающее абсолютное начало въ бытіи, отрицаетъ самую идею бытія, превращаетъ ее въ пустое слово и въ сущности принимаетъ, что въ основѣ признаваемой имъ абсолютной перемѣны лежитъ *ничто*, то оно въ самомъ себѣ носитъ зародышъ своей смерти и если держится и до сихъ поръ имѣетъ силу для многихъ умовъ, то благодаря или неопредѣленности своихъ выраженій, или же тому, что прячется за естествовѣденіе, а въ сущности въ огромномъ большинствѣ случаевъ переходитъ въ непризнаваемый открыто матеріализмъ и реализмъ, т. е., въ противоположное направленіе. Какъ скоро предметъ философіи получитъ болѣе интереса въ обществѣ и какъ скоро люди поймутъ, что направленіе абсолютной перемѣны въ настоящемъ своемъ видѣ исходитъ изъ ничто, стоитъ на ничто и въ концѣ концовъ приходитъ къ ничто, то оно сойдетъ со сцены и все его значеніе перейдетъ сначала къ матеріализму и реализму, силою которыхъ оно и держится. Затѣмъ останется одно направленіе, признающее абсолютное начало бытія.

Все разнообразіе этого направленія можно свести къ *двумъ* классамъ. Одни ищутъ признаваемое ими абсолютное начало въ области духа, другіе въ области матеріи; отсюда все это направленіе распадается на два теченія: a) спиритуализмъ, или идеализмъ и b) матеріализмъ. Но такъ какъ серіезное діалектическое изслѣдованіе исходныхъ пунктовъ этихъ направленій необходимо приводитъ къ убѣжденію, что явленія духа и въ логическомъ, и во временномъ порядкѣ суть *первыя* по отношенію къ явленіямъ матеріи, то—не смотря на могущественную поддержку, которую находитъ матеріализмъ въ его легкости, чтобы не сказать вульгарности, по его дѣй-

---

[1]) Къ сожалѣнію, всѣ эти термины, которыми обозначаются различныя направленія, употребляются въ нѣсколько колеблющемся и не строго опредѣленномъ значеніи.

ствительному сродству съ наивнымъ реализмомъ, этою первобытною, естественною метафизикою не только человѣка, но даже животнаго, и въ его популярности, по его мнимому родству съ естествовѣдѣніемъ,—все-таки, въ концѣ концовъ, онъ долженъ будетъ уступить господство своему антагонисту, т. е, направленію, ищущему абсолютнаго начала въ области духа. Но и здѣсь могутъ быть и есть развѣтвленія, отъ характеристики которыхъ, а также и отъ предсказанія исхода ихъ борьбы мы воздерживаемся, потому что, принадлежа къ этому направленію, сами можемъ колебаться въ ту или другую сторону, а слѣдовательно, не можемъ утверждать наши убѣжденія въ этомъ случаѣ съ тѣмъ сознаніемъ безстрастія и объективности, съ какими мы утверждаемъ ихъ относительно судьбы направленія, отрицающаго абсолютное начало, и направленія, ищущаго это начало въ области матеріи. Во всякомъ случаѣ для философіи будетъ великій выигрышъ, если она окончательно установится на системѣ, признающей абсолютное духовное начало: ибо разновидности, которыя могутъ быть въ одномъ этомъ направленіи, слишкомъ не важны, чтобы подрывать ея значеніе, какъ науки, во первыхъ, а во вторыхъ, съ дальнѣйшимъ прогрессомъ философской мысли, могутъ исчезнуть.

II. ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФІЯ.

А) ФИЛОСОФІЯ ВОСТОЧНАЯ.

1. Введеніе.

§ 7. Настоящій отдѣлъ, заключающій въ себѣ древнюю восточную философію, составленъ главнымъ образомъ при руководствѣ слѣдующихъ спеціальныхъ сочиненій.

1. **Max Müller:** *Essais sur l'histoire des religions* (trad. de l'anglais). 1872.

2. **Darmesteter:** *Les cosmogonies aryennes* (статья въ Revue philosoph., 1881, № 5).

3. **Куликовскій:** *Зачатки философскаго сознанія въ древней Индіи* (статья въ Русск Богатствѣ, 1884, № 7).

4. **Хрисанѳъ** Епископъ: *Религіи древняго міра*, 3 т. СПБ. 1873—78.

5. **Новицкій:** *Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій*, 4 ч. Кіевъ. 1860—62.

6. **Plath:** *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen* (въ „Abhandlungen" Мюнхенской Академіи Наукъ, т. IX).

7. **Faber** Ernst (миссіонеръ): 1) *Lehrbegriff des Confucius*, Hongkong, 1872, 2) *Quellen zu Confucius und dem Confucianismus*, Hk. 1873; 3) *Eine Staatslehre* et cet. oder *Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius*, Elberfeld, 1877; 4) *Der Naturalismus bei den alten Chinesen*, oder die sammtl. Werke des philos. Licius, Elbf. 1877; 5) *Die Grundgedanken d. alt chinesischen Socialismus,* oder die Lehre des philos. Micius, Elbf. 1877.

8. **Confucius:** *Tchōng—Vông* (Der unwandelbare Seelengrund). Aus dem chinesischen ubersetzt und erklart von Reingold von Plaenckner, Leipzig, 1878.

9. **Jacobi** Hermann: *Die Gottesidee in der indischen Philosophie* (статья въ Philos. Monatshefte, Band XIII).

10. **P. Regnaud:** *Etudes de philosophie indienne* (рядъ статей въ Revue philosophique за 1877, 78 и 79 годы).

11. **Deussen:** *System des Vedanta*, Leipzig, 1883.

12. **Seydel:** *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Budda-Sage und Budda Lehre.* 1882.

13. **Burnouf:** *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (въ Bibliotheque oriental. t. III, 1876).

14. **Васильевъ:** *Буддизмъ*, СПБ. 1857.

15. **Ольденбергъ:** *Будда*, М. 1884 (перев. съ нѣмецк.).

16. **Pauthier:** различныя статьи его, относящіяся къ восточной философіи, въ *Dictionnaire des sciences philosophique*, Paris, 1875 (2 edition).

17. **Barthélemy Saint-Hilaire:** различныя статьи его, относящіяся къ восточной философіи въ томъ же *Dictionnaire*.

Восточная философія отличается отъ греческой прежде всего тѣмъ, что ея содержаніе находится въ сравнительно болѣе *тѣсной связи* съ религіознымъ ученіемъ, съ его преданіями и миѳами.

Всякое древнее религіозное ученіе, не исключая самыхъ грубыхъ, служитъ въ формѣ миѳа, обряда и т. п. хранителемъ *всяческихъ знаній* первобытнаго человѣка, а слѣдовательно и философскихъ. Но особенно эта первобытная философія заключается въ миѳахъ космогоническихъ. Въ нихъ скрываются основныя философскія понятія бытія, перемѣны, причины, пространства, времени, субстанціи и аттрибута, процесса и т. под., въ нихъ ставятся и разрѣшаются вопросы, основанные на этихъ понятіяхъ и составляющіе первые зачатки философскаго мышленія. Откуда міръ, начался ли онъ и какъ, каковъ его конецъ, въ чемъ его причина и основаніе, что въ немъ пребывающее? — вотъ вопросы, въ которыхъ вращаются религіозныя космогоніи, *постепенно* переходящія къ философіи въ собственномъ смыслѣ. Постепенность эта отражается въ томъ, что древнѣйшіе космогоническіе миѳы несутъ на себѣ слѣды совершенно наивнаго творчества, нисколько не подозрѣвающаго, что оно занимается космогоніей. Позднѣйшіе же миѳы обнаруживаютъ своимъ составомъ, что они суть отвѣты на сравнительно сознательно поставленные вопросы о бытіи и происхожденіи.

Какъ образчики зачатковъ философскаго мышленія, мы приведемъ отрывки изъ космогоній индусской и греческой.

§ 8. Вопросъ о первоначальномъ бытіи и о происхожденіи изъ него міра рѣшается въ космогоническихъ миѳахъ индусовъ *по аналогіи* съ явленіемъ грозы. Первоначальное бытіе аналогично хаотическому мраку, распространяющемуся передъ грозой; возникшій изъ хаоса міръ аналогиченъ съ появляющеюся послѣ грозы обновленною природою.

Въ одномъ изъ гимновъ Ригвѣды [1]) сказано: „Вселенная была во прахѣ, уничтоженная во тьмѣ: небо появилось, при рожденіи Агни. Я хочу воспѣвать Агни, нестарѣющаго, высочайшаго, который своимъ лучемъ распростеръ землю, а тамъ небо, эти два міра, и атмосферу“ (Рг. 10, 88, 2—3 [2]). Въ другихъ гимнахъ роль творца приписывается Индрѣ, который „убилъ первороднаго изъ змѣевъ и сотворилъ солнце, небо, зарю“.

Здѣсь космогонической миѳъ имѣетъ еще очень наивную форму. Твореніе міра почти отождествляется съ появленіемъ его послѣ грозы. Далѣе на вопросъ: какъ произошелъ міръ, миѳъ отвѣчаетъ указаніемъ на внезапное появленіе боговъ-героевъ, которые своею силою разрушаютъ хаотической мракъ и создаютъ вещи.

Но такъ какъ и Агни, „сынъ водъ“, и Индра, и другіе Боги Вѣдъ сами произошли, то естественно, что мы встрѣчаемъ гимны, въ которыхъ обнаруживается болѣе глубокое и строгое отношеніе къ проблеммѣ бытія и происхожденія. Такъ въ 129 гимнѣ 10-й кн. Ригвѣды находится слѣдующее: „Тогда не было ни бытія, ни небытія; не было ни атмосферы, ни неба, что вверху. Что вращалось? гдѣ? подъ чьимъ покровомъ? Чѣмъ была вода? Была-ли неизмѣримая бездна? Тогда не было ни смерти, ни безсмертія; не было различія между днемъ и ночью. Единое только само дышало безъ вѣтру (т. е., безъ воздуха); и не было ничего другого, кромѣ его. Была тьма; и вся эта вселенная, погруженная въ началѣ въ тьму, была только неразличимой волной. То Единое, облеченное въ тьму, возникло потомъ силою тепла. Да! то, что родилось сначала, то была любовь (вождѣленіе, страсть); то—любовь, которая была первымъ сѣменемъ духа. Въ нейто, мудрецы (поэты), вопрошая свое сердце, открываютъ связь бытія съ небытіемъ“.

---

[1]) Ригвѣда составляетъ, по М. Мюллеру, древнѣйшую часть Вѣдъ, или священнаго писанія индусовъ и была извѣстна въ томъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ ее теперь, уже между 1500—1200 годами до Р. Х. *Вѣда* первоначально значитъ „знаніе“, и *риг* происходитъ отъ корня означающаго — „хвалить, славить“; *Ригвѣда* значитъ знаніе хвалы, славословія, т. е., хвалебные гимны (богамъ).

[2]) Наши переводы приведены по переводамъ Дармстетера, Куликовскаго, или М. Мюллера.

Здѣсь мы видимъ въ миѳической формѣ („неразличимая водяная бездна, которая и есть, и не есть“) выраженіе идеи *бытія*, какъ *безразличнаго единства*, но однако заключающаго въ себѣ и то бытіе („Единое само по себѣ дышащее, т. е., сущее“), которое служитъ основою міра различій. Миѳъ пытается даже опредѣлить эту сущность міра въ любви.

Приведемъ еще образецъ изъ позднѣйшаго періода религіи Индіи, когда уже развился браманизмъ. Въ „Законахъ Ману“ находится слѣдующая космогонія.

„Вселенная была тьмою, недоступною для воспріятія, познанія, различенія, постиженія, и была какъ бы погружена во всеобъемлющій сонъ. Тогда Тотъ, кто есть самъ по себѣ, Блаженный, Тотъ, кто ускользая отъ воспріятія, дѣлаетъ воспринимаемымъ этотъ міръ, состоящій изъ элементовъ, Всемогущій, обнаружился, разрушая тьму. Онъ блисталъ самъ собою и, желая вывести изъ своего тѣла различныя породы тварей, сперва извелъ воды и положилъ туда зародышъ. Этотъ зародышъ сталъ яйцомъ [1]), блиставшимъ какъ солнце; въ этомъ яйцѣ самъ собою родился Брама, всеобщій отецъ. Въ этомъ яйцѣ Блаженный обиталъ годъ и разбилъ его силою мысли; изъ двухъ частей яйца онъ сдѣлалъ небо и землю, а въ серединѣ твердь, восемь странъ (свѣта) и вѣчное вмѣстилище водъ“.

И здѣсь тоже понятіе безразличнаго бытія, въ которомъ заключается и начало, само собою становящееся основою разнообразія міра.

§ 9. Теперь приведемъ образцы греческихъ космогоній.

Самое древнее и краткое указаніе на „Океанъ, какъ на начало всѣхъ вещей“, встрѣчаемъ мы у Гомера; затѣмъ является болѣе подробная космогонія Гезіода: „Сначала народился Хаосъ..., а изъ Хаоса родились Еребъ и черная Ночь, а отъ Ночи родились въ свою очередь Эфиръ и День (свѣтъ), которыхъ она породила, соединившись любовью съ Еребомъ“ [2]).

---

[1]) Впрочемъ, и въ Ригвѣдѣ встрѣчаются образы „облака, которое, какъ въ яйцѣ, заключаетъ въ себѣ свѣтъ и воды“, а также „водъ, заключающихъ золотой зародышъ, порождающій Агни, т. е., свѣтъ“.

[2]) Хаосъ значитъ зіяющая пустота, а также и мрачное облако; Еребъ значитъ тоже мракъ или мрачная бездна.

Тутъ еще нѣтъ, какъ въ миѳахъ Ригвѣды различенія понятія первоначальнаго безразличнаго единства бытія отъ понятія происхожденія, выхода изъ безразличія: происхожденіе начинается прямо. Но есть сходство въ томъ, что первые члены этого происхожденія Хаосъ, Эребъ и Ночь суть тоже, что вѣдійскіе воды во тьмѣ, неизмѣримая темная бездна..., а слѣдующіе члены соотвѣтствуютъ Агни, Индрѣ (свѣту) и Любви.

Вторую позднѣйшую ступень космогоническаго миѳа находимъ мы въ такъ называемой *орфической* поэзіи и у Ѳерекида [1]).

Одна изъ орфическихъ космогоній, приведенная въ отрывкахъ изъ сочиненій Дамаскія, философа VI в. по Р. Х., похожа на гезіодову и начинаетъ рядъ происхожденія отъ Кроноса (время), который произвелъ могучаго Хаоса и движущій Эфиръ, изъ которыхъ произошло блестящее міровое яйцо. Изъ него произошли Фанесъ, или Метисъ, или Эросъ, или Эрикапей. Этотъ породилъ Эхидну, и съ нею Урана и Гею Все это проглатывается достигшимъ владычества Зевсомъ, который потомъ снова изъ себя образуетъ цѣлый міръ.

Здѣсь мы видимъ, что происхожденіе міра совершается какъ бы въ два пріема: до Зевса и черезъ Зевса. Рядъ боговъ до Фанеса соотвѣтствуетъ понятію первоначальнаго домірового бытія. Фанесъ (являющійся взору, т. е., свѣтъ въ эфирѣ), Эросъ (любовь), Эрикапей (освѣжающее или оживляющее дыханіе весны или утра) и Метисъ (мысль съ оттѣнкомъ понятія о промыслѣ) суть различныя имена для міробразующаго начала. Всѣ боги этой космогоніи, предшествующіе Зевсу, суть какъ бы его *потенціи*, или различныя его стороны, а потому онъ и поглощаетъ ихъ въ своемъ единствѣ и изъ себя изводитъ міръ. У Ѳерекида космогонія идетъ обратно. Изъ единства Зевса исходятъ Кроносъ и Хтонъ (земля, матерія). Кроносъ производитъ изъ своего сѣмени огонь, эфиръ и воду, которые далѣе производятъ безчисленныхъ боговъ. Замѣчательно, что для образованія міра, по этой

---

[1]) Подъ орфической поэзіей разумѣются различныя дошедшія до насъ отрывки греческой поэзіи, приписанныя миѳическому древнему поэту и герою Орфею. Поэзія эта произошла въ разное время: ранніе отрывки относятся къ 6 в. до Р. Х., позднѣйшія подражанія и подлоги послѣ Р. Х. Ѳерекидъ, авторъ сочиненія, отъ котораго дошли до насъ отрывки, жилъ въ 6 вѣкѣ и, по преданію, былъ учителемъ Пиѳагора.

космогоніи, Зевсъ превращается въ Эрота. Такимъ образомъ мы видимъ, что въ образованіи космогоній какъ индусской, такъ и греческой движущей силой являются основныя философскія понятія; матеріальное же содержаніе этихъ космогоній комбинируется изъ общенароднаго запаса миѳовъ и религіозныхъ преданій.

(О сущности религіи и ея отношеніи къ философіи см. Приложеніе № 2).

2. Китайская философія.

§ 10. Китайская философія, какъ и вездѣ, первоначально сливалась съ религіей, но до извѣстной степени была выдѣлена изъ этого сліянія уже самими китайскими философами.

Какъ національная религія практическихъ и не богатыхъ фантазіей китайцевъ была проста, такъ и національная философія ихъ отличается простою и незамысловатою метафизикой. Первобытное поклоненіе духамъ и демонамъ, соотвѣтствовавшимъ явленіямъ природы, обобщилось въ культъ трехъ главныхъ божествъ: неба, земли и сына неба—императора. Эти религіозныя начала легли въ основу и китайской философіи, основателемъ которой считается Конфуцій (Кун-фу-цзы), родившійся около половины VI в. до Р. Х.

Конфуцій есть величайшій представитель китайскаго народа и служитъ какъ бы органомъ для народнаго самосознанія: не даромъ потомство окружило его жизнь и происхожденіе легендами, приличествующими миѳическимъ народнымъ героямъ. Философія Конфуція, ставшая въ народномъ сознаніи на мѣсто религіи, изъ которой она вышла, имѣетъ въ виду главнымъ образомъ практическія, именно нравственныя и политическія цѣли. Задача Конфуція, по собственному его сознанію состояла въ *возстановленіи* того религіознаго и нравственнаго ученія, которому научили людей древніе императоры Яо, Шунъ, Ію и проч., и слѣдуя которому, люди были совершеннѣе, благороднѣе и достойнѣе жить въ теченіи той счастливой, мирной и религіозной эпохи, которая извѣстна у китайцевъ подъ именемъ золотого вѣка [1]). Ученіе это, могшее исправить испорченныхъ современниковъ и повести за собою благодѣтельныя послѣдствія, изучено было Конфуціемъ изъ древнихъ письменныхъ памятниковъ и преданій, а

[1]) Китайцы насчитываютъ въ своей исторіи нѣсколько золотыхъ вѣковъ.

также извлечено было имъ изъ примѣровъ сохранившейся въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его обширнаго отечества первобытной чистоты нравовъ и обычаевъ. Вокругъ Конфуція образовалась цѣлая школа, которая пропагандировала, дополняла и сохраняла его ученіе до послѣдняго времени. Нѣкоторые изъ послѣдующихъ философовъ, принадлежащихъ къ школѣ, пользуются у Китайцевъ такою же извѣстностью, какъ и самъ Конфуцій, какъ напр. Мепцій (Мен-цзы), жившій въ 4 вѣкѣ до Р. Х.

Достовѣрное о жизни Конфуція сводится къ тому, что онъ еще съ ранняго возраста отличался большими умственными силами и прилежаніемъ въ пріобрѣтеніи знанія, а также и тѣми добродѣтелями, которыя онъ проповѣдовалъ своимъ послѣдователямъ: трудолюбіемъ, умѣренностью, скромностью, великодушіемъ въ отношеніи къ другимъ, твердостью и строгостью въ отношеніи къ себѣ, почтеніемъ къ предкамъ, преданію, обычаю и установившимся древнимъ порядкамъ и учрежденіямъ. Внѣшняя жизнь его протекала въ добросовѣстной службѣ государству въ качествѣ чиновника, въ многочисленныхъ путешествіяхъ по обширному отечеству, въ собираніи древнихъ книгъ и преданій, въ разборѣ, толкованіи и новой редакціи ихъ и въ неустанномъ собесѣдованіи съ учениками и передачѣ имъ своего ученія. — Никто никогда изъ философовъ не пользовался такимъ признаніемъ, вліяніемъ и почетомъ у потомства, какъ Конфуцій. Въ обширномъ его отечествѣ ему воздвигнуто болѣе 1500 храмовъ, въ которыхъ ему воздаются божескія почести. Такое признаніе объясняется, какъ уже сказано, тѣмъ, что Конфуцій былъ полнымъ выразителемъ духа своего народа, а также и тѣмъ, что верховная власть въ Китаѣ постоянно поддерживала авторитетъ Конфуція и его ученія, видя въ его распространеніи весьма важную опору для себя самой. Одинъ изъ китайскихъ императоровъ велѣлъ начертать на храмахъ, посвященныхъ Конфуцію, слѣдующіе слова: „онъ былъ величайшій и добродѣтельнѣйшій изъ просвѣтителей рода человѣческаго, какіе когда-либо появлялись на землѣ“.

Конфуцію принадлежатъ слѣдующіе литературные труды. Онъ собралъ, сличилъ, сравнилъ тексты, критически очистилъ, комментировалъ и редактировалъ *древнія* священныя китайскія книги, извѣстныя подъ общимъ названіемъ: **Кингъ** (т. е., книги, ткань), и заключающія въ себѣ религіозно-философскія ученія древнихъ китайцевъ, ихъ поэзію, исторію, нравственныя и политическія воззрѣнія и т под. [1]). Собственныя сочиненія Конфуція состоятъ изъ а) **Лунъ-юй** или „*Бесѣды*“ Конфуція съ учениками, b) **Та-гіо**

[1]) Впрочемъ не всѣ книги: Кингъ, прошли черезъ редакцію и критику Конфуція.

или „*Великое ученіе*“ и с) **Чжунъ-Юнъ** или „*Ученіе о незыблемомъ средоточіи*“, излагающее главное основаніе его нравственной теоріи. Хотя эти сочиненія собраны и редактированы не самимъ Конфуціемъ, но его учениками, однако считаются китайцами самымъ полнымъ и точнымъ выраженіемъ его ученія. Книги Кингъ, сочиненія Конфуція и сочиненіе Менція въ настоящее время считаются священными, *каноническими* книгами для китайцевъ, исповѣдующихъ конфуціанизмъ, какъ религію.

§ 11. Теперь мы перейдемъ къ изложенію конфуціанизма въ его основныхъ началахъ, разумѣя подъ нимъ ученіе цѣлой школы.

Конфуціанизмъ. Метафизическими началами остаются тѣ же *Небо и Земля*, которые производятъ всю небесную и земную природу, но получаютъ характеръ духовныхъ силъ, особенно Небо, соотвѣтствующее, по китайскимъ воззрѣніямъ, мужчинѣ, отцу, передъ которымъ женщина, мать (земля) играетъ второстепенную роль. Небо понимается философами конфуціанизма, какъ источникъ всякой силы и движенія, или начало дѣятельное (Янъ), земля, какъ начало пассивное (Инъ), само по себѣ мертвое и неподвижное. У Конфуція и Менція понимаются они, особенно Небо, какъ божественныя силы, имѣющія волю и аттрибуты личности. Небо вѣчно, безконечно, опредѣляетъ порядокъ и судьбу всѣхъ вещей и человѣка, установляетъ этическія цѣли, служитъ источникомъ благъ. Оно постоянно дѣятельно, но открываетъ себя *не словами* (откровеніемъ), а въ событіяхъ и перемѣнахъ, а также въ мнѣніи и желаніи народа. Но такъ какъ Небо слишкомъ возвышено надъ человѣкомъ и, по своему понятію, не допускаетъ никакихъ непосредственныхъ къ нему отношеній, то конфуціанизмъ признаетъ антропорфическихъ духовъ и демоновъ, которые служатъ посредниками между небомъ и человѣкомъ и къ которымъ онъ и обращается съ своими молитвами и жертвоприношеніями. Точно также и земля не выразима для нашей мысли въ ея безграничной величинѣ и неисчислимомъ богатствѣ существъ (горъ, морей и т. под.), которыхъ она носитъ, содержитъ и питаетъ.

Особенно важную роль играетъ въ конфуціанизмѣ, какъ и вообще въ китайской философіи, ученіе о *Тао*, составляющемъ основу этики и политики. Первоначально слово: „Тао“ значитъ „путь“, а также „руководить, управлять, мнить“, но, перенесенное въ философію, это слово представляетъ весьма сложное и многосмысленное понятіе. Тао есть свойство человѣка стремиться къ какой либо и спеціально къ истинной цѣли,

идти по правому пути. Далѣе Тао означаетъ и эту самую истинную цѣль, стремленіе къ которой соотвѣтствуетъ глубочайшимъ основаніямъ природы человѣческой, но однако не нарушаетъ его свободы идти и по противоположному пути. Далѣе Тао означаетъ вообще законъ, разумный порядокъ вещей, такъ какъ оно небеснаго происхожденія и есть величайшій даръ неба человѣческой природѣ. Тао есть *вѣчная истина* неба, но однако присутствуетъ и на землѣ и спеціально есть *внутреняя истина* человѣка; Тао ни на одну минуту не отдѣлено отъ человѣка, или, говоря нашимъ философскимъ языкомъ, оно имманентно природѣ и человѣку. Поэтому нѣтъ такого ограниченнаго человѣка, мужчины или женщины, который былъ бы неспособенъ къ познанію Тао и къ послушанію его заповѣдямъ. Но не смотря на эту полную доступность Тао человѣку „во внутренней истинѣ“, оно въ его полномъ величіи, въ его собственной природѣ (т. е., какъ небесное Тао само въ себѣ) неизслѣдимо, невидимо и таинственно, безконечно, вѣчно, не матеріально и т. под.

Это ученіе о недоступной человѣку трансцендентности небеснаго Тао въ самомъ себѣ и полной имманентности того-же самаго Тао въ духѣ человѣка даетъ возможность конфуціанизму съ одной стороны устранить всякое внѣшнее откровеніе, а съ другой дать особое и чрезвычайно важное положенію человѣку, сдѣлать его, такъ сказать, средоточіемъ всей вселенной. Поэтому на мѣсто прежней религіозной троицы китайцевъ: „голубаго Неба“ (Тіанъ) или по антропорфическому воззрѣнію „высшаго императора“ (Шангъ-ти) Земли и сына Неба, императора, появляется философская троица: два основныя начала (Небо и Земля, Янъ и Инъ), активное и пассивное и человѣкъ, въ которомъ оба уравновѣшиваются и приходятъ въ гармонію. Но человѣкъ представляетъ эту гармонизующую и упорядочивающую силу только потенціально, по способности. Въ дѣйствительности, обыкновенный человѣкъ не ходитъ по пути Тао. Масса не боится опаснаго пути порока и ищетъ только того, что называется счастьемъ. Идти по пути Тао свойственно святому, мудрецу или благородному человѣку [1]).

---

[1]) Конфуціанизмъ различаетъ святого отъ мудраго или благороднаго человѣка, хотя характеристика ихъ во многомъ сходна. Это различіе ясно, какъ у Конфуція, такъ и у Менція и состоитъ, по видимому, въ природномъ совершенствѣ и геніальности святаго. Что же касается до терминовъ

Святой, по Конфуцію „непосредственно знаетъ вѣчную истину и вполнѣ проникаетъ въ божественную природу, свою собственную, природу человѣчества и въ глубочайшую природу всѣхъ тварей, а потому онъ способенъ подкрѣпить Небо и Землю въ ихъ украшающей, облагороживающей и благотворной дѣятельности“ (**Plaenckner**: Confucius, Tc. V. гл. 22). Святой, по Менцію, „есть учитель на сто поколѣній“ (**Faber**: Mencius, 121). Точно также и „мудрый, по Конфуцію, твердо держится за вѣчное средоточіе души, всегда доволенъ своимъ жизненнымъ положеніемъ и исполняетъ въ немъ свои обязанности; если онъ знатенъ и богатъ, то дѣлаетъ, что прилично знатному и богатому, если бѣденъ и не знатенъ, то поступаетъ, какъ прилично таковому. Главное его стремленіе къ самосовершенствованію, а потому онъ не ищетъ милостей у людей, ни на кого не жалуется, не ропщетъ на Небо и улучшеніе своего положенія предоставляетъ волѣ провиденія. Онъ обладаетъ сильнымъ духомъ и твердостью характера и не боится смерти ради истины; его дѣйствія и ученіе согласны съ предписаніемъ Тао“ (Plaenckner, ibid. гл. 2, 11, 16). Итакъ, троицу съ Небомъ и Землею составляетъ въ дѣйствительности мудрый и главнымъ образомъ святой человѣкъ.

Но если мы возьмемъ съ одной стороны признаки святаго, а съ другой признаки императора, идущаго по „пути Тао“, а также, если мы примемъ во вниманіе, что примѣрами святости у философовъ конфуціанизма постоянно служили правители и императоры, то можемъ сдѣлать заключеніе, что въ сущности старая религіозная троица сохранилась и въ новой философской.

Для поясненія этого положенія возьмемъ у Конфуція описаніе „святого, который въ силу своего яснаго, полнаго и непосредственнаго знанія способенъ царствовать надъ всемірнымъ царствомъ“.

„Въ силу своего великодушія, безпристрастія, человѣколюбія и милосердія онъ вполнѣ способенъ осчастливить царство. Своими превосходными учрежденіями, заботливостью, справедливостью и правосудіемъ онъ вполнѣ способенъ пріобрѣсти почтеніе и уваженіе. Своимъ знаніемъ, высокимъ умомъ и разсудительностью онъ вполнѣ способенъ выбирать надлежащія мѣропріятія. Его всеобъемлющій разумъ подобенъ небу и неистощимой производительности земли. Народъ, видя его, навѣрное будетъ его высоко чтить и несомнѣнно ему вѣрить и всюду восхвалять его жизнь и дѣла. Слава его пронесется не только по всему Китаю, но и по всей землѣ онъ будетъ почтенъ и любимъ Такого святого можно смѣло поставить на ряду съ Небомъ“ (Plaenckner, ibid. гл. 31). Очевидно, что свойства такого святого сня-

---

мудраго или благороднаго, то оба философа употребляютъ ихъ, по видимому, какъ синонимы.

ты съ тѣхъ древнихъ императоровъ, которые у Конфуція служатъ примѣрами всяческой добродѣтели. Изъ признанныхъ Менціемъ святыхъ (loco cit. 122 и слѣд.) большинство также—императоры, князья, министры.

Въ силу своего центральнаго положенія въ природѣ человѣкъ и императоръ въ особенности *отвѣтственны* за ходъ вещей и во внѣшней природѣ и въ общественномъ организмѣ. Необычныя грозныя и разрушительныя явленія въ природѣ (засухи, наводненія и проч.), или же бѣдствія общественныя (войны, мятежи, болѣзни, бѣдность народа и т. под.) суть несомнѣнные признаки и общей испорченности нравовъ и особенно несправедливаго и беззаконнаго образа дѣйствія правительства, и на оборотъ, неусыпная, направленная къ благу народа дѣятельность мудраго правительства отражаются въ благосостояніи, довольствѣ и лучшей нравственности народа. Что же касается до природы самой по себѣ, то она по своей сущности проникнута высшимъ закономъ гармоніи и совершенства, что ясно обнаруживается во внѣшней природѣ. Небо и Земля, говоритъ Конфуцій, оттого и кажутся намъ такими совершенными, что на небѣ правильно, безъ малѣйшаго безпорядка и помѣхи другъ другу, совершаются движенія небесныхъ тѣлъ и правильно наступаютъ смѣны временъ года; точно также и Земля, подражая Небу, производитъ и поддерживаетъ существованіе безчисленныхъ существъ (ibid. гл. 30). Но точно также хороша и способна къ совершенству, по своей сущности, и человѣческая природа. „Способность къ добру“, говоритъ Менцій, особенно старавшійся поддерживать идею основнаго совершенства человѣческой природы, „въ человѣкѣ подобна стремленію воды внизъ... Но посредствомъ давленія можно провести воду и на гору.... Однако это можно сдѣлать только вопреки природѣ воды, насильно. Точно также бываетъ и съ человѣческой природой, когда она побуждается къ дурному“ (l. c. стр. 46). Эти естественные задатки человѣческой природы къ добру подтверждаются и тѣмъ господствомъ порядка и совершенства въ соціальномъ мірѣ, которое не разъ было въ древности, когда, по почину и по примѣру сына Неба, всѣ и каждый на своемъ мѣстѣ, выполняли свои обязанности и поступали по закону Тао.

На основаніи вышеизложеннаго общаго начала нравственности развивается у Китайскихъ философовъ обширное *ученіе о добродѣтеляхъ* личныхъ, и особенно семейныхъ, общественныхъ, гдѣ всѣмъ и каждому, начиная отъ императора, кромѣ общихъ, указываются еще

спеціальныя обязанности, сообразно съ мѣстомъ, которое каждый занимаетъ въ обществѣ.

Общій характеръ этики конфуціанизма преимущественно *отрицательный*. Съ ея точки зрѣнія человѣкъ обязанъ болѣе дѣлать усилія къ охраненію чего либо существующаго, или къ возстановленія существовавшаго, чѣмъ къ созиданію не существующаго и не существовавшаго По этой философіи человѣку не предстоитъ осуществленія положительныхъ идеальныхъ цѣлей, ибо для нея невозможенъ прогрессъ, развитіе. Все существующее само по себѣ совершенно и не нуждается въ улучшеніи, въ совершеннѣйшемъ будущемъ. Бороться съ внѣшними силами природы, направлять ихъ къ наибольшему благу нѣтъ надобности, ибо они и сами по себѣ направлены и приводятъ къ нему, если не помѣшаетъ тому человѣкъ. То, что называется *зломъ* физическимъ, необходимо принадлежитъ къ общему гармоническому порядку природы и въ естественномъ, обычномъ своемъ теченіи ведетъ къ добру и къ гармоніи цѣлаго; оно есть зло только съ частной точки зрѣнія; человѣкъ не можетъ устранить этого естественнаго зла и можетъ только вызвать необычное, не нормальное его теченіе. Мудрый долженъ понять его разумность въ общей гармоніи вещей и терпѣливо покориться ему. Точно также нѣтъ никакого основнаго зла и въ природѣ человѣческой; всѣ естественныя склонности и потребности человѣческія хороши и стоятъ въ гармоніи съ общими законами Тао, а потому человѣку и нѣтъ надобности уничтожать и подавлять однѣ стороны своей природы для исключительнаго господства другихъ (напр , подавлять тѣло для духа). Мудрый долженъ только заботиться, чтобы какія либо законныя и естественныя, сами по себѣ, склонности (напр., даже столь высоко почитаемая родственная любовь) не были въ немъ чрезмѣрными и не нарушили сперва равновѣсія и гармоніи въ немъ самомъ, а черезъ него не отразились бы вредно и въ мірѣ общественномъ и даже природномъ.

Точно также съ точки зрѣнія китайской философіи не можетъ быть цѣлей, которыя могли бы осуществляться въ какомъ либо *трансцендентномъ* (напр., загробномъ) бытіи. Другое какое либо бытіе и другая какая либо жизнь, ради которыхъ можно было бы дѣлать усилія и приносить жертвы въ настоящей, неизвѣстны. Человѣкъ имѣетъ полное право наслаждаться радостями данной жизни, разумѣется, умѣренно, не нарушая равновѣсія и гармоніи.

Итакъ, *добродѣтели*, рекомендуемыя этикой конфуціанизма, состоятъ въ благоразуміи, терпѣніи, порядкѣ, трудѣ, умѣренности; самыя же главныя добродѣтели суть: спокойствіе духа, отсутствіе увлеченій, искренность, честность, послушаніе властямъ и справедливость. Честность, искренность и послушаніе составляютъ важнѣйшую основу соціальной жизни: ложь, лицемѣріе и своеволіе источникъ всяческаго разлада въ обществѣ. Справе-

дливость также безусловно необходима въ отношеніяхъ между людьми; она составляетъ необходимую границу для себялюбивыхъ стремленій. Правило: „не дѣлай того другому, чего ты не хочешь, чтобы дѣлали тебѣ“ есть, по Конфуцію, существенное выраженіе внутренняго Тао. Въ кодексѣ китайской морали справедливость замѣняетъ христіанскую самоотверженную любовь къ ближнему, даже къ врагу. Любовь естественна только къ родственникамъ: „всеобщая любовь“, говоритъ Менцій, полемизируя съ соціализмомъ, „уничтожаетъ всякія различія, даже естественныя“ (loco cit. 90). Правда, тотъ же философъ совѣтуетъ „человѣчно“ обходиться и съ враждебно настроеннымъ человѣкомъ. Но это человѣчное отношеніе состоитъ не въ прощеніи и любви, а въ попыткахъ, съ кротостью и терпѣніемъ, привести къ миру врага. Но если онъ не уступаетъ этимъ попыткамъ, то, въ концѣ концовъ, относиться къ нему, какъ къ животному (ibidem), а по отношенію къ животному достаточно справедливости. По Конфуцію, „гуманный (человѣчный) можетъ не только истинно любить людей, но истинно и ненавидѣть, т. е., только истинно гуманный человѣкъ можетъ правильно и безпристрастно судить о людяхъ и умѣетъ отнестись къ нимъ по достоинству, ибо онъ справедливъ“ (См у Plaenckner'a стр. 156).

§ 12. Господствующая вышеизложенная въ ея основныхъ чертахъ китайская философія весьма бѣдна въ ея *теоріи познанія* и *метафизикѣ*. Мы не встрѣчаемъ никакой попытки къ обозрѣнію, и анализу фактовъ и процессовъ познанія и къ постановкѣ вопроса объ истинѣ и ея критеріѣ. Познаніе подразумѣвается не только какъ существующее, но и какъ очень простое дѣло, съ точки зрѣнія *наивнаго реализма*: безчисленныя вещи просто познаются въ томъ видѣ, въ какомъ и существуютъ. Правда, по закону идеи сущности, онѣ уже сведены къ двумъ единствамъ, но это сдѣлано еще на почвѣ религіознаго сознанія. Метафизика конфуціанизма не представляетъ никакой оригинальной концепціи и воспользовалась уже готовымъ обобщеніемъ. Но тѣмъ не менѣе она дѣлаетъ шагъ впередъ: на мѣсто *механическаго единства* Неба и Земли, обнимающихъ пространственно и временно всѣ чувственно-воспринимаемыя вещи, она ставитъ *динамическое единство* силъ, составляющихъ первую причину, или творящихъ вещи и далѣе, отрѣшаясь отъ чувственнаго образа, господствующаго въ религіи, понимаетъ эти силы, какъ духовныя. Но однако эта метафизика далека еще отъ болѣе строгаго философскаго воззрѣнія и носитъ на себѣ слѣды своего происхожденія изъ миѳологіи. Эти слѣды являются въ видѣ дуализма началъ или силъ активной и пассивной. Почему *два* начала

и одно изъ нихъ *активно*, а другое *пассивно*? и что такое пассивное начало? Конечно, никакого другаго основанія для этого нѣтъ, кромѣ миѳологіи, въ которой Небо—мужчина, отецъ и господинъ, а Земля—женщина, мать и подчиненная. Почему человѣкъ и преимущественно императоръ, а не другія существа представляютъ гармонію и равновѣсіе двухъ силъ или началъ. Да потому же миѳологическому представленію, что онъ есть, по преимуществу, сынъ Неба и Земли, ибо соединяетъ въ себѣ всѣ свойства отца и матери. Нѣсколько выработаннѣе оказывается этика конфуціанизма; въ ней его центръ тяжести; онъ представляетъ образчикъ философской системы, исходнымъ пунктомъ для которой служатъ практическія и нравственныя потребности человѣка (см. введеніе стр. 5). Удивительно, что въ такую раннюю эпоху мы находимъ въ китайской философіи ясное *сознаніе*, что началомъ нравственности долженъ быть *всеобщій законъ*, доступный знанію всѣхъ и каждаго; нельзя не согласиться также и съ тѣмъ, что основаніе этого закона должно искать въ *томъ* же самомъ *началѣ*, изъ котораго истекаетъ и міръ всѣхъ вещей, къ которымъ долженъ быть приложенъ человѣкомъ нравственный законъ. Но этимъ и исчерпывается истинная сторона этики конфуціанизма. Во первыхъ онъ не приводитъ никакихъ основаній для убѣжденія въ томъ, что этическій законъ существуетъ, ибо указаніе, напр., на однообразное теченіе явленій въ мірѣ доказываетъ только существованіе связывающаго ихъ механическаго закона, не могущаго быть въ тоже время, по самой сущности дѣла, и нравственнымъ закономъ. Во вторыхъ, если онъ и существуетъ, какъ увѣряетъ въ томъ голословно конфуціанизмъ, то мы не видимъ, какъ онъ вытекаетъ изъ сущности міровыхъ началъ, что и естественно, ибо метафизика системы не даетъ намъ понятія объ этой сущности. Въ третьихъ мы вовсе не имѣемъ ясной и понятной *формулы* самого закона. Предписаніе: „примкни къ Тао, какъ закону общей гармоніи въ мірѣ, или иди по пути Тао“, ничего не говоритъ, если не сказано, въ чемъ состоитъ эта гармонія, или не указано особенной цѣли, къ которой ведетъ этотъ путь и наконецъ неизвѣстно, почему эта цѣль обязательна для человѣка. Правда, конфуціанизмъ увѣряетъ, что въ древности, когда люди слѣдовали Тао, они жили хорошо и счастливо: но опять таки неизвѣстно, въ чемъ заключалось то счастіе, а главное, почему обязательно стремиться къ этому прошедшему счастію. Указывая на потерянный золотой вѣкъ въ прошедшемъ, конфуціанизмъ стоитъ на

религіозно-миѳологической точкѣ зрѣнія; отъ философіи же требуется нѣчто иное, а именно: ясный и обязательный для разума *критерій* нравственнаго и долженствующаго быть [1]). Въ сущности конфуціанизмъ отрицаетъ должное и нравственное въ строгомъ смыслѣ этого слова; его этика, по ея неопредѣленности, колеблется между *содемонизмомъ*, *утилитаризмомъ и фатализмомъ* и впадаетъ во множество противорѣчій, непослѣдовательностей и затрудненій. Таковы, напр., противорѣчіе положенія о подчиненности всей природы неизмѣннымъ законамъ общей гармоніи и равновѣсія съ предполагаемою у человѣка *свободою* не подчиняться этимъ законамъ и нарушать законообразное теченіе природы; или противорѣчіе между законностью всѣхъ естественныхъ влеченій и обязанностью сдерживать ихъ; или затрудненіе объяснить, какимъ образомъ когда и кѣмъ могло быть нарушено блаженное состояніе чистоты нравовъ и всеобщаго благосостоянія, которое было когда-то достигнуто при святыхъ правителяхъ; или противорѣчіе между обязанностью безусловно повиноваться распоряженіямъ правительства и обязанностью выполнять другія предписанія нравственнаго кодекса, нарушаемыя распоряженіями жестокаго, безумнаго, попирающаго законъ и народъ правительства.

§ 13. Теперь мы скажемъ нѣсколько словъ о нѣкоторыхъ другихъ *направленіяхъ* въ китайской философіи, которыя, подобно конфуціанизму, имѣютъ *общій* съ нимъ *корень* въ древнихъ религіозно-философскихъ доктринахъ, выраженныхъ въ книгахъ: Кингъ.

Лао-цзы, старшій современникъ Конфуція, основалъ школу, которая опирается на приписываемую ему книгу: „*Тао-те-кингъ* (книга о высшемъ разумѣ и добродѣтели)“. *Тао* (разумъ), по ученію Лао, есть *абсолютное* начало всего сущаго, само по себѣ, неразличимое, неимѣющее никакихъ свойствъ никакого имени, а потому вѣчное и неизмѣнное. Все различимое бытіе происходитъ отъ него и есть его модификація, но все таки Тао остается

---

[1]) Отсутствіе этого критерія въ конфуціанизмѣ предоставляетъ субъективному усмотрѣнію и произволу каждаго рѣшать, нарушитъ или не нарушитъ общую гармонію какое либо его дѣйствіе. Въ такомъ духѣ проповѣдываль Конфуцій, державшійся болѣе общихъ формулъ и правилъ нравственности; но впослѣдствіи школа выработала безчисленное множество частныхъ правилъ, формъ и знаменитыхъ церемоній, которыя задушили всякую самостоятельность китайца и которыхъ весь авторитетъ опирался только на ихъ дѣйствительную или мнимую древность.

трансцендентнымъ относительно этого бытія. Этика таоизма полагаетъ высочайшее благо въ отождествленіи съ Тао, или въ поглощеніи имъ; отсюда вытекаетъ презрѣніе къ міру и его радостямъ и проповѣдь пустынножительства, аскетизма, неподвижнаго созерцанія и уничтоженія всяческихъ желаній.

Лицій (Ли-цзы), жившій въ 5 и 4 вв. до Р. Х., примыкая къ таоизму, выработалъ собственную систему, сохраненную и редактированную его учениками, основныя черты которой состоятъ въ слѣдующемъ. Вся природа представляетъ *круговоротъ* непрестаннаго возникновенія и уничтоженія. Всѣ конечныя вещи призрачны и суть явленія единой дѣятельной, вѣчной и непознаваемой въ себѣ сущности; ихъ непрестанное порожденіе и измѣненіе есть результатъ какого-то непостижимаго влеченія къ формообразованію. Все происшедшее сосредоточивается въ *трехъ* видахъ бытія: небѣ, землѣ и человѣкѣ, различающихся по ихъ особымъ свойствамъ и дѣйствіямъ. Вслѣдствіе постоянной смѣны вещей въ чувственномъ воспріятіи истины о нихъ знать нельзя. Этическая цѣль состоитъ въ забвеніи вещей или же въ совершенно равнодушномъ къ нимъ отношеніи. Видоизмѣнить теченіе міра или устранить его событія невозможно, а потому надобно покориться имъ, быть довольнымъ своимъ жребіемъ и прильнуть мыслью къ вѣчной сущности вещей; главныя добродѣтели: спокойствіе, кротость, цѣломудріе и неподвижность

Философія какъ Лао-цзы, такъ и Лиція, не смотря на ихъ сходство съ буддизмомъ, не имѣютъ въ немъ своего источника и суть продукты китайской почвы.

Миціи (Ми-цзы), младшій современникъ Конфуція, на основаніи тѣхъ же древнихъ преданій и книгъ, выработалъ ученіе, значительно разнящееся отъ конфуціева. Ученіе это можно обозначить общимъ терминомъ соціализма и изъ современныхъ европейскихъ соціалистическихъ воззрѣній имѣетъ наиболѣе сходства съ христіанскимъ и, пожалуй, съ государственнымъ соціализмомъ. Система Миція *этическо-политическая* и не представляетъ ничего особеннаго въ метафизикѣ и теоріи познанія Въ ней преобладаетъ критика. Миціи громитъ современную испорченность нравовъ и господство роскоши, эгоизма, неправды, насилія, — особенно же эгоизмъ, жестокость, произволъ императоровъ, а также продажность, бездарность и жадность ихъ агентовъ. Съ положительной стороны Миціи пропагандируетъ возвратъ къ простому первобытному образу жизни [1]), прекращеніе войнъ, уничтоженіе привиллегій, всеобщій трудъ для поддержки существованія, равное участіе всѣхъ въ благахъ жизни и *всеобщую взаимную любовь* на основаніи закона:

---

[1]) Миціи, подобно Конфуцію, превозноситъ однихъ и тѣхъ же святыхъ императоровъ, при которыхъ люди жили по закону Неба.

„люби все, касающееся до другого, такъ же, какъ свое собственное“, т. е., люби ближняго, какъ самого себя (см. **Faber'a:** *Micius*, стр. 65). Въ первое время послѣ распространенія ученія Миція оно получило большое вліяніе, такъ что соперничало съ конфуціанизмомъ. Но съ тѣхъ поръ какъ сочиненія Менція, энергически опровергавшаго соціализмъ Миція, вошли, въ качествѣ каноническихъ, въ основу общественнаго образованія съ одной стороны, а съ другой сочиненія Миція объявлены еретическими, они въ теченіи вѣковъ, на столько потеряли значеніе и стали рѣдки, что Фаберъ, не смотря на усилія, въ теченіи 10 лѣтъ не могъ найти для себя одного экземпляра и принужденъ былъ списать чужой.

3. Индійская философія.

§ 14. Индійская философія возникла, подобно китайской, на почвѣ религіи и до сихъ поръ еще сохраняетъ связь съ нею, хотя связь эта внѣшняя и не мѣшала широкому и свободному развитію философскаго мышленія. Внѣшняя связь индійской философіи съ религіею сохраняется въ тождествѣ главной задачи, которую они себѣ ставятъ, а именно, въ вопросѣ объ окончательномъ спасеніи человѣка отъ страданій; но внутреннее различіе между ними состоитъ въ формѣ и постановки, и рѣшенія этой задачи. Но кромѣ того и сама философія индусовъ издавна уже распалась на нѣсколько системъ и школъ, болѣе или менѣе отличающихся между собою какъ въ рѣшеніи, такъ и въ основаніяхъ для рѣшенія вышеозначеннаго вопроса. Мы сосредоточимъ наше вниманіе по преимуществу на имѣющихъ значительное распространеніе и вліяніе системахъ: *вѣдантѣ* и *буддизмѣ*.

Индусы, по своей природѣ, всегда были склонны къ философіи и достигли въ ней такого успѣха сравнительно съ прочими сторонами умственной жизни, что имъ нечего завидовать въ этомъ ни грекамъ, ни даже вообще европейцамъ. Въ связи съ этой способностью къ философскому мышленію у Индусовъ оно издавна пользовалось значительной *свободой* какъ въ обществѣ, такъ и въ государствѣ: индусъ смѣло и открыто могъ высказывать и доказывать каждое философское положеніе, какъ бы оно далеко ни расходилось даже съ господствующими религіозными воззрѣніями. Единственное требованіе, которое могли предъявлять ему, сообразно установившемуся обычаю и общественному мнѣнію, его противники—это доказать и поддержать свои положенія въ публичномъ спорѣ; и отъ такого требованія никто не могъ отказаться. Государственная власть не только не мѣшала такимъ публичнымъ состязаніямъ представителей различныхъ школъ и воззрѣній, но даже покровительствовала и принимала въ нихъ живое участіе. По издавна установившемуся обычаю такія состязанія происходили при дворахъ царей, которые обыкновенно отъ себя награждали ученыхъ, отли-

чившихся знаніями, остроуміемъ и краснорѣчіемъ [1]). Благодаря этимъ контроверсіямъ, индусскіе богословы и философы пріобрѣли такую изворотливость и искусство въ діалектикѣ, что далеко оставляютъ за собою діалектическое искусство европейской средневѣковой схоластики, съ которой индійская философія имѣетъ много общаго. Высокимъ развитіемъ діалектики и философіи у индусовъ въ значительной степени объясняется и безуспѣшность у нихъ проповѣди европейскихъ миссіонеровъ, которымъ въ большинствѣ случаевъ не подъ силу состязаться съ искусными въ діалектикѣ браминами.

§ 15. Теперь мы кратко укажемъ на тотъ путь, который прошло философское мышленіе индусовъ на почвѣ религіозной и дойдемъ до того пункта развитія религіи индусовъ, съ котораго философія начинаетъ освобождаться отъ религіи и двигается самостоятельно. Мы уже видѣли, (§ 8) что мысль о единой основѣ и причинѣ того множества, которое составляетъ міръ, высказана была еще древними вѣдійскими мудрецами—поэтами; но тогдашнее религіозное сознаніе не могло надлежащимъ образомъ удовлетворить этой мысли, которая есть ничто иное, какъ выраженіе философствующаго духа. Натурализмъ древней вѣдійской эпохи, олицетворявшій и обоготворявшій значительнѣйшія явленія природы, необходимо велъ къ колебанію относительно *имени и образа* этого Единаго между многими. Безсознательно переводя философскую идею сущности и причины на языкъ религіознаго сознанія, философъ (богословъ, миѳологъ и поэтъ въ одно и тоже время) той эпохи постоянно внутренно спрашивалъ себя: кто же этотъ высочайшій, могущественнѣйшій, первый между богами и отвѣчалъ, колеблясь и называя въ разное время то Варуну, то Индру, то Агни; или же пытался назвать его Любовью и т. под. Причина этого колебанія, кромѣ недостаточной энергіи философской мысли, заключалась и въ самихъ богахъ, какъ олицетвореніяхъ явленій. Въ природѣ для чувственнаго воззрѣнія феномены сливаются и проникаютъ другъ друга, а потому и боги не тверды и сливаются; каждому могутъ быть приписаны аттрибуты другихъ. Это смѣшеніе аттрибутовъ особенно выразилось въ отношеніи къ тремъ главнымъ богамъ вѣдійской троицы: Индрѣ, Варунѣ и Агни, которымъ соотвѣтствующіе феномены въ природѣ имѣютъ общій элементъ, именно свѣтъ.

---

[1]) Въ настоящее время главнымъ мѣстомъ публичныхъ состязаній, подъ эгидою англійскаго правительства, служитъ священнѣйшій городъ Индіи, Бенаресъ, куда стекается со всей Индіи масса богомольцевъ для поклоненія святымъ мѣстамъ города и для очищенія себя отъ грѣховъ въ священныхъ волнахъ Ганга.

Въ подкрѣпленіе всего вышесказаннаго возьмемъ отрывки изъ сочиненія М. Мюллера. Въ одномъ гимнѣ поэтъ говоритъ: „между вами, о боги, нѣтъ ни одного, который былъ бы меньшій или младшій по истинѣ, всѣ вы велики“... Въ многочисленныхъ гимнахъ Вѣды легко найти мѣста, гдѣ почти всякое важное божество представляется какъ верховное и абсолютное. Такъ въ одномъ гимнѣ Агни (огонь) названъ „владыкою вселенной, господомъ людей, мудрымъ царемъ, отцомъ, братомъ, сыномъ, другомъ человѣка“ и даже всѣ силы и имена другихъ боговъ нарочито приписаны Агни... Другой гимнъ описываетъ Индру, какъ величайшаго изъ всѣхъ: „ни боги, ни люди, сказано тамъ, не достигаютъ до тебя, о Индра, ты превосходишь силою всѣ существа. Далѣе, едвали можно лучше выразить человѣческимъ языкомъ идею высшаго и божественнаго могущества, какъ въ этихъ словахъ, обращенныхъ поэтомъ къ Варунѣ „ты господь всего, неба и земли; ты царь намъ всѣми, и надъ богами, и надъ людьми“. (M. M. Loco citato, 37, 38).

Замѣчателенъ также гимнъ, приводимый М. Мюллеромъ, въ которомъ поэтъ не знаетъ какъ назвать высочайшаго бога, составляющаго основаніе всего міра.

„Въ началѣ возникло дитя, блестящее какъ золото, оно было единымъ рожденнымъ господомъ всего, что существуетъ. Оно укрѣпило землю и это небо. Кто же этотъ богъ, кому мы принесемъ нашу жертву?“

„Тотъ, кто даетъ жизнь, кто даетъ силу, тотъ, чьи повелѣнія почитаютъ всѣ блестящіе боги, чья тѣнь есть безсмертіе, чья тѣнь есть и смерть. Кто же этотъ богъ, кому мы принесемъ нашу жертву?“.

„Тотъ, кто, по своему могуществу, есть единственный царь міра, который дышетъ и пробуждается, тотъ, который господствуетъ надъ всѣми, надъ людьми и животными. Кто же этотъ богъ и т. д?“

„Тотъ, чье величіе возвѣщаютъ эти снѣговыя горы, море и отдаленныя рѣки; тотъ кому принадлежатъ эти страны, какъ будто онѣ его двѣ руки Кто же этотъ богъ и т д?“

„Тотъ, кѣмъ небо сдѣлано блестящимъ и земля твердою; кѣмъ утверждено небо, высшее надъ небесами, тотъ, кто измѣрилъ свѣтъ въ воздушномъ пространствѣ. Кто же этотъ богъ и т. д.?...“

И далѣе въ такомъ же родѣ.. (l. c. стр. 39 и слѣд.)

Но не одна только мысль о единомъ основаніи для множества міра влекла индуса къ единому высочайшему богу; къ тому же съ своей стороны влекло и религіозное чувство, которое, чѣмъ интенсивнѣе, тѣмъ менѣе способно раздробляться въ одно и тоже время между многими богами. Отъ этого зависитъ и та общая черта въ преимущественно проникнутыхъ религіознымъ чувствомъ молитвахъ и гимнахъ Вѣдъ, обращенныхъ къ разнымъ богамъ, что для молящагося въ моментъ молитвы существуетъ только единый богъ, именно тотъ, къ которому она обращена, а другіе какъ бы не существуютъ [1]).

---

[1]) М. Мюллеръ (l. c. 38 и сл.) называетъ это явленіе *катенотеизмомъ* (κατ' ἕνα по одному), т. е., культомъ многихъ боговъ по типу культа одному богу (единобожія) и, какъ кажется, видитъ въ немъ спеціальную особенность индійской религіи. Мы же думаемъ, что это явленіе присуще всѣмъ рели-

Двойное требованіе единого высочайшаго бога со стороны философствующаго мышленія и со стороны религіознаго чувства нашло себѣ удовлетвореніе въ дальнѣйшемъ развитіи религіи индусовъ. Мало по малу въ религіозномъ сознаніи ихъ занялъ высокое мѣсто *богъ жертвы*, и при томъ самой важной жертвы, которая особенно угодна всѣмъ богамъ, а потому и производитъ могущественное на нихъ дѣйствіе. Жертва эта—Сома [1]), сокъ одного наркотическаго растенія, составлявшій для боговъ „небесное вино", укрѣплявшее и возбуждавшее ихъ. Сома, подобно другимъ жертвамъ, и даже подобно всѣмъ жертвеннымъ принадлежностямъ и дѣйствіямъ, олицетворенный въ бога, естественно сталъ верховнымъ и могущественнѣйшимъ богомъ, творцомъ боговъ, потому что онъ, въ сущности, составлялъ источникъ какъ ихъ силы, такъ и продолженія существованія. Поэтому прежніе верховные боги уступаютъ свое первое мѣсто Сомѣ [2]); ему приписываются аттрибуты главныхъ боговъ; онъ воспѣвается какъ „царь міра, царь неба и земли", „всепобѣждающій, всевидящій, всеподдерживающій" „зажигающій небесные огни, порождающій свѣтъ солнца" и т. под.

Но, конечно, Сома не могъ стать *абсолютно Единымъ* богомъ, онъ еще былъ слишкомъ чувственъ (по своему символу) и въ этой чувственной отдѣльности оставался *однимъ изъ многихъ*. Религіозное сознаніе дѣлаетъ новый шагъ, съ которымъ переходитъ въ такую область, въ которой находитъ болѣе полное для себя удовлетвореніе, именно въ область психическаго міра. Шагъ этотъ состоитъ въ томъ, что мощь дѣйствія и власть надъ богами переносится съ жертвы на то, безъ чего она, сама по себѣ, никакой силы не имѣетъ, именно на *молитву*: молитва, гимнъ, святое слово есть магическая, влекущая и покоряющая сила. Отсюда въ Ригвѣдѣ воспѣвается весьма прозрачное олицетвореніе этой силы подъ именемъ Брига-спати или Бра(х)манаспати (господинъ молитвы), которому приписываются

гіямъ, ибо источникъ его въ чувствѣ, которое, въ случаѣ сильной напряженности, вообще, а религіозное въ особенности всецѣло обращается только на одинъ объектъ.

[1]) Сома отъ корня su—рождать, возбуждать.

[2]) Можно даже сказать, что непосредственно Сомѣ уступаетъ свое верховенство Агни, ибо Вѣды обнаруживаютъ болѣе или менѣе продолжительный періодъ, когда этотъ посредникъ (въ жертвенномъ огнѣ) между богами и человѣкомъ, этотъ жизнедатель (въ теплѣ) и постоянный домашній „другъ и братъ" человѣка представлялся сознанію сравнительно высшимъ божествомъ, чѣмъ болѣе отдаленные Варуна и Индра.

аттрибуты „вседержителя вселенной и утѣшителя боговъ“ [1]). Но отъ этого празднаго олицетворенія философствующая мысль быстро перешла къ понятію, выражающему истинную основу молитвы, которая могущественна не сама по себѣ, а той силой, которая ее создаетъ Эта сила и получила имя: **Бра(х)ма** [2]). Очевидно, что сила, создающая молитву, имѣющую власть надъ богами, есть сила создающая и самихъ боговъ и весь міръ, что она и есть искомое Единое, составляющее основу всяческаго бытія. Мышленію, достигшему до этого пункта оставалось только найти существенное опредѣленіе этой силы, и оно естественно обратилось въ единственную еще не тронутую сферу, въ которой можно было искать его, въ сферу духа. Сила, создающая міры и боговъ, должна быть тою же самою, которая создаетъ мысль и чувство (и молитву) въ каждой душѣ, въ каждомъ атманѣ [3]), (въ томъ, кто есть самъ). Такъ какъ сила эта одна и таже во всѣхъ я, то Атманъ получаетъ значеніе всеобщей силы духа, въ которой заключены всѣ частныя души, и далѣе творца и начала всѣхъ вещей, словомъ, Атманъ есть опредѣленіе Брамы, вполнѣ его исчерпывающее. „Брама есть ничто иное, какъ Атманъ“, сказано въ одномъ изъ древнѣйшихъ Упанишадовъ.

---

[1]) Оба наименованія происходятъ отъ корня, который означаетъ понятіе разширенія, возрастанія, вспуханія.

[2]) Въ этомъ имени надобно различать два слова, различающіяся въ санкритскомъ только удареніями, но имѣющія различное значеніе. Бра(х)ма, (bráhman съ ударéніемъ на первомъ слогѣ) средняго рода въ Ригвѣдѣ не употребляется въ значеніи творческой силы или причины вещей, но означаетъ молитву въ смыслѣ воли, стремящейся къ божественному, или въ смыслѣ возбуждающей и воодушевляющей силы молитвы. Но уже въ сравнительно позднѣйшей Атарвавѣдѣ и далѣе въ Бра(х)манахъ Бра(х)ма (bráhman) есть владыка всего, что есть и что будетъ, сущій самъ по себѣ, лучшій изъ боговъ и т. под. Другое же слово: Бра(х)ма (brahmán съ удареніемъ на послѣднемъ слогѣ) мужескаго рода сперва значитъ молящійся, громко читающій молитвы, священникъ (такое значеніе и въ Ригвѣдѣ), а позднѣе а) богъ Бра(х)ма-творецъ и первое лицо индусской тримурти и b) браминъ, членъ касты. Буква: х, поставленная нами въ скобкахъ соотвѣтствуетъ санскритскому придыханію: h. Далѣе мы эту букву будемъ выпускать, соотвѣтственно русскому произношенію

[3]) Атманъ первоначально значитъ „дыханіе“, „духъ“; еще въ Ригвѣдѣ употреблялось это слово въ смыслѣ жизни и души; позднѣе это слово получило значеніе силы, которою обусловливается индивидуальность, самость; а потому Атманъ есть „самъ или само“ человѣческое, или божественное.

Съ достиженіемъ понятія Брамы религіозно-философское сознаніе индуса впервые окончательно отрывается отъ чувственнаго феномена и пытается понять Единаго въ аттрибутахъ духа. Понятіе Брамы служитъ также пунктомъ, съ котораго философское мышленіе постепенно отрывается отъ религіозной формы и начинаетъ развиваться на своей собственной почвѣ и своими средствами, между тѣмъ какъ въ религіи, вступившей въ новый фазисъ своего развитія (браманизмъ), это понятіе подвергается снова процессу символизаціи и миѳосложенія, процессу, въ которомъ необузданная фантазія въ самыхъ прихотливыхъ формахъ соединяетъ старые образы и понятія съ новыми.

Теперь мы обратимся собственно къ философіи Индіи.

§ 16. **Школа Вѣданты.** Названіе это буквально значитъ: „конецъ Вѣды“, т. е., ученіе, которымъ завершается изученіе Вѣды; или иначе Вѣданта составляетъ „тайное ученіе“ (Упанишадъ), въ смыслѣ высшаго истолкованія содержанія Вѣды, а потому есть „конечная цѣль Вѣды“. Философская система Вѣданты отличается отъ другихъ главнымъ образомъ тѣмъ, что, какъ показываетъ ея имя, высказываетъ притязаніе имѣть своимъ первымъ основаніемъ священное слово Вѣды и быть въ своихъ выводахъ съ нимъ согласною.

Источники Вѣданты. Но прежде чѣмъ объяснить смыслъ этого притязанія Вѣданты, намъ нужно указать на источники, на которые опирается эта система, начиная съ Вѣды. Составъ Вѣды весьма сложный, несравненно превосходящій въ этомъ отношеніи нашу Библію. Во первыхъ она дѣлится на 4 отдѣла: Риг—, Сама—, Яджур—, Атарва*вѣда*, которыя разнятся какъ по времени ихъ происхожденія (Ригвѣда древнѣйшая), такъ по содержанію (не вполнѣ однако) и формѣ изложенія, особенно же по назначенію въ религіозномъ культѣ. Затѣмъ эти 4 отдѣла Вѣды, каждый порознь и всѣ вмѣстѣ, заключаютъ 2 отличающіяся другъ отъ друга части: 1) собственно „сборникъ“ (Saṁhitâ) гимновъ, стиховъ, пѣсенъ, молитвъ, возгласовъ (при жертвоприношеніяхъ и другихъ религіозныхъ церемоніяхъ) и т. под. и 2) такъ называемые *Бра(х)маны* (Brâhmaṇas), заключающіе въ себѣ практическое руководство для правильнаго употребленія матеріала, составляющаго „сборникъ“. Эти Бра(х)маны суть чрезвычайно многословные и растянутые трактаты или изслѣдованія о сущности всякой религіозной церемоніи, поводахъ, средствахъ и самомъ ходѣ ея выполненія; о значеніи церемоніи и относящихся къ ней дѣйствій, пѣсень, гимновъ или словъ, о времени ихъ происхожденія и предполагаемыхъ

лицахъ, которые ихъ составили или установили. Къ Бра(х)манамъ примыкаютъ, и какъ бы составляютъ часть ихъ, размышленія и толкованія философскаго характера, въ которыхъ излагается *глубочайшій и высшій смыслъ* жертвы, гимновъ, словъ и другихъ принадлежностей религіознаго ритуала. Вотъ эти-то заключительные концы Бра(х)манъ, получившіе общее названіе „Упанишадовъ“ и заключали въ своемъ содержаніи *исходные пункты и начала* Вѣданты. По этому священное откровенное слово или Вѣда состоитъ, для послѣдователей Вѣданты, не только изъ „сборника“ и „бра(х)манъ, но и изъ древнѣйшихъ „Упанишадовъ“ [1]).

Получивши свои основныя начала преимущественно изъ „Упанишадовъ“, система Вѣданты прошла въ своемъ развитіи нѣсколько фазисовъ, отъ которыхъ остались различные памятники, имѣющіе важное значеніе для ея изученія. Изъ доступныхъ европейской наукѣ важнѣйшій памятникъ представляютъ *Брама—сутры* [2]) (или Вѣданта—сутры), приписываемые полу-миѳическому мудрецу *Бадараянѣ* или *Віасѣ* и сложившіеся окончательно около 4 в. по Р. Х. Сочиненіе это представляетъ вполнѣ развившуюся систему Вѣданты со всѣми ея существенными принадлежностями и строго выработанными ея отличіями отъ другихъ философскихъ системъ индусовъ, содержащимися

---

[1]) Далеко не всѣ извѣстные „Упанишады“ принадлежатъ къ одной эпохѣ по своему происхожденію. По М. Мюллеру „Бра(х)маны“, тоже распадающіеся на древнѣйшіе и позднѣйшіе, получили настоящій свой видъ отъ 8—6 в. до Р. Х., а по Regnaud нѣсколько древнѣйшихъ Упанишадъ, послужившихъ основаніемъ Вѣдантѣ, существовали уже въ V в. до Р. Х. Позднѣйшіе же Упанишады составлялись, по подобію древнѣйшихъ, преимущественно въ интересахъ позднѣйшихъ религіозныхъ сектъ до 8 в. по Р. Х.

[2]) Сутра значитъ *нить*. Этимъ именемъ называется весьма распространенная въ индійской литературѣ форма сочиненій, въ которой принципы какого-либо ученія присоединяются другъ къ другу въ видѣ цѣпи, такъ же, какъ зерна ожерелья на ниткѣ. Сутры имѣютъ въ виду мнемотехническую задачу въ возможно меньшемъ количествѣ словъ выразить возможно болѣе идей, которыя расположены такъ, чтобы какъ можно болѣе облегчать память при запоминаніи ученія. Изученіе сутръ, по ихъ сжатости и неудобопонятности, всегда предполагаетъ сопровождающіе ихъ устные или письменные комментаріи.

въ ея полемикѣ съ ними. Брама—сутры вызвали множество комментарій и объясненій, изъ которыхъ особенною извѣстностью пользуются комментаріи философа 8 в. по Р. Х. *Шанкары* (Çankara). Брама—сутры съ комментаріями Шанкары на нихъ и на Упанишады составляютъ центральный источникъ Вѣданты. Наконецъ намъ остается указать на поздпѣйшій важный источникъ Вѣданты, сочиненіе, извѣстное подъ названіемъ: „Vedântasâra (Сущность Вѣданты)“, приписываемое философу *Садананде* въ X в. по Р. Х. Отличаясь несущественными оттѣнками отъ предъидущаго изложенія Вѣданты трактатъ этотъ представляетъ послѣднюю форму системы въ весьма точномъ и методическомъ выраженіи.

§ 17. Теперь мы приступимъ къ изложенію *главныхъ пунктовъ* системы Вѣданты.

Основныя начала Вѣданты выражены въ словахъ Вѣды (именно въ Упанишадахъ) „это ты (tat twam asi)“ и „я есмь Бра(х)ма“ (aham brahma asmi)“. Первое положеніе означаетъ, что сущность всѣхъ вещей вселенной, или реальное, *пребывающее* въ вещахъ, не смотря на всѣ перемѣны, есть *тоже самое*, что и въ каждомъ человѣкѣ составляетъ его сущность, его самость, его я (душу); второе же положеніе говоритъ о томъ, что это я и Брама *тождественны*. Это начало тождества Атмана и Брамы основано, по Вѣдантѣ, на *откровеніи*, которое и есть единственный источникъ дѣйствительнаго знанія. Откровеніе, т. е., Вѣда, внушено самимъ Брамою; мудрецы же только созерцали это откровеніе. Весь міръ со всѣми богами прейдетъ, но Вѣда не прейдетъ, ибо она *вѣчно пребываетъ* въ духѣ Брамы, а потому по скончаніи міра онъ снова творитъ его со всѣми богами, людьми, животными и пр. въ томъ же порядкѣ и въ тѣхъ же отношеніяхъ, какъ указано въ Вѣдѣ. Слово и мысль ея не есть выраженія чего либо разъ бывшаго, случайнаго; оно заключаетъ въ себѣ всеобщій и вѣчный образецъ бытія.

Но кромѣ откровенія признаются Вѣдантою и другіе способы познанія, а именно: a) *опытъ*, распадающійся на *воспріятіе и выводъ*, и b) *преданіе*. Чрезъ воспріятіе непосредственно дано чувственно воспринимаемое; путемъ же вывода познается такое, не подлежащее непосредственному воспріятію, бытіе, на которое указываетъ воспринимаемое, стоящее съ нимъ въ связи. Подъ преданіемъ разумѣетъ Вѣданта содержаніе различныхъ пользующихся высокимъ уваженіемъ

сочиненій, но не признаваемыхъ за священное писаніе, каковы напр., Махабгарата, Сутры Вѣды, Пураны, Законы Ману и т. под.: все, что въ преданіи не противорѣчитъ откровенію и на немъ основано, можетъ быть принято за истину. Какъ выводъ можетъ повести на основаніи чувственнаго воспріятія къ познанію того, что само и не дано въ чувственномъ воспріятіи, такъ и традиція можетъ сдѣлать такое дополненіе или прибавку къ познанію, которыя вовсе не находятся въ откровеніи, но для которыхъ всетаки въ немъ есть поводъ или *исходный пунктъ*.

Цѣнность этихъ способовъ познанія, по ученію Вѣданты, прямо противоположна. На откровеніи основывается истинное познаніе, или *знаніе* просто; опытное же познаніе есть просто *незнаніе*, ибо оно основано на роковой и коренной иллюзіи, а потому все содержаніе опытнаго познанія подобно сновидѣнію, которое истинно до тѣхъ поръ, пока не наступитъ пробужденіе. Эта противоположность двухъ способовъ познанія ярко отражается въ полномъ противорѣчіи ихъ содержанія. Вмѣсто единства и тождества міра, устанавляемаго откровеніемъ, опытное познаніе ставитъ множество вещей, образовъ и именъ; вмѣсто единаго духа оно указываетъ на множество душъ, возникающихъ и исчезающихъ съ тѣломъ. Изъ этихъ противорѣчащихъ познаній истиннымъ должно быть, конечно, то, которое по самой природѣ своей можетъ быть вѣчнымъ, неизмѣннымъ, абсолютнымъ. Таковымъ не можетъ быть познаніе, зависящее отъ человѣческихъ воспріятій, выводовъ и размышленій, для которыхъ нѣтъ предѣла и границы, такъ что мнѣніе одного хотя бы великаго и мудраго человѣка вытѣсняется и замѣняется мнѣніемъ другого еще болѣе мудраго. Это различіе человѣческихъ мнѣній, основанныхъ на опытѣ и размышленіи, становится рѣшительно неизбѣжнымъ, когда предметъ, составляющій цѣль познанія, не можетъ быть данъ въ чувственномъ воспріятіи, каковъ предметъ Вѣданты и другихъ философскихъ системъ. По этому-то, думаютъ вѣдантисты, и происходятъ споры и разногласія между философами, допускающими на ряду съ откровеніемъ опытъ и размышленіе, какъ источники познанія. Итакъ, только откровеніе, и предметъ, и содержаніе котораго вѣчны и не подлежатъ измѣненію и разнообразію, можетъ дать полную истину и познаніе, тождественное для прошедшаго, настоящаго и будущаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и открыть истинное средство къ абсолютному спасенію. Опытное же познаніе вмѣстѣ съ

преданіемъ можетъ служить только къ уясненію и дополненію истинъ откровенія. Важность этого познанія открывается въ другой области: оно необходимо для жизни въ мірѣ множества и перемѣны, въ мірѣ иллюзіи и незнанія.

Но однако есть въ самомъ откровеніи область, противорѣчащая основнымъ истинамъ Вѣданты, а именно ученіе Вѣдъ о непрестанномъ блужданіи души (samsâra) и о тѣсно связанномъ съ ними ученіи о дѣлахъ, которые обязательны для спасенія (напр. жертвоприношенія, религіозныя церемоніи, выполненіе обрядовъ и т. под.). И то, и другое ученіе предполагаетъ существованіе множества индивидуальныхъ, различныхъ отъ Брамы душъ. Какъ это противорѣчіе, такъ и другія Вѣданта устраняетъ различеніемъ екзотерическаго и езотерическаго откровенія, отражающагося и въ самой Вѣдантѣ *екзотерическою* и *езотерическою* ея формою, или строго философско-метафизическою и религіозно-теологическою точкою зрѣнія. Обѣ эти формы идутъ рядомъ и переплетаются между собою во всѣхъ фазисахъ развитія Вѣданты. Разница только въ томъ, что чѣмъ позднѣе фазисъ, тѣмъ яснѣе выражается въ немъ сознаніе о коренномъ различіи этихъ формъ во первыхъ, а во вторыхъ тѣмъ болѣе преобладаетъ эзотерическая надъ экзотерической. Неразрывное сплетеніе сравнительно немногихъ философскихъ положеній съ массою религіозно-миѳологическихъ представленій въ Упанишадахъ указываетъ, что яснаго и полнаго сознанія объ ихъ несовмѣстимости еще не было въ эпоху возникновенія Упанишадовъ. Въ Брама-сутрахъ это сознаніе уже обнаруживается, а у Шанкары оно вполнѣ ясно, хотя экзотерическая и эзотерическая формы идутъ переплетаясь и не достаточно отдѣлены другъ отъ друга, въ Вѣдантасарѣ послѣдняя преобладаетъ надъ первою.

§ 18. Переходя къ изложенію *главныхъ пунктовъ* ученія Вѣданты, мы укажемъ на каждомъ изъ нихъ различіе экзотерической и эзотерической формъ.

Высочайшее метафизическое познаніе Вѣданты *о Богѣ* состоитъ въ томъ, что Брама и Атманъ есть одно и тоже, или что сущность и основа всего міра есть сущность и основа духа [1]). Истинное, фи-

---

[1]) Два эти синонимическія названія *Единаго* различаются тѣмъ оттѣнкомъ, что Брама есть основа сущаго съ объективной точки зрѣнія, Атманъ —съ субъективной.

лософское знаніе о Брамѣ состоитъ въ томъ, что онъ не имѣетъ никакихъ аттрибутовъ различій и опредѣленій, никакого образа. Единственно, что можно сказать о Брамѣ, что онъ не не есть (т. е., сущій —sat); но если взять существованіе съ эмпирической точки зрѣнія, то онъ не есть. Однако, не смотря на эту непознаваемость бога (въ смыслѣ отсутствія всяческихъ опредѣленій), онъ есть самое достовѣрнѣйшее „внутреннее само“ чего бы то ни было, а потому никѣмъ и не можетъ быть отрицаемъ. Параллельно съ этимъ идетъ екзотерическое ученіе о „низшемъ Брамѣ“, основанное на незнаніи. По этому ученію у Брамы множество въ разныхъ отношеніяхъ опредѣленій. Онъ „всетворящій, всевѣдущій, всехотящій, всеобъемлющій и т. под.“., онъ творецъ, хранитель и разрушитель міра (въ народной миѳологіи распадается на троицу Брамы, Вишну и Шивы); онъ сила каждой отдѣльной души, наконецъ онъ личный богъ—господь (Jçvara), милостивый раздаятель всяческихъ благъ и предметъ молитвы, поклоненія, культа.

Двѣ формы ученія о богѣ отражаются и въ ученіи объ отношеніи его къ міру. По эзотерическому ученію существуетъ только Брама, а міра нѣтъ, что высказано всего рѣшительнѣе въ Вѣдантасарѣ; міръ есть призракъ, возникающій на почвѣ прирожденнаго незнанія (наивнаго реализма, говоря языкомъ нашего времени). По экзотерическому же ученію міръ сотворенъ Брамою и не одинъ разъ, а *безчисленное число разъ*, ибо онъ черезъ извѣстные *міровые періоды* поглощается Брамою съ тѣмъ, чтобы снова распространиться изъ него. Съ другой стороны по тому же ученію, признается существованіе отдѣльныхъ отъ Брамы индивидуальныхъ душъ, которыя отличаются отъ Брамы различными психическими дѣятельностями и способностями, жизненною силою и вообще возможностью матеріальнаго и индивидуальнаго бытія (Upâdhi), а кромѣ того принадлежащими душѣ „дѣлами“ (Karman). Съ этою вѣчно остающеюся возможностью жить и дѣйствовать и съ неизмѣнно присущими ей результатами жизни и дѣятельности, т. е. накопленными злыми и добрыми дѣлами, души переходятъ изъ тѣла въ тѣло, изъ жизни въ жизнь, при чемъ форма и родъ этой жизни и сопряженный съ нимъ *удѣлъ* счастія и страданій опредѣляются именно общимъ итогомъ и характеромъ этихъ дѣлъ. Кругъ переселенія душъ (Samsâra) не имѣетъ *ни начала, ни конца*, ибо возобновленіе міра послѣ извѣстныхъ періодовъ и вызывается именно тѣмъ, что при поглощеніи его Брамою вмѣстѣ съ нимъ по-

глащаются и дѣла всѣхъ живущихъ существъ, а такъ какъ эти дѣла должны получить возмездіе въ радостяхъ или бѣдствіяхъ жизни, то Брама снова и снова вызываетъ міръ къ существованію. При этомъ Брама распредѣляетъ отношенія всѣхъ существъ къ міру въ такомъ порядкѣ, чтобы каждое получало отъ этого порядка должное возмездіе, т. е., существо съ накопленными добрыми дѣлами было бы счастливо, а съ злыми—мучилось. Міръ есть, по остроумной формулѣ Вѣданты, „воздаяніе дѣятелю по дѣламъ“, или иначе онъ есть то, „что предлежитъ для наслажденія имѣющему насладиться дѣятелю (душѣ)“. На томъ же основаніи міровая *самсара*, не имѣетъ и начала, т. е., міръ въ прошедшемъ возникалъ безконечное число разъ, такъ какъ тѣло безъ дѣлъ не мыслимо. Значитъ, всякое состояніе міра съ тѣлами предполагаетъ дѣла, т. е. другое состояніе міра съ тѣлами же и т. д. безъ конца. Въ этомъ утвержденіи о кругѣ самсары безъ начала и конца, подкрѣпляемомъ также авторитетомъ преданія [1]), Вѣданта входитъ въ затрудненіе *безконечнаго регресса* и въ противорѣчіе *сосчитанной безконечности* (т. е., что до даннаго момента повтореніе міра произошло *безконечное число* разъ).

Съ другой стороны екзотерическая Вѣданта противорѣчитъ этому собственному ученію о безначальности міра, ставя и разрѣшая соединенные для нея съ многочисленными затрудненіями вопросы о *мотивѣ и способѣ* творенія міра Брамою.

Такъ какъ Брама, съ экзотерической точки зрѣнія, духовное и разумнѣйшее существо, слѣдовательно, *дѣйствуетъ по мотиву*, то спрашивается, *зачѣмъ* онъ сотворилъ міръ. Въ рѣшеніи этого вопроса экзотерическая космологія Вѣданты,—избѣгая противорѣчая со вседовольствомъ Брамы, при предположеніи, что онъ какъ либо нуждается въ мірѣ, и съ его высочайшей мудростью, при предположеніи, что онъ сотворилъ его безсмысленно, безъ всякаго мотива—склоняется къ представленію, что утверждаемое непререкаемымъ откровеніемъ твореніе міра есть актъ Брамы, совершенный ради удовольствія его совершенія, безъ всякаго намѣренія, соединеннаго съ этимъ актомъ [2]).

---

[1]) Вѣданта въ этомъ отношеніи опирается на одно мѣсто изъ Пуранъ: „прошедшимъ и будущимъ міровымъ періодамъ нѣтъ числа“. (Deussen, loco cit.. 244).

[2]) Это объясненіе Вѣданты имѣетъ свой корень въ религіозномъ миѳѣ о Майѣ, которая „обольстила Вѣчнаго“, „навела на него сонъ и грезы“.

Но это неудовлетворительное объясненіе и поправляется указаніемъ на эзотерическую точку зрѣнія, по которой Брама вовсе не творилъ міра.

Далѣе вопросъ о способѣ творенія былъ для Вѣданты источникомъ многихъ контроверсій съ другими школами. Во первыхъ спрашивается, предшествовало ли творенію другое начало, кромѣ Брамы, напр., матерія. Этотъ вопросъ школа рѣшаетъ на основаніи Вѣды такъ, что Брама есть *и дѣйствующая, и матеріальная причина* міра и подкрѣпляетъ это положеніе подобіемъ паука, который изъ себя же извлекаетъ и матеріалъ, изъ котораго дѣлаетъ паутину. Далѣе Брама творитъ міръ безъ всякихъ орудій и вспомогательныхъ средствъ. Въ обладаемыхъ Брамою силахъ и въ содержащихся въ нёмъ же, соотвѣтственныхъ вѣчной Вѣдѣ, вѣчныхъ типахъ вещей заключается основаніе того, что постоянно возобновляемый міръ остается *тождественнымъ* по существу и заключаетъ въ себѣ *тоже разнообразіе* вещей, тѣ же роды существъ (боги, люди, животныя и пр.) и тѣже порядки и учрежденія (касты, жертвы и пр.) и т. под. Что касается до порядка, въ которомъ сотворены были различныя вещи міра (пространство или эфиръ, земля, вода и проч.), то, не входя въ подробности изложенія этого предмета у вѣдантистовъ, скажемъ, что этотъ порядокъ подходитъ всего ближе къ системѣ *истеченія* или *эманаціи*, по которой вещи исходятъ одна изъ другой, за исключеніемъ первой, которая непосредственно исходитъ изъ Брамы.

Различныя затрудненія, соединенныя съ ученіемъ происхожденія міра изъ Брамы, повели Вѣданту къ ислѣдованію весьма важныхъ философскихъ проблеммъ, общій характеръ которыхъ состоитъ въ томъ, что въ рѣшеніи ихъ эта система постепенно сближаетъ экзотерическую космологію съ эзотерическою.

Одна изъ такихъ проблеммъ есть отношеніе *причины къ слѣдствію*. Если причиннаго отношенія между двумя различными по сущности вещами быть не можетъ, то какъ міръ можетъ имѣть причиною Браму, такъ какъ они по существу различны (Брама духовенъ

Самъ Брама отдался этому обольщенію и грезитъ безконечно разнообразными формами міра. Эта Майя характеризуется весьма различно въ религіозныхъ представленіяхъ браманизма: то она жена Брамы, то „непотребная блудница“, то чарующая темная сила и т. под.

и чистъ, міръ матеріаленъ и не чистъ и т. под.)? Вѣданта устраняетъ это затрудненіе тѣмъ, что вообще отрицаетъ возможность различія между причиной и слѣдствіемъ и утверждаетъ ихъ *тождество*. Въ доказательствахъ этого положенія подъ причинными отношеніями Вѣданта разумѣетъ не только перемѣну въ отношеніяхъ качествъ, формъ и состояній субстанцій, но и перемѣну въ отношеніяхъ субстанціи и ея качествъ, а также и въ отношеніяхъ субстанцій. Такъ, напр., въ числѣ доказательствъ находится положеніе, что всякое дѣйствіе уже существуетъ до его возникновенія, какъ причина, или что дѣйствіе уже заключается въ его причинѣ и т. под. Вся сила этихъ доказательствъ стоитъ на идеѣ неизмѣннаго пребыванія субстанціи, а потому всякое возникающее (дѣйствіе) или уже есть въ пребывающей субстанціи (его причинѣ) или возникаетъ вовсе безъ причины, что невозможно. Отсюда заключеніе, что міръ (слѣдствіе) тождественъ, съ Брамою (пребывающимъ сущимъ—причиною), но, конечно, не наоборотъ.

Вторая проблемма *единства и множества*. Если Брама весь превращается въ міръ, тогда онъ уже не остается самимъ собой; и всѣ опредѣленія, относящіяся къ нему, не имѣютъ смысла, если же отчасти, тогда онъ разчлененъ, что противорѣчитъ ученію объ абсолютномъ единствѣ Брамы. Далѣе этому ученію, запрещающему допускать въ Брамѣ части и различія, противорѣчитъ вышеуказанное положеніе экзотерической космологіи, что Брама обладаетъ многими силами. Это затрудненіе разрѣшается Вѣдантою указаніемъ на эзотерическую точку зрѣнія. Брама ни весь, ни частію не входитъ въ міръ, который есть продуктъ незнанія. Точно также и многія силы Брамы принадлежатъ къ той же области. Брама, творящій міръ множества, остается также единымъ и нераздѣльнымъ, какъ спящій, но производящій во снѣ множество образовъ, или какъ богъ или волшебникъ, творящій различные призраки различныхъ вещей.

Наконецъ на той же почвѣ возникаетъ *нравственная* проблемма. Если Брама творецъ міра, то онъ творецъ зла царствующаго въ немъ, а также несправедливаго и жестокаго неравенства, по которому одни существа, (боги) испытываютъ постоянное наслажденіе, другія (животныя) терпятъ постоянныя страданія, третьи (люди) находятся въ среднемъ состояніи. И въ этомъ затрудненіи для Вѣданты не оставалось никакого другаго исхода, какъ въ концѣ концовъ стать подъ защиту эзотерической точки зрѣнія.

Двойственность точекъ зрѣнія отразилась и въ ученіи Вѣданты *о душѣ*. По эзотерическому ученію изъ всего безчисленнаго міра вещей, стоящихъ на почвѣ незнанія и призрачнаго бытія, исключается только одна наша душа, наше внутреннее само, или Атманъ. Реальное бытіе Атмана не нуждается въ доказательствѣ, ибо оно составляетъ основаніе всякаго доказательства. Но такъ какъ ничего другаго, кромѣ Брамы, не существуетъ, то сущій Атманъ есть ео ipso сущій Брама, т е. они одно и тоже. Отсюда само собою слѣдуетъ, что Атманъ не есть ни превращеніе Брамы, ни его часть, ибо Брама не измѣняется и не имѣетъ частей. Однимъ словомъ, душѣ или Атману, съ метафизической точки зрѣнія, принадлежатъ всѣ тѣже опредѣленія, которыя принадлежатъ эзотерическому Брамѣ.

Совсѣмъ иное ученіе Вѣданты о душѣ съ эмпирической или экзотерической точки зрѣнія. Въ этомъ отношеніи признается Вѣдантою *множество* душъ, отличающихся другъ отъ друга способностями и дѣлами; всѣ онѣ суть части Брамы, а потому и относятся къ нему, какъ слуги къ господину. Далѣе съ этой точки зрѣнія развивается цѣлое ученіе объ отношеніи души къ тѣлу, объ отношеніи ея къ дѣламъ, о свободѣ и не свободѣ воли, объ органахъ души и ихъ происхожденіи и т. под. Подобно космологіи эта экзотерическая психологія впадаетъ въ разныя затрудненія и противорѣчія, какъ напр., въ предположеніе, что Атманъ или Брама, составляющій основаніе душъ, раздѣленъ, что онъ чувствуетъ страданіе, принадлежащее этимъ душамъ и т. под. Всѣ эти затрудненія также окончательно разрѣшаются эзотерическою психологіею.

§ 19. Теперь перейдемъ къ *эсхатологіи* Вѣданты или ученію о *самсарѣ* или *переселеніи душъ* и *о пути къ спасенію*.

Въ Ригвѣдѣ еще нѣтъ этого ученія: тамъ просто души праведныхъ идутъ по смерти въ свѣтлое царство Ямы и ведутъ блаженную жизнь вмѣстѣ съ отцами, а души злыхъ идутъ въ царство мрака. Только въ древнѣйшихъ Упанишадахъ находимъ мы его уже въ томъ видѣ, въ какомъ оно составило основаніе для экзотерической эсхатологіи Вѣданты. По экзотерическому ученію самсарѣ подлежатъ души, не достигшія *высшаго знанія*. Основаніе для различія въ ихъ судьбѣ по смерти состоитъ изъ ихъ знанія и дѣлъ. Подъ знаніемъ здѣсь разумѣется „низшая наука“ о „низшемъ Брамѣ“, напр., о томъ, что онъ господь, творецъ міра, знаніе объ его аттрибутахъ и т. под. Подъ

дѣлами же разумѣется выполненіе установленныхъ Вѣдами заповѣдей, обрядовъ, жертвоприношенія, почитаніе боговъ и т. под. Души совершившихъ добрыя дѣла, но не имѣющихъ знанія (низшаго), по смерти идутъ чрезъ нѣсколько станцій на луну и тамъ получаютъ вознагражденіе въ блаженномъ общеніи съ богами. Но всѣ эти дѣла не истрачиваются на наслажденіе; часть ихъ остается и становится основаніемъ для формы новаго появленія души въ мірѣ въ какомъ либо тѣлѣ. Души же совершившихъ дѣла и знающихъ по смерти идутъ въ царство самого Брамы, также чрезъ многія станціи, и тамъ блаженствуютъ, наслаждаясь соединеніемъ съ нимъ и обладаніемъ высшихъ, божественныхъ силъ. Эти души уже совсѣмъ не перерождаются и находятся въ царствѣ Брамы до полнаго изчезновенія міра вмѣстѣ съ „низшимъ“ или имѣющимъ аттрибуты Брамою въ истинномъ Брамѣ. Что же касается до душъ злыхъ, т. е. не имѣющихъ ни дѣлъ, ни знанія, то онѣ сперва получаютъ наказаніе въ царствѣ Ямы, а потомъ появляются въ міръ, чтобы влачить жалкое существованіе въ тѣлахъ низшихъ кастъ, животныхъ и растеній.

Такъ какъ *во всякомъ случаѣ* существованіе въ мірѣ или исполнено бѣдствій или можетъ быть таковымъ, то вопросъ объ окончательномъ, полномъ и достовѣрномъ *спасеніи* отъ круга самсары имѣлъ весьма важное значеніе какъ въ религіи, такъ и въ философіи. По эзотерическому ученію Вѣданты такое полное спасеніе не возможно ни путемъ дѣлъ, ни путемъ почитанія Брамы, ибо всѣ эти пути суть пути перемѣны, перехода отъ одного къ другому. *Спасеніе не содѣлывается*; оно есть и, какъ таковое, состоитъ въ знаніи того, что есть. Въ Вѣдѣ не сказано: „ты станешь тѣмъ“, а сказано: „ты еси то“ (Брама). Знаніе тождества „самого“ (души—Атмана) и Брамы есть ео ipso изчезновеніе незнанія, міра, индивидуальной души, самсары перерожденія во первыхъ, а во вторыхъ спасеніе. Для знающаго исчезаетъ тѣло съ его страданіями, исчезаютъ дѣла, источникъ самсары, исчезаютъ заповѣди, ритуалъ и обязанность ихъ исполненія. Заповѣди и ритуалъ составляютъ только условія относительнаго спасенія, т. е., временнаго блаженства и лучшаго удѣла жизни въ мірѣ, который. какъ мы видѣли, есть собственно учрежденіе для нравственнаго возмездія. Даже блаженные, находящіеся въ царствѣ Брамы, должны, по ученію Вѣданты, получить тамъ полное знаніе и спастись окончательно.

Здѣсь можетъ быть поставленъ Вѣдантѣ самый капитальный вопросъ о томъ, *какъ* можно *пріобрѣсть* высшее знаніе, а съ нимъ вмѣстѣ и полное спасеніе?

На этотъ вопросъ Вѣданта не даетъ, да и не можетъ дать положительнаго отвѣта. Атманъ, въ познаніи котораго состоитъ спасеніе, и есть самъ *познающій субъектъ*; значитъ, онъ не можетъ быть познанъ такъ, какъ всякій другой предметъ, который мы можемъ произвольно отъискивать, изслѣдовать, или остановиться на немъ со вниманіемъ; словомъ, онъ не можетъ быть объектомъ познанія. То познаніе, которое есть спасеніе, есть познаніе, но *особаго рода*; въ немъ исчезаетъ основное условіе всякаго познанія, т. е., три момента его составляющіе: субъектъ, объектъ и ихъ отношеніе. Но тѣмъ не менѣе оно зависитъ отъ насъ „самихъ“, т. е., отъ Атмана; и если этого Атмана противопоставить душѣ въ экзотерической формѣ, какъ личнаго бога—господа, то можно сказать, что это познаніе зависитъ отъ „божіей милости“. Въ эзотерической же формѣ нѣтъ понятія и выраженія, соотвѣтствующаго этому понятію, ибо тамъ не возможны причинныя отношенія, а потому, въ сущности, и вопросъ о причинѣ или основаніи познанія есть праздный. Но невозможность опредѣленія причины познанія и спасенія, не исключаетъ нѣкоторыхъ средствъ, которыя отрицательно устраняютъ препятствія къ его возможному осуществленію. Такими вспомогательными средствами служатъ: а) *дѣла*, состоящія въ изученіи Вѣды, жертвахъ, милостынѣ, постѣ, покаяніи и далѣе въ терпѣніи, спокойствіи духа, самоотреченіи и b) *благочестивое размышленіе* надъ величайшими истинами Вѣды, каковы, напр., „это ты“ и проч.

Теперь мы считаемъ не безполезнымъ привести изъ различныхъ Упанишадовъ, нѣсколько *подлинныхъ изрѣченій*, послужившихъ основаніемъ для эзотерическаго ученія Вѣданты [1]). „Это ты“; „я есмь Брама“—положенія выражающія сущность всей Вѣданты. „Брама безъ частей, безъ дѣлъ, неподвижный, безъ лжи, безъ пятна“; „ни грубый, ни тонкій, ни длинный ни короткій“; „онъ, не рожденный, и внутри. и внѣ“; „ни старѣющій, ни увядающій, ни умирающій, безъ страха Брама“; „свободный отъ зла и добра, отъ причины и слѣдствія, отъ прошедшаго и будущаго“; „онъ ни такъ, ни этакъ“—положенія, которыми отрицаются всякіе аттрибуты Брамы. „Гдѣ было бы заблужденіе, гдѣ была бы забота для того, кто созерцаетъ

[1]) Изрѣченія эти взяты нами у Deussen 'а и Regnaud.

единство"; „знающій не имѣетъ страха передъ чѣмъ бы то ни было"; „его (знающаго) не мучитъ вопросъ, какого добра онъ не сдѣлалъ и какое зло онъ сдѣлалъ"—положенія, которыми отрицается бытіе міра для знающаго. „Все это цѣлое есть только Брама"—положеніе о тождествѣ міра съ Брамою. „Вся эта вселенная есть только душа"—положеніе о тождествѣ міра и души. „Опъ (знающій) Брама и исчезаетъ въ Брамѣ"; „кто знаетъ Браму, тотъ становится Брамою"; „кто созерцаетъ то высочайшее и глубочайшее, у того разрывается узелъ сердца и исчезаютъ всѣ сомнѣнія, того дѣла обращаются въ ничто",—положенія составляющія основаніе для ученія о спасеніи чрезъ знаніе. „Нельзя видѣть зрящаго зримое, слышать слышащаго слышимое, познавать познающаго познаваемое"; „только тотъ познаетъ это (т. е. тождество души съ Атманомъ), кто не познаетъ; и кто познаетъ, тотъ это не знаетъ"; „познающимъ не познаваемо; познаваемо же не познающимъ"—положенія, составляющія основанія для ученія о непознаваемости субъекта познанія и о невыразимости способа, какимъ осуществляется познаніе—спасеніе.

§ 20. Изложенная нами сейчасъ одна изъ системъ индійской философіи даже въ экзотерической ея формѣ представляетъ несравненно высшую ступень сравнительно съ китайской. Если мы уже упомянули о сходствѣ Вѣданты съ средневѣковою европейскою схоластикою, то опять таки это сходство относится главнымъ образомъ къ той же *экзотерической* ея формѣ. Но и здѣсь при сходствѣ есть весьма важныя различія. Главное сходство въ томъ, что для Вѣданты основной источникъ Вѣда, для схоластики Библія, но большая разница въ томъ, что схоластическій философъ былъ *принужденъ* властію Церкви принять свои основныя начала, индійскій же принималъ свои по *свободному убѣжденію*. По этому искусственность и сбивчивость въ построеніи системы, неестественность въ ходѣ и формѣ мышленія, вынужденная изворотливость и пустота діалектики и другія отличительныя черты схоластики свойственны только экзотерической формѣ Вѣданты, да и то, впрочемъ, до извѣстной степени, ибо, въ случаѣ особенно тяжелыхъ затрудненій для соглашенія противорѣчивыхъ мѣстъ Вѣды, она всегда могла, какъ мы уже видѣли, найти выходъ въ эзотерическую форму. Эта форма, и есть тотъ важный *придатокъ*, который существенно отличаетъ индійскую Вѣданту отъ европейской схоластики. Придатокъ этотъ есть сперва продуктъ болѣе или менѣе безсознательнаго, но свободнаго философскаго творчества индусовъ (въ Вѣдѣ вообще и особенно въ Упанишадахъ), а потомъ созданіе соз-

нательнаго философскаго мышленія, развивавшаго эти первоначальныя концепціи въ обширную и выработанную систему. И въ этомъ построеніи въ систему Вѣданта значительно разнится отъ схоластики тѣмъ, что въ послѣдней для этого понадобилось взять извнѣ систему Аристотеля и прилаживать ее къ исходнымъ основнымъ началамъ, между тѣмъ какъ въ Вѣдантѣ система строилась путемъ естественнаго развитія этихъ началъ въ философствующемъ мышленіи.

Имѣя въ виду эзотерическую Вѣданту, мы можемъ сказать, что система эта представляетъ для своего времени чрезвычайно *оригинальное, смѣлое и послѣдовательное* развитіе философской мысли, свидѣтельствующее о замѣчательной силѣ спекулятивнаго генія племени, создавшаго ее. Хотя въ Вѣдантѣ, какъ и вообще во всѣхъ философскихъ системахъ, вышедшихъ первоначально изъ религіи, *центръ тяжести* лежитъ въ этикѣ, но всетаки и другія стороны системы получили достаточную выработку. Въ теоріи познанія Вѣданты мы находили обозрѣніе и оцѣнку различныхъ *пріемовъ мышленія*; находимъ также и сознаніе о необходимости *критерія* истины. Нельзя не согласиться съ Вѣдантою въ томъ, что основаніемъ для истиннаго познанія должно быть нѣчто незыблемое, независящее отъ случайности воспріятій и вывода изъ нихъ. Понятно также и то, что для философской системы, вышедшей изъ религіи и нашедшей въ фундаментѣ этой религіи такія высокія концепціи, какія нашла Вѣданта, весьма естественно было признать Вѣды за такое незыблемое основаніе: но всетаки это признаніе было *произвольно*, ибо для признанія Вѣдъ за откровеніе нужны были основаніе и критерій, лежащіе внѣ ихъ. Впрочемъ, очевидно, что Вѣды составляютъ для Вѣданты и первый источникъ познанія и высшій критерій его истины только теоретически, de jure; практически и de facto она, конечно, строилась инымъ путемъ. Настоящимъ, хотя и не ясно сознаваемымъ, источникомъ философіи Вѣданты были данныя внѣшняго и особенно внутренняго опыта и общіе процессы мышленія, дедукція и индукція, особенно же аналогія; что же касается до критерія истины, то онъ состоялъ для нея въ діалектической критикѣ понятій, основанной на законѣ противорѣчія. Внѣшній опытъ подчиненъ былъ внутреннему; изъ этого же послѣдняго движущими рычагами всего построенія были идеи субстанціи и причины. Сущимъ для Вѣданты было только то, что соотвѣтствовало идеѣ субстанціи, соотвѣтствующій же этой идеѣ предметъ нашла Вѣданта въ той основѣ

міра психическихъ явленій, которую мы называемъ духомъ. Замѣчательно доказательство несомнѣннаго бытія духа (Атмана) и далѣе Бога, какъ духа (Брамы), состоящее въ томъ, что всякое доказательство предполагаетъ недоказуемымъ сущимъ то, *въ комъ, для кого и кѣмъ* осуществляется доказательство. Эта аргументація принадлежитъ къ одному роду съ знаменитымъ декартовскимъ: cogito, ergo sum, и можетъ быть, по вѣрному замѣчанію Deussen'a, названа *психологическимъ доказательствомъ* бытія Божія. Если для построенія эзотерической Вѣданты служилъ главнымъ образомъ силлогизмъ, въ которомъ идея субстанціи постоянно составляла одну изъ посылокъ, то въ построеніи экзотерической важнымъ средствомъ является аналогія и уподобленіе. Такъ Брама творитъ міръ какъ бы для развлеченія, подобно царямъ и министрамъ, которые предпринимаютъ что либо не ради нужды, а ради препровожденія времени; или отношеніе Брамы къ міру уподобляется отношенію свернутой и развернутой матеріи; или отношеніе безаттрибутнаго Брамы и индивидуальной души (въ концѣ концовъ тотъ же Брама) съ силами и способностями (аттрибутами) объясняются чрезвычайно остроумной аналогіей между единымъ и нераздѣльнымъ пространствомъ и пространствомъ, заключеннымъ въ сосудѣ. На почвѣ иллюзіи и незнанія это послѣднее кажется особеннымъ отдѣленнымъ отъ нераздѣльнаго пространства (и даже движущимся вмѣстѣ съ сосудомъ!); но разъ разбился сосудъ, или исчезло незнаніе—душа знающаго точно также неразличима отъ единаго Брамы, какъ пространство разбитаго сосуда неразличимо отъ пространства вообще. Что касается до метафизики Вѣданты, то одностороннее воззрѣніе на область духа, состоящее въ пренебреженіи дѣятельностью воли и чувства, съ одной стороны, а съ другой ложная постановка Брамы и міра въ причинное отношеніе привели ее къ пожертвованію реальностью міра, а съ тѣмъ вмѣстѣ и, такъ сказать, къ укороченію самого Брамы на цѣлый міръ. Акосмизмъ Вѣданты не имѣетъ никакого достаточнаго основанія. Что такое незнаніе и какъ понять его въ бытіи Брамы, на это она не даетъ отвѣта. Въ ученіи о тождествѣ міра съ Брамою, основанномъ на замѣнѣ отношенія причины къ слѣдствію отношеніемъ субстанціи къ аттрибуту, Вѣданта, превращая аттрибутъ въ ничто, превращаетъ тѣмъ самымъ въ ничто и субстанцію, ибо субстанція *немыслима* безъ аттрибутовъ и обратно. Напротивъ съ точки зрѣнія этой замѣны Вѣдантѣ предстояло объявить міръ вѣчнымъ, (въ

смыслѣ безвременности), какъ и Брама, что она, впрочемъ, и сдѣлала, но *обходомъ* и не въ точной формѣ—въ ученіи о безначальности и безконечности самсары, въ ученіи, какъ выше указано, соединенномъ съ противорѣчіями и затрудненіями. Къ вышеуказанному источнику этихъ и другихъ затрудненій въ вопросѣ объ отношеніи міра къ Брамѣ, присоединяется еще и неясность понятія Вѣданты о *вѣчности*, которую она смѣшиваетъ съ безграничною продолжительностью во времени, между тѣмъ какъ вѣчность есть отрицаніе всякаго времени (безвременное бытіе).

Пробѣлы и недостатки въ метафизикѣ *отразились* и въ этикѣ Вѣданты. Воля, истинный этическій моментъ въ духѣ, какъ мы уже сказали, оставлена безъ надлежащаго вниманія и этическое поставлено въ зависимость отъ знанія, которое играетъ необходимую, но второстепенную роль въ этикѣ. Въ вопросѣ о нравственности, конечно, необходимо достовѣрно знать объ истинномъ объектѣ и цѣли нравственности, но во первыхъ достиженіе этого знанія уже предполагаетъ нравственную волю, а во вторыхъ оно, какъ таковое, еще далеко отъ воплощенія его въ *дѣлѣ*. Теоретически Вѣданта отказывается объяснить, какъ пріобрѣтается спасающее отъ самсары знаніе, но практически въ такъ называемыхъ вспомогательныхъ средствахъ она указываетъ *настоящій* и *дѣйствительный* путь къ нему. Кому извѣстно, какіе удивительные и невѣроятные подвиги аскетизма и самоотреченія берутъ на себя добровольно индійскіе отшельники и святые, тотъ смѣло можетъ допустить, что послѣ этихъ подвиговъ для нихъ de facto уничтоженный ими міръ превращается въ ничто и что они эмпирически сознаютъ себя тождественными съ Брамою. Допуская это, мы можемъ утверждать, что этическое ученіе Вѣданты о спасеніи имѣетъ главную и дѣйствительную свою опору не въ діалектикѣ и не въ откровеніи, а въ *фактахъ внутренняго опыта*.

§ 21. Теперь упомянемъ въ нѣсколькихъ словахъ о другихъ школахъ индійской философіи, такъ же какъ и Вѣданта, имѣющихъ притязаніе на *ортодоксію*, т. е., на согласіе свое съ ученіемъ Вѣды. Но при этомъ въ рѣшеніи вопросовъ онѣ, на ряду съ Вѣдою, допускаютъ въ равной и даже въ высшей степени источникомъ истины разумъ, чѣмъ существенно и отличаются отъ Вѣданты, которая, по этому, ставитъ притязаніе на исключительную ортодоксію. Главное сходство ихъ съ Вѣдантою въ томъ, что онѣ

также вышли изъ общаго источника религіи, а потому и главную свою проблемму ставятъ въ спасеніи отъ самсары

Санкія сложилась ранѣе Вѣданты и другихъ системъ (около VI в. до Р. Х.); происхожденіе ея приписывается мудрецу Капилѣ, о которомъ неизвѣстно ничего достовѣрнаго. Она самая независимая отъ религіи система и признаетъ высшимъ авторитетомъ разумъ. Нѣсколько началъ, по этой системѣ, находятся въ основаніи всѣхъ вещей міра [1]), которыя однако сводятся къ двумъ: *первоначальной матеріи или природѣ* и *душѣ*, состоящей изъ множества отдѣльныхъ духовъ, различныхъ по степенямъ совершенства. Природа дѣятельна и измѣняется, души не дѣятельны и заняты только созерцаніемъ и изученіемъ формъ природы. Для избавленія отъ закона самсары, которому подлежатъ всѣ души безъ исключенія, души должны вполнѣ изучить природу во всѣхъ ея безчисленныхъ видоизмѣненіяхъ. Разъ это достигнуто, душа освобождается отъ матеріи и, что еще болѣе, освобождается отъ власти иллюзіи, отъ прирожденнаго незнанія и закона перерожденій, и входитъ въ вѣчное *блаженство*, которое съ положительной стороны остается неопредѣленнымъ въ системѣ.

Іога (или *санкія—іога*; yôga значитъ *соединеніе* съ Богомъ), приписываемая Патанджали, есть видоизмѣненіе санкіи и понимаетъ блаженство въ соединеніи души съ высочайшимъ богомъ, а потому подробно трактуетъ о практическихъ средствахъ, ведущихъ къ этой цѣли.

Ньяйя (значитъ методъ разсужденія), приписываемая также баснословному мудрецу Готамѣ, особенно извѣстна тѣмъ, что предлагаетъ цѣлую систему правильнаго изслѣдованія и разсужденія о философскихъ предметахъ. Эта система представляетъ нѣчто аналогичное „Органону“ Аристотеля и стала въ большей или меньшей степени достояніемъ всѣхъ школъ. Особенность же системы Готамы состоитъ въ томъ, что спасенія можетъ душа достигнуть только тогда, когда она познаетъ свою собственную *свободную* природу. Душа, знающая себя свободною, не подлежитъ иллюзіи самсары; а познать это можно, только соблюдая въ точности методы изслѣдованія Ньяйи.

Вайсешика, приписываемая Канадѣ, представляетъ разновидность *ньяйи*, отличающуюся ученіемъ объ атомахъ, изъ которыхъ произошелъ міръ.

Миманза (полнѣе karma-mîmânsâ=изслѣдованіе о дѣлахъ), приписываемая Джаймини, также безусловно основывается на Вѣдѣ, какъ и Вѣданта,

---

[1]) Слово—*санкія*, первоначально означаетъ *число*, а въ дальнѣйшемъ значеніи *раціонализмъ*. Свойство системы соотвѣтствуетъ и тому, и другому значенію, ибо она высчитываетъ начала и основана на разумѣ.

и считаетъ ее единственнымъ источникомъ знанія и спасенія. Главная задача Миманзы изучить, по Вѣдамъ, дѣла и обязанности (жертвоприношенія, ритуалъ, заповѣди и т. под.), посредствомъ которыхъ достигается спасеніе, состоящее въ *соединеніи* индивидуальной души со всеобщей и *пріобрѣтеніи* качествъ послѣдней, каковы: отсутствіе грѣховъ, всемогущество, всезнаніе и т. под.

§ 22. **Буддизмъ**[1]). Литература буддійская въ Индіи и другихъ странахъ, гдѣ исповѣдуется религія буддизма, разрослась до безконечности, но самые важнѣйшіе и древнѣйшіе ея памятники сохранились на сѣверѣ (Непалъ) на санскритскомъ языкѣ и на югѣ (Цейлонъ) на палійскомъ нарѣчіи. По мнѣнію ученыхъ, въ числѣ ихъ есть тексты, относящіеся къ Буддѣ и его ученію, составленные въ I вѣкѣ послѣ смерти Будды и даже на первомъ буддійскомъ вселенскомъ соборѣ, собранномъ тотчасъ послѣ его смерти и руководимомъ его личными учениками.

Буддизмъ возникъ на той же почвѣ, на которой выросла Вѣданта и другія сейчасъ упомянутыя нами системы, съ которыми у него одинъ и тотъ же *общій исходный пунктъ*—вопросъ о спасеніи, объ освобожденіи отъ перерожденій и страданій мірового бытія. Самая же выдающаяся его *разница* отъ нихъ состоитъ въ томъ, что онѣ сохраняютъ большую или меньшую связь съ господствовавшею религіею—браманизмомъ[2]), а въ буддизмѣ развилась новая, чрезвычайно распространенная на земномъ шарѣ, религія, поклонниковъ которой насчитывается въ настоящее время до 500 милліоновъ.

---

[1]) Кромѣ указанныхъ въ введеніи (§ 7) сочиненій, при составленіи статьи о буддизмѣ, приняты были въ соображеніе еще слѣдующія сочиненія:

Barthelemy Saint-Hilaire'a: *Le Bouddha et sa religion.* Paris, 1860.

Kern'a: *Histoire du bouddhisme dans l'Inde.* Французскій переводъ съ голландскаго въ Revue de l'hist. des religions, начиная съ 1881 г.

Barth'a: *Bulletin des religions de l'Inde.* Статья въ томъ же Revue за 1882 г.

Лесевича: *Буддійскій нравственный типъ.* Въ Сѣверномъ Вѣстникѣ 1886 г. Май.

[2]) Вѣданта болѣе всѣхъ изъ нихъ приспособилась къ нему, а потому она имѣетъ наибольшое значеніе и обширнѣйшее распространеніе, между тѣмъ какъ тѣ остались незначительными школами, какъ философскія системы, и сектами, какъ религіозныя.

Религіи буддизма и браманизма. Важнѣйшее сходство буддійской религіи съ браманизмомъ, какъ мы уже сказали, состоитъ въ главной задачѣ,— спасеніи отъ перерожденій, а потомъ въ томъ, что буддизмъ, подобно браманизму, видитъ высочайшее божество въ силѣ психической, въ силѣ духа, открывающейся полнѣе всего въ человѣкѣ. Важнѣйшее же различіе состоитъ въ томъ, что *въ браманизмѣ* эта сила есть *сила природы* вообще, а *въ буддизмѣ* она есть *сила природы человѣческой* и притомъ индивидуальной. Съ этимъ связаны и другія отличія. Спасеніе въ браманизмѣ осуществляется Брамой, освобождающимся отъ собственной иллюзіи. Въ буддизмѣ спасеніе есть *дѣло человѣческаго индивидуума*, которое за него и для него не могутъ совершить ни другіе люди, ни боги. Все, въ чемъ могутъ они помочь ему, состоитъ въ указаніи только пути къ спасенію, но пройти этотъ путь и достигнуть цѣли онъ долженъ усиліями собственнаго духа и разума, разгадывающаго роковую иллюзію. Браманизмъ сохраняетъ полную связь съ прошедшимъ и стоитъ на основаніи Вѣды, которая въ буддизмѣ не имѣетъ никакого значенія. Въ браманизмѣ играютъ важную роль дѣла религіознаго благочестія (ритуалъ, жертвоприношенія, очищенія и проч.), въ буддизмѣ — никакой. Въ браманизмѣ, кромѣ знанія, нуженъ нравственный подвигъ (соблюденіе заповѣдей, молитвы, аскетическія упражненія и проч.). Въ буддизмѣ упражненіе, само по себѣ, не имѣетъ никакой цѣны и служитъ до извѣстной степени только вспомогательнымъ средствомъ для пріобрѣтенія знанія, которое одно имѣетъ цѣну. Въ связи съ этимъ въ браманизмѣ удержалось прежнее различіе кастъ. Брамины остались спеціально служителями боговъ, знающими откровеніе Вѣдъ и дѣла спасенія. Въ буддійской же общинѣ касты не имѣли никакого значенія [1]), и люди всѣхъ кастъ безразлично могли познать истину и получить высочайшее достоинство (Будды) и могущество. Это отрицаніе кастъ въ дѣлѣ спасенія и религіознаго служенія божеству было *одною изъ* важныхъ причинъ того, что буддизмъ былъ побѣжденъ въ Индіи браманизмомъ и распространился внѣ ея. Наконецъ въ буддійской миѳологіи прежніе природные боги и Брама потеряли свое значеніе и заняли служебное положеніе передъ новыми верховными богами, Буддами и святыми различныхъ степеней и совершенствъ (Будды, Паччекабудды, Архаты и проч.).

Будда. Жизнь основателя буддійской религіи до такой степени окутана тканью миѳа и легенды, что нѣкоторые ученые видятъ въ

---

[1]) При этомъ нужно замѣтить, что буддизмъ нисколько не отрицалъ кастъ принципіально и въ остальномъ обществѣ, внѣ спеціально монашеской буддійской общины, оставлялъ ихъ по старому.

жизнеописаніи его одинъ только *солнечный миѳъ* [1]). Но такое мнѣніе, какъ бы остроумно оно ни было проведено (напр, Керномъ), преувеличено. Элементы миѳа вообще и спеціально солнечнаго миѳа въ легендѣ Будды несомнѣнно есть, но все-таки, на основаніи древнѣйшихъ памятниковъ буддизма, мы можемъ признать какъ существованіе Будды, такъ и нѣкоторыя важнѣйшія обстоятельства его жизни и дѣятельности за *историческіе* факты.

Около половины VI в. до Р. Х. недалеко отъ непальской части Гималаевъ, въ странѣ между рѣками Рапти и Рогини, у владѣтельнаго князя изъ знатнаго рода Шакіевъ родился сынъ, названный Сиддгартою, и въ дѣтствѣ и въ отрочествѣ получилъ воспитаніе, приличествующее знатному члену касты кшатріевъ. Вступивъ въ юношескій возрастъ, онъ женился и проводилъ безмятежную жизнь въ роскоши и удовольствіяхъ, свойственныхъ въ Индіи наслѣднику богатаго дома. Но вдругъ онъ самъ рѣзко нарушилъ это теченіе жизни и круто повернулъ на путь отшельничества и аскетизма. Въ ткани легендарныхъ сказаній трудно доискаться настоящихъ мотивовъ этого поворота, но самый фактъ его представлялъ нѣчто естественное и обычное въ то время въ индійскомъ обществѣ. Еще до Будды и даже независимо отъ вліяній Вѣды появлялось и притомъ наиболѣе у молодыхъ и даже богатыхъ и знатныхъ людей стремленіе отрѣшиться отъ міра и искать спасенія въ аскетизмѣ и размышленіи. Такимъ образомъ еще до буддизма образовалось много, независимыхъ отъ Вѣдизма, сектъ, изъ которыхъ наиболѣе извѣстною была секта Джайны.

Послѣ нѣсколькихъ лѣтъ скитаній, аскетическихъ самоистязаній и созерцаній, въ молодомъ отшельникѣ, ставшемъ извѣстнымъ подъ именемъ аскета Готамы, случился *внутренній переворотъ*, въ которомъ онъ призналъ себя нашедшимъ настоящій путь къ истинѣ и спасенію. Путь этотъ представлялъ *естественную модификацію* уже прежде найденныхъ путей, напр., при посредствѣ Вѣдъ и безъ него. Шакія-муни (инокъ изъ рода Шакіевъ), получившій теперь имя Будды (= просвѣтленный, познавшій истину), убѣдился, что самоистязанія,

---

[1]) Напр., Сенаръ (**Senart**—„*Essai sur la legende du Bouddha*“) и еще болѣе Кернъ въ вышеозначенномъ сочиненіи. Критику воззрѣній Сенара можно найти у Ольденберга, а Керна — въ вышеуказанной нами статьѣ Барта.

жертвоприношенія, выполненіе обряда и проч, игравшія до сихъ поръ такую важную роль на пути къ спасенію, безполезны и вовсе не ведутъ къ цѣли. Истинный путь къ спасенію заключается только въ одномъ: *познаніи и внутреннемъ самосозерцаніи*, или полномъ погруженіи въ самаго себя и наконецъ въ отрѣшеніи отъ всякой мысли и чувства и сознаніи полной пустоты, или, что тоже, въ отрѣшеніи отъ всякаго опредѣленнаго сознанія. Это и есть *погруженіе въ Нирвану*, или освобожденіе отъ мірового бытія и перерожденій. Теперь Будда, вполнѣ достигшій цѣли спасенія для себя, остался въ мірѣ только изъ любви къ остальнымъ людямъ, для ихъ просвѣщенія и проповѣди найденнаго пути. Вѣроятно, состояніе отрѣшенности отъ всякаго опредѣленнаго сознанія было соединено въ Буддѣ съ состояніемъ экстаза, которое послѣ, при стремленіи какъ-либо описать и выразить его, представлялось, какъ *состояніе величайшаго могущества и абсолютной свободы* отъ, какой бы то ни было, ограниченности нашего обычнаго бытія (пространства, времени, нуждъ, желаній и т. д.). Отсюда глубокое убѣжденіе Будды въ найденномъ пути къ спасенію и потомъ проповѣдь этого пути могутъ быть признаны весьма естественнымъ и вѣроятнымъ историческимъ фактомъ, легшимъ въ основу легендарныхъ и миѳическихъ о немъ сказаній.

Остальная жизнь Шакія-Муни, который получаетъ имена, соотвѣтствующія его великому призванію (Бгагаватъ = блаженный, Таттагахатъ = совершенный и проч.), посвящена проповѣди, которая, вѣроятно, началась въ Бенаресѣ, гдѣ, по легендѣ, Будда „пустилъ въ ходъ колесо ученія“. Нѣсколько десятковъ лѣтъ употребилъ Будда на эту проповѣдь, а также на основаніе буддійской общины, которой *общій духъ и основныя учрежденія*, вѣроятно, запечатлѣны его собственною личною иниціативою. Будда умеръ около 480 г. до Р. Х.

§ 23. **Философія буддизма**[1]). Выходя, подобно вышеуказаннымъ философскимъ системамъ, изъ религіозной потребности вѣчнаго спасенія, буддійская философія представляетъ, сравнительно съ ними, наибольшее выраженіе духа раціонализма, развившагося на почвѣ Индіи. Буддійская философія совершенно *порвала* всякую связь съ откровеніемъ Вѣдъ: ея истины ни въ какомъ отношеніи не суть „милость бо-

[1]) Цитаты, встрѣчающіяся въ этомъ изложеніи, взяты изъ сочиненія Ольденберга.

жія", а продуктъ человѣческаго разума и умственнаго усилія. Ученіе буддійской мудрости, сказано въ древней сутрѣ: „есть достояніе разумныхъ, а не темныхъ".

Вся буддійская философія сосредоточена въ такъ называемыхъ *четырехъ истинахъ* о страданіи. Древнѣйшая форма ученія о страданіи принадлежатъ, вѣроятно, самому Буддѣ и его ближайшимъ ученикамъ.

Четыре истины содержатъ въ себѣ: ученіе *о существованіи страданія*, о его *возникновеніи*, о его *упраздненіи* и о *пути* къ тому.

Первая истина состоитъ въ томъ, что *всякое бытіе и жизнь есть страданіе*. Страданія жизни многочисленны и разнообразны; но довольно основныхъ изъ нихъ и для всѣхъ неизбѣжныхъ бѣдствій: рожденія, болѣзни, старости и смерти, чтобы сдѣлать суетными и ничтожными всѣ стремленія людей къ земному счастію. Страданіе неизбѣжно, потому что въ мірѣ нѣтъ ничего постояннаго, неизмѣннаго, „никакой самости". Всякое счастье и покой тотчасъ же нарушаются, ибо „все, что возникаетъ, подлежитъ гибели". Но страданіе въ мірѣ тѣмъ ужаснѣе, что оно не исчерпывается однимъ разомъ, одною жизнью, но повторяется въ безчисленныхъ перерожденіяхъ. „Слезъ, которые вы пролили въ этой вѣчной самсарѣ, въ этихъ блужданіяхъ", говоритъ Будда своимъ слушателямъ: „больше, чѣмъ воды въ четырехъ моряхъ великихъ".

Вторая истина заключаетъ ученіе о *корнѣ*, изъ котораго возникаетъ страданіе, результатъ безчисленныхъ возрожденій. Корень этотъ въ жаждѣ бытія, могущества и всяческихъ вожделѣній. Жажда же бытія происходитъ отъ *незнанія*, которое ведетъ къ призрачнымъ образамъ счастія, наслажденія, ведетъ къ сознанію тѣлесности (предметности) и именъ. Сознаніе это только и остается въ моментъ смерти и обусловливаетъ новую призрачность, новыя имена и тѣлесность и такъ далѣе безъ конца. Тѣла, имена измѣняются, но сознаніе, призрачность, жажда бытія и коренное незнаніе остаются.

Вторая истина о возникновеніи страданія представляетъ значительныя *затрудненія* для пониманія этого ученія, преимущественно состоящія въ невозможности точно выразить его на человѣческомъ языкѣ. Дѣло въ томъ, что буддійская философія отрицаетъ бытіе, отрицаетъ *субстанцію*, поэтому для нея собственно нѣтъ ни того, кто не знаетъ, ни даже того,

что не знается[1]). Далѣе, для этой философіи точно также нѣтъ того, кто имѣетъ призрачные образы, кто жаждетъ бытія и наконецъ того, кто страдаетъ. Отвергая субстанцію, философія буддизма признаетъ *бытіе* только *факта*. По ея формуламъ есть факты страданія, хотѣнія, вожделѣнія, ни къ кому и ни къ чему не относящіеся и притомъ существующіе, или, точнѣе сказать, *становящіеся* на мгновеніе и въ то-же мгновеніе замѣняющіеся другими фактами. „Лишь одно страданіе возникаетъ, одно страданіе существуетъ и гибнетъ“; говорится въ древнихъ текстахъ буддизма, „ничего, кромѣ страданія, не возникаетъ; ничего, кромѣ страданія, не исчезаетъ вновь“.

Въ этомъ отношеніи буддизмъ чрезвычайно похожъ на греческій гераклитизмъ (философія Гераклита). Это *становленіе*, или бытіе того, что никогда не равно самому себѣ, это *колебаніе* между бытіемъ и небытіемъ и буддизмъ выражаетъ образами текущей воды и трепещущаго огня. „Весь міръ пожираемъ огнемъ“, говоритъ Будда ученикамъ, „весь міръ трепещетъ въ огнѣ“. Итакъ, фактъ (напр., страданія) есть, его никто не производитъ, а если уже нужно (въ причинномъ отношеніи) говорить о его произведеніи, то нужно сказать, что фактъ производитъ самъ себя. И такъ какъ это самопроизведеніе никогда не прерывается и идетъ въ безконечность, то и воспроизведеніе, именно, воспроизведеніе страданія, безконечно[2]).

---

[1]) Коренное незнаніе обыкновенно обозначается, какъ незнаніе четырехъ истинъ, значитъ, въ содержаніи этихъ истинъ никакого незнанія нѣтъ.

[2]) Вышеупомянутое затрудненіе, связанное съ ученіемъ о возникновеніи страданія имѣетъ *двѣ* причины. Во первыхъ, буддійская философія, по крайней мѣрѣ, первоначальная, не достаточно рефлектировала и сознавала свои философско-діалектическія операціи, а потому и не могла ясно и отчетливо выразить своихъ понятій. Такъ, напр., едва ли эта философія могла сознавать, что выраженія, въ которыхъ утверждается бытіе факта, имѣютъ смыслъ только потому, что при нихъ подразумѣвается бытіе субстанцій, *для* которыхъ, *въ* которыхъ, *по отношенію къ* которымъ фактъ существуетъ. Слова: „страданіе существуетъ“, имѣютъ смыслъ, когда тихомолкомъ предполагается бытіе кого-либо или чего-либо, состояніе чего есть страданіе. Безъ этого предположенія эти слова не имѣютъ смысла. Впрочемъ, въ этомъ отношеніи съ буддизмомъ и другими однородными философіями на одной доскѣ стоитъ современный *феноменизмъ* (или позитивизмъ), допускающій явленія безъ существъ, *для* которыхъ, *въ* которыхъ и *по отношенію къ* которымъ эти явленія существуютъ. — Во вторыхъ, къ этому присоединялось и сознательное нежеланіе высказаться вполнѣ, потому что высказанная ясно сущность буддійской философіи обезпокоила бы

Третья истина содержитъ ученіе объ *упраздненіи* страданія, состоящее въ томъ, чтобы уничтожить самый корень, изъ котораго оно возникаетъ. Надобно отречься отъ жажды бытія, отказаться отъ вожделѣній, страстей и влеченій ко всему бренному и смѣняющемуся, т. е. одержать самую труднѣйшую побѣду, побѣду надъ своими страстями. Надобно уничтожить незнаніе, источникъ призрачныхъ образовъ и сознанія, тѣлесности и именъ и притомъ уничтожить совсѣмъ, освободившись навсегда отъ перерожденій. Результатъ этого уничтоженія и упраздненія страданія есть *успокоеніе въ Нирванѣ*. Съ ученіемъ о Нирванѣ въ буддійской философіи соединены тѣ-же затрудненія, что и съ ученіемъ о возникновеніи страданія. Нирвана, по сущности буддійской философіи, есть *ничто*, абсолютное уничтоженіе всяческаго бытія. Но точно также первоначальная буддійская философія старалась прикрыть эту мысль, уклониться отъ ея *яснаго выраженія* и, такъ сказать, висѣть между ничто и неопредѣленнымъ нѣчто. Будда, по легендѣ, не открылъ, каково бытіе получившаго спасеніе и отклонялъ вопросъ, что такое нирвана сама въ себѣ. Это безполезное знаніе; важно то, что нирвана прекращаетъ всяческое страданіе [1]).

множество простыхъ (не философствующихъ) послѣдователей буддійской религіи. Поэтому мы встрѣчаемъ въ легендахъ о Буддѣ постоянные разсказы о томъ, что Будда *отклонялъ* тѣ вопросы, которые не служили прямо для дѣла спасенія, именно вопросы какъ о предмірномъ корнѣ сущаго, такъ и о трансцендентномъ бытіи послѣ міра. Очевидно, что болѣе проницательные представители буддизма понимали, что ихъ философія есть въ сущности нигилизмъ, что у нихъ и *источникъ* всякаго бытія есть *ничто* и *конецъ* его есть *ничто*. Это и было вполнѣ сознано и ясно выражено въ позднѣйшемъ развитіи буддійской философіи, гдѣ нѣкоторыя школы (напр. мадъямики) доходятъ до рѣшительнаго отрицанія какого бы то ни было бытія, которое для нихъ есть только призракъ, одно имя. Для нихъ и самъ Будда есть только имя, а высшій разумъ и знаніе есть только иллюзія.

[1]) Подъ терминомъ: „нирвана“ разумѣются два понятія; нирвана, во первыхъ, означаетъ субъективное состояніе получившаго знаніе (просвѣтленнаго, будды), т. е. сознаніе абсолютной свободы отъ міра и его вожделѣній и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе абсолютнаго могущества. Во вторыхъ, нирвана есть объективное трансцендентное бытіе, соединенное съ величайшимъ блаженствомъ и могуществомъ. Это понятіе развилось преимущественно въ буддійской религіи и соединяется съ фантастическими образами блаженной жизни буддъ, архатовъ и т. под.

Четвертая истина говоритъ о пути къ упраздненію страданія и составляетъ собственно *этику* буддійской философіи, тогда какъ предыдущія истины представляютъ ея *метафизику*. Путь къ совершенству и спасенію, или „святая жизнь“ трудна и представляетъ нѣсколько степеней. *Предварительное* условіе этой жизни состоитъ въ принадлежности къ монашеской буддійской общинѣ. Прежде всего нужно отречься отъ мірской жизни, собственности, семьи и брачныхъ отношеній. Далѣе, нужно выполнять различныя заповѣди относительно себя, людей и всѣхъ существъ міра. Общій характеръ заповѣдей на первыхъ ступеняхъ совершенства преимущественно *отрицательный*. По отношенію къ себѣ, напр., нужно соблюдать воздержаніе отъ неправды, лжи, клеветы; по отношенію къ другимъ существамъ нужно воздерживаться отъ жестокости, гнѣва, мести, нужно отказаться отъ сопротивленія всякому злу и насилію (даже отъ вредныхъ животныхъ не должно защищаться). Состраданіе и благотвореніе обязательны по отношенію ко всѣмъ существамъ міра.

Гораздо выше стоитъ выполненіе *положительныхъ* заповѣдей, ведущихъ къ высшему нравственному совершенству. Ими требуется самообладаніе, полное господство надъ желаніями и чувственностью въ болѣе тонкихъ формахъ ихъ проявленія. Нужно, напр., отрѣшиться отъ потребностей и свести ихъ на самое наименьшее, особенно же обуздывать разныя внутреннія самоуслажденія своей нравственной силой, чистотою, заслугами и т. под. Наконецъ, на высшей ступени совершенства, ближайшей къ нирванѣ, должно было погрузиться внутрь себя и всецѣло отдаться самосозерцанію, которое состояло въ постепенномъ отрѣшеніи не только отъ какихъ-либо желаній или образовъ, но и отъ мысли и, наконецъ, сознанія. Постепенно отвлекаясь отъ всѣхъ представленій (пространства, времени, самого себя), мудрецъ останавливается на мысли о небытіи, пустотѣ: наконецъ, отрѣшается отъ всякой мысли, даже отъ мысли о спасеніи, совершенствѣ и т. п. Эти состоянія соединены были съ величайшимъ могуществомъ: напр., съ способностью разомъ видѣть всѣ безчисленныя прошедшія существованія свои и другихъ, съ способностью размножать собственное „я“, всюду появляться и исчезать въ одинъ моментъ и т. под.[1]).

---

[1]) Разумѣется, эти экстатическія состоянія не обходились безъ различныхъ галлюцинацій.

Буддійская философія, принципіально порвавшая связь съ откровеніемъ Вѣдъ, слагается путемъ *опыта* и *размышленія или вывода*. Въ опытѣ, внѣшнемъ и внутреннемъ, для нея важными средствами являются примѣры и аналогіи, для которыхъ не рѣдко служатъ матеріаломъ даже басни. Но особенно важную роль въ буддійской философіи играетъ діалектическій выводъ понятій на основаніи логическаго закона противорѣчія; не рѣдко положеніе или понятіе выводится черезъ длинный рядъ посредствующихъ и зависящихъ другъ отъ друга положеній и понятій. Понятія въ буддійскомъ философскомъ мышленіи достигаютъ высокой степени абстракціи; оно любитъ схематизмъ, точную и подробную классификацію понятій и охотно вращается въ діалектическихъ тонкостяхъ, напр., въ *антиноміяхъ*. Такъ нельзя сказать, что міръ конеченъ, но также нельзя сказать, что онъ безконеченъ, или же, что міръ ни конеченъ, ни безконеченъ [1]).

§ 24. Теперь мы сдѣлаемъ **оцѣнку** буддійской философіи въ сравненіи съ Вѣдантою.

Хотя буддизмъ, отрицая субстанцію, и расходится съ Вѣдантою въ основаніяхъ, но однако это только повидимому. Въ сущности, благодаря общему корню ихъ въ предыдущихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ, между ними гораздо болѣе сходства, чѣмъ этого можно было ожидать. Буддійская философія, не смотря на свой раціонализмъ, приняла массу положеній, унаслѣдованныхъ изъ преданія, которое для нея играетъ ту-же роль, что для Вѣданты откровеніе Вѣды. Таково общее исходное *положеніе о перерожденіяхъ*, отъ которыхъ нужно освободиться. Не говоря уже о томъ, что задача спасенія отъ страданій и возможность его принимается безъ всякой логической обосновки, по преданію [2]), буддійская философія, въ полномъ противорѣчіи съ самой собою, приняла на вѣру, что перерождается и страдаетъ *одно и тоже* существо. Если мы даже примемъ то толкованіе ученія буддійской фи-

---

[1]) Это двусмысленное воздержаніе (сходное съ греческимъ гераклитизмомъ, а также скептицизмомъ) значитъ, что не нужно открывать истину тому, кто не имѣетъ достаточно ума, чтобы проникнуть въ нее.

[2]) Вѣдь, возможно, что разумною и нравственною цѣлью жизненной дѣятельности можетъ быть не спасеніе отъ страданій, а что нибудь другое. Далѣе, такъ какъ въ буддійской философіи также принимается, что, по закону перерожденій, страдавшій, но жившій нравственно, въ слѣдующемъ

лософіи о перерожденіяхъ, что страдаетъ и перерождается собственно *не* субстанція, а „*карма*“, т. е. дѣла добрыя или злыя, то (оставляя въ сторонѣ невозможность дѣла быть въ состояніи) мы все-таки не видимъ, почему каждое особое дѣло не превращается въ особое существо и не страдаетъ или наслаждается, смотря по своему достоинству. Мы не видимъ, почему *разнородныя* дѣла въ безконечное время какъ бы сами собою слагаются и наростаютъ въ цѣлое, неразличимое *единство*, которое, какъ двѣ капли воды, похоже на отрицаемую субстанцію. Точно тоже можно сказать и относительно спасенія. Мы не видимъ, почему въ то время, какъ безчисленныя дѣла, дурныя и хорошія, въ безконечное время продолжаютъ существовать и вознаграждаться въ дурной и хорошей жизни, одно изъ дѣлъ, именно пріобрѣтеніе познанія, вдругъ уничтожаетъ силу ихъ бытія и превращаетъ ее въ нуль. Опять все происходитъ такъ, какъ будто существуетъ отрицаемая субстанція. Другое важное сходство двухъ сравниваемыхъ системъ состоитъ въ томъ, что и въ буддизмѣ, подобно Вѣдантѣ, можетъ быть признана *эзотерическая* и *экзотерическая* системы. За первую въ буддизмѣ можно считать то, о чёмъ Будда умалчивалъ, но что для болѣе проницательнаго ума ясно, т. е. буддійскій, отрицающій бытіе нигилизмъ. За экзотерическую систему можно считать тотъ менѣе послѣдовательный буддизмъ, который тѣснѣе слитъ съ религіею, въ которомъ историческій и другіе будды вѣчны и Нирвана есть какое-то блаженное бытіе и т. под.

Если же мы станемъ на точку зрѣнія этого различія и будемъ сравнивать эзотерическія формы буддизма и Вѣданты, то сходство между ними будетъ *еще большее*, чѣмъ обѣихъ системъ вообще. Такъ эзотерическая Вѣданта, какъ мы уже видѣли, совершенно одинаково съ буддизмомъ признаетъ, что дѣла, богопочитаніе, жертвы и проч. безполезны для полнаго спасенія, которое достигается однимъ знаніемъ. По эзотерической Вѣдантѣ точно также міра нѣтъ; онъ есть призракъ, ничто. Наконецъ, въ эзотерической Вѣдантѣ откровеніе de facto не

существованіи будетъ вознагражденъ жизнью, исполненною счастія и наслажденія, то жалобы буддизма въ первой истинѣ на страданіе преувеличены; въ сущности между страданіями и наслажденіями существуетъ равновѣсіе. Въ такомъ случаѣ, задачею жизни можетъ быть такой разумный разсчетъ (нѣчто въ родѣ греческаго эпикуреизма), чтобы извѣстною массою страданія купить ровно такую же массу наслажденія и счастья.

есть способъ познанія, въ которомъ главное значеніе имѣетъ опытъ, особенно внутренній и логическій законъ противорѣчія. Такъ дѣйствительное убѣжденіе въ достовѣрности спасенія и въ буддизмѣ, и въ Вѣдантѣ, какъ мы уже замѣтили, имѣло своею опорою внутренній опытъ, т. е. сознаніе абсолютной свободы и могущества, испытываемое познавшимъ истину.

Указанное нами сейчасъ сходство въ важнѣйшихъ пунктахъ Вѣданты и буддійской философіи уполномочиваетъ насъ видѣть въ ней естественную модификацію, *одно изъ развѣтвленій въ эволюціи* общаго ствола философской мысли въ Индіи. Въ виду затрудненія объяснить происхожденіе міра, исполненнаго страданій, изъ единой божественной субстанціи, несовмѣстимой съ страданіемъ, буддійская попытка мышленія отвергнуть эту субстанцію (отсюда философскій атеизмъ и нигилизмъ буддизма) весьма естественна. Конечно, эта попытка, особенно въ виду цѣлой религіозной системы, возникшей въ связи съ буддійской философіей, не могла быть проведена послѣдовательно; отсюда постоянный возвратъ ея къ идеѣ субстанціи. Разница только въ томъ, что въ этомъ возвратѣ вмѣсто одной являются многія субстанціи, вмѣсто монизма мы имѣемъ плюрализмъ. Отсюда, если послѣдовательный философскій буддизмъ можно характеризовать какъ *нигилизмъ*, то непослѣдовательный долженъ получить имя *индивидуализма.* Такимъ образомъ буддійская философія какъразъ входитъ въ рядъ упомянутыхъ нами въ § 21 системъ, изъ которыхъ она всего ближе стоитъ къ Санкіи (съ которой она и образовалась одновременно) и къ Іогѣ. Не развейся на почвѣ буддизма обширной религіи, возникновеніе которой было обусловлено многими историческими причинами, о которыхъ разсуждать здѣсь не мѣсто, буддійская философія не могла бы широко распространиться и оставалась бы, подобно тѣмъ, незначительной школой.

Въ сравненіи будлизма съ Вѣдантою мы должны сказать, что онъ представляетъ менѣе выработанную, менѣе послѣдовательную и логическую систему, чѣмъ Вѣданта. Это весьма естественно, такъ какъ Вѣданта въ самой выработанной своей формѣ сложилась гораздо позднѣе буддизма и даже подъ вліяніемъ воздѣйствія отъ него.

На этомъ мы и закончимъ обозрѣніе индійской и вмѣстѣ съ тѣмъ восточной философіи.

Приложеніе № 2.

Мы видѣли, что китайская и индійская философія вышли изъ религіи; тоже замѣтили и относительно греческой, указавши, что философскія понятія и проблеммы скрываются уже въ космогоническихъ миѳахъ. Вообще можно поставить *общее положеніе*, что древнѣйшія явленія философской мысли тѣсно слиты съ религіею и облечены въ форму миѳа, преимущественно космогоническаго, и что освобожденіе философской мысли изъ миѳическо-религіозной оболочки происходило постепенно. Такое историческое отношеніе религіи и философіи могло повести и вело къ ложному мнѣнію, что религія и философія имѣютъ въ сущности *одинъ и тотъ же* предметъ, и что разница между ними только внѣшняя. Это ложное мнѣніе дополняется другимъ, также ложнымъ, что *философія при религіи не нужна* и наоборотъ, что *въ религіи нѣтъ надобности*, какъ скоро человѣкъ можетъ пользоваться философіей и наукой. Мнѣнія эти весьма распространены въ обществѣ, хотя не всегда въ ясно-сознаваемомъ видѣ.

Мы помѣщаемъ это приложеніе съ цѣлью выяснить взаимное отношеніе философіи и религіи и незамѣнимость ихъ другъ другомъ. Въ началѣ нашей книги мы указали на *сущность философіи*, теперь же укажемъ на *сущность религіи*, такъ что различіе и взаимное отношеніе ихъ будетъ освѣщено съ обѣихъ сторонъ. Кромѣ того мы позволимъ себѣ сказать, что взглядъ нашъ на сущность религіи есть результатъ довольно *долгаго изученія и размышленія* объ этомъ трудномъ и различно понимаемомъ предметѣ, а потому и думаемъ, что можетъ быть этотъ отрывокъ изъ нашей философіи религіи будетъ не безполезенъ и для другихъ, интересующихся этимъ вопросомъ [1]).

---

[1]) Взглядъ этотъ былъ уже напечатанъ въ 1886 году въ издаваемомъ нами „Философскомъ Трехмѣсячникѣ“, въ статьѣ: „Религія графа Л. Н. Толстого“, но, по малому распространенію этого журнала, мы признаемъ за лучшее вмѣсто ссылки на эту статью напечатать его съ малымъ дополненіемъ и здѣсь.

Религія не есть философія и наука, но включаетъ ихъ въ себя какъ элементъ. Есть мнѣніе (напр. Конта), по которому религія замѣняетъ собою науку у неразвитаго человѣка. Религія, по этому мнѣнію, есть дѣтская, нарождающаяся наука, гдѣ первобытный человѣкъ, не владѣя научными методами изслѣдованія причинъ явленій, воображаетъ различныхъ дѣятелей и ими объясняетъ происхожденіе и взаимную связь явленій. Религія, значитъ, происходитъ изъ познавательной потребности человѣка и есть какъ бы *суррогатъ науки*. Отсюда выводится слѣдствіе, что разъ эта потребность можетъ быть удовлетворена настоящей (=современной) наукой, религія теряетъ свой raison d'être и постепенно сходитъ со сцены. Мнѣніе это ложно и односторонне и опровергается во первыхъ тѣмъ, что не можетъ объяснить всѣхъ элементовъ, входящихъ въ извѣстные изъ исторіи комплексы, составляющіе религіозное сознаніе, во вторыхъ опровергается ярко противоположнымъ ему характеромъ нѣкоторыхъ историческихъ религій напр., буддизма, который никакихъ дѣятелей для происхожденія явленій не признаетъ, а понимаетъ ихъ какъ выраженіе всеобщаго мірового закона, въ третьихъ современными научно-образованными людьми, которые существенно различаютъ въ себѣ религіозное сознаніе отъ научнаго и, не смотря на существованіе точныхъ наукъ, исповѣдуютъ какую либо религію или ищутъ таковой, и наконецъ опровергается самимъ Контомъ, который, не смотря на свое позитивное философское сознаніе, хотѣлъ еще религіознаго и ad hoc сдѣлалъ попытку основанія позитивной религіи. Но въ мнѣніи Конта, не смотря на его односторонность, есть и истина. Ни одной религіи нѣтъ и быть не можетъ безъ познавательнаго элемента, а именно безъ знанія, хотя бы и въ грубой формѣ, объ *основѣ и причинѣ* вещей и самого человѣка. Научное или философское представленіе и понятіе объ этой основѣ и причинѣ отличается отъ религіознаго о ней сознанія, хотя, по логическому содержанію, они могутъ быть тождественны. Религіозное сознаніе присоединяетъ къ логическому сужденію о нихъ *особые предикаты*, напр , высочайшаго, святого, совершеннѣйшаго и проч., которые не вытекаютъ изъ чисто логическаго отношенія къ предмету. Для только логически мыслящаго субъекта важно, на достаточныхъ основаніяхъ, установить, что какое либо А существуетъ и что оно есть причина такихъ то слѣдствій (вещей и человѣка); для того же самаго субъекта, но религіозно относящагося къ этому А, не менѣе важна та добавочная оцѣнка, по которой оно есть наилучшее, высочайшее сравнительно съ слѣдствіями, оцѣнка, не могущая быть объясненною изъ одной только познавательной потребности, а изъ взаимодѣйствія ея съ другими потребностями духа. Отъ той же причины происходитъ и то явленіе, что входящее въ составъ религіи теоретическое знаніе (догма) непремѣнно по-

лучаетъ ту форму, которая называется *вѣрою*, т. е., знаніемъ, безусловно недоступнымъ ни малѣйшему сомнѣнію.

Религія не есть продуктъ нравственной воли и дѣятельности, но включаетъ ее въ себя какъ элементъ. Философы 18-го вѣка (напр. Кантъ) высказывали мнѣніе, что корень религіи въ нравственной потребности и дѣятельности, что человѣкъ нравственныя требованія своей разумной природы представляетъ и представлялъ себѣ въ формѣ заповѣдей, исходящихъ изъ воли Божіей. Отсюда выводилось слѣдствіе, что для того, кто способенъ, на основаніи разума, привести въ систему заповѣдей его же нравственный законъ, религія, какъ *суррогатъ нравственной истины* не имѣетъ никакого значенія и raison d'être. Мнѣніе это также ложно и односторонне и, очевидно, опровергается тѣмъ, что всѣ религіи заключаютъ въ себѣ множество элементовъ, совершенно безполезныхъ и ненужныхъ (напр., церковь, культъ и пр.) для выполненія каждому человѣку имъ же самимъ поставленнымъ себѣ нравственныхъ требованій. Нравственная потребность человѣка нуждается въ опредѣленіи *должнаго* или высшей цѣли человѣческой дѣятельности, подчиняющей себѣ всѣ остальныя цѣли; а для этого ничего болѣе не нужно, какъ чтобы разумъ нашелъ *основаніе и принципъ*, изъ котораго бы можно было вывести и построить цѣлую систему нравственныхъ заповѣдей, гдѣ всѣ дѣйствія человѣка подчинялись бы этой цѣли. Для этого вовсе не нужно признанія воли Бога, какъ причины и основанія міра, какъ то доказываетъ буддизмъ, одна изъ міровыхъ религій; для этого не нужно религіи, какъ то доказываетъ эпикуреизмъ, который, не бывъ религіей, имѣлъ свою систему нравственности и нравственныхъ людей, жившихъ по этой системѣ, для этого наконецъ не нужно признанія какой либо философіи и метафизики, какъ то доказываетъ примѣръ древнихъ скептиковъ, которые не только не признавали Бога, но и философіи, метафизики, вообще науки, и все таки имѣли свою мораль (на принципѣ атараксіи), выполняли и старались выполнять ее. Наконецъ мнѣніе Канта опровергается существованіемъ религій не только съ различными нравственными системами, но и съ системами, заключающими правила, очевидно, противорѣчащія нравственности, что было бы совершенно невозможно, если бы религія была только формою для дѣйствительности единаго и всеобщаго нравственнаго закона. Но съ другой стороны въ мнѣніи, что религія есть *система, удовлетворяющая нравственнымъ потребностямъ*, есть истина, ибо нѣтъ и не можетъ быть религіи безъ ученія о нравственности. Ученіе это всегда основано на идеѣ о причинѣ вещей и отражается въ сознаніи особеннымъ придаткомъ, который не составляетъ существеннаго признака нравственнаго сознанія, какъ такового. Придатокъ этотъ состоитъ въ томъ, что религіозно-нравственное сознаніе сопровождается

твердою увѣренностью въ *объективномъ значеніи* нравственнаго дѣянія, т. е., что оно кромѣ субъективнаго удовлетворенія требованіямъ нравственнаго сознанія и совѣсти, осуществляетъ высочайшее благо въ цѣлой системѣ міра, потому что и нравственное или идеальное, и дѣйствительное исходятъ изъ одного корня и источника. Эта форма моральнаго сознанія, или невозможность сомнѣнія въ безплодности нравственнаго дѣянія, вмѣстѣ съ вышеуказанною формою вѣры и отражается въ особомъ религіозномъ институтѣ, церкви, которая есть ничто иное, какъ *объективированная и организированная* догматическая и нравственная вѣра.

Религія не есть продуктъ егоистическихъ и евдемонистическихъ стремленій, но включаетъ ихъ въ себя какъ элементъ. Уже древніе видѣли источникъ религіи въ страхѣ и надеждѣ („Primus in orbe deos fecit timor“, говоритъ Лукрецій); въ новое же время извѣстный философъ, Фейербахъ съ энергіей поддерживалъ ученіе, что желанія и потребности человѣческія составляютъ корень религіи. Мнѣніе это ложно и односторонне и опровергается тѣмъ, что въ религіяхъ есть множество элементовъ, не могущихъ быть объясненными эгоизмомъ и евдемонизмомъ. Ими никоимъ образомъ не могутъ быть объяснены величайшіе акты самоотверженія и самопожертвованія, столь обычные у подвижниковъ и мучениковъ многихъ религій. Эгоизмъ слишкомъ хорошій *счетчикъ*, чтобы вѣрную смерть, сопряженную не только съ достовѣрными невыразимыми мученіями, но не рѣдкіе и съ явною потерею всѣхъ условій полнаго и знакомаго земного счастія, предпочесть сомнительнымъ и неопредѣленнымъ обѣтованіямъ религіи. Мы говоримъ сомнительнымъ и неопредѣленнымъ, потому что съ одной стороны въ высшихъ религіяхъ есть нарочитое запрещеніе разсчета на неизбѣжное полученіе обѣщаннаго вѣчнаго блаженства подъ страхомъ не только полной безплодности самоотверженія, но даже и осужденія; а съ другой можетъ ли не быть смутнымъ, напр., соединеніе съ Брамой или Нирвана и т. п., сравнительно съ всегда яркими и живыми представленіями эгоизма и евдемонизма. Но однако есть истина и въ томъ, что евдемонизмъ вноситъ свою *долю* и, чѣмъ ниже религія, тѣмъ большую долю своего участія въ образованіи религіознаго сознанія. Несомнѣнно то, что человѣкъ возлагаетъ надежду въ исполненіи своихъ желаній на то, что понимаетъ какъ основаніе и причину вещей; несомнѣнно также и то, что онъ боится отвратить отъ себя эту благодѣтельную силу и остаться одинокимъ въ неносильной борьбѣ съ безчисленными, враждебными ему силами или, еще того горше, имѣть ее противъ себя; несомнѣнно наконецъ и то, что онъ хочетъ связать съ „высочайшимъ“ и какъ бы поставить подъ его защиту, все, что можетъ упрочить его благосостояніе, какъ-то: трудъ, собственность, формы и отношенія общежитія, обычаи, нравы и пр. Но въ религіозномъ

сознаніи эти эгоистическіе мотивы какъ бы преображаются и получаютъ особую окраску, отличную отъ ихъ общежитейскаго и обычнаго проявленія. Во первыхъ естественный эгоизмъ, съ точки зрѣнія котораго человѣкъ имѣетъ абсолютное право на удовлетвореніе всякаго желанія, въ религіозномъ сознаніи какъ бы отказывается отъ этого права и разсматриваетъ возможное удовлетвореніе того или другаго желанія какъ милость Бога, который дѣлаетъ выборъ между желаніями и своимъ соизволеніемъ освящаетъ только нѣкоторыя изъ нихъ. Во вторыхъ евдемонистическій мотивъ въ высшихъ религіяхъ получаетъ особую форму въ вопросѣ объ окончательномъ, вѣчномъ спасеніи отъ зла и страданія и вѣчномъ блаженствѣ. Такъ какъ путь къ этому вѣчному спасенію есть тотъ же самый, который указывается и нравственными требованіями, т. е., путь самоотверженія и нравственнаго подвига, то высшій религіозный евдемонизмъ теряетъ свой первоначальный характеръ и *совпадаетъ* въ своей послѣдней цѣли съ противоположною ему по идеѣ нравственною цѣлью.

Религія не есть продуктъ чувствъ и спеціально чувства зависимости отъ абсолютнаго единства всего сущаго, но включаетъ въ себѣ чувствовательную дѣятельность и спеціально чувство зависимости какъ элементъ. Извѣстный философъ и теологъ Шлейермахеръ видѣлъ въ чувствѣ зависимости *корень и основу* религіи; религіозныя представленія и понятія (т. е. знаніе, философія) и дѣйствія (т. е. нравственныя дѣла и культъ) суть, по его мнѣнію, въ религіи нѣчто сравнительно второстепенное, а именно средство и способы выраженія этого чувства зависимости. Мнѣніе это ошибочно и односторонне и опровергается уже тѣмъ, что, по Шлейермахеру, это чувство зависимости относится къ единству всего міра, слѣдовательно, предполагаетъ предварительную идею, знаніе объ этомъ единствѣ. Далѣе такое мнѣніе предполагало бы психологическую теорію, по которой вообще чувство есть основная дѣятельность духа, что вовсе не доказано. Наконецъ чувство зависимости можетъ быть и помимо религіознаго сознанія, напр., у раба къ господину, у подданнаго къ государю и т. д. Но опять таки въ этомъ мнѣніи есть истина, ибо у религіознаго субъекта познаніе о причинѣ и основаніи вещей и зависимости отъ нея сопровождается чувствомъ, имѣющимъ особую окраску сравнительно съ тѣмъ же чувствомъ при другихъ отношеніяхъ зависимости. Въ религіозномъ чувствѣ зависимости вполнѣ исчезаетъ элементъ униженія, которымъ можетъ сопровождаться и сопровождается это чувство въ другихъ отношеніяхъ. Въ религіи оно естественно присоединяется, какъ *необходимое дополненіе*, къ той особой, умственной оцѣнкѣ, которая выражается предикатами „высочайшаго, совершеннѣйшаго, святого“, составляющими, какъ уже выше сказано, придатокъ къ мышленію чего либо причиной вещей. Оба придатка, ставя фи-

лософскую мысль на почву религіознаго сознанія, объясняютъ другъ друга на двухъ разныхъ языкахъ; то, что умомъ понимается какъ высочайшее, чувствуется чувствомъ какъ единственная въ своемъ родѣ владычняя, господня сила

Религія не мистика, но включаетъ ее въ себя какъ элементъ. Мистики вообще и нѣкоторые философы (напр. Якоби) видятъ сущность религіи въ сознаніи *непосредственной данности* Бога уму или чувству и въ сознаніи сліянія съ нимъ. Мнѣніе это ошибочно и односторонне и опровергается тѣмъ, что, предполагая его справедливость, мы имѣли бы во всѣхъ религіяхъ одно представленіе о богѣ и вовсе не имѣли бы буддизма или религіи, гдѣ мѣсто бога занимаетъ роковой законъ перерожденій. Что же касается до чувства сліянія съ Богомъ, то оно возможно и по отношенію къ другимъ объектамъ (напр., въ художественномъ созерцаніи) и разнится въ этихъ случаяхъ отъ перваго только не существенными оттѣнками и степенью интенсивности. Но въ мнѣніи мистиковъ есть истина, ибо религіознаго сознанія не можетъ быть безъ мистическаго момента, т. е., безъ чувства непосредственнаго знанія сущаго или безъ чувства тождества съ абсолютнымъ. Чувство это есть ничто иное, какъ выраженіе на языкѣ чувства идеи субстанціальности бытія и развивается преимущественно на почвѣ религіознаго сознанія, когда религіозный субъектъ старается остановиться мыслію на *абсолютно-сущемъ* (вообще мистическое созерцаніе того, что невыразимо никакимъ опредѣленнымъ содержаніемъ). Тотъ же самый мистическій моментъ выражается въ сознаніи влеченія погрузиться, уничтожиться въ абсолютномъ, а потому чувство сліянія съ нимъ и получаетъ оттѣнокъ *исчезновенія*, небытія того, въ комъ происходитъ сліяніе.

Религія не есть продуктъ идеи и чувства безконечнаго, но включаетъ въ себя ихъ, какъ элементъ. Извѣстный филологъ и санскритологъ Максъ Мюллеръ недавно предложилъ философію религіи, по которой сущность и источникъ религіи составляетъ чувство безконечнаго; разнообразныя религіи съ различными представленіями о богѣ или о богахъ суть, по его мнѣнію, ничто иное, какъ различныя выраженія или символизаціи этого тождественнаго во всѣхъ людяхъ чувства и идеи безконечности. Мнѣніе это ложно и односторонне и опровергается исторіей идеи безконечности. Если бы, какъ думаетъ М. Мюллеръ, идея и чувство безконечности образовывались отъ любыхъ чувственныхъ воспріятій. что вообще возможно для развитаго, рефлектирующаго сознанія, то тогда первыми безконечностями были бы признаны пространство и время, но, какъ мы знаемъ, о безконечности ихъ стали говорить философы уже довольно поздно, когда религія уже существовала въ довольно развитыхъ формахъ. Но въ мнѣніи М. Мюллера есть и истина, ибо сколько нибудь развитое религіозное сознаніе соединяетъ

идею и чувство безконечнаго съ идеею о причинѣ и сущности вещей и прилагаетъ ихъ именно къ ея *силѣ*. Сила, которая произвела безчисленныя, тѣ и другія явленія, и постоянно производитъ новыя, понимается какъ *неисчерпаемый безконечный источникъ* возможныхъ другихъ; а пониманіе это отражается на языкѣ чувства особымъ чувствомъ безконечнаго.

Религія не есть продуктъ художественнаго творчества, но включаетъ его въ себя какъ элементъ. У антропологовъ, историковъ культуры (напр. у Гельвальда) можно встрѣтить мнѣніе, что религія есть ничто иное, какъ безсознательная поэзія. Отсюда слѣдуетъ, что религія теряетъ свой raison d'être, какъ скоро художественное творчество станетъ вполнѣ сознательнымъ. Мнѣніе это ошибочно и односторонне во первыхъ тѣмъ, что имъ не могутъ быть объяснены всѣ явленія религіи, во вторыхъ тѣмъ, что религія существуетъ, не смотря на полное развитіе сознательнаго художественнаго творчества, и наоборотъ, сознательное творчество прилагается къ религіознымъ объектамъ, и въ третьихъ тѣмъ, что есть постоянно попытки обосновать религію безъ всякаго участія творческой фантазіи, какъ напр., въ раціональномъ деизмѣ, въ нѣкоторыхъ протестантскихъ сектахъ, въ религіи контовскаго позитивизма. Но есть и истина въ мнѣніи о происхожденіи религіи изъ художественной дѣятельности, которая необходимо входитъ въ религіозную амальгаму. Въ низшихъ религіяхъ творческая фантазія идеализируетъ чувственныя представленія боговъ, въ высшихъ она участвуетъ въ символизаціи невидимаго, идеи, мыслимой только умомъ. Какъ бы ни была высока по идеямъ и чиста отъ чувственныхъ элементовъ религія, все таки она не можетъ обойтись безъ символизаціи своихъ объектовъ, именно потому что эта послѣдняя необходима для вышеуказанныхъ чувствъ, входящихъ въ составъ религіознаго сознанія. Чувство, для живого отношенія къ своему объекту, *не можетъ удовлетвориться однимъ понятіемъ* его и будитъ услужливую фантазію, которая подставляетъ подъ понятіе образъ: но самая серіозность, высота и глубина религіозныхъ чувствъ не можетъ допустить, чтобы эти образы и символы зависѣли отъ произвола случайной дѣятельности фантазіи и требуетъ, чтобы они были опредѣленными и строго выработанными въ соотвѣтствіи съ идеею высочайшихъ объектовъ. На эту потребность и откликается художественная дѣятельность, созидая символы, удовлетворяющіе своею истиною всякое религіозное сознаніе въ его интимнѣйшихъ отношеніяхъ къ высочайшему (напр., Зевсъ Фидія и т. п.).

Изъ всего вышесказаннаго ясно заключеніе, что источникъ религіи не въ той или другой дѣятельности духа, а въ его цѣломъ, т. е., что религіозное сознаніе соотвѣтствуетъ потребности духа, сознавать себя единымъ въ своей дѣятельности; или же что *религія есть синтетическое един-*

ство дѣятельности духа. Единство это должно быть понимаемо не механически, какъ сумма продуктовъ различныхъ дѣятельностей, присоединенныхъ другъ къ другу послѣ того, какъ они образовались въ отдѣльности, но какъ результатъ этихъ дѣятельностей въ ихъ *непрерывномъ взаимодѣйствіи и взаимопроникновеніи* другъ другомъ. Мы, конечно, можемъ in abstracto разложить религіозное сознаніе на его различныя стороны и элементы, но in concreto, въ его дѣйствительномъ осуществленіи оно составляетъ неразрывное цѣлое, болѣе или менѣе знакомое въ этомъ видѣ всякому изъ собственнаго опыта, ибо здѣсь, какъ и въ другихъ дѣятельностяхъ человѣческаго духа, не всѣ люди въ равной степени способны къ религіозному сознанію, но нѣтъ ни одного, который бы совсѣмъ былъ къ нему неспособенъ.

Но если мы приложимъ къ тому цѣлому, которое составляетъ религіозное сознаніе, разлагающій анализъ, то, конечно, центромъ его окажется представленіе или идея объ основѣ и причинѣ вещей, которая, взятая въ отдѣльности, есть ничто иное какъ философское ученіе или метафизика. Къ этому центру примыкаютъ съ одной стороны эгоистическая воля съ выражающими ее многочисленными ожиданіями, требованіями и установленіями, а съ другой нравственная съ ея заповѣдями; выраженія той и другой воли, взятыя въ отдѣльности, суть ничто иное, какъ этика, или ученіе о морали, ученіе о правѣ вообще и въ частности (государственномъ, гражданскомъ, уголовномъ), ученіе объ обычаѣ, общественномъ благочиніи и т. п. Всѣ эти выраженія умственной и волевой дѣятельности сопровождаются *общими* чувствами (страхъ, надежда, почтеніе, ожиданіе и пр.), но принимающими въ религіозномъ сознаніи особую окраску, и *спеціально* религіозными, напр., чувствомъ абсолютной зависимости отъ высочайшаго и безконечнаго, чувствомъ сліянія съ нимъ. Со всѣми этими дѣятельностями ума, воли и чувствъ тѣсно сплетается художественное творчество, которое, создавая посредствомъ слова, красокъ, фигуръ, линій, очертаній, музыкальныхъ звуковъ различные образы и символы, помогаетъ уму, волѣ и чувству опредѣлить и установить ихъ объекты и пытается чувственное и конкретное перевести въ форму абстрактнаго и идеальнаго и, наоборотъ, невидимое сдѣлать видимымъ, назвать несказанное, выразить невыразимое.

Но, утверждая, что религіозное сознаніе есть выраженіе единства дѣятельности духа, полнота его жизни, мы, для избѣжанія недоразумѣній, должны оговориться, что не всякій, такъ сказать, приписанный къ религіи, живетъ этою полнотою, и что тѣ, которые живутъ ею, испытываютъ это не ежечастно. Очевидно, что тѣ, которые грубо или тонко дѣлаютъ изъ религіи средство для цѣлей эгоизма, удивятся, если имъ сказать, что они, можетъ быть, испытывали чувство сліянія съ абсолютнымъ или испол-

нены были жаждою пріобрѣсти даже путемъ величайшихъ страданій вѣчное спасеніе, хотя всегда возможно, что таковые моменты мимолетно и незамѣтно проходили и черезъ ихъ сознаніе. Только религіозныя натуры, par excellence, часто переживаютъ религіозное сознаніе во всей его полнотѣ и цѣлостности.

Изложенную здѣсь въ общихъ чертахъ нашу теорію религіознаго сознанія мы могли бы доказать двумя путями: индуктивно, или указавъ на факты изъ исторіи религій, и дедуктивно, или выводя необходимость такого состава религіи изъ нашей философской системы. Но каждый изъ этихъ путей порознь, а тѣмъ болѣе оба вмѣстѣ потребовали бы съ нашей стороны цѣлаго трактата, котораго мы не можемъ теперь представить, а поэтому намъ остается только надѣяться, что читатели, до извѣстной степени знакомые съ фактами религіознаго сознанія, сами замѣтятъ соотвѣтствіе ихъ съ нашей теоріей.

Но однако мы все-таки позволимъ себѣ здѣсь привести пару короткихъ, но, по нашему мнѣнію, могущихъ имѣть силу соображеній въ пользу нашей теоріи и устранить одно изъ важныхъ возможныхъ возраженій.

Только нашею теоріей можетъ быть объясненъ тотъ общественный институтъ, который называется *церковью* [1]) и который есть продуктъ религіознаго сознанія. Если бы религія происходила изъ какой либо односторонней дѣятельности духа, то церкви не могло бы быть, ибо каждая такая дѣятельность имѣетъ для своего выраженія и удовлетворенія особые соотвѣтствующіе ей институты. Такъ познавательная дѣятельность выражается въ философіи и наукѣ и выражается въ нихъ иначе, чѣмъ въ религіи и церкви. Философія и наука всегда допускаютъ возможность сомнѣнія въ ихъ содержаніи и допускаютъ весьма широкую индивидуальную свободу въ выраженіи этого содержанія. Таже философія, какъ религіозная вѣра, не только не допускаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ своемъ содержаніи, но не допускаетъ и личнаго произвола въ выраженіи его, вырабатывая для того въ церкви точно и до *послѣдней іоты* строго формулированныя догмы, которыя и охраняются тою же церковью путемъ постояннаго исповѣданія ихъ всѣми ея членами. Точно также дѣятельность воли эгоистической и нравственной отражается въ безчисленныхъ общественныхъ институтахъ, начиная отъ государства и кончая простой лавчонкой, но отражается иначе, чѣмъ таже воля въ религіозномъ сознаніи. Здѣсь эгоистическія потребности человѣка разсматриваются подъ особымъ угломъ зрѣнія, а именно въ отношеніи зависимости ихъ удовлетворенія отъ основы

---

[1]) Конечно, мы здѣсь употребляемъ этотъ терминъ въ самомъ общемъ и широкомъ значеніи.

и причины того міропорядка, въ которомъ оно можетъ осуществляться. Отсюда церковь ждетъ и надѣется на это удовлетвореніе для всѣхъ своихъ членовъ вообще и въ своихъ многочисленныхъ обрядахъ и правилахъ старается точно опредѣлить какъ *предметы* эгоистическаго желанія и ожиданія, такъ и *формы* для выраженія ихъ и тѣмъ, на сколько то возможно, ограничить и въ этой области субъективный произволъ и подчинить его своему контролю Точно также и въ отношеніи моральной воли церковь строго и точно установляетъ формулы заповѣдей, истолковываетъ ихъ смыслъ и значеніе въ отношеніи къ божественному порядку вещей и въ отношеніи къ вѣчному спасенію, старается опредѣлить самыя формы и способъ ихъ выполненія и контролируетъ это исполненіе. Точно также церковь въ своихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ ритуала и культа опредѣляетъ времена, мѣста и условія, въ которыхъ и при которыхъ возможно полнѣе осуществляются религіозныя чувства. Объ отличительныхъ особенностяхъ художественнаго творчества въ религіи, сравнительно съ другими сферами жизни, нечего и говорить; всякому извѣстенъ специфическій фарактеръ религіозной поэзіи, религіозной живописи, архитектуры, скульптуры, мимики и музыки.

И такъ, церковь есть особый *институтъ, въ которомъ организуется и объективируется религіозное сознаніе*, или единство дѣятельностей духа, и который имѣетъ специфическія особенности, отличающія его отъ многихъ институтовъ, въ которыхъ организируются и объективируются эти дѣятельности порознь. Отсюда мы можемъ смѣло сказать, что чья либо принадлежность къ церкви еще не гарантируетъ у него существованія религіознаго сознанія, но что существованіе церкви есть несомнѣннѣйшій признакъ осуществленія въ ея сферѣ этого сознанія.

Далѣе только нашею теоріею можетъ быть объяснена сравнительная долговѣчность религій въ потокѣ постоянной перемѣны и развитія, царствующихъ въ мірѣ. Религіозное сознаніе есть организмъ, въ которомъ части или элементы существуютъ для цѣлаго и обратно цѣлое для частей; въ немъ, какъ и во всякомъ организмѣ, болѣзнь или ненормальность кокой либо части или ея функціи еще вовсе не влечетъ за собою погибели цѣлаго; оно болѣетъ, но не гибнетъ, продолжаетъ жить. По этому то и существуетъ тотъ удивительный фактъ, что религіи, не смотря на недостатки ихъ отдѣльныхъ элементовъ, существуютъ и удовлетворяютъ многихъ. Недостаточность и болѣзненность функцій одного органа религіознаго сознанія вознаграждается здоровьемъ другихъ. Напримѣръ, религія, въ которой несостоятельна и полна противорѣчій метафизика, или же религія, оскорбляющая развитое нравственное сознаніе своими, очевидно, безнравственными правилами и предписаніями, могутъ *долго держаться*, бла-

годаря тѣмъ ихъ учрежденіямъ или догматамъ, которые льстятъ эгоизму, или способствуютъ развитію интенсивныхъ религіозныхъ чувствъ; или же благодаря ихъ художественному элементу, который даетъ удовлетвореніе эстетическому чувству. Наоборотъ, религія бѣдная художественнымъ творчествомъ или институтами, возбуждающими чувства, можетъ удовлетворять своей разумнѣйшей метафизикой или высотою нравственныхъ заповѣдей. Только тогда, когда мало по малу болѣзнь одной какой-либо функціи религіи распространяется и на всѣ другія, она умираетъ въ сознаніи сперва болѣе развитыхъ слоевъ общества, а потомъ и массъ; и отъ нея остаются только мертвыя формы безъ оживлявшаго ихъ прежде духа.

Теперь же мы попытаемся устранить одно изъ наиболѣе важныхъ возраженій, которыя можемъ предвидѣть противъ нашей теоріи.

Можетъ быть, кто либо и согласится, что вышеуказанные нами элементы и въ указанной формѣ находятся въ высшихъ религіяхъ, господствующихъ въ обществахъ, стоящихъ на высокой степени культуры, но потребуетъ, чтобы мы указали ихъ въ примитивныхъ, грубыхъ религіяхъ какихъ-либо дикарей въ родѣ американскихъ *ботокудовъ* или африканскихъ *ніамъ-ніамъ* и т. п.

На это мы возразимъ во первыхъ просьбою *указать* намъ достовѣрнѣйшія и обстоятельнѣйшія описанія религіи таковыхъ дикарей. Сколько мы знаемъ, свѣдѣнія, сообщаемыя объ этомъ предметѣ путешественниками, миссіонерами и т. п. весьма отрывочны, скудны и противорѣчивы. Во вторыхъ, указывая на то, что первостепенные мыслители, какъ напр., Дарвинъ, Гартманъ, находили зачатки религіи у высшихъ животныхъ, мы даже въ недостаточныхъ свѣдѣніяхъ о религіяхъ дикарей могли бы найти кое какіе зачаточные намеки на вышеуказанные нами элементы религіознаго сознанія. Въ третьихъ мы скажемъ, что гораздо разумнѣе изучать всякое явленіе на болѣе развитыхъ и совершеннѣйшихъ его экземплярахъ, для того чтобы образовать и немъ полное и ясное понятіе. Странно былобы, напр., опредѣлять свойства, силы и способности человѣка на основаніи изученія новорожденныхъ или даже утробныхъ младенцевъ. Да и едвали мы могли бы найти у дикарей признаки того, что мы понимаемъ подъ терминомъ: религія, если бы мы уже не выработали этого понятія на высшихъ религіяхъ, съ которыми наиболѣе знакомы.

Что касается до замѣны философіи религіею и обратно, то изъ сущности ихъ очевидно, что *религія можетъ* еще до извѣстной степени замѣнять философію, *но не обратно*. Какъ мы видѣли, во всякой религіи есть философскій элементъ, но въ философіи вовсе нѣтъ многихъ необходимыхъ для религіи элементовъ. Но, однако, религія далеко не вполнѣ можетъ замѣнять философію, ибо между религіозной метафизикой и философской есть

важныя и существенныя различія. Философская метафизика, какъ было уже сказано выше, допускаетъ совершенно свободное отношеніе къ ней мысли, а потому во всякое время она доступна сомнѣнію и критикѣ. Ея положенія и формулы могутъ быть поправлены, совсѣмъ отброшены и замѣнены новыми. Философія, какъ и всякая наука, не только ничего не теряетъ отъ такого свободнаго отношенія къ ней мысли, но даже выигрываетъ. Но, разъ установившаяся, религіозная метафизика есть догматъ, не подлежащій сомнѣнію, измѣненію, замѣнѣ или уничтоженію; въ противномъ случаѣ разрушается самый фундаментъ религіи.

Но, впрочемъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда у нѣкоторыхъ людей почему либо разрушены, на болѣе или менѣе долгое время, основанія и возможность для религіознаго сознанія, философская метафизика *имѣетъ тенденцію* стать центромъ религіознаго сознанія и при благопріятныхъ условіяхъ постепенно превратиться въ религію. Примѣровъ тому было въ исторіи не мало. Такъ можно указать на буддизмъ, который былъ вначалѣ болѣе философіею, чѣмъ религіею, но превратился въ религію. Точно также платонизмъ въ неоплатонизмѣ изъ философской школы превратился, хотя и не на долго, въ религіозную секту; такую же тенденцію несомнѣнно обнаруживалъ стоицизмъ и т. под.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Понятіе философіи (§§ 1, 2, 3)	1
Понятіе исторіи философіи (§§ 4, 5)	9
Дѣленіе и объемъ исторіи философіи (§ 6)	17
Приложеніе № 1 (О причинахъ существованія многихъ системъ философіи)	19
Философія восточная. Введеніе (§§ 7, 8 и 9)	25
Китайская философія (§§ 10, 11, 12, 13)	31
Индійская философія (§§ 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24).	43
Приложеніе № 2 (Сущность религіи)	76